



شُؤون اجتماعية

العدد السادس عشر - السنة الرابعة - شتاء ١٩٨٨ م - ١٤٠٨ هـ

حقوق الإنسان في دستور الإمارات

د. عبد الخالق عبد الله

الأمن القومي وحقوق الإنسان تكامل أم تضاد؟

د. عبد المنعم المشاط

حقوق الإنسان السياسية في الإسلام

د. حسن العلكيم

المشاركة السياسية بين المنظور القيمي والمنظور الامبريقي

د. السيد عبد المطلب غانم

الاستيطان الصهيوني في فلسطين والقرار الإلهي

د. فائق حمدي طهبوب

تصدر عن جمعية الاجتماعيين

شُؤُون اجتِماعِيَّة شُؤُون اجتِماعِيَّة شُؤُون اجتِماعِيَّة

الاشتراكات

للافراد سنوياً
في الامارات ٢٥ درهم
في الوطن العربي ١٠ دولار
في الخارج ١٥ دولار

للمؤسسات سنوياً
في الامارات ١٠٠ درهم
في الخارج ٤٠ دولار

ثمن العدد

٥ دراهم	الامارات
٥٠٠ فلس	البحرين
٥٠٠ فلس	الكويت
٥ ريالات	قطر
٥ ريالات	السعودية
نصف ريال	عمان
٥ ريالات	اليمن الشمالي
٣٠٠ فلس	اليمن الجنوبي
٥٠٠ فلس	العراق
٥ فرشاً	ج.ع
١٥ ليرة	لبنان
١٠ ليرات	سوريا
٣٠٠ مليون	السودان
٤٠ فرشاً	ليبيا
٥ دنانير	الجزائر
٥٠٠ مليون	تونس
٥ دراهم	المغرب

اجتِماعِيَّة

اجتِماعِيَّة

اجتِماعِيَّة

اجتِماعِيَّة

مؤسسة البيان للصحافة والطباعة والنشر

ص. ب ٢٧١٠ - هاتف : ٤٤٤٤٠٠٠

بي بي - ٤٠٤٠٠٠



شُؤُون اجتِماعِيَّة شُؤُون اجتِماعِيَّة شُؤُون اجتِماعِيَّة

شئون اجتماعية

مجلة فصلية علمية محكمة تعنى بالدراسات الإنسانية

تصدر عن جمعية الاجتماعيين

شئون اجتماعية

رئيس التحرير : د. محمد عبدالله المطوع

شئون اجتماعية

الهيئة الاستشارية

شئون اجتماعية

د. محمد حور

د. باهر محمد عتم

د. صالح أبو اصبع

د. عبد الخالق عبد الله

د. محمد هويدى

د. موزة عبيد غباش

د. نور الدين هنداوى

د. نورة المدفع

جميع الآراء الواردة في هذه

المجلة تعبر عن رأي كاتبها

شئون اجتماعية

هيئة التحرير التنفيذية

شئون اجتماعية

بلال محمد بلال

علي محمد لطفي

طه حسين حسن

شئون اجتماعية

جميع المراسلات توجه باسم رئيس التحرير - ص. ب ٣٧٤٥

الإمارات العربية المتحدة (الشارقة) هاتف ٥٤٨١٦١ جمعية الاجتماعيين

شئون اجتماعية

● الافتتاحية :

(١) حقوق الإنسان حقوق الإنسان

● بحوث ودراسات :

١ - حقوق الإنسان في دستور الإمارات

(٥) د. عبد الخالق عبد الله

٢ - الأمان القومي وحقوق الإنسان تكامل أم تضاد؟

(١٩) د. عبد المنعم المشاط

٣ - حقوق الإنسان السياسية في الإسلام

(٤١) د. حسن العلكيم

٤ - المشاركة السياسية بين المنظور القيمي والمنظور الامبريقي

(٥٧) د. السيد عبد المطلب غانم

٥ - الاستيطان الصهيوني في فلسطين والقرار الإلهي

(٩١) د. فائق حمدي طهوب

● آراء وأفكار :

- من هو الطفل وما هي الطفولة

(١١٩) ربما الصبان

● عروض الكتب :

- فلسطين : حقوق الإنسان وحدود المنطق الصهيوني

تأليف : حسين غباش

(١٣٤) عرض : د. توفيق حسو

● تقارير وندوات ومؤتمرات

- الملتقى الاجتماعي الثقافي الأول لدول الخليج العربي

(١٤٠) طه حسين حسن

حقوق الانسان

يصدر هذا العدد من مجلة «شؤون اجتماعية» والعالم يحتفل بالذكرى السنوية للإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عن هيئة الأمم المتحدة في سنة ١٩٤٨ . وان ما يعطي هذا الإعلان أهمية خاصة اتصاله بالانسان الذي يعتبر مجال اهتمامات كل الديانات والفلسفات الإنسانية عبر العصور.

والآن وبعد مرور ما يقرب من ٤٠ عاما على صدور هذا الإعلان يسأل الانسان نفسه إلى أين وصلت حقوق الانسان المعاصر في هذه المرحلة من مراحل التطور التاريخي؟ وفي الاجابة على هذا السؤال تسترعي الاهتمام عدة ملاحظات.

١ - في الوقت الذي تفرط فيه الدول المتقدمة في الدعوة إلى حقوق الانسان في بلادها . نجدها وبالقدر نفسه من الافراط تماماد في سلب حقوق الانسان في البلدان المختلفة ، وتمد الانظمة القمعية في تلك البلدان بكل الوسائل والامكانيات التي تمكنها من فرض سلطاتها العميقه ، مستخدمة أحدث ما وصلت اليه التقنية الحديثة في ابتكار وسائل واساليب للتعذيب لم تكن معروفة من قبل ، بل ولم تخطر لانسان ما على بال .

٢ - كثيراً ما تفقد الدعوة لحقوق الانسان في الدول المتقدمة مصداقيتها . فهي حريصة كل الحرص على حقوق الانسان في هذه البقعة من الارض او تلك ، ولكنها في الوقت نفسه حريصة على مساعدة الكيان الصهيوني المغتصب ، في سلب الشعب العربي الفلسطيني حقوقه . بما في ذلك حقه في تقرير مصيره واقامة دولته المستقلة على ترابه الوطني ، وتسبكت وتبارك الممارسات العميقه لهذا النظام العنصري .

٣ - إن اي حديث عن حقوق الانسان في الكثير من دول العالم الثالث يبدو أنه للاستهلاك ليس إلا ، فإن أي حديث عن حقوق الانسان يفقد أهميته اذا لم يترافق بتوفير الامكانيات اللازمة لنيل تلك الحقوق . فكيف ينال الاطفال في العالم حقوقهم في التعليم والتنشئة الصحيحة ، بل كيف يمكن ان يتوفّر لانسان هذا العالم حقه في العلم ، او في الحياة في الوقت الذي تنقل كاهل دول هذا العالم الديون التي تراكمت على مر السنين جراء النهب الاستعماري والمبريالي لخيرات تلك الشعوب ، وان

حقوق الانسان في تلك البلدان لن تتحقق إلا اذا استطاعت ان تتحرر من التبعية للغرب، وفق خطة تنمية تعتمد على الموارد والامكانات الفعلية لها .

٤ - ان الانسان العربي وفي السنوات الاخيرة من القرن العشرين مايزال - في كثير من الاحيان - مسلوب الارادة لا يملك الحد الادنى من حرياته الشخصية او غيرها من الحقوق وكأن الحاج بن يوسف الذي بنى فلسفته على مقولته السائدة الذكر «من نطق قتلناه صبراً، ومن سكت قتلناه كمداً» ما زال قائماً .

فالحربيات العامة غائبة، وانتهاك حقوق الانسان يمارس كل يوم وهذا ما تؤكد له تقارير العديد من المنظمات الاقليمية والدولية ومنها منظمة العفو الدولية . ولقد ادت تلك الممارسات إلى هجرة العقول العربية وانارت على الحركة الفكرية والابداعية في الوطن العربي .

ونجد أن المرأة العربية تعاني من اشكال متعددة من الاضطهاد . حيث يطلق عليها « ذات الاضطهاد والقهر المزدوج » نتيجة لعدة عوامل موضوعية وذاتية تخص اوضاعها في المجتمعات العربية ، ومنها على سبيل المثال لا الحصر ، حرمانها من بعض حقوقها المدنية مثل حرية الانتقال لخارج بلدها ، والمشاركة في الشؤون العامة . وهي بحق مظهر من مظاهر التبعية والتخلف الاجتماعي المنعكس على وضعها كإنسان تؤكد كل القوانين والتشريعات على مساواتها مع أخيها الرجل الانسان ، إلا ان الواقع اليومي المعاش يؤكد عدم الالتزام بهذه القوانين واحتراقها بشكل واضح .
 ٥ - بقى ان نؤكد ان الاهتمام العالمي بحقوق الانسان يعكس الوجه الآخر للسلبي لاوسع الانسانية في هذا العالم المتصارع والذي تسود في اجزاء كبيرة منه شريعة الغاب ، حيث يسيطر الاقوى على الضعف ، وينتهك كل حقوقه ، دون مراعاة ولا احساس باي قيم تبشر بها كل الحضارات ، منذ ان عرف الانسان التدوين ، بل ان الواقع الحالي يؤكّد على ان الظروف لم تكتمل بعد لانتشار العدالة ، وصيانة حقوق الانسان ، بل ان الواقع المريض الذي تعيش فيه البشرية في معظم ارجاء العالم ، يؤكّد على استمرار الصراع بين ما هو انساني ، وما هو حيواني ، ليس اضطهاد الانسان وسلب حريته او اعاقة تحركه وعمله دليلاً على خروج من يمارسونها من المجتمع الانساني إلى سواه .

ان صدور العدد السادس عشر من المجلة متضمناً محوراً رئيسياً ينصب حول ابحاث ودراسات عن حقوق الانسان ، ومن منطلقات فكرية متعددة يهدف إلى القاء

الصورة على هذا الموضوع من جوانبه كافة سواء ما تعلق منها بالثقافة العربية الاسلامية، او ما هو متصل منها بثقافات اخرى يعد اسهاما من المجلة في دفع الاهتمام بحقوق الانسان في الوطن العربي إلى السطح. اذ ان التاريخ الطويل للانسانية يؤكد على ان الحقوق ستثال طالما كان هناك من يدافع عن تلك الحقوق»

شؤون اجتماعية

بحوث ودراسات

حقوق الإنسان في دستور الإمارات

نهتم جميع الأديان السماوية والأيديولوجيات الائتلافية بكرامة الإنسان. وتحث جميعها على المساواة المطلقة والجواهرية بين أفراد الجنس البشري. وتجمع هذه الأديان والأيديولوجيات على ضرورة مساعدة وحماية جملة من الحقوق الطبيعية للإنسان. ومن أهم هذه الحقوق التي تجدرت مؤخراً في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، تلك الحقوق المتعلقة بقدسيّة الجسد البشري وعدم تعرضه للتعدّب والتكميل والقصوة، والحقوق المتعلقة بالمارسة السياسية مثل حق المشاركة والتعبير والتنظيم والتجمّع السلمي وحق التصويت والانتخاب، والحقوق الاقتصادية والاجتماعية التي تضمن أساساً حق الإنسان في العمل وحقه في تلبية حاجاته المادية وتوفير الطعام والمأوى والتعليم والرعاية الصحية^(*).

(*) مدرس بجامعة الإمارات العربية المتحدة.

د. عبدالحالمق عبدالله *

ان جمیع هذه الادیان والایدیولوجیات القديمة والمعاصرة تؤكد على أنه بدون ضمان هذه الحقوق الاساسية لا يمكن ضمان كرامة الانسان ولا يمكن تحقيق إنسانية الانسان. لذلك فإن حرمان الانسان من التحتم بكرامته وانسانيته وانتهاك حقوقه الطبيعية هي ممارسات مخالفة لتعاليم الادیان السماوية والایدیولوجیات المعاصرة ومخالفة للعمود والموائق الدولية والإرادة الانسانية الجماعية.

لكن رغم حث الادیان والایدیولوجیات والاعراف الدولية على اهمية احترام حقوق الانسان السياسية والمدنية وحقوقه الاجتماعية والاقتصادية إلا أن «معظم هذه الحقوق لم تطبق حتى الآن تطبيقاً واقعياً وعملياً في الجزء الأكبر من كوكبنا»^(١). إن ما يجري في معظم دول العالم يتعارض مع نص وروح تعاليم الادیان والایدیولوجیات ويتعارض مع بنود الموائق الدولية بخصوص حقوق الانسان. إن حقوق الانسان في معظم هذه الدول هي مجرد وهم كبير أكثر منها حقيقة واقعة. فالانسان يتعرض يومياً في هذه الدول لشئ انواع التمييز والتعدب والحرمان والاضطهاد والاستغلال، وتقوم هذه الدول، وتحت ستار حجج مختلفة كالامن القومي، وتحقيق التنمية والاستقرار الداخلي، بانتهاكات صارخة ضد حقوق الانسان ومصادرة حقوقه والتي تهدى آدمية الانسان وتحط من كرامته.

وبالحظ أن أكثر دول العالم انتهاكاً لحقوق الانسان هي دول العالم الثالث (الدول النامية) والتي تضم معظم الدول العربية. ان اكثر الدول تخلفاً اقتصادياً وتقنياً هي ايضاً أقل الدول التزاماً بمبادئِ الإعلان العالمي لحقوق الانسان في حين أن اكثر الدول التزاماً بحقوق الانسان هي الدول المتقدمة صناعياً واقتصادياً وتقنياً. إن الدول المتقدمة هي الدول التي تحرص اشد العرص على احترام ارادة مواطنيها واحترام حقوقهم الواردة في الإعلان العالمي لحقوق الانسان، كحق المشاركة وحق الانتخاب وحق حرية التعبير وتحرص على تمنع الإنسان بكرامته وأدبيته. لذلك يتضح ان التزام الدول بحقوق الانسان وبينواد الإعلان العالمي لحقوق الانسان هو سمة من سمات تحضر الدول وعلامة مهمه من علامات رقي وتقدير الامم بل إن الالتزام بحقوق الانسان هو ربما اهم وايبر مؤشر من مؤشرات تطور أي مجتمع إنساني.

إن التقدم والتطور الذي تشهده دول العالم هو ليس مجرد تقدم وتطور تقني او صناعي. كما ان الفجوة الهائلة القائمة الان بين الدول المتقدمة من ناحية وبين الدول المتخلفة من ناحية اخرى هي ليست مجرد فجوة تقنية وعرفية. إن تفوق الدول المتقدمة هو في الاساس تفوق في مجال التطبيق الفعلى لحقوق الانسان والاحترام الجذري لحقوق الانسان. إن الالتزام الصارم بهذه الحقوق وضمانها قولهاً وعملها هو الذي يصفى سمة التحضر وسمة الرقي والتقدم على الدول الصناعية الحديثة. إن ضمان حقوق الانسان هو مصدر الاستقرار الذي تتمتع به الدول المتقدمة صناعياً، إن احترام حقوق وحريات الانسان يولد الاحساس بالانتماء ويوحد الولاء للوطن. كما أن احترام هذه الحقوق والحرفيات يدفع بالمواطن نحو الابداع الفكري والعلمي والذي يساهم في تغذية التطور الاقتصادي والاجتماعي والتقني ويعزز وبالتالي تفوق الدول وتتصدرها عالمياً.

لذلك فإن هناك ما ينبغي على الدول النامية تعلمه من الدول المتقدمة فهو التزام تلك الدول بالموائق والعبود الدولية بشأن حقوق الانسان. وإن كان هناك ما ينبغي قوله من تلك الدول فهو نقل اسلوبها الحضاري في التعامل مع مواطنيها ومشاركتهم في الحياة العامة ومنحهم حقوقهم المدنية والسياسية. إن تعلم ونقل مثل هذه الالتزامات والقيم والسلوكيات الحضارية والانسانية هي أهم بكثير من نقل واستيراد التقنية المعقده والمصانع الجاهزة والسلع الاستهلاكية والتي يعتقد ، خطأ أنها ستحقق التنمية. إن التنمية المنشودة لن تتحقق اذا ظلت دول العالم الثالث (النامية) تنتهك حقوق الانسان وتهدر كرامته وحرياته. فتجاهل حقوق الانسان والتعدي المستمر عليها هو الذي يشتت جهود التنمية ويبعد طاقات الوطن والمواطن ويعزز وبالتالي التخلف وبضعف الولاء للارض ولل الوطن. يقول الدكتور محمد عصفر «ان كل الكوارث التي اصابت الشعب العربي

بحوث ودراسات

ومزقت شمله، مردها الى حرمان الانسان العربي من حرياته^(٢). وبصفة الدكتور متذر عنتباوي بان «قدراً كبيراً من اسباب الهزائم العسكرية والسياسية التي اصابت الامة ومزقت اهدافها القومية وكذلك العقم المعنوي كيلاً تقول اليأس الذي يخيم على نفس المواطن العربي انما يعود اساساً الى حرمان هذا المواطن من عدد كبير من حقوقه وحرياته الاساسية»^(٣).

لكن ما هي حقوق الانسان؟ وما هي حقوق الانسان المدنية والسياسية وحقوقه الاقتصادية والاجتماعية؟ وما هو الاعلان العالمي لحقوق الانسان؟ ثم كيف تتجسد هذه الحقوق والحراء في دستور الامارات؟ وما هي النصوص في الدستور التي تضمن الحقوق والحراء الاساسية للمواطن في الامارات؟ ان هذه الدراسة هي محاولة اولية للإجابة على هذه التساؤلات. وتنقسم هذه الدراسة إلى جزأين. ينالج الجزء الأول مفهوم حقوق الانسان ويستعرض الحقوق المدنية والسياسية الواردة في العهود والمواثيق الدولية والاقليمية. ويوضح الجزء الثاني اهم النصوص الدستورية الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية للانسان والواردة في الدستور المؤقت للامارات العربية المتحدة.

١ - حقوق الانسان عالمياً وعربياً

الانسان هو انسان في كل مكان وكل زمان. وحقوق الانسان هي ايضاً حقوق ثابتة وعامة بغض النظر عن موقعه الجغرافي او وضعه الاقتصادي او انتقامه الطبقي والاجتماعي او خلفيه الثقافية والفكرية والعقائدية. ففي مجال حقوق الانسان وحرياته الاساسية تتفق الشخصية والمحليه وتبرز العالمية والشمولية. يقول د. محمد عصفور ان حقوق الانسان وحرياته قد «خرجت من عداد الامور الداخلية التي تصرف فيها الدولة بمطلق سعادتها، لكي تغدو امراً دولياً بهم الجماعة الدولية بأسرها، إن الحرية التي كانت تكفلها للمواطن مجرد ضمادات قانونية ودستورية محلية، صارت حقاً للمواطن كمواطن دولي تكفله المواثيق الدولية»^(٤) فمهما كانت الشخصية الحضارية للدولة ومهما كانت مفاهيم وتصورات حقوق الانسان متميزة من اقليم إلى اقليم آخر ومن فلسفة إلى فلسفة أخرى إلا أنها لا يمكن ان تتعارض جوهرياً مع مبادئ حقوق الانسان وحرياته الواردة في المواثيق والمعاهد الدولية. ان هذه المواثيق الدولية بشأن حقوق الانسان والتي بزرت لأول مرة في الفكر الانساني المعاصر عندما تم التوقيع على ميثاق الامم سنة ١٩٤٥، تعبّر عن قيم ومعان انسانية مشتركة وتنطوي على خصوصيات الثقافات والحضارات المحلية. ان المبادئ، العامة الواردة في الاعلان العالمي لحقوق الانسان والذي اعتمد من قبل الجمعية العامة للأمم في ١٠ ديسمبر ١٩٤٨، تؤكد على أن جميع الناس يولدون احراراً متساوين في الكرامة والحقوق وان لكل انسان الحق في الحياة وفي الحرية وفي الامان وحقه في عدم التعذيب والمعاملة اللاإنسانية المحطة بالكرامة. ان هذه المبادئ، العامة لا يمكنها ان تتعارض مع مبادئ، وتصورات ومفاهيم الحضارات المحلية والثقافات المختلفة مهما كانت خصوصية هذه الحضارات والثقافات.. ذلك ان المبادىء، العامة الواردة في الاعلان العالمي لحقوق الانسان هي تعبير صادق عن ضمير الانسان ووجدان البشرية في كل مكان. إن المبادىء، والمواثيق الدولية الجديدة التي تتناول حقوق الانسان وحرياته هي محصلة طبيعية لتعاليم جميع الاديان والابدیولوجیات وهي محصلة طبيعية للتطور الحضاري الانساني الجماعي، فالتفكير الانساني الجماعي هو الذي توصل إلى وضع الاعلان العالمي لحقوق الانسان والمواثيق الدولية الأخرى المكملة له.

ان التوصل إلى قناعة بان حقوق الانسان هي في الاساس حقوق كونية تنطوي حدود الدول الاقليمية هو بلا شك نقلة سياسية وفكريه مهمه في سياق التطور الحضاري للانسان. ولم يكتف المجتمع الدولي بتحويل حقوق الانسان إلى حقوق دولية يحميها المجتمع الدولي باسره وانما عزز هذه الحقوق والحراء وحولها إلى جملة من

القواعد الأخلاقية والسلوكية، يفرضها الضمير الإنساني وتم تجسيدها في ٢٢ اتفاقية ووثيقة دولية مختلفة تغطي جميع مجالات حقوق الإنسان وحرياته الأساسية. هذه الاتفاقيات هي العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية البروتوكول الاختياري الملحق بالعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية الاتفاقية الدولية للقضاء على جميع أشكال التمييز العنصري. الاتفاقية الدولية لقمع جريمة الفصل العنصري والمعاقبة عليها، اتفاقية القضاء على جميع أشكال التمييز ضد المرأة، اتفاقية منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها، اتفاقية عدم تقادم جرائم الحرب والجرائم المرتكبة ضد الإنسانية، اتفاقية خاصة بالرق، بروتوكول ١٩٥٣ المعنى بتعديل الاتفاقية الخاصة بالرق، الاتفاقية التكميلية لإبطال الرق وتجارة الرقيق والأعراف والمارسات الشبيهة بالرق، اتفاقية حظر الاتجار بالأشخاص واستغلال دعارة الغير، الاتفاقية الخاصة بوضع اللاجئين، البروتوكول الخاص بوضع اللاجئين، اتفاقية بشأن خفض حالات انعدام الجنسية، اتفاقية بشأن وضع الأشخاص عديمي الجنسية، الاتفاقية الدولية ضد الفصل العنصري في مجال الرياضة، اتفاقية بشأن جنسية المرأة المتزوجة، اتفاقية بشأن الحقوق السياسية للمرأة، اتفاقية الرضا بالزواج، والحد الأدنى لسن الزواج، وتسجيل عقود الزواج، إعلان حماية جميع الأشخاص من التعذيب وغيره من ضروب المعاملة أو العقوبة القاسية أو اللاإنسانية أو الحاطمة بالكرامة، الاتفاقية ضد التمييز في التربية، الاتفاقية المتعلقة بحرية تأليف الجمعيات وحماية حق التجمع الاتفاقية المتعلقة بالغاء العمل الإجباري^(١). ورغم أهمية جميع هذه الاتفاقيات والمواثيق والبروتوكولات الدولية إلا أن ابرزها على الاطلاق هو الإعلان العالمي لحقوق الإنسان. ويعتقد الاستاذ عبدالله لحود ان الإعلان العالمي لحقوق الإنسان هو «أكمل وثيقة من نوعها يفضل ما أخفاها إليها التطور المستمر والوعي المتزايد، والتجارب المتداولة وتقريب المسافات وتقويق الصلات الدولية»^(٢) يقع الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في ٣٠ مادة ويتضمن الإعلان العالمي قائمة مفصلة بالحقوق الشخصية والمدنية والسياسية للإنسان مثل المساواة والحق بحرية الرأي والمعتقد وحرية اختيار العمل وحرية تأسيس الجمعيات والنقابات والحق بالعدلة والحق بالأمن والحق بالكرامة والحق بالتملك والحق بالراحة والحق بالمشاركة الحرة في حياة المجتمع، كما يعطي الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الحق عند الضرورة القصوى بالثورة على الاستبداد والطغيان^(٣). ورغم ما شكله هذا الإعلان من إنجاز مشترك لجميع الشعوب ورغم كونه خطوة متقدمة للبلورة حقوق وحريات دولية وواضحة إلا أنه ظل يعني من القصور في نواح عديدة فقد ظل الإعلان عبارة عن بنود عامة وغامضة أحياناً وغير ملزمة وبدون قوة قانونية. يقول الاستاذ حسين جميل «وحيث أنه ليس للإعلان العالمي لحقوق الإنسان الزمام قانوني على الدول المصادقة له ببنفيذه، إنما تتطوّر تلك المصادقة على التزام ادبي بالإعلان فحسب»^(٤) فإنه كان من المنطق بذلك جهود دولية جديدة لايجاد صيغة اتفاقية محددة ومفصلة وملزمة باشراف ورقابة دوليين. لقد تم بالفعل التوصل إلى عهدين دوليين جديدين تم اعتمادهما من الجمعية العمومية للأمم المتحدة في ١٢/١٦ ١٩٦٦ هذان العهدان هما: العهد الدولي الخاص بحقوق الإنسان المدنية والسياسية والعهد الدولي الخاص بحقوق الإنسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. ويتضمن هذان العهدان بالتفصيل حقوقاً وحريات أساسية كحرية الديانة وحرية التجمع وحرية التنقل ومنع معاملة الإنسان معاملة غير إنسانية ومنع الاعتقال بشكل تعسفي والتأكد على الحق في الحياة وحق الحصول على محاكمة عادلة بالإضافة إلى حق العمل وحق التملك وحق التعليم وحق العناية الصحية وحق الرعاية للطفولة والامومة.

ويعتبر العهد الدولي الخاص بحقوق الإنسان المدنية والسياسية وثيقة دولية مهمة وجゼءاً أساسياً للإعلان العالمي لحقوق الإنسان. ويشتمل هذا العهد على مبادئ تنسجم جوهر انسانية الإنسانية وكرامته. فمثلاً تنص المادة الثانية من هذا العهد على أنه «تعهد كل دولة طرف في الاتفاقية الحالية باحترام وتأمين الحقوق المقررة في هذه الاتفاقية دون تمييز من أي نوع سواء كان ذلك بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الديانة أو الرأي السياسي أو الأصل القومي والاجتماعي أو غيره»^(٥). ويسرد العهد بعد ذلك الحقوق والحريات المدنية

والسياسية في حوالي (٥٠) مادة مختلفة. تقول المادة ٢ ان «لكل انسان الحق الطبيعي في الحياة»^(١). وتقول المادة (٧) إنه «لا يجوز اخضاع اي انسان للتعذيب أو لعقوبة أو معاملة قاسية أو غير انسانية أو مهينة»^(٢). وتقول المادة (٨) إنه «لا يجوز استرقاق احد.. ولا يجوز استبعاد احد»^(٣). وذكر المادة (٩) على ان «لكل فرد الحق في الحرية والسلامة الشخصية»^(٤) في حين تضيف المادة (١٠) انه ينبغي «ان يعامل جميع الاشخاص المعروفين في حرياتهم معاملة انسانية»^(٥) كما تقول المادة (١٢) إنه «لا يجوز حرمان أحد بشكل تعسفي من حق الدخول إلى بلاده»^(٦). أما المادة (١٤) فتنص على ان «جميع الاشخاص متاولون أمام القضاة»^(٧). وجاء في المادة (١٦) على أن «لكل فرد الحق في أن يعترف به كشخص امام القانون»^(٨). أما من حيث الحريات فقد تنص العهد الدولي على تفصيلات مهمة. فمثلاً تقول المادة (٨) إن «لكل فرد الحق في حرية التفكير والضمير والديانة»^(٩) وتفيد المادة (١٩) على أن «لكل فرد حرية التعبير.. وحرية البحث»^(١٠) وتقول المادة (٢٥) إن «لكل فرد حرية المشاركة في سير الحياة العامة إما مباشرة أو عن طريق ممثلين يختارون بحرية تامة.. ولكل مواطن الحق في أن يتنتخب وأن ينتخب»^(١١).

ورغم أهمية العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية وكذلك العهد الدولي بخصوص الحقوق الاقتصادية والاجتماعية، بل إنه رغم أن لهذين العهدين قوة الالتزام القانوني ويتمتعان باشراف دولي على تنفيذهما إلا أن هذا «الاشراف الدولي على تنفيذ احكام هاتين الاتفاقيتين غير كاف»^(١٢). لذلك فقد تحول الاهتمام الدولي في اتجاه تشكيل لجان اقليمية ومحليه للدفاع عن حقوق الانسان تكون قادرة على المتابعة والاشراف على الالتزام بالمواثيق الدولية. كما تقوم هذه اللجان بإصدار ميثاق لحقوق الانسان يتلاءم مع ظروف كل منطقة ويستمد مبادئه من العهود والمواثيق الدولية. ومن ابرز هذه المحاولات الناجحة تكوين اللجنة الاوروبية لحقوق الانسان والاعلان عن الميثاق الاوربي لحقوق الانسان سنة ١٩٥٠ وتكوين لجنة الدول الامريكية للدفاع عن حقوق الانسان سنة ١٩٥٩^(١٣).

ولقد اشتلت الدعوة في الوطن العربي إلى وجود حماية دولية لحقوق الانسان العربي كما اشتلت الدعوة لإصدار ميثاق لحقوق الانسان العربي وانشاء محكمة عربية لحقوق الانسان العربي^(١٤). لقد انطلقت هذه الدعوات بناء على قناعة اساسية مفادها ان «حاجة المواطن العربي اكثر من غيره إلى حماية مظلة القانون الدولي في رعاية حقوقه وحرياته»^(١٥). ورغم ان الجامعات العربية قد قامت فعلاً بتشكيل لجنة لوضع مشروع اعلان لحقوق الانسان سنة ١٩٧٠ إلا أن هذا المشروع لم ينعد حتى الآن (اي بعد مرور ١٧ سنة) مرحلة المشروع «ويبدو انه قد غمره التسيّان كلياً»^(١٦). لذلك فقد كان من الطبيعي في وجه هذا التلكّر العربي الرسمي ان تبارد مجموعة من المفكرين والمثقفين العرب بالاعلان عن تشكيل منظمة عربية غير حكومية هي المنظمة العربية لحقوق الانسان تأسست هذه المنظمة في ١٢/١١٩٨٣ وتحتذ من القاهرة وجنيف مقراً لها. ولقد ذكر النظام الاساسي للمنظمة العربية لحقوق الانسان انه «لما كانت حقوق الانسان العربي وحرياته الاساسية، حقوقاً وحريات اصيلة لا يمكن التنازل عنها وتبني من ثوابت راسخة في التراث الفكري للأمة العربية وفي نفس الشعوبها من أجل الحرية والعدالة والمساواة، وتنسند إلى المبادئ العامة في الدساتير العربية. ولما كان تجاهل حقوق الانسان العربي وحرياته الاساسية مسؤولة لا يعزز التنازل عنها حيث هي واجب اخلاقي وانسانى، وتنشأ مع المبادىء الاساسية التي تضمنها كل من ميثاق الامم المتحدة، والاعلان العالمي لحقوق الانسان، والاتفاقيات الدولية الخاصة بحقوق الانسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والمدنية والسياسية ونظراً لل الحاجة الماسة للدفاع عن حقوق وحريات الانسان في الوطن العربي وفي غيبة الضمانات القانونية والفعالية لحمايتها من أية انتهاكات في الوطن العربي واجزاء اخرى من العالم»^(١٧) وانطلاقاً من هذه القناعات تم تأسيس المنظمة العربية لحقوق الانسان. ولقد ذكر النظام الاساسي أن للمنظمة هدفين اساسيين هما:

- ١ - الدعوة لاحترام حقوق الانسان وحراته الاساسية في الوطن العربي لجميع المواطنين والمقيمين على ارضه طبقاً لما تضمنته نصوص الاعلان العالمي لحقوق الانسان والاتفاقين الدوليين الخاصين بحقوق الانسان المدنية والسياسية وحقوق الانسان الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والتي وردت في معظم دسائير الاقطارات العربية.
- ٢ - الدفاع عن كافة الافراد الذين تتعرض اي من حقوقهم الانسانية لانتهاك خلافاً للنصوص المشار اليه في المادة الاولى^(١). ورغم قصر عمرها الزمني الا ان هذه المنظمة قد برزت كأنشط المنظمات والهيئات العربية غير الحكومية. واصدرت المنظمة تقريرها الأول عن حالة حقوق الانسان في الوطن العربي في سنة ١٩٨٧ . ولقد تعرض هذا التقرير لدراسة حالة حقوق الانسان في جميع الدول العربية البالغ عددها ٢٢ دولة بما فيها فلسطين المحتلة. وانتهت الدراسة إلى عدة نتائج مهمة بخصوص وضع حقوق الانسان في التشريعات والدسائير العربية. ومن أهم هذه النتائج:
- ١ - إن كثيراً من الدسائير العربية تحيل تنظيم الحريات وضمانات حقوق الانسان إلى القوانين ولا تضع ضمانات كافية لهذه الحقوق، وبعضها يتضمن مواد تخول الحاكم صلاحيات استثنائية كفيلة بهدم كل الضمانات.
- ٢ - إن التشريعات العربية تغض بالقوانين الاستثنائية التي تنتقص في مجملها من حقوق الانسان المقررة في المواثيق العالمية والاقليمية بل وتأتي احياناً مخالفه لدسائير الدول التي تم هذه التشريعات فيها.
- ٣ - إن معظم الدول العربية تضع قيداً تحكم وتحدد حريات الرأي والتعبير، وفي بعض الدول العربية تخضع المراسلات والاتصالات للرقابة وتوضع قيود على حرية عقد الاجتماعات.
- ٤ - أما حرية تكوين التجمعات النقابية والاتحادات المهنية فلا توجد في الاصل في عدد من الدول العربية، وعندما توجد فإنها تخضع لقيود متعددة تحد من حركتها ومن دورها وكثيراً ما تتدخل السلطات في انشطتها وفي انتخاباتها^(٢). ويقول تقرير المنظمة «لقد استمرت اوبراع حقوق الانسان في الوطن العربي خلال السنوات التي انقضت على انشاء المنظمة العربية لحقوق الانسان على حالها السيء بشكل عام وان كانت قد زادت سوءاً في بعض اقطار الوطن»^(٣) كما يؤكد التقرير على «عدم كفاية الفحصان الدستورية والقانونية لحماية حقوق الانسان وتعارض كثير من التشريعات المنظمة للحريات وحقوق الانسان في الوطن العربي وجسامه الانتهاكات المرتكبة كما ونوعاً ووضوح هذه الانتهاكات وعدم كفاية العمل الشعبي العربي في اثارة الاهتمام بالقضية»^(٤).
- والسؤال الآن هو ما هي حقوق الانسان المدنية والسياسية وما هي حقوقة الاقتصادية والاجتماعية التي ينص عليها دستور الامارات؟ وما هي القيود والضوابط الدستورية على ممارسة هذه الحقوق والحريات؟

٢ - دستور الامارات وحقوق الانسان

ان الدستور هو اهم وثيقة قانونية في حياة المجتمعات الحديثة. ولقد اصبح عرفاً عاماً في حياة اية دولة حديثة «تركيز المبادئ العامة المتعلقة بتنظيم السلطات العامة ومهامها في نص مقبول رسمياً يسمى الدستور»^(٥). وبحتوي الدستور عادة القواعد العامة التي تنظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم والتي توضح سلطة وحقوق وواجبات كل منها. ويعتبر وجود الدستور من أهم مظاهر التنمية السياسية. ولقد تحول إلى رمز مهم من رموز الاستقلال السياسي بالنسبة للعديد من دول العالم الثالث الحديثة الاستقلال. كما ان وجود الدستور واحترام مواده والالتزام الدقيق بنصوصه هو سمة من سمات الدولة الحديثة. فالدولة الحديثة هي في المقام الاول دولة دستورية تلتزم بمبدأ سيادة الشعب. والدولة الحديثة هي ايضاً دولة قانونية تسودها مجموعة من المبادئ العامة الضابطة للسلطة واحتراصاتها. و يأتي مبدأ سيادة القانون في قمة هرم المبادئ العامة باعتباره الدعامة القانونية الاساسية لحماية حقوق وحريات الافراد يقول د. عثمان الصالح ان «مبدأ سيادة القانون هو مبدأ عام

ترسب واستقر في ضمير الإنسان المعاصر بحيث لم يعد من المتصور اهداره في أي مجتمع حضاري... وهو فيصل التفرقة بين الدولة القانونية والدولة المستبدة^(٢٢).

إن الهدف الرئيسي من الدستور هو إقامة نظام عقلاني ومستقر واضح المعالم. وينطوي الدستور بجانب توضيحه لصلاحيات ووظائف السلطات المختلفة، على مبادئ حقوق الإنسان وحريات المواطن. وبخصوص في العادة باب من أبواب وفصول الدستور لشرح الحقوق والحريات والواجبات العامة... ونظرًا للأهمية القصوى للحقوق والحريات المدنية والسياسية في حياة المواطن وفي بناء المجتمع المعرفي، فقد أولتها الدساتير الحديثة اهتمامًا بالغاً وارست لها القواعد والاحكام والضمادات الخاصة بحفظها وعدم التعرض لها وانتهاكها، ان إدراج الحقوق والحريات العامة في الدستور تضفي عليها قدسيّة قريبة من القدسية الوطنية للدستور بالنسبة للمجتمعات الحديثة والمتقدمة.

إن الدستور هو اذا خطوة تعزز التوجه نحو تأسيس الدولة الحديثة وبناء المجتمع الحديث. كما أن احتواء الدستور على مبادئ، عامة للحقوق والحريات الأساسية هو دعم لتوجه المجتمعات للحاق بالعصر والأخذ باسس الحياة السياسية الحديثة وتحقيق الاستقرار السياسي. لذلك يعتبر الدستور انجازاً سياسياً مهمًا في تاريخ الإمارات العربية المتحدة؛ فهو لا شك خطوة نحو انهاء التخلف وتأسيس المجتمع الحديث، وتضاعف أهمية هذا الانجاز السياسي نتيجة لاحتواء دستور الإمارات على جملة من الحقوق المدنية والسياسية وكذلك الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والتي تعمق جميعها التوجه العام نحو تأسيس الدولة القانونية.

يمتاز الدستور في دولة الإمارات بأنه دستور مؤقت يؤسس دولة الاتحادية تجمع بين الصفات الفيدرالية والكونفدرالية كخطوة نحو تأسيس الدولة الوحدوية. ولقد قدم دستور الإمارات كمنحة لشعب الإمارات ولم يتم اقراره او مناقشته من قبل جمعية تأسيسية تضم ممثلين عن الشعب. من ناحية أخرى فإن دستور الإمارات هو دستور مكتوب، والدستور المكتوب هو أكثر وضوحاً من الدستور غير المكتوب. بالإضافة إلى ذلك فإن دستور الإمارات هو ايضاً دستور جامد، والدستور الجامد كما يقول د. عادل الطبطبائي هو الدستور الذي «يتطلب التعديله إجراءات اصعب واشد من تلك التي تتطلب في اصدار وتعديل القوانين العادية»^(٢٣). ويقول د. عادل الطبطبائي ان صفة الجمود التي تميز دستور الإمارات «تعد من خصائص اي دستور اتحادي لأنه لا قيمة لقواعد توزيع الاختصاصات بين السلطات الاتحادية والسلطات المحلية وبيان حدود الاستقلال الذاتي الذي تتمتع به الولايات (الامارات) اذا كان من الممكن المساس بهذه القواعد بطريقة سهلة لا تختلف في شيء عن طريقة وضع او تعديل القانون العادي»^(٢٤).

لقد صدر الدستور المؤقت للإمارات العربية المتحدة والموقع من قبل حكام الإمارات يوم الخميس الموافق الثاني من ديسمبر ١٩٧١ معلنًا عن استقلال دولة الإمارات من الاستعمار البريطاني والبدء بمرحلة جديدة من بناء الدولة الحديثة. وينطلق دستور الإمارات، كما جاء في ديباجته من رغبة حكام وشعب الإمارات في «ارساء قواعد الحكم الاتحادي... على أسس سليمة تتناسب مع واقع الإمارات وامكانياتها، وتطلق يد الاتحاد بما يمكنه من تحقيق اهدافه... وتعود شعب الاتحاد في الوقت ذاته للحياة الدستورية الحرة الكريمة، مع السير قدماً نحو حكم ديمقراطي نبالي متكملاً الاركان في مجتمع عربي واسلامي متتحرر من الخوف والقلق»^(٢٥).

يتكون الدستور المؤقت للإمارات العربية المتحدة من (١٥٢) مادة موزعة على عشرة أبواب يتناول الباب الاول المكون من ١٢ مادة (١ - ١٢) الاتحاد ومقوماته واهدافه الأساسية، حيث تنص المادة (١٠) على أن اهداف الاتحاد هي الحفاظ على استقلاله وسيادته وعلى أنه واستقراره، ودفع كل عدوan على كيانه أو كيان الإمارات الاعضاء فيه وحماية حقوق وحريات شعب الاتحاد^(٢٦). ويوضح الباب الثاني الذي يقع في (١٢) مادة (١٣ - ٢٤) الدعامات الاجتماعية والاقتصادية ويركز هذا الباب في الدستور على مفهوم المساواة والعدالة الاجتماعية وعلى أهمية الاسرة والاعتناء بالطفولة والامومة وحماية الثروة الطبيعية وضمان الملكية الخاصة

وتوفر التعليم والرعاية الصحية لجميع المواطنين. ويوضح الباب الثالث الذي يتكون من (٢٠) مادة (٤٤) الحريات والحقوق والواجبات العامة بما في ذلك واجب المواطن في «اداء الضرائب» و«الدفاع عن الاتحاد»، واحترام الدستور والأداب العامة»^(٣٧). ويركز الباب الرابع على السلطات الاتحادية والتي خصص لها (٦٦) مادة (٤٥ - ١٠٩). وتظهر هذه المواد أن السلطات الاتحادية مكونة من المجلس الأعلى للاتحاد، رئيس الاتحاد ونائبه، مجلس وزراء الاتحاد، المجلس الوطني الاتحادي والقضاء الاتحادي. أما الباب الخامس فيقع في ٦ مواد (١١٠ - ١١٥) ويعالج التشريعات والمراسيم الاتحادية والجهات المختصة بها حيث يتضح ان التشريعات الاتحادية تأخذ (٣) أشكال هي القانون الاتحادي والمرسوم بقانون والمرسوم العادي. أما الباب السادس من الدستور والذي يتكون من ٤ مواد (١١٦ - ١١٩) فإنه يتناول الامارات واحتضانها حيث تنص المادة (١٦) «تولى الامارات جميع السلطات التي لم يعهد بها هذا الدستور للاتحاد ومشاركة جميعاً في بنائه وتنفيذ من وجوده وخدماته وحمايته»^(٣٨). ويكون الباب السابع من الدستور من (٦) مواد (١٢٠ - ١٢٥) تحدد توزيع الاختصاصات التشريعية والتنفيذية والمولية بين الاتحاد والامارات. ويتناول الباب الثامن الشؤون المالية للاتحاد ويقع في (١١) مادة (١٢٦ - ١٣٦). وتؤكد المادة ١٢٧ الواردة في هذا الباب على «تحصيص الامارات الاعضاء في الاتحاد نسبة معينة من مواردها السنوية لخطة نفقات الميزانية العامة السنوية للاتحاد»^(٣٩). أما الباب التاسع من الدستور والمكون من ٧ مواد (١٤٣ - ١٣٧) فإنه مخصص للقوات المسلحة وقوات الامن حيث تؤكد هذه المواد على أنه «يكون للاتحاد قوات مسلحة.. وقوات أمن اتحادية» كما تؤكد ايضاً على أنه «يكون للامارات الاعضاء حق انشاء قوات مسلحة محلية»^(٤٠) أما الباب الاخير من الدستور الذي يقع في ٩ مواد (١٤٤ - ١٥٢) فقد خصص للحكام الخاتمة والمؤقتة العامة.

لقد خصص دستور الامارات البابين الثاني والثالث لتناول حقوق الانسان وحرياته الاساسية. ويشتمل دستور الامارات على جملة من الحقوق والحرفيات المستمدة من الاعلان العالمي لحقوق الانسان ومن المهددين الدوليين الخاصين بالحقوق المدنية والسياسية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية. ويتضمن الدستور حوالي (٢٠) مادة مختلفة منها (١٣) مادة واردة في الباب الثالث تنص على الحقوق والحرفيات المدنية والسياسية (٢٧) مادة واردة في الباب الثاني من الدستور وتناول الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية ومن بين اهم الحقوق المدنية والسياسية حق مساواة الافراد امام القانون وحق عدم التمييز بين مواطني الاتحاد بسبب الاصل أو الموطن او العقيدة أو المركز الاجتماعي (مادة ٢٥) وحق التقاضي امام الجهات القضائية (مادة ٤١) وحق الحرفيات الشخصية التي تشمل على حق عدم التعرض للتعذيب او المعاشرة الحاطة بالكرامة (المادة ٢٦) وحق حرية المراسلات البرية وكفاله سريتها (المادة ٣١) وحق حرية التنقل (المادة ٣٧). أما أهم الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في الدستور فإنها تتضمن حق المساواة والعدالة الاجتماعية وتكافؤ الفرص (المادة ١٤) وحق التعليم (المادة ١٧) وحق العمل (المادة ٢٠ و ٣٤) وحق الملكية الخاصة (المادة ٢١) وحق عدم استبعاد اي انسان (المادة ٣٤).

إن معظم الحقوق والحرفيات الواردة في دستور الامارات تتطابق مع بعض ما جاء في الاعلان العالمي لحقوق الانسان والمهديين الدوليين الخاصين بالحقوق المدنية والسياسية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية. ويتبين هذا التطابق من خلال استعراض الحقوق والحرفيات التالية:

- ١ - حق التقاضي والمساواة امام القانون. لقد نص الاعلان العالمي لحقوق الانسان في المادة (١٠) على ان «لكل انسان الحق على قدم المساواة التامة مع الاخرين، في ان تنظر قضيته أمام محكمة مستقلة نزيهة نظراً عادلاً علنياً للفصل في حقوقه والتزاماته وأية تهمة جنائية توجه اليه»^(٤١). وتنص المادة (١٤) من العهد الدولي بشأن الحقوق المدنية والسياسية ان «جميع الاشخاص متّسّرون أمام القضاء. ولكل فرد الحق في محاكمة عادلة وعلنية بواسطة محكمة مختصة ومستقلة وحيادية قائمة استناداً إلى القانون»^(٤٢) وحيث ان هذا الحق يؤكد مبدأ

المساواة أمام القانون ويفؤد على استقلال القضاء فإن دستور الإمارات أكد هذا الحق في مادته (٩٤) على أن «العدل أساس الملك... والقضاة مستقلون لا سلطان عليهم في أداء واجبهم لغير القانون وضمانه»، وذكرت المادة (٢٥) على أن «جميع الأفراد لدى القانون سواء»، واضافت المادة رقم (٢٨) أن «المتهم بريء حتى ثبت ادانته في محاكمة قانونية وعادلة»^(١٢).

٢ - حق الامان وعدم التعرض للتعذيب والمعاملة غير الإنسانية.. تقول المادة (٥) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان أنه «لا يعرض اي انسان للتعذيب ولا للعقوبات او المعاملات القاسية والوحشية او الحاطة بالكرامة الإنسانية»، كما ذكرت المادة (٩) انه «لا يجوز القبض على اي انسان او حجزه او نفيه تعسفياً»^(١٣). وتنص المادة (٧) من العهد الدولي بخصوص الحقوق المدنية والسياسية انه «لا يجوز اخضاع اي فرد للتعذيب او العقوبة او معاملة قاسية او غير انسانية او مهينة»، وتضيف المادة (١١٠) من العهد انه ينبغي أن يعامل جميع الاشخاص المحروميين من حرياتهم معاملة انسانية مع احترام الكرامة المتأصلة في الإنسان^(١٤)، وت نتيجة لأهمية هذا الحق النابع من الكرامة المتأصلة في الإنسان فقد نصت المادة (٢٦) من دستور الإمارات على انه «لا يجوز القبض على احد او تفتيشه او حجزه او حبسه إلا وفق احكام القانون». ولا يعرض اي انسان للتعذيب او المعاملة بالكرامة، ثم تؤكد المادة (٢٨) على ان «ايذاء المتهمن جسمانياً أو معنوياً محظوظ»^(١٥).

٣ - الحرية الشخصية يذكر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في المادة (١٢) على انه «لا يعرض احد لتدخل تعسفي في حياته الخاصة أو أسرته أو مسكنه أو مراحلاته أو لحملات على شرفه وسمعته»^(١٦). كما تقول المادة (١٧) من العهد الدولي بشأن حقوق الإنسان المدنية والسياسية على انه «لا يجوز التدخل بشكل تعسفي او غير قانوني بخصوصيات احد او بعائلته او ابيته او مراحلاته، كما لا يجوز التعرض بشكل غير قانوني لشرفه وسمعته»^(١٧). وقد أولى دستور الإمارات اهتماماً مفصلاً للحريات الشخصية. وذكرها في عدة مواد من اهمها المادة (٢٦) التي تنص على ان «الحرية الشخصية مكفولة لجميع المواطنين»، واكدت المادة (٣١) على ان «حرية المراسلات وسريتها مكفولة وفقاً للقانون». وكذلك اكدت المادة (٣٢) على ان «حرية القيام بشعائر الدين طبقاً للعادات والأعراف مصونة». وذكرت المادة (٣٦) من دستور الإمارات على ان «للمساكن حرمة فلا يجوز دخولها بغير اذن اهلها»^(١٨).

٤ - الحرية السياسية والتي تشمل على عدة حريات مثل حرية الرأي وحرية الصحافة وحرية الاجتماع وحرية الاختيار والانتخاب وحرية تكوين الجمعيات. وقد ذكر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في المادة (١٨) على ان «لكل شخص الحق في حرية التفكير، وجاء في المادة (١٩) ان «لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير بما في ذلك حرية اعتناق الآراء دون تدخل»، اما المادة (٢٠) فقد نصت على ان «لكل شخص الحق في حرية الاشتراك في الجمعيات والجماعات السلمية»^(١٩) كما ذكرت المادة (١٨) من العهد الدولي لحقوق المدنية والسياسية ان «لكل فرد الحق في حرية التفكير والضمير والديانة.. ولا يجوز اخضاع احد لإكراه من شأنه ان يعطل حريته في الاتمام إلى أحد الأديان او العقائد التي يختارها»، ونصت المادة (١٩) من العهد على ان «لكل فرد الحق في اتخاذ الآراء دون تدخل.. ولكل فرد الحق في حرية التعبير والذي يتضمن حرية البحث عن المعلومات او الافكار من اي نوع واستلامها ونقلها بغض النظر عن العدود وذلك اما شفاهة او كتابة او طباعة وسواء كان ذلك في قالب فني او بآية وسيلة يختارها»، كما جاء في المادة (٢١) على ان «لكل فرد الحق في المشاركة مع الآخرين بما في ذلك حق تشكيل النقابات او الانضمام اليها لحماية مصالحه»^(٢٠). ولقد تناول دستور الإمارات مسألة الحرية السياسية في المواد ٣٠، ٣٢، ٣٣، ٣٨، ٤١ من الدستور. فقد نصت المادة ٣٠ على ان «حرية الرأي والتعبير عنه بالقول والكتابة وسائل وسائل التعبير مكفولة في حدود القانون». ونصت المادة (٣٣) على أن حرية الاجتماع وتكون الجمعيات مكفولة في حدود القانون». وتقول المادة ٣٣ على انه «لا يجوز ابعاد المواطنين وتفهمهم من الاتحاد». وذكرت المادة ٣٨ على ان «تسليم المواطنين واللاجئين

السياسيين محظوظة، كما بنت المادة (٤١) على أن لكل فرد الحق في «أن يتقىء بالشكوى إلى الجهات المختصة بما في ذلك الجهات القضائية في امتهان الحقوق والهربات المنصوص عليها في هذا الباب (الثالث)»^(٥٣).
٥ - الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والتي هي مكملة للحقوق والهربات المدنية والسياسية. بل يعتقد الدكتور منذر عنبتاوي أن الحقوق الاقتصادية والاجتماعية «أكثر أهمية بالنسبة للمواطن العادي نظراً لارتباطها المباشر بمتطلبات حياته وحياة أسرته ومستقبلها... وهي حقوق تحتاج من أجل تحقيقها موارد مادية وبشرية وتقدير واع للأولويات قد لا تتوفر بشكل كافٍ لدى كثير من الدول»^(٥٤). وتنص المادة (٤٢) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أن «لكل شخص الحق في الفضان الاجتماعي.. وفي أن تتحقق له الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والتربية التي لا غنى عنها لكرامته وللنمو الحر لشخصيته». وتنص المادة ٢٣ من الإعلان العالمي على أن «لكل شخص الحق في العمل وله حرية اختياره». أما المادة (٢٤) فتذكر أن «لكل شخص الحق في الراحة». كما تنص المادة (٢٥) على أن «لكل شخص الحق في مستوى من المعيشة كافٍ للمحافظة على الصحة والرفاهية له ولأسرته.. ولالأمومة والطفولة الحق في مساعدة ورعاية خاصتين». وتضيف المادة ٢٧ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان على أن «لكل فرد الحق في أن يشترك اشتراكاً حراً في حياة المجتمع الثقافي وفي الاستماع بالفنون والمساهمة في التقدم العلمي والاستفادة من نتائجه، ولكل فرد الحق في حماية المصالح الأدبية والمادية المتربعة على انتاجه العلمي والأدبي والفكري»^(٥٥). هذا وقد قام المعهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الذي وافقت عليه الجمعية العمومية للأمم المتحدة في ١٢/٦/١٩٦٦ بتفصيل حقوق الإنسان الاقتصادية والاجتماعية في (٣١) مادة مختلفة. لقد لفت هذا المعهد الانتباه إلى أنواع جديدة من الحقوق التي تتخطى الحقوق والهربات الفردية التقليدية. ولقد تضمن دستور الإمارات العديد من هذه الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

تقول المادة (١٦) من الدستور «يشمل المجتمع برعايته الطفولة والأمومة ويحمي القصر والأشخاص من العاجزين ويتولى مساعدتهم». وتؤكد المادة (١٧) على أن «التعليم الزامي في مرحلته الابتدائية ومجاني في كل مراحله». وتنص المادة (١٩) بأنه «يكفل المجتمع للمواطنين الرعاية الصحية ووسائل الوقاية والعلاج». وتذكر المادة (٢٠) «يقدر المجتمع العمل... ويعمل على توفيره للمواطنين» في حين تضيف المادة (٣٤) ان «كل مواطن حر في اختيار عمله»^(٥٦).

خاتمة

هذه هي حقوق الإنسان وحرياته الأساسية التي اقرها دستور الإمارات والتي تتطابق مع العديد من الحقوق والهربات الواردة في المعايير والمعايير الدولية. ويتبين أن دستور يتضمن ضمانات مهمة للحقوق المدنية والسياسية للإنسان، كما أنه يحتوي عدداً آخر من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية. إن هذه الحقوق والهربات الدستورية ينبغي أن لا تظل مجرد مجرد نصوص قانونية وإنما ينبغي احترامها وحمايتها وتعزيزها ببقى أخيراً نبدي الملاحظات التالية:

أولاً: يلاحظ أن معظم الحقوق المدنية، كحق الإنسان في المساواة وحقه في عدم التعرض للتمييز وحقه في عدم التدخل في حياته الخاصة وحقه في الأمان وحقه في عدم التعرض للتعذيب والاستعباد، هي حقوق قائمة في دستور الإمارات ومحترمة بحكم القانون بل هي أيضاً حقوق يتم الالتزام بها فعلياً «في حدود مضمونها الأدبي»^(٥٧). أما الحقوق والهربات السياسية والتي تشمل على حرية الرأي والتعبير عنه وحرية التجمع وتشكيل الجمعيات وحرية المشاركة في إدارة الحياة العامة وحق الانتخاب والترشح والتصويت فهي كما يقول د. عنبتاوي حقوق وحريات قائمة دستورياً لكنها غالباً فلية في معظم الدول العربية^(٥٨). أما بالنسبة للحقوق

الاقتصادية والاجتماعية كحق العمل والحصول على الرعاية الصحية والتعليم والضمان الاجتماعي ورعاية الطفولة والأمومة، فهي حقوق قائمة دستورياً وفعلياً. ولقد ساهمت العائدات النفطية في تحويل الحقوق الاقتصادية والاجتماعية الواردة في الدستور إلى جملة من التشريعات والخدمات الاجتماعية. فدولة الإمارات هي من الدول القليلة في العالم القادرة على توفير الضمان الاجتماعي وتحقيق مجانية التعليم ومجانية الصحة وبناء المساكن وتوفير التدريب المهني وتنفيذ العديد من برامج الدعم والخدمات الإنسانية. لذلك فقد خططت الدولة خطوات مهمة في اتجاه تحقيق عدد من مزايا دولة الرفاهية.

ثانياً: يلاحظ أن العديد من الحقوق والحرفيات السياسية الواردة في الموانئ والمعهود الدولي غير واردة في دستور الإمارات أو أنه عند وجود النص الدستوري يتم تقييدها. ومن أهم الحرفيات والحقوق السياسية غير الواردة في دستور الإمارات حق الحصول على الجنسية وحرية المشاركة في إدارة الحياة العامة وحرية الانتخابات والتصويت والترشح. تقول المادة ١٥ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان ان «لكل فرد حق التمتع بجنسية ما ولا يجوز حرمان شخص من جنسيته تعسفاً أو انكار حقه في تغييرها»، وتقول المادة (٢١) من الإعلان العالمي ان «لكل فرد الحق في الاشتراك في إدارة الشؤون العامة للبلاده اما مباشرة واما بواسطة ممثلين يختارون اختياراً حرراً ولكل شخص نفس الحق الذي لغيره في تقلد الوظائف العامة في البلاد وإن إرادة الشعب هي مصدر سلطة الحكومة وبغير عن هذه الإرادة بانتخابات نزيهة ودورية تجري على أساس الاقتراع السري وعلى قدم المساواة بين الجميع او حسب اي اجراء مماثل يضمن حرية التصويت»^(٥٨). من ناحية أخرى فإن جميع الحقوق والحرفيات السياسية الواردة في دستور الإمارات وعلى العكس من العرفات المدنية والحقوق الاقتصادية الاجتماعية قد تم تقييدها بقوانين فرعية الرأي (المادة ٣٠) تم في حدود القانون وحرية الاجتماع وتكوين الجمعيات (المادة ٣٢) تم في حدود القانون وحرية التنقل والإقامة للمواطنين (المادة ٢٩) تم في حدود القانون وحرية المراسلات (المادة ٣١) وسريتها تم وفقاً لاحكام القانون وكذلك حق المساواة بين المواطنين في تولي الوظائف العامة يتم وفقاً لاحكام القانون وتقول الدكتورة بدريه العوضي: إن هذه القيود القانونية تحول دون ممارسة الأفراد للحقوق والحرفيات الأساسية. وتضيف بان هذه القيود قد تتحول إلى «اداة لإهدار هذه الحقوق والحرفيات»^(٥٩).

أخيراً يبقى القول إن دستور الإمارات يتضمن حقوقاً وحرفيات عديدة مطابقة لما جاء في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمعهدين الدوليين الخاصين بالحقوق المدنية والسياسية والحقوق الاقتصادية والاجتماعية. لكن يلاحظ ان دولة الإمارات هي من الدول العربية التي لم توقع على هذه الاتفاقيات الدولية. إن دولة الإمارات لم توقع حتى الآن إلا على اتفاقيتين فقط من أصل ٢٢ اتفاقية دولية مختلفة تتعلق بحقوق الإنسان وحرفياته. لذلك فإن دولة الإمارات مدعوة للتصديق على هذه الموانئ والاتفاقيات المعنية بحقوق الإنسان. ان الاستجابة لهذه الدعوة والالتزام الفعلي والعملي بمبادئ حقوق الإنسان الواردة في الموانئ الدولية وفي دستور الإمارات هي خطوة رائدة سوف تعزز بلا شك الموقع الدولي لدولة الإمارات العربية وستعكس بصدق حرص الدولة على بناء المجتمع الحديث الذي يقف في مصاف المجتمعات المصرية والمتقدمة.

الهوامش

- (١) المنظمة العربية لحقوق الانسان، حقوق الانسان العربية رقم (١) يونيو ١٩٨٤ ص ٣٣ .
- (٢) د. بطرس غالى بطرس، «حقوق الانسان ودول العالم الثالث»، مجلة السياسة الدولية عدد ١٥ يناير ٨٤ ص ٨٤ .
- (٣) د. محمد عصافور «ميثاق حقوق الانسان العربي: ضرورة قومية ومصرية» في كتاب الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٨٣ ص ٢٦ .
- (٤) د. منذر عنتباوي «دور النخبة المثقفة في تعزيز حقوق الانسان العربي» في كتاب الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي، ص ٢٧٧ .
- (٥) د. محمد عصافور «ميثاق حقوق الانسان العربي...» ص ٢٤١ .
- (٦) عبدالله لحود وجوزف مغزيل، حقوق الانسان الشخصية والسياسية، منشورات عويدان، بيروت ١٩٨٥ .
- (٧) المصدر السابق ص ١٣ .
- (٨) المصدر السابق ص ١٥ - ١٦ .
- (٩) حسين جميل ، «في سبيل انشاء محكمة عربية لحقوق الانسان العربي»، في كتاب الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربية ص ٢٦١ .
- (١٠) الاتفاقية الدولية بشأن الحقوق المدنية والسياسية. استناداً إلى نص الاتفاقية كما هو وارد في الوثائق الملحة بكلمات عبد الله لحود وجوزف مغزيل، حقوق الانسان الشخصية والمدنية، ص ١٦٣ . وسوف يتم الاستناد إلى هذا المرجع كلما جاء ذكر الاعلان العالمي لحقوق الانسان والمعاهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية .
- (١١) المصدر السابق ص ١٦٦ .
- (١٢) المصدر السابق ص ١٦٦ .
- (١٣) المصدر السابق ص ١٦٧ .
- (١٤) المصدر السابق ص ١٦٨ .
- (١٥) المصدر السابق ص ١٦٨ .
- (١٦) المصدر السابق ص ١٦٩ .
- (١٧) المصدر السابق ص ١٧٠ .
- (١٨) المصدر السابق ص ١٧٢ .
- (١٩) المصدر السابق ص ١٧٣ .
- (٢٠) المصدر السابق ص ١٧٦ .
- (٢١) حسين جميل ، «في سبيل انشاء محكمة عربية لحقوق الانسان العربي»، ص ٢٦١ .
- (٢٢) د. محمد عصافور «ميثاق حقوق الانسان ضرورة قومية ومصرية»، ص ٢٣١ .
- (٢٣) المصدر السابق ص ٢٤٧ .
- (٢٤) المصدر السابق ص ٢١٨ .
- (٢٥) المصدر السابق ص ٢٢٢ .
- (٢٦) النظام الاساسي للمنظمة العربية لحقوق الانسان الذي اقرته الجمعية التأسيسية في ١٩٨٣/١٢/١ بمدينة ليماسول - قبرص. حقوق الانسان العربي العدد ١ يونيو ١٩٨٤ ، ص ١٢ .
- (٢٧) المصدر السابق ص ١٣ .
- (٢٨) المنظمة العربية لحقوق الانسان، حقوق الانسان في الوطن العربي، تقرير ١٩٨٧ ص ٨ - ٩ .

بحوث ودراسات

- (٢٩) المصدر السابق ص ١٥ .
- (٣٠) المصدر السابق ص ١٧ .
- (٣١) جاك دونديو دوفابير، الدولة، منشورات عويدات، بيروت ١٩٨٢ ص ٢١ .
- (٣٢) د. عثمان عبدالملاك الصالح، «حقوق الانسان وضماناتها: دراسة مقارنة في دساتير الخليج والاعلانات العالمية وأصول هذه الحقوق في الاسلام»، مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية، العدد ١٨ السنة ٥ ص ٦٠ .
- (٣٣) د. عادل الطبطبائي «الرقابة القضائية على دستورية القوانين واللوائح في دول الخليج العربي»، مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية، العدد ٢٤، السنة ٦، ١٩٨٠ ص ١٥ .
- (٣٤) المصدر السابق ص ١٩ .
- (٣٥) الجريدة الرسمية، السنة ١، العدد الاول ديسمبر ١٩٧١ ص ١ .
- (٣٦) المصدر السابق ص ٣ .
- (٣٧) راجع المواد ٤٢ و ٤٣ و ٤٤ من الدستور المؤقت، الجريدة الرسمية، السنة الاولى، العدد الاول ص ٨ - ٩ .
- (٣٨) المصدر السابق ص ٢٩ .
- (٣٩) المصدر السابق ص ٣٣ .
- (٤٠) المصدر السابق ص ٣٦ .
- (٤١) عبدالله لحود وجوزف مغزيل، حقوق الانسان ص ١٤١ .
- (٤٢) المصدر السابق ص ١٧٠ .
- (٤٣) الجريدة الرسمية العدد الاول السنة الاولى ص ٦ و ٧ و ٢٢ .
- (٤٤) عبدالله لحود وجوزف مغزيل، حقوق الانسان ص ١٤١ .
- (٤٥) المصدر السابق ص ١٦٦ و ١٦٨ .
- (٤٦) الجريدة الرسمية ص ٦ و ٧ .
- (٤٧) عبدالله لحود وجوزف مغزيل، حقوق الانسان ص ١٤١ .
- (٤٨) المصدر السابق ص ١٧٢ .
- (٤٩) الجريدة الرسمية ص ٦ و ٧ و ٨ .
- (٥٠) عبدالله لحود وجوزف مغزيل، حقوق الانسان ص ١٤٣ .
- (٥١) المصدر السابق ص ١٧٤ - ١٧٥ .
- (٥٢) الجريدة الرسمية ص ٧ و ٨ .
- (٥٣) د. متذر عنتباوي «دور النخبة المثقفة في تعزيز حقوق الانسان العربي» ص ٢٩١ .
- (٥٤) عبدالله لحود وجوزف مغزيل ص ١٤٤ و ١٤٥ .
- (٥٥) الجريدة الرسمية ص ٤ و ٥ .
- (٥٦) متذر عنتباوي، «دور النخبة المثقفة في تعزيز حقوق الانسان العربي» ص ٢٩٠ .
- (٥٧) المصدر السابق ص ٢٩٢ .
- (٥٨) عبدالله لحود وجوزف مغزيل ص ١٤٣ .
- (٥٩) د. بدريه العوضي «النصوص المقيدة لحقوق الانسان الاساسية في العهد الدولي وفي دساتير دول مجلس التعاون الخليجي»، مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية العدد ٤٠، السنة ١٠، اكتوبر ١٩٨٤، ص ٨٤ .

تدعى مجلة

شُؤون اجتماعية

الباحثين والمتخصصين إلى الكتابة في المعاور
والموضوعات العامة التالية

- ★ محور المرأة والقضايا الأسرية (مع التركيز على تأثير التحولات الاجتماعية على واقع المرأة في الإمارات والعالم العربي).
- ★ محور العمل والمجتمع (وخاصة انتقال العمالة بين الدول العربية وكذلك واقع العمل والعمال في هذه الدول).
- ★ محور التنمية (وتناول التنمية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، نظرياً وتطبيقياً).
- ★ محور الإعلام والمجتمع (ويشمل على التبعية الإعلامية، دور الإعلام في التنمية، وواقع الصحافة المحلية والعربية).
- ★ محور الأدب والمجتمع (على أن يتضمن دراسات تحليلية في النتاجات الأدبية المحلية، والأدب الاجتماعي).
- ★ محور الثقافة (يشمل على قضايا الفكر العربي، والحياة الثقافية في الإمارات وهموم الثقافة العربية).

ترسل الدراسات والأبحاث باسم رئيس تحرير مجلة شؤون اجتماعية
جمعية الاجتماعيين - الشارقة - ص. ب : ٣٧٤٥
الإمارات العربية المتحدة

بحوث ودراسات

الأمن القومي وحقوق الإنسان :
تكامل أم تضاد؟

١ - تقديم :

الدكتور
عبد المنعم المشاط*

لا يخامرني أدنى شك في أنه إذا وقعت علينا أحد أنصار النظرية التقليدية للأمن القومي على عنوان هذه الدراسة. فلن يصدق عينيه، وربما يتفق معه - إلى حد ما - العسكريون، وكلنا الطائفتين تعتقدان في المفهوم التقليدي الاستراتيجي للأمن القومي، وتغضان البصر تماماً عن المضمون الاجتماعي الأشمل للأمن القومي والذي يتخطى مجرد الدفاع أو الاستعداد العسكري للجبوش.

وتقدم الرؤية التقليدية للأمن القومي على اعتباره مسألة استراتيجية عسكرية - تدخل في إطار مسائل الردع والردع المضاد، والقدرة التدميرية المتبدلة أو المتباينة المؤكدة أو كلتيهما وهكذا تقدم هذه الرؤية مفهوماً أحادياً للأمن القومي، لا صلة له بالإنسان إلا فيما يتعلق بالتدريب والروح المعنوية والولاء والطاعة، وكلها قيم يتعين على النظام السياسي أن يغرسها في نفوس مواطنيه تحسباً للمواجهة مع أعداء الوطن وأعداء النظام.

* جامعة القاهرة وجامعة الإمارات العربية المتحدة

وإذا تعمقنا أكثر في فهم هذه الرؤية، فإنه يمكن أن نلمس، الألغام الشديدة لكل ما يتعلق بحريات الإنسان وحقوقه الأساسية، ليس فقط على اعتبار أنه لا علاقة بينها وبين الأمن القومي، وإنما لأن كلاً منها ينافي الآخر^(١)، ولقد حاول بعض المفكرين منذ نهاية الحرب العالمية الثانية التنبيء إلى هذا الفصل التعسفي بين الأمن القومي والحربيات الفردية، وإلى خطأ النظرية إليها كأمرتين متضادتين داخل النظم السياسية^(٢) هذه الرؤى، لابد أن تدفعنا إلى ضرورة بحث العلاقة بين الأمن القومي كهدف أسمى للنظم السياسية المعاصرة وحقوق الإنسان وحرياته الأساسية كالالتزام أصيل لا مناص أمام النظم السياسية من احترامه وإعلانه، ونحن لا نتردد في التأكيد على طبيعة العلاقة الجدلية بين الأمن القومي من ناحية، وحقوق الإنسان من ناحية أخرى، بمعنى أن النظام السياسي لا يمكن أن يكون آمناً دون تأمين حقوق الإنسان، كما أن حقوق الإنسان لا تتواجد كاملاً إلا في مجتمع استطاع تحقيق أمنه القومي.

فروض الدراسة :

نحن ننطلق في هذه الدراسة من افتراض مفاده أن الأمن القومي للدولة المعاصرة لا يتحقق إلا من خلال احترام حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، ويتربّط على هذا الافتراض عدة نتائج يمكن صياغتها في شكل افتراضات فرعية :

١ - إن هناك علاقة ارتباطية بين مفهوم الأمن القومي المعاصر، وبين حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، وأن هذه العلاقة ليست علاقة السبب بالنتيجة، ولكنها علاقة جدلية تكاملية، حين تشير حقوق الإنسان وحرياته الأساسية واحدة من التغيرات التي لا يستقيم مفهوم الأمن القومي بدونها.

٢ - إن الدول التي استطاعت أن تصل إلى درجة أعلى من احترام حقوق الإنسان هي الدول التي استطاعت أن تحقق مستوى أعلى من الأمن القومي، وهذا فإن قياس مستوى الأمن القومي يفيد عند التعرف على مدى احترام حقوق الإنسان.

٣ - لا يوجد ما يمكن أن نطلق عليه المستوى الثاني للأمن القومي (Optimal) ، كما لا يوجد مستوى متالي لدى احترام حقوق الإنسان، من ثم فإن الحديث عن نموذج أعلى يجب الوصول إليه بالنسبة للمفهومين هو حديث غير دقيق، بل وغير صحيح، فالأمن القومي مسألة نسبية لأنه يتعلق بمدى قدرة المجتمع على مواجهة ليس فقط الواقع الفردية للعنف وإنما الطبيعة المركبة والعادية للعنف بشقيه المادي والبنياني^(٣) ، كما أن حقوق الإنسان لا تغدو أن تكون الحقوق الطبيعية التي ولد بها الإنسان سواء الحق في الحياة أو الحرية أو السلامة الشخصية^(٤) ويفتاوت فهم هذه الحقوق من مجتمع آخر.

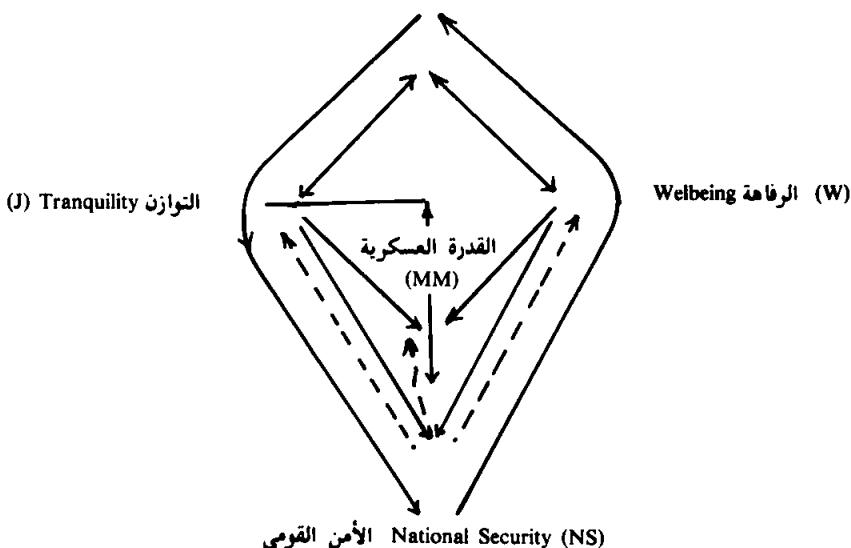
٤ - وهذا يختلف مستوى الأمن القومي، ومدى الالتزام بحقوق الإنسان من مجتمع لأخر، وترتيبياً على ذلك يختلف الإحساس بالأمن بين مختلف المجتمعات بل وحتى بين تلك التي تتشابه ظروفها نظراً لوجود مكون ذاتي للأمن (Subjective) لا يمكن قياسه، كما أنه قد توجد تشريعات تعلي من احترام حقوق الإنسان، ومع ذلك تتعدد مظاهر خرقها وعدم احترامها.

إن ذلك لا يدفعنا بطبيعة الحال إلى الاستنتاج بأنه من الصعب الوصول إلى نظرية عامة للأمن القومي، أو التوصل إلى معايير مجردة لحقوق الإنسان، وإنما قصدت مما سبق التأكيد على أنه في النظام الدولي المعاصر وهو النظام الذي تشكل الدولة صاحبة السيادة الفاعل الرئيسي فيه، تختلف سياسات الأمن القومي بين الدول بصورة تدعم سيادتها في علاقتها بالدول الأخرى، وفي علاقتها بمواطنيها أيضاً، ولهذا فإن محاولة الربط بين الأمن القومي وحقوق الإنسان هي محاولة محفوظة بالمخاطر من وجهة نظر الدولة القومية.

ملاحظات منهاجية :

- ١ - لا شك أن دراسة العلاقة الارتباطية بين الأمن القومي وحقوق الإنسان تقتضي إجراء بعض الاختبارات الكمية باستخدام المؤشرات المتوافرة لكل من المفهومين، ونظرًا للصعوبات العملية التي تواجهها بهذا الخصوص سواء فيما يتعلق بوفرة البيانات، أو بنوك المعلومات المتخصصة أو البيانات الدورية طوبلة المدى (١٠ سنوات فأكثر)، فسوف نعتمد على دراستنا السابقة في هذا المجال، بعرض التشتت فقط من اتجاه العلاقة بين المفهومين، تاركين إجراء اختبارات كمية أكثر حداً للمستقبل^(٥).
- ٢ - في تحليل العلاقة التكاملية الجدلية بين مفهومي الأمن القومي وحقوق الإنسان سوف نعتمد على النموذج التالي :

حقوق الإنسان Human Rights (HR)



مؤدي ذلك أن الأمن القومي يتحقق بالتفاعل بين حقوق الإنسان (معرفة بمتغيري الرفاهة والتوازن) والقدرة العسكرية (MM) Military Might ، كما أنه حينما يتمكن أثره الإيجابي عليهما بطريق عملية التغذية المرئية . وهكذا فإن :

$$Ns = f (HR + MM)$$

$$HR = f (w + T)$$

حيث أن

وتبدو أهمية الطرح السابق في أن حقوق الإنسان لم تعد تقتصر على وثائق واتفاقيات وعلى رأسها الوثيقة الدولية لحقوق الإنسان^(٦) ، ولكنها صارت سياسات Policies وبرامج عملية تضطلع بها الحكومات، وبسهل التعرف عليها من خلال رصد سلوك الدولة في الخارج والداخل تجاه مواطنها بصورة خاصة ، وتوجه الآخرين بصورة عامة .

٣ - يترتب على ما سبق ، أن مستوى الأمن يتحدد بمستوى التوازن والرفاهة ، والقدرة العسكرية ، كما أن درجة الانكشاف أو التعرض للخطر Vulnerability تتحدد أيضًا بمدى تلذذ الدولة في تحقيق تقدم للمتغيرات الثلاثة آنفة الذكر . وهكذا فكما أنه بالخبر وحده لا يحيا الإنسان (أي الرفاهة) ، وإنما يحتاج إلى حقوق أوسع

(التوازن)، فإنه بالقدرة العسكرية وحدها لا ت sicher الدول آمنة. وإذا كان البعض قد غالى في التركيز على القدرات العسكرية للدول كمتغير أهم في تحقيق أمنها، فيمكن فهم ذلك بالنظر إلى أمرين :

الأول : إن النظام الدولي الراهن هو نظام تحكمه القوة، فالدولة تسعى إلى القوة لفرض إرادتها بالقوة، والقوة العسكرية تتبوأ المكانة العليا على كافة أشكال القوة الأخرى من اقتصادية وسياسية ودبلوماسية وسكانية، فلا لوم إذن على هؤلاء المفكرين وبخاصة من ينتهي منهم إلى المدرسة التقليدية في العلاقات الدولية والذين تلذموا على يد مورر جنثاو، وينبور، ونبيكمان وغيرهم من يشكلون تيار الواقعية السياسية.

الثاني : إن القوة العسكرية وحدها تستطيع أن تحقق الردع، والردع يقيم ما يمكن أن نسميه الاستقرار الاستراتيجي Strategie Stability بين الدول، وهو الاستقرار الذي يحافظ على النظام والاستقرار الداخلي، فهو يك عدد محدود من الجمعيات العلمية السياسية التي تبحث في دعم هذه الحقوق وإظهار تكاملها في أي نظرية للأمن القومي، وعلى رأسها الجمعية الدولية لبحوث السلام International Peag Research Association ، ومعهد النظام الدولي Institute of World Order وجمعية السلام الدولية (International Peace Society) ، ولعل أهم مجلة دولية في هذا الصدد بالإضافة إلى مطبوعات الجمعيات المذكورة مجلة بحوث السلام Journal of Pence Research .

وقد تمحضت جهود هؤلاء، جميعاً في تحويل الانتباه في دراسات الأمن القومي من المفاهيم الاستراتيجية والعسكرية إلى المفاهيم الاجتماعية والإنسانية، وبدأ تداول مفهوم حديث - وإن كان على استحياء وتمهل وهو مفهوم أمن الشعب People's Security كبديل للأمن القومي .

ومع ذلك، فلابد أن أشير إلى الكتابات المبكرة للبروفسور هارولد لاسوبل Lasswell H. والتي نبه فيها إلى خطورة حقل الدراسة الجديد المعنى بالأمن القومي، والذي يأتي على حساب الحرية الفردية وما يرتبط من حقوق إنسانية أخرى^(٧).

٤ - حقوق الإنسان كمتغيرات للأمن القومي :

تصدرت العلاقة بين حقوق الإنسان والأمن القومي كتابات العديد من المفكرين تحت مسميات مختلفة، إذ يرى روميل أستاذ العلوم السياسية بهاوي أن أحد الجوانب المحيرة في دراسات الأمن القومي وسياساته تكمن في السؤال التالي : ما هو المقدار الذي ينبغي التضحية به [لاحظ كلمة التضحية به] من النظام Order في سبيل تحقيق العدالة Justice (أي الحرية، والمساواة، والرخاء)، وما هو مقدار القوة (أي السلطة أو الإكراه) الالزام من أجل ضمان التقييم الملائم بين كل من النظام والعدالة؟^(٨).

وفي محاولة الإجابة على هذه التساؤلات، ميز هارولد لاسوبل بين النظام الاستبدادي من ناحية والنظام الديمقراطي من ناحية أخرى، فالنظام الأول تسوده سمة العدوانية فيما يتمنى له حماية ذاته، ولهذا يحاور توجيه مظالم الجماهير إلى أعداء خارجيين^(٩)، ويتفق لاسوبل في ذلك مع ماكيافيلي الذي نصح أميره بخلق عداءات خارجية في حالة شعوره بفقدان التأييد الداخلي أو نقص الإجماع القومي، أو ظهور منافسين له على السلطة^(١٠).

أما في النظام الديمقراطي فيتمثل الخطر في المغالاة في تخصيص الموارد من أجل تسليح واسع النطاق، أو القيام ببرامج دفاعية لا عازة لها، هذه المغالاة تعود - في رأي لاسوبل - إلى ظهور الدولة البوليسية Garrison-State ، وهي الدولة التي يسودها المتخصصون في العنف من عسكري وبوليس^(١١). ويزداد دور هؤلاء كلما توари دور الجماعات السياسية والاجتماعية الأخرى في المجتمع خاصة الجماعات ذات المهارات والخبرات العالية من الفنين والتكنوقراط.

ويذكرنا هذا التمييز، بالتمييز الذي أجراه هيربرت سبنسر بين المجتمعات العسكرية أو المجتمعات المحاربة

Militant من ناحية، والمجتمعات الصناعية Industrial من ناحية أخرى، إذ تميز الأولى بقيادة أنشطة الدفاع والهجوم (أي شؤون الحرب)، بينما تميز الثانية بانتشار أنشطة الإعاشه^(١). أما إذا تحول المجتمع الصناعي إلى دولة بوليسية فلابد أن يسيطر عليه المحاربون.

ولا شك أن سيطرة العسكر والبوليس على المجتمع تقود إلى خلق «العقل العسكري» وما يرتبط به من توجيه المجتمع نحو الاستعداد الدائم للتورط في الحرب، وتتسم الدولة التي يسيطر عليها هذا العقل بعدة سمات أهمها :

١ - هناك علاقة ارتباطية إيجابية بين سيطرة المحاربين من ناحية، وتدني مستوى التقدم والتنمية السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وأحياناً يتم النمو الاقتصادي على حساب التخلف السياسي.

٢ - تستند الصفة الحاكمة إلى القمع واسع النطاق، كلما اعتقادت أنه مفيض في ضمان سيطرتهم على النظام السياسي.

٣ - ترى الصفة أن قدرتها على الاحتفاظ بالقوة والسلطة يعتمد على قدرتها ورغبتها في منع التحديات الداخلية والخارجية^(٢).

وسوف نرى فيما بعد كيف أن المغالاة في عسكرة المجتمع بحجة تحقيق الأمن القومي من شأنه أن يقصد من حدة الظروف الملائمة لخلق مزيد من عدم المساواة، والتحول إلى النظم السلطوية، هذا فضلاً عن زيادة حدة عدم الاستقرار السياسي.

وإذا كانت متغيرات الأمن القومي تكمن في الرفاهية والتوازن والقدرة العسكرية لصالح من الفروري أن نبحث في علاقة المتغيرين الأول والثاني بحقوق الإنسان، وقبل أن نقوم بذلك دعنا نحدد أولاً المقصود بكل من التوازن والرفاهة، والبحث في مؤشرات كل منها :

أولاً : التوازن Tranquility (الحقوق المدنية والسياسية) :

يقصد بالتوازن حالة الانسجام الداخلي والخارجي، حين تصير عملية الإجماع القومي عملية مزدوجة، حيث يعني التوازن من الناحية الإجرائية تحقيق أكبر قدر من التعاون الداخلي والدولي، وتصير قدرة الدولة على تحقيق التماสق الداخلي والتعاون الدولي إحدى جوانب التوازن، ومن ناحية أخرى، قد تخرط الدولة في بعض جوانب الصراع الداخلي أو الخارجي. ويصبح التوازن هو السلوك الخارجي والداخلي للدولة الذي يعكس التماسق الداخلي والتعاون الدولي مطروحاً منها الصراع الداخلي والخارجي^(٣).

ولا شك أن المستوى العالي من التوازن يعني أن المجتمع قد استطاع أن يطور كافة أشكال الصراع التي تواجهه سواء كان مصدرها البيان الداخلي، أم سلوك الدول الأخرى، وعلى الجانب الآخر، فإن المستوى المتدني من التوازن يعني أن قدرة المجتمع على تطبيق وإدارة الصراع محدودة، وأن مواطنيه يعانون من كافة مظاهر الخوف وعدم الأمان.

وهكذا يصير للتوازن بعدها : بعد خارجي دولي، وبعد آخر داخلي اجتماعي، والتفاعلات التي تم داخل كل من هذين البعدين إما أن تكون تفاعلات تعاون أو تفاعلات صراع، كما أن جانباً من هذه التفاعلات قد يكون موجهاً من أو إلى الدول، وجزء آخر منها قد يتعلق بالأفراد والمواطنين، وهذا ما يهمنا. ويمثل الجدول التالي خلاصة التفاعلات التي تتعلق بالإنسان على محوري الصراع والتعاون (جدول رقم ١) وعلى الرغم من أن هذا المقياس لم يذكر صراحة مصطلح حقوق الإنسان، إلا أن الواقع والتفاعلات التي يقوم بعرضها والاستناد عليها تتعلق بحقوق الإنسان وحرياته الأساسية، كما تتناول كذلك - وإلى حد ما - العوامل البيانية التي قد يتمخض عنها احترام أو انتهاك حقوق الإنسان. ولا يقصد من وراء هذا المقياس الإعلاء من حقوق الإنسان بقصد زيادة احترامها، وإنما القصد الحقيقي يتمثل في البحث عن أكثر الطرق فاعلية في تحقيق التوازن الداخلي، وذلك بزيادة دور الدولة في مجال تحقيق مصالح الأفراد على اختلافها.

أهم التفاعلات الداخلية المتعلقة بالمواطن (مرتبة تنازلياً) (١٥)

محور التعاون (النماذج)	محور الصراع (التناقض)
تأمين الحاجات الأساسية، والحد من الجهل والمرض.	تعذيب المجنونين السياسيين، وانتشار الاغتيالات السياسية.
المبادرة ببرامج رفاهية واسعة النطاق.	تصاعد عمليات العنف والعنف المضاد لأسباب سياسية.
تحسين عمليات توزيع المواد.	وقف الحياة النيابية وأعلان الأحكام العرفية وفرض حظر التجول.
التوسيع في حق الانتخاب العام، وحماية حقوق الأقليات.	فرض الرقابة خاصة العسكرية منها.
التوسيع في منح الحقوق الدستورية بما في ذلك حق الانتخاب.	خرق واهدار حقوق الفرد وحقوق الأقليات.
الدخول في برامج إصلاح زراعي وتوزيع الأراضي.	شروع ظاهرة الاعتقالات الجماهيرية، وانتشار الاضطرابات والعصيان.
المساواة في دفع الفرائض.	إغلاق الجامعات والمدارس ومنع الاجتماعات لأسباب سياسية.
السماح بتشكيل الاتحادات والنقابات.	اعتقال قيادات المعارضة، أو تجميد حسابات المعارضين ومصادرة الممتلكات.
السماح للمعارضة بالمشاركة في حياة وتوسيعات المجتمع.	فرض قيود على حق التنقل، ووقف برامج الرفاهة والمساعدات الاجتماعية.
ضمان حرية التنقل، وسرعة الحراك الاجتماعي.	اللجوء إلى التهديد بالضرب أو القيام به فعلًا.
إجراء إصلاحات سياسية بما في ذلك التخلص من المسؤولين الذين أهدروا حقوق الإنسان.	عدم استقرار الحكومة واستقالة العديد من المسؤولين أو إقالتهم نتيجة شروع مشكلات سياسية عديدة.

ويوضح الجدول السابق قائمة بالحقوق السياسية والاقتصادية، وبعض الأفعال والسياسات من جانب الدولة والأفراد على السواء. وإذا كان العنف يولد العنف، فإن قيام جهاز الدولة بأي من الأفعال الواردة في الجانب الأيسر من الجدول لابد وأنه تولد ردود فعل عنيفة من جانب المواطنين مما قد يستدعي استخدام أدوات القبض الاجتماعي كالجيش والشرطة، والتضييق على حقوق المواطنين.

* وفي المقابل، فإن الشرعية تخلق الولاء والدعم والمساندة، وتقود إلى مزيد من التماسك والاجماع الداخلي، ولهذا فإن سياسات الدولة الواردة في الجانب الأيمن من الجدول تقود - بلا شك - إلى درجة أعلى من الولاء السياسي والتأييد؛ نظراً لما تتصف به من عدالة وانصاف.

ويجب أن تنبه إلى أن الجانب الأيمن من الجدول ليس هو التقىض الموضوعي للجانب الأيسر، ومن ناحية أخرى، فإن الدولة قد تتبع بعض السياسات الواردة في الجانب الأيمن، وبعض السياسات الواردة في الجانب الأيسر، وتكون العبرة بالنتيجة النهائية لسياسات الدولة، والسلوك النهائي المترتب عليها، ومن جانب ثالث،

فإن بعض المجتمعات قد تتميز بشيوع التوازن المؤقت وذلك بوجود نوع من التماسك الإكراهي نتيجة استخدام وسائل القمع والتخييف. ومن هنا تبرز أهمية رصد تفاعلات الدولة مع الفرد، وفهم سياساتها نحوه.

ثانياً : الرفاهة Well-Being : (الحقوق الاقتصادية والاجتماعية) :

ويقصد بها القدرة على توفير الظروف السياسية والاقتصادية والاجتماعية الملائمة لتحقيق السعادة والحياة الرغدة^(١) ، وكبما يتمنى للدولة تحقيق ذلك، عليها أن تبني بعض السياسات التي تتعلق بإعادة توزيع الموارد السياسية والاقتصادية، وتتوسيع قاعدة المستفيدين من النظام السياسي، ويتربّط على تلك السياسات زيادة احتمالات تحسن الظروف المادية والنفسية للحياة.

من جانب آخر، فإن تضييق قاعدة المستفيدين من النظام السياسي لأسباب عرقية أو لغوية أو أيديولوجية أو مهنية من شأنه أن يؤدي إلى تدهور مستوى الرفاهة داخل الدولة لأنّه يعكس سياسات تمييز داخلي لا أساس لها. يضاف إلى ذلك أنه لكي تحقق الدولة درجة أعلى من الرضا العام عن سياساتها ينبغي عليها أن تزيد من سياسات الرفاهة بها بصورة تؤدي إلى إشباع حاجات وتوقعات مواطنيها، وترتباً على ذلك، يرتبط الأمن القومي بمدى قدرة الدولة على تحقيق الرفاهة لمواطنيها ليس فقط بمعنى الإشباع المادي، وإنما أيضاً الإشباع السياسي.

وتأكيداً لما سبق، فإنه ينبغي على الدولة أن تسعى نحو تحقيق أكبر قدر ممكن من الانسجام الداخلي بين أعضاء المجتمع دون السماح بوجود علاقات سيطرة داخلية سواء من جانب الدولة أو أية جماعة أخرى، ذلك لأن علاقات السيطرة الداخلية لا تقل عن علاقات السيطرة الخارجية فيما يتعلق بأثرها في خلق روابط استعمارية، وإن كانت علاقات استعمارية داخلية وعلاقات استعمارياً خارجية على التوالي^(٢) ، ويترتب على ذلك، ضرورة تحقيق انسجام في المصالح، والتوفيق بين المتعارض منها، حتى يمكن تجنب الصراع الداخلي، وفي هذا الصدد يرى روبرت داهل: بأن جوهر الحقيقة يمكن في الافتراض المزدوج بأن التباينات الاقتصادية والاجتماعية ترتبط بالاختلافات في مقدار العوائد والحرمان في نفس الوقت، وفي مقدار المزايا النسبية والخسارة النسبية، وإن هذه الاختلافات في العوائد والحرمان، تدفع إلى التماسك بين أولئك المتشابهين اجتماعياً، وإلى الصراع بين أولئك المختلفين اجتماعياً^(٣).

وإذا كان التماسك شرطاً ضرورياً للجماع القومي، فإن الصراع هو الوجه الآخر لغياب الأمن، كما أن ترسخ التماسك، وتقليل الصراع يرتبطان أولاً وقبل كل شيء بدرجة الإشباع المادي والسياسي [وليس المادي فقط] التي تتحقق عبر سياسات النظام السياسي، يضاف إلى ذلك أن هذا الإشباع بشقيه المادي والسياسي أو بعبارة أخرى المتعلقة بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية من ناحية، والحقوق المدنية والسياسية من ناحية أخرى، لا يتحقق إلا في بيئة ديمقراطية، وفي بيئة يقل فيها الدور المسيطر لجهاز الدولة State Apparatchers سواء تمثل ذلك في رأسالية الدولة (وليس مجرد الطبقة الرأسمالية)، أو في الأيديولوجية الرسمية للدولة التي يفرضها الحزب أو التنظيم أو الجهاز المنفرد عن الدولة.

وحرى بنا أن نضيف بأن أحد شروط تحقيق الإشباع آنف الذكر يتمثل في المساواة بين المواطنين كافة، بصرف النظر عن بعض مظاهر عدم المساواة الطبيعية بين الأفراد، ونشتهد هنا بما ذكره روسو بأنه لا يمكن الاستناد إلى مظاهر عدم المساواة الطبيعية لتبرير عدم المساواة السياسية والأخلاقية، وبضيف بأن مثل هذا التبرير لا يوجد إلا في علاقة السيد بالعبد، وهي العلاقة التي اعتبرها روسو^(٤) ، ولقد طور ماركس وإنجلز رأي روسو حينما ذكرها في «الأيديولوجية الألمانية The German Ideology» ضرورة تحقيق «التضامن اللازم للتنمية الحرة للجميع»، ورأى كل من العالمين بأن هذا المبدأ لا غنى عنه من أجل تحويل «مبدأ الحب The Principle of Love من الأنماط إلى خدمة الحاجات الجماعية»^(٥).

ثالثاً : القدرات العسكرية : بين الضرورات الدفاعية وخرق حقوق الإنسان :

يسود الإجماع بين جمهرة المختصين في دراسات الأمن القومي حول حقيقة أنه لا يمكن أن يتحقق الأمن في النظام الدولي الراهن دون توافر قدرات عسكرية فعالة تستخدم في رفع العدوان، ورده إن وقع، وتستند هذه القدرات إلى عدد القوات المسلحة، ومدى ما لديها من أسلحة، ودرجة تدريبيها ومعرفتها بوسائل القتال الحديثة، ومستوى تقديمها التكنولوجي، ومدى تنظيمها، وفهمها للعقيدة القتالية التي تؤمن بها وتعتنقها، ومدى التفرغ المهني والحياد السياسي، هذا فضلاً عن طبيعة العلاقات التي تربط بينها وبين الدول الأجنبية خصوصاً تلك المصدرة للسلاح، والذي يرتبط تصديره في الأغلب الأعم بشروط سياسية معلنة أو ضمنية، ولهذا تتوقف القدرات العسكرية أيضاً على مدى إمكانية تصنيع السلاح محلياً أو إقليمياً حسب المستوى الذي يمكن الحديث عنه (قطر واحد، أم إقليم بكامله كالوطن العربي مثلاً).

بيد أن الأمر لا يقف عند هذا الحد، فالمقالة في الإعداد العسكري، قد يؤدي - كما رأى لاسوبل - إلى التحول إلى دولة بوليسية يحكمها العسكريون، حيث يتم إهانة حقوق المواطن نظراً لتكاراوية الاتجاه إلى القوة بما في ذلك القوة المادية الإكراهية لخضاع الأفراد بقصد إقامة النظام وتحقيق الأمن Order and Security أو كما رأى يارجن من قبل حيث يقود التركيز على المؤسسة العسكرية إلى خلق دولة الأمن .. وهي الدولة التي لا تقدم على الإنقاذ.

ولم يكن موقف العلماء المحدثين مختلفاً عن علماء السياسة وفلاسفتها الأولين، فها هو أفلاطون ينظر نظرة دونية إلى الدول التي يستند فيها الحكم إلى القوة (أي العجوش)، والثروة، والعدد، أو الكاريزما، لأنها دولة كما رأى ميكافيلي فاسدة حيث تسودها كل صور العنف وعدم المساواة في الشروء، والقوة. وتحطم السلام والعدل، وتفجر الطموحات غير الشرعية والتجزئة، وعدم الولاء وعدم الأمانة، واحتقار الدين^(٢١).

وتربت على هذا التحيز إلى المؤسسة العسكرية في الإعداد والبناء نتائج سلبية عديدة نذكر منها :

١ - تضييق فرص الرفاهة (إهانة الحقوق الاقتصادية والاجتماعية) :

تنص المادة السابعة من العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية « بحق كل فرد في المجتمع بشروط عمل صالحة وعادلة »^(٢٢)، وتضييق المادة الحادية عشرة ما يلي : « تقر الدول الأطراف في العهد الحالي بحق كل فرد في مستوى معيشي مناسب لنفسه ولعائلته، بما في ذلك الغذاء المناسب والملابس والمسكن، كذلك في تحسين أحواله المعيشية بصفة مستمرة »^(٢٣)، كما تنص المادة الثانية عشرة على أن « تقر الدول الأطراف في العهد الحالي بحق كل فرد في المجتمع بأعلى مستوى ممكن من الصحة البدنية والعقلية »^(٢٤)، وتضييف المادة الثالثة عشر بأن « تقر الدول الأطراف في العهد الحالي بحق كل فرد في التعليم، وهي تتفق على أن توجه التعليم نحو التنمية الشاملة للشخصية الإنسانية وللإحساس بكرامتها وأن تزيد من قوة الاحترام لحقوق الإنسان والحربيات الأساسية »^(٢٥)، وعلى الرغم من ذلك، فإنه بالنظر إلى الجدول رقم ٢ يمكن أن نلاحظ ما يلي :

(أ) إن الإنفاق على الجيوش على مستوى العالم كله أعلى بكثير من الإنفاق على الصحة والتعليم، وهو ما يؤدي بالضرورة إلى التقليل من الموارد المتاحة لخدمات الدولة، ومع ذلك فإن الدول المتقدمة تختلف في هذا الشأن عن الدول النامية، فبينما يقل الإنفاق على الصحة والتعليم (مجتمعين) كنسبة من الناتج القومي، عن الإنفاق العسكري كنسبة من الناتج القومي ٤٤,٨٪ إلى ٥٥,٥٪ على التوالي في الدول النامية، نجد أن الإنفاق على الصحة والتعليم كنسبة من الناتج القومي (مجتمعين) أكبر من الإنفاق العسكري كنسبة من الناتج القومي أي ٥٩,٤٪ إلى ٥٥,٣٪ في الدول المتقدمة، هنا على الرغم من أن الدول النامية أكثر احتياجاً إلى تنمية خدمات التعليم والرعاية الصحية.

(ب) ويسوء الوضع بصورة أكبر في بعض مناطق العالم مثل أوروبا الشرقية والشرق الأوسط والدول الأعضاء في منظمة الأوبك، إذ تبلغ نسبة الإنفاق على الجيوش كنسبة من الناتج القومي في هذه المناطق ١٠,٨٪، ١٣,٤٪، ٧,٩٪ على التوالي، بينما تبلغ نسبة الإنفاق على التعليم والصحة (مجتمعين) لعام ١٩٧٨ وكنسبة من الناتج القومي حوالي ٦,٨٪، ٧,٤٪، ٦,٢٪ على التوالي. ولا شك أن أسوأ المناطق على الاطلاق هي منطقة الشرق الأوسط، إذ تبلغ نسبة الإنفاق العسكري حوالي ضعف نفقات الحكومة على الصحة والتعليم.

(ج) لا شك أن أفضل المناطق تتمثل في أوروبا (الناتو) وأمريكا الشمالية حيث تبلغ النفقات على الصحة والتعليم حوالي ضعف الإنفاق العسكري.

يضاف إلى ما سبق أن هذا التحيز إلى الجوانب العسكرية أدى إلى التأثير على معدلات التنمية ومن ثم على معدلات نمو نصيب الفرد من الناتج القومي الإجمالي - كما يتضح من الجدول رقم - ٣٠ - وقد نجم ذلك عن زيادة الإنفاق على الجيوش في الداخل هذا فضلاً عن زيادة الإنفاق على استيراد السلاح من جانب آخر.

مقارنة دول العالم الثالث حسب درجة النفوذ العسكري في السياسة ومعدل نمو نصيب الفرد من الناتج القومي الإجمالي (١٩٦٠ - ١٩٧٨) *

جدول رقم (٢)

		معدل نمو نصيب الفرد من الناتج القومي الإجمالي		متوسط النفوذ العسكري	
	إجمالي	أكبر من ٤	أقل من صفر	نفوذ عالي (قوى)	نفوذ ضعيف وقادة دسورية ضعيفة
٣٧	البرازيل - إنديانينا العراق - ليبيا كوريا الجنوبية - تايلاند تونس	مصر - موريتانيا سوريا	البيرو - الأرجنتين بوروندي، بنما، جامايكا بنما - باهاماروي بوركينا فاسو - زامبيا	أفغانستان - بنين الكونغو - بوروندا - مالي أنجولا - الملايو - زامبيا بوركينا فاسو - زامبيا	صفر - ٠,٩٠ ٠,٩٠ - ١,٩٠ ١,٩٠ - ٢,٩٠ ٢,٩٠ - ٣,٩٠
١٥	الإكوادور - إيران [تركيا] **	جمهورية التشيكosكان نيجيريا	زيمبابوي لبنان - جواتيمالا الفلبين [جنوب فليبين] **	هايتي غينيا - بيسار	تشاد - غانا نحو صفر
١٥	لسوفيا - السعودية تايوان		كمبوديا - ساحل العاج كبانيا - مالديفي المغرب - تانزانيا	زانبيا زمبابوي	بنغلاديش بوتان
١٣	ستافلورينا - تايوان	كولومبيا - مالطا كوريا، جامايكا - باهاما، غينيا الجديدة	الهند سريلانكا - قرغيزستان لبنان		السنغال
٨٠	١٥	٤	٢٤	١٤	٤
					الإجمالي

Robert Clark, Power and Policy in the Third World, New York, John Wiley and Sons, Inc., 1982, p. 113

* المصادر:
** نحن نحافظ على وضع جنوب إفريقيا وزوكريا ضمن دول العالم الثالث، فالرأي الأول عنصرية والرأي الثاني عصو بحق الأطلسي.

ويوضح الجدول رقم (٤) قيمة ما أنفقته ٢٥ دولة من الدول الرئيسية المستوردة للسلاح فيما بين ١٩٨٠ - ٧٧ على وارداتها من السلاح وحده

جدول رقم (٤) قيمة استيراد السلاح فيما بين ٧٧ - ١٩٨٠ بالنسبة لأهم الدول المستوردة للسلاح^(٢٧)

الدولة	القيمة بـ ملايين الدولارات في العالم الثالث	الدولة	القيمة بـ ملايين الدولارات في العالم الثالث	% في العالم الثالث	القيمة بـ ملايين الدولارات في العالم الثالث	% في العالم الثالث	% في العالم
١ - إيران	٣٤٤٦	- اليمن الجنوبي	١٣	٪ ٨,٧	٩٦٤	٢,٤	
٢ - السعودية	٣١٣٣	- الجزائر	١٤	٨	٨٨٢	٢,٢	
٣ - الأردن	٢٥٥٨	- تايوان	١٥	٦,٥	٧٣٧	١,٩	
٤ - سوريا	٢٢١١	- الكويت	١٦	٥,٩	٦٦٤	١,٧	
٥ - العراق	٢١٧٢	- الأرجنتين	١٧	٥,٥	٦٤٢	١,٧	
٦ - ليبيا	٢١٠٧	- البرازيل	١٨	٥,٤	٦٤١	١,٧	
٧ - كوريا الجنوبية	١٩٨٧	- مصر	١٩	٥	٥٩٤	١,٥	
٨ - الهند	١٩٣١	- إندونيسيا	٢٠	٤,٩	٥٢٢	١,٣	
٩ - فيتنام	١٢٢٠	- باكستان	٢١	٣,١	٥١٢	١,٣	
١٠ - المغرب	١١٢١	- شيلي	٢٢	٢,٩	٤٨٢	١,٢	
١١ - أثيوبيا	١٠٨٦	- تايلاند	٢٣	٢,٧	٤١٢	١	
١٢ - بيرو	٩٩٥	آخرون*	٢,٥		٥٦٥٧	١٤,٣	

* حذفنا من الجدول إسرائيل وجنوب إفريقيا اللتين وردتا في الجدول الأصلي نظراً لأنهما ينتميان إلى العالم الثالث، كانت نسبتها معاً كما في الجدول الأصلي ٪ ٦,٩.

في ضوء ما سبق، فإنه يتعدى على الدول - خصوصاً دول العالم الثالث - الوفاء بالتزاماتها نحو تحسين مستوى وظروف حياة مواطنيها طبقاً لما ورد في ميثاق الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية لأن هذا الالتزام يتطلب زيادة المخصصات المالية في هذه المجالات غير العسكرية، وهو ما لم يتم حتى الآن.

٢ - الحكومات العسكرية وإهدار حقوق الإنسان (الإخلال بالتوازن) :

ورد بالمعهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية أنه «اقراراً منها» (الدول الأطراف في هذا المعهد) بأن مثل الكائنات الإنسانية الحرة المتمتعة بالحرية المدنية والسياسية والمتغيرة من الخوف وال الحاجة إنما يتحقق فقط إذا قامت أوضاع يمكن معها لكل فرد أن يتمتع بحقوقه المدنية والسياسية وكذلك بحقوقه الاقتصادية والاجتماعية والثقافية^(٢٨).

كما نصت المادة التاسعة من المعهد المشار إليه، أن لكل فرد الحق في الحرية والسلامة الشخصية، ولا يجوز القبض على أحد أو إيقافه بشكل تعسفي، كما لا يجوز حرمان أحد من حريته على أساس من القانون وطبقاً للإجراءات المقررة فيه^(٢٩). كما جاء في المادة ١٨ أن «لكل فرد الحق في حرية الفكر والضمير والديناء،

وأضافت المادة ١٩ بأن «لكل فرد الحق في حرية التعبير»^(٢٠). ونفت المواد التالية على حق التجمع السلمي (المادة ٢١)، وحرية المشاركة في تشكيل النقابات (المادة ٢٢) والحق في الفرص المتساوية (المادة ٢٥). ومع ذلك، فإن المغالاة في النفقات العسكرية، والاستثمار البالغ فيه في المؤسسة العسكرية أدى إلى زيادة الدور السياسي للجيوش بطرق التدخل في السياسة والانحراف عن المهنة الأساسية للجيوش وهي الدفاع عن الأمة وعن سلامة الأرضي، ولقد أطلق البعض على ظاهرة تدخل العسكريين في السياسة خاصة في الدول النامية ظاهرة البريتوري Praetorianism وقيام المجتمع البريتوري (٢١).

ولن نخوض في شرح هذه الظاهرة، ولكن ما يهمنا منها هو تأثيرها السلبي غير المرغوب فيه على حقوق الإنسان في جوانبها السياسية والتي استخدمنا مفهوم التوازن للتعبير عنها، وبأني خرق حقوق الإنسان السياسية عبر تحكم العسكريين في نظم الحكم خصوصاً في السلطة التنفيذية، وما يترتب على ذلك من تعدد وتكرار ظاهرة الانقلابات العسكرية.

فالجدول رقم (٥) يوضح عدد الانقلابات التي وقعت في بلاد العالم الثالث فيما يبين عامي ١٩٤٥ - ١٩٧٢^(٢٢)

الإقليم	انقلابات فاشلة	انقلابات ناجحة	إجمالي
أمريكا اللاتينية (٤٥ - ١٩٧٢)	٥٣	٢٨	٨١
آسيا (٤٧ - ١٩٧٢)	٢١	٢١	٤٢
الشرق الأوسط (٤٩ - ١٩٧٢)	٤١	٤٢	٨٣
افريقيا (٦٠ - ١٩٧٢)	٣٢	٤٦	٧٨
إجمالي	١٤٧	١٣٧	٢٨٤

ويستنتج من الجدول السابق أن انقلاباً أو محاولة انقلاب تقع كل أربعة أشهر في أمريكا اللاتينية، وكل سبعة أشهر في آسيا، وكل ثلاثة أشهر في الشرق الأوسط، وكل ٥ بومةً في إفريقيا خلال السنوات المشار إليها أمام كل إقليم^(٢٣).

ويسمى العسكريون فور نجاحهم في الانقلاب إلى السيطرة على السلطة التنفيذية، حيث أن هذه السلطة تلعب الدور الرئيسي في التحكم والسيطرة في المجتمع، وفي فرض إرادة الدولة على المواطنين، ويوضح الجدول رقم (٦) تحكم العسكريين في السلطة التنفيذية في ٤٠ دولة من دول العالم الثالث.

جدول رقم ٦ تحكم العسكريين في السلطة التنفيذية في ٤٠ دولة حتى يناير ١٩٨٠

آسيا	١٨	إفريقيا	٩	أمريكا اللاتينية	٦	الشرق الأوسط	٩	أ نوع الحكومات العسكرية
أفغانستان		بنن - بوروندي		الأرجنتين		الارجنتين		١ - حكومات عسكرية لم يتم التصديق عليها وذلك بإجراء التعديلات الدستورية المناسبة
باكستان		الكونغو- غينيا		السلفادور		هندوراس		
		الاستوائية- أثيوبيا				نيكاراجوا		
		موريتانيا- النiger						
بنجلاديش		أنجولا- مالي- توجو		الجزائر- مصر		البرازيل- شيلي		٢ - حكومات عسكرية أجرت التعديلات الدستورية المناسبة
		مدغشقر- رواندا-		العراق- ليبيا		باراجواي- بيرو		
		زانier- غينيا بيسار-		سوريا- اليمن		أورجواي		
		السودان- الصومال-		الشماли				لأعضاء الشرعية عليها
تايلاند		موزambique						
		بوركينا فاسو						

ويرتبط التوازن، ومن ثم احترام حقوق الإنسان، بمدى احترام القواعد الدستورية أو ما يمكن أن نطلق عليه قواعد وأصول الشرعية السياسية، ومدى الاستقرار التشريعي والدستوري ومدى الالتزام بقواعد الدستور في العمل السياسي، ومن هنا يمكن أن نفسر لماذا تزداد حماية واحترام حقوق الإنسان في الدول المتقدمة عن غيرها كالولايات المتحدة وغيرها من دول أوروبا الغربية، فهي دول يسودها استقرار دستوري لفترة طويلة، ولذلك تسمى كذلك بارتفاع مستوى التوازن، ومن ثم الأمان.

ويترتب على إهانة حقوق الإنسان بشقيها الاجتماعي / الاقتصادي، والسياسي نتيجة سيطرة العسكريين أو تأثيرهم أكثر من غيرهم على نظم الحكم، زيادة مخاطر عدم الأمان إما نتيجة التشرد الداخلي وانقسام المجتمع طبقياً أو فقرياً أو مهنياً أو عرقياً أو دينياً أو أيديولوجياً أو على أكثر من واحدة من تلك الأبعاد، أو نتيجة زيادة فرص الاختراق الخارجي إما نتيجة لظواهر ضعف المجتمع، أو لمناصرة بعض الأقليات التي تسعى إلى المساعدة والدعم الخارجي لكي تفوت على النظام السياسي إمكانيات ممارسة المزيد من الاضطهاد والقمع، مما يضاعف من احتمالات إقدام النظام السياسي على مزيد من خرق حقوق الإنسان تلك العمليات المرتبطة برسماً سياسات الأمن القومي وهي عملية إدراك أو رؤية مصادر التهديد . Threat Perception

٥ - رؤية التهديد وتهديد حقوق الإنسان :

وإذا كانت عملية رؤية التهديد تعد خلوة رئيسية في سبيل رسم سياسة أمنية رشيدة وفاعلة، فإن الأمر لا يسلم أحياناً - بل وأحياناً كثيرة - من سوء الإدراك Misperception خصوصاً في الدول النامية، حيث يتم الخلط بين مصادر التهديد الحقيقة للأمن، ومصادر التهديد الثانية أو المصادر غير الحقيقة للتهديد، وقد ينتهي الأمر بالدولة - نتيجة سوء الإدراك - إلى ترك مصادر التهديد الرئيسية أو الحقيقة، وتوجيه طاقاتها وقاراتها نحو مواجهة التهديدات الثانية أو التهديدات المتصورة والتي قد لا تتعرض المجتمع للخطر.

ولقد جرى العمل في مجال تحديد مصادر تهديد الأمن القومي وفقاً للنظرية التقليدية على قصر ذلك على التهديدات الخارجية، وهي التهديدات التي تأتي من الدول المجاورة أو غيرها من الدول ذات الأطماع التوسيعة،

بحوث ودراسات

ويعود السبب في ذلك، إلى أن الدول الأوروبية خصوصاً منذ نشأة الدول القومية، ونمو مصالحها القومية في أعقاب الثورة الصناعية، كانت تتنافس فيما بينها على مناطق التفوق، بل وعلى المناطق الشرقية بالمواد الخام والمواد الأولية حتى ان وجدت هذه المناطق داخل الدول الأوروبية ذاتها، والأمر هنا هو تفسير العروض الأنانية/
الفرنسية متلا؟.

وأقدمت الدول النامية على تبني هذه الرؤية، واتجهت من ثم إلى التركيز على بناء القدرات العسكرية الداخلية باعتبارها الوسيلة الناجعة لمواجهة مصادر التهديد الخارجية، بيد أن هذه الدول أدركت بعد فترة أن مصادر تهديد الأمن تتبع أحيناً، بل وفي معظم الحالات من الداخل، وهكذا بدأ الحديث عن المصادر الداخلية لتهديد الأمن القومي.

مع ذلك، تبانت النظرة إلى المصادر الداخلية للتهديد، فقد اعتقدت معظم الدول أنه ينبغي استخدام القوة بما في ذلك أساليب القمع والإكراه من أجل تحقيق النظام والضبط الاجتماعي، والوصول إلى استقرار سياسي معلن، وإن كان شكلياً، ونظرت هذه الدول إلى محاولات الأفراد المستينة لإنشاء تنظيمات سياسية أو مهنية أو نقابية نظرة ربة وشك، ومن ثم حاولت بشتى الطرق والأساليب منها خشية تحولها إلى جماعات ضغط أو جماعات مصالح جادة داخل النظام السياسي.

ولم تجتهد هذه الدول في محاولاتها لإنشاء المؤسسات السياسية، كما أنها لم تبذل جهوداً صادقة للوصول إلى أسباب العنف الداخلي ومحاولتها علاجها. فمن المعروف أن معظم دول العالم الثالث أقدمت منذ الاستقلال على تبني خطط وبرامج للتنمية السياسية والتغيير، ولم تعلن عن هدفها الخفي من وراء ذلك، فالهدف المعلن يتمثل في زيادة التنمية الاجتماعية والسياسية، وزيادة مشاركة المواطنين في الحياة العامة ومنها الحياة السياسية، أما الهدف الخفي فيكمن في استيعاب الشعب كله^(٢٥) وضمان وقوفه وراء الزعامة الملهمة أو الزعامة الروحية الجاذبة^(٢٦).

وحقيقة الأمر، أن التحديث في الدول النامية يثير مشاكل عديدة، فبدلاً من تشتت السلطة يزددي إلى زيادة تركيزها، وبدلًا من الحد من التعبئة وتوسيع دائرة المشاركة السياسية، تصاعدت التعبئة الاجتماعية، وتضيق دائرة المشاركة السياسية، كما ارتبطت التعبئة في صورتها الم Osborne بالعنف، فكلما زادت درجة التعبئة والحرارك الاجتماعي ودرجة الوعي لدى السكان، كلما زادت حدة العنف ضد السلطة السياسية خاصة إذا لم تستجب لكل ذلك بفتح قنوات مجديدة للتغيير السياسي (وهو ما يتفق مع نفس المادة التاسعة عشرة من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان والتي تنص على أنه «لكل شخص الحق في حرية الرأي والتغيير»^(٢٧)).

يضاف إلى ذلك، أن زيادة نسبة المتعلمين، وارتفاع معدل الحضر، ونمو الفئات والشريحة الوسطى والطبقة المتوسطة، وامكانيات الحراك الاجتماعي إلى أعلى، كل ذلك من شأنه أن يزيد من الضغوط التي يتعرض لها النظام السياسي، فالتعليم والحضر وزيادة الاتصال قد تخلق ظواهر عديدة من الاحتياط التي تعود إلى الاغتراب ومن ثم إلى العنف.

وبدلًا من أن تحاول الدول النامية علاج كل ذلك بطريق الاستجابة لطلاب الأفراد السياسية والسيكلولوجية لجأت إما إلى كبتها، أو استخدام القوة لمنع تحولها إلى سلوك ظاهر، أو إلى التحول إلى التنمية الاقتصادية دون الاهتمام بالتنمية السياسية. وهكذا كان لابد وأن تدخل هذه الدول في حلقة دائمة من العنف والعنف المضاد. وصار همها الرئيسي كيف يمكن حصار هذا الخطير الداخلي.

وفي محاولة تضييق الخناق على ظواهر العنف الداخلي والمصيانت لجأت هذه الدول إلى الاعتماد على البلدان الأجنبية - حق وان شكلت خطراً محتملاً على الأمن القومي - من أجل الحصول على الأسلحة التي تستخدم في القمع الداخلي وضفت السلم والأمن والنظام والحفاظ على الوضع القائم، ويمكن أن نذكر مثلاً واحداً للتدليل على ما نقصده بأسلحة الضبط والنظام الداخلي، ففي الفترة ما بين ١٩٧٦ - ١٩٧٩ صدرت الولايات المتحدة

الأمريكية إلى مصر حوالي ١٥,٩٤٦ قبلة مليلة للدموع، ٢٤١٩ مسداً ورشاشاً، ٣٢٨,٠٠٠ قطعة ذخيرة^(٢٨).

وأمام المصادر الداخلية للتهديد، وجد اتجاهان:

الأول: وهو الاتجاه الرسمي أن هذه المصادر خطيرة وتتبني مواجهتها بزيادة دور مؤسسات الضبط السياسي والاجتماعي، واختراق كافة التجمعات والمؤسسات السياسية المسموح بها، وفرض قانون الطوارئ إذا اقتضى الأمر ذلك، ولم يبتعد هدف هذا الاتجاه محاولة خلق سكينة عامة دون شعور الطمأنينة والأمان كشروط ضرورية وأولوية.

الثاني: وهو الاتجاه المتروي والعلقاني - ولكنه اتجاه أكاديمي فقط - أن تحقيق الأمن القومي لا يتم بمجرد رصد الأعداء الخارجيين، وإنما يتبعه تهيئة الظروف السياسية والإنسانية الداخلية لخلق السياسية المتسمة Community ، وهي الجماعة التي يتحقق فيها الإجماع السياسي Political Consensus حول الأهداف القومية العليا . ولا يمكن الوصول إلى هذه الجماعة التي تساعد النظام السياسي وتدبر له بالولاء إلا بتوسيع نظام الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والسياسية سواء حق العمل والتقليل أو حق التملك، أو حق حرية التفكير والilmiş والدين، أو حق الاشتراك في الجمعيات وللمجتمعات السلمية، أو الحق في مستوى من المعيشة كاف للمحافظة على الصحة والرفاهية له ولأسرته أو الحق في التعليم أو الاشتراك في حياة المجتمع الثقافي^(٢٩).

وإذا كان السبيل إلى تحقيق الأمن واضحاً بهذه الصورة، فإن إحجام الدول عن ولو جه ربما يعود إلى سوء إدراك مصادر التهديد، بافتراض حسن النية لدى الحكومات، أو ربما يعود إلى التقليل من شأن المواطن وحقوقه، بافتراض سوء النية لدى الحكومات، وطالما أن كلاً من حسن النية وسوء النية لن يؤثرَا على درجة التعرض للخطر، ودرجة خرق حقوق الإنسان، إذن ينبغي أن نتعرّف بخطأ السياسات الحكومية التي وان سعت إلى تحقيق الأمن القومي، إلا أنها تهدى جوهره، وهو ذلك الجزء المتعلق بخلق إجماع اختياري حُر في الداخل حول مصادر تهديد الأمن، ومن ثم الاتفاق على كيفية درتها أو مجابتها.

٦ - أمن البلاد، وأمان العباد: المفهوم الشامل للأمن القومي :

عني ميثاق الأمم المتحدة - وقبل صدور الإعلان العالمي لحقوق الإنسان - بكل من الأمن وحقوق الإنسان معاً، فقد ورد في ديباجة الميثاق «نحن شعوب الأمم المتحدة، وقد آتينا على أنفسنا؛ أن ننقذ الأجيال المقبلة من ويلات الحرب التي في خلال جيل واحد جلبت على الإنسانية مرتين أحزانَا يعجز عنها الوصف، وأن نؤكد من جديد إيماننا بالحقوق الأساسية للإنسان وبكرامة الفرد وقدره وبما للرجال والنساء والأمم كبيرة وصغيرة من حقوق متساوية... وأن ندفع بالرقي الاجتماعي قدماً، وأن نرفع مستوى الحياة في جو من الحرية أفسح... وأن نضم قواناً كي نحتفظ بالسلم والأمن الدوليين»^(٣٠).

كما نص الميثاق على مقاصد عديدة للأمن المتحدة من بينها حق تقرير المصير، وتحقيق التعاون الدولي على حل المسائل الدولية ذات الصبغة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والإنسانية وعلى تعزيز� احترام حقوق الإنسان والحربيات الأساسية للناس جميعاً^(٣١). وحدد الميثاق كذلك عدة مبادئ تسير على هديها الأمم المتحدة والدول الأعضاء من بينها الامتناع عن التهديد باستعمال القوة أو استخدامها ضد سلامة الأراضي أو الاستقلال السياسي لأية دولة على وجه لا يتفق ومقاصد الأمم المتحدة، وكذلك عدم التدخل في الشؤون الداخلية للدول^(٣٢).

ولم تتب هذه الالتزامات، وما يرتبط بها من أهداف تتعلق بالأمن والأمان عن المواثيق العربية، فقد ورد في صدر معاهدة الدفاع المشترك والتعاون الاقتصادي بين دول الجامعة العربية ان حكومات الدول العربية قد وافقت على هذه المعاهدة «رغبة منها في تقوية وتوسيع التعاون بين دول الجامعة العربية حرصاً على استقلالها ومحافظة على تراثها المشترك، واستجابة لرغبة شعوبها في فهم الصور لتحقيق الدفاع المشترك عن كيانها وصيانة الأمن

بحوث ودراسات

والسلام وفقاً لمبادئه ميثاق جامعة الدول العربية وميثاق الأمم المتحدة وأهدافها وتعزيزاً للاستقرار والطمأنينة وتوفير أسباب الرفاهية والعمaran في بلادها^(٤٣).

ولا ريب أن الهدف من هذه الالتزامات وغيرها يكمن في الحرص على تحقيق الأمن القومي للدولة، والأمن الدولي، هذا فضلاً عن رفع مستوى الأمان لدى المواطن.

ولم يغفل المنهج الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية الحقوق الإنسانية التي تعد شرطاً رئيسياً لتحقيق كل من الأمن للأدول والأمان للأمم، فقد أكدت المادة الأولى على حق الشعوب في تقرير مصيرها، وفي التصرف بحرية من ثروتها ومواردها الطبيعية^(٤٤) كما نصت المواد التالية على مختلف الحقوق السياسية كالمساواة، والحرية، وحق الانتقال، والفرص المتكافئة.

ولهذه النصوص أهمية خاصة حيث أنها تناولت الجوانب الاجتماعية - بالمعنى العام - للأمن والاستقرار، ولم تذكر من قريب أو بعيد الجوانب العسكرية للأمن القومي، وعلى الرغم من ذلك، فقد ورد بوتقة حقوق الإنسان تحفظات يعنينا منها اثنان:

الأول: ما ورد في المادة السابعة من المنهج الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية بخصوص فرض القيود القانونية على ممارسة بعض الحقوق - المخولة للمواطنين - بواسطة أعضاء القوات المسلحة أو الشرط أو الإدارة الحكومية، ومن هذه الحقوق حق تشكيل النقابات أو الاتحادات الوطنية أو الحق في الإضراب.

الثاني: ما جاء بالمادة الرابعة من المنهج الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية إذ «يجوز للدول الأطراف في العهد العالمي، في أوقات الطواريء العامة التي تهدد حياة الأمة والتي يعلن عن وجودها بصفة رسمية، أن تتخذ من الإجراءات مما يحلها من التزاماتها طبقاً للنهج العالمي إلى المدى الذي تقتضيه بدقة متطلبات الوضع، على أن لا تتنافي هذه الإجراءات مع التزاماتها الأخرى بموجب القانون الدولي دون أن تتضمن تعزيزاً على أساس العنصر أو اللون أو الجنس أو الديانة أو الأصل الاجتماعي فقط»^(٤٥).

ونحن في حل من تكرار ما سبق وذكرناه من أن الأمن القومي صار مفهوماً شاملأً لا تقوم له قائمة بدون الأبعاد الاجتماعية العامة والسياسية والاقتصادية هذا فضلاً عن بناء القوات العسكرية المحترفة والتي تخصن بالدفاع عن البلاد. فالتكامل بين هذه الجوانب مجتمعة يضيف إلى قدرة المجتمع لمواجهة مظاهر تهديد الأمن داخلياً وخارجياً كافة.

٧ - خلاصة: تكامل الأمن مع حقوق الإنسان :

تفصح من العرض السابق أن المغالاة في الإنفاق العسكري على حساب كل من الخدمات التي تؤديها الدولة كالتعليم والصحة، والنفقات الاجتماعية بصورة عامة أدت إلى زيادة الدور السياسي للمؤسسات العسكرية مما جعلها تتعزز عن وظيفتها الرئيسية في الدفاع عن الوطن وضمان سلامته أراضيه؛ وترتبط على زيادة هذا الدور تعرض المرأة وحقوقه السياسية والاجتماعية للهدر والخرق سواء بصورة مباشرة أو ممارسة إجراءات عنف مادي، أو بصورة غير مباشرة عن طريق وقف تعميم بعض الحقوق (الحرمان منها).

وربما تتفضح المسألة بصورة أكبر إذا قورن مستوى الأمن في الدول المتقدمة الصناعية بالأمن في الدول النامية وخاصة التي تسيطر عليها نظم عسكرية، إذ يعود ارتقاض مستوى الأمن في الأولى إلى أسباب عديدة من بينها احترام حقوق الإنسان وتقديره والمعي إليه وإلى مساندته ولاته، بينما يعود تدهور وتدني مستوى الأمن القومي في الثانية إلى أسباب عديدة من بينها عدم احترام الإنسان وحقوقه، والتغافل عنه وعن مساندته، والاستناد إلى المظاهر الشكلية للولا.

ويجب ألا ينظر إلى حقوق الإنسان نظرة مجردة بعيدة عن الإطار البيئي الذي تتوارد فيه، ذلك لأن شريع

احترام هذه الحقوق يعد مؤشراً لمدى شرعية النظام السياسي، ومدى قبول الأفراد له، بينما تجد أن النظام السياسي الذي تعزوه الشرعية لا يعني كثيراً بمسألة حقوق الإنسان. إن حقوق الإنسان بشقيها السياسي والاجتماعي الشامل (بما في ذلك الاقتصادي والنفسي) هي جزء لا يتجزأ من مقومات ومتغيرات أي نظرية، أو ان شئت أية رؤية للأمن القومي للدولة، أو لأمن الشعوب.

ولقد صدق الله العظيم حين وضع قانوناً إلهياً للأمن ورد في سورة قريش «لإيلف قريش، إللافهم رحلة الشنا، والصيف، فليعبدوا رب هذا البيت، الذي أطعهم من جوع وأطعم من خوف»، فالأمن يقوم على الرفاهة (الإشباع) من جانب، والتحرر من الخوف (التوازن) من جانب آخر، ولكنه لا يقوم على واحدة منها فقط، وإنما ينبغي أن يتكملاً معاً دون انفصال.

ولا تقتصر عملية احترام حقوق الإنسان على الدولة وحدها، وإنما ينبغي أن تمتد إلى سلوك الدولة في علاقتها بالآخرين، خصوصاً أثناء القتال وال الحرب، ولقد وضع الإسلام، قواعد عامة لاحترام حقوق الإنسان حتى في الأقاليم التي قاومت الفتح الإسلامي، فها هو أبو بكر الصديق يقدم النصح في صورة أوامر لأسامة بن زيد بن حارثة وهو في طريقه لقتال الروم «لا تخونوا ولا تغدروا ولا تقتلوا ولا شيخاً كبيراً ولا امرأة، ولا تعرقوا نخلاً ولا تحرقوه ولا تقطعوا شجرة مشمرة ولا تذبحوا شاة ولا يقرة ولا بعيراً إلا لما كله»، كما أعطى الخليفة عمر بن الخطاب الأمان لسكان القدس بعد أن فتحها جيش المسلمين «هذا ما أعطى عمر أمير المؤمنين أهل إيلاء من الأمان، أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم ولذاته ولصلبهن، أنه لا تسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقض منها ولا من خيرها، ولا يكرهون على دينهم ولا يضار أحد منهم، وعلى أهل إيلاء أن يعطوا الجزية كما يعطي أهل المدائن».

ولقد تم تفسير هذه الأسس في اتفاقيات دولية معترف بها كاتفاقيات جنيف التي تنظم العلاقات بين الدول المتحاربة وحقوق وواجبات كافة الأطراف بما في ذلك واجبات جيوش الاحتلال والتزاماتها، وإذا كان الأمن لا ينفصل عن حقوق الإنسان كما عرفاً آنفًا، فإن الأمن القومي يقتضي البقة واللحمة والإعداد العسكري، وهذه عمليات لا ينبغي أن تتعارض بدورها مع حقوق الإنسان كما وردت في المادتين الدوليتين المشار إليها في هذه الدراسة، والدليل على ذلك، أن أكثر الدول احتراماً لحقوق الإنسان في عصرنا، وهي الدول العربية، وهي أكثر الدول أمناً.

ويجب أن توضح أن الدول الغربية قد تساهم في مساندة سياسات خرق حقوق الإنسان من جانب دول أو أقاليم أخرى (الدول النامية مثلاً) بطريق تصدير وسائل القمع وأدوات العنف، ولكنها لا تقوم بنفسها بعمليات خرق لحقوق الإنسان في مجتمعاتها أولاً، أو في الخارج.

صفوة القول، أن الترابط في النظام الدولي الراهن وفي العصر الذي نعيشه بين ما هو داخلي، وما هو دولي، وبين ما هو عسكري وما هو مدني، وما هو مادي وما هو روحي ومعنى يدفعنا إلى القول - وبناء على الخبرة الدولية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية حتى اليوم - بأنه لا يمكن الفصل في أي نظرية للأمن القومي، ومن ثم في رسم أي سياسة للأمن القومي بين متطلبات أمن الدولة ومتطلبات أمن وأمان المواطن، وب بدون هذا الترابط لا يمكن الوصول إلى المستوى المنشود من الأمن القومي.

- (١) أنظر كمثال لذلك في وصف الأمن القومي في الدول الاشتراكية :
Danial Yergin, *Shattered Peace: The Origins of the Cold War and the National Security State*, Boston, Houghton Mifflin, 1978.
- (٢) Harold Lasswell, *National Security and Individual Freedom*, New York, McGraw-Hill, 1950, PP. 10-21.
- (٣) National Security in the Third World, Boulder Co., Westview Press, 1955, PP. 17-37.
وكذلك الدكتور عبد المنعم المشاط، نحو صياغة عربية لنظرية الأمن القومي، المستقبل العربي، العدد ٥٤، أغسطس ١٩٨٣، ص ص ٤ - ٢١.
- (٤) الوثيقة الدولية لحقوق الإنسان، الإعلان العالمي لحقوق الإنسان، العهد الدولي الخاص بالحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية، العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية، والبروتوكول الاختياري، إدارة شؤون الإعلام، الأمم المتحدة، ١٩٨٤.
- (٥) من هذه الدراسات :
Arab National Security in the 1980's: Threats and Strategies, International Interactions, Vol. 12, No. 3, 1986, PP. 245-265.
- (٦) الوثيقة الدولية لحقوق الإنسان، مرجع سابق.
- (٧) H. Lasswell, Op Cit., PP. 10-21.
- (٨) Rudolph Rummel, *Understanding Conflict and War*, Vol. 2, The Conflict Helix, New York, John Wiley and Sons, 1976, P. 253
- (٩) H. Lasswell, Op. Cit.
- (١٠) Niccola Machiavelli, *The Prince* (Trans. by Thomas Bergin), New York, Sppleton - Cen trury - Crofts, 1947.
- (١١) H. Lasswell, Op. Cit., P. 47.
- (١٢) Tom. Bottomere, *Political Sociology*, New York, Harper and Row, 1969, P. 60. نقلًا عن
- (١٣) Harold Lasswell, *The Garrison State Hypothesis Today*, in F. Trager and Ph. Kronenberg (eds) *National Security and American Society, Theories, Process and Policy*, Lawrence; Kans., University Press of Kansas, 1973, PP. 431-448.
- (١٤) Abdul Monem Al-Mashat, *National in the Third World*, Op. Cit., P. 50
- (١٥) أنظر مقياس التعاون والصراع الداخلي والخارجي كما وضعه البروفسور ادوارد عازار.
- (١٦) Edevar Agar, *The Codebook of the Conflict and Peace Date Bank (COPDAB)*, Chapel Hill, NC.S Department of Political Scirnce, University North Carolina, 1980.
- وانظر عرضنا له باللغة العربية في مقالنا بمجلة المستقبل العربي : عبد المنعم المشاط، مصر وأبعاد التحدي للاندماج العربي : إشكالية الحل، المستقبل العربي، أغسطس / أكتوبر ١٩٨٢ .
- (١٧) Abdul Menem Al-Mashat, *National Security in the Third World* Op. Cit., P. 51.
- لقد استخدمنا مصطلح Well. Being للتعبير عن كافة سياسات الدولة التي تستهدف تحقيق رغد العيش أو ما يمكن

بحوث ودراسات

تسميه الرفاهة، ولم يستخدم المصطلح الغربي Welfare لأنّه يرتبط أولاً بمفهوم دولة الرفاهة والذي شاع في أعقاب الحرب العالمية الثانية خصوصاً في الدول الرأسمالية الغربية، وأنّه يقتصر ثانياً على بعض ما تقدمه الدولة من خدمات تعليمية وصحية أحياناً، وخدمات إعاشة بالنسبة لغير القادرين أو تعويضات عن البطالة، والمفهوم بهذا المعنى أضيق بكثير من مفهوم الرفاهة الذي يستخدمه هنا كمتغير رئيسي للأمن القومي، لأن المفهوم الأخير يتحلّل مجرد خدمات الدولة ليُمتد إلى توفير الشروط والظروف الملائمة لتحقيق السعادة والطمأنينة، أو لتحسين ظروف الحياة Quality of Life . Best Quality of Life

أنظر Aristofle, The Politics of Aristotle (Trans. by Ernest Baker), New York and London, Oxford University Press, 1961.

Johan Galtung, A Structural Theory of Imperialism, Journal. of Peace Research, Vol. (١٧) 1971, PP. 81-117

Robert Dahl, Political Opposition in Western Democracies, New Haven, Conn., Yale (١٨) University Press, 1966, P. 367.

Jean Jacques Rousseau, The Social Contract and Discourse on the Origin of Inequality, (١٩) New York, Pocket - Books - Gulf and Western Corporation, 1967, PP. 175-176.

ويوضح روسو رأيه بقوله إن المساواة الطبيعية تسبّبها الطبيعة وحدها، وتتجزء عن الاختلافات في العمر والصحة والقدرة الجسدية، وخصائص العقل والروح. أما عدم المساواة السياسية فيردها روسو إلى اتفاق الإنسان وإرادته كالامتيازات التي يتمتع بها البعض ويحرمون غيرهم منها، مثل أن يكون الفرد أكثر غنى، أو أكثر نبلًا أو أكثر رغبة في فرض الطاعة على غيره، ودعا روسو - كما دعا غيره مثل ماركس، وميل - وعلى عكس ما دعا إليه ماكافييلي - إلى ضرورة احترام حقوق كل من الفرد والجماعة في إطار بيئة اجتماعية تعاونية.

Karl Marx and Frederick Engels, The German Ideology, New York, International Publishers, 1978, PP. 117-118. (٢٠)

Samuel Huntington, Political Order in Changing Societies, New Haven and London, Yale (٢١) University Press, 1977, P. 81.

. (٢٢) الوثيقة الدولية لحقوق الإنسان، مرجع سابق، ص ١٥ .

(٢٣) المرجع السابق، ص ١٧ .

(٢٤) المرجع السابق، ص ١٨ .

(٢٥) المرجع السابق، ص ١٨ .

Abdul Monem Al-Mashat, National Security in the Third World, Op. Cit., PP. 4-5. (٢٦)

Andrew Pierre, The Global Politics of Arms Sales, Princeton: New Jersey, Princeton (٢٧) University Pres, 1982.

. (٢٨) الوثيقة الدولية لحقوق الإنسان، مرجع سابق، ص ٢٥ .

(٢٩) المرجع السابق، ص ٢٩ .

(٣٠) المرجع السابق، ص ٣٣ .

S. Huntington, Op. Cit, PP. 78-92, PP. 192-263 (٣١) : أنظر فقط على سبيل المثال :

Amos Perlmutter, Political Roles and Military Rulers, Great Britain, Frank Cass and Company Ltd., 1981.

Amos Perlmutter, The Praetorian State and the Praetorian Army, in Norman Provizer (ed.), Analyzing

بحوث ودراسات

- the Third World Cambridge: Mass., Schenkman Publishing Company, 1978, PP. 300-22
Robert Clark, Op. Cit., P. 107. (٢٢)
- Ibid., P. 107. (٢٣)
وانظر كذلك كتابنا «التنمية السياسية في العالم الثالث : نظريات وقضايا» (تحت الطبع).
- Robert Clark, Op. Cit., P. 109. (٢٤)
- (٢٥) د. حورية توفيق مجاهد، نظام الحزب الواحد في إفريقيا، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٩٧٧، ص ٣١.
- (٢٦) المرجع السابق، ص ٦١.
- (٢٧) الوثيقة الدولية لحقوق الإنسان، مرجع سابق، ص ١٠.
- (٢٨) انظر التفاصيل في الفصل الرابع من كتاب Michael Klare and Cyntlin Arnosn Supplyiny Ropression: U.S. Support for Authoritarian Regimes Abroad, Washington: D.C., The Intitute for Foreign Poliay, 1981, PP. 5-8-73.
- (٢٩) انظر المواد ١٣ ، ١٧ ، ٢٠ ، ٢٣ ، ٣٦ ، ٢٢ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان في الوثيقة الدولية لحقوق الإنسان، مرجع سابق، ص ص ٨ - ١١.
- (٣٠) ميثاق الأمم المتحدة والنظام الأساسي لمحكمة العدل الدولية، نيويورك، مكتب الإعلام العام، ١٩٨١، ص ص ٥ - ٦.
- (٤١) المرجع السابق، المادة الأولى، ص ص ٧ - ٨.
- (٤٢) المرجع السابق، المادة الثانية، ص ص ٨ - ٩.
- (٤٣) معاهدة الدفاع المشترك والتعاون الاقتصادي بين دول الجامعة العربية، الأمانة العامة، جامعة الدول العربية، ١٩٦٤، ص ٣.
- (٤٤) الوثيقة الدولية لحقوق الإنسان، مرجع سابق، ص ٢٥.
- (٤٥) المرجع السابق، ١٦، ص ٢٧.

تدعى مجلة

شُؤون اجتماعية

الباحثين والمثقفين إلى الكتابة في المعاور
والموضوعات العامة التالية

- ★ محور المرأة والقضايا الأسرية (مع التركيز على تأثير التحولات الاجتماعية على واقع المرأة في الإمارات والعالم العربي).
- ★ محور العمل والمجتمع (وخاصة انتقال العمالة بين الدول العربية وكذلك واقع العميل والعمال في هذه الدول).
- ★ محور التنمية (وتناول التنمية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية، نظرياً وتطبيقياً).
- ★ محور الإعلام والمجتمع (ويشمل على التبعية الإعلامية، دور الإعلام في التنمية، وواقع الصحافة المحلية والערבية).
- ★ محور الأدب والمجتمع (على أن يتضمن دراسات تحليلية في النتاجات الأدبية المحلية، والأدب الاجتماعي).
- ★ محور الثقافة (يشتمل على قضايا الفكر العربي، والحياة الثقافية في الإمارات وهموم الثقافة العربية).

ترسل الدراسات والأبحاث باسم رئيس تحرير مجلة شؤون اجتماعية

جمعية الاجتماعيين - الشارقة - ص. ب : ٣٧٤٥

الإمارات العربية المتحدة

بحوث ودراسات

حقوق الانسان السياسية في الاسلام

المقدمة:

د. حسن العلكيم*

يحاول كل نظام سياسي - بطريقه أو بأخرى - الحصول على موافقة الشعب لكتب الشرعية لوجوده. ويتم ذلك عن طريق التبيين أو المعرفة أو الثقافة السياسية. وهناك حكومات أخرى تأسست على القهر والتغافل ولكنها تجند التعرات القومية أو الدينية لكتب الشرعية. أما في النظام الديمقراطي الحر فيتم كسب الشرعية بالانتخاب وعن طريق ضمان الحريات كحرية التعبير عن الرأي وحرية الاعتقاد وحرية الصحافة، وعن طريق الفصل بين السلطات والسامح للاحزاب السياسية بالتنظيم والعمل واسح المجال أمام مجموعات المصالح او الضغط، ومن خلال إيجاد نظام مفتوح يكفل للجميع الحق للوصول الى الحكم ويعتمد بقاء النظام في السلطة على قبول الشعب للقيادة الموجودة. وفي المفهوم الشيوعي للديمقراطية تتحقق الشرعية عبر حكم الأغلبية الذي يأتي من ديكاتورية الطبقة العاملة Proletariat وعليه فان كلا النظامين الليبرالي الحر والشيوعي - يستمدان شرعيةهما من الشعب. اما في ظل النظام الاسلامي فان الحكومة الاسلامية مبنية على الشريعة الاسلامية التي تمنح الشعب حق الخلافة في الارض لا السيادة، ولكن موافقة الشعب ليست مهملاً فالموافقة هي الركن الثاني لاضفاء الشرعية على الحكومة.

* جامعة الامارات العربية المتحدة قسم العلوم السياسية

ويهدف هذا البحث إلى النظر في دور الشعب وحقوقه السياسية في الدولة الإسلامية محاولاً الاجابة على التساؤلات الآتية: ما معنى الشورى في الإسلام وهل هي ملزمة على الحاكم؟ كيف يمكن تحقيق مبدأ الشورى؟ كيف يتم الوصول إلى السلطة؟ وما موقف الإسلام من الأحزاب السياسية ومجموعات الضغط؟ إلى أي مدى يمكن للإسلام المرأة حق المشاركة السياسية؟ وما هي الحقوق السياسية التي يمنحها الإسلام لغير المسلمين في الدولة الإسلامية؟

ان هذه الدراسة لا تعدو كونها محاولة متواضعة لفهم عصرى للحقوق السياسية التي كفلها الإسلام لرعاياه الدولة الإسلامية منذ أكثر من أربعة عشر قرناً. ولقد اعتمدت هذه الدراسة على مصادر أولية وثانوية قديمة وحديثة.

مبدأ الشورى

يتحاور الحديث عن حقوق الإنسان السياسي في النظام الإسلامي حول مبدأ الشورى، والشورى هي عملية استطلاع رأي أفراد الأمة في الدولة الإسلامية في الأمور العامة المتعلقة بأمور السياسية والاقتصاد والاجتماع والأدارة وغيرها لمعرفة الصواب والخطأ. وتعتبر الشورى الركيزة الأساسية والسمة الرئيسية للنظام الإسلامي حيث يعطي النظام الإسلامي، الحق للمسلم وغير المسلم من الذكور والإناث في الوقوف في وجه الاستبداد والاضطهاد، كما يعطيمهم الحق في اختيار ممثلיהם^(١) وانتقادهم^(٢) ان انحرفوا عن الدستور الإسلامي حيث يقول تعالى: «والذين استجابوا لربهم وأقاموا الصلاة وامرهم شورى بينهم وما رزقناهم ينتفون»^(٣).

ويجمع علماء الإسلام القدماء ومفكرو الإسلام المعاصرون على أهمية الشورى في النظام الإسلامي. ويرى كل من الإمام أبو بكر القصاص وابن كثير بأن أهمية الشورى تكمن في موضعها في الآية الكريمة السابقة حيث جاءت بعد ركتني الشهادة والصلة وقبل ركن الزكاة. ويضيف ابن تيمية بأنه «لا غنى لولي الأمر عن المشورة»^(٤). وقد روى عن ابن هريرة رضي الله عنه قال: «لم يكن أحد أكثر مشورة لاصحابه من رسول الله ﷺ»^(٥). ويقول ابن عطية إن من لم يأخذ بشورة أهل العلم والدين وجب على كل مسلم قادر العمل على عزله ويجب أن لا يطاع عندما يبعد عن القانون الإسلامي^(٦). وذكر سيد قطب بأن الشورى طابع ذاتي للحياة الإسلامية، وسمة مميزة للجماعة المختارة لقيادة البشرية. وهي من ألزم صفات القيادة. أما الشكل الذي تتم به الشورى فليس مصوبياً في قالب حديدي ، فهو متزوك للصورة الملائمة لكل بيته وزمان، لتحقيق ذلك الطابع في حياة الجماعة الإسلامية^(٧). ويرى بعض المفكرين المعاصرین بأنه لو كانت الشورى قاعدة مندوحة فحسب لنقلها علينا تخلفها الذي لم يحدث قط^(٨). وعليه فهي حق مكتسب للMuslimين لا يجوز لأي فئة من الناس مهما بلغ بها العزة أو الجور أن تحرم الناس من ذلك الحق. ويتبغض لنا من الاجتهادات السابقة القديمة والحديثة ان مقاومة النظام الذي لا يقوم على الشورى أمر واجب على كل فرد من أفراد المجتمع الإسلامي لأن أساس الحكم في الإسلام يقوم على العدل من الحاكم والطاعة من الرعية والتشاور بين الحاكم والممحون^(٩). ولقد وضع الماوردي شرط الشورى كاحد الشروط الواجب توفرها في الامام، فينبغي عليه أن يشاور ذوي الرأي والحزم في المشاكل والصعوبات التي تواجهه^(١٠) كما ان الشورى كانت حجر الزاوية في عهد النبي ﷺ.

وبما أن الحكومة الإسلامية حكومة دستورية فهي حكومة مقيدة لكونها مقيدة بالقانون الالهي وهو الشريعة الإسلامية^(١١). وعليه فإن زعماء الحكومة ملزمون بعدم الخروج عن ذلك بالإضافة إلى تلبية رغبات رعيائهم^(١٢) استناداً إلى حديث النبي ﷺ: «كلكم راع وكل راع مسؤول عن رعيته» ولتحقيق وضمان مبدأ الشورى فإن النظام الإسلامي يقوم على أساس الفصل بين السلطات.

بحوث ودراسات

ان النظام الاساسي نظام يعد مزيجا من النظام الرئاسي والبرلماني. وعلى الرغم من أن فقهاء الاسلام القدامى لم يبحثوا في البرلمان بالاسم الا أن هناك اجماعا بأن صلاحيات وسلطات الرئيس مقيدة وليس مطلقة. ولتحقيق ذلك فإن النظام الاسلامي أسوة بغيره من الانظمة الحرة المعاصرة يقوم على الفصل بين السلطات الرئيسية الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية، كما يمنع السلطات المالية استقلالا أكبر من النظم الوضعية. وعلى الرغم من ان القضاة وأمين بيت المال يتم تعيينهم^(١٢) وعزلهم^(١٣) من قبل رئيس الدولة الا أنه لا يحق للرئيس ان يتدخل في حكم او قرارات القضاة. كما ان للمحكمة الحق في طلب رئيس الدولة مواجهة التهم الموجهة اليه^(١٤). ولبيان استقلالية السلطة القضائية والمالية سأشير الى بعض الامثلة من التاريخ الاسلامي. فمن استقلالية السلطة القضائية على سبيل المثال لا الحصر. يمكننا الاشارة إلى ما حدث في عهد الخليفة علي بن أبي طالب عندما احتمكم الخليفة ورجل ذمي الى القاضي على ملكية سراج. وبالرغم من اقتتال القاضي بأحقية علي بن أبي طالب في ملكية السراج الا انه لقص الأدلة حكم لصالح اليهودي. وكذلك حدث في عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب عندما أراد عمر شراء جواد وقبل ان يشتريه رغب في أن يركبه. وبينما كان يجرب ذلك الحصان اصبع الحصان بضرر في احد رجليه فاراد ارجاعه إلى مالكه، الا أن المالك رفض استعادته نظراً للضرر الذي اصابه فتقاضى الاثنان وكان حكم القاضي لصالح مالك الحصان. أما عن استقلالية سلطة أمين بيت المال فيمكننا الاشارة الى ما حدث في عهد الخليفة عثمان بن عفان حيث رفض أمين بيت المال الانصياع لأوامر الخليفة عثمان قائلاً بأنه أمين بيت مال المسلمين وليس موظفاً لدى عثمان.

ويرأس الخليفة (رئيس الدولة) السلطة التنفيذية وهو مسؤول أمام مجلس أهل الحل والعقد. وعلى الرغم من أن الشريعة لم تحدد هذا المجلس الا أن العلماء قدماههم وعدنיהם قد أكدوا على ذلك. لقد كتب الماوردي قائلاً بأنه على الرغم من أن الشريعة لم تنص على شكل واستقلال وحياد المجموعة التي يخضع لها جميع افراد المجتمع، الا أن قراراتها ملزمة سواء كانت لصالح عامّة الناس او الرئيس. فقد دعت الشريعة مثل هذه الهيئة الحكومية^(١٥).

وليس الرئيس مسؤولاً أمام مجلس الحل والعقد فحسب بل انه مسؤول أمام الشعب كذلك، فالشعب حق مراقبة رئيسه وابداء النصيحة له بل ونقاذه^(١٦). والشعب كذلك الحق في مطالبة الرئيس بالاستقالة فان رفض حق لهم ان يتزوروا عليه ويلزم الرئيس بمشاورة الشعب من خلال مجلس الشورى^(١٧). ويمكننا أن نستخلص من ذلك بأن سلطات الرئيس مقيدة من قبل مجلس أهل الحل والعقد ومجلس الشورى فهذا يجعلهم مسؤولين عن السلطة التنفيذية.

اما السلطة التشريعية المتمثلة في مجلس الشورى فهي ليست هيئه تشريعية بالمفهوم العربي لأن صلاحياتها محدودة بالحالات التي لم ينزل فيها تشريع في القرآن ولم تشرعها السنة النبوية ولا إجماع المسلمين من قبل، لذلك فوظيفة مجلس أهل الحل والعقد هي مراقبة القوانين والتشريعات الجديدة التي يتقدم بها مجلس الشورى. فمشروع القانون الجديد ليس خاصاً لتصديق الرئيس فقط بل كذلك مصادقة اعضاء مجلس أهل الحل والعقد عليه. وبما أن عضوية مجلس الشورى تتم بالانتخابات العامة (انظر الصفحات القادمة) فهذا يجعلهم مسؤولين أمام الشعب من خلال دوائرهم الانتخابية لأن مدة العضوية ليست مطلقة.

وان الوصول الى السلطة في ظل النظام الاسلامي يجب أن يكون مفتوحاً لجميع ابناء الدولة الاسلامية الذين توفر فيهم الشروط والقواعد التي وضعتها الشريعة الاسلامية واذا علمنا بأن الرئيس وأعضاء مجلس أهل الحل والعقد وأعضاء مجلس الشورى يتم اختيارهم عن طريق الانتخاب مما سيفتح المجال امام كل من يرى في نفسه الكفاءة فيجب كذلك الا يتم تعيين الوزراء والقضاة على اساس الوراثة او الجنس او اللون او القبيلة بل يجب أن يتم ذلك على حسب الكفاءة^(١٨).

ويوضح لنا مما تم مناقشه اعلاه بأن جميع السلطات في النظام الاسلامي مسؤولة بطريقة مباشرة او غير

بحوث ودراسات

مباشرة امام الشعب، ولذلك سنطرق في الصفحات القادمة لمناقشة الحقوق السياسية التي يتمتع بها رعايا الدولة الاسلامية آخرين في الاعتبار أنها دولة عقائدية - ايديولوجية . وبما أن لكل ايديولوجية مفاهيمها السياسية ونظامها الخاص بها ، كما يقول علماء الاجتماع السياسيون وان الحكم عليه لابد وأن يكون من خلال ذلك الاطار العام للنظام . ولعل أول الحقوق السياسية التي يمكننا معالجتها في هذه الدراسة هو حق الانتخاب .

الانتخابات:

ان الحكومة الاسلامية حكومة خلافة (نيابة عن الحاكم الاعلى وهو الله) ، وان الله سبحانه وتعالى لم يستخلف فتة من الناس بل استخلف الناس جميعا ويتبين هذا من قوله تعالى: ﴿ اني جاعل في الارض خليفة ﴾ . والخلافة تعنى جعل الجماهير يفكرون حسب ما تتطلبه بصيرتهم الدينية في صالحهم الدنيوية منها والاخروية . وان صالح الدنيوية لها علاقة بالمصالح الاخروية حيث ان الرسول ﷺ يقول بأن على المسلمين تقييم أحوالهم الدنيوية حسب صلاحيتها للعالم الآخر^(١) . ولصعوبة اشتراك جميع افراد الشعب في الحكم فانه من البديهي ان يوكلا هذه المهمة إلى فتة من الناس . وبما ان افراد الشعب هم الذين يوكلون هذه المهمة ، فانه من المسلم به أن تكون هذه الفتة مسؤولة مباشرة أمام الشعب وان بقاءهم في السلطة مشروع بتنفيذهم للمهام التي أوكلت اليهم على احسن وجه . ويقول ابن تيمية بأن السلطة الادارية تقليد للشعب وليس لل الخليفة حيث انها قد منحت من الله تعالى ولا ان جميع افراد المجتمع هم خلفاء الله .

ويجمع فقهاء الاسلام من السنة على أن انتخاب الخليفة شرط اساسي في الحكومة الاسلامية الحقة فلا يحق لفرد أو جماعة أو عشرة الاستيلاء على السلطة حيث يقول الله تعالى: ﴿ وامرهم شوري بينهم ﴾ كما أمر الله نبيه بان يشارر المسلمين حيث قال: ﴿ وشاورهم في الامر ﴾ وقد اتفق علماء المسلمين الاقدمون مثل ابن تيمية وابن خلدون ومحمد عبده والغزالى والماوردي على مبدأ انتخاب الإمام (الخليفة) من قبل الشعب والذى يتم عن طريق البيعة . وأن البيعة لا تم الا إذا توفر فيها القبول والرضا من الطرفين فهي بمنابع العقد . وكتب النصيفي في كتابه المقايد بان على المسلمين أن يختاروا الإمام الذي ينفذ القانون الاسلامي ويؤمن حدود الدولة ويجهز الجيش ويجمع الزكاة والصدقات ويفصل التزاعات المحلية ويؤمن العدالة ويوزع الدخل الوطنى ويعتني بالكتار واليتامى ويشارك في الجهاد .. ولقد ميز ابن تيمية بين الخليفة والملك من حيث وصول كل منهما إلى السلطة حيث ينتخب الاول بينما يعين الآخر نفسه بالقهر والقسر .

وبنادي علماء ومفكرو الاسلام المعاصرون كالمودودي والاخوان المسلمين وغيرهم بشرط انتخاب الخليفة أو الرئيس . كما اضافوا انتخاب مجلس اهل الحل والعقد ومجلس الشورى . ولقد أجمع علماء الاسلام على وجوب اختيار أعضاء هذه المجالس ، ولذا فان الخلافة هي حكم الناس حسب ما يملئ الدين في الشؤون الدنيوية وأمور الآخرة^(٢) .

وننقسم الانتخابات في الدولة الاسلامية إلى ثلاثة اقسام: انتخاب الخليفة او الرئيس وانتخاب مجلس اهل الحل والعقد ومجلس الشورى .

أ - انتخاب الرئيس:

وهناك اربعة آراء مختلفة حيال هذه المسألة:

- ١ - يرى البعض بوجوب انتخاب الرئيس من قبل مجلس اهل الحل والعقد فقط والذي يمكن النظر اليه على أنه لجنة ناخبة أو انتخاب غير مباشر^(٣) . ولقد بنى الماوردي اجتهاده هذا على ما فعله الخليفة عمر بن الخطاب عندما اختار ستة من الاشخاص لاختيار واحد منهم فاختاروا عثمان بن عفان .

٢ - جواز ترشيح الرئيس من قبل سلفه ولكن عليه أن يحصل على موافقة الشعب قبل تنصيبه ولا يكون خليفة أو رئيساً إلا بعد حصوله على البيعة^(٢٢). وبخضوع هذا العقد للتأكيد عليه بالبيعة العامة التي يقوم بها أفراد المجتمع. ويستند في هذا على ما حدث في خلافة عمر.

٣ - أما الرأي الثالث، فيعطي الشعب حق اختيار الرئيس عن طريق الانتخابات العامة المباشرة على أن يقر ذلك مجلس أهل الحل والعقد. وبعنتق هذا الرأي علماء المسلمين المعاصرون كالمودودي ومحمد الغزالى وسعيد حوا وغيرهم، فيجب في رأيهما اختيار الرئيس ومن هم دونه من قبل الشعب^(٢٣). فعندما تم تعيين عمر بن عبد العزيز من قبل سلفه على أساس الوراثة في الخلافة الأموية أعلن عمر بن عبد العزيز على الملأ بأنه عين ليحكم الناس دون علمه بذلك ودون أن يطلب ذلك ودون استشارة المسلمين، لذا فقد حلّ لهم من البيعة فصرخ الناس قائلين بأنهم قد اختاروه خليفة^(٢٤). وعلى الرغم من أن فقهاء الإسلام (من السنة) قد اصروا على مبدأ الانتخاب أو الاختيار إلا أنهما يرون بوجوب اقرار الترشيح والبيعة من قبل مجلس أهل الحل والعقد^(٢٥).

٤ - وبيني المذهب الشيعي على ولادة الفقيه الذي له سلطة اقرار المرشح للرئاسة او الدعوة لانتخابات أخرى، وان دور مجلس الخبراء (ما يعادل مجلس أهل الحل والعقد) يمكن في اختيار الفقيه في حالة حدوث شاغر. ومثال على ذلك جمهورية إيران الإسلامية.

لقد حاز الرأي الثالث - الذي يعطي الشعب المسلم حق اختيار الرئيس على أن يعتمد ذلك من قبل مجلس أهل الحل والعقد - بالقبول لدى فقهاء السنة المعاصرین حيث ينظر المجلس فيما إذا كان المرشح تنطبق عليه الشروط المنصوص عليها في الشريعة ومن الشرط التي يجب توافقها في المرشح مابيلـ: الإسلام والذكورة والعدل والعلم والقدرة على ادارة شؤون الحكم والشجاعة والبلوغ والقرشة^(٢٦). ولقد اختلف العلماء المسلمين في الشرط الأخير وذهب ابن خلدون إلى اسقاطه لانه لم يعد صالحـاـ . ويرى ابن خلدون بأن النبي ﷺ اشترط ذلك عندما كانت فريش هي الأقوى والأكبر منها لفتنة بين المسلمين (العصبية القبلية) وبما أن فريش لم تعد كذلك فلا خوف من حدوث فتنة إذا تم اختيار شخص غير قرضي^(٢٧) . وعن انس عن النبي ﷺ انه قال: «اسمعوا واطيعوا وان استعمل حبشي كان رأسه زبيبة». ولكن الطاعة مقترنة بتطبيق الشريعة فعن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: السمع والطاعة حق ما لم يأمر بالمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة. ويرى ابن تيمية عدم جواز تعين الخليفة بالوراثة فالخلافة ليست ورائية إلا اذا اتفق على ذلك عامة الناس كما هو الحال بالنسبة لما تم في اختيار عمر بن عبد العزيز، وأن من أهم شروطها قبول المسلمين لذلك بكامل حريتهم^(٢٨) . وذهب علماء السنة إلى حق الشعب في الثورة على الحاكم في حالة عدم تطبيق الشريعة^(٢٩) كما أبطل الإسلام الملكية واعتبرها حكماً استبدادياً^(٣٠) . وتقتفي تعاليم أهل السنة بان يكون عزل الخليفة عن طريق مجلس أهل الحل والعقد بينما يذهب الخميني في اجتهاداته (تبعاً للمذهب الشيعي) إلى أن عزل الرئيس من اختصاصات الفقيه. وتقول الاجتهادات الحديثة بان عزل الرئيس كما أوضحه النبي ﷺ تقرره شكاوى الناس وتوصية من مجلس الشورى^(٣١) .

ب - مجلس أهل الحل والعقد:

يتتألف هذا المجلس من أعضاء يتم انتخابهم عن طريق الانتخاب العام وهم مسؤولون أمام المسلمين . وتوضح هذه المسؤولية بأنهم لا يحكمون بل ويفقدون امتيازاتهم حال انتهاء مدةتهم او سقوط عضويتهم . ويشترط فيهم أن يكونوا علماء في الشريعة الإسلامية . وليس هناك اجماع حول فترة عضويتهم في المجلس فلا المصادر الأساسية للشريعة الإسلامية حددت ذلك ولا علماء المسلمين المعاصرین . فيبينما ترى وجهة النظر الأولى بأن عضويتهم تكون مدى الحياة ماداموا يتبعون الشريعة الإسلامية ويطبقونها ، وما داموا اكفاء عقلياً وجسمياً ، ترى وجهة النظر الثانية افضلية تحديد المدة . أما بالنسبة للشيعة فلا وجود لمجلس أهل الحل والعقد بل هناك مجلس

بحوث ودراسات

الحكماء (الخبراء) الذين يتم انتخابهم لست سنوات وتتوفر في أعضائه نفس المؤهلات التي تشرط في أعضاء مجلس أهل الحل والعقد ويتم اختيارهم عن طريق الانتخابات العامة.

وتحتفل وظيفة هذا المجلس بين السنة والشيعة كما يتضح من نظرية الخميني السياسية فيما يعطي السنة لهذا المجلس حق اختيار الرئيس أو التصديق عليه وعزله في حالة انحرافه عن الشريعة، وحق مراجعة القوانين التي يسنها مجلس الشورى أو الرئيس كما تفعل المحكمة الاتحادية العليا في الولايات المتحدة والحكم في دستوريتها أو عدم دستوريتها. في حالة عدم تطابقها مع الشريعة بينما يرى الخميني بأن من اختصاصات المجلس (الخبراء) هو اختيار الفقيه عندما يشفر هذا المنصب وحق مراجعة القوانين التي يسنها مجلس الشورى.

جـ - مجلس الشورى:

في صدر الاسلام لم يكن هناك برلمان بمفهومه العصري، فأثناء حياة الرسول ﷺ كان المسجد و المجالس الخاصة تقى بهذا الغرض، حيث كانت تتم مناقشة جميع الأمور التي تهم المسلمين والدولة الاسلامية وخاصة تلك التي لم تذكر في القرآن الكريم. ولقد كانت هذه الأماكن تقوم بوظائف متعددة كالمدارس والمؤتمرات السياسية والاجتماعات الدينية. لذا لم تكن العضوية محدودة نظراً لأنها يحق لكل مسلم المشاركة في النقاش أو لبيان ما كان له الحق في أن يعلق على أو أن يعطي رأيه حال مسألة ما. وعلى الرغم من اصرار علماء الاسلام القدماء على الشورى كإحدى الركائز الاساسية لاضفاء الشرعية الاسلامية على نظام الحكم الا أنهم لم يوردو مفهوم المجالس الثانية الحديثة في اجتهاودتهم. ويرى علماء الاسلام المعاصرون جواز تبني المسلمين النظام السياسي المناسب الذي يرغبون فيه شريطة أن لا يكون هذا النظام مخالفًا للأفكار الاسلامية. ولقد تحدث حسن البنا المرشد العام للإخوان المسلمين في مصر في الأربعينيات من هذا القرن - في مبادرته التي سماها بالاصلاح - عن البرلمان باسم كما دعا إلى انتخابات حرة مبنية على نظام غير حزبي^(٢٢). كما كتب علماء معاصرون بوجوبأخذ الرئيس للمشورة من خلال البرلمان أو مجلس الشورى^(٢٣). وأورد المودودي وجوب انتخاب جماعة من الناس انتخاباً حراً كممثلين للشعب و يجب مساورتهم بانتظام لادارة الحكومة^(٢٤). وعليه فإن للشعب حق اختيار ممثله في الحكومة الاسلامية^(٢٥). لقد كانت الشورى والمعارضة عند أمير المؤمنين عمر بن عبدالعزيز هما جناحاً الحكم الصالح القديم^(٢٦). وبما أن الدين النصيحة كما قال الرسول ﷺ فإنه لا يمكن أداء النصيحة الحرة تحت ظل حكم جائز يدعى أنه يحكم بالاسلام الا اذا طبق النظام الاسلامي تطبيقاً كاملاً حيث يتم الفصل بين السلطات وحيث تؤمن حرية الفرد وتكون المسؤولية أمام الشعب. ولتأمين المبدأ المذكور أعلاه، أصبح مجلس الشورى أو البرلمان ضرورة ملحة في وقتنا الحاضر.

أما الحجة الثانية التي تدعم هذه الفكرة فانها تقوم على ما يلي: بما أن الشعب هو الذي أعطى السلطة للرئيس للشعب الحق في التأكد بأن حقوقه محفوظة وبأن الرئيس لا يتجاوز حدوده. وبما أنه يستحيل على جميع أفراد الشعب القيام بمثل هذه المسؤولية نظراً لاعدادهم الهائلة من ناحية ولتقاويم وعيهم السياسي من ناحية أخرى، لذا يجب ان تكون هناك مجموعة من الناس يختارون للمراقبة والمحاسبة، ونستطيع أن نطلق على هذه المجموعة اعضاء مجلس الشورى أو النواب.

الاحزاب السياسية:

ان فكرة الاحزاب السياسية وتعددها في النظم السياسية فكرة حديثة وارتبطت بتطور الفكر الغربي الحديث وعليه فان هذه الفكرة لم تطرح للنقاش من جانب علماء الاسلام القدامي بينما اهتم مفكرو الاسلام المعاصرون بهذه المسألة. وبما ان باب الاجتهاد مفتوح ونتيجة لعدم وجود قول واضح حال هذه المسألة في الشريعة فهناك اربعة اراء نوجزها فيما يلي:

أ - نظام غير حزبي:

وتنلخص هذه الفكرة في فكر الاخوان المسلمين في مصر، فالاخوان المسلمين يرفضون فكرة الاحزاب السياسية المبنية على أيديولوجية دينية أو على فكر الانسان^(٢٧) وبين هذا الرأي قول الله تعالى: « واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا » . ففي الاربعينات من هذا القرن أعلن المرشد العام للإخوان المسلمين في مصر الامام حسن البنا فيما عرف بالاصلاح، بأن الاصلاح البرلماني الحق سيحدث عندما تحل جميع الاحزاب السياسية الموجودة لأن الديمقراطية في نظره تحتاج لحرية التعبير والمشاركة الشعبية الحقيقة وان النظام البرلماني الذي يعتمد على النظام غير الحزبي يتلاقي او ينطابق مع النظام الاسلامي^(٢٨) . وأوضح البرنامج أنه عندما تحل جميع الاحزاب السياسية ستشكل حزب سياسي واحد له برنامج اصلاحي اسلامي^(٢٩) .

ب - نظام الحزب الواحد:

يتضح لنا من الرأي الاول بان جماعة الاخوان المسلمين في مصر يؤيدون ضمنياً فكرة الحزب الواحد المعتمد على الشريعة الاسلامية. وبين أصحاب هذه الفكرة رأيهم على ان الحكومة الاسلامية قائمة (في حالة قيامتها) ولا داعي لقيام احزاب ذات تفكير غير اسلامي، ويجب قيام حزب سياسي واحد يدعى (حزب الله) الذي يهتم بالأمور الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. ويضيف أبو الاعلى المودودي بان مثل هذا الحزب لن يواجه أي مزاعمات داخلية تؤدي لانقسامه ولن يكون هناك صراع بين الموظفين وارياب العمل ولا بين أصحاب الاراضي والمزارعين ولا بين العاكم والمحكومين لأن جميعهم يعترفون بسيادة نفس المبدأ^(٣٠) .

ج - نظام تعدد الاحزاب الاسلامية:

يعطي هذا الرأي الشعب المسلم حق تأسيس أكثر من حزب واحد شريطة ان تكون كلها تتمدد روحها وأنظمتها ودسائيرها من الشريعة الاسلامية. وترى هذه الفتنة من المفكرين بان الله اعطى للمسلمين حق تأسيس الاحزاب السياسية للتتأكد من نشر العدالة وأن هذه الاحزاب تمثل الشعب لكونها وسيلة للعصوبية السياسية ولكن يجب أن يتتوفر شرط واحد لتحقيق ذلك لا وهو التزام جميع الاطراف بالشريعة الاسلامية^(٣١) . ويرى مناصرو هذا الرأي بان ذلك لا يخالف الاية الكريمة التي تنص على الاعتصام بحبل الله لأن الاختلاف المنهي عنه في الآية هو الاختلاف في صلب الشريعة. كما أن الحزب المنظم أقوى على المعارضه من الجهد الفردي وأقدر على ايقاف الظلم وأكثر هيبة لدى العاكم من الافراد وهو أقدر على سحب الثقة من الحكومة اذا تجاهلت مصالح الناس. وان الجهاز الحزبي في الدول المتقدمة له لجانه العلمية والفنية المتخصصة. بالإضافة إلى ذلك فان الاحزاب السياسية مدارس للشعوب في الشؤون السياسية وتعمل على نوعية الجماهير وتحريج القادة السياسيين المزدهرين للحكم وعليه فان النظام الحزبي الملزوم بأصول الشريعة هو التحسن العصري المناسب لمبدأ الامر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٣٢) .

د - نظام تعدد الاحزاب:

لا يمكننا أن نصف أصحاب هذا الرأي بأنهم متأثرون بالليبرالية الغربية التي تعطي السيادة للشعب، بل انه نظام اسلامي يمكن جميع طبقات المجتمع بغض النظر عن انتسابهم من تشكيل احزاب سياسية دون اشتراط أن تكون جميع هذه الاحزاب اسلامية. فيقول المرشد العام للإخوان المسلمين السابق عمر التلمذاني: « نحن لا ننكر ابتداء فكرة الاحزاب، ولا نحجز على أحد لتكوينه اي حزب سواء كان شيوعاً أو غير ذلك، اي ان فكرة الاحزاب ليست منكراً في حد ذاتها، ونحن ننكر فقط أساليبها غير المشروعة وغير السلمية^(٣٣) . ولقد

بحوث ودراسات

أيد هذا الرأي المرشد العام للأخوان المسلمين السوريين وأعلن بأن جماعته تبني أسلوباً غريباً يعتمد على نظام تعدد الأحزاب ولكن نظام الحكم سيكون مبنيناً على المبادئ الإسلامية الأساسية^(٤٤).
وتفق في الرأي مع وجوب تعدد الأحزاب الإسلامية مع افساح المجال أمام جميع التيارات السياسية لأن تبرز وتتفاعل مع البيئة التي يعيشون فيها لما فيه المصلحة العامة على أن يكون النظام السياسي نظاماً إسلامياً، وأن تحترم جميع الأحزاب والتيارات السياسية المتواجدة في المجتمع الإسلامي ذلك، وأن تعمل على حماية أمن وسراة واستقلال الدولة الإسلامية. وينبع هذا من إيماننا بأن وجود المعارضة في ظل نظام إسلامي ظاهرة صحيحة وأمر لا بد منه حيث قال تعالى: «ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر»، وقال الرسول الكريم: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فقلبه وذلكر أضعف الإيمان». وبعد أن تولى أبو بكر الصديق الخلافة الفقي خطبة فقال فيها: «إن رأيتمني على حق فأعينوني، وإن رأيتمني على باطل فقوموني، اطبعوني ما أطعت الله فيكم». كما يمكننا الاستدلال على شرعية تعدد الأحزاب من محدث في سيفية بنى ساعدة عندما تم اختبار أبي بكر الصديق كأول خليفة للمسلمين حيث كان الانتصار والهاجرة يشكلون حزبين سياسيين يتنافسان على الخلافة حتى حسم الأمر بعد ذلك بأن الخلافة في قريش. وعلى الرغم من عدم وجود أحزاب سياسية بالمعنى المعاصر إلا أنها نلاحظ من التاريخ الإسلامي بأن مبدأ المعارضة كان من السمات الواضحة في التاريخ الإسلامي وكثيراً ما امتحنت وابتلت تلك الفئات التي يمكن أن تطلق عليها (أحزاب) بتحفظ عهود الدول الملكية التي حكمت المسلمين^(٤٥).

جماعات المصالح / الضغط:

إن جماعات المصالح هي جماعات الضغط التي تختص بتوضيح القيم والمصالح لأفراد جماعتها، ولم تناقش هذه الجماعات النقض الواقي في فجر الإسلام سواء على عهد الرسول الكريم عليه الصلاة والسلام أو على عهد الخلفاء الراشدين. لكن هناك مثالين يدلان على وجود جماعات الضغط في صدر الإسلام ولكن ليس بالمعنى الحديث، فقد جاءت امرأة إلى النبي ﷺ وقالت له بأن الرجال قد أخذوا منه كل وقت، فأجابها الرسول ﷺ بأنه سيخصص وقتاً لها أيضاً. وهذا في رأيي ضغط من النساء لمشاركة الرجل في تعلم مبادئ الإسلام الأساسية وهو تأثير بذلك النساء للحصول على حق المساواة مع الرجال في التعليم. أما المثال الثاني فقد حدث في عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب عندما أراد أن يحدد المهر فأنبرت له امرأة قائلة بأن الله قد وهبهن هذا الحق فلا يستطيع عمر أن يسليهن إياه فأجابها عمر ببساطة: أصابت المرأة وأخطأ عمر. وعليه فإن وقوف المرأة ضد اقتراح عمر وبطالة مبادرته يعد ضغطاً من النساء على الحكومة.

وبالرغم من عدم تطرق علماء الإسلام القدامى لهذه المسألة إلا أن غالبية مفكري الإسلام المعاصرین من السنة والشيعة كالمولودي ومحمد الغزالى وعبدالوهاب التجار والأمام الخميني وأبو الحسن بنى صدر وغيرهم يرون بأنه يحق لجماعات المصالح كالنقابات العممالية ورابطات المرأة واتحادات المعلمين والطلاب. الخ. أن يتخدوا في جماعات منتظمة. ولقد ذهب ابو الاعلى المولودي إلى ما هو ابعد من ذلك، فقال بأنه لا يجوز تشريع اي قانون من جانب الحكومة الإسلامية يتعلق بأمر النساء مثلاً دون التشاور المسبق مع الجمعيات النسائية^(٤٦).

ولقد نظروا إلى جماعات المصالح على أنها مهمة في تنفيذ سياسات الحكومة السياسية والاقتصادية فهذه الجماعات تشكل رافداً مساعداً في عملية اتخاذ القرارات، لذا فإن جماعات المصالح تسهل عملية اتخاذ القرارات من قبل الحكومة وتسهل تطبيقها. ومن الجمعيات والنقابات التي يسمح لها بالتنظيم على سبيل المثال لا الحصر مابلي: اتحادات المزارعين والتجار والطلاب ونقابات العمل وجمعيات المعلمين والجمعيات النسائية^(٤٧). أما المجموعات ذات المصالح الإناثية والتي تسعى إلى مصالحها الذاتية فإنها تعتبر غير شرعية^(٤٨).

ونجد الاشارة هنا إلى أن النظام الإسلامي ليس وحده الذي ينظر إلى جماعات ذات المصالح الإناثية على

بحوث ودراسات

انها «وساطات» بل إن بعض الديمقراطيات الغربية الحرة تشاركه هذا الرأي، ففرنسا في عهد ديجول اعتبرت هذه الجماعات «قوىقطاعية».

حقوق النساء السياسية^(٤٤):

اتضح لنا فيما سبق بأن الانتخابات أمر مسلم به ومتافق عليه من قبل علماء ومفكري الاسلام القدامى والمعاصرين، وأن الاسلام يعتبر الخلافة الصحيحة ما كانت نتيجة لانتخاب وبيعة عاملة للأففاء والاجدر بتولي هذا المنصب الخطير^(٤٥).

ونظراً إلى أن الاسلام يساوي بين الرجال والنساء في كثير من الأمور وان كل ما صنع الدين انه وزع الاختصاصات العملية توزيعاً يوافق طبائع الذكورة والأنوثة^(٤٦)، فقد كفل الاسلام للمرأة حريات وحقوقاً عديدة. فمثلاً يقر الاسلام للمرأة حق المشاركة السياسية من حيث ابداء الرأي ونجد أن الآية الكريمة القائلة بوصف المؤمنين «وأمرهم شرقي بينهم» لم تخص الرجال دون النساء، فلقد شاركت أم سلمى في صلح الحديبية، وهي التي اشارت على الرسول بأن يحلق رأسه، كما عارضت اسماء بنت ابي بكر بيعة ابنتها عبدالله بن الزبير للامويين. أما هند بنت عتبة أم معاوية بن ابي سفيان فلم تكتف عن ابداء النصح السديد والمشورة القيمة له في كل مراحل عهده السياسي^(٤٧). وكذلك كانت أم كلثوم بنت علي بن ابي طالب شاركت في بعض مجالات العمل السياسي^(٤٨). كما منح الاسلام للمرأة حق التعبير عن الرأي أسوة بالرجال^(٤٩) وكفل لها كذلك حرية الاعتقاد حيث أباح للمرأة اليهودية أو المسيحية البقاء على دينها وهي زوجة للمسلم وأما لاولاده^(٥٠). ولقد ساوي الاسلام بين الرجل والمرأة في حق التعليم والثقافة حيث قال الرسول الكريم: «طلب العلم فريضة على كل مسلم وملمة»^(٥١). ويفسح الاسلام أمام المرأة مجال العمل وان كان يراعي في ذلك تركيبة المرأة البيولوجية وأتوتها.

وتتمتع المرأة بحقوق سياسية أخرى عديدة مثل الانتخاب، والاشتراك في المعارضة^(٥٢) وحق منح احد من الاعداء الامان أو كفالته^(٥٣). فعل الرغم من اجماع الفقهاء والمفكرين الاسلاميين المعاصرين على عدم جواز تولي المرأة لمنصب الرئاسة استناداً إلى حديث النبي عليه السلام: «ولن يفلح قوم ولو امرهم امرأة»^(٥٤) الا أن حق المرأة في الاشتراك في الانتخابات أمر مكفوّل ويمكن الاستدلال عليه بما يلي:

١ - لقد تمت البيعة بين النبي محمد عليه السلام وبين النساء ولم يعتبر بيعة ازواجهن أو آخواتهن كافية لتم بيعة الزوجات والبنات والأخوات^(٥٥) ولكنه عقد بيعة منفصلة مع النساء تعرف ببيعة الغدير «التي تمت بين النبي محمد عليه السلام وبين فريق من النساء تتزعمهن هند بنت عتبة». ولقد خصص القرآن بيعة النساء بذكر نصها في سورة المحتoteca وهو قوله تعالى: «يا أيها النبي اذا جاءك المؤمنات ببايعتك على ان لا يشركن بالله شيئاً ولا يسرقن ولا يزنبن ولا يقتلن أولادهن ولا يأتين ببيهان يفترن بين ايديهن وأرجلهن ولا يعصينك في معروف فبايعهن واستغفر لهم الله ان الله غفور رحيم».

٢ - قبول شهادة المرأة في جميع القضايا عدا الجنائية والميراث حيث يطلب شهادة رجلين أو رجل وأمرأتين^(٥٦)، وحيث ان الأدلة بالشهادة يعتبر تزكيّة، وبما أن الاداء بالصوت في الانتخاب يعني ايضاً تزكيّة يمكننا ان نستنتج ان للنساء الحق في التصويت.

٣ - تستطيع المرأة في الاسلام ان تزكي شخصاً ما وللانتخابات نفس الغاية وهي تزكيّة شخص ما لرئاسة او لعضوية البرلمان.

٤ - يرى المؤوددي أنه لا يجوز سن اي قانون يتعلق بامر النساء من جانب الحكومة الاسلامية دون استشارة الجمعيات النسائية مسبقاً^(٥٧) كمجموعة ضغط.

- ٥ - للنساء الحق في ان يشاركن في الجهاد ولقد شاركن بالفعل في موقعة أحد^(١)، وكذلك في عهد الخلفاء الراشدين.
- ٦ - كان الخليفة عمر بن الخطاب يأخذ بمشورة النساء في الامور التي تهمهن، فلقد كان يستشير حفصة في امور النساء.
- ٧ - وبمكانتها أن نرى أن في التاريخ الاسلامي نساء عارضن شرعية بعض الحكام فمثلا انضمت عائشة بنت أبي بكر إلى صفوف المعارضين عندما اراد معاوية البيعة لابنه يزيد^(٢).
- ٨ - يؤيد بعض مفكري الاسلام المعاصرین اشتراك المرأة في الانتخابات^(٣) لأن المرأة والرجل سواء في رقابة الامة على الحاكم فكلها مسؤولة أمام الله عن قول الحق واسداء النصح والامر بالمعروف والنهي عن المنكر^(٤).

ولقد اختلف الفقهاء والمفكرون المعاصرون حول تولي المرأة للولايات العامة ففي حين يتفق جميع هؤلاء العلماء والمفكرين القديامي والمعاصرین على عدم جواز تولي المرأة لرئاسة الدولة كما ذكرنا سابقاً، نرى بأن هؤلاء العلماء والمفكرين ينقسمون إلى قسمين في شأن جواز عضوية المرأة في المجالس التأدية. فيبينما يجيز لها البعض، أصدرت لجنة الفتوى بالازهر ماري:

فتحت الشريعة للمرأة في الولاية الخاصة كالولاية على الصغير والوالى، والوقف أما الولاية العامة ومن أهمها عضو البرلمان، وهي من القوانين، قصرتها الشريعة الاسلامية على الرجال فقط. وقد جرى التطبيق العملي على هذا من فجر الاسلام إلى الأذ فانه لم يثبت ان شيئاً من هذه الولايات العامة قد اسندت إلى المرأة لا مستقلة ولا مع غيرها من الرجال^(٥).

ومع احتراماً للفتاوى التي اصدرتها لجنة الفتوى بالازهر، الا اننا نرى بجواز عضوية المرأة ونستند في ذلك على افقاء بعض الفقهاء بجواز تولي المرأة مناصب قيادية^(٦) وهي من اعظم الولايات العامة. فمثلاً نرى أنها حينية يجيز أن تقضي المرأة فيما تصح فيه شهادتها ومنع فيما لا تصح (القضايا الجنائية فقط). وأجاز ابن جوير الطبرى قضاها في جميع الاحکام بلا استثناء^(٧). وترى بعض المصادر بأن النساء في التاريخ الاسلامي قمن بأعمال متعددة فكن يشاركن الرجال في مهن مختلفة كالتدریس والطب والقضاء - فيما يختص بشؤون النساء وفي غير الجنایات - وشغل الوظائف المهمة في الخدمة المدنية^(٨).

الحقوق السياسية لغير المسلمين:

نظراً الى كون الدولة الاسلامية دولة ايديولوجية فهل ستكون الجنسية فيها مقتصرة على المسلمين فقط؟ سؤال يطرح عند الحديث عن أهمية وجود الدولة الاسلامية بالنسبة للمسلمين وسناحول في هذا الجزء الاجابة عليه وعلى بعض التساؤلات الأخرى المتعلقة بالحقوق العامة والحقوق السياسية بالنسبة لغير المسلمين في الدول الاسلامية. وسيكون الحديث مقتضاها على المقيمين(Permanent Residents) حيث أنه من البديهي والمسلم به بأن العمال الاجانب والزوار ليس لهم حق التمتع بالحقوق السياسية. ويرى الفقهاء بأن الذميين من أهل دار الاسلام يعتبرون من افراد الشعب في الدولة الاسلامية، فهم بمعنى آخر يرتبطون بالدولة الاسلامية برابطة الجنسية^(٩)، وأن الاساس لاكتساب النبي الجنسية هو عقد الذمة بالنسبة لمن يدخل في الذمة عن طريق العقد الصريح^(١٠).

ويتمتع غير المسلمين من رعايا الدول الاسلامية بكافة الحقوق العامة التي يتمتع بها المسلمين. فيتمتع غير المسلمين بالأمان ويستند في هذا إلى حديث النبي ﷺ الذي قال فيه: «من آذى ذمي فأنا خصمته، ومن كت خصمته خصمه يوم القيمة». وأوصى عمر بن الخطاب في آخر أيام حياته بأهل الذمة فقال: «أوصي الخليفة من بعدي بأهل الذمة خيراً، أن يوفي بهدهم وإن يقاتل من ورائهم وأن لا يكلفهم فوق طاقتهم». وأعلن علي بن

بحوث ودراسات

ابي طالب مساواة الذميين للمسلمين في حرمة المال والدم. كما صر الفقهاء من مختلف المذاهب بأن على المسلمين دفع الظلم عنهم والمحافظة عليهم^(١٣).

ومن الحقوق العامة الاخرى لرعايا الدولة الاسلامية من غير المسلمين حقوق التنقل في دار الاسلام والإقامة حيث شاؤوا عدا الاماكن المحرمه وارتياد الاماكن العامة، ولا يجوز القاء القبض على الذي أو سجهه الا بمقتضى القانون، ويسمح لهم السفر من الدولة الاسلامية والعودة اليها متى شاءوا. ويتمتع الذميين أسوة بالمسلمين بحرية السكن وحرية الاعتقاد واقامة معابدهم وكتائسهم - عدا في بعض الاماكن التي نهى الرسول الكريم عن اقامه المعابد والكتائس فيها - كما يتمتعون بحق التعليم والثقافة واقامة مدارسهم الخاصة بهم وحرية التعبير عن الرأي والاجتماع في حدود القانون الاسلامي ولاهل الكتاب مطلق الحرية في المعاملات الاقتصادية التي يحرمهما الاسلام وتبيحها شرائعهم بشرط عدم ضرر الامة^(١٤). وبالاضافة إلى الحقوق الانفقة الذكر يتمتع أهل الذمة من رعايا الدولة الاسلامية بكفالة الدولة الاسلامية لهم. ولقد روى أن الخليفة عمر بن الخطاب رأى رجلا يهوديا كبيرا في السن وأعمى يسأل الناس، فسأله عمر عن الذي جاءه إلى ذلك، فأجابه الحاجة والعجزة، فأخذ عمر بيده وذهب إلى منزله واعطاه شيئا ثم أرسل إلى أمين بيت المال وقال له: انظر هذا وأمثاله في الله ما أنسفناه أن أكلنا شبيته ثم تخذه عند الهرم، وقرأ قوله تعالى: «إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفَقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ» ، وقال : الفقراء هم المسلمين، وهذا من المساكين من أهل الكتاب. ووضع عنه الجزية وعن ضريائه^(١٥).

ويرى مفكرو الاسلام المعاصرون بأن أهل الذمة من رعايا الدولة الاسلامية يتمتعون بجميع الحقوق السياسية التي يتمتع بها المسلمين فيما عدا بعض الامور مثل الاشتراك في انتخاب رئيس الجمهورية الاسلامية أو الترشح لها، وذلك لأن الدولة الاسلامية دولة ايدиولوجية كما اسلفنا، ولم يحدث قط بأن تسلم مقاعد السلطة في اي دولة ايديولوجية ايا كانت لبرالية أم اشتراكية شخص لا يؤمن بالعقيدة الفكرية للدولة. كما أنه لا يجوز استاذ وزارة التفريض لهم وهي اشبه بالولاية التي يقوم فيها الوزير مقام رئيس الدولة، ولا يجوز للذميين أن يكونوا قضاة لا على المسلمين ولا على الكفار^(١٦). وفيما عدا ذلك فيحق لهم التصويت وعضوية مجلس الشورى^(١٧).

وعلى الرغم من أن بعض مفكري الاسلام لا يجيزون مشاركة غير المسلمين^(١٨) في المجالس التنيابية الا ان البعض الاخر يحيز استشارة غير المسلمين في الامور الدنيوية. ويفيد هذا الرأي العديد من العلماء والمفكرين، ويرى البعض بأن تبادل النصح والمشورة بين المسلمين وغير المسلمين ستكون إلى ما شاء الله^(١٩)، كما كتب الطبراني في تفسيره للقرآن الكريم بأنه يجوز للمسلمين استشارة اهل الكتاب في أمور الدولة والأخذ بنصائحهم^(٢٠).

ولأن وزارة التنفيذ شرطها اضعف من وزارة التفريض لأن الوزير في هذه الحالة يكون غير مسؤوال الا عن بعض الامور التي أوكلها اليه الخليفة او رئيس الدولة، وهذا الوزير وسط بينه وبين الرعايا والولاية يؤدي عنه ما أمر وينفذ عنه ما ذكر وهو «معين في تنفيذ الامور وليس بواطن عليها ولا منتقلها لها، فان شورك في الرأي كان باسم الوزارة أحسن، وان لم يشارك فيه كان باسم الواسطة والسفارة اشهى»^(٢١). ويرى بعض الفقهاء بجواز تولي غير المسلمين من أهل الذمة هذه الوزارة^(٢٢). وان الذميين الذين لا تعرف لهم عداوة للدولة الاسلامية يجوز للمسلمين اتخاذهم بطانة يستدعيونهم الاسرار ويسعثون برؤهم في شؤون الدولة المهمة^(٢٣). كما أجاز البعض تولي اهل الذمة من رعايا الدولة الاسلامية مناصب السفارة - كما ذكر الماوردي سابقا - ولقد كان معظم سفراء الدولة العثمانية إلى الدول الاجنبية من اهل الذمة^(٢٤).

المشاركة السياسية:

يتضح لنا مما سبق دراسته بأن النظام الاسلامي يمنع كل مسلم وغير مسلم الحق في الوقوف ضد اي تظلم واضطهاد. ويعطي الحق لكل فرد في ان يمثل في الحكومة وليس للشعب الحق في اختيار ممثليهم فحسب ولكن في مراقبتهم وادلاء النصيحة لهم وانتقادهم بل والثورة عليهم عندما ينحرفون عن الدستور. ويركز لنا هنا

حرص الاسلام على ضمان حرية التعبير عن الرأي^(٨٥). ويمكننا أن نستخلص من هذا بأن حرية التعبير عن الرأي تعني عدم الحجر على آراء الناس التي يمكنهم بها استخدام جميع الوسائل المتاحة لهم لتحقيق ذلك. ومن هذا المنطلق يمكننا أن نستنتج بأن الشعب حق التمتع بحرية الصحافة ووسائل الاعلام الأخرى التي يمكنهم من التعبير عن آرائهم وجهات نظرهم، ليس شفهيا فحسب بل وعن طريق اجهزة الاعلام. وعلى الرغم من عدم وجود اجهزة اعلام بالمعنى الحديث في عهد الرسول الكريم والخلفاء الراشدين والخليفة الخامس، الا أنهم كانوا ينشرون ما يدعى بـ (الصحيفة) التي كان يكتب فيها الاخبار والتعليق والخطط المستقبلية للحكومة وعلى الرغم من عدم وجود اجهزة التلفاز والاذاعة ولكن كان هناك من يتوجول في البلاد لاذاعة الاخبار. واستنادا إلى مبدأ حرية التعبير عن الرأي التي يكفلها النظام الاسلامي وبينما ان الاستفتاء العام (Plebisite) هو نمط جديد من انساط المشاركة العامة في الحكم والذي يقوم على ادلة افراد الشعب بأرائهم حول المسألة المطروحة وبما أن الادلة بالرأي هو التعبير عن الرضا أو عدم الموافقة على مشروع القرار المطروح فانتا نرى بجواز استخدام نظام الاستفتاء العام في ظل النظام الاسلامي وهو جزء من المبدأ العام للتعبير عن الرأي الذي يتمتع به افراد المجتمع الاسلامي شريطة ان لا تكون المسألة المطروحة مثل هذا الاستفتاء تتعارض مع الشريعة الاسلامية. كما نستند في رأينا هذا إلى أن الاسلام كفل للمواطن حق التمتع بحرية الكلام والنقد والعمل والحرية الاقتصادية غير المطلقة^(٨٦).

الخاتمة

يمكننا ان نستنتج من العرض السريع لبعض الحقوق السياسية للانسان في الاسلام بأن المشاركة الشعبية في النظام الاسلامي قائمة على الرغم من أنها ليست ذات طبيعة ديمقراطية تحريرية. وهذا الشكل من المشاركة والمساهمة يتميز عن الفكر الليبرالي الحر من حيث أنها مكفولة وفي نفس الوقت مقيدة من جانب الشريعة الاسلامية، لأن النظام الاسلامي هو نظام فيوغرافي - ديمقراطي. انه نظام فيوغرافي لأنه مبني على الشريعة الاسلامية والذي يجعله متماسكا وملزما، وهو نظام ديمقراطي لأن للشعب الحق في المشاركة السياسية من خلال الانتخابات والتجمعات الحزبية وحرية التعبير عن الرأي والعمل والاعتقاد والصحافة. كما أن النظام الاسلامي لا يمنع الحق لاي فئة او طبقة في الهيئة على النظام السياسي في الدولة الاسلامية.

اما عن بعض القيد التي فرضها على غير المسلمين مثلا فهو ليس الوحيد في ذلك لانه لا يوجد نظام ذو طبيعة عقائدية يمكن له أن يسمح لاناس لا يؤمنون به. ففي الولايات المتحدة مثلا يحظر رسميا قيام حزب شيوعي وان حادثة ماكارثر مع الشيوعيين معروفة في التاريخ الامريكي. وفي الوقت نفسه يعترف النظام الشيوعي بأنه نظام ذو طبيعة دكتاتورية او ديمقراطية اخلاقية كما تسمى، وهذا الذي يقود على عدم جواز مشاركة اناس لا ينتمون إلى طبقة البروليتاريا في السلطة. بينما الاسلام يؤكد على حقوق غير المسلمين من رعايا الدولة الاسلامية ووجوب استشارتهم. كما يرى بعض الفقهاء بالإضافة إلى حقوقهم في تولى مناصب ادارية وتنفيذية في الدولة الاسلامية .

- ١ - لعل العملية التي تم بها اختيار الخلفاء الراشدين وال الخليفة الخامس عمر بن عبدالعزيز خير مثال على ذلك.
 - ٢ - هناك امثلة عديدة في تاريخ الخلفاء الراشدين ولعل منها وقوف المرأة في وجه عمر بن الخطاب عندما اقترح تحديد المهر. وكذلك معارضة الحسين بن علي لتولي يزيد بن معاوية السلطة. انظر د. محمد ضياء الدين الرئيس، *النظريات السياسية الاسلامية*، الطبعة السابعة، دار التراث، القاهرة، ١٩٧٩ ، ص ص ١٩٩ - ٢٠٠ .
 - ٣ - ابن تيمية، *السياسة الشرعية في اصلاح الرأي والرعية*، الطبعة الرابعة، دار الكتاب العربي، القاهرة، ١٩٦٩ ، ص ١٥٧ .
 - ٤ - نفس المصدر، ص ١٥٨ .
 - ٥ - ابن تيمية، *منهج أهل السنة*، د. ن، د. ت، القاهرة، المجلد الاول ص ١٤٣ .
 - ٦ - سيد قطب، في ظلال القرآن، الطبعة العاشرة، دار الشروق، بيروت ١٩٨٢ ، المجلد الخامس، ص ٣٦٥ .
 - ٧ - د. محمد عبدالرحمن البكر، محاضرة بعنوان (الشوري والديمقراطية في الميزان) القاما في جمعية الاصلاح والتوجيه الاجتماعي برأس الخيمة، الامارات العربية المتحدة بتاريخ ٧ مايو ١٩٨٧ .
 - ٨ - د. محمد عبد القادر ابو فارس، *القاضي ابو يعلي القراء وكتابه الاحكام السلطانية*، الطبعة الثانية، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٣ ، ص ١١ .
 - ٩ - د. مصطفى حلمي، *نظام الخلافة في الفكر الاسلامي*، دار الدعوة الاسكندرية، د. ت. ص ص ١٨ - ١٩ .
 - ١٠ - الخبيني، *الحكومة الاسلامية*، الطبعة الاولى، صدر عن جمعية الطلبة المسلمين في الولايات المتحدة وكندا - الناطقين بالفارسية، كاليفورنيا، ١٩٦٩ ، ص ٤١ .
 - ١١ - محمد الغزالي، *حقوق الانسان بين تعاليم الاسلام واعلان الامم المتحدة*، الطبعة الثانية، دار الكتاب الحديث، القاهرة، ١٩٦٥ ، ص ٨١ .
 - ١٢ - يرى الماوردي بأن التعيين لهذه المناصب لا يتم دستوريا الا عن طريق الخليفة انظر الاحكام السلطانية، الطبعة الثانية، د. ن. القاهرة، ١٩٦٦ ، ص ١٣٧ .
 - ١٣ - لا يجوز عزلهم الا اذا انحرقوا عن الشريعة او فرطوا في الامانة التي أنيطت بهم ويتم العزل باقرار أهل الحل والعقد. وان حق الرئيس عزل هؤلاء يدل على أنهم مسؤولون أمام الرئيس .
- 14 - See Hassan H. Al-Alkim, *The Merits of the Islamic Bplitical System*, M.A. Dissertation, Department of Politics, University of Exeter, U.K. 1984.
- 15 - أبو الأعلى المودودي، *الحكومة الاسلامية*، ترجمة أ. ادريس ، الطبعة الثانية، دار المختار الاسلامي، القاهرة، ١٩٧٦ ، ص ص ١٣٧ - ١٣٨ .
- 16 - د. عبدالله فهد النفسي، *عندما يحكم الاسلام*، الطبعة الاولى، مطبعة طه للنشر، لندن، ١٩٨٠ ، ص ٧ .
- 17 - سعيد حوا، *الاسلام*، الطبعة الثانية، دار الكتب الاسلامية، ١٩٧٩ ، ص ٣٩٢ .
- 18 - جمال الدين الافغاني ومحمد عبده، *العروة الوثقى*، الطبعة الثانية، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٩٨٠ ، ص ٥٠ .
- 19 - Ibn Khaldun, *Al Mogadimah*, Translated by Franz Rosenthal, Routledge and Kegan Paul, London, 1st edition 1958, Vol. I pp. 387-388.
- 20 - Charles Issawi, *The Arab Philosophy of History 1332-1406* John Murray, London 1st edition, 1950, p. 342.

- ٢١ - الماوردي، الاحكام السلطانية، ص ٥.
- ٢٢ - نفس المصدر، ص ٦ وكذلك انظر محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية في الاسلام، الطبعة السابعة، دار التراث، القاهرة، ١٩٧٩، ص ٢٣٦.
- ٢٣ - محمد الغزالي، المرجع السابق، ص ٨٠.
- ٢٤ - نفس المصدر، ص ص ٨٣ - ٨٤.
- ٢٥ - انظر الماوردي، الاحكام السلطانية، وابن تيمية: السياسة الشرعية، والمودودي: الحكومة الاسلامية.
- ٢٦ - الماوردي، الاحكام السلطانية، ص ٥.
- ٢٧ - مقدمة ابن خلدون، الطبعة الاولى، دار القلم، بيروت، ١٩٧٨، ص ١٩٤، وكذلك د. محمد عبد القادر ابوفارس، المرجع السابق، ص ص ٤٣١ - ٤٣٩، وكذلك د. محمد ضياء الدين الرئيس، المرجع السابق، ص ص ٣٠٣ - ٣٠٢.
- ٢٨ - ابن تيمية، منهاج أهل السنة، المجلد الاول، ص ١٤٢.
- ٢٩ - سعيد حوا، المرجع السابق، ص ٢٦.
- ٣٠ - الخميني، المرجع السابق، ص ١٢.
- ٣١ - انظر د. عبدالله النفسي، المرجع السابق، وكذلك سعيد حوا، المرجع السابق.
- ٣٢ - د. ريتشارد ميشيل، الاخوان المسلمين، ترجمة د. محمود أبو سعود وتعريب صالح أبو رفيق، الطبعة الاولى، د. ن، القاهرة، ١٩٧٩، ص ٤١٨.
- ٣٣ - سعيد حوا، المرجع السابق، ص ٢٩٢.
- ٣٤ - أبو الأعلى المودودي، المرجع السابق، ص ٣٨.
- ٣٥ - محمد الغزالي، المرجع السابق، ص ٩١.
- ٣٦ - خالد محمد خالد، خلفاء الرسول، الطبعة الثانية، دار الكتاب العربي بيروت، ١٩٧٤، ص ٢٤٠.
- ٣٧ - مجلة الدعوة، العدد ٦٤، أغسطس ١٩٨١، ص ٩، القاهرة.
- ٣٨ - د. ريتشارد ميشيل، المرجع السابق، ص ٤١٩.
- ٣٩ - ذكر عمر التلمساني المرشد العام للأخوان المسلمين السابق في مصر في مقابلة مع مجلة الدعوة بأن انكار الإمام الشهيد حسن البنا للإحراب تتعلق بين يملئ حربه على الرسالات والرسل وبحداد الله سبحانه وتعالى.
انظر مجلة الدعوة، العدد ١٠٠، يناير ١٩٨٥، ص ١٢.
- ٤٠ - أبو الأعلى المودودي، الحكومة الاسلامية، ص ٢١.
- ٤١ - د. عبدالله النفسي، المرجع السابق، ص ٨.
- ٤٢ - د. محمد عبدالرحمن البكر، محاضرة بعنوان: (الشوري والديمقراطية في الميزان)، المرجع السابق.
- ٤٣ - مجلة الدعوة، العدد ١٠٠، يناير ١٩٨٥، ص ص ١٢ - ١٣.
- 44 - The Middle East, No. 103, P. 26, London.
- ٤٥ - المراد بذلك منذ نشأة الدولة الاموية وحتى انهيار الدولة العثمانية.
- ٤٦ - أبو الأعلى المودودي، الحكومة الاسلامية، ص ٢٧٣.
- ٤٧ - نفس المصدر، ومحمد الغزالي، المرجع السابق، وعبدالوهاب النجار الاسلام والاقتصاد، عالم المعرفة، العدد ٦٣ ، مارس ١٩٨٣ ، الكويت وكذلك:

Abu Al Hassan Bani Sadr, Work and Aoeker in Islam, Produced by Muslim Student Association (Persian Pseaking Group), Tehran, 1979.

٤٨ - فمثلاً حذر الإمام الخميني مرة أصحاب البازار (Bazaar) من استغلال الظروف الاقتصادية لحسابهم الخاص

بحوث ودراسات

- وتوعد باتخاذ الاجراءات المناسبة ضدهم في حالة ثبات ذلك. مقابلة مع التلفزيون البريطاني الخاص، قنال 4، يوم الاحد ٩ اكتوبر ١٩٨٣.
- ٤٩ - كثيراً ما يتعدد على السنة بعض الكتاب من العرب وغير العرب بأن الاسلام ينظر إلى المرأة نظرة متذلة وانه يفرق بينها وبين الرجل وتساغ الأمثلة الآتية في ذلك:
- الاختلاف في الميراث.
 - القوامة.
- ٥٠ - وفي الشهادة في بعض الحالات عندما يطلب رجلان أو رجل وامرأة ولان الحديث عن هذا ليس مجاله هنا، الا أننا نود أن نشير الى بعض الكتب التي تطرق إلى هذه المسألة ومن أراد أن يستفيد فليرجع اليها. انظر:
- محمد الغزالي، حقوق الانسان بين تعاليم الاسلام واعلان الامم المتحدة، الطبعة الثانية، دار الكتب الحديقة، القاهرة، ١٩٦٥، ص ص ١٥٥ - ١٥٧.
 - د. محمد حمد خضر، الاسلام وحقوق الانسان، دار مكتبة الحياة بيروت، ١٩٨٠، ص ٦٦.
 - محمد رشيد رضا، حقوق النساء في الاسلام، المكتب الاسلامي، بيروت، د. ت، ص ص ٢٠ - ٢٣ - ٤٨ - ٣٩.
 - د. محمد حمد خضر، المرجع السابق، ص ٤١.
 - محمد الغزالي، المرجع السابق، ص ١٥٥.
 - د. احمد الكبيسي، المرأة والسياسة في صدر الاسلام، الطبعة الاولى، مكتبة المكتبة، العين - الامارات العربية، ١٩٨٠، ص ١٢٦.
 - نفس المصدر، ص ١٢٨.
 - خالد محمد خالد، المرجع السابق، ص ٢٥٠.
 - محمد الغزالي، المرجع السابق، ص ١٥٧.
 - د. محمد حمد خضر، المرجع السابق، ص ص ٧١ - ٧٤.
 - د. احمد الكبيسي، المرجع السابق، ص ١٣٥.
 - محمد رشيد رضا، المرجع السابق، ص ١٢.
 - وانظر كذلك ايي الطيب محمد شمس الحق العظيم آبادي، عيون المعبد في شرح سنن ابي داود، الجزء السابع، الطبعة الثانية، المكتبة السلفية، ١٩٧٩، ص ٤٤٤.
 - د. عبدالقادر ابو فارس، المرجع السابق، ص ٣٥٩.
 - عبدالمعنال الجبوري، المرأة في التصور الاسلامي، الطبعة السادسة مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٨٣، ص ٤٥.
 - لمعرفة الحكمة من وراء ذلك انظر محمد الغزالي، المرجع السابق، ص ص ١٥٥ - ١٥٧، وكذلك محمد رشيد رضا، المرجع السابق، ص ص ٣٩ - ٤٨.
 - ابو الأعلى المودودي، الحكومة الاسلامية، ص ٣٧٣.
 - نمير القصبان، اليك ايتها الفتاة المسلمة، ١٩٨٢، ص ص ٢٠٩ - ٢١١.
 - د. احمد الكبيسي، المرجع السابق، ص ١٣٥.
 - انظر مثلاً:

Mohammad Asad, *The Principles of State and Government in Islam* Dar Al Andalus Ltd., U.K., 1981, p. 45.

- محمد الغزالي، المرجع السابق، ص ١٥٩.
- د. محمد البكر، محاضرة بمتوان (الشورى والديمقراطية في الميزان) بتاريخ ٧ مايو ١٩٨٧.

بحوث ودراسات

- ٦٨ - محمد ابن حزم، المحلي، الجزء التاسع، دار الافق الجديدة، بيروت، د. ت، ص ٣٦٣.
- ٦٩ - انظر الماوردي، الاحكام السلطانية، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٧٨، ص ٦٥. وتجدر الاشارة إلى أن الماوردي لا يجزئ تعلي المرأة لمناصب قضائية.
- ٧٠ - عبدالتعال الجبرى، المرجع السابق، ص ٥٩.
- ٧١ Said Ramadan, Islamic Law: Its Scope and Equity, 2nd edition, P.R. Macmillan Ltd., London, 1970, p. 119.
- ٧٢ - د. عبدالكريم زيدان، احكام الذميين والمستأمين في دار الاسلام، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٨٢، ص ص ٨٨ - ٨٩.
- ٧٣ - نفس المصدر، ص ص ٦٥ - ٦٦.
- ٧٤ - هنري لاووست، نظريات شيخ الاسلام ابن تيمية في السياسة والمجتمع، ترجمة محمد عبدالعظيم علي، دار الاصرار، القاهرة، د. ت، ص ١٨٣.
- ٧٥ - الامام اي يوسف، الغراج، ص ١٤٤. ود. عبدالكريم زيدان، المرجع السابق، ص ١٠٤.
- ٧٦ - الماوردي، الاحكام السلطانية، ١٩٧٨، ص ٦٥.
- ٧٧ - Saud Ranadab, Op. cit, p. 145.
- ٧٨ - عبدالكريم زيدان، المرجع السابق، ص ٨٤.
- ٧٩ - د. محمد البكر، المرجع السابق،
- ٨٠ - تفسير الامام الطبرى، دار الشروق، بيروت، ١٩٨٢، المجلد الرابع، ص ص ٦٣ - ٦٤.
- ٨١ - الماوردي، الاحكام السلطانية، ١٩٧٨، ص ٣٦.
- ٨٢ - نفس المصدر، ص ٢٧. وانظر كذلك:
- ٨٣ - د. محمد عبدالقادر ابو فارس، المرجع السابق، ص ٣٦٧.
- ٨٤ - نفس المصدر، ص ٨٢.
- ٨٥ - خالد محمد خالد، المرجع السابق، ص ٢٥٠.
- ٨٦ - سعيد حوا، المرجع السابق، ص ٢٩٠.

بحوث ودراسات

المشاركة السياسية

بين

المنظور القيمي والمنظور الاميريفي

دكتور

السيد عبد المطلب غانم*

هذه دراسة في النظرية السياسية، موضوعها المحوري هو النظرية السياسية القيمية والنظرية السياسية الاميريفية، وهما ما عبر عنهما العنوان « بالمنظور القيمي والمنظور الاميريفي »، فلماذا هذه الدراسة؟ ولماذا المشاركة السياسية؟ وما هو منهج المعالجة؟ تمثل الاجابة على هذه الاسئلة محور هذه المقدمة، ومن خلالها يمكن وضع القيد الذي ترد على هذه الدراسة.

* كلية الاقتصاد والعلوم السياسية جامعة القاهرة

أياً كان ما حدث في العلوم السياسية بعد الحرب العالمية الثانية سواء وصف بأنه «نور» أو «نهضة» أو «مزاج انتقادي وتفاؤلي»، فإنه يرتبط «بالسلوكية» التي يختلف الكتاب حول تحديد هويتها من جانب أول، ومن آخر مرت بثلاث مراحل فسبقت الأولى الحرب العالمية الثانية، وشهدت تزايد استخدام الأساليب الأميركيقة والكمية، وكان الغرض من ذلك الوصول إلى وصف وتحليل أكثر دقة لأطر علم السياسة الموجودة والشائعة، وتحقيق أقصى إنجاز لتلك الفترة على يدها رولد لاسوبل باستخدامه تحليل المضمون واهتمامه بالتحليل السكولوجي، وتلت المرحلة الثانية تلك الحرب، وشهدت نمو الطروحات النظرية والأميريكية والكمية الحقيقة، فبررت أسماء عديدة مثل المؤند وداهل واستون ودوبيتش ولا سوبيل وغيرهم من قدمو العديد من الأطر التحليلية وتعديمات البحوث وحاولوا بناء نظرية أميريكية أو سبية، ولكن التقدم النظري كان اسرع من التقدم المنهجي، وجاءت المرحلة الثالثة في السبعينيات حينما نمت الأساليب الرياضية، والتحليل المتعدد المتغيرات والاستراتيجيات الكمية مما جذب الانتباه بعيداً عن التنظير.

ولذلك شهدت الخمسينيات وبداية السبعينيات هجوماً مكثفاً على الممارسات الجارحة في علم السياسة، وعلى وجه الخصوص في النظرية السياسية، التي وصفت بأنها تيولوجية، أخلاقية، تاريخية، وباختصار بأنها تعيش في تقاليد أرسطو التي مفعى عليها قرمان ونصف، فأعلن أن النظرية «التقليدية» (القيمية) قد تدهورت انهارت، ماتت، أو على فراش الموت، ولكن الهجوم المتتبادل بين أنصار النظرية الأميركيقة صاعدة النجم وانصار النظرية القيمية أفلة النجم قاد إلى تدهور النظرية الأميركيقة نفسها، وانتهى بأن عاشت النظرية السياسية - قيمة أو أميريكية - أزمة هوية فقد فقدت ارتباطها بعلم السياسة وقدت ملامحها المتميزة وبؤرتها سياسية الطابع.

وشهد النصف الثاني من القرن العشرين أيضاً تحديد بُؤرة اهتمام جديدة لعلم السياسة ولنظرية السياسة، فقد تم التحول من المؤسسات السياسية إلى العمليات السياسية، ونقصت الأخيرة إلى «السلوك السياسي»، وأصبحت دراسة السلوك السياسي هي المحور الاساسي للدراسات السياسية، سواء عبر عنه باصطلاحات الأدوار، أو التفاعلات، أو العمليات، أو الوظائف، أو حتى «افعال»، وتم التحول من «الإيديولوجيات» و«المذاهب» السياسية إلى الثقافة السياسية والاتجاهات او الوجهات السياسية ونقصت الأخيرة إلى «مظاهرها» السلوكية، ومن ثم احتلت المشاركة السياسية مركزاً محورياً في الدراسات السياسية المعاصرة بصورة أخرى.

وتمت هذه التبدلات والتغييرات في إطار الفلسفة الليبرالية، ولذلك فإن أول القيد الذي ترد على هذه الدراسة هو انتصارها على التقاليد الليبرالية للنظرية السياسية، ولا ننكر أهمية التقاليد الأخرى مثل التقاليد الإسلامية والتقاليد الاشتراكية، ولا ننكر أنها اثرت وتأثرت بالتقاليد الليبرالية، ولكن حيز هذه الورقة لا يسع بتوضيح اسهاماتها هي ايضاً.

والواقع أن التقاليد الليبرالية لا تتمحور حول عدد محدود من المفكرين، ويضع هذا قياداً ثانياً على هذه الدراسة، فهي دراسة انتقائية، ولكن الانتقاء لم يكن عشوائياً، فقد تم اختيار المفكرين السياسيين البارزين في التيار الليبرالي والمتأثرين أيضاً، وتم الالتزام بعرض كليات أفكارهم لا الانتقاء منها، ونفس القيد يرد على الدراسات السلوكية للمشاركة السياسية التي ليس بمقدور كاتب واحد حتى مجرد حصرها، ولذلك تم اختيار الأعمال الأكثر تأثيراً وبخاصة أعمال الرواد.

والقيد الثالث نابع من طبيعة هذه الدراسة، فهي دراسة «استكشافية» لا تطمح إلى اعطاء مسح لما حدث ويحدث في حقل النظرية السياسية، ولا المشاركة السياسية، ولذلك ركزت على جوانب تعد من وجهة نظر الباحث مهمة، وتوجد جوانب أخرى مهمة أيضاً أو - ربما - أكثر أهمية، ولكن هذه الدراسة مجرد فاتحة للمناقشة وتوجيه البحث السياسي وجهة جديدة إلى حد ما.

ويختلف اقتراب هذه الدراسة عن الاقتراب التاريخي، فليست سجلات تاريخياً للمفكرين السياسيين والحركات السياسية، وعن الاقترابات المعاصرة التي ارتبطت بالمدرسة السلوكية، فهي لا تتضمن ولا تتطلب بالضرورة

دراسة موازية للأحداث والمؤسسات السياسية، فالاقتراب المستخدم هو «التحليل الفلسفى» الذى يؤسس النظرية السياسية كنشاط يهدف إلى تصنيف وشرح المفاهيم السياسية.

والأسئلة المحورية في هذه الدراسة هي: ما هي أبعاد ومظاهر أزمة النظرية السياسية؟ وكيف تبلورت هذه الأزمة؟ وهل يمكن مواجهتها؟ ولذلك تنقسم الدراسة إلى ثلاثة مباحث وخاتمة، فيحاول البحث الأول أن يقدم عرضاً لتبلور أزمة النظرية السياسية على أنها فجوة بين المنظور القيمي والمنظور الاميريكى، ويحاول البحث الثاني أن يوضح اسهامات واهتمامات أنصار النظرية الاميريكية في موضوع المشاركة السياسية أما البحث الثالث فهو محاولة لعادة قراءة ادبيات النظرية القيمية بطريقة توضح أن الفجوة بين المنظورين فجوة مصطنعة وغير حقيقة، وتأتي الخاتمة توضح أن محاولات التقريب وإقامة المعاير بين المنظورين كانت قائمة منذ السبعينات، وأن المشاركة السياسية يمكن أن تقدم معبراً جيداً بين النظرية القيمية والنظرية الاميريكية.

المبحث الأول

فجوة بين المنظورين

عبرت أربعينيات هذا القرن عن اهتمام جديد ومكثف بالنظرية السياسية، ولكن مع تأكيد مختلف على ماهيتها وعلى كيفية ارتباطها بعلم السياسة، ففي عام ١٩٤٣ عبر هوايت عن وجهة النظر الدائمة الصيت وهي انه على علماء السياسة «ان يتركوا الاخلاق للفلسفة، وأن يهتموا هم انفسهم بدأ بوصف وتحليل السلوك السياسي»^(١) وعبرت ندوة النظرية السياسية التي عقدتها لجنة البحث في الجمعية الاميريكية للعلم السياسي عام ١٩٤٣ عن انقسام عميق حول الموضوع،^(٢) وقد فهم الانقسام باصطلاحات الانعكاس «الفلسفى» على دراسة السياسة مقابل «التحليل المنطقي»، الاقتراب «الشيلوجى»، مقابل الاقتراب «الاميريكى»، أو الاسلوب الوضعي العلمي او فكرة العلم الحالى من القيم الذي يبحث عن قوانين للسلوك السياسي مقابل مجموعة قيمة من الاهتمامات، أو الصراع بين «فلسفة التاريخ»، والتأكد على علاقة «الغايات/الوسائل»، وانتهى العقد بشبه اجماع حول الحاجة إلى مزيد من العمل في «حقل الاسلوب العلمي» الذي يمكن ان ينبعج جسداً من الفروض القابلة للاختبار والمتعلقة بالطبيعة والأنشطة السياسية للانسان والقابلة للتطبيق في ارجاء العالم «وفي «كل الاذمنة»، مما يسمح في النهاية بوجود علم «للسلوك السياسي الانساني».^(٣).

موجة الانتقادات وتبلور الفجوة

في عقد الخمسينات تزايدت موجة النقد، ففي عام ١٩٥٠ قدم لينكوت تحليلاً انتقادياً لحقل النظرية السياسية، فرأى أنها «اكثر الفروع علمية» في علم السياسة، ولكنها مجال قدم فيه العلماء النذر البسير اذا عرفنا النظرية بأنها «التحليل النسقى للعلاقات السياسية»، ووضح ان الاساليب المستخدمة في النظرية السياسية تاريخية اساساً، وأن «وضع تأكيد على تاريخ الافكار السياسية كان يعني إلى حد كبير هجران هدف العلم»، وأشار إلى ان بعض نوافع النظرية السياسية يمكن العاقها «بعدم الكفاية الاميريكية»، أو إلى سوء الفهم الاستنتاجي للاميريكية التي تعافت كلاً من التقييم والتعميم^(٤)، فلم يفهم علماء السياسة كثيراً في فهم الموضوعات والاحاديث السياسية العظيمة للعصر، وفي نفس السنة اعلن سيمون^(٥) ان الكثير من العمل السابق في

الحقل لا يستحق مسمى «النظرية»، وأنه حان الوقت للتمييز بين النظرية السياسية (العبارات العلمية عن الفظواهر السياسية) وتاريخ الفكر السياسي (العبارات حول ما قاله الناس عن النظرية السياسية وعن الأخلاق السياسية)، واكد على الحاجة إلى بناء نموذج يخوضي حدود الفرع يمكنه انتاج تعميمات تنبؤية وفرضيات قابلة للاختبار عن طريق الملاحظة.

وبدأت سلسلة من الدراسات تشرح «انهيار» أو «تدحر» أو حتى «موت» النظرية السياسية، فقد نشر استون عام ١٩٥١ مقالته الشهيرة «تدحر النظرية السياسية الحديثة»^(١) ورداستون ذلك التدحر إلى عدة عوامل: أولاً: أن علماء السياسة يعيشون على افكار مر عليها قرن من الزمان، وفشلوا في تنمية «توليفة سياسية جديدة»، فقد ركزوا على العلاقة بين القيم والبيئة التي ظهرت فيها أكثر من التركيز على تخليل مفاهيم جديدة للقيم التي تتواءم مع احتياجات عصرهم، وقد حول هذا انتباهم عن مهمتهم التقليدية وهي «اعادة صياغة مضمون القيم» وبناء «نظريّة نسبية حول السلوك وتشغيل المؤسسات».

ثانياً: سقوط النظرية السياسية في «التاريخية»، فمن استون هجوماً على دوننج وباسين وماك الوبن McIlwain وللينساي Lindsay الذين ركزوا على دراسة الأفكار السياسية التي ظهرت في الماضي، ولم يعطوا اهتماماً كبيراً لتحليل وصياغة نظرية قيمة جديدة.

ثالثاً: نمو الاتجاه النسبي نحو القيم، أي ما اسماه استون «بالنسبة الأخلاقية»، التي ظهرت على يديهوم Hume وتبلورت في العلوم الاجتماعية على يد ماكس فيبر، حيث تمت محاولة فصل القيم عن الواقع، واعتبار القيم مجرد تعبير عن تفضيلات الأفراد والجماعات، وتعكس هذه التفضيلات خبرة هؤلاء الأفراد أو هذه الجماعات، ولذلك فإن كل ما يستطيع الكاتب أن يفعله هو أن يربط القيم بالظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي نمت في ظلها، ولا يوجد مكان لامكانية نقل قيم فترة تاريخية إلى فترة أخرى.

رابعاً: الخلط بين العلم والنظرية، فقد اخترط المفهومان، وتناسي الكثيرون ان النظرية تذهب إلى ما هو بعد مما يذهب إليه العلم، فتطبيق اسلوب علمي في تطبيق بحث شيء وتطوير نظرية منه شيء آخر، فقد اشتعل علماء السياسة بتطبيق الاسلوب العلمي من اجل تراكم الواقع التي حاولوا في ظلها تحسين الابنية والعمليات السياسية، وهذا عمل علمي ولكنه لا يقود إلى تنمية نظرية في حد ذاته.

خامساً: الافراط في الواقعية hyperfactualism فقد انشغل علماء السياسة كما ذكرنا بجمع وتراسيم الواقع واصبحوا اسرى لها حتى انه يمكن وصف علم السياسة بأنه موقف «سوء التغذية التنظيرية والعبودية للواقع».

وأضاف كوبيان عام ١٩٥٣ سبعين آخرين^(٧):

سادساً: ظروف المجتمع المعاصر، فقد رأى كوبيان انه على مدى ٢٥٠٠ سنة من حياة الغرب وجد تقلييد فكري محوره التفاعل بين الأفكار والمؤسسات، فيغير كل منها الآخر، ولكن منذ نهاية القرن الثامن عشر لم تظهر توليفة كهذه ولا يتحمل ان تظهر قريباً، ذلك أن العصر الحالي يشبه إلى حد كبير عصر الإمبراطورية الرومانية الذي ضحل فيه الفكر السياسي، فاشتبكة الدولة في توسيع مستمر، وسيطرة البيروقراطية على انشطة المجتمع متزايدة، والمؤسسة العسكرية في نمو متزايد، والقلة من علماء السياسة الذين لديهم شيء يقولونه عن الموقف السياسي المعاصر - مثل جوفينيل، وراسيل، ولسويل، ومورجانزرو - نظروا إلى الدولة «كقوة» وابعدوا القيم عن حقل السياسة.

سابعاً: وجود خطأ ما في طبيعة التفكير السياسي نفسه، فعلماء السياسة اليوم يفتقرن إلى وجود اهداف لهم، على خلاف كبار المفكرين السياسيين السابقين الذين كانوا رجال غاية وهدف، فقد ارادوا تغيير المجتمع او اعادة تخليقه، وكانوا رجال عاطفة فقد التزموا بالنظام الامثل، وينسب كوبيان هذا الخطأ إلى تأثير الاقرارات التاريخي والتي تأثير «الاتجاه العلمي» (الوضعية المنطقية).

واضاف دانت جيرمينو عام ١٩٠٦٧ سببن آخرين مترابطين^(٨):

ثاماً: التقىصية الايديولوجية أو شيع «المذاهب السياسية» التي بدأت على يد تراسي Destutt de Tracy الذي استخدم اصطلاح «الايديولوجية» على انه «علم تحديد اصل الافكار»، فرأى ان كل الفكر انعكاس الخبرة المحسوسة، وان علم الاحساس المادي هو الحقيقة الوحيدة، واضاف كومت August Comte الى الايديولوجية وصف «الوضعية»، فاعلن رفض كل اشكال المعرفة القائمة على افتراض وجود حقيقة خارج الخبرة المادية، ونادى بتطبيق الاساليب الامبيريقية والعلمية (المستخدمة) في العلوم الطبيعية) في كل مجالات البحث، وبلغت ذروتها على يد كارل ماركس الذي اعتقاد ان الحقيقة ليس لها وجود خارج البنية التي يفرضها النشاط الانساني العملي/الانتاجي، وان الانسان نفسه ليس له جوهر وطبيعة وانما يتغير من خلال التفاعل مع بيئته الاجتماعية والطبيعية، فالتفكير انعكاس لبيئة مسيطرة.

ناماً: سيطرة «الوضعية»، فقد اعتقد جير مينوان النظرية السياسية لا يمكن ان تنمو في ظل الوضعية خاصة النظرية الانتقادية، وانه من المستحيل اعادة توحيد المكونات التقليدية والمكونات السلوكية للنظرية السياسية، ويرى المحارلات بناء معاير بين الموقف المتنافسة.

وأخيراً: اشار العديد من الكتاب الى عدم ارتباط النظرية السياسية بالعمر الحديث وعدم ملائمتها له، فقد اعلن ليبيت - مثلاً - ان بحث العصور السابقة عن المجتمع الفاضل في تشغيله، وان «المشكلات السياسية الاساسية للثورة الصناعية قد حللت: فقد حقق العمال مواطنة صناعية وسياسية، وتقبل المحافظون دولة الرفاهية، وادرك اليسار الديمقراطي ان زيادة قوة الدولة (سلطتها) تحمل معها مخاطر على الحرية اكبر واكبر من حلول المشكلات الاقتصادية»^(٩)، وتقرير باtridge اكتش صراحة من تقرير ليبيت: «اذا ماتت النظرية السياسية، فربما قتلها انتصار الديموقراطية»^(١٠).

يد كل هذا على ان النظرية السياسية دخلت «عصر القلقل والاضطراب»، فالانقسام اصبح واضحاً، فهناك من يرى النظرية السياسية فرعاً اكاديمياً تاريخياً اقرب الى الفلسفة منه الى العلم، وهناك في الطرف الآخر من يرى انها مجموعة من التسميات النسقية القابلة للاختبار الامبيريقي، وبمعنى آخر هناك من يرى ان العمل التظاهري يقوم على البحث عن الحكمية السياسية، وهناك من يرى انه يقوم على توضيح الاساس المعرفي للعلم، ووصف «كي» العلاقة بين العمل التظاهري والعلم الامبيريقي بانها « كانت علاقة بعض ان لم تكون عداوة»، وأشار داهل إلى انه «في العالم الناطق بالانجليزية - حيث حلت ولو ظاهرياً معظم المشكلات السياسية الهاامة - ماتت النظرية السياسية، وانها في البلدان الشيوعية، قد سجنت، وهي في غير ذلك على فراش الموت»^(١١).

ولم يقتصر الانقسام على الانقسام القيمي الامبيريقي، فقد امتد الى انصار كل منظور، فقد صنف استون المنظرين السياسيين المعاصرین الى اربع مجموعات^(١٢):

١ - المؤساتيون مثل ماك الوبين الذين اهتموا بتعقب تاريخ الافكار السياسية من اجل ترشيد الاهتمامات السياسية والتنمية المؤسسة اكثر من تحديد كيف تؤثر هذه الافكار على الاحداث المعاصرة.
التفاعليون مثل كارليل الذين حاولون مناقشة التفاعل بين الافكار والمؤسسات، وتأثير هذا التفاعل على التغيير الاجتماعي في كل مرحلة من مراحل التطور.

٣ - الماديون مثل دوننج وسباين الذين حاولوا توضيح الظروف التاريخية والثقافية التي اثرت على التفكير السياسي في كل عصر من العصور.

٤ - من اهتموا ببعض القيم المعاصرة « كالديموقراطية» مثل لينساي، ويتبعون تطورها التاريخي، ويعتقدون انه اذا ثبتت قيم معينة للاختبار التاريخي فانها تستحق التقبل.

وفي الوقت نفسه قسم جير مينوالوضعيين إلى اربع مجموعات^(١٣):

١ - المفتوحون نسبياً مثل ماكس فيبر او زنودبريشت، وهم حساسون لقيود وصعوبات الالتزام بالفصل بين

القيم والواقع.

- ٢ - المخلطون مثل سيمون ولا سيويل، وهم منظرون السلوكية، ويستعرضون القيم تحت ضغط الواقع او الاطر التحليلية.
- ٣ - المفروضون في الواقعية، مثل معظم علماء السياسة الذين يصفون انفسهم بالسلوكيين، وهم مغمورون في البحث عن الواقع وفهم كيفية ترتيبها أو ربطها بعضها.
- ٤ - الوضعيون القاعديون Axiological مثل استون ووالدو وكوبان، ويررون ان القيم ليست، ولا يمكن ان تكون، علمية، ولكنهم يصررون ليس فقط على « المناسبة » وارتباطها بالنظرية السياسية وإنما ايضا على « استحالة تحاشي التأمل القيمي من جانب العالم الاجتماعي ».
- وعلى اية حال فان الخلاف السياسي محور النظرية القيمية والنظرية الاميريقية، ومن المفيد ان نوضح ان ملامح موقف كل طرف منها^(١)، فالاميركيون يرون:
- ١ - يمكن ان يصبح علم السياسة « علماً قادرًا على التفسير والتبرير، الا ان طبيعته اقرب الى الاحباء من الى الفبرير، او الكببياء، فلا بد وان يقدم دراسات وصفية بحثية بغرض المعالجة الجادة والتحليلية الاساسية لتنمية المعرفة السياسية تنمية نسبية.
- ٢ - يجب ان يهتم علم السياسة اولاً - ان لم يكن كلبة - بالظواهر التي يمكن ملاحظتها - فولا كانت او عملاً - فيركز على سلوك الافراد و/او الجماعات السياسية، وبicular الاقتراب « المؤسي ».
- ٣ - يجب ان يعبر عن البيانات كمياً، وان تبني النتائج وتستخلص من بيانات كمية، وذلك لاكتشاف ووضع « تقارير » دقيقة عن العلاقات والانتظامات، ومن المستحسن التعبير عن العلاقات بفرض رياضية واكتشاف مفاعفاتها بالمعالجة الرياضية المألوفة.
- ٤ - يجب ان يكون البحث موجهًا نحو نظرية وتقوده نظرية.
- ٥ - يجب على علم السياسة - لصالح البحث الاكاديمي البحث - ان يعتمد على البحث التطبيقي الهدف إلى توفير حلول لمشكلات اجتماعية مباشرة ومحددة، وعلى الابحاث المبرمجة.
- ٦ - لا يمكن تأسيس القيم مثل الديمقراطية والمساوة والحرية وغيرها كعلم، وذلك تخرج عن مجال البحث الشرعي، وعلى علماء السياسة ان يهجروا « الموضوعات الضخمة » ما لم يكن السلوك الذي ينبع منها أو يرتبط بها مباشرة يمكن معالجته كحدث اميريقي، ومعنى هذا لا يهتم علم السياسة بالسائل الاخلاقية او المعنوية.
- ٧ - يجب ان يبني علماء السياسة منهاجاً يتخطى حدود المعرفة.
- ٨ - يجب ان يصبح علم السياسة اكثر وعياً واكثر انتقادية بالنسبة للمنهجية.
- ويرى القيميون عكس هذه المقولات على النحو التالي:
- ١ - ليس علم السياسة ولن يكون باي معنى واقعي، علماً، فالظواهر التي يدرسها لا تسمح بالدقة نظراً لأنماط السلوك في المواطن، وهو غير قابل للبحث التجاري، ويصعب وضع « القوانين » لسلوك يغير وبعدل من تصرفاته.
- ٢ - السلوك السياسي الملن يخبرنا بجزء فقط من الحقيقة، ذلك ان افراداً مختلفين يقومون بنفس السلوك او التصرف لأسباب مختلفة.
- ٣ - وعلى الرغم من المزايا التنظيرية للمعالجة الكمية والرياضية، فإنها ما زالت هدفاً بعيد المنال في العلوم السياسية.
- ٤ - ومن المرغوب فيه ان يرشد البحث بنظرية، فطموحات السلوكية تتخطى بياناتها، فانصارها يتحدثون عن نظريات عامة بينما نظريات المستوى الادني والمستوى المتوسط ما زالت تقصهم.

- ٥ - الاهتمام بالبحث التطبيقي وبسائل السياسة العامة أمر مرغوب فيه ومطلوب.
- ٦ - تتضمن الموضوعات السياسية الهامة جوانب اخلاقية ومعنى، وكان علم السياسة تاريخياً يهتم بذلك الجوانب كموضوعات أساسية فإذا أدار ظهورها لها فقد قدّم مبرر استمراره في الوجود.
- ٧ - توجد مجالات عديدة تبرز فيها أهمية المنهج الذي يتخذه حدود الفروع وفائدته، ولكنه ينتهي باستعارة مفاهيم غير ملائمة لعلم السياسة.
- ٨ - لقد بولغ في الوعي الذاتي بالمنهجية، فالمعايير اللاذعة الانتقاد وغير الواقعية تعمق أكثر مما تدفع قدماً متابعة المعرفة، فكتيراً ما يضحي بالمضمون في سبيل الأسلوب.

الدفاع عن المواقف وفقدان الهوية

أهم سمات ادب النظرية السياسية في الستينات هو الدفاع عن المواقف، فقد انصرف كل فريق إلى تضييقها مات الآخر، وإلى تأكيد جدوئها وأهميتها ما يفعله، فبرزت في جانب النظرية القيمية اسماء عديدة من بينها جورج كاتب، ليوسراوس، اوكيشوت، ارنست، جوفينيل، وفوجيلين، وفي جانب النظرية الاميريكية بروزت اسماء مثل: استون، داهل، ايبلو، دوبتش، الموند، وريكر، وتبورت نتيجة هذا الجو المشحون بالتوتر في فقدان النظرية السياسية لهويتها، من جانب كنظرية سياسية، ومن آخر كحقل فرعى في العلوم السياسية.

لعل اوضح دفاع عن النظرية السياسية القيمية هو ما قدمه جورج كاتب في كتابه «النظرية السياسية» طبعتها واستخداماتها^(١)، فقد رأى ان دراسة «الكتب القديمة» للنظرية السياسية دخلت أولاقاناً عصبية، حيث يشعر من يدرسون الموضوع في أمريكا انهم أقلية غير مطلوبة، ليسوا مضطهدین كما هم مجاهلون، وحينما لا يجعلون يدفعون جانبًا على أنهم غامضون وغير مرتبطين «فقد اوضحت دراسة حديثة ان النظرية السياسية تأتي في المرتبة الأخيرة بين سبعة مجالات للدراسة السياسية في «تقدير المهنة»، بل ان الذين يدرسون الموضوع لم يكن لديهم حماس كاف الا لوضع النظرية السياسية في المرتبة الرابعة، ولذلك وضع كتابه هذا عن استخدامات النظرية السياسية كما تحتويها وتعبر عنها الكتابات القديمة، فتساءل: «ما الذي يطلبه الناس من عالم السياسة؟»، وهـ ما الذي يطلبـه علماء السياسة من انفسـهم؟» ويعجب في عبارة موجزة يصفـلـها الكتاب:

«المهام الشرعية للعلم السياسي هي المشورة والاستنتاج والتخيـل حول السياسة والعلاقات التي تعد سياسية بالمعنى الواسع للأصطلاح، ان ينخرطـ في عدد من المتابـعـاتـ الفـكـرـيـةـ التي توـصـفـ بالـفـلـسـفـيـةـ تجـاهـ درـاسـةـ السـيـاسـةـ،ـ انـ يـتحـاـشـيـ اـخـذـ مـفـهـومـ الـعـلـمـ حـرـفـياـ،ـ وـبـدـلاـ مـنـ ذـلـكـ يـضـعـ حـدـاـ لـمـطـلـبـ الـبـرـهـنـةـ،ـ انـ يـرـحـبـ بـالـتـفـسـيرـاتـ الـمـسـهـبـةـ لـلـظـواـهـرـ السـيـاسـيـةـ الـمـاضـيـةـ وـالـحـالـيـةـ مـنـ اـجـلـ الـعـرـفـ السـيـاسـيـةـ وـلـيـسـ فـقـطـ مـنـ اـجـلـ مـاـسـانـدـةـ الـافـتـراضـاتـ وـانـ يـوـفـرـ مـثـلـ تـلـكـ التـفـسـيرـاتـ،ـ اـنـ يـعـرـفـ اـنـوـاعـ التـعـيـمـ المـمـكـنـةـ فـيـ الـدـرـاسـةـ السـيـاسـيـةـ وـاـيـهـ غـيرـ مـمـكـنـ»^(٢).

فالناس يطلبـونـ منـ عـالـمـ السـيـاسـيـ بـشـأـنـ المسـائلـ الـهـيـكـلـيـةـ،ـ وكـيفـ تنـظـمـ أوـ تـرـاجـعـ الـعـلـاـقـاتـ الرـوـسـمـيـةـ للمـكـاتـبـ بـعـضـهاـ،ـ وكـيفـ تـوزـعـ السـلـطـةـ وـتـسـندـ الـمـسـؤـلـيـاتـ،ـ وـبـشـأـنـ السـيـاسـاتـ وـالتـكـيـكـاتـ،ـ وـيـطـلـبـونـ انـ يـنـخـرـطـ عـلـمـ السـيـاسـةـ فـيـ اـعـمـالـ الـاسـتـنـاجـ منـ اـجـلـ اـعـلـامـ الرـجـلـ العـادـيـ كـمـاـ يـطـلـبـونـ مـهـارـةـ فـيـ تـخـيلـ الـمـسـتـقـلـ القـرـيبـ،ـ اـمـاـ مـاـ يـطـلـبـهـ عـلـمـ السـيـاسـةـ مـنـ انـفـسـهـ فـهـوـ «ـالـتـفـلـفـ حـولـ المـارـسـةـ السـيـاسـيـةـ»ـ وـانـ يـكـوـنـواـ عـلـمـيـنـ،ـ وـالـنـظـرـيـةـ السـيـاسـيـةـ تـوـقـيـ بـكـلـ هـذـاـ.

وقدّم ستراوس اقتراباً فلسفياً^(٣)، فميز بين النظرية السياسية والفلسفة السياسية، ورأى انها جزءان من الفكر السياسي، فالنظرية السياسية «محاولة صادقة لمعرفة طبيعة الاشياء السياسية»، اما الفلسفة فهي «بحث عن الحكمة»، «بحث عن المعرفة العامة، المعرفة بالكل»، فالفلسفة السياسية «محاولة صادقة لمعرفة كل من طبيعة الاشياء السياسية والنظام السياسي الصحيح او الصالح» فالنظرية السياسية والفلسفة السياسية يكمل كل منها

الآخر «لأنه من المستحيل فهم الفكر أو الحركة أو العمل دون تقييم»، والقيم جزء لا يمكن استبعاده من دراسة السياسة، وحتى يمكن القول بوجود فلسفة سياسية لابد من توافر ثلاثة متطلبات: أولاً، «محاولة المعرفة الحقة»، فالفلسفة السياسية محاولة للارتقاء من الرأي إلى المعرفة الرشيدة، الحقيقة، والنهائية، ثانياً، ان تكون المعرفة متعلقة بطبيعة كل الأشياء السياسية، ثالثاً، لا يكفي البحث عن المعرفة بطبيعة الأشياء السياسية، وإن كان ضرورياً وإنما لا بد من البحث عن المعرفة «بالنظام الصحيح أو الصالح»، فالفلسفة السياسية نشاط ذو روح عامة وشبة عمل، أما النظرية السياسية فهي نشاط تأملي بحث ومزبور.

واهتم اوكيشوت بالكشف عن النظرية السياسية كتقليد للاستكشاف في محاولة لعادة التحليل الانتقادى إلى علم السياسة، فرأى ان العلم والفلسفة نوعان مختلفان من النشاط، وأنه من الخطأ محاولة نقل اسلوب احدهما إلى الآخر، ففكرة ان الفلسفة يمكن ان تتعلم شيئاً من اسلوب التفكير العلمي فكرة زائفة تماماً، فلا بد وإن تدرس الفلسفة لذاتها وإن تحافظ على استقلالها من الاهتمامات الخارجية المتعددة وبخاصة الاهتمامات العملية، فالفلسفة (او بلطفة «التفلسف حول السياسة») نشاط محدود في إطار دور اكبر للفلسفة او هو «رؤية صيفية معينة للخبرة - خبرة عملية - من وجهة نظر كلية الخبرة»^(١) والفلسفة السياسية ان هي الا «تقدير العلاقة بين السياسة والابدية eternity»، ذلك ان السياسة «اسهام في تحقيق (او كمال) غاية»^(٢)، ويرى انه على الرغم من ان عالم السياسة - دون كل العالم - اقل قابلية للمعالجة العقلانية (الرشيدة) فان كل السياسات اليوم في الغالب عقلانية او قريبة من العقلانية، مما يجعل هذه السياسات «سياسات الحاجة المحسوسة»، التي لا تنسى بمعناها اصيلة وملموسة للمصالح الدائمة واتجاه حركة المجتمع»، ويرى ان دعوى «العلمية» مظهر من مظاهر العقلانية، ولكنها لا تقدم للسياسة اكثر من «اسلوب»، مما يجعلها سياسة «الاخيرة السياسية»^(٣).

واعتقدت حنة ارن特 في تفرد ومسؤولية الانسان الفرد، وعارضت الاقتراب السلوكي لانه مهد الطريق امام «الشمولية»، ففي بحثه عن «النمطية» في السلوك الانساني ساهم في تكوين نمط جامد للانسان، ورأى ان النظرية لم تعد نقاش الحقائق المرتبطة فيما بينها ارتباطاً معقولاً، ولم تعد نسقاً من حيث هو كذلك لم يصنعه الانسان وإنما وهب للعقل والحواس، فقد أصبحت بمثابة «فرض ناجح يتغير بتغيير النتائج التي يحدوها»، ويتوقف في شرعيته لا على ما يكتشف عنه بل على فائدته العملية، كما ان تقاليد الفلسفة بدأت بانصراف الفيلسوف عن السياسة ثم عودته إليها ليفرض عليها مقاييسه، وإن هذه التقاليد انتهت حينما انصرف أحد الفلسفه عن الفلسفة لكي «يتحققها في السياسة»، وتم هذا على يد كارل ماركس الذي حاول «تغيير العالم» وبالتالي «تغيير العقول المتفاسفة» اي تغيير «وعي» الإنسان^(٤).

ويقترب جوفينيل من خط حنة ارن特 في التفكير^(٥)، وذلك على خلاف اريك فوجلين^(٦) الذي لم يميز بين علم السياسة والنظرية السياسية، فالنظرية السياسية انعكاس انتقادى للسياسة وبدورها لن يوجد علم سياسى، فهو اقرب إلى الاغريق في رؤية علم السياسة كمعرفة سياسية episteme politiktheoria متأصلة في النظرية او التأمل، ويعتقد في الميتافيزيقا التي «تمر من الحقيقة إلى المفاهيم، لا من المفاهيم للحقيقة»، ولذلك يعتقد بناءً، النظم لأنهم يجعلون خبرة الوجود، فالحقيقة، لها بنية او «دستور» مستقل عن تفكير وارادة الإنسان، وعلى الفيلسوف ان يجعل فكرة منسجمة مع الحقيقة لا ان يقهر الحقيقة على التطابق مع مفاهيمه، وعلى المنظر السياسي ان يفحص اميريقياً، ويقيّم انتقادياً خبرات الإنسان على مر التاريخ بحثاً عمما تلقى من ضوء على بحثه عن حقيقة النظام في المجتمع الانساني، ويعارض معالجة النظرية السياسية كمنهجية، ويرى انها «علم تجريبي للنظام الصحيح المبني على الخبرة الكلية للشخص الموجود».

وبينما اتجه انصار النظرية القibile إلى احياء الفلسفة السياسية وتراوتها، وابيات جدوى هذا التراث مسار انصار النظرية الاميريقية في اتجاهين: احدهما تظريسي يسعى لتقديم اطر تحليلية او نماذج تحليلية ونظريات، وسعي الآخر (الوضعي) إلى تنمية الأساليب الرياضية والتحليل الكمي والمسائل المنهاجية فقد كان منظرو

السلوكيّة متأثرين بالنسبة لتقديرها، وبالنسبة لتقدير النظرية السياسيّة، ولتحقيق هدفها الذي حده استون بانه «علم سياسة مشكّل على اساس الفروض المنهاجية للعلوم الطبيعية»، وكان هدفهم تقديم «نظرية عامة» ذات قدرة عالية على التفسير السبيبي وعلى التنبؤ، فظهرت مجموعة من الكتابات التئذيرية لكل من: استون ودوبيتش والموندوستينر وريكر، وظهرت في نفس الوقت مجموعة كبيرة من الدراسات المنهاجية والتطبيقية^(٢٠)، التي لم تقدم جديداً لعلم السياسة وإنما حاولت استخدام ما نمته العلوم الاجتماعيّة الأخرى، وقامت أساساً على حساب بناء النظرية، بل وعلى حساب علم السياسة نفسه، وقدّمت «رطانة» يصعب حتى على أحدهم فهم ما يقدمه الآخر.

وهنا تجدر الاشارة إلى ان النشاط التئذيري قد تزايد حقاً، ولكن عدم الرضا تزايد أيضاً^(٢١)، ففشل النظرية السياسيّة واسع ومجزأٌ وملء بالتناقضات والمغبلات، وعلى الرغم من ان النظرية السياسيّة حقل فرعى في العلوم السياسيّة فإنها لم تقدم لها الا النذر اليسير، فمعظم العلماء الاجتماعيين يرون ان النظرية «محاولة نسبية واعية لشرح ظواهر مبنية قابلة لللاحظة»، ولكن النظرية السياسيّة تتضمّن تقليداً مختلفاً عن هذا النوع «التفسيري»، فقد شملت وما زالت تشمل ابعاداً مختلفة من الفلسفه السياسيّة والآيديولوجيه، الامر الذي لا يتفق مع اهتمامات «الثورة السلوكيّة»، ومع فهم النظرية في علم السياسة المعاصر، والنتيجة «محاجة ذاتية الدعم وغير مفيدة».

فانتقد الوضعيون بعضهم البعض نقداً أشد لذاعة من نقد التقليديين للسلوكيين في الخمسينات، وفي اواخر السبعينات بدأ المنظرون السلوكيون ينتقدون الوضعيين السلوكيين لاهتمامهم بالسمات العامة للسلوك الانساني، ولتلقيهم أهمية ومصداقية الاعتبارات الانطباعية للظواهر السياسيّة، ولفرضهم نماذج «مختلفة» على «الحقيقة» خادعين أنفسهم بالنسبة لارتباط وملاءمة بحوثهم ولاخراجهم «رطانة» تعرّق الاتصال وامكانية إعادة تطبيق ما يقدمونه، ولعدم القدرة على تقديم توصيات مفيدة للسياسة العامة، وعموماً فقد فشل السلوكيون في التعامل مع منهاجيّتهم، وفي دمج رؤى من الادب التقليدي في اخراج نماذج بديلة، وفي تربية لغة فنية تعرف فيها الكلمات بطريقة منسقة (ومنسجمة)، وفي تكوين نظرية متسانكة مختبرة وتهم صانع السياسة^(٢٢).

وقد دفع هذا الوضع استون - الذي وضع في منتصف السبعينات اسس «المذهب السلوكي» إلى الدعوة إلى «ثورة جديدة» في علم السياسة، ثورة ما بعد السلوكيّة، ثورة «غير تئذيرية»^(٢٣) وتمثل هذه الدعوة هجوماً سلوكيّاً على السلوكيين، وهو هجوم قاسٍ ولاذع، فقد انفقوا الكثير من الوقت في ابحاث «تافهة» وغير مرتبطة وغير مناسبة، وانخرطوا في بناء اطر تحليلية، ونماذج نظريات ونظريات للنظريات، بينما العالم يعاني من أزمات اقتصاديّة واجتماعيّة وثقافيّة حادة انفصلا عنها ولم يعواها، وتساءل استون: «هل علينا ان نلتزم الى الابد بتصور لا يتغير للعمل الاكاديمي سلوكي او غير سلوكي؟ لا يجب علينا ان نأخذ في الاعتبار الظروف المتغيرة وان تكون مستعدين وواجحين في اعادة النظر في التصورات القديمة وفي تعديتها إلى الحد الذي يبدو ضروريّاً، ولا يعني هذا أن ما بعد السلوكيّة ردة إلى «ال التقليدية»، فالأخيرة تذكر مصداقية السلوكيّة، وتضع ايمانها في كلاسيكيات علم السياسة بينما الاولى تقبل انجازات الحقبة السلوكيّة، وتدفع علم السياسة إلى آفاق جديدة اكثراً توجها نحو المستقبل، فهي حركة «اصلاح»، كما لا يعني انها اعلان عن «آيديولوجية سياسية معينة» فانصارها مبنيةون، ويجعلهم عدم الرضا عن اتجاه البحث السياسي المعاصر، انها تطالب بارتباط النظرية السياسيّة بالمشكلات الواقعية الراهنة، وبيانها في حركة الحياة السياسيّة.

ولم توضح النتيجة النهائية للدفاع عن الموقف الا في السبعينات، فعل الرغم من أن النظرية السياسيّة القيمية (ال التقليدية) ظلت موضع المساقات في الجامعات والمعاهد حتى تلك التي حدّت التغيير، فإنه ظهر في عام ١٩٧١ دورية «الفلسفة والشئون العامة» Philosophy & Public Affairs ، وفي عام ١٩٧٣ دورية «النظرية السياسيّة Political Theory وفيما بعد دوريه «المنهجية السياسيّة Political Amethocology» ، وكان هذا بمثابة اعلان عن فقدان النظرية السياسيّة «هويتها»، ولا ننكر دور دوريات أخرى في هذا الصدد مثل «رأي العام

الفصلية POQ والمجلة الأمريكية للعلوم السياسية APSR ، فقد تحول الجدل في هذه المجالات وتلك من « علمية » النظرية السياسية إلى نقد او دفاع عن التصور السلوكي للعلم باصطلاحات « فلسفية » و« علم المعرفة »، فخرج المنظرون إلى مجالات « ما وراء النظير »، وإلى مجالات « المنهاجية » فغربوا عن الموضوعات السياسية الحيوية وعن الاهتمام بالظواهر السياسية عموماً^(١) وقد لاحظ هينزابلو أن التبرير والتقد والدفاع عن ادعاءات السلوكيه باصطلاحات فلسفية اسرفت عن اهتمام « مبالغ فيه ومرضي » تجسد في « فكرة جادة هي ان فلسفة العلم هي الطريق العالى للمعرفة العلمية ، كما لو كانت مهمة فلسفة العلم هي العلم اكتر من الفلسفة»^(٢) .
والسؤال الآن هل يمكن اقامة معبر بين النظرية القيمية والنظرية الامبيريقية؟ الاجابة في اعتقادى «نعم» ، ولكن ليس في استطاعتي في هذه الورقة دعمها بالنسبة للنظرية السياسية ككل ، ولذلك ينصح باقى الدراسة على موضوع محوري في النظرية الامبيريقية وفي النظرية القيمية ايضاً ، الا وهو المشاركة السياسية ، ومن ثم تتحدد مهمة البحث الثاني في توضيح اهتمامات واسهامات النظرية الامبيريقية في دراسة المشاركة ، ومهمة البحث الثالث في اعادة قراءة اديبات النظرية القيمية - في جانبها الليبرالي - بما يوضح امكانية بناء معبر بينها وبين النظرية الامبيريقية .

المبحث الثاني

المشاركة السياسية : منظور امبيريقي

تواجه دارس المشاركة السياسية من المنظور الامبيريقي صعوبتان اساسيتان: وجودكم هائل من هذه الدراسات ، وكون معظم هذه الدراسات دراسات جزئية ، ولذلك يتعدى تصنيف هذه الدراسات تصنيفاً ذا معنى ، ويمكنا ان نحدد ثلاثة معاور للاهتمام: تقديم نماذج تحليلية وتفسيرية للمشاركة ، وضع نماذج رياضية وعلاقات كمية بين المشاركة ومتغيرات اجتماعية واقتصادية ونفسية ومؤسسية ، قياس المشاركة السياسية وتصميم البحوث الميدانية ، فلا يخرج معظم الدراسات الامبيريقية عن هذه الاهتمامات .

الاهتمام بالنماذج التحليلية والتفسيرية للمشاركة

لم تلق المشاركة السياسية من المنظرين السلوكيين في علم السياسة - مثل استون والموند ودوبيتش - اهتماماً كبيراً، فقد انصب اهتمامهم على «النظام السياسي» كمفهوم تحليلي وكاداة منهاجية، بينما انصبت الدراسات السلوكية للمشاركة السياسية على التقسيف الثاني الذي يقابل «النظام السياسي» ككل معتقد، الا وهو «الفرد»، وان كان البعض قد حاول اعادة تركيب الجزيئات المتناثرة هنا وهناك ليقدم منها إما تصوراً «للحياة السياسية» في نظام ما، او تصوراً لل المواطن العادي في الحياة السياسية او «نظرة» للمشاركة السياسية .

في غير كتاب «الحياة السياسية»^(٣) عن جهد «تجميمي وتوبيخي» بين الانسحاق المختلفة من البيانات والتفسيرات ، فقد ناقش تطور المشاركة الانتخابية في الولايات المتحدة، وحلل الطرق التي يشارك بها الجمهور في العملية السياسية ، وعالج تأثير الجماعات التي ينتهي إليها الفرد وكذلك المجتمعات التي يعيش فيها على نشاطه السياسي ، ودرس دور العديد من المؤسسات الاجتماعية المهمة التي تعرق او تشبع على المشاركة السياسية ، ووضح بعض النتائج الاجتماعية والسياسية للتصرفات المشاركة ، وعبر لين عن كل ذلك بنموذج «مبسط» يربط بين مجموعات ثلاث من الظواهر: السلوك السياسي للجمهور ، والاتجاهات وخصائص الشخصية المرتبطة بهذا السلوك ، والمؤثرات البيئية التي تؤثر عليه ، والعلاقة بين هذه الظواهر هي علاقة المنهج (M)

بحوث ودراسات

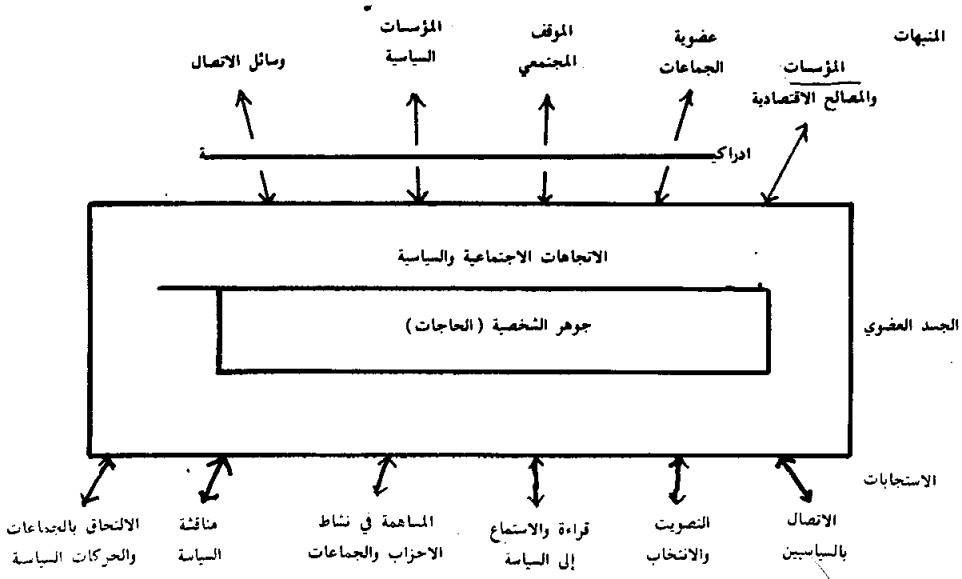
بالجسد العضوري او الفرد (ج) والاستجابة (أ)، فتعبر (أ) عن أنواع السلوك السياسي، وتتمثل في مجموعها او فرادي «المتغيرات التابعة»، وتشير (ج) إلى السمات السيكولوجية للفرد، ويصفها لين بانها «تمثل مجموعة من التغيرات المستقلة»، أما المجموعة الاخرى في (م) التي تشير إلى العوامل الاجتماعية والبيئية.

ويوضح الشكل (١) هذه المتغيرات والعلاقات بما فيه الكفاية، ولذلك نكتفي بالإشارة إلى موضعين: الأول العوامل التي شجعت على المشاركة الشعبية والسياسية، والثاني ما هي الانشطة التي تعد من قبل المشاركة السياسية، فقد حدد لين عشرة عوامل شجعت على المشاركة في الولايات المتحدة:

- ١ - التوزيع الواسع للملكية خاصة ملكية الأرض.
- ٢ - الانجاز الاقتصادي الموفق عموماً للطموح الاقتصادي.
- ٣ - انتشار الحراك الاجتماعي والجغرافي.
- ٤ - الحروب التي تتطلب مشاركة جماهيرية وتضحية جماهيرية.
- ٥ - التدريب على الاجراءات الديمقراطية من قبل صفة الجماعة المستبعدة.
- ٦ - نمو الوعي الثاني والسلطة والوضع للجماعة ورغبتها في وقدرتها على الانخراط في تسيير منظم.
- ٧ - الميزة النسبية لاحد (أو كلا) الطرفين الذين يحاولان اغراء الناخبيين في السماح بدخول مصوتيين جدد.
- ٨ - حد ادنى من التغرب الاجتماعي في المجتمع.
- ٩ - اتجاهات لتعزيز وتوسيع تطبيق المبادئ الأخلاقية.
- ١٠ - تميل المشاركة الى ان تكون اكبر في المناطق التي يكون فيها الكفاح لكسب حق الاقتراب اكثر العاجا.

اما انشطة المشاركة فانه لم يقتصرها على التصويت، وإنما مدتها الى العمل في الحملات الانتخابية، وتقديم اسهامات مالية الى حزب او منظمة عامة ما، وتقديم التماس الى موظف عمومي، وكتابة خطاب الى موظف عمومي، والعضوية في التنظيمات السياسية، وقراءة والاستماع إلى المادة السياسية والمناقشة السياسية.

شكل (١) نموذج لدراسة السلوك الانتخابي



وعلى الرغم من الفروض المتناولة هنا وهناك فإن إطار (نمذج) لين إطار مبسط ينطبق في معظم نتائجه على الولايات المتحدة الأمريكية التي اشتقت من خبرتها تلك الفروض، ويصعب مد معظم نتائجه إلى دول أخرى، إلا أن أهمية هذا النموذج تبع من كشفه عن بعض انماط السلوك التي تعتبر أنشطة مشاركة سياسية المحظى، وعلى الرغم من أن عنوانه «الحياة السياسية» فإنه يركز على السلوك الانتخابي وما يرتبط به من انشطة وليس المشاركة السياسية ككل، ولكنه يسمح ببلورة العديد من الفروض القابلة للاختبار عن المشاركة السياسية.

يعتبر كتاب ميلبراث «المشاركة السياسية: كيف ولماذا ينخرط الناس في السياسة» أول كتاب يحمل عنوان المشاركة السياسية، وأول محاولة لتحصي جزئيات الدراسات الاميريكية عن التصويت والحملة الانتخابية وما يرتبط بها من نشاط لبناء إطار أو نظرية على المستوى الميكروكوزمي - الفرد أو الفاعل السياسي - للمشاركة ولذلك حدد جوهر الموضوع بأنه محاولة للإجابة على السؤال: «كيف ولماذا ينخرط الناس في السياسة»^(٢)، وقد حدد ميلبراث تسعه ابعاد لتحليل السلوك السياسي للفرد هي:

- | | |
|-----------------------------|---------------------------------|
| Active VS. passive | ١ - نشط - سلي (إسلامي) |
| Overt vs. *covert | ٢ - مكشوف - مستتر |
| Autonomous vs. Compliant | ٣ - مستقل - اذعاني |
| Approaching vs. avoiding | ٤ - الاقراب - التباعد (التحاشي) |
| Episodic vs. Continuous | ٥ - وقتى - مستمر |
| Inputs vs. out takes | ٦ - عطاء (مدخل) - اخذ (مكتسبات) |
| Expressive vs. instrumental | ٧ - تعابري - وسائل |
| Verbal vs. non-verbal | ٨ - لفظي - غير لفظي |
| Social vs. non-Social | ٩ - اجتماعي - غير اجتماعي |

ومن ثم قدم خريطة مجردة للسلوك السياسي للفرد، وإن كانت التصرفات السياسية المذكورة افتراضية، إلا أنها تعبر عن مقصود ميلبراث من الأبعاد السابقة (شكل ٢) ويكمel ذلك ترتيب ميلبراث لهذه الأنشطة (شكل ٣).

بحوث ودراسات

شكل (٢) خريطة السلوك السياسي للفرد

عواء (مدخلات الأفراد للنظام) أخذ (مكتسبات الأفراد من النظام)

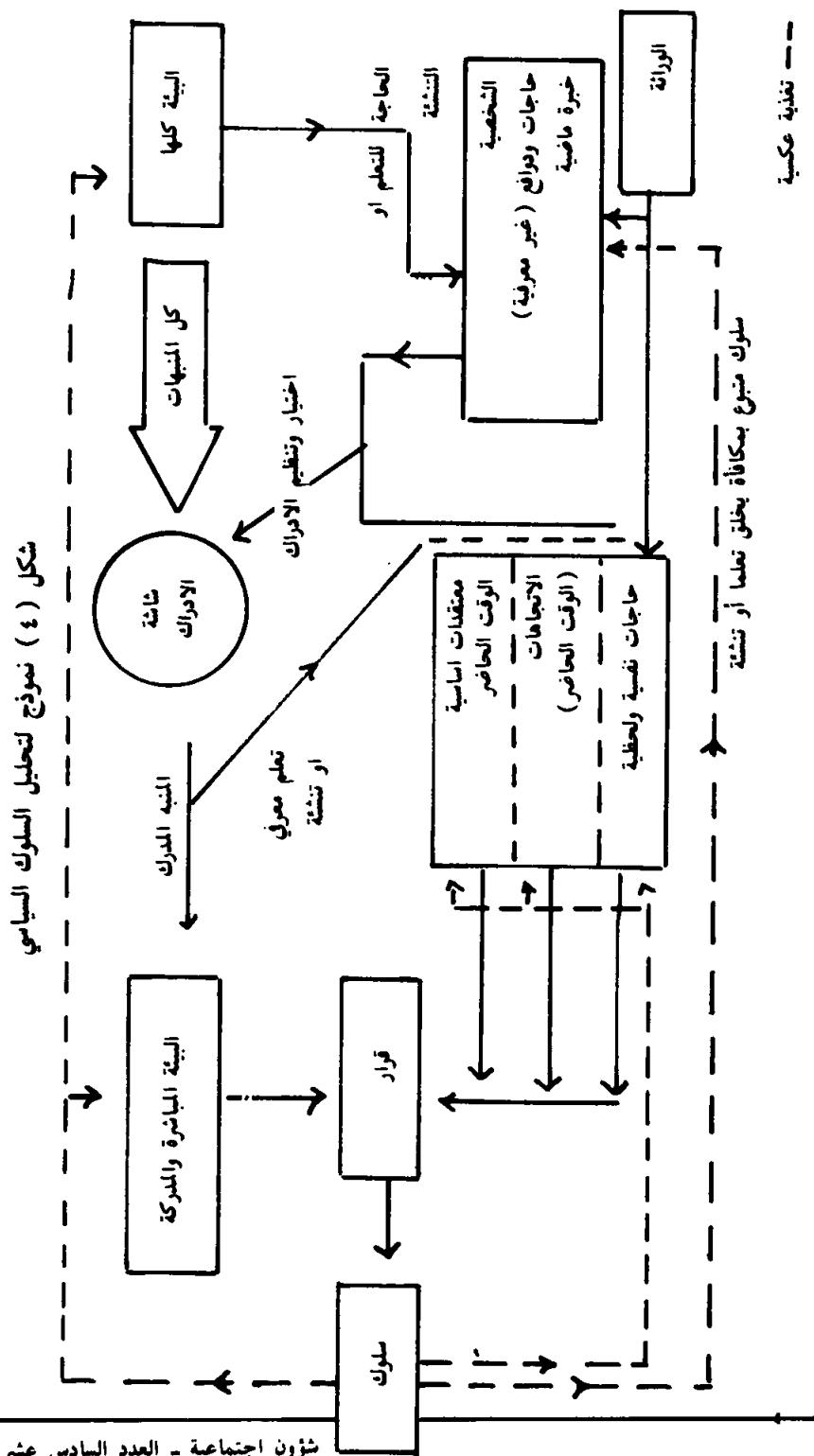
العدالة حل النزاع فرص اقتصادية خدمات	التصويت النشاط الحزبي المساعدة بالمال التنفيذ، الاعمال الارادية	وسائل	شيط
رموز عمومية احساس بالهوية حكومة الفيل احساس بالسوء	اذعان تظاهر معارضة بالتصويت احتجاج سياسي	تعابري	
امن عام	طاعة اذعان دفع الفرائض لامبالاة	سلبي	

شكل (٣) هرمية الانخراط السياسي

تولي منصب عام أو منصب حزبي الترشيح لمنصب عام أو منصب حزبي تقديم الالتماسات حضور مؤتمر حزبي او اجتماع استراتيжи المفروبة الفعالة في الحزب المساعدة بوقت في الحملة الانتخابية	انشطة الاعفاء
حضور اجتماعات سياسية تقديم مساعدة مالية لحزب او مرجع الاتصال بموظفي عمومي او قائد سياسي	انشطة انتقالية
تعليق شعار أو ارتداء زي معين محاولة إقناع الآخرين للتصويت بطريقة معينة المبادأة بالمناقشة السياسية التصويت التعرض لمؤثر سياسي	انشطة الملاحظ

ويقدم ميلبرات اربعة دوال لتفسير المشاركة السياسية:

- ١ - المشاركة دالة في المنبه السياسي، فطبقاً لتقرير ميلبرات «كلما زادت المنبهات التي يتلقاها الفرد عن السياسة كلما تعاظم احتمال مشاركته فيها، وكلما تعمقت هذه المشاركة»، كما ان التعرض للمنبه السياسي دالة في وجود الشخص في البيئة ودالة في «شاشة» الادراك.
- ٢ - المشاركة دالة في عوامل الشخصية، وهي الاتجاهات والمعتقدات وخصائص الشخصية فهي دالة في الاتجاهات السياسية وكثافتها، ودالة في المعتقدات والمعرفة، وتقيس الفروق بـ(أ) حجم المعرفة السياسية، (ب) دقة المعرفة السياسية، (ج) عدد الموضوعات التي للفرد فيها رأي، (د) القدرة على ربط الموقف من الموضع بموقف الحزب او المرشح منه، (هـ) القدرة على كشف المواقف من الموضوعات، وهي دالة في الشخصية حيث تتأثر بقوة «الانا ego»، ويمكن قياس ذلك بالفعالية الشخصية، والتغريب، والشك، والعدوانية، والسيطرة والتلاعب، والسلطوية، والثقافة ليس بمعنى الذكاء وإنما للبحث عن المعرفة الكاملة وتبسيط الطريق إلى النتيجة.
- ٣ - المشاركة دالة في الوضع السياسي، بمعنى قواعد اللعبة، والنظام العربي، وامكانية الاتصال الشخصي برجال الأحزاب، وطبيعة النظام الانتخابي، والاختلافات الاقليمية في النظام السياسي.
- ٤ - المشاركة دالة في المراكز الاجتماعية، بمعنى مستوى التعليم والدخل والمهنة والانتماء الطبقى. وتوضح هذه الدوال من الشكل (٤) الذي يقدم نموذجاً لتحليل السلوك الانساني بما فيه «السلوك السياسي» وفي اطار هذا النموذج وما قدمه لين دارت الدراسات التي سبقتها وكذلك الدراسات اللاحقة عليهما، وان كان الكثير من الدراسات اللاحقة إلى الدراسة المقارنة للمشاركة السياسية، وإلى ربطها بالتنمية السياسية، وتجسيدها في مقارنة بين «الثقافات السياسية»، وتعزيز ابعاد أكثر تحديداً.



بناء نماذج رياضية وعلاقات كمية

ينصب اهتمام بناء النماذج الرياضية على وضع معادلة او مجموعة من المعادلات التي يمكن من خلالها تفسير المشاركة السياسية، ولا يعني هذا ان معظم هذه النماذج قابل للتطبيق، فبعضها قد صمم للتطبيق في مواقف محددة (وهو ما ستفسر الاهتمام عليه هنا) وبعضها ليس الا نماذج منطقية لا تخلو من القيمة الاكاديمية في فهم المشاركة السياسية، اما اهتمام الباحثين عن علاقات كمية (وهم ايضاً بناة نماذج من نوع خاص) فينصب على اكتشاف علاقات ارتباطية او علاقات سببية بين المشاركة السياسية ومتغيرات اخرى خاصة المتغيرات الاجتماعية والاقتصادية.

ومن بناء النماذج الرياضية داونس^(٢٢) الذي يقوم نموذجه على افتراض اساسي وهو ان الافراد يسعون إلى التصرف بطريقة تعظم المنفعة، فإذا كانت $M_1 > M_2$ (اي المنفعة من البديل الاول اصغر من المنفعة من البديل الثاني) فإن الفرد يصوت لصالح البديل الثاني، وإذا كانت $M_2 > M_1$ فإنه يصوت لصالح البديل الاول، أما اذا كانت $M_1 = M_2$ فيمكن ان يتصرف عشوائياً او ان يتمتنع عن التصويت، ويستخدم داونس المعادلة التالية لقياس الفرق بين البديلين وهما التصويت للحزب «أ» أو للحزب «ب».

$$H = T(M_A + 1) - T(M_B + 1).$$

حيث « H » تمثل الفرق المتوقع لصالح او ضد الحزب، و« M » تمثل المنفعة العائدۃ من حكم الحزب في فترة زمنية، و« A » الحزب القابض على السلطة، و« B » حزب المعارضة، و« T » الفترة الزمنية، و« H » القيمة المتوقعة، اي الفرق بين الحزبين بساوي المنفعة المتوقعة في فترة زمنية مقبلة من حكم الحزب الحالي مطروحا منها المنفعة المتوقعة في فترة زمنية مقبلة (نفس الفترة السابقة الذكر) من حكم حزب المعارضة.

ويدخل داونس في المناقشة متغيرات اخرى هي: احتمال ان يكون التصويت حاسما (L)، ونفقة الحصول على المعلومات والتوصيت (ك)، وقيمة المشاركة طويلة المدى (قمط)، وتوضح هذه المتغيرات من مناقشته لحالتين:

الحالة الاولى: ان يحس الفرد او يتوقع ان المنفعة المستمدۃ من كل من الحزبين او المرشحين مختلفة، اي ان القيمة المطلقة لتوقع الاختلاف لا تساوي صفرأ اي $H/L < 0$ صفر، ومن ثم يكون قرار التصويت في هذه الحالة على النحو التالي:

- اذا كان احتمال الاختلاف المطلق مضاعفا اليه قيمة المشاركة طويلة المدى اكبر من التكلفة فإن التوصيت يكون للحزب او للمرشح موضع الاختيار، اي: $(L/H + قمط) < K$.

- واذا كان احتمال الاختلاف المطلق مضاعفا اليه قيمة المشاركة طويلة المدى اقل من او بساوي التكلفة فإنه يتمتنع عن التصويت، اي: $(L/H + قمط) \geq K$.

الحالة الثانية: أن يحس الفرد أو يتوقع أن المنفعة المستمدۃ لن تكون مختلفة، اي أن القيمة المطلقة لتوقع الاختلاف تساوي صفرأ، اي: $H/L = 0$ صفر، فيكون القرار على النحو التالي:

- اذا كانت منفعة المشاركة طويلة المدى اكبر من التكلفة، فإنه يصوت عشوائيا، اي: $قمط < K$.
واذا كانت منفعة المشاركة طويلة المدى اصغر من او تساوي التكلفة فإنه يتمتنع عن التصويت، اي: $قمط \geq K$.

ولقد خضعت نظرية داونس لعدة مراجعات اهمها مراجعة ريكرواردشوك^(٢٣)، فقد بدأ من معادلة داونس الاصلية ($H = L - S$) حيث « R » تمثل الاشباع مقدرا بوحدات المنفعة المستمدۃ من التصويت، و« H » احتمال حصول الناخب على فارق المنفعة « B » من التصويت، و« S » فارق المنفعة بين المرشح المفضل والمرشح غير المفضل، و« S » تكلفة التصويت مقدرة بوحدات المنفعة، فإذا كانت ($R > S$) فان المصوت « O

يدلي بصوته، وإذا كانت ($s \geq d$) فإنه يمتنع عن التصويت، وبافتراض أن ($s = d$) فإن الطريق الوحيدة لزيادة (s) وتصير أكبر من الصفر هو جعل ($h > s$)، ولكن إذا لاحظنا أن عدد الناخبيين يردد فان ($h = 0$) لا يدو وان تكون كبيرة جداً، او ان $h \geq s$ فيمتنع الناخب عن التصويت.

ولحل هذه المشكلة يضيف ريكروا دشوك متغيراً جديداً هو (d') إلى معادلة داونس الأصلية، وهي المبنية التي يحصل عليها المواطن من التصويت بغض النظر عنمن يكتب الانتخاب، فهو «الإشباع من التصويت» من تأكيد الولاء للنظام السياسي «ومن» تأكيد تفضيل الماشية.. الخ، ومن تعريفها فان ($d' < d$) صفر) وتكون ($r = h - s + d'$) وبذلك يمكن ان تكون (r) موجة لمجموعة من المواطنين حتى ولم يكن لهم تأثير على ناقح الانتخاب، ولكن هذا الحل من الناحية الإمبريقية مقبول ومن الناحية النظرية اشكالي، فالجدول ٣:

من دراسة ريكروا دشوك يوضح صلاحية الحل، فكلما تناقصت «كلما تناقصت نسبة التصويت بسرعة اكبر مما يحدث عندما تناقضت «ب» او تزيد «ح»، ومن ثم ان « d' » تضييف قوة تفسيرية الى نموذج داونس الاصلي، ولكن من الناحية النظرية يشير التغيير « d' » مشكلات اساسية كما يقول باري:

«يقول ريكرا (واردشوك) .. ان الناس يصوتون لأنهم يحصلون على اشباع من التصويت لاسباب منفصلة عن الامل في احداث الآثار المطلوبة، وقد يكون هذا صحيحاً ولكنه لا يترك مجالاً للنموذج الاقتصادي بين المقدمات والظاهرة موضع التفسير، بل يثار السؤال: لماذا يكون هذا الدافع قوياً عند البعض دون البعض الآخر؟»^(٢٤).

ومن ثم فان قيمة ($h - b$) ستكون ضئيلة جداً، وبذلك ينقص راي ريكروا دشوك معادلة داونس إلى ($r = d - s$)، فإذا علمنا ان ($s = d$) طبقاً لتعريف ريكروا دشوك ثابتان تقريباً، فإنه يمكن القول بأن النموذج يجعل قرار التصويت او عدم التصويت مستقلاً عن ماهية وخصوصيات الانتخابات.

وتأتي دراسة فيرجون وفيروينا^(٢٥) لتستبدل مفهوم المبنية بمفهوم «اقل امي regret» وفي ظل هذا المعيار، يختار المواطن التصرف الذي يقلل من تعظيم الامي لديه، وتوضح افكارهما من الجدول (١) فقد قاما بجعل معادلة مبنية التصويت معيارية *standardized* بحيث تكون مبنية فوز المرشح «أ» تساوي واحداً صحيحاً، ومنافعة فوز المرشح «ب» تساوي صفرأ، وبالتالي يكون اقصى امي في كل صف من صفوف الجدول (١) هو ($s_{11} = 2/1$ ، $s_{12} = 0$ ، $s_{21} = 0$ ، $s_{22} = 1$)، ومن افتراض ان ($s < 2/1 - f$) فان التصويت للمرشح غير المفضل غير ممكن لأن ($s < 2/1 - f$) ، ومن ثم فان الاستراتيجية « f » تسود على الاستراتيجية « F » ، وبالمثل تسود الاستراتيجية « k » على الاستراتيجية « f » ، وبالتالي في ظل وجود مرشحين لا يصوت الناخب الا للمرشح المفضل والا امتنع عن التصويت، كما انه اذا كان اعظم امي من الاستراتيجية « F » اقل من اعظم امي من الاستراتيجية « k » فان الناخب سيختار الاستراتيجية « f » .

جدول (١) مصفوفة «الأ Rossi» في انتخاب بين مرشحين

	الاستراتيجية	٥٥	٤٥	٣٥	٢٥	١٥	٠٥
ف ١		س	س	س	صفر	صفر	صفر
ف ٢		س	٢/١	١	٢/١ + س	٢/١	س
ك		صفر	صفر	٢/١ - س	٢/١ - س	صفر	صفر

★ ف ١: بصوت الناخب للمرشح ١١، ف ٢: بصوت الناخب للموشح ٢٢، ك: يمتنع الناخب عن التصويت، ١٥: المرشح ١، (المفضل) يكتب باكثر من صوت بدون صوت الناخب، ٢٥: يكتب المرشح ١٠ بصوت واحد فقط بدون صوت الناخب، ٣٥: المرشح ١١ والمرشح ٢٢ متواطئان، أي ينتحلان بالصدفة بدون صوت الناخب، ٤٥: يكتب المرشح ٢٢، بصوت واحد فقط بدون صوت الناخب، ٥٥: ينفع المرشح ٢٠ باكثر من صوت بدون صوت الناخب.

وتواجه هذه النماذج وغيرها عادة مشكلة القياس، بمعنى محدد وهو التعبير الكمي عن قيم متغيرات التموضع، ومنى أمكن التعبير الكمي عن المتغيرات اتجهت الدراسات إلى الكشف عن علاقات ارتباطية أو علاقات سببية بينها وبعضاً البعض ولستا بقصد مناقشة جدوى تلك الدراسات وأهميتها، وبهمنا كيفية قياس المشاركة السياسية.

قياس المشاركة السياسية

تخرج نظرية القياس عن اهتمامات هذه الدراسة فاسهامات هذه الدراسة منهاجية أكثر منها تعلقاً بدم ولحم النظرية السياسية، كما أنها تستحق دراسة منفصلة لأنها تعالج كيفية بناء المقاييس index والادلة скакве باشكالها المختلفة، وقياس مصادفيتها ومعنوياتها، كما يخرج عن اهتمامها أيضاً نظرية البيانات التي تعالج أنواع الهيئة وكيفية تحديدها وما يرد عليها من قيود، ولا ننكر أهميتها أيضاً، إلا أن اهتمامنا منصب على دم ولحم المشاركة السياسية، ولذلك فإن السؤال موضع الاجابة هو: مم تكون مقاييس المشاركة السياسية؟ والواقع أن هناك العديد من المقاييس الامر الذي يتعدد معه استعراضها جميعاً في هذه الدراسة القصيرة، ولذلك نكتفي بنموذج من الخمسينيات وأخر من السبعينيات وثالث من السبعينيات.

دليل النشاط السياسي (ودوارد، روبر ١٩٥٠)^(٢١): حاول الدليل أن يقدم أداة لتصنيف الأفراد تبعاً للكمية النشاط السياسي الذي ينخرطون فيه وخاصة بالنسبة للنشاط السياسي الهدف إلى التأثير على المشرعين وموظفي الحكومة، وتكون الدليل من سبع مصطلحات تدور حول التصويت والعضوية في جماعات الضغط والاتصال بالمشرعين والمساهمة في النشاط السياسي الحزبي، وعادة التحدث في السياسة، وتتأرجح القيم بين صفر واثنتي عشرة نقطة، وطبق الدليل على ٨٠٠٠ مفردة على المستوى القومي (في الولايات المتحدة) وتوصل الباحثان إلى القول بأن عشرة في المائة فقط من العينة يعدون نشطين سياسياً.

ومصطلحات الدليل هي:

- ١ - هل حدث ان انتسب الى أي تنظيم اتخذ موقفاً في وقت ما من: الاسكان الحكومة الافضل، المشكلات المدرسية، او الموضوعات العامة الاخرى؟ (إذا «نعم») ما هي المنظمات؟
- ٢ - أ - عندنا تكون مع اصدقائك هل تناقش معهم الموضوعات العامة مثل تنظيم الحكومة للأعمال، اتحادات العمال، الفرائض، برامج الزراعة؟

- ٢ - ب (وإذا كان بصفة متكررة وبصفة متقطعة) اي العبارات التالية تعتبر افضل وصف لدورك في هذه المناقشات مع اصدقائك.
- اكتفي بالاستماع حتى لو كانت لي ارائي الخاصة.
 - غالبا ما اكتفي بالاستماع ولكن احيانا اعبر عن ارائي.
 - اقوم بدور في المحادثة كغيري.
- ٣ - هل كتبت إلى او تحدثت مع ممثلكم في مجلس الشيوخ او مجلس التواب او موظفين عموميين آخرين لتخبرهم بما تود أن يفعلوا في موضوع عام تهتم به؟
- ٤ - وفي السنوات الأربع الأخيرة، هل عملت على انتخاب اي مرشح سياسي بالقيام بتصرفات مثل: توزيع البطاقات او المنشورات، القاء الخطب، او دعوة وجلب الناخبين؟
- ٥ - هل حضرت في السنوات الأربع السابقة اي اجتماع القبة فيه خطب سياسية؟
- ٦ - وفي السنوات الأربع السابقة، هل قدمت مالا (مساعدة) لحزب سياسي او لمرشح لمصب انتخابي سياسي؟
- ٧ - كم مرة تقريبا ذكرت ذلك ذكرت إلى صناديق الاقتراع وادليت بصوتك في السنوات الأربع السابقة؟
- مقياس المشاركة السياسية (ماتزور، برونو ١٩٦٦)^(٧): هنا المقياس محاولة لقياس مدى المشاركة السياسية على مستوي تراكمي من السلوك المشاركى، وقد بنى المقياس على اساس طريقة جاتمان، فأعلى مستوى للمشاركة السياسية هو المستوى الخامس، وادناها هو الاول، وهي على النحو التالي:
- النطء الخامس: تولى منصب عام وهو مصحوب بالمعضوية في الجماعات السياسية.
 - النطء الرابع: المشاركة في الحملات الانتخابية.
 - النطء الثالث: التصويت.
 - النطء الثاني: الحديث عن السياسة.
 - النطء الاول: لا شيء مما سبق.
- وقد قسم المستجيبون إلى مجموعتين: تلك التي انخرطت في اي من هذه الانشطة، وتلك التي لم تنخرط في اي منها، وتكون المقياس من ١٥ سؤالاً (نكتفي بالامانات السابقة التي وضحتها) من استماراة مطولة، وتكونت العينة الاساسية من مفردات في سن التصويت تعيش في مساكن خاصة في ١١ ولاية، تم اختيارها باسلوب العينة الطبقية متعددة الاحتمالات فكانت نسبة الزنوج حوالي ثلاثة امثال النسبة الحقيقية لهم في المنطقة حتى يتساوى عددهم مع البيض، فكان عددهم ٦١٨ مفردة وعدد البيض ٦٩٤ مفردة، كما اختيرت عينة مماثلة أخرى اضافية من ٥٠ - ١٠٠ مفردة من بين كل من الزنوج والبيض، كما اختيرت عينة اضافية من ٢٦٤ زنجي، وقد وجد أن معامل الاعتماد على المقياس بالنسبة للزنوج يساوي ٩٥٪، وبالنسبة للبيض ٩٨٪، ولاحظ الباحثان ان الاخطاء لم تكن موزعة عشوائياً بين المصطلحات وإنما تمركز حول النطء الثالث - بالنسبة للزنوج، وحوالى النطء الثاني - الحديث عن السياسة - بالنسبة للبيض.
- دلائل المشاركة السياسية (فيربا وزميلاه ١٩٧٨)^(٨): تم بناء هذه الدلائل من بيانات جمعت في إطار برنامج متعدد القوميات في التغير الاجتماعي والسياسي، وجمعت في فترات متباينة فيما بين ١٩٦٦ و١٩٧١، وقد اقتصرت العينة في الهند على اربع ولايات، وفي يوغسلافيا على اربع جمهوريات وفي نيجيريا من ثلاثة اقاليم (على أساس تقسيم ١٩٦١)، وجاءت العينات على النحو التالي: النساء ١٢٦٩ مفردة، اليابان ٢٦٥٧ مفردة، هولندا ١٧٤٦ مفردة، الولايات المتحدة ٢٥٤٩ مفردة، يوغسلافيا ٢٩٩٥ مفردة، الهند ٢٦٣٧ مفردة، ونيجيريا ١٦٥٩ مفردة.

بحوث ودراسات

- وقد استخدم تحليل العامل في بناء المقاييس ، ولذلك تبادر عد المصطلحات التي ينوي منها كل مقياس بالنسبة لكل دولة، وهذه الدلائل هي :
- التصويت: ويدور حول التصويت في الانتخابات القومية وفي انتخابات المقاطعة وفي الانتخابات المحلية.
 - المشاركة في الحملة الانتخابية: ويدور حول اقتراح الآخرين بمرشح، والعمل لصالح حزب، وحضور الاجتماعات السياسية، وال碧ع بالتقود في الحملة الانتخابية، والحضور في تنظيم سياسي، وعرض الاعلانات والمنشورات.
 - الانشطة المتعلقة بالمجتمع المحلي: وتدور حول العضوية النشطة في منظمة مهتمة بشكلات المجتمع المحلي، العمل من خلال جماعة بالنسبة لمشكلة محلية، وتشكيل جماعة محلية لخدمة مشكلات محلية، واتصال الموظفين المحليين بالآخرين، واتصال الموظفين من خارج المجتمع المحلي بآخرين من داخله، والعمل مع جماعة بالنسبة لمشكلة خارج المجتمع المحلي، واتصال الموظفين المحليين بمرجع اجتماعي مثل قادة الرأي، واتصال موظف من خارج المجتمع المحلي بمرجع اجتماعي.
 - الاتصالات الخاصة: وتدور حول اتصال موظف محلي بمرجع خاص، واتصال موظف خارج المجتمع المحلي بمرجع خاص من داخله.
- ولعله قد انفتح الآن آفاقاً المنظور الاميريري في دراسة المشاركة السياسية فهو منظور يسعى لتفصيرها والتبرير بمستقبلها، سواء عن طريق بناء نماذج تحليلية وتفسيرية أو عن طريق بناء نماذج رياضية وعلاقات كمية، أو عن طريق الاهتمام بقياس المشاركة السياسية.

المبحث الثالث

المشاركة السياسية : منظور قيمي

في إطار المشكلة التي حددها سابقاً، والغاية التي ذكرنا أنها تتوخاها، تتجه الان إلى دراسة المشاركة السياسية من المنظور القيمي (التقليدي) ليس بأي من الطرق التي اتبعتها انصار النظرية السياسية التقليدية، وإنما باستخدام منهج تحليل يسمح باعادة بناء افكار كبار المفكرين السياسيين بما يتاسب مع الواقع السياسي الراهن من جانب ويفربط المنظور الاميريري والمنظور القيمي.

تكيف المشاركة السياسية

تسمح النظرة الثانية في الفلسفة الليبرالية بتوضيح أن هناك، موقفين بالنسبة لـ **لـ تكيف المشاركة السياسية**، ويدور الموقف الأول حول كون المشاركة السياسية غاية في حد ذاتها لأن تحقيقها يعني تنمية الصفة الاجتماعية للانسان، وتنمية خصائص المواطن، وتنمية قدرات الانسان وقدرات المجتمع، ويدور الموقف الثاني حول كون المشاركة وسيلة لتحقيق غايات اخرى، فهي وسيلة لمنع الاستبداد ولحماية المصالح الفردية والجماعية ووسيلة لتحقيق «قوة» الدولة، ولتحقيق غاية اخلاقية ولتسهيل التبادل المجتمعي.

فقد ربط ارسطو بين المشاركة السياسية وبين تحقيق الصفة الاجتماعية للانسان، فجعل من الاولى غاية في دونها يفقد الانسان الصفة الاجتماعية، ذلك «ان الفرد اذا ما اعتزل عن الكل (الجمهور) قصر عن الاكتفاء الذاتي وشابه الاجزاء المعتزلة عن الكل» ، والدولة شرکة بين المواطنين، ويستحيل ان لا يشتراكوا في شيء»

بحوث ودراسات

«تأليف الدولة وسياساتها بما ضرب من المشاركة»، والانسان بطبيعة «حيوان سياسي»، ولا يتحقق له ذلك الا بالعيش في ظل دولة - دولة مدينة بالمفهوم الاغريقي - لافي ظل صورة ادنى من التنظيم الاجتماعي، ومن لا يستطيع ذلك إما إله او دون البشر^(٢٨).

ورأى ميل ان المشاركة هي تحقيق تنمية قدرات الانسان والمجتمع، ويتأسس هذا الرأي ليس على تطور طبيعة الانسان - كما حمل اوسطه - وانما على تباين وتمايز قدرات الأفراد، وأن هذه القدرات لا تنمو ذاتياً وانما تنموا - أي تشهد انماء بفعل خارجي - ولا يتم هذا الانماء الا في ظروف مجتمعية موائمة، ولذلك يرى ميل ان الحرية ليست هي الخير الأساسي في حد ذاتها وانما هي شرط اساسي لمن أراد ان يبني قدراته المختلفة تنمية كاملة، مما يؤدي إلى ظهور مجتمع غني متسع يمكن ان يجد كل فرد فيه مكانه المناسب، ونظام الحكم المناسب عند ميل هو النظام الذي يشارك فيه كل الشعب «فكل مساهمة مفيدة حتى لو كانت في أصغر الوظائف العامة، ولذلك فإن المساعدة يجب ان تكون على درجة كبيرة (من النوع) بقدر ما تسع به عملية تحسين المجتمع»^(٢٩)، وليست المشاركة نتيجة تفرضها الحرية فقط وانما هي - ايضاً - غاية يستهدفها نظام الحكم الصالح وعملية تنقيف الجماهير، وكونها غاية تستهدفها وعملية تنقيف مترباطان، فال الأول يقود إلى الثاني والعكس بالعكس، فقد رفض ميل وجهتي النظر القائلتين بأن نظام الحكم مسألة اختيار محض او مسألة اجراء بحث، فـ «المؤسسات السياسية... من صنع الانسان، ومدينة بشوتها ووجودها كله إلى إرادته»، بل إن تطورها يعود إلى «ارادة الانسان الطوعية» فهي لا تعمل آلياً، ذلك أن الناس الذين صنعواها «يجب ان تدار من جانبهم، بل حتى من جانب الاخلاص العاديين»، ولا تتف مشاركتهم عند مجرد «موافقتهم عليها» وانما تتطلب مساهمتهم العملية فيها وتكثيفها وفقاً للكفاءات والطاقات المتوفرة فيها، فمن الفروري توافر شروط ثلاثة ليكون في الاستطاعة تأسيس حكومة صالحة: قبول الشعب لنظام الحكم، واستعداد وقدرة الشعب على عمل كل ما هو ضروري لصيانته وابقائه قائماً، واستعداد وقدرة الشعب على الاضطلاع بالاعباء والواجبات التي يفرضها النظام، ومعيار صلاح النظام مزدوج: مقدار عمله على «تنمية فضيلة الشعب وذكائه» من جانب ومن آخر مدى استفادته من الصفات الطيبة الموجودة في الشعب^(٣٠)، ولكن ميل يعطي أولوية للجانب الاول - التعليم السياسي - وليس للثاني - الفاعلية - فالنظام الصالح هو الذي يؤدي دوره كمدرسة للمواطنة يتم فيها التعليم السياسي وتتدريب المواطنين، ويتم تقديره على الاشياء والمعقول معاً، والمشاركة الجماهيرية باعتبارها مدرسة للتعليم والتنقيف تحيل الرجل غير المثقف والذي لا يهتم الا بمصلحته «إلى رجل متعلم»، فهي من جانب تفرض على الفرد النظر في مصالح ليست مصالحة، ومن آخر تجعله يبحث بعقول اكثر خبرة منه مما يثير فيه رغبة لزيادة الفهم وحافزاً للشعور بالصلحة العامة.

وجوهر كتابات روسو المشاركة غاية لانها تعني المواطنة والمواطنة لا تتحقق الا بالمشاركة، والمواطنة فضيلة عامة لازمة ل manus المجتمع، وهي التزام مدني ضروري لاستمرارية النظام وديمقراطية العملية السياسية^(٣١)، فالانسان ليس حيواناً اجتماعياً بطبيعة، فالصفة الاجتماعية صفة مكتبة فقد كان انسان الفطرة - في افتراض روسو - محاباً لست عليه التزامات وله علاقات روحية، فهو وحش له القدرة على تحسين ذاته، ومكتت هذه القدرة من تنمية قدرته على التفكير والتعلّق ومن خلق حاجات روحية، فتحول من وحش تحكمه الغرائز إلى انسان حقيقي يتجه نحو المجتمع، مجتمع مدني يخضع فيه للقانون الذي تكون ارادات من يلزمهم حساسة له ويأتي مباشرة من صوت الطبيعة اي «صوت الواجب» التابع من «المواطنة» المشاركة، ذلك، أن القوة لا تخلق الحق وانما غير ملزمين بغير الطاعة للسلطات الشرعية، واساس الشرعية ليس عقداً لبيع او الهبة وال الحرب، فلا تتحقق الشرعية او المواطنة الا «باجداد شكل لشركة تجبر، وتحمي، بجمع القوى (المشاركة) شخص كل (مشارك) وامواله، واطاعته كل واحد نفسه فقط وبقاوئه حراً كما في الماضي مع اتحاده بالمجتمع»، ففيها «بعض كل واحد منا شخصه وجميع قوته شركة، تعت ادارة الارادة العامة، ونحن (اي المشاركون)

تلقى، كهيئة كل عضو كجزء من المجموع «وهنا يجد الفرد نفسه في علاقتين: «كعضو للسيد» (الارادة العامة) نحو الأفراد، وكعضو للدولة نحو السيد، ويجد الفرد أن كل شيء ارادي حتى الدولة في تكوينها وحركتها وتشغيلها.

لم يعمل ما كيابيللي^(١) على إيجاد مثاليات أو تبرير لمثاليات سياسية فقد عالج المعتقدات الأخلاقية كعوامل سيكولوجية تلعب دورها بجانب المؤثرات الأخرى في تشكيل تاريخ الامة، وانكر عليها الصفة «الموضوعية» والقدرة على وضع اي مبدأ رشيد يمكن على أساسه مدح او ذم اي تصرف انساني، ذلك انه لم يجده «بما يجب أن يكون، وانصب اهتمامه على «ما هو كائن»، فرأى أن وظيفة الحكومة هي القيام بالاغراض التي من أجلها قبل الأفراد «الالتزامات والقيود» المفروضة عليهم، واهم هذه الاغراض هو تحقيق «الأمن» ومنع «الفساد»، فعل الرغم من أن «الامير» دعوة واستراتيجية لنظام دكتاتوري ما، فإنه يقرر أن الأمير اذا اراد الاحتفاظ «بمدينة اعتناد على الحرية «يمكنه» ان يسيطر عليها بأسهل الطرق قاطبة لا وهي أن يجعل حكامها من مواطنها، ويسمي الحالة التي يصبح فيها مواطن أميراً ببرغة «أفرانه» من المواطنين، وليس بالجريمة أو العرف أو الحظ «بالادارة المدنية»، وإذا ما تحقق الحكم الحر وجب على الامير أن يصون محبيهم (اي الشعب) ومهمما يكن من شيء»، ويوضح ماكيابيللي في «المطارات» أن أفضل نوع من الحكم هو الذي «يشترك في الجميع»، فهذا الشكل أكثر فقرة وثباتا، «اذلو وج حكم الأمراء والنبلاء والشعب في دولة واحدة لاحتفظ كل من هذه الفئات لنفسه بحق مراقبة الفئتين الآخرين»، فهو يعبد نوعاً من الحكومة «المختلطة» التي تحقق توازنًا بين المصالح المختلفة والمتعارضة في المجتمع من خلال الرقابة المتبادلة، ويزددي الامتناع عن المشاركة في انشطة الحكومة إلى سوء استعمال سلطاتها والتي فرض سبورة ثقة على فئة أخرى، فتصبح المشاركة وسيلة لإقامة التوازن وخلق الانسجام بين المصالح المتناقضة منعاً للاستبداد وسوء استعمال السلطة.

ويرى لوک^(٢) ان المشاركة وسيلة لتحقيق غاية أخلاقية لا وهي إثبات «حرية» الفرد التي كان يتمتع بها في حالة الفطرة، وتعرض لتقييدها في ظل المجتمع المدني، وأنها وسيلة للتباذل فمن طريقها يؤسس المجتمع وتؤسس السلطة السياسية وتحارس حفاظاً على الحقوق والالتزامات المتبادلة.

وبينما بني ماكيابيللي آراءه انتقلاً من أوضاع الفكك والفساد في إيطاليا، فجعل المشاركة وسيلة لمنع استبداد الأقلية والفرد، قدم توکفیل^(٣) تصوره من خلال دراسته لأزمة النظام النبوي في الولايات المتحدة، تلك الدراسة التي انتهت بأن المشاركة وسيلة لمنع استبداد الأغلبية، فالممارسة السياسية على أساس التمثيل النبوي تفضي إلى أن تصبح «السيادة المطلقة لإرادة الأغلبية هي جوهر الحكومة الديمقراطيّة، لأنّه في الديمقراطيات لاثي، يوجد خارج الأغلبية قادر على مقاومتها، ويؤكد توکفیل مراراً على أن «الناس» لا يتمتعون بالحرية السياسية بدون تضحيّة ما، ولن يكسبوها أبداً دون جهد عظيم»، والمقصود بتضحيّة ما وجه عظيم هو المشاركة، فهي وسيلة لمنع استبداد الأغلبية تأكيداً لممارسة الحرية السياسية.

واعتقد توکفیل أن تزاوج الحرية والمشاركة يقود إلى تنوع وتنمية القدرات الفردية، فقد كان اهتمامه منصبًا على الحركة الأخلاقية وتحمل المسؤولية، فأي عمل لا يكون فاضلاً ما لم يتم بحرية، والحرية بالمعنى السي - اختفاء القيود - ضرورة للاخلاق، فمن الناقص أن نفترض أن الإنسان يمكن أن يكون أخلاقياً باتباعه توجيهات آخر، فالصفات الأخلاقية لا تزعزع الا حيث تخفي القيود، وهذا يعني انه يمكن للفرد في المجال السياسي ان يوضح أنه اخلاقي بالمشاركة في تسيير العملية السياسية التي تؤثر على حياته، فيبني الفرد الاحساس بالمسؤولية بمارسه لها، فبدون المشاركة يصبح المواطن « مجرد مستمر في بلده والمشاركة الجماهيرية الناتمة صورة مثالية يشرط لوجودها «تقابل واحتلاط الحرية بالمساواة»، وهذا لا يحدث في الواقع إلا اذا وجدت المشاركة، فهي تحول المواطن من المصالح «الخاصة»، الى المصلحة «ال العامة»، وتحول دون ظهور التزاعات «الآثانية».

طابع المشاركة السياسية

لأن المشاركة غاية في حد ذاتها، فان انصار هذا الاتجاه يرون أن المشاركة المرغوب فيها هي المشاركة الجماهيرية وإن لم تتحقق من حيث الواقع فيجب توسيع النطاق العددي للمشاركة إلى أعلى حد تسمح به الظروف المجتمعية، ولأنها وسيلة، يرى انصار هذا الاتجاه أن الممارسة الديمقراطية لا يمكن أن تكون ممارسة جماهيرية، فهي ممارسة عن طريق ما يسمى «بالمشاركة المحدودة»، ولكنهم يؤكدون مصدرها الجماهيري ذلك المصدر الذي يقوم بتجنيد المارسين للسلطة فعلاً، وعن طريق عملية التجنيد نفسها - الانتخابات - يحاسبهم ويراقبهم، والسؤال الآن: ما هي الاسس التي بنى عليها كل فريق وجهة نظره؟

انتقد أرسطو نظام هيودوس لاشراكه الصناع والزارع مع الجندي في السياسة، ونظام اسبرطة لوصول العامة فيه إلى السلطة، وامتنح النظم التي اشتركت الشعب في الحكم وحافظت على بقائها مثل كرخدون ودستور صولون^(١) وليس هذا تنافضا فالصناع والزارع لم يكونوا من المواطنين طبقاً لواقع الطبقي الإغريقي، والمواطنة عند أرسطو هي الأساس أو الشرط العملي لتوسيع النطاق العددي للمشاركة، ولا تعتمد المواطنة على الأقامة أو المولد أو الحقوق المكتسبة بمعاهدة أو بعرف، فالمواطنة حق لكل ذكر بالغ سن القيد ومسجل بالسجلات الخاصة بالمواطنة فمن لم يقيد فهو مواطن ناقص المواطنة، ومن حذف اسمه مواطن متلاعنة، وبشرط أيضاً أن يكون سلبي مواطنين، وإذا كانت المواطنة محدداً للنطاق الكمي للمشاركة، فإن المشاركة محدودة للنطاق الكمي للمواطنة فأرسطو يجعل من المشاركة في القضاء والتشريع منطلقاً لتحديد المواطنة أيضاً، فيقول: «ونحن الآن ندعوا مواطن دولة، من له في تلك الدولة حق الاشتراك في السلطة الاستشارية (التشريعية) وفي السلطة القضائية...» ولا يعني هذا أن الجنسية بالمعنى القانوني تدور في خلط أرسطو ذلك أن اكتساب الجنسية لم يكن معروفاً في الدول اليونانية القديمة، فالجنسني في بلد ما أجنبيمهما طالت اقامته بل ويعتبر ابناؤه وأحفاده وأحفاد احفاده إلى آخره أجانباء، فقد كانت الجنسية ذات مضمون عرقى وثقافي.

وميزرسوبيين «الإرادة العامة»، «إرادة الأغلبية»، «إرادة الجميع»، فالأخيرتان تعبران عن إرادة جماعات من الأفراد، «فإرادة الأغلبية» هي الإرادة التي يشترك فيها أغلبية المجتمع، «وارادة الجميع» هي الإرادة التي يشترك فيها كل أعضاء المجتمع بينما الإرادة العامة هي إرادة فردية تخص «الهيئة السياسية» الناتجة عن مشاركة الجميع اتفاقاً، ولا توفر ارادتنا الكل والأغلبية الأساسية الأخلاقية للدولة لأنهما مجرد قوى ليس لها سلطة الأخلاقية، وهي قوى تسيطر على الفرد ولكنها لا تجعله يتتطابق مع اراداته الحقيقة، فالإرادة العامة لا تبالي إلا بالصالحة المشتركة الناتجة من الاتفاق، وتبالي الإرادات الأخرى بالصالحة الخاصة، والإرادة العامة شخص معنوي والآخريات ليست اشخاصاً معنوياً، ويمكن صياغة تصور روسو في فرض قابل للاختبار الاميركي وهو: كلما ارتفع مستوى المشاركة كلما زاد عدد المنخرطين في العملية السياسية - بطريقة مباشرة او غير مباشرة - وكلما زاد الارتباط بالإرادة العامة، وكلما قويت الاحساسات بالارتباط بالنظام، ففي رأي روسو أنه «كلما ساد الاتفاق في المجالس، أي كلما اقتربت الازاء من الاجماع سادت الإرادة العامة»^(٢) ومن ثم فإن الأساس العملي لتوسيع النطاق العددي للمشاركة عند روسو هو توسيع قاعدة الاتفاق تمثيلاً مع الإرادة العامة التي تعبر عن اجماع المواطنين.

يرفض ميل الدكتاتورية حتى ولو كان الدكتاتور محبأً للخير، ففي مثل ذلك النظام لا يكون للشعب من وظيفة غير الطاعة وقبول مساعدة الحاكم، وفي نهاية الامر لا يكون هناك على الاكثر إلا وطني واحد هو الحاكم المستبد نفسه، ويجعل ميل من «الحكومة الشعبية الكاملة» نظاماً مثالياً، ولكن نظراً لاستحالة تطبيقه يرفع لواء «الحكم الثنائي» الذي يستطيع عن طريق التمثيل النسبي إتاحة فرص للجميع للتعبير عن رأيه بطريقة تؤكد صفة الحرية له، ومن ثم ينادي باطلاق حرية الفكر والمناقشة وعدم وضع قيود عليها، أما بالنسبة لحرية

الحركة فانه يميز بين مجالين: الأعمال المتعلقة بالذات التي يجب لا يوضع عليها قيد، والاعمال المتعلقة بالغير وهي التي يجوز وضع قيد عليها، ويؤسس هذا على أن اهتمام المجتمع بشئون النطاق الاول «اهتمام جزئي»، ليست له صفة مبادرة على الاطلاق، وأن الفرد أقدر على معرفة شئونه الخاصة من كل الناس حوله، أما في المجال الثاني فيمكن فرض المشاركة على الفرد من أجل مصلحة المجتمع، فهناك «اعمال ايجابية يجوز شرعاً اجبار الفرد على ادائها ابتداء منفعة الغير... فالفرد قد يؤذى غبره بالكتف عن التصرف كما قد يؤذى بهم بالتصريف^(١٨)، ومنفعة الغير التي يدافع عنها ميل هي ت McKibbin - متلاً يمكن الفرد نفسه - من نسبة قدراتهم ومواهيمهم، وتمكنن النظام من تحسين ادائه وتحقيق فعالية في ذلك.

وخلاله القول إن هذا الفريق لا يرى غير الطابع الجماهيري للمشاركة - بالدلول الكمي (او العددى)، واسس ذلك هي: أولاًـ المواطنة فلا تميز بعد الاعتراف للفرد بحقوق المواطنة، وثانياًـ الاتفاق وارتباطه بالإلتزام ، فتحقيق الإلتزام يقضى التوفيق بين الاراء وصولاً إلى اتفاق معين، ولا يتحقق الاتفاق باستبعاد فئات او شرائح او طبقات من دائرة المشاركة، وثالثاًـ العبرة وارتباطها بالأداء، فلا يست Aguilar القول بأن الفرد عندما تكون حريته مهددة بالكتف او مكتبة فعلاً يساهم مساهمة جيدة في اداء النظام، ومن ثم فالمشاركة تسمح بالتعبير عن الرأي وتقود إلى تحسين اداء النظام ، وب يؤدي الاستبعاد إلى تضييق دائرة المساندين للنظام وعملياته بل وبيفضif حجم المساعدة التي يتلقاها النظام من المجتمع.

وعلى الرغم من أن ما كيافيلى مدح رأى ارسطر القائل بأن «حكمة الشعب هي الصحيحة دوماً، ولا تدانيها

حكمة فرداً وأقلية » فانه استبعد المشاركة الجماهيرية واحد محلها «مشكلة محدودة»، قائمة على اختبار ممثلين للقوى الاجتماعية المختلفة في المجتمع يمارسون السلطة السياسية، ويرجع ذلك إلى إدراكه نقائص للمشاركة الجماهيرية^(١٩)؛ أولاًـ، إن الجماهير عادة ما تكون جريئة في نقد القرارات التي يصدرها الحكام ولكن عندما ترى العقوبات الملحوظة بهذه القرارات تحول إلى «حشد» جيان وضعيت مما يفقد المشاركة الجماهيرية محبتها ومدلولها وفعاليتها، فتحول إلى عملية تعبر رمزي غير صادق، ثانياًـ سهولة خديعة وامكانية السيطرة عليها بالأمال الكاذبة والوعود المتسربة، ثالثاًـ نقص معرفة الجماهير بقضايا الساعة، ومن ثم كثيراً ما يظهر الخطأ في آرائهم وقراراتهم إزاءها بخاصة اذا كانت قضايا عامة كبيرة.

ويضع لوك صعوبة منطقة واخرى عملية أمام المشاركة الجماهيرية، فيرى من الناحية المنطقية إن ارادة الأفراد قد اتفقت قبل تكوين المجتمع السياسي، فإذا احتاج المجتمع إلى الحصول على رضا الأفراد في ادارة شئونه فان هذا يتناقض مع العقد الاجتماعي الذي تأسس بمقتضاه المجتمع، ومن الناحية العملية يرى «أن العقيبات الصحية وارتباطات العمل «سوف تحول دون اشتراك الكثيرين في الاجتماعات العامة » حتى بين عدد أقل بكثير مما يتكون منه المجتمع المنظم (الحالى)^(٢٠)، وهذه صعوبة اثارها غيره من الكتاب ازاًـ إمكانية تطبيق النموذج الائبي من الديمقراطية المباشرة.

والمشاركة السياسية ضرورة - في نظر توكمبل - حتى في النظم غير الديمقراطية ولكن تحديد نطاقها العددى يتوقف على ظروف المجتمع، ففي المجتمع الارستقراطي تحدد مراكز معينة للأفراد، وفي المجتمع الديمقراطي لا تحد هذه المراكز، ولكن الظروف تحول الأفراد إلى نوع من اللامبالاة وعدم الاهتمام، فيقتصر نشاطهم على اختيار ممثلين، وتصبح المشاركة الفعلية في يد اقلية، فالمشاركة الجماهيرية صورة مثالية لا تسمح بها الظروف المجتمعية الواقعية^(٢١).

وخلاله رأى هذا الفريق أن المحبد هو نوع من المشاركة المحدودة، إما للمسالب التي تكتفت المشاركة الجماهيرية، أو لصعوبة منطقية، أو للظروف المجتمعية التي تحول دون تحقيق المشاركة الجماهيرية.

مجالات المشاركة وصيغها

لأن المشاركة السياسية غاية في حد ذاتها، ولأنها جماهيرية الطابع، فإنها من وجهة نظر أصحاب هذا الرأي بمثابة الجهاز العصبي للنظام السياسي سواء كان الهدف منها تحقيق الاكتفاء الذاتي بما يضمن للنظام السياسي البقاء والاستقرار، أو كان الهدف خلق المجتمع السياسي والحفاظ عليه وعلى تمسكه وترابطه ومنعاً لتحللها، أو كان الهدف الحفاظ على الشكل النباني للممارسة السياسية، ولأنها وسيلة، ولأنها مشاركة محدودة فإن مفهوماً محورياً آخر للسياسة يدخله انصار هذا الرأي الا وهو «القوة»، وإن استخدم بطريقة يختلط فيها مع غيره من المفاهيم، فتجد ما كيافيللي يستخدمه مشيراً إلى الأساليب النظيفة وغير النظيفة في ممارسة السلطة، ويستخدمه لوك مشيراً إلى السلطة الشرعية، بينما يستخدمه توكيلاً متضمناً مفهوم السلطة ومفهوم التفوه ومفاهيم الصلادة والقوة المادية أيضاً، وكان لكل وجة نظر ان لها في تحديد مجالات المشاركة وصيغها.

أكثر اشكال «السلطة» ترابطها وشمولها واستقلالها هو «السلطة المدنية»، أي السلطة في نظام دولة المدينة الذي يسعى نحو تحقيق «الاكتفاء الذاتي» بمعنى أن مجالات الحركة السياسية تكون أيضاً في مجالات غير سياسية: اقتصادية واجتماعية وثقافية، وهذا هو المنطلق الأول عند أرسطو لتحديد مجالات وصيغ المشاركة السياسية، أما المنطلق الثاني فهو «أن فضيلة الرجل الصالح وفضيلة المواطن الصالح ليستا على وجه الالتفاق، نفس الفضيلة «فضيلة الرجل الصالح هي فضيلة الرئاسة، وفضيلة المواطن الصالح فضيلة مزدوجة: الرئاسة والخضوع، أما الرئيس فله فضيلة خاصة به الا وهي الفطنة»^(٢١)، ومعنى هذا أن أرسطو يميز بين شريحتين في المجتمع شريحة تمارس الحكم (وهم الرؤساء) أو تتطلب ممارسته (وهي النخبة أو الرجال الصالحون) وشريحة قابلة لأن تكون في الممارسة السلطوية أو تحت الممارسة هذه (وهي المواطن العادي)، فالمشاركة السياسية التي تهدف إلى تحقيق الاكتفاء الذاتي تجد مجالاتها داخل ثلاث هيئات «مجلس الشورى» أو المجال التشريعى أو مجال صنع القرار واتخاذة، وهيئة الحكومة، أو المجال التنفيذي أو تطبيق القواعد أو المجال البيروقراطي أو الإداري، و«مجلس القضاء» أو مجال التقاضي طبقاً للقواعد أو المحاكم، ويظهر دور الشعب الحقيقي في المجلس الاستشاري، أما دوره في السلطات الأخرى فيقتصر على تجنيب ممارسيها إما بالاقرعة، أو عموم القول إن أرسطو يعطي «المواطنين» اوسع الفرص للمشاركة في كل مجالات النشاط المجتمعي سواء كان سياسياً أو ثقافياً أو اقتصادياً أو اجتماعياً.

بدأ روسو من المشكلة التي سلم أرسطو بأنها محلولة وهي نشأة المجتمعات السياسية ولذلك ارتبطت «السياسة» عنده بنشأة هذه المجتمعات وكيفية استمرارها لا كيفية ممارسة السلطة فيها، فالممارسة عنده تالية للوجود وهي حل مشكلة الوجود أمكن حل مشكلة الممارسة «بالاتفاق»، والمجتمع السياسي يقوم على انفصال حالة الفطرة بظهور ما يسميه «بالإرادة العامة» التي تمثل وعاء يتنازل فيه جميع الأفراد عن جميع حقوقهم البعض البعض كمجموع، وبذلك يتشكل المجتمع السياسي، فالإرادة العامة ليست محدودة وإنما هي شاملة جامعية تعطي كل فرد حقاً ومجلاً للإسهام في كل شيء يتعلق بالكل - المجتمع السياسي - وهكذا يعطي روسو للحياة السياسية طابعاً «عضويَا»^(٢٢)، فتصبح المشاركة سياسية لارتباطها بنشأة المجتمع السياسي واستمراره وتكامل إجزائه وارتباطها، وتتصبح وظيفية نتيجة ارتباطها بكل إجزاء المجتمع وسريانها في كل عروقه، وفي هذا الاطار يجد كل فرد فرصة للمشاركة التشريع عن طريق التصويت الذي لا يطبق على التشريع فقط وإنما يمتد إلى كل أمر عملي، وفيما عدا ذلك يستخدم الاختيار والقرعة^(٢٣).

من أجل الحفاظ على النظام النباني وتطوره بحيث يتسع «حرية» الفرد، جعل ميل المشاركة شيوعية وتستمد شرعيتها من القوانين والاعراف المعمول بها، ورأى أنه يجب تنظيم المؤسسات السياسية والاجتماعية وغيرها بطريقة تعدد معها وتباين فرص المشاركة، فهذا التباين يكشف عن ابعاد جديدة للمواقف والمشكلات

السياسية وغير السياسية، ومنه يزغ الصدق ويتحقق التقدم، ولكن الجزء الأعظم من المشاركة يجب أن يتجه إلى القنوات السياسية العادلة، ويقدم عدداً من صيغ المشاركة^(٥٥): أولاً المشاركة الفكرية المتمثلة في الاهتمام السياسي والاسهام في المواد التي تشقف ملكات الانسان، ثانياً الانتخاب الدوري للممثلين السياسيين الذين يجب أن يكونوا انتخابهم على اساس التمثيل النسبي، ثالثاً تقديم المساعدة والمساعدة - مادية ومعنوية - ولكن يقتصر تقديمها على من يراقبون السلطة التنفيذية لامن بمارسوها، رابعاً توسيع المناصب العامة خاصة على المستوى المحلي سواء في مجالات سياسية او غير سياسية، خامساً العضوية في المؤسسات التعاونية، سادساً، العضوية في واقامة التنظيمات السياسية بشرط ألا يكون في ذلك اضرار بالغير.

وقد ترك وضع مفهوم «القوة» كمفهوم محوري في تعريف ما هو سياسي انور في تحديد مجالات وصيغ المشاركة، فقد قدم ماكيافيلي استراتيجيتين لممارسة القوة^(٥٦): احدهما خاصة بالحاكم والأخر خاصة بالمحكومين، أما استراتيجية ممارسة القوة من جانب الحاكم فقوامها: الاغراء والاقناع، واستخدام القوة المادية والتهديد باستخدامها، وابشاع الحاجات والمكافأة، أما الاستراتيجية الملائمة للجماهير فهي مزيج من المساومة والتهديد، وتقوم على مقومات ثلاثة هي: ضرورة التنظيم والحصول على السلطة أولاً وقبل كل شيء، وتجاهل الإساءات في سبيل الصالح العام، وأن لا تلغي المقوبة مقابل عمل طيب سابق.

واهتم لوك بمنغرين من متغيرات صنع القرار^(٥٧)، هنا المشاركون والتنظيم، فالمشاركون هم ممثلو الشعب الذين يمكن تغييرهم عن طريق الانتخاب الذي يعد اداة لنقل السلطة بصفة قطعية من الشعب إلى الهيئة التشريعية، وبذلك يتعدد نطاق مشاركة الشعب في الانتخاب بوصفه اداة لاختيار المشرعين (صانعي القرار) وبوصفه اداة للرقابة عليهم، أما مشاركة المشرعين انفسهم فإنها تدور حول العملية التشريعية (صنع القرار) ومراقبة تنفيذ القرارات الناتجة عنها، أما بالنسبة لتنظيم صنع القرار فإنه يورد قيوداً على ممارسته ولا يعالج التنظيم بمفاهيم مثل «البنية» أو «الدور»، وهذه القيود هي: أولاً أن سلطة هذا التنظيم هي «السلطة العليا في المجتمع» وأنها «ليست مطلقة وتحكمية» فهي «السلطة المشركة لكل عضو من أعضاء المجتمع»، ثانياً أنها لا تستطيع الحكم بواسطة مراسم «ارتقالية تحكمية»، ولا تستطيع أن تعتدي على الحقوق الفردية، وأخيراً لا ينافي لها أن تنقل سلطاتها إلى هيئات أو أفراد غيرها، فهي « مجرد سلطة مفروضة من الشعب» إليها.

وأدرك توكييل أن صنع القرار يتمركز في الهيئة التشريعية، ويقوم به ممثلو الشعب في النظام السياسي مما يقود إلى سيطرة واستبداد الأغلبية، ومن دراسته للمجتمع الأمريكي وجد أن هذا المجتمع قد نما العديد من الوسائل التي يمكن أن تحد من الاستبداد^(٥٨)، فيصبح مجال المشاركة الحقيقي بعد الانتخاب هو التصرفات الإرادية للأفراد والتي تستهدف التأثير على ممارسة الممثلين للسلطة، فيمتاح الحكم المحلي والجمعيات السياسية والمدنية، ووسائل الإعلام، فهذه كلها مجالات للعمل الإرادي الذي يقلل السلطة المعنوية للأغلبية من جانب، ومن آخر يسمح باكتشاف الحجج التي يمكن بها الضغط على الأغلبية فتحول من مسار معين للحركة إلى مسار آخر.

فعالية المشاركة السياسية

تعني الفعالية الإيجابية على السؤال.. ما هي العوامل التي تجعل المشاركة السياسية وظيفية بالنسبة للنظام السياسي وبالأخص لأعضائه، وفعالة بالنسبة لآدائه او غير وظيفية وغير فعالة؟ وهو سؤال يدخل في إطار التفسير فيعني الإيجابية على سؤالين: ماهي العوامل التي قادت إلى الظروف الراهنة للمشاركة السياسية؟ وكيف يمكن تغيير هذه الظروف؟

والجدير بالذكر أن مثل هذه الأسئلة لم تكن واضحة - وربما لم تكن واردة - لدى انصار القول بأن المشاركة غاية ، فنجد ارسطيو يقدم اجاباتها من خلال فكرة «الاستقرار وعدم الاستقرار» و يقدمها روسو من

خلال «عوامل تفتت مجتمعه العضوي»، ويقدمها ميل من خلال نظرته الاصلاحية. لم يكن أرسطو في آرائه خارجاً على التقاليد الاتينية، بل كان مبرراً ومدعماً وشارحاً لها، فقد كانت المشاركة المكثفة هي الافتراض الذي قام عليه الديمقراطية الاتينية المباشرة، ولذلك لم يتم ارسطو بعدم مشاركة البعض أو إعراضهم عن المشاركة أو عدم تمكينهم منها، واهتم بتغيير الأوضاع القائمة تغييراً جذرياً في صورة ثورة وهيكن مد تفسير أرسطو للثورة إلى المشاركة السياسية لأن الثورة التي تغير الأوضاع القائمة تعني رفض المشاركة في ظل هذه الأوضاع من جانب وتعني المشاركة في تغييرها لخلق أوضاع أكثر موائمة، ويرى أرسطو أن «مصادر تلك الثورات وأسبابها بوجه عام.. هي على التقريب ثلاثة في العدد... الحالة النفسية التي تسوق الناس إلى الثورات... والمطابع التي يشرون من أجلها، ومصادر الأضطرابات السياسية (الاختلال في البيئة)»^(٥)، بينما جعل أرسطو المشاركة التزاماً مرتبطاً بالمواطنة، ترك للمواطن حرية الممارسة أو عدم الممارسة تبعاً لحالة النفسية، أي إذا ما كان النظام قريباً من الفرد أو بعيداً عنه، وذلك باشباعه أو عدم اشباعه لطموحة النفسي، أما المطابع فهي «الربح والشرف» وتحاذي نقفيهما «الخسارة والذلة»، أما العوامل البشّرية فهي إما طبيعية تعيق الفرد عن المشاركة خاصة ما يتعلق بالبعد المكاني، أو غير طبيعية خاصة التسبب الحكومي وعدم استيعاب القوى الجديدة، فأرسطو - باختصار - يفسر المشاركة السياسية بمدى فعالية النظام السياسي في إداء وظائفه من جانب وفي شق قنوات المشاركة وتقديم تسهيلاتها من جانب آخر.

ويقترب تفسير ميل من فكرة أرسطو السابقة مباشرة، فالقواعد الناظمة هي التي تحدد نوعية المشاركين، ولذلك حاول تخفيف القيود المفروضة على التصويت ونادي بالتعليم المجاني حتى يتمكن الفرد من ممارسة حقه في التصويت بل جعل النجع العلمي مصدراً للامتيازات في الحياة السياسية.

وتعتبر آراء روسو أكثر نضجاً من آراء سابقه ويمكن بلورتها في فروض تفسيرية خمسة^(٦):

- أولاً: كلما ارتفع مستوى المشاركة كلما زاد الارتباط بالأرادة العامة أو بمعنى أدق كلما ارتفع مستوى الاشاع المستمد من عملية المشاركة كلما زاد عدد المشاركين وزاد ارتباطهم بالعملية السياسية.
- ثانياً: كلما ارتفع مستوى الثقة في القيادة السياسية كلما زاد الانخراط في الإرادة العامة.
- ثالثاً: يجب الحفاظ على حد أدنى من الاشاع المادي للحاجات الطبيعية غير المكتسبة للحفاظ على الانخراط في الإرادة العامة.

رابعاً: يقوم النظام التعليمي الموجه نحو غرس القيم الأخلاقية للنظام بزيادة الارتباط بالإرادة العامة.
خامساً: الدرجة العالية من الانسجام بين القيم الدينية وبعضها في النظام، وبينها وبين القيم السياسية يزيد الارتباط بالإرادة العامة.

ويقدم انصار القول بأن المشاركة واسيلة تفسيرات جزئية متأنقة للمشاركة السياسية وفعاليتها، فيرى ما كيافيلى أنها مسألة عادة وتقاليد، فالشعب الذي «الف العيش في ظل أمير» يصعب عليه الحفاظ على حرية المشاركة السياسية إذا تحققت له هذه الحرية وفتحت قنوات المشاركة بفضل معجزة من المعجزات، ولا يستطيع الشعب الفاسد الحفاظ على هذه الحرية حتى لو أزيل الامر الذي تسب في الفساد وكل اعوانه، ويرى كذلك ما كيافيلى أنه من المثير تغيير طرق واساليب التصرف التي تعودها الشعب لسببين: الاول «من المستحيل عليه انه يعلم عكس ما توصي به طباعه»، والثاني انه «يصعب على الناس ان يغيروا طريقة سلوكية تتبعها واقناع انفسهم بأمكانية النجاح في ظل طريقة اخرى»^(٧)، وهو بذلك يقدم تصوراً يقارب مفهوم «الطابع القومي» المستخدم حديثاً لتفسير الاختلافات القومية بين الدول - في المشاركة السياسية.

ويقدم لوك أساساً اخلاقياً تضمنته فكرته عن احترام القانون الطبيعي، الأمر الذي يعالج الفكرة المعاصر تحت مسميات «الواجب المدني» و«الالتزام المدني» أو «الثقافة المدنية»، ولكنه جانب غير موضوعي ولا يمكن الحكم عليه دون دراسة اميرية، وذلك ما تفتقر اليه كتابات لوك.

وقد ركز توکفیل علی الظروف المجتمعیة کعوامل محددة لطایع المشارکة، وهي نفسها العوامل المفرضة لفعاليتها، ولذلك نجده يقر أن «المؤسسات العرّة في الولايات المتحدة والحقوق السياسية الممتنع بها (شعبها) ، توفر ان الآف التذكرة المستمرة لكل مواطن بأنه يعيش في مجتمع... وان واجب ومصلحة كل انسان ان يكون مفيدة لأقرانه»، ويرى أن الصعوبات التي تواجه الجمعيات الارادية التي تهدف إلى التأثير على ممارسي السلطة هي عدم توافر «الظروف الاجتماعية» الالازمة لها حتى تقوم بدورها، فحتى تكون الجمعية ذات قوة يلزم لها عدد كبير من الاعضاء، والمعرفة بكيفية التلامس والعمل معاً، ويوضح أن الاختلاف في نظرية المجتمع إلى هذه الجمعيات هو الذي يحدد طبيعة دورها وفعاليته، ففي الولايات المتحدة تبني الجمعيات اهدافاً «سلامية passive» وتنبع وسائل قانونية، بينما في اوروبا تعتبر هذه الجمعيات «سلاما للحرب» ولا تكون الا «لاعقة حرّكة» معينة او منعها تماماً، وفي اطار هذه الظروف المجتمعية يدعو توکفیل إلى الاهتمام بالتشريع الاجتماعية والسياسية فهي مصدر لاكتساب مهارات العرّكة الفردية التي تعتمد على الذات ويهتم بالدين لأنّه يحمي القيم، وتحمي الاخيرة القانون الذي يحمي الحريات^(١٢).

خاتمة: بناء المعابر والحفاظ على الهوية

لا تهدف هذه الخاتمة الى تلخيص ما فعلناه في هذه الدراسة، او إعادة تجميع ما توصلت اليه الدراسة من نتائج هنا وهناك، وإنما تهدف إلى توضيح شرعية ما فعلنا، وكيف انه يقرب - او على الأدق يضع بداية معبر - بين النظرية القيمية والنظرية الامبريقية مما يعيده إلى النظرية السياسية هويتها المفقودة. لقد رأى البعض انه ينبغي عدم ربط النظرية السياسية بوحدة فقط من اثنين: «العلم» أو «الفلسفة»، ففي رأي جاكوسون^(١٣) اذا سحبنا «العلم» من النظرية السياسية فإنها تصبح «راساً اخلاقياً» عديم الفائدة، واذا سحبنا منها «الفلسفة» فإنها تصبح مجرد «منهجية»، فالمتطرفون للعلمية أو الأخلاقية ينقصهم الالتزام تجاه علم السياسة نفسه، فالاولون غايتهم الدقة والآخرون غايتهم الفضيلة، فالعلمية ستخرج علم السياسة من علم السياسة والأخلاقية ستحظمه متى لزم الامر كما لو كان عدواً للفضيلة»، فالسياسة بالنسبة لهما وسيلة، يستخدمها العالم «للوصول إلى غايات محددة بغض النظر عن اخلاقيتها»، والأخلاقي «لتحقيق الأخلاقية والأهداف الصحيحة طبقاً للعقلانية، بغض النظر عن امكانية التطبيق».

ورأى داهل^(١٤) انه على الرغم من الاختلاف بين الامبريقين «والألا امبريقين» فإنهما يتفقون على:

- ١ - ان قيم الباحث ومجالات اهتمامه وفضوله تؤثر على اختياره لموضوعاته.
- ٢ - انه من المستحبيل وضع قواعد للأهمية والارتباط من المعرفة الامبريقية وحدها، وإن الانسان يحتاج الى قيم من طراز معين ليقرر اي مناطق البحث اكثر اهمية من غيرها.
- ٣ - يجب تقبل قيمة الصدق «الحقيقة» قبل اجراء اي تحليل سياسي موضوعي.
- ٤ - ضرورة تقبل بعض الفروض (التي لا يمكن تقرير صحتها بطرائق العلوم الامبريقية واساليبها) عن وجود الاشياء قبل اجراء بحث اميريقي.
- ٥ - لا يمكن استبعاد تحيزات الباحث سواء في العلوم الاجتماعية او الطبيعية ولذلك فإن المهم هو وجود اجراءات للتصحيح.
- ٦ - يتذرع وجود الموضوعية والحياة والقدرة على التفرد العلمي.

وقام استون الذي وضع سلفاً الأسس الفكرية للسلوكية بوضع «ابيدولوجية الارتباط» التي تمثل جوهراً ما بعد السلوكية، والتي يمكن تلخيصها في سبع نقاط^(١٥):

- ١ - لابد وأن يسبق المحتوى، الاسلوب في البحث السياسي، فمن المهم أن تستخدم ادوات معددة ولكن الامر هو الغرض التي تستخدمها من أجله، فإذا كان البحث السياسي مرتبطة وذا معنى بالنسبة للمشكلات المعاصرة الملحّة، فإنه لا يتحقق الإنجاز، وقد رفع السلوكيون قبل شعار «من الأفضل ان تكون مخططاً من ان تكون عالماً»، ولكن ما بعد السلوكي ترفع شعار «الأفضل ان تكون غامضاً من ان تكون دقيقاً وغير مرتبطة».
- ٢ - يجب ان يضع علم السياسة تأكيداته على التغيير الاجتماعي وليس على «الحافظ الاجتماعي» اي الاستقرار والحفاظ على النظم السياسية والممارسات السياسية، كما كان يفعل السلوكيون الذين جعلوا علم السياسة السلوكي «ايديولوجية حفاظ اجتماعي تتعدد بتغير اجتماعي جزئي ومتواضع».
- ٣ - لقد ابعد علم السياسة نفسه في الحقيقة السلوكي عن «الحقائق العاربة للسياسة»، فكان جوهر البحث السلوكي هو التجريد والتحليل، فتغدر الالتصاق بحقائق الواقع في عصر ازمة واضطراب، ومهمة عالم السياسة ان يتصل بالاحتاجات الحقيقة للبشرية.
- ٤ - أكد السلوكيون على العلمية والاقربات الخالية من القيم، فاخرجت القيم من الاعتبار، فإذا اردت للمعرفة ان تستخدم لأهداف نبيلة فلا بد من عودة القيم لتمثل البذرة المركزية.
- ٥ - لعلماء السياسة دور في المجتمع لابد وأن يلعبوه كمثقفين، «مهام اساسية يؤدونها» محورها حماية قيم الحضارة الإنسانية.
- ٦ - لابد أن ينخرط المثقفون في حركة المجتمعات، فلا بد ان تسرع المعرفة للحركة، فمعنى «ان تعرف هو أن تحمل مسئولية العمل، وان تحمل هو ان تنخرط في اعادة تشكيل المجتمع».
- ٧ - وعندما يلعب المثقفون دوراً في المجتمع، ويتحدد هذا الدور بتحديد الاهداف الصحيحة للمجتمع وجعل المجتمع سير في اتجاهها، يصبح مما لا يمكن تحاشيه ومن المرغوب فيه ان يسيس الاكاديميون.
- وقد ظهرت كتابات توحد بين العلم وفلسفته^(١)، وظهرت كتابات تقيم معايير بين النظرية القيمية (التقليدية) والنظرية الاميريقية^(٢)، ومن هذه الاخيرة محاولة بلوهم الجمع بين كلاسيكيات الفكر السياسي والتحليل السياسي الحديث، فعرف النظرية السياسية قائلاً:
- «النظرية السياسية تفسير لغاية السياسة، فهم عام للعلم السياسي، اطار مرجعي وبدون نظرية لن تكون قادرین على ادراك حدث على انه سياسي، على تقرير اي شيء عن سبب حدوثه، على تقييم ما اذا كان صالح او غير صالح، على تقرير ما يحدث بعده، فالنظرية تساعدننا على تقرير ما يحدث في حالة محددة للسياسة... تساعدننا على تفسير لماذا حدث، وعلى التنبؤ بالاحداث المقبلة... والنظرية ايضا اداة لتقييم ما يحدث، ولتوجيه (ارشاد) اختيارنا السياسية»^(٣).
- وحدد مكونات «اسلوب» التحليل السياسي على انها:
- ١ - مجموعة من الاحكام الفلسفية حول طبيعة الحقيقة حول الصلاحية، حول القدرات الفكرية للانسان،
- ٢ - اطار مفاهيمي مشتق بوعي او بدون وعي من مجموعة فروض حول ما هو صالح وما هو حقيقي، وطرق معرفتها، ٣ - مجموعة اساليب لجمع وتحليل وعرض البيانات^(٤).
- ومن هذا المنطلق قرب بين ثوسيدس وفيبر، وبين افلاطون وستراوس، وبين ارسطو وليست والموند، وبين اوستين ومورجانزو، وبين توماس الاكتويني وكاكس ماريتن، وبين ماكيافيلي ونيوستادت، وبين هوبزرودانس وريكر، وبين روسو ودبوي، وبين بورك وليمان، وبين جون ستيفارت ميل وكريستان باي.
- حقاً لقد قادت الكتابات التي توحد بين العلم وفلسفته بطريقة او اخرى إلى بلورة ازمة هوية النظرية السياسية، وكان سعي الكتابات التي حاولت اقامة معايير بين النظرية القيمية والنظرية الاميريقية هو ان تعيد للنظرية السياسية هويتها، ولكن هذه الكتابات لم تقبل تقبلاً حسناً من هؤلاء أو من اولئك، ولعل احد اسباب عدم القبول هذا هو طريقة المعالجة التي اوضحتها لدى بلوهم كمثال، فقد قامت على التقرير بين الافكار

بحوث ودراسات

وأساليب التحليل، مما يشير اتهامات وبطعن في الاصلية، وانصبت على «عظم» النظرية السياسية، ولم تتركز على «لحمها ودمها» أي على موضوعاتها الحيوية التي تضفي على «العظام» وجوداً حياً وفاعلاً.

فهل يمكن أن تسمح المشاركة السياسية - في ضوء ما قدمناه من تحليل - باقامة معيار بين النظرية القيمية والنظرية الامبيريقية، تقع الاجابة في بعدين: الأول ما كشف عنه التحليل السابق من التكامل بين المنظورين، والثاني موضع المشاركة السياسية المحوري في علم السياسة.

رأينا ان انصار النظرية الامبيريقية في دراستهم للمشاركة السياسية ركزوا على ثلاث نواحٍ الاولى، تقديم نماذج تحليلية وتفسيرية للمشاركة السياسية، الثانية وضع نماذج رياضية وعلاقات كمية بين المشاركة ومتغيرات اجتماعية واقتصادية ونفسية، الثالثة، قياس المشاركة السياسية وتصميم البحوث الميدانية، فهم من ناحية الموضع يركزون على الواقع و فقط الواقع، ومن ناحية النطاق يركزون على المستوى الميكروكوزمي - سلوك الفرد - ومن ناحية المعيار - معيار المصداقية - يعتبرون ما يمكن اثباته فقط هو العلم.

ورأينا ان اعادة صياغة المنظور القيمي للمشاركة السياسية دارت حول خمسة محاور اساسية:

الأول: هل المشاركة السياسية غاية ام وسيلة لغاية؟ الثاني: هل المطلوب مشاركة جماهيرية ام مشاركة محدودة؟ الثالث: ما هي مجالات المشاركة السياسية فقط ام تمتد الى ما هو غير سياسي؟ الرابع: ما هي صبغة المشاركة؟ الخامس: ما هي العوامل المؤثرة على المشاركة السياسية وفعاليتها؟ فانصار هذا المنظور يعالجون كلًا من الواقع والقيم كلًا من الغايات والوسائل، وكثيرًا ما يتطرقون إلى «ما وراء النظرية meta-theory» اي النظرية عن النظرية، وانهم من ناحية النطاق ركزوا على بناء نظريات شاملة للسياسة تضم فروعها على المستوى الماكروكوزمي - النظام السياسي ككل او الخبرة السياسية الكلية - والمستوى الميكروكوزمي في آن واحد، ومن ناحية المصداقية لم يرفضوا ما يمكن اثبات مصادقيته ولا ما لا يمكن اثبات مصادقيته، وكان لما لا يمكن اثبات مصادقيته - وهو ما يدخل في اطار الفلسفة - اثر كبير على توجيه وارشاد فكرهم.

وهكذا نجد بوضوح أن المنظور القيمي لا يتعارض مع المنظور الامبيريقي، حقًا ان انصاره لم يقدموا «قياساً» وتعبروا كمياً للمشاركة السياسية، ولكنهم وضعوا ما يدخل في بناء تلك المقاييس، وحقًا إنهم لم يضعوا نماذج رياضية، ولكن يمكن صياغة افكارهم في علاقات رياضية، وكان التحليل والتفسير ايضاً موضع اهتمامهم.

واذا نظرنا للموضوع من زاوية اخرى، الا وهي وظيفة النظرية عموماً إنها وصف وتفسير وتبسيط وتقييم، ولم يحمل القيميون او الامبيريقيون الوصف او التنبؤ، وإن كانت تنبؤات الامبيريقية أكثر محدودية واصيق نطاقاً - سواء من حيث المكان او الزمان او الناس - كما ان الامبيريقيين تحاشوا التقييم لأنه يتضمن عناصر «قيمية» اخرجوها عدماً من اطار عملهم واهتماماتهم، بينما جعلها القيميون ذات مرتبة متقدمة في عملهم واهتماماتهم.

ومن ناحية ثانية لم يمنع التحول من تركيز الدراسات السياسية على المجتمع السياسي إلى تركيزها على الدولة واخيراً على الحكومة من وجود خيط يربط بين جميع المدارس الفكرية والاقتراحات المنهاجية الا وهو اعتبار السياسة «نشاطاً ما»، سواء مارس هذا النشاط الحاكم الفيلسوف (افلاطون) او مارس اعضاء النظام السياسي polis (ارسطو) او مارس من تتجسد فيه الارادة العامة (رسو) او من له حق التصويت وتولي المناصب العامة (ميل) او مارس الحاكم او القيادة التاريخية (مايكافيللي في الامير وهيجل) او المحكومون (مايكافيللي في المطارات) او اصبح موزعاً بين حكام ومحكومين (لوك، توكيبل، المدرسة التطورية، مدرسة علم الاجتماع السياسي، توكيبل، النظرية التعددية) او المشاركة في القوة او ممارستها (مايكافيللي، فيبر، لاسوبيل، وجزئياً المدرسة السلوكية والمدرسة التطورية ومدرسة الاجتماع السياسي) او الحفاظ على النظام السياسي وتحقيق الاستقرار (نظرية الصفرة، المدرسة السلوكية، المدرسة التطورية، المدرسة الاجتماع السياسي)، سواء عرفاً

السياسة باصطلاحات النظام او القوة او الشرعية او حتى «التخصيص السلطوي للقيم»، فإنها نشاط يقام على مشاركة ما، سواء جماهيرية او محدودة او حتى فردية يقابلها اذعان وطاعة مطلقاً.

ولكن جعل المشاركة السياسية معيلاً بين النظرية القيمية والنظرية الامبريقية يقتضي القيام بدراسات أخرى خاصة لعادة تعريف «ما هو سياسي» وبالتالي إعادة تعريف «علم السياسة»، ولبلورة المشاركة كنظام فرعي بين النظم المجتمعية المختلفة، ولإمكانية تطوير نظرية للتبادل السياسي تمحور حول المشاركة السياسية.

الهوامش والمراجع

- 1 - Whyte, W.Foote, "A Challenge to Political Scientists" APSR, 37, 1943, pp. 692-697.
- 2 - Wilson, Feancus G. "The Work of the Political Theory" APSR, 38, 1944 pp. 726-31.
- 3 - Anderson, Willian, "Political Science North and South", Journal of Polics, 11, 1949, pp. 298-317.
- 4 - Lippincott, B. "Political Theory in the United States", in: UNESCO; Contemporary Political Science, Paaris: Unesco , 1950, pp. 208,214, 218.
- 5 - Simon, H.; "Discussion" , APSR, 44, 1950, pp. 404-411.
- 6 - Easton, D.; "The Decline of Modern Political Theory", Journal of politics, 13, 1951, pp. 36-58, reprinted in: Gould, James A.& Vicent V.Thursby (eds); Contemporary Political Thought, N.Y. Holt, Rinehart & Winston, 1969, pp. 307-327, and in: Easton, D., The Political System, NY:Alfred A. Knopf, 1953.
- 7 - Cobban, Alfred; "Ethics and the Decline of Political Theory", in: Gould & Thursby (eds.); Contemporary Political Thought, pp. 289-303.
- 8 - Germino, Dante; Beyond Ideology:The Revival of Political Theory, NY:Harper & Row, 1967.
- 9 - Lipset, S.M.; Political Man, New Delhi: Arnold-Heineman, 1973 (1st ed. 1960) pp. 197-199.
- 10 - Partridge, P.H., "Politics, Philosophies, Ideology", in:Anthont Quinton (ed.); Political Philosophy, Oxford: Oxford Univ., Press, 1967, p. 38.
- 11 - Key, V.O., Jr.; "The State of the Discipline", APSR, 52, 1958, pp. 961-971, esp. p. 967-968; Dahl, R.; "Political Theory: Truth and Consequences" World Politics, 11, 1958, pp. 89-102.
- 12 - Easton, The Political System, pp. 311-315.
- 13 - Germino; Beyond Ideology, p. 69.
- 14 - يمكن ان تجد موقف القسمين في المراجع المذكورة في موامش (١٧ - ٢٣) اما موقف الامبريقين ففي: داهل، روبرت، الجديد في التحليل السياسي، ترجمة خيري حماد، القاهرة: الدار القومية، ١٩٦٤ .
- Truman, D.; "The Implications of Political Behavior Research" SSRC Items, Dec. 1951, pp. 37-39; Charlesworth, J.C. (ed.), Contemporary Political Analysis, H.Y. Free Press, 1967, esp. P. 11-31, Eulau, H., 08The Behavioral Persuasion in Politics, NY: Random House, 1963, Eulau, H., Behavioralism in Political Science, NY: Atherton Press, 1969.
- 15 - Kateb, George; Political Theory: Its Nature and Uses, NY:St. Martin's Press, 1968.
- 16 - Kateb, Political Theory, P. 87.
- 17 - Strauss, Leo, "What is Political Philosophy?", in: Gould & Thursby (eds.), Contemporary Political Thought, PP. 96-99 (reprinted from: Journal of Politics, 19, 1957, PP. 343-368); -; Ehat is

بحوث ودراسات

- Political Philosophy, NY: Free Press, of Glencoe, 1959; - "Ab Epilogue", in: H.J.Storing (ed.); Essays on the Scientific Study of Politics, NY: Holt, Rinehaet & Winston, 1962, PP. 305-327.
- 18 - Oakeshot, M., Experience and Its Modes, London: CAMBRIDGE Univ. Press, 1933, PP. 345,33,343.
- 19 - Oakeshot, M.; Introduction To Thomas Hobbes' Leviathan, London: Blackwell, 1967, P. Ixiv.
- 20 - Oakeshot, M.; Rationalism in Politics and Other Essays, London: Methuen & Co., 1962, PP.
- 21 - Arendt, Hannah; The Human Condition, NY: Doubleday, 1963; -; On Revolution, NY: Viking Press, 1963; -. The Origins of Totalitarianism, 2nd ed, Cleveland: World Publishing, 1964; ;Between Past and Future: Six Exercises in Political Thought, NY: Viking Press, 1961.
- وللأخير ترجمة عربية ختة ارت، بين الماضي والمستقبل: بحوث في الفكر السياسي، ترجمة عبد الرحمن بشناق، القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٧٤ .
- 22 - Jouvelot, Bertrand de, Power: The National History of Its Growth, London: Hutchinson, 1947; - Sovereignty: An Inquiry Into Political Good, Cambridge (UK): Cambridge Univ. Press, 1963.
- 23 - Voegelin, Eric, New Science of Politics, Chicago: Chicago Univ. Press, 1952; --; Order and History ,3 Vols, Baton Rouge: Louisiana Univ. Press, 1956, 1957.
- ٢٤ - في مراجعة ونقد أعمال المنشرين، انظر : السيد عبداللطّاب غانم، الاتجاهات المعاصرة في دراسة النظم السياسية، القاهرة، ١٩٨١ ، وفي الدراسات المنهجية، انظر اعداد:
- Public Opinion Quarterly, Political Methodology, American Political Science Review, Political Theory.
- 25 - McDonald, N.A. & J.N.Rosenau; "Political Theory as an Academic Field and Intellectual Activity", Journal of Politics, 30, 1968, PP. 311-344.
- 26 - Haas, M. & Theodore L. Becker; "The Behavioral Revolution and After", in: Haas, Michael & Henry S. Kariel (eds.); Approaches to the Study of Political Science, California: Cjandler, 1970, PP. 480-503.
- 27 - Easton, D.; "The New Revolution in Political Science" APSR, 36, 1969, PP. 1051-61.
وأعيد طبعها في كتابه «النظام السياسي» الطبعة الهندية الثانية، عام ١٩٧١ ، بعنوان «اعتزاز» .
- Gregor, A. J.; An Introduction to Meta Politics, NY: Free Press, 1971. (٢٨) انظر:
Kress, P. "Against Epistemology", Journal of Politics, 41; 1979, PP. 526-542.
في تجسيد هذا الاتجاه، وانظر: في نقده .
- (29) Eulau, H.; "Drift of a Discipline", American Behavioral Scientist, 21, 1977, PP. 3-10, esp. P. 9.
- 30 - Lane, R.E. ;Political Life: Why People Get Involved in POLITICS?, NY: The Free Press of Glencoe, 1961.
- 31 - Nilbrath, L.W.; Political Participation, Chicago: Rand McNally & Co., 1965.
- 32 - Downs, A; An Economic Theory of Democracy, NY: Harper & Row, 1957.
- 33 - Riker, W.H. & P.C. Ordeshook; "A Theory of the Calculus of Voting" APSR, 62, 1968, PP. 25-42; --; An Introduction to Positive Political Theory, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1973.
- 34 - Barry, B.; Sociologists, Economists, and Democracy, London: Collier-Macmillan, 1970, P. 16.
- 35 - Ferejohn, J.A. & M.P. Fiorina, "Paradox of Not Voting: A Decision-Theoretic Analysis" ,APSR, 68, 1974, PP. 525-536.
- 36 - Woodward, J.L. & E. Roper, "Political Activity of American Citiaens" ,APSR, 44, 1950, PP. 872-885.
- 37 - Matthews, D.R. & J. W. Prothro; Negroes and the New Southern Politics, NY: Harcourt, Brace & Worls, 1966.
- 38 - Verba, S., et al. ;Participation and Political Equality, CAMBRIDGE (US.): Cambridge Univ.

بحوث ودراسات

Press, 1979.

- (٣٩) ارسطو، السياسات، نقله من اليونانية وعلق عليه الاب اوغسطينس بربارة البويس، بيروت: اللجنة الدولية لترجمة الروائع الإنسانية، ١٩٥٧، ص ٥ - ٤٧ ، ٤٠ - ٤٩ .
(٤٠) ميل ، جون ستيوارت، الحرية، تعریب طه الساعي، القاهرة: مطبعة الشعب، يناير ١٩٢٢ ، ص ١٦ - ١٩ ، ميل ، جون ستيوارت، الحكومة البرلمانية، ترجمة اميل الغوري، دمشق، دار اليقظة العربية، ١٩٥٨ ، ص ٨٢ ، وقد روجع الاصلان على:

Will, John Stuart; Three Essays: On Liberty, Reoresentaruve Governement, The Subjection of Women, NY: Oxford Univ. Press, 1975.

- ٤١ - ميل، الحكومة البرلمانية، ص ٢٦ - ٢٩ ، ٣٥ - ٣٨ ، ٦٩ - ٥٠ ، ٨٢ - ٨٥ ، ٨٥ - ٩١ .
42 - Rousseau, Jean Jacques, The Social Contract and Discourses, trans. & ed. by: G.DHH. Cole, NY: E.P. Dutton & Co. Inc., 1946, PP. 191, 193, 198, 208-210, 223.
وتراجع ايضاً ترجمة عن الفرنسية: روسو، جان جاك، العقد الاجتماعي او مبادئ الحقوق السياسية، ترجمة عادل زعيتر، القاهرة: دار المعرف، ١٩٥٤ ، ص ٣٣ - ٣٦ ، ٤٣ - ٤٥ ، ٤٧ ، ٤٩ ، ٤٨ ، ٧٤ ، ٧٦ .
٤٣ - ماكيافيلي، نيقولا، الامير، ترجمة خيري حماد، بيروت: المكتب التجاري، ١٩٦٠ ، ماكيافيلي، نيقولا، المطاراتات، ترجمة خيري حماد، بيروت: المكتب التجاري، ١٩٦٢ .
٤٤ - لوك، هيمون، روسو العقد الاجتماعي، وفقرة لسيرا ارنست باركر، ترجمة عبدالكريم أحمد القاهرة: الالف كتاب، رقم ٤١٩ ، ص ١٢٤ - ١٢٦ ، لوك، جون، الحكومة المدينة «في: الحكومة المدينة» في: الحكومة المدينة بقلم جون لوك وصلتها بنظرية العقد الاجتماعي لجان جاك روسو، ترجمة محمود شوقي الكيل القاهرة: الدار القومية، ٥ .
٤٥ - Tocqueville, Alex de, Democracy in America, 2 parts, trans. by; G. Laurance & ed. by: J. P. Nayer, NY: Doubleday & Co., 1969, PP. 503-510, 246-247, 668-698.

- وله ترجمة عربية: دي توکفیل، الديمقراطي في أمريكا، ترجمة امين مرسى قنديل، القاهرة: دار كتابي، ١٩٨٤ .
جزءان.

- ٤٦ - ارسطو، السياسات، ص ٨١ ، ٩٢ ، ١٠١ ، ٩٩ ، ١١٥ ، ٩٩ - ١١٦ ، ١١٨ .
٤٧ - روسو، العقد الاجتماعي، ص ٤٥ ، ٤٥ - ٥٩ ، ٦٤ ، ٦٨ - ٦٩ .
٤٨ - ميل الحكومة البرلمانية، ص ٥٠ ، ٧٠ ، ٨٢ ، ميل، الحرية، ص ٥٩ ، ١١٨ ، ١٧١ ، ١٩٠ - ١٩٤ .
٤٩ - ماكيافيلي، المطاراتات، ص ٢٢٩ - ٢٣٠ ، ٢٣٠ - ٣٨٩ ، ٣٩٠ - ٤٠٥ ، ٤١٠ - ٥٢٤ ، ٦٦٤ - ٦٦٦ .
٥٠ - لوك، العقد الاجتماعي، ص ٩٧ - ٩٨ .

- 51 - Tocqueville; Democracy in America, PP. 504-506.
٥٢ - ارسطو، السياسات، ص ١٢٤ ، ١٢٦ - ١٢٧ ، ١٢٦ - ١٢٨ ، ١٢٧ ، ١٢٧ ، ١٢٧ - ١٢٣ ، ١٠٣ - ١٠٣ ، ١٠٨ .

- 53 - Graham, G.J., Jr.; "Rousseau's Concept of Consensus", PSQ, 85, 1970, PP. 80-98; NUrray, A.R.N.; An Introduction to Political Philosophy, NY Philosophical Library, 1953, PP. 132-134.
٥٤ - روسو، العقد الاجتماعي، ص ٨١ ، ١٠١ ، ١٦٨ - ١٥٢ - ١٥٣ - ١٥٩ .
٥٥ - ميل، الحرية، ١٢٢ - ١٢٣ - ٩٠ - ١٠١ ، ١١٠ ، ١٤٣ ، ميل الحكومة البرلمانية، ص ١٠٠ ، ٢٦٢ ، ٢٦٥ - ٢٦٥ ، ١٢٣ - ١٢٤ ، ١٥٠ - ١٧١ .

- Nill, J.S.; Principles of Political Economy, ed.: W. J. Ashley,.. Y. Longmans, Green & Co. Inc., 1909, B. II: Cap. I. B. IV: Cjap. VII.
٥٦ - ماكيافيلي، الامير، ص ٢٤٣ - ٢٤٤ ، ٢٤٤ - ٢٧٩ ، ٢٧٩ - ٢٨٠ ، ٢٨٠ - ٣٩٠ ، ٣٩٠ - ٣٩٠ ، ٣٩٠ - ٣٦٤ ، ٣٦٤ - ٣٦٥ ، ٣٦٥ - ٣٣٩ - ٣٤٠ .
٥٧ - لوك، العقد الاجتماعي، ص ١٤٩ ، ١٥٤ ، ١٣٥ ، ١٣٥ - ١٤١ .

- 58 - Tocqueville, Democracy in America, PP. 512 - 521, 193-194.

بحوث ودراسات

- ٥٩ - ارسطو، السياسات، ص ٢٤٨ - ٢٧٥ ، ٢٨١ - .
٦٠ - روسو، العقد الاجتماعي، ص ١٥٦ - ١٥٧ ، ١٥٢ ، ١٥١ ، ١١٢ ، ١٦٠ ، ١٠١ ، ١٢٢ .
Rousseau; The Social Contract and Discourses, PP. 179, 316-322, 263-264, 298-302.
٦١ - ماكيافيلي، المطاراتات، ص ٢٧٨ - ٢٨٤ ، ٦٣٦ - ٦٣٨ .
٦٢ - Tocqueville, Democracy in America, PP. 512, 515-517, 194, 189, 47.
٦٣ - Jacobson, N. "The Unity of Political Theory: Science, Morals, and Politics" in: Young, R. (ed.); Approaches to the Study of Politics, Evanston, Ill. Northwestern Univ. Press, 1958, OPP. 115-124.
٦٤ - داهل، الجديد في التحليل السياسي، ص ١٨٣ - ١٨٤ .
٦٥ - Easton, "The New Revolution In Political Sciences", PP. 1051-1061.
٦٦ - Kaplan, A., Conduct of Inquiry, San Francisco: Chandler, 1964; Von. Dyke, V. Political Science: A Philosophical Analysis, Staford, Calif. Stanford Univ. Press, 1960; Meehan, The Theory and Method of Political NAAnalysis, Homewood, Ill.: Dorsey Press, 1965.
٦٧ - Thorson, Thomas L.; "Political Values and Analytic Philosophy", Jurnal of Politics, 23, 1961, PP. 611-624; Bluhm, W.T., Theories of The Political System: Classics of Political Thought and Wodern Political Analysis, Englewood Cliffs, NY: Prentic-Hall, 1965.
٦٨ - Bluhm, Theories of the Political System, P. 6.
٦٩ - Bluhm; Theories of the Political Sytems, P. 14.

بحوث ودراسات

الاستيطان الصهيوني في فلسطين
والقرار الإلهي

د. فائق حمدي طهوب*

مقدمة

إذا كانت معرفة العدو ضرورية من كل نواحيه، فإن أهم جانب يجب العناية به أولاً هو معرفة الجانب العقائدي الذي يكون نفسية العدو. فقد استخدمت الصهيونية العهد القديم (التوراة) والتلמוד سلاحاً عدوانياً على فلسطين وشعبها، فاحتلت الأرض باسم التوراة وقتلت النساء والأطفال باسم التوراة وبدعوة من «الرب» وبتفسير بن غوريون ماهية الصهيونية شارحاً مصدرها الذي تستمد منه وجودها وفلسفتها السياسية فيقول «هذا المصدر هو الوعيد الإلهي والأمل بالعودة، ويرجع هذا الوعيد إلى قصة اليهودي الأول (يقصد إبراهيم الخليل «ع») الذي أبلغته السماء أن سأعطيك ولذريتك من بعده جميع أراضي كنعان ملكاً خالداً لك». أما حاييم وايزمن فقال أمام لجنة التحقيق البريطانية عام ١٩٣٧ «أن مبناق الشعب اليهودي هو وعد الله بأرض إسرائيل» وكثيراً ما يقتبس الساسة والحاخامات الصهاينة من نصوص العهد القديم ما يعززون به عدوانية الصهيونية ونصرفانها.

* جامعة الإمارات العربية المتحدة - قسم التاريخ

وتقوم دعوة الصهيونية في فلسطين بالأساس على ما يسمى بالوعد التوراتية التي أعطاها «الرب» إلى إبراهيم الخليل (ع) وذرته منذ أربعة آلاف سنة، وقد حاول مدونو التوراةربط تاريخ اليهود بإبراهيم الخليل عليه السلام، فأعتبروا إبراهيم الخليل (ع) عريباً بمعنى يهودياً، وهذا لا يستند إلى أي دليل تاريخي ولا ديني، وقد أخذ كتبة التوراة في تدوينها بعد عصر إبراهيم الخليل (ع) بأكثر من ألف وثلاثمائة عام وبعد عهد موسى (ع) بسبعمائة عام، ولا يوجد أي صلة أو علاقة بين عصر إبراهيم الخليل (ع) وعصر موسى (ع). أما محاولة إرجاع نسب بقایا الجماعة التي خرجت من مصر بقيادة النبي موسى إلى إبراهيم الخليل (ع)، إنما أراد اليهود منها إرجاع أصلهم إلى أقدس العروق من الأجناس البشرية، لترفع من مكانتهم بين البشر وتجعل منهم شعب الله المختار، ولتشتت عقيدة العودة إلى أرض الميعاد تحقيقاً لنبوءات دينية.

إن القصص الواردة في العهد القديم لا يمكن أن تؤخذ كتاريخ أو كتاب دين، إنها أساطير كثبت بعد عدة قرون ونقاً عن ذاكرة أفراد تناقلوها، وقد أطلقوا اسم أرض - إسرائيل على فلسطين والمناطق المجاورة بها وأعتبروا هذه المنطقة مهد تكوينهم، ونتيجة لاجتهادات وتزيف حكماء اليهود، أصبح هذا الاسم يعني علاقة وثيقة ودائمة بين اليهود وأرض - إسرائيل، بل واعتقاداً راسخاً بوجوب عودة اليهود إليها. وتركزت أطامع الصهيونية في إنشاء وطن قومي في فلسطين تحقيقاً لفكرة الوعود الإلهية التي أعطاها «الرب» لإبراهيم الخليل (ع) وذرته هادفين إلى استشارة العواطف الدينية لدى اليهود واستدراجه العطف عليهم والاستجابة لمطالبهم.

وقد انقسم البحث إلى أربعة عناوين رئيسية، الأول يبحث في العلاقة بين عصر إبراهيم الخليل (ع) وعصر موسى (ع)، والثاني يبحث في الوعود الإلهية لاستيطان إبراهيم الخليل (ع) وذرته في فلسطين، والثالث يبحث في الوعود الإلهية لاستيطان موسى (ع) في فلسطين، أما العنوان الرابع فيبحث في العلاقة بين اليهودية كديانة ساوية والصهيونية كحركة سياسية عنصرية أرادت أن تستغل الديانة اليهودية لتحقيق أهدافها معتمدة على ماقام به مدونو التوراة من تزيف في نصوصها.

وقد حرصت أن تستقي المعلومات من المصادر الأساسية وهي القرآن الكريم والتوراة والتلمود، ثم المعارف المختلفة، ومراجع المؤرخين وبخاصة من كانت دراساتهم مرتبطة بالآثار والحفريات، وكذلك المراجع العربية والأجنبية.

وفي النهاية أرجو أن تكون قد أضفت معلومات جديدة وتحليلية علمياً، وأسهمت في إظهار ضعف الادعاءات الصهيونية واعتمادها على كتب مزيفة واتخاذها من الدين وسيلة لتحقيق أهدافها العنصرية والاستعمارية، آملأ أن تناح الفرصة لباحثين آخرين لتابعة المسيرة في هذا الجانب المهم من تاريخ عدونا الصهيوني.

والله الموفق ..

عصر إبراهيم الخليل وعصر موسى عليهما السلام :

يرجع تاريخ عصر إبراهيم الخليل (ع) إلى القرن التاسع عشر ق. م^(١) وهو عصر عربي بحت، قائم بذاته وبلغته وقوميته وديانته، ولا صلة له بعصر موسى عليه السلام الذي جاء بعده بسبعمائة عام، كما أنه لا صلة له بعصر اليهود الذي يأتي بعد عصر إبراهيم الخليل (ع) بحوالي ألف وخمسين عام^(٢)، وعصر إبراهيم الخليل (ع)، مرتبط بالجزيرة العربية وبلغتها الأم وبقبائلها. وتعدد مراجع التوراة بأن مولد إبراهيم الخليل (ع) كان عام ١٩٩٦ ق. م، ويوافق ذلك التاريخ عندهم مرور نحو من (٣٥٠) سنة على طوفان نوح عليه السلام^(٣).

وقد حدد المسعودي الفترة الممتدة بين عهد إبراهيم الخليل (ع) وعهد موسى بخمسة وسبعين سنة، ولما كان العلماء قد توصلوا إلى تحديد زمن خروج موسى (ع) بالقرن الثالث عشر ق. م، فيكون هذا التحديد مطابقاً تماماً لما توصل إليه العلماء بتحديد زمن إبراهيم الخليل (ع) في القرن التاسع عشر ق. م، وتؤكد المكتشفات الأنثropology الحديثة وبخاصة في ماري (تل الحبريري) حقيقة مولد إبراهيم الخليل في (أور) التي كانت

مركزاً عظيماً لعبادة القمر^(١) الذي، كان كذلك معبد أبي إبراهيم وبنته. وقد جاء في القرآن الكريم (وإذ قال إبراهيم لأبي آزر أنتخذ أصناماً لله إنني أراك وقومك في ضلال مبين)^(٢). ويتفق المؤرخون على أن مولد إبراهيم الخليل (ع) كان في العراق وإن اختلوا في تعيين مكان ولادته، وإبراهيم الخليل بحسب رواية التوراة يتنمي إلى القبائل الآرامية^(٣)، وهي قبائل عربية نزحت من وطنها الأصلي في جزيرة العرب واستقرت على ضفاف الفرات شمال سوريا، ثم نزلت بعض أسرها إلى العراق ومن جملتهم أسرة إبراهيم الخليل (ع).

ولما نادى إبراهيم الخليل (ع) بعقيدة التوحيد بين قومه الونيين وجه أنواعاً من التعذيب والاضطهاد، لكنه خرج سالماً منها، ويؤكد القرآن الكريم هذه الواقعية (قالوا حرقوه وانصرعوا لهنكم إن كنتم فاعلين. قلنا يا نار كونوا برداً وسلاماً على إبراهيم)^(٤). وبسبب مخالفته للعوائد الونية السائدة في ذلك الوقت جابهه مقاومة عنيفة مما جعله، وبوحى من الله، أن يهاجر من العراق شأنه في ذلك شأن الأنبياء المصلحين.

والجزيرة العربية هي مهد الحضارات السامية هاجر أبناؤها واستطاعوا تشكيل وحدة جغرافية متراقبة الأجزاء، تضم الجزيرة العربية الأم ووادي الرافدين وسوريا وفلسطين إلى مصر السفل، واستطاعوا وضع أسس الحضارة السامية التي انتشرت في سواحل البحر الأحمر والخليج العربي وساحل البحر المتوسط والحضارات الصحراوية والنهيرية، وتعتبر الجماعات التي توجهت إلى فلسطين في الألف الثالث ق.م من أقدم الهجرات التي قام بها سكان جزيرة العرب، وقد توصل علماء الآثار إلى أن مدينة (أريحا) - وهو اسم كنعاني - يرجع تاريخها إلى ما قبل سبعة آلاف سنة، فهي أقدم مدينة في العالم باقية حتى الآن^(٥). كما ثبت بأن أقدم المعابد الكنعانية تقع في مدينة أريحا وترجع إلى الألف الثالث ق.م.^(٦).

وكانت القبائل العربية القديمة في شبه جزيرة العرب هي المعروفة بقبائل العرب البائدة كالقبائل المعينة والسبية وعاد ونمود وغيرها، وترجع هذه القبائل إلى سام بن نوح، وقد عاصر إبراهيم الخليل (ع) وجودها بصفتها من القبائل الآرامية، أما سكان فلسطين الأصليون فهم الكعنانيون^(٧)، والفينيقيون، والعموريون العمالقة، وهم من القبائل العربية التي هاجرت من وطنها في شبه الجزيرة العربية إلى فلسطين في النصف الأول من الألف الثالث ق.م بسبب الجفاف الذي حل بها، فعاشت هذه القبائل بزعامة ملوكيها ورؤسائها في وطنها الجديد مدة تزيد على ألفي سنة قبل ظهور جماعة موسى عليه السلام. وهكذا يعتبر ارتباطها بالجزيرة العربية جزءاً من كيانها الفلسطيني سياسياً واجتماعياً وثقافياً ودينياً واقتصادياً، من هنا يظهر أن الفترة التي عاشتها فلسطين في الألف الثالث والثاني ق.م، هي فترة عربية سامية في قوميتها وثقافتها ولغتها، ولا توجد لعمر موسى واليهود الذي يأتي بعد أكثر من ألفي عام في حياة فلسطين العربية هذه أية صلة بهذا العصر القديم.

ومن الواضح أن أهم ما كان يهدف إليه كتبة التوراة عندما بذلوا بذلتها بعد عهد إبراهيم الخليل (ع) بأكثر من ألف وثلاثمائة عام، وبعد عهد موسى بسبعينة عام هو إرجاع نسب بقايا الجماعة التي خرجت من مصر بقيادة النبي موسى (ع) إلى إبراهيم الخليل (ع) بغية إرجاع أصلها المجهول إلى أقدس العروق من الأجناس البشرية، ثم تثبت عقيدة الأرض الموعودة على لسان إبراهيم وموسى ولذلك ربط مدونو التوراة صلة هذه الجماعة رأساً بإبراهيم الخليل (ع) وبحفيده يعقوب لكي ترفع من مكانتهم بين البشر وتجعلهم الشعب المختار. ومن هنا يجب التمييز بين كلمة عبري وكلمة يهودي في بحث تاريخ فلسطين القديم، لأن استعمال كلمة عبري يعني يهودي في هذا الدور بربط اليهود بعمر إبراهيم الخليل (ع) في حين أن عصر إبراهيم (ع) عربي خالص قائم بذاته لم يكن لليهود أية صلة به، ولذلك لم يرد مصطلح عربي أو عرباني في القرآن الكريم مطلقاً وإنما ورد فيه (بني إسرائيل)، (قوم موسى)، (يهود)، وقد نبه القرآن الكريم إلى هذه الناحية فجاء في سورة آل عمران آية (٦٥)، (٦٧) قول الله تعالى (يا أهل الكتاب لم تتعاجون في إبراهيم وما أنزلت التوراة والإنجيل إلا من بعده أفلأ تعقلون.. ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين) أما كلمة عربي للدلالة على اليهود فقد استعملها الحاخامات بهذا المعنى في وقت متأخر في

فلسطين^(١) ، ولم يتم توضيح الفاصل الزمني الذي يمتد إلى سبعمائة عام بين عهد إبراهيم الخليل (ع) وعهد موسى (ع) . وتؤكد ذلك التوراة نفسها عندما تتحدث عن البرتغاليين بصفتهم غرباء عنهم ولبسوا منهم، فقد ورد في الأحكام التي وضعها موسى (ع) أيام أتباعه ما يشير إلى أن الإسرائيلي (معنى اليهودي) إذا أشترى عبداً عبرانياً «فست سنين يخدم وفي السابعة يخرج حرراً مجاناً» ، ثم تقول التوراة إن العبيد يجب أن يكونوا من غيربني إسرائيل» عبيدي الذين أخرجتهم من أرض مصر لا يباعون بيع العبيد... وأما عبادك وأمازوك الذين يكثرون لك فمن الشعوب الذين حولكم»^(٢) . وهذا دليل واضح على أن المُعرّباني هو غير اليهودي في حكم التوراة.

إن الكلمة «عبري» أو «عَبْرَانِي» كانت تطلق في نحو الألف الثاني ق.م على طائفة كبيرة من القبائل في شمال جزيرة العرب وفي بادية الشام ، وهي مرادفة لابن الصحراء أو ابن الباادية بوجه عام ، وقد وردت بهذا المعنى في المصادر المسمارية والفرعونية ، ولم يكن لليهود وجود في ذلك الحين ، بل كان اليهود الذين انتسبوا إلى سيدنا موسى (ع) يقولون عن «العبرية» أنها لغة كنعان ، وقد أصبحت الكلمة «عبري» تشمل جميع الآراميين وكلهم عرب نزحوا من موطنهم الأصلي في جزيرة العرب قبل أن يكون لليهود وجود^(٣) . وقد ورد ذكر «العبيرو» في وثائق تل العمارنة المصرية التي بعث بها ملوك كنعان إلى الملك امنحوتب الثالث والملك أخناتون في القرنين الخامس عشر والرابع عشر ق.م ، ودللت الآثار أن «العبيرو» تمكنا من احتلال مدينة أريحا قبل عهد موسى (ع) بحوالى قرنين من الزمن ، ثم اختفى ذكر العبيرو بعد ظهور موسى (ع) وأتباعه في المنطقة ، ومنذ عودة أتباع موسى (ع) من السبي البabلي في عهد أرتختشا ملك الفرس إبان حضور مملكة يهودا لحكمه أصبح الاسم الشائع «اليهود» يطلق على أتباع الدين الموسوي^(٤) .

وذلك نرى أن أشهر المؤرخين العرب كانوا يسمون اليهود «بني إسرائيل» في كتبهم وذلك تمثياً مع نهج القرآن الكريم ، ومثل ذلك فعل الآشوريون قبل الإسلام بأكثر من ألف ومائتي عام . وعندما دون سنحاريب (٧٠٥ - ٦٨٢ ق.م) تفاصيل حملته على مملكة يهودا سمي حرقياً ملك يهودا (حرقى اليهود) ، ولم يستعمل كلمة عربي أو عَبْرَانِي^(٥) ، وهذا دليل آخر على أن الكلمة عَبْرَانِي لم يسبق أن استعملت للدلالة على بني إسرائيل في تلك العصور التاريخية ، بالإضافة إلى أن استعملت الكلمة عَبْرَانِي بمعنى يهودي عند البحث في الأزمنة القديمة لا يتفق مع السند العلمي التاريخي ، فضلاً عما يحدثه من ارتباك ، إذ يربط اليهود بأدوار تاريخية قديمة لم يكن لهم أي وجود فيها.

وكان إبراهيم الخليل (ع) زعيماً عربياً مرتبطاً بوطنه الأصلي وطن آبائه وأجداده في جزيرة العرب وأرض الحجاز ، وهذا يؤكده القرآن الكريم إذ يربط صلة إبراهيم الخليل بالبيت العتيق فقد جاء في سورة البقرة آية (٢٥) (واذ جعلنا البيت مثابة للناس وأمنا واتخذوا من مقام إبراهيم مصل وعهدنا إلى إبراهيم وسامعيل أن طهروا بيتي للطائفين والعاكفين والرکع السجود...) . واذ برفع إبراهيم القواعد من البيت وسامعيل ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم) . وهذا تأكيد آخر بأصل ومقرب إبراهيم الخليل وأنه يجب عدم الربط بين إبراهيم الخليل (ع) واليهود لأنهم لم يكونوا قد ظهروا إلى عالم الوجود الأبعد أكثر من ألف وثلاثمائة عام من عصره ، وهناك خطأ شائع يذكر أن اليهود هاجروا مع إبراهيم الخليل من العراق إلى فلسطين ، وتوجد كتب يهودية تاريخية تدرس في الجامعات تشير إلى أن الشعب اليهودي «نزح إلى فلسطين من بلاد الرافدين في حدود الألف الرابعة ق.م بقيادة إبراهيم الخليل ولم يكن عددهم آنذاك يتجاوز أربعة آلاف شخص»^(٦) . وهذا الادعاء تشويه واضح للتاريخ يقوم به حاخامات اليهود أو المسيحيون المتعصبون لليهود ، وقد اعتبر هؤلاء إبراهيم الخليل (ع) عرباً بمعنى يهودياً ، وقد استند في نقل مثل هذه الادعاءات الكتاب العربي عن المصادر الأجنبية وهي مصادر يهودية على الأكثر ، وعلى كل باحث أن يتساءل ، كيف يمكن أن يكون إبراهيم الخليل (ع) يهودياً وقد عاش قبل أن يعرف التاريخ جماعة يسمون أنفسهم يهودا بحوالى ألف وثلاثمائة عام؟ وكيف

بحوث ودراسات

جاء اليهود إلى العراق، وكيف اتصلوا بابراهيم الخليل (ع) في حين أنه لم يكن لهم وجود بعد؟ وكيف يتزعم إبراهيم الخليل (ع) اليهود في رحلته إلى فلسطين قبل أن يكون قد خلق (يهودا) الذي جاءت تسمية يهود منه؟ لقد وجد اليهود فعلاً في العراق ولكنهم كانوا أسرى في زمن نبوخذ نصر وكان ذلك بعد إبراهيم الخليل (ع) بأكثر من ألف وثلاثمائة عام^(١٧).

إن أرض فلسطين باعتراف التوراة ذاتها كانت أرض غربة بالنسبة إلى آل إبراهيم وأل إسحق وبعقوب، إذ كانوا مغتربين في أرض فلسطين بين سكانها الكنعانيين الأصليين، والتوراة تتحدث عنهم بصفتهم غرباء، واقدين طارئن على فلسطين، أما وطنهم الأصلي فهو منطقة حaran (حران الحالية) حيث كانت العثاثر الآرامية التي ينتهي إليها قد استقرت فيها بعد هجرتها من الجزيرة العربية، ثم نزحت فروع من هذه القبائل إلى جنوب العراق (منطقة بابل) فكان إبراهيم الخليل من ذريتها^(١٨). وقد وردت الكلمة اختراب في التوراة أثناء ارتحال إبراهيم الخليل (ع) في فلسطين وفي مصر فقيل «تغرب إبراهيم في أرض الفلسطينيين»^(١٩) وكذلك «انحدر أبوه إلى مصر ليتغرب هناك»، و«انتقل إبراهيم إلى أرض الجنوب وسكن بين قادش وشور وتغرب في حرار». ولما اشتري إبراهيم أرض مغارة المكفيلاة من العبيسين في حبرون قال لهم «أنا غريب وزميل عندكم أعطوني ملك قبر معكم لأدفن ميتني»^(٢٠) ومثل ذلك ورد في التوراة فيما يخص إسحق وبعقوب «وسكن يعقوب في أرض غربة أبيه في أرض كنعان»، وكذلك «وجاء بعقوب إلى إسحق أبيه إلى حبرون حيث تغرب إبراهيم». ومن جهة أخرى فإن أبناء إسرائيل الإثنى عشر ولدوا كلهم وباعتراف التوراة في منطقة حران حيث مكتأ أبوهم بعقوب عشرين سنة^(٢١)، وكل هذه الدلائل توضح أن وطنبني إسرائيلي الأصلي لم يكن فلسطين بل منطقة حaran الآرامية والتوراة ذاتها تعترف بذلك بصراحة تامة.

ثم إن الإله الذي كان يدعو إبراهيم الخليل (ع) إلى عبادته هو غير إله اليهود الذي تصفه التوراة، لأن إبراهيم الخليل (ع) دعا إلى عبادة الإله الواحد خالق السموات والأرض وجميع البشر، رب المخلوقات بلا تمييز بين الأقوام^(٢٢)، فقد أمر ابنه إسحق أن يأخذ زوجة له من عشيرته فقال «فاستحلفك بالرب إله السماء واله الأرض أن لا تأخذ زوجة لابني من بنات الكنعانيين الذين أنا ساكن معهم»^(٢٣). وقد ورد اسم الإله في التوراة باسم (إيل) وهذا الاسم ورد في النصوص الكنعانية والآرامية والمصرية، وكلمة (إيل) كانت معروفة في عهد إبراهيم الخليل (ع) أي قبل أن يظهر موسى (ع) واليهود بعدة قرون، ولما ظهر اليهود عبدوا إلههم الخاص بهم الذي سمي باسم (يهوه)، الإله الذي لا يهمه في العالم والخلق سوى اليهود أو شعبه المختار، على غرار ما اعتنقه الأقوام القديمة عندما كان لكل مدينة إله واحد هو حاكمها وقادتها، يسكن السماء وينزل إلى الأرض، ويكلم البشر ويأكل ويشرب، وهكذا كان الإله الذي يصوره اليهود إليها قبلياً خاصاً بهم، بينما كانت دعوة إبراهيم الخليل (ع) دعوة وحدانية خالصة موجهة إلى جميع الوثنين في عصره وبعيدة عن فكرة الشعب المختار، تلك الفكرة التي ابتدعها مدونو التوراة وأدخلوها في الكتاب المقدس بعد ربطها بابراهيم الخليل (ع). وتعتبر دعوة إبراهيم الخليل (ع) إلى الوحدانية هي أول دعوة عامة للتوحيد في تاريخ البشرية وهي عربية لغة ووطننا يرجع أصلها إلى الجزيرة العربية، وكانت لغة القبائل جميعاً قبل أن تفرق إلى لهجات مختلفة ضمن كنف اللغات السامية، وكانت اللغة الآرامية في عصر إبراهيم الخليل (ع) ذات لهجة عربية، أما آرامية التوراة فلم تظهر إلى حيز الوجود إلا في زمن متاخر جداً ترجع إلى زمن الفرس وفترة العصر المسيحي^(٢٤). من هنا نجد أن عصر إبراهيم الخليل (ع) عصر عربي وفي أرض عربية، لغته العربية ودينه التوحيد، عصر قائم بذاته ولا صلة له بعصر موسى (ع) الذي جاء بعده بأكثر من سبعمائة عام.

الوعود الإلهية لاستيطان إبراهيم الخليل (ع) وذريته في فلسطين :

تقوم الدعوى الصهيونية في فلسطين بالأساس على ما يسمى بالوعود التوراتية التي أعطاها «الرب» إلى

إبراهيم الخليل (ع) وذرته من بعده منذ أربعة آلاف سنة، وتضم الصهيونية عنصراً دينياً لا يمكنها الاستغناء عنه في محاولاتها الهدافة إلى تسيير الديانة اليهودية لخدمة أغراضها، وحمل اليهود من جهة، والعالم المسيحي من جهة أخرى إلى مساندة أهدافها السياسية، وأهم جوانب العامل الديني هو التركيز على ما يسمى بالعلاقة الدينية والتاريخية بين اليهود «أرض إسرائيل» وعرضها بشكل يخدم المصالح الصهيونية.

بعد موت «تارح أو آزر» والد إبراهيم الخليل (ع) خرج من حزان بأمر الله مصطحبًا معه زوجته وابن أخيه لوط وتوجهوا جميعاً إلى أرض كنعان، وكان عمر إبراهيم (ع) خمسة وسبعين سنة، وكان أمر «الرب» لإبراهيم بالهجرة إلى أرض كنعان مشتملاً على الصيغة الأولى الواردة في سفر التكوين والمتعلقة بالصلة الجديدة بينه وبين ربِّه، فأجعلك أمة عظيمة وأباركك وأعظم إسمك وتكون بركة وأبارك مباركك ولاعنك العناء وتبارك فيك جميع قبائل الأرض^(١). وكان إبراهيم الخليل (ع) ذا مقام سام اجتماعياً ودينياً وسياسياً بين جميع بلاد الشرق، وعندما حل بدمشق وهي في أول نشأتها نصب ملكاً عليها^(٢)، وكان العثيون الذين سكن إبراهيم الخليل (ع) إلى جوارهم في فلسطين ينظرون إليه كأمير عظيم اسمه في جميع البقاع التي مر بها كما شاهدها اليوم في المزارات، والمقامات العديدة التي تحمل إسمه وهي منتشرة في البلاد العربية عامه.

ويؤكد القرآن الكريم نبوة ومنزلة إبراهيم الخليل (ع) فيقول الله سبحانه وتعالى في سورة مرريم آية ٤١ (وَذَكَرَ فِي الْكِتَابِ إِبْرَاهِيمَ أَنَّهُ كَانَ صَدِيقًا نَبِيًّا). وفي سورة الأنعام آية ٨٠ (وَحَاجَهُ قَوْمٌ قَالُوا أَتَحَاجُونِي فِي اللَّهِ وَقَدْ هَدَانِي وَلَا أَخَافُ مَا تَشْرِكُونَ بِهِ، إِلَّا أَنْ يَشَاءْ رَبِّي شَيْئًا وَسَعَ رَبِّي كُلَّ شَيْءٍ عَلَيْهَا أَفْلَأَ تَذَكَّرُونَ). هذه هي بعض الملامح المشرقة والمضيئة التي أنثراها القرآن الكريم في سيرة إبراهيم الخليل (ع) في حين شوه كتاب العهد القديم سيرته ودانه.

إن القصص الواردة في التوراة وبخاصة سفري التكوين والخروج لا يمكن أن تؤخذ كتاريخ أو كتاب دين، إنها أساطير كتبت بعد عدة قرون ونقلًا عن ذاكرة أفراد تناقلوها، ولا فما معنى ما سجله كتبه المهد القديم على النبي الكريم إبراهيم وسلنه من الأنبياء والرسل الذين كانوا نماذج هداية للبشر، فجعلوا منهم حقل تجارب للخطيئة الإنسانية والموبيقات، فيظهر سفر التكوين إبراهيم الخليل عليه السلام يقبض نسمة امرأة من ملكين^(٣)، وبصورة بصورة لا تليق برجولة رجل فضلاً عن عظمتهنبي.

ولقد وقع الإسرائييليون في مراحل سببهم وأسرهم بصورة شتى من المفاسد وقد دنس المهد القديم سيرتهم بنشر المآثم ونماذج الخطيئة، وراح الكتاب والقصاصون الذين دونوا أسفار المهد القديم يخلعون هذه المآثم والمفاسد على أنبياء الله على أمل منهم أن يجدوا في نماذج الخطيبة المنسوبة إلى أنبياء الله في المهد القديم أملاً ومتقدًا بعد أن ملأهم اليأس بسبب المخازي التي قطعوا بسببيها كل صلة لهم بربهم، ثم يدعون أنهم على علاقة بدين إبراهيم (ع) وأنبائه وأنهم أهلهم وأصحاب ميرائهم، وهنا ينكر الله عليهم علاقتهم بدين إبراهيم الخليل (ع) وأنبائه فجاء في سورة البقرة الآية ١٤٠ (أَمْ تَقُولُونَ إِنَّ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ رَأَسَحْقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطَ، كَانُوا هُودًا أَوْ نَصَارَى قَلْ أَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِّ اللَّهِ وَمِنْ أَظْلَمِ مَنْ كُنْتُمْ شَهَادَةً عَنِ الدِّينِ وَمَا اللَّهُ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ). ويبرهن القرآن الكريم أن أسباب انحرافهم عن ملة إبراهيم هو أنهم لم يكونوا على دين إبراهيم بل أرادوا ظلماً وبغيًا أن يجعلوا من إبراهيم يهودياً ونصرانياً بالمقاييس والمعايير التي انتهوا إليها فيقول الله تعالى في سورة آل عمران آية ٦٧ عن ملة إبراهيم بأنه (ما كان إبراهيم يهودياً ولا نصرياً ولكن كان حنيفاً مسلماً وما كان من المشركين). وما ينطبق على إبراهيم الخليل (ع) من رفض المهجى القرآنى لكل المهانات التي ألبسها كتاب العهد القديم به ينطبق على ولديه اسحق ويعقوب. وإذا كان التراث الإسرائيلى يقدم لنا سيرة يعقوب (ع) متضمنة وقوع ابنته (دينة) في خطيبة الزنا التي أوقفها فيه (شكيم)، ثم يعالج القضية بالغدر والحبيلة والخداع حين يقوم الإسرائييليون بقتل أهل (شكيم) جميعاً بعد أن عقدوا معهم المهد و الموافق بزواج دينة من (شكيم)، إن هذه الصورة القصصية يفتقد فيها تماماً كل أثر للنبوة ولعمل الرسالة الإلهية فيما اصطفاه الله

أوضحنا أن فلسطين كانت أرض غربة بالنسبة إلى إبراهيم الخليل (ع)، وذرته باعتراف التوراة في أكثر من موضع، ثم يحاول كتبة العهد القديم الربط بين فلسطين وأرض - إسرائيل باعتبارها عهد تكوينهم وبنورهم في محاولة منهم لتسخير الديانة اليهودية في تأكيد العلاقة التاريخية والدينية بين اليهود وأرض - إسرائيل، وقد جاء في تعاليم التوراة أن أرض - إسرائيل تشمل فلسطين بحدودها أيام الانتداب البريطاني وأجزاء من كل من الدول المجاورة لها، لبنان، سوريا، الأردن ومصر^(٦)، وبعتبر اليهود أن هذه المنطقة هي أرض آبائهم وأجدادهم وأنبيائهم، ويعد استعمال هذا الاسم بمدلوله الحالي إلى نهاية عهد مملكة إسرائيل الثانية خلال القرن الأول للميلاد^(٧). ونتيجة لاجتهدات حكماء اليهود أصبح هذا الاسم يعني أيضاً علاقة وثيقة ودائمة بين اليهود وأرض - إسرائيل، واعتقاداً بوجوب عودة اليهود إليها مع ظهور المسيح المنتظر. وإن جوهر العلاقة بين اليهود وأرض - إسرائيل وحدودها تختلف باختلاف ما جاء في التوراة والكتب اليهودية المقدسة الأخرى، وهو اختلاف يعود أساساً إلى عامل الزمن والى المصور التي كتبت فيها التوراة، وكلها محاولات بغية إرجاع نسب اليهود إلى إبراهيم الخليل (ع) لتشيّط عقيدة الأرض الموعودة ولكي ترفع مكانتهم بين الأجناس وتعملهم شعب الله المختار.

ونقوم دعوى اليهود نم الصهيونيين في ملك فلسطين وحقهم المشروع فيها على ما يسمى بالوعد التوراتية التي أعطاها «الرب» إلى إبراهيم الخليل (ع) منذ أربعة آلاف سنة، فهناك أولًا العلاقة المنصوص عليها في الميثاق الذي قطعه الله مع إبراهيم عندما أمره بالهجرة من (أور) إلى أرض كنعان، فقد جاء في التوراة «في ذلك اليوم قطع رب مع إبراهيم ميثاقاً قاتلاً، لتسليكه أعطي هذه الأرض من نهر مصر إلى النهر الكبير نهر الفرات»^(٨) وفي هذا القول من التوراة أول إشارة إلى تحديد صريح للأرض الموعودة وهو يحمل إلى جانب التحديد قوله الميثاق، ولو أن نسل إبراهيم لم يكن قد رأى التور بعد، استخلص التقاد من صيغة الميثاق كما هو في أصله العبراني أن «الرب دعا على نفسه باللعنة لو لم يحافظ على هذا الميثاق»^(٩)، وهنا نتساءل كيف يلعن رب نفسه وما هي النتيجة المترتبة على هذا اللعن.

وراح مدونو الأسفار يتدرجون في نقل هذا العهد من إبراهيم إلى يعقوب فجاء قوله «الرب» لاسمحق «تغرب في هذه الأرض فأكون معك وأباركك لأنك لك ولتسليكه أعطي جميع هذه البلاد وأفي بالقسم الذي أقسمت لإبراهيم أبيك»^(١٠)، وفي حديث موجه إلى يعقوب «الأرض التي أعطيت إبراهيم وإسحاق لك أعطيها ولتسليكه من بعده أعطي الأرض»، ولكن العبرانيين لم يحملوا على محمل الجد كل ما قيل لهم عن أرض كنعان، أرض اللبين والمثلث التي أعطاهم الرّب، فتجدد أن إبراهيم (ع) بعد وصوله إلى أرض كنعان حيث تلقى العهد الرباني يأعطي الأرض له ولتسليكه لم يستقر هناك بل واصل ارتحاله مسرعاً نحو الجنوب حتى دخل مصر، ولم يعد منها برضاه وإنما عاد مطروداً بأمر فرعون بعدما اكتشف «أن سارة زوج إبرام ولبست أخته»، أما يعقوب فقد ارتحل عن أرض كنعان إلى «فدان آرام» وأقام هناك عشرين سنة، ثم لحق هو وبنيه يوسف إلى مصر ليستقروا فيها ويتناسلوا على مدى أربعة أجيال - كما تقول التوراة - ولم يخرجوا من مصر إلا هرباً من اضطهاد فرعون^(١١).

أراد مؤرخو التوراة تحديد نسل إبراهيم الخليل (ع) بإسحاق ويعقوب فقط ولذلك عندما عاد إبراهيم الخليل (ع) من مصر وعاد معه ابن أخيه لوط افتعل مدونو سفر التكوين قصة يتعلّل بها إبراهيم (ع) ليطرد ابن أخيه من جواره (فحذرت مخاصمة بين رعاه مواشي إبرام ورعاها مواشي لوط .. فقال إبرام للوط لا تكون مخاصمة بيني وبينك وبين رعاتك لأننا نحن إخوان، أليست كل الأرض أمّاك، اعزّل عنّي. ان ذهبت شمالاً فانا يميناً وان يميناً فانا شمالاً)^(١٢). وبعد أن ارتحل لوط إلى أرض سدوم وعموراً، خلا الجو لإبراهيم ليتلقى الوعد الثاني من رب «وقال رب لإبراهيم بعد اعتزال لوط عنه ارفع عينيك وانظّر من الموضع الذي أنت فيه

شمالاً وجنوباً وشرقاً وغرباً لأن جميع الأرض التي أنت ترى لك أعطيها ولنسلك إلى الأبد واجعل نسلك كتراب الأرض. حتى إذا استطاع أحد أن يعد تراب الأرض فنسلك أيضاً بعد»^(١٢) لقد كان طرد لوط من أرض كنعان مقصوداً لتصبح ترتيبات الوعد أكثر تخصيصاً فلا يدعى نسل لوط أنهم شركاء في الوعد.

من جهة أخرى يجب أن يستثنى إسماعيل ونسله من الوعود ومن كل الامتيازات، لتبقى الأرض الموعودة وفقاً على بني إسرائيل، وأخذ الصهاينة يؤكدون على أن عارة نسل إبراهيم تعنى فقط اليهود من نسل يعقوب (إسرائيل). وقد ولد إسماعيل ولأبيه من العمر ست وثمانون سنة، وكان إسماعيل أول ذرية أنجبها إبراهيم الخليل (ع) وهو أول من ينصرف إليه الوعد بالارث حيث يقول «الرب» «الذي يخرج من أحشائك هو يرثك»^(١٣). وبعد مولد إسماعيل بثلاث عشرة سنة تكرر الوعد مرة أخرى، وفي هذه المرة وضع «الرب» علامة جديدة للعهد بينه وبين إبراهيم الخليل (ع) ونسله، وهذه العلامة هي الختان، «فختن إبرام وختن إسماعيل وكل ذكر من أهل بيت إبرام»، وما يؤكد حق إسماعيل في ميراث أبيه إبراهيم أن تقليل الختان - الذي كان علامة للذرية إبراهيم - عقد بمقتضاه العهد بين الله وبين إبراهيم الخليل (ع) وهو ينصرف إلى ختان إسماعيل لأن إبراهيم الخليل (ع) لم يكن له من الذرية حينذاك سوى إسماعيل، فلقد جاء في الإصحاح السابع عشر من سفر التكوين برقم ١٠ ، ١١ ، قال الله لإبراهيم وأما أنت فتحفظ عهدي، أنت ونسلك من بعدك في أجيالهم، هذا هو عهدي الذي تحفظوه بيني وبينكم وبين نسلك من بعدك، يختن منكم كل ذكر، فتحتتون في لحم غرلتكم فيكون علامة عهدي بيني وبينكم»، وكان إسماعيل هو الذي ختن ولم يكن إسحق الذي يدعى الصهاينة ادعاءً أسطورياً انحدارهم من نسله قد ولد لإبراهيم بعد في زمن الوعد المقدس المزعوم.

وببدأ قصة استثناء إسماعيل عندما افتعل مفسرو التوراة قصة اضطهاد سارة «لهاجر»، زوجة إبراهيم الخليل (ع) بعد أن ولدت إسماعيل، رأت سارة ابن هاجر المصرية الذي ولدته لإبراهيم ذا هزة، فقالت لإبراهيم اطرد هذه الجارية وابنها لأن ابن هذه الجارية لا يرث مع ابني إسحق، فصعب ذلك على إبراهيم جداً لأجل ابنه، فقال الله لإبراهيم لا يصعب عليك من أجل الصبي ومن أجل الجارية، ما قالت سارة فاسمع قولها لأنه ياسحق يدعى لك ولنسلك، وأما ابن الجارية فإني أجعله أيضاً لأمة تكون نسلك»^(١٤). ولم ينس هؤلاء المفسرون أن يصفوا إسماعيل فذكروا أن ملوك الرب اعترض هاجر في طريقها وكلمها وقال لها «وتكتثر أكثر نسلك، لأن الرب يسمع مذلتك وأنه يكون إنساناً وحشاً يده على كل واحد ويد كل واحد عليه»^(١٥)، وهنا يصف مفسرو التوراة أن نسل إسماعيل هم العرب وهم متواطئون بالعدوان على الناس كما وصفهم ملوك الرب. وحتى تكتمل الصورة، فعندها يتبين إبراهيم (ع) على ربه أن ينظر إلى إسماعيل يأتيه الود «فقال الله بل سارة امرأتك تلد لك ابناً وتدعوه إسحق وأقيم عهدي معه أبداً أبداً لنسله من بعده»^(١٦). وهنا بني سفر التكوين جداراً سميكأً بين إبراهيم والولد البكر إسماعيل، وعوا ذلك إلى أمر الرب الصريح، وجرد إسماعيل من حقه بوصفه الولد البكر والوحيد لإبراهيم، كما جرد من قبل لوطاً من حقه في الاستقرار في أرض كنعان، كل ذلك تمهدأً لتبقى الأرض الموعودة وفقاً على بني إسرائيل ذرية إسحق فقط.

ولم يبق من ذرية إبراهيم الخليل (ع) سوى «عيسو» شقيق يعقوب لاستبعاده من الوعود والامتيازات، فأوْجد كاتبو التوراة قصة أغرب من الخيال أوقعوا فيها بين يعقوب وأخيه عيسو، فالمعروف أن عيسو ولد قبل يعقوب بدقائق، أي أنه البكر، والبكرية لدى العبرانيين لها حرمتها - فللولد البكر في الميراث نصيبان وهو مقدم على سائر إخوته في عرف الباذية من العبرانيين - فذكر التوراة أن عيسو رفيق التنازل عن بكرورته مقابل «خبر وطيخ عدس»^(١٧) لأنه كان مشرقاً على الموت من الجوع، ولماذا لم يسأل عيسو أمه «رفقة»، أن تقدم له الطعام، أم أن رفقة تواتطأت مع ابنها يعقوب فلم تطيخ في ذلك اليوم لتدع يعقوب يستغل جرع أخيه. إنها حكاية رائعة أريد بها حرمان عيسو من حقه في بيت أبيه وفي الوعد الإلهي المزعوم ليخلص كل شيء ليعقوب وبنيه من بعده.

بحوث ودراسات

هذا هو يعقوب أو إسرائيل الأُب الثالث للإسرائيлиين بعد إبراهيم، واسحق، ولعل يعقوب عندهم هو المثل والقدوة لمن يشاء أن يكون إسرائيلياً حقيقياً.

ان الثابت في نصوص التوراة أن إبراهيم الخليل لم يملك في فلسطين سوى الحقل الذي ابتعاه من «عفرون بن صورح الحني» في «المكفيلة التي أمام ممرا وهي حبرون في أرض كنعان» «ليدفن زوجته سارة، ثم شاء القدر أن يدفن أبناؤه إسحق وأسامييل في هذه المغارة بعد وفاته، على الرغم من أن سفر التكوين سجل خطاباً موجهاً من رب إلى إبراهيم الخليل (ع)، وهو في أور يقول له: «وقال له أنا الرب الذي أخرجك من أور الكلدانين ليعطيك هذه الأرض لترتها»، فلماذا لم يف رب بوعده. وكذلك في حديث موجه إلى يعقوب «وقال له الله أنا الله القدير أكثر وأكثر، أمة وجماعة أمم تكون منك، وملوك سيخرجون من صلبك، الأرض التي أعطيت إبراهيم واسحق لك أعطيها ولنسلك من بعدك أعطي الأرض»^(١) فـ«أي أرض أعطيت لإبراهيم واسحق حتى يرثها عنهم يعقوب ونسله من بعده، وقد ثبت أنها لم يملكها سوى المغارة التي تحولت إلى قبر دفنا فيه».

ويحاول كتبة التوراة عندما أخذوا في تدوينها بعد عهد إبراهيم الخليل (ع) بأكثر من ألف وثلاثمائة عام وبعد عهد موسى (ع) بسبعينة عام إرجاع نسب بقايا الجماعة التي خرجت من مصر بقيادة النبي موسى (ع) إلى إبراهيم الخليل (ع) لتشبيه عقيدة الأرض الموعودة وإرجاع أصلهم إلى إبراهيم الخليل النبي المقدم، فجاء في سفر الخروج «وحدث في تلك الأيام الكثيرة أن ملك مصر مات وتنهى بنو إسرائيل من العبودية وصرخوا فصعد صراخهم إلى الله من أجل العبودية، فسمع الله أنينهم فتذكر الله مثاقه مع إبراهيم واسحق ويعقوب»^(٢).

نم كيف يسوغ عقلاً وديناً أن يعد الله نسل إبراهيم الخليل (ع) بملك أبيدي غير محدود ثم لا يبر به سبحانه وتعالى، أو يحول أي من خلقه دون البر به فيظل مثاقه الذي أخذه على نفسه مغطلاً طول مئات من الأعوام^(٣)، مع الزعيم بصدور ذلك الوعد من رب القوة والجبروت لشعبه المختار وعدا أبيدياً كما تردد التوراة. وكيف يتفق لكلمة الله أن لا تنفذ مناقضة بذلك مع ما جاء في الإصحاح الخامس والخمسين من سفر أشعيا رقم (١١) «وهكذا تكون كلمتي التي تخرج من فمي لا ترجع إلى فارقة بل تعمل ما سرت به وتتحقق في ما أرسلتها له».

نم يوجه الرب الوعود إلى أبناء إبراهيم الخليل (ع) - علمًا بأن وعد الرب لإبراهيم لم تتحقق - فيقول الرب لإسحق «وذهب إسحق إلى أبيمالك ملك الفلسطينيين في جرار وظهر له الرب وقال لا تنزل إلى مصر، أسكن في الأرض التي أقول لك تغرب في هذه الأرض، فأكون معك وأباركك لأنك لك ولنسلك أعطي جميع هذه البلاد، وأفي بالقسم الذي أقسمت لإبراهيم أبيك»^(٤) ثم يوجه الوعد مرة أخرى إلى يعقوب فيقول «فخرج يعقوب من بئر سبع وذهب نحو حران وصادف مكاناً وبات هناك... ورأى حلمًا، هو ذا الرب وافق فقال: أنا الرب إله إبراهيم أبيك وإله إسحق والأرض التي أنت مضطجع عليها أعطيها لك ولنسلك»^(٥) وهكذا تكررت الوعود الإلهية بملك اليهود لفلسطين في كتاب العهد القديم لمجرد التشويق والإثارة لا للتنفيذ، فهي توجه نارة لإبراهيم وأخري لإسحق وثالثة ليعقوب من غير أن تتحقق هذه الوعود لأي منهم.

وليش صح جدلاً أن وعداً بالعودة إلى فلسطين قد اختصت به العناية الإلهية سيدنا إبراهيم الخليل (ع) ثم أبناءه من بعده، فإنه ينبغي أن لا نجاوز بهذه الوعود إلى غيرهم من الملل الأخرى، خاصة وأنه لا يمكن أن يقال إن اليهود الحاليين هم بني إسرائيل وأحفاد إبراهيم، هذا بالإضافة إلى أن بني إسرائيل بوجه عام قد تغيرت طبيعتهم وقدروا عنصرهم الأصيل باندماجهم في شعوب أخرى متباينة، وأن هذه الوعود لا يمكن أن تصرف إلى مطلق اليهود في العالم ما دامت هذه الوعود بالصيغة الواضحة التي وضعت بها، فهي وعود صريحة محددة خالية من الأساليب المجازية ولا مجال فيها للتأنويل^(٦).

إن السبب الذي يدعو الله إلى قطع الموائق على نفسه مع إبراهيم وإسحق وبعقوب ومن ضمنها منح أرض - إسرائيل لهم ولذريتهم، هو أنه اختارهم ليكونوا شعبه الذي يعبده على أنه الإله الأوحد « وأقيم عهدي بيني وبينك وبين نسلك من بعدك في أجيالهم عهداً أبداً لأكون إليها لك ولنسلك من بعدك، وأعطي لك ولنسلك من بعدك أرض غربتك كل أرض كنعان ملكاً أبداً وأكون إلهكم » و « لا يكون لك آلة أخرى أمامي »^(٢٥). ولم يختر الله شعب بني إسرائيل أساساً لمنهم تلك الحقوق الاستثنائية بسبب مزاياهم الحميدة إليه، وإنما لأنهم كانوا أصلح من غيرهم « وليس لأجل بررك وعدالة قلبك تدخل لتملك أرضهم بل لأجل إنم أولئك الشعوب بطردهم الرب إلىك أمامك ولكي يفي بالكلام الذي أقسم الرب عليه لآبائك إبراهيم وإسحق وبعقوب، فاعلم أنه ليس لأجل بررك يعطيك الرب إلىك هذه الأرض الجيدة، لتملكها لأنك شعب صعب الرقبة »^(٢٦).

ثم يوضح التلمود بأن التوراة قد بعثت لكل الأمم ولكن إسرائيل وحدها هي التي قبلتها « لماذا اختار الواحد القدس تبارك إسمه إسرائيل، لأن كل الأمم رغبت عن التوراة ولكن إسرائيل قبلتها واختارت الواحد القدس تبارك إسمه »^(٢٧)، ثم جاء في التلمود « لقد أعطانا موسى توراة وهي ميراث مقصور على جميع الإسرائيليين، إن الميراث لنا وليس لهم، وقد أعطى الواحد القدس إسمه الجليل لإسرائيل »^(٢٨) وأصبح نوع المعاملة التي يلقاها اليهود على الأرض تتعكس على الرب في السماء « إن من يعادى إسرائيل كمن عادى الواحد القدس تبارك إسمه، ومن يكره إسرائيل كمن كره الرب، وأن السماء والأرض خلقنا بفضل إسرائيل ».

ولأن اليهود يجسدون روح الرب نجد أنهم لا يرحبون بأي فرد يعتقد دينهم ولذا جاء في التلمود « إن المتهودين بمنابع القدس في عين الإسرائيليين » وهذا يعود إلى احتقارهم للأغيار (غير اليهود) احتقاراً عميقاً، كما أن أي فرد من الأغيار إذا تهود فإنه لا يصل بأي حال إلى مرتبة اليهودي، لأن القدسية أمر يورث وليس أمراً يكتسب عن طريق الإيمان، وهذا طبعاً ينافي الأديان الأخرى، والصهيونية في سلوكها تصدر عن هذا التصور كوريثة القدسية اليهودية التي تتخطى كل الأخلاقيات وكل الاختيارات الإنسانية الوعاء.

إن ما سجله كتبة التوراة وما قدموه من وعود باسم الإله الرب، أصبحت مع مرور الزمن أساساً لتفسيرات واجتهادات لا آخر لها حول علاقة اليهود بأرض - إسرائيل من جهة والواجبات المفروضة عليهم تجاهها من جهة أخرى، وكان أشهر من يورث في هذا المجال الحاخام موسى بن نحمان ١١٩٤ - ١٢٢٠ م)، الذي أضفى في تفسيره للتوراة طابعاً من القدسية على أرض إسرائيل ومركزها بالنسبة للدولة اليهودية، جعل من الصعب على اليهودي المؤمن تناسيها في أي زمان أو مكان، فقد نسب بن نحمان لأرض إسرائيل مزايا عديدة منها أن أرض إسرائيل هي مركز العالم، وأن القدس (أورشليم) هي مركز أرض إسرائيل، وهي المكان الوحيد لتأدية الوصايا الدينية المنصوص عليها في التوراة، وبهذا يلزم اليهود كمجموعة وكل فرد يهودي بالهجرة إلى أرض إسرائيل والعيش فيها»^(٢٩).

واليهودية تسبغ على أرض فلسطين (أرض - إسرائيل) كثيراً من الصفات الدينية فهي أول الأراضي المقدسة^(٣٠)، والأرض التي يقطن فيها الله ولذا فهي « أرض الرب »^(٣١)، وهي أرض الميعاد لأن الله وعد إبراهيم الخليل (ع) وعاهده على أن تكون هذه الأرض لسله، وهي أيضاً أرض الميعاد التي سيعود إليها اليهود تحت قيادة المسيح المخلص اليهودي، وهي الأرض التي يرعاها الله، وتعاليم التوراة لا يمكن أن تنفذ إلا في أرض إسرائيل، ولا يمكن للبيهودي أن يتباينا إلا وهو فيها، أما المقيم خارجها فهو إنسان لا إله له. وتستغل الصهيونية هذه المفاهيم فيقول بن غوريون « إن أي يهودي قادر على العودة لأرض الميعاد ويستمر في الحياة خارجها يعد كافراً، ويكون كمن هجره الله »^(٣٢) ثم يضيف « إن أهم ركن من أركان الدين اليهودي هو الارتباط بالأرض، أرض الموعده » وكان حلمه أن لا يبقى يهودي واحد في بلدان العالم خارج إسرائيل^(٣٣).

تلك الاجتهادات، أضفت على أرض إسرائيل هالة من القدسية ترسخت في العقلية اليهودية، للهجرة إلى فلسطين والعيش فيها. وقد ظهرت أهمية هذه المعتقدات في منتصف القرن التاسع عشر، حيث وجدت دعوة

الصهيونية للهجرة إلى فلسطين (أرض - إسرائيل) آذاناً صاغية في مجتمع يهودي متدين كالذى كان قائماً في روسيا وبولندا، كما وجدت استحساناً لدى العديد من الدوائر المسيحية والاستعمارية التي قبلت فكرة عودة اليهودية إلى فلسطين^(٢٤)، وقد نتج عن هذا التصور أن اليهود أصبحوا أمة مقدسة - أمة من الكهنة والقديسين الأمر الذي صبغ كل الطقوس والكتب الدينية بطابع قومي عميق، وأصبحت فكرة الأمة المقدسة هي إحدى أسس الفكر الصهيوني^(٢٥).

لقد انفرست تلك المعتقدات والتفسيرات عميقاً في العقلية اليهودية، وأصبحت تتفوّح وراء العديد من أسس الصهيونية ونظرياتها وبخاصة في مدى شرعية استيطان اليهود في فلسطين، بل إن هذه المعتقدات توضح موقف الصهيونية من باقي الشعوب والدول، فهم شعب مختار يجب أن يحظى بمعاملة خاصة، وقد استمرت تلك المعتقدات سائدة بالرغم من أن الاكتشافات الأثرية أوضحت أن تاريخ اليهود، وحقوقهم وواجباتهم كما جاءت في التوراة وباقى الكتب المقدسة، لم تكن إلى حد ما سوى نوعاً من القصص الأسطوري تم وضعه بعد مرور مئات السنين على وقوعه، وأن قيمته التاريخية تمحض في كونه عنصراً من عناصر الوعي الاجتماعي وأحياناً القومي لدى اليهود. وأصبح التاريخ اليهودي حسب النظائر التقليدية والصهيونية ما هو إلا تعبر عن الارتباط بالأرض، وهو إرتباط بين التاريخ الحي والجغرافيا الثابتة مما يؤدي إلى إلغاء وجود اليهود التاريخي خارج فلسطين (أرض - إسرائيل)، ويعبر الارتباط بالأرض عن نفسه في مفاهيم محورية، مثل الارتباط بجيل صهيون وجيل سبأ وحائط المبكى وأورشليم. وقد خلق خلط القدس على الأرض والشعب وتوحدهما وعيها صهيونياً زائفًا يصور اليهودي على أنه في حالة نفي مستمر ما دام خارج أرض الميعاد، وأنه يريد العودة لها بسبب الوحدة الدينية بينهما، وقد قال موسى دايán مرة «إن أرض إسرائيل هي ربى الوحيد»^(٢٦)، أما بن غوريون ففي المؤتمر الصهيوني الخامس والعشرين عام ١٩٦٠، اتهم يهود أمريكا بأنهم دون إله^(٢٧). ولذلك يمكن القول إن الاهتمام الصهيوني الإسرائيلي بديانة اليهودية، ليس منبعه الاهتمام بالدين أو بالقيم الأخلاقية التي يجدها هذا الدين، بقدر ما هو الاهتمام بمدى تعبر اليهودية عن الذات القومية الوهمية، التي تهدف إلى الانبعاث في أرض - إسرائيل، وواقع المجتمع والسلطة في إسرائيل حالياً يؤكد هذا الوهم.

العود الإلهية لاستيطان موسى (ع) وذريته في فلسطين :

كان فرعون مصر قد أمر بان يقتل المواليد الذكور من بنى إسرائيل، ولما ولد موسى (ع) لأبوين من بني إسرائيل من بيت «لاوى»، خافت أمه عليه وخيانه تم القتل في اليم. وقد جاء في القرآن الكريم في سورة القصص آية (٧) ما يزيد ذلك (وأوحينا إلى أم موسى أن أرضه فإذا خفت عليه فالقيه في اليم ولا تخافي ولا تحزني إنا رادره إليك وجعلوه من المرسلين). وبقية القصة واردة في أكثر من مرجع. ولما كبر الولد الذي تبنيه ابنة فرعون دعت إسمه موسى، وشب موسى في قصر فرعون، وتربي في أحضان البيت المالك، ويدرك المؤرخ اليهودي «فلافيوس يوفوسوس» الذي عاش في القرن الأول الميلادي، أن موسى كان حاكماً أو كاهناً وقاداً للجيش المصري خلال الحملة المصرية على العحبة، وأنه تزوج هناك من بنت ملك العحبة^(١)، وقد ورد في التوراة ما يزيد زواجه من امرأة كوشيه (أنيوبية)^(٢). ويدرك دبورانت أن موسى كان كاهناً مصرياً خرج للتبشر بديانة التوحيد^(٣). ومن العلماء من يعتبر موسى (ع) مصرياً وليس إسرائيلياً مما أثار غضب الصهيونية لأنها لا تقر بغير يهودية موسى المنتصلة بنسب إبراهيم الخليل وبعثوب (ع)، وهنا يظهر واضحاً أن كتبة التوراة كانوا دائمًا يدخلون الآباء الأوليين (إبراهيم، إسحق، يعقوب) في ديانتهم ويعتبرونهم من أسلفهم، بغية إعطاء دليل على أن اليهود ليسوا غرباء في أرض كنعان وأنهم لم يدخلوها بصفة غرباء.

ويرى بعض المؤرخين الغربيين أن موسى (ع) أخذ بمقيدة التوحيد الخالصة التي تدعو إلى عبادة الإله الواحد ولا إله غيره من اختنان، ويدرك أن موسى (ع) الذي أمنى طفولته وصباه وشبابه في مصر عرف هذه

العقيدة وتأثيرها، بل ذهب بعضهم إلى القول بأن ديانة التوحيد التي جاء بها موسى هي ديانة اختناقون بعينها وهي مصرية بحتة ومصدرها مصرى ولا علاقة لها ببني إسرائيل، وأن موسى (ع) لم يكن يهودياً وإنما هو مصرى أراد كتبة التوراة أن يجعلوا منه يهودياً لأن عرضهم^(١)، ويوضح لنا أن كتبة التوراة اتخذوا من النبي موسى (ع) بطلًا ومن الإله (يهوه) ربياً خاصاً بهم، كما اتخذوا من يعقوب (إسرائيل) النسب واعتبروه جدهم ومن إبراهيم الخليل (ع) الصلة الروحية واعتبروه جدهم الأكبر، وكانت هذه الشخصيات تتمتع بقدسيتها وسمو سلوكها الديني في البلاد، كما اتخذوا من الديانة الكنعانية القواعد الأساسية لديانتهم، ثم ربطوا بين الأرض الموعودة واستيطانهم فيها وهؤلاء جميعاً، ولكن ظهر واضحًا بأن ذلك كان من نسج خيالهم الروائي وهو من قبيل التفافر والقداسة.

ويكاد يجمع علماء الحضارة على أن اليهود قد قاموا بتجميع ما سمي بالتوراة أثناء النبي البابل في شكل شرائع وتعاليم، وأنها كتبت بتأشير من قوانين حمورابي^(٢). ولا جدال أن النبي موسى (ع) كان موحداً لربه لا يعرف ربًا سواه، وكان يدرك أن وراء كل شيء خالقاً وهو على كل شيء قادر، والقرآن الكريم يؤكّد ذلك في سورة القصص آية (١٤) (ولما بلغ أشده واستوى آتيناه حكماً وعلماً وكذلك نجزي المحسنين).

وقد أظهر القرآن الكريم أن الله أصطفى موسى (ع) نبياً مثل غيره من نبياء الله جميعاً، له مثل ما لهم من العصمة ولا يتميز عنهم شيء يخرجه عن البشرية أو يحرمه من بيته، كما حاول كتاب العهد القديم أن يزيفوه في نبي الله موسى، فلم يكن النبي موسى في ظل النبوة بأي حال من الأحوال قريباً من الألوهية، ولم يكن الإله سبحانه وتعالى في أي موقف مع عبده موسى قريباً من البشرية كما حاول كتاب العهد القديم أن ينسبوا ذلك الزيف في العلاقة بين الله وعبده موسى.

ولم يخجل كاتبو الأسفار من أن رب إسرائيل، رب الخروج وقائده، من أن يكون كذاباً وزعيم لصوص، يأمر موسى (ع) بأن يوجه الخارجين من مصر إلى أن يسرقوا كل ما يقع تحت أيديهم، وأن يحتالوا في ذلك، فجاء في سفر الخروج: ٣ : ٢١ - ٢٢ ، فيكون حينما تمضون أنه لا تمضون فارغين بل تطلب كل امرأة من جارتها ومن نزيلة بيتها أمتنعة فضة وأمنعة ذهب، وثياباً تضعوا منها على بنيك وبينكم فسلبوا المصريين^(٣)، ولم يخطر ببال المصريين أن الإسرائيليين يحتالون عليهم لسلبهم بتديير وأمر «الرب» إله الإسرائيليين، مع أنهم على ما يفيد السياق لم يكونوا أعداء لهم، وقد أقبل الجنرال على إعارتهم ما طلبوه بطمأنينة ورضى. ومهما يكن من أمر فإن تسجيل الخبر بهذا الأسلوب يدل على ما كان وظل يتحكم في نفوس بني إسرائيل من فكرة استحلال أموال غيرهم وسلبها بأية وسيلة.

وفي ضوء ما جاء في أسفار العهد القديم يستحيل معها تصور عقيدة التوحيد لله رب العالمين، فقد جاء في سفر التكوين «وحدث لما ابتدأ الناس يكترون على الأرض ولد لهم بنات أن أبناء الله رأوا بنات الناس أنهن حسنان فاتخذوا لأنفسهم نساء من كل ما اختراعوا، فقال الرب لا يدرين روحني في الإنسان إلى الأبد لزيغانه»^(٤)، ومع أن اسم الجلالـة (الله) لا يرد كثيراً في العهد القديم، فهذا العهد يصفه بالأبوبة ولمن، لأبناء يزيفون حين رأوا بنات الناس أنهن حسنان. ومن العجب أن التوراة وهي كتاب ديني مقدس يفترض صدوره من الله مباشرة أو بروحه منه تعالى، يشار في ثناياه إلى الذات الإلهية بعبارات نابية ولهجـة مستهجة، وتنتسب إليه عزوجل صفات أقل ما يقال عنها أنها مما تعيب البشر وتزدرى بهم لو أنها أُسندت إليهم، فكيف بالذات الإلهية. وقد جاء فيها على سبيل المثال «فاستيقظ الرب كنائم جبار مغطى من الخمر فضرب أعداءه إلى الوراء جعلهم عاراً أبداً». وفي موضع آخر من التوراة تقول إن موسى (ع) قد بلغت به الجرأة على الله أن يجادله ويطلب إليه التدم في لهجة لائمة مقرعـة، حين غضب الله على اليهود وتوعدهم بالأذى لاتخاذهم عجلـاً صنماً يعبدونه من دونه، فيخاطب موسى (ع) الرب بقوله «إرجع عن حمو غضبك واندم على الشر بشعبك»، ثم تذكر التوراة «فندم الـرب على الشر الذي قال إنه سيفعله بشعبه»^(٥) أي رضخ الله لإرادة موسى (ع) وأبدى ندمه. ثم تصور

التوراة الذات الإلهية في هيئة إنسان يحارب في صوف اليهود، بل إنها تسب إلى سجحاته وتعالى أنه اعتزك مع سيدنا يعقوب ذات ليلة، إلا أن يعقوب تغلب عليه وصرعه، وما عجز الله عن الخلاص ضرب فخذ يعقوب حتى انخلع، ولكن يعقوب لم يطلق سراحه إلا بعد أن باركه وخلع عليه لقب إسرائيل فائلاً «لأنك جاهدت مع الله والناس وقدرت»^(٤)

وقد ورد في التوراة أنها توصي بل تأمر بقتل الأطفال والنساء والشيوخ والبهائم، كما توصي بإحراب المدن وإبادة أهلها وكانت أوامر التوراة «إن لم تسلك مدينة بل عملت معك حرباً فحاصرها، وإذا دفعها الرب إلهك إلى يدك فاضرب جميع ذكورها بحد السيف، وأما النساء والأطفال والبهائم وكل ما في المدينة كل غنيمتها، فتقسمها لنفسك وتأكل غنيمة أعدائك التي أعطاها الرب إلهك، وهكذا تفعل بجميع المدن البعيدة منك جداً التي ليست من مدن هؤلاء الأمم هنا، وأما مدن هؤلاء الشعوب التي يعطيك الرب إلهك نصباً فلا تستيقن منها نسمة ما»^(٥). وكانت أولى حركات يوشع نحو مدينة أريحا التي هي أولى مدن الضفة الغربية في طريقه، أنه أمر بقتل رجالها ونسائها وأطفالها حتى البقر والغنم والحمير وأحرقوها، فكانت أعمالهم هذه مجردة من أيّة عاطفة إنسانية وعلى أقصى وأسوأ ما يكون من الظلم والمدعوان دون أي استفزاز أو عداء سابق.

وقد جاء في القرآن تحذير لبني إسرائيل من مغبة هذه الأعمال المنكرة التي أدخلوها في كتبهم وقالوا هذه من عند الله فنزلت الآية الشرفية «من أجل ذلك كتبنا على بني إسرائيل أنه من قتل نفساً بغير نفس أو فساد في الأرض فكانما قتل الناس جميعاً ومن أحياها فكانما أحيا الناس جميعاً» بل هناك آيات في القرآن الكريم تأمر بالمودة وتحجب المعاداة والبر بين لا يقاتل، ففي سورة المحتمنة آية (٧) «عسى الله أن يجعل بينكم وبين الذين عادتم منهم مودة... لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلونكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقطسوها إليهم إن الله يحب المقطسين».

إن التوراة التي بين أيدينا اليوم تدور حول حوادث رئيسية وهي وعد «الرب» بفتح أرض كنعان لليهود مع منحهم الحق بقتل أهل كنعان وإبادتهم عن آخرهم ليحلوا محلهم، ما أعظمها من ديانة مقدسة تقوم على أساس قتل النساء والأطفال والشيوخ، هذه الديانة التي يستند إليها الصهاينة اليوم لبرير إجلاء أهل فلسطين وقتلهم ليحلوا محلهم، وقد فسر العالِّاخام موسى بن صهيون التلمود بطريقة توسيع القضاء على الفلسطينيين واحتلال كل فلسطين^(٦)، أما العالِّاخام إبراهام افیدان حاخام القيادة العسكرية المركزية فتصح بعدم الثقة بالغرب وأخبر الجنود الإسرائيليّين بأنه مصرح لهم بل من واجبهم، طبقاً للشريعة، أن يقتلو المذنبين حتى لو كانوا من الخيرين، ويقتبس لهم من التلمود هذه الكلمات «ينبغي عليك أن تقتل أفضل الأغيار»^(٧). وقد نبه القرآن الكريم إلى تحريف التوراة وانحراف اليهود عنها بما كتبوه و قالوا هذا من عند الله، فقد جاء في الآية (٧٩) من سورة البقرة قوله تعالى «فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم ثم يقولون هذا من عند الله ليشرعوا به ثمناً قليلاً فويل لهم مما كتبت أيديهم وويل لهم مما يكسبون».

إن التوراة المتدالة في الوقت الحاضر كتبها الكهنة والأحبار اليهود في فترة الأسر في بابل (٥٨٦ - ٥٣٩ ق.م.) أي بعد عصر موسى عليه السلام بحوالي ثمانمائة عام، وبعد أن انحرف الموسويون عن دين موسى (ع) وعدوا الأصنام. ويدرك العالم الألماني د. مورنكات^(٨) لا يمكن الاعتماد من الناحية العلمية على أساطير التوراة (العهد القديم) إذ برهنت الأحداث الأثرية على عدم صحة أكثر تلك الأساطير التي وردت فيها، كما توجد أبحاث تبرهن على عكس تلك الأساطير^(٩). أما تبودور. هـ . روبنصن فيقول «إن أخبار الكتاب المقدس جاءت في عهد متاخر وقصاراتها أن تمدنا ببيان ناقص مشوب بالهوى وتاريخهم بأسره من أعمال الخيال»^(١٠). أما عباس محمود العقاد فيذكر «ومن أعجب العجب أن تسب هذه الأسفار الخمسة إلى موسى (ع). وفيها وصف موته ودفنه ومقارنة بينه وبين التابعين من الأنبياء، ومعنى ذلك أن الإصلاح الرابع والثلاثين من سفر التثنية كتب بعد قيام أنبياء كثيرون تتفق المقارنة بينهم وبين موسى (ع)، فمن الثابت قطعاً

أن هذه الأسفار العبرية كتبت بعد موسى (ع) بعده قرون^(١) . وينتهي الدكتور أحمد شلبي في بحثه عن الديانة اليهودية إلى أن أسفار العهد القديم كتبت في عهد الفساد والاضطراب الذي تطرق إلىبني إسرائيل بعد موسى، وإن كتابها ليسوا هم الذين أنسدوا إليهم هذه الأسفار وليس الوحي مصدرأ لها، وإنما كتبوا انعكاساً لأخلاقيهم وأما لهم وبنيها هدفأ يحققون به مقاصدهم^(٢) .

ويحاول الصهيونيون اليوم ربط الصهيونية بالديانة اليهودية، ولما كانت القومية هي قوة هذا العصر، فقد درج الصهيونيون على محاولة خلق قومية من الديانة اليهودية وفرضها على يهود العالم ليستمدوا منها قوتهم. فقد ذكر وايزمن أمام اللجنة الملكية البريطانية عام ١٩٣٧ أثناء مناقشة القضية الفلسطينية «إن ميثاق الشعب اليهودي الحق هو وعد الله بأرض إسرائيل»^(٣) ، أما بن غوريون مؤسس دولة إسرائيل فيقول «إن الصهيونية الحقيقة لم تبدأ بهرتزل ومؤتمر بال ولا وبعد بلفور ولا بقرارات الأمم المتحدة عام ١٩٤٨ لكنها بدأت يوم وعد الله أبانا إبراهيم بوعده»^(٤) .

وقد اعتماد أكثر المؤرخين والكتاب ومنهم العرب توثيق العلاقة بين هجرة إبراهيم الخليل (ع) من العراق وهجرة موسى (ع) من مصر، فقلالوا هجرتهم الأولى، وهجرتهم الثانية، بالرغم من أنه لا يوجد أية علاقة بين الهرجتين، كما ظهر خلال هذا البحث، فقد اضطر إبراهيم الخليل (ع) إلى مغادرة العراق تحت ضغط السكان بسبب دعوه إلى عقيدة التوحيد، بينما كانت هجرة موسى (ع) من مصر إلى فلسطين هروباً من بطش فرعون ولم يكن خروجاً اختيارياً، والفرق بين الهرجتين سبعة قرون. كذلك أخذ الكتاب يربطون بداية تاريخ اليهود بهجرة إبراهيم الخليل (ع) من أرض العراق، وهذا لا يتفق مع الحقائق التاريخية^(٥) ، لأن تسمية يهود ظهرت بعد وجود مملكة يهودا التي اشتق منها اسم يهود، لذلك فإن بداية تاريخهم لا يمكن أن يحدد بغير زمن الخروج حين ظهر أتباع موسى (ع) على مسرح الأحداث في القرن الثالث عشر ق.م.

لقد ظهر لنا أن الوعود التي أعطاها «الرب» لإبراهيم الخليل (ع) واسحق ويعقوب في فلسطين لم تنفذ وبقيت معلقة، فهل جدد «الرب» وعده لموسى (ع) وهل تم تنفيذ هذه الوعود، وهل كانت بنفس الصيغة السابقة، إن الصهيونيين يعتبرون موسى (ع) أول زعيم صهيوني حاول العودة إلى اليهود إلى فلسطين وتحقيق الوعود الإلهية. ويعتقد اليهود أن ملك فلسطين والاستيطان فيهاد حق مشروع لهم، حيث وعد الله تارة إبراهيم الخليل (ع) وذريته وطروا موسى (ع) وأتباعه من بعده. وقد ورد في ذكر تملك أرض كنعان لموسى (ع) وأخيه هارون في الإصلاح الرابع عشر من سفر اللاويين رقم ٣٢، ٣٤ حيث يقول «وكلم الرب موسى وهارون قائلاً متى جئتم إلى أرض كنعان التي أعطيتكم ملكاً وجعلتم ضربة برص في بيت في أرض ملکكم».

نم وعد الله موسى (ع) بأرض الميعاد بعد خروج اليهود من مصر حسب نص التوراة «فচعد موسى من عربات موآب إلى جبل نبو إلى رأس الفسحة التي قبلة أريحا، فأراه الرب جميع الأرض من جلعاد إلى دان وجميع نقماتي وأرض أفرام ومنى وجميع أرض يهودا إلى البحر الغربي والجنوب... وقال له الرب هذه هي الأرض التي أقسمت لإبراهيم واسحق ويعقوب قائلاً لتسليك أعطيها»^(٦) .

وجاء في سفر الخروج «وقال الله أيضاً موسى هكذا تقول لبني إسرائيل، يهوه إله آبائكم إبراهيم واسحق ويعقوب أرسلتي إليكم، هذا إسمي إلى الأبد وهذا ذكري إلى دور فدور واحد مع شيخ إسرائيل وقل لهم الرب إله آبائكم... فقلت اصعدكم من مذلة مصر إلى أرض الكنعانيين والحتيين والأموريين واليبوسيين إلى أرض تفيفن لينا وعلنا»^(٧) .

وفي سفر الخروج سجل كاتبه عهداً كان الرب قد نسيه فيقول «ثم كلم الله موسى (ع) وقال له أنا الرب وأنا ظهرت لإبراهيم واسحق ويعقوب عليهم السلام بأنني الإله القادر على كل شيء، وأما باسمي (يهوه) فلم أعرف عددهم وأيضاً أقسمت معهم عهداً أن أعطيتهم أرض كنعان أرض غربتهم التي تغربوا فيها وأنا أيضاً قد سمعت أنينبني إسرائيل الذين يستعبدتهم المصريون وتذكرت عهدي»^(٨) . وهنا توضح التوراة أن الله قد غلب

پژوهش و دراسات

عليه السهو فحال النسيان دون تنفيذ ما وعد به إبراهيم واسحق ويعقوب عليهم السلام، حتى إذا ما اشتد البلاء ببني إسرائيل في مصر في عهد موسى (ع)، أشفق الله عليهم وتذكر وعده ورأى في إنجازه مخرجاً لبني إسرائيل. ومع ذلك ظل المهد مغطلاً دون تنفيذ، وهكذا أجزى في حق الله ما يجوز على البشر من سهو ونسان وفي هذا تجاوز لقدرة الخالق وعظمته. ويبدو أن (يهوه) هذا كان كثير النسيان، ينسى عهوده ثم يتذكرها ويستهويه أن يبرهن دائمًا على أنه الرب القادر على كل شيء.

وقد أمر الرب (بوعش) بعبور الأردن إلى الأرض التي أعطاهها الرب لبني إسرائيل ووعده بالتأنيد وحثه على الشجاعة وقال له كل مكان تدوسه أخamus أرجلكم أعطيه لكم كما قلت لموسى، من البرية ولبنان هذا إلى النهر الكبير نهر الفرات إلى البحر الكبير الذي في جهة مغارب الشمس تكون تحكمكم^(٢٩)، ويعتبر هذا القول أخطر ما سجلته الأسفار تعريضاً للبيهود على العداون، إن البيهود يمكن أن يتجاهلوا كل التحديات، ويمسكون بالعبارة الشاملة الأولى من هذا النص «كل موضع تدوسه بطنون أقدامكم لكم أعطيه»، والصهيونية الحديثة لم تنسِ قط فهم هذا النص كما أراده المدونون والأخبار، فهي تثبت بكل موضع تدوسه بطنون أقدام البيهود.

ولقد فسر بعض العالجات تعلق بنى إسرائيل بالوطن في عبارات تستلزم التقوى، فإذا بتطبيق الوصايا والامتثال لإرادة الله لا يكون لهما تمام إلا على الأرض المقدسة، وأن بنى إسرائيل لا يحققن الكمال الروحي سوى على الأرض المقدسة، ويفتقر ذلك واضحاً في الأدب التوراتي، فقد جاء في سفر بشع ٢٢ - ٢٩ أن الأرض الغربية إذا ما شهت بأرض فلسطين بدت نجسة، وأن الأرض لن تقبل ساكناً آخر ما دام بنو إسرائيل في المنفي.

إن الكلمة عهد أو ميثاق كلمة شائعة تعني اتفاقاً بين شخصين أو أكثر أو بين مجموعتين أو أكثر من الناس، وما يهمنا هنا هو ما عبرت عنه هذه الكلمة من معانٍ في العلاقة بين «الرب» وبين إسرائيل. فنرى أن مدونو الأسفار أخذوا يترجحون في تقليل هذا العهد من إبراهيم إلى إسحق إلى يعقوب عليهم السلام، حتى كان عهد موسى في سيناء حيث اكتملت الصورة القانونية للعهد بين الرب وإسرائيل، فالرب هو إله الإسرائيликين والإسرائيليون هم شعبه.

وقد جاء في سفر الغروب الاصحاح ١٩ : ٣ - ٦ « وأما موسى فقصد إلى الله فناداه رب من الجبل قائلًا هكذا تقول ليت يعقوب وتخبربني إسرائيل، أنت رأيت ما صنعت بالصربين وأنا حملتكم على أجنة النسور وجئت بكم إلى، فالآن إن سمعتم لصوتي وحفظتم عهدي تكونون لي خاصة بين جميع الشعوب فإذا لي كل الأرض، وأنت تكونون مملكة كهنة وأمة مقدسة ».

ومن الواضح أن أسفار التوراة ومدونات التلمود لا يمكن أن تعد مرجعاً أصيلاً يعتمد عليه في بحث تاريخ فلسطين، كما رأينا لما خالطها من نزعات دينية وعنصرية وسياسية عبر فترة تدريبيها. ولو افترضنا أن المهد القديم كان حقيقة واقعة بكل بنوده من حقوق وواجبات، فمن الحقوق اختيار إسرائيل واسكانهم في أرض كنعان وحمايتهم في ترحالهم إليها واقامتهم فيها، ومن الواجبات التزام الإسرائيليين بأوامر الله ونواهيه، إن بني إسرائيل لم يتلزموا بما أقسموا على الالتزام به، ويظهر ذلك واضحًا من خلال ما كتبه مدونو الأسفار أنفسهم ففي سفر الملوك جاء «وكان إن بني إسرائيل أخطروا إلى الله إلههم الذي أصعدهم من أرض مصر واقتوا آلهة أخرى... وعمل بنو إسرائيل سرا ضد الله إلههم أمورا ليست مستقيمة.. وعبدوا الأصنام»^(٢٣). وهذا نرى أن بني إسرائيل تجاهلوا كل الوصايا، وارتکبوا أعظم الذنوب وهو الشرك بالله وعادة الأصنام.

إن الديانة اليهودية التي ابتكرها الكهنة أظهرت انحراف اليهود عن دين موسى (ع)، وهي ترتكز على نقطة رئيسية واحدة تدور حولها جميع الحوادث، وهي وعد الله بمنح أرض كنعان لليهود، وقد ثبت انحراف اليهود عن ديانة موسى (ع) وعدداً الأربان ثم ابتدعوا الإله (يهوه) وهو إلههم الخاص بهم، الإله الذي لا يهمه من العالم والخلق غير اليهود (شعب المختار)، ومن أغرب ما ورد في التوراة أن تعاليمها الخاصة بالعرب

مع أهل فلسطين توصي بل تأمر بقتل الأطفال والنساء والشيخ والبهائم، كما توصي بإحرق المدن وإبادة أهلها^(٢٤)، ولما كانت التوراة قد حددت عقوبة عصيان الله بالإبادة^(٢٥)، فمن باب أولى تزول عن الإسرائيليين صفة الشعب المختار ويسقط حقهم في «أرض الميعاد».

لقد دون الأخبار التوراة بعد زمن موسى (ع) بثمانمائة عام، فأضافوا وحرفوا بحسب أهوائهم وزعزاعهم الدينية، حتى لقد أصبح من المتذر التمييز بين الأصل وبين المضاف أو المحرف، وقد افتروا فيما كتبوه عن الأنبياء، وهذا كله دليل قاطع على أن الوعد المشروط بالقتل الجماعي والإبادة مختلف من الأساس، إذ لا يمكن أن يكون قد نزل شيء من هذا القبيل من عند الله مطلقاً، وإذا صح القول بأن وعد الله لبني إسرائيل قد تحقق بعد سيدنا موسى (ع) ودخلوا الأرض المقدسة، وأقاموا دولة دينية فإن التوراة ذاتها تعرف بأن الرب نقض هذا الوعد وأزال مملكة سليمان وزقها لأن سليمان أهمل وصايا الرب وذهب وراء عبادة الأصنام «على حد قول التوراة»، ومعنى ذلك أنه أصبح غير أهل ليرث أرض فلسطين، فترجع إلى أصحابها الأصليين، «الأرض يرثها الصديقون»^(٢٦)، «إن الأرض يرثها عبادي الصالحون»^(٢٧).

ومن جهة أخرى يزعم اليهود أنهم شعب الله المختار، ويبنون هذا الزعم الخاطئ على ما ورد في العهد القديم، فيذكرون أن الله اصطفاهم لاتمام رسالة عالمية بعث الله بها، فهي خالصة لهم، وكل ما عليهما مسخر لخدمتهم، فمتلاً جاء في التوراة «وأما موسى فصعد إلى الله فنادى الرب من الجبل قائلاً هكذا تقول ليت يعقوب وتخبربني إسرائيل... أنت تکونون لي مملكة كهنة وأمة مقدسة، هذه هي الكلمات التي تكلم بهابني إسرائيل»^(٢٨)، وفي موضع آخر «قل لبني إسرائيل أنا الرب أخرجكم من تحت أقال المصريين، وأنفذكم من عبوديتكم وأخلصكم بذراع ممدودة وبأحكام عظيمة واتخذكم لي شعباً وأكون لكم إلهاً»^(٢٩). وفي الإصلاح العشرين من سفر اللاويين رقم ٢٦ «وتكونون لي قديسين لأنني قدوس أنا الرب وقد ميزتك عن الشعوب لتكونوا لي «وأما سفر التثنية ٧: ٦ - ٨ فيدرك لأنك أنت شعب مقدس للرب إلهك إياك اختار الرب إلهك لتكون له شعباً أخص من جميع الشعوب الذي على وجه الأرض».

إن كتبة التوراة بالرغم مما سجلوه على الإسرائيليين من مساوى، وكفر وتنية، أصرروا إصراراً عجيباً على مبدأ واحد، هو اعتباربني إسرائيل فوق مستوى البشر، ولم يكن مستهجنـاً أن يعلن «الرب» تفضيلبني إسرائيل على غيرهم من الوثنيين، لأن اختيار فئة من الناس لحمل رسالة نبوية هو في حد ذاته تكليف بحمل معنى التشريف، فقد أراد الله أن يشرفهم فيكونوا عباده هو الذي خلقهم وخلق كل شيء، ولكنبني إسرائيل لم يدركوا هذا المبدأ، فتوهموا أنهم أفضل من غيرهم إطلاقاً دون قيد أو شرط، ولو ارتكبوا أنواع الشرك والظلم والقتل.

والثابت في أسفار التوراة أن السلوك اليهودي لم يتسم مع هذا التفضيل فلم يجد اليهود جدارتهم بهذا الشرف اليهودي إذ لم يحافظوا على المهد فكفروا به وضلوا عن طاعة الله وأنبيائه، فبعدوا العجل في عهد موسى (ع) وعاقبهم الله بالضلالة في مئاهات الصحراء أربعين سنة، ثم استغفر لهم موسى (ع) كتاب الله عليهم، إلا أنهم عادوا وتمردوا وبغوا في الأرض وأكثروا فيها الفساد، ثم كفروا بدينهم وأشركوا بالله وقطعوا الصلة التي تربطهم بهمود الله وموائمه، وبهذا أثبتوا أنهم غير جديرين بعهد الله واصطفائه لهم بحمل الرسالة.

وقد يبدو للبعض أنبني إسرائيل أفضل الأمم من ظاهر قوله تعالى «واني فضلتم على العالمين»، فالمقصود بالعالمين عالمو زمانهم، إذ كان بنو إسرائيل هم الموحدون من دونهم، وما كان تدليل الله لهم وإغداقه النعم عليهم إلا إيماناً منه سبحانه وحتى يتضح للناس سوء خلقهم وفساد طبعهم^(٣٠). وقد لعنهم الله في كتابه صراحة في أحد عشر موضعاً «إن الذين يكتسبون ما أنجزنا من البيانات والهدى من بعد ما بناه للناس في الكتاب أولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون»^(٣١)، وفي سورة المائدـة آية (٧٨) «لعن الذين كفروا من بنـي إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مریم ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون، كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه لبـشـ ما كانوا

ولقد بلغ التتعصب الديني العنصري عند القوم وهم يسجلون تفاصير عقبيتهم في العهد القديم حداً يفوق كل صور الخرافية والأسطورة، فمن الأخبار التي احتواها التلمود عن فداسة وعظمة الحاخامات اليهود قوله «إن تعاليم الحاخامات لا يمكن نقضها ولا تغيرها ولو بأمر الله، وقد وقع الاختلاف يوماً بين الله وعلماء اليهود في مسألة، وبعد أن طال الجدل تقرر إحالة المشكلة إلى أحد الحاخامات الدينيين، وأاضطر الله أن يعترف بخطئه بعد حكم الحاخام المذكور»^(٢٢). ويقول الحاخام الرائي مناحم «أن الله يستشير الحاخامات على الأرض عندما توجد مسألة عربية لا يمكن حلها في السماء، وأنه يجب الإلتئام إلى أقوال الحاخامات أكثر من الإلتئام إلى شريعة موسى»^(٢٣).

والتوراة حافلة بأيات غضب الله وسخطه عليهم لفسقهم وعصيانهم ففي سفر العدد ١٤ : ١١ «وقال رب لموسى إلى متى يهيني هذا الشعب وحتى متى لا يصدقونني بجميع الآيات التي عملت في وسطهم» وجاء في سفر خرقيال ٢ : ٣ - ٤ «وقال لي يا ابن آدم إنما مرسلك إلى بيتي إسرائيل إلى أمة منمرة قد تمردت على هم وأباوئهم عصوا على إلٍ ذات هذا اليوم». لقد نعت التوراة شعب اليهود بكل هذه المنكرات والمباذل وشهرت به أسفارها فوصمته بأقذع الصفات، فهل يمكن أن يقال إن اليهود هم شعب الله المختار الذي يحتكر فضله ويستأثر بنعمه، وأين هو المخلص الذي بعث فيهم اليوم حتى يكون آية لتوبه الله عليهم، وإيذاناً بالفتح المبين، والعودة إلى أرض الميعاد للاستيطان فيها تحقيقاً للوعود الربانية التي حفلت بها التوراة. إن الثابت المشهود أن الله تاركم بغرقون في غيم، وما نراه من أعمالهم اليوم من فساد وقتل وظلم واغتصاب يؤكد أن الله ترككم ولم يبعث فيهم بعد ذلك المخلص المرتقب، بل أرسل إليهم الصهاينة ليزدادوا كفراً وظلماً وقتلًا، فيظهرروا على حقيقتهم ويظهر كذبهم فيما ادعوه على الله من عودة إلى أرض الميعاد.

اليهودية والصهيونية والقرار الإلهي :

إن جذور الصهيونية تمتد إلى أصول الدين اليهودي وترجع إلى نشأته، كما يظهر من مطابقة أهدافها على نصوص التوراة ومن استقراء التاريخ اليهودي والحركات الوطنية اليهودية، وإن أقوال الزعماء الصهيونيين كلها تؤكّد وتصر على أن الصهيونية واليهودية لا يمكن الفصل بينهما، وأن اليهودية قومية وكل من انتسب إلى هذا الدين هو صهيوني بغض النظر عن البلد الذي يتنتمي إليه واللغة التي يتكلّمها والجنسية التي يحملها، وفي هذا يقول وايزمن «إن يهوديتنا وصهيونيتنا متلازمان متألاً معاً ولا يمكن تدمير الصهيونية بدون تدمير اليهودية»^(٤). وأما في المؤتمر الصهيوني الخامس والعشرين المنعقد عام ١٩٦٠ فقد جاء في قراراته «إن كل يهودي يجب أن يهاجر إلى فلسطين، وأن كل يهودي أقام خارج إسرائيل منذ إنشائها يعتبر مخالفًا لتعاليم التوراة»^(٥). أما سلalon شختر فيقول «حيثما يكون الصهيونيون عاملين نشطين تكون اليهودية حية عاملة»^(٦). وهكذا يطلق الصهيونيون هذه المفاهيم التي وضعوها للديانة اليهودية لاستغلالها في تدعيم حركتهم السياسية، فالهجرة إلى إسرائيل والاستيطان فيها قرار إلهي يجب أن يطبق على كل يهودي، وقد نسب بن نحمان لأرض إسرائيل مزايا عديدة فأعتبر الاستيطان في أرض إسرائيل واجباً دينياً»^(٧)، وقال إن استيطان أرض إسرائيل يوازي كل فرائض التوراة. وكان المتظاهرون الصهيونيون الذين قاموا عام ١٩٣٩ بتحججون على الكتاب الأبيض الصادر عن الحكومة البريطانية يحملون لافتات كتب عليها «التوراة لا الاندباد البريطاني تعطينا حقنا في هذه الأرض»^(٨) مدعين أن الرب أعطى الوعود إلى آباءهم إبراهيم واسحق وبعقوب وموسى (ع). أما وايزمن فيقول أمام اللجنة الملكية البريطانية عام ١٩٢٧ أثناء مناقشة القضية الفلسطينية، إن مبناق الشعب اليهودي الحق هو وعد الله بأرض إسرائيل»^(٩). وهنا يظهر أن الدعوى الصهيونية في فلسطين تقوم بالأساس على ما يسمى بالوعد التوراتي.

ويعتقد الصهاينة أن كون الإنسان يهودياً إنما هو مرادف لكونه من نسل إبراهيم الخليل (ع)، إن هذه الدعوى المستندة إلى التاريخ والدين كما يزعمون، هي دعوى غير منطقية ومجافية للحق والعدل، فاليهود أنفسهم كانوا دخلاء وغريباء، كما أن اليهود الذين يعيشون في أمريكا وأوروبا وغيرها من بقاع العالم لا يمكنهم ادعاء التماثل والتشابه مع أولئك الذين عاشوا قبل ألفي عام في فلسطين، لأن القبول بادعائهم وراثة أولئك اليهود القدماء سيبلغ حد الاعتراف بالأسطورة العنصرية العرقية، وخطورها لا يقل عن خطير فلسفة هتلر وزملائه في النازية. يقول هاري شايبرو رئيس قسم الأنثروبولوجيا في المتحف الأمريكي «إن اليهود ليسوا أسرة ولا قبيلة ولا أمة... إن تنوع الجينات الموروثة المتوافرة في دم اليهود، يجعل أدراجهم تحت أي تصنيف عرقي موحد، التناقض بعينه»^(٧). ويؤكد ذلك أن هناك شعوباً مختلفة اعتنت اليهودية مثل اليمن، وملكة سبا، والذين تهودوا من الرومان وحملوا العقيدة إلى أوروبا، ثم تحول قبائل الخزر إلى اليهودية وقد حمل هؤلاء التجار مذهب الديانة اليهودية إلى شواطئِ الفستولا والمغولجا وشرق أوروبا وهناك اليهود الزنج في الملابار وبهود الفلاشا في أثيوبيا، ومن جهة أخرى تم الزواج المختلط بين الإسرائيлиين وسكان فلسطين الأصليين، فيوري سفر القضاة ٣ : ٥ - ٦ «فسكن بنو إسرائيل وسط الكعنانيين والع Ishvins والفرزجين والحوربين والبيوسين، واتخذوا بناتهم لأنفسهم نساء وأعطوا بناتهم لمبتهم وعبدوا آلهتهم»^(٨). وفي منتصف القرن الخامس عشر كان الزواج المختلط ظاهرة عادبة في حياة اليهود، وفي عام ١٩٣٠ بلغت نسبة الزواج المختلط ٦٠٪ من إجمالي حالات الزواج بين اليهود في ألمانيا، كما كانت نسبة متغيرة في أمريكا^(٩).

وقد رد الوزير اليهودي البريطاني أدوين مونتاغو على وعد بلفور وحق اليهود في فلسطين فقال «أنا أنكر أن فلسطين هي اليوم ذات صلة باليهود، من الحق تماماً أن فلسطين تلعب دوراً كبيراً في التاريخ اليهودي ولكنها كذلك أيضاً في التاريخ الإسلامي الحديث» وحذر من أن الصهيونية عقيدة سياسية مزدوجة، وأكد أنه لا يوجد أمة يهودية^(١٠).

أما الفرد غيوم أستاذ الدراسات اللاهوتية في جامعة لندن، ومؤلف «آثار متعددة عن العهد القديم» فيقول «إن الوعود الإلهية التي أعطيت لإبراهيم وذراته وكثير منها يبدأ بعبارة (إلى نسلك) تشتمل بدون شك على العرب مسلمين ونصارى، إذ هم أيضاً ذرية إبراهيم عن طريق ابنه إسماعيل، وإسماعيل هو الأب المعروف بعدد كبير من القبائل العربية»، ثم يوضح أنه حين أزاح النبي الأشوري سكان السامرة وأزاح الأسر البابلية سكان يهودا، رأى الأنبياء الإسرائيлиون في هذه التكabات تحقيقاً للعدالة الإلهية على شعب عاص ومخالف لأنبيائه ودينه، وذكر هؤلاء أن شعب إسرائيل سوف يعود، وعاد اليهود بالفعل وأعادوا بناء أسوار القدس والهيكل ومارسوا فترة قصيرة في الاستقلال السياسي والتلوّح، وبذلك تكون نبوءات العودة مرة ثانية بعد عودة اليهود من أسر بابل، وقد سمح «قرشون» للإسرائيлиين بالعودة من النبي البابل عام ٥٣٨ ق. م. وعاد بعض اليهود بالتدريج ولكن الأخلاقي فضلت البقاء في بابل^(١١).

إن بعض المسيحيين في أوروبا وأمريكا لا تزال تصلفهم الأباطيل الصهيونية وتتوحي إليهم بأن قيام إسرائيل إنما هو تحقيق للنبوءات المسيحية نفسها، في حين أن نظرية فاحصة إلى الكتاب المقدس بمذهبيه القديم والجديد تتوضّح بجلاء أن كلمة «الخلاص» تنبئ وتتضمن في معناها التوراتي الحقيقي منجزات دينية روحية ولا تنبئ أو تتضمن الغزو والاغتصاب والقتل، إلا ما أدخله الحاخامات من إضافات مزورة كما ظهر فيما سبق، أما ما يرد في العهد الجديد (الإنجيل) من مصطلحات مثل «إسرائيل»، «أورشليم الجديدة»، و«إسرائيل الرب»، فهذا يعني أن الكنيسة المسيحية قد تحققت بمحبيه المسيح وبتشيره، وهذه التعبيرات ليس لها علاقة بإسرائيل الجديدة التي برزت إلى الوجود بموجب مخطط سياسي يستند إلى قتل السكان الأصليين والاستيلاء على ممتلكاتهم^(١٢). وقد أبدى المهاجراً غاندي رأيه بوضوح بقوله «أنا أعطف على اليهود كل المطر، غير أن العطف لا يعنى عن متطلبات العدالة، إن المناداة بالوطن القومي لليهود لا تلقى مني استجابة كبيرة، فلسطين تتنمي للعرب بنفس

المعنى الذي تتنمي به إنجلترا للإنجليز وفرنسا للفرنسيين، ومن الخطأ أن يفرض اليهود على العرب ... وأن فلسطين بمفهوم التوراة ليست هي البقعة الجغرافية وإنما هي في قلوبهم، ولكن إذا توجب عليهم أن ينظروا إلى فلسطين الجغرافية على أنها وطنهم القومي، فمن الخطأ أن يدخلوها في ظل الأسلحة البريطانية^(١).

وعقائد التوراة جعلت من بني إسرائيل يحسون بأن لم رسالة خاصة في العالم اختصهم الله بها، رسالة تفصلهم عن الكائنات البشرية الأخرى، وهذا هو السبب الرئيسي الذي أدى إلى عزلة اليهود في أحياائهم المختلفة الخاصة بهم (الجيتو)، وقد ذكر هيرتزول «أن أرض الميعاد حيث نعيش سلام العالم يتحرر بتحررنا وبغيرنا بعنانا ويسمو بسمونا»^(٢)، وهذا يعني أن حرية العالم وفراءه وسموه متصل بحرية وسم وفراء اليهود، وهكذا تبلغ غطرسة اليهود مداها، وهذا ما جعلهم ماضين متفرقين، ويؤكد بن غوريون هذا الادعاء بقوله «إن الشعب اليهودي سوف يصبح من جديد شعباً مختلفاً بعد استعادة سيادته القومية وبنبر الطريق أمام العالم».

وقد اخترع اليهود أثناء بحثهم عن مساندة يهود العالم فكرة النبوات الخيالية بالعودة إلى أرض الميعاد، وذلك لمنح الصهيونية شحنة عاطفية تجعلها مقبولة من جميع يهود العالم، ومن جهة أخرى عملت على أن يتمسك اليهود بدينهم ويفيدوا من القوى اليهودية القديمة التي تجعل منهم شعب الله المختار، كذلك قامت الصهيونية على إحياء اللغة العبرية والثقافة اليهودية، وعلى تدعيم الأمل في العودة إلى أرض الميعاد كرابطة تجمع اليهود سياسياً وتدعوهم لإقامة دولة يهودية يستطيعون فيها ممارسة شعائرهم الدينية، ويؤدون رسالتهم العالمية، فقاموا بنشر المؤلفات الصهيونية التي تستهدف تجديد المفاهيم القديمة وتكييفها مع الأفكار العقلانية الحديثة، وبذلك تبدل الطابع الديني الذي عاش بشكل تضرع وتسلل ليتخذ شكلاً سياسياً وطنياً، وتحول الوعد إلى دافع داخلي عند اليهود يغذي إرادتهم وينظم قواهم.

ولقد استند قادة الصهيونية إلى دعوة القومية اليهودية التي يزعمون أنهم يتمتعون بها، ويدبن بها كافة اليهود في بقاع الأرض، وأن من حق هذه القومية التوطن في فلسطين بالذات لما لهم فيها من حقوق تاريخية ودينية رددتها كتبهم المقدسة، غير أن هذه العقيدة ظلت دفيئة في نفوسهم منذ قضاء الرومان على ملوكهم، ولم يجدوا الفرصة والجرأة على الإفصاح عن نواياهم، فحاولوا تحقيقها عن طريق التسلل الخفي إلى فلسطين، غير أنها كانت محاولات متفرقة غير مجده، حتى القرن التاسع عشر، الذي امتاز بضياع المبادي، التحريرية التي نادى بها المفكرون الأحرار في أوروبا مثل جان جاك روسو وغيره، مما أدى إلى انبات الروح القومية وقيام حركات الاستقلال الوطنية. وقد تغير الوضع السياسي لليهود في الأقطار الأوروبية وأصبحوا يتمتعون بحقوق كاملة منذ الثورة الفرنسية، بينما ألغت الجمعية الوطنية الفرنسية القوانين التي تحول من حريات اليهود ونشاطهم^(٣)، وفي ذلك يقول باروخ هاباني في كتابه «تعزيز اليهود» «إن الصهيونية تعتبر من ناحية، رد فعل لتلك المرحلة التي اتسمت بتحرير اليهود في فرنسا وألمانيا تحرراً يكاد يكون كاملاً»^(٤).

ولقد أصطنع اليهود الحيلة والمخداعة في البداية فطالوا بمجرد وطن قومي في أي مكان يأولون إليه من الاضطهاد، ثم تدرجوا في الطلب إلى أن تكون فلسطين هي المأوى، ثم أصبح الاستيلاء على فلسطين مبرراً لكل ادعاءاتهم وكتبهم الدينية، وأصبح الدافع الديني هو الذي حدد وجهة نظرهم واتجاههم إلى فلسطين، وهو السر في تمسك الصهيونية بهذا الدافع. وقد أعلن اليهود مسوغات سياسية واجتماعية يتذرعون بها في إنشاء حق قومي لهم في فلسطين وذلك في مواجهة الرأي العام خارج مجتمعهم، خاصة وأن المسوغات الدينية قد يستحيل أن يقتنع بها غير اليهود لتناقضها وأسلوبها الأسطوري الغرافي، فادعوا حقوق القومية اليهودية في الاستيطان في فلسطين، وحق اليهود التاريخي فيها، والاضطهاد المنكري ضد اليهود في العالم، أما فيما بينهم فقد كان السندي المشروع الوحيد لأطماعهم هو نصوص التوراة والتعاليم الدينية. وعندما نضجت الفكرة وتبلورت، استغلت الصهيونية ذلك، وتركزت أطماعهم في إنشاء وطن قومي في فلسطين تحقيقاً لفكرة الوعد الإلهي لاستئثار العواطف الدينية لدى اليهود واستدرار العطف عليهم والاستجابة لطلابهم.

إن المعتقدات وما تبعها من اجتهداد وتفسيرات انغرست عميقاً في العقلية اليهودية، وأصبحت وراء العديد من أسس الصهيونية ونظرياتها، فإن «شعباً مختاراً» لابد وأن يحظى بمعاملة مختاراة، كما كان تفسير العلاقة بين اليهود وأرض - إسرائيل هو العنصر الأخير في مركب الصهيونية، فقد أضفت الاجتهدادات هالة من القدسية على «أرض إسرائيل» رسمت عميقاً في العقلية اليهودية، وتسربت منها إلى المسيحية^(١٧)، فكانت سبباً في هجرة كثير من اليهود إلى فلسطين. وفي القرن التاسع عشر وجدت دعوة الصهيونية إلى هجرة اليهود «لأرض - إسرائيل»، آذاناً صاغة في مجتمع يهودي متدين كان قائماً في روسيا وبولونيا، كما وجدت هذه الدعوة أيضاً استحساناً لدى العديد من الدوائر المسيحية والاستعمارية قبلت بفكرة عودة اليهود إلى أرض فلسطين.

وأخذ اليهود في فلسطين يطبقون تعاليم التوراة في كل أعمالهم، ففي عام ١٨٧٠ انشأوا أول مدرسة زراعية يهودية في فلسطين أطلقوا عليها اسم «مكفية إسرائيل»، أي رجاء إسرائيل التي اختبر اسمها من التوراة «أيها الرب رجاء إسرائيل كل الذين يتركونك يخزون»^(١٨) وأصبح تلاميذ هذه المدرسة خير معين للحركة الصهيونية في تنفيذ مشاريعها للاستيطان الزراعي في فلسطين. وفي عام ١٨٧٨ تم تأسيس مسقطة «باتج تكفا» باب الرجال، وقد جاء في التوراة «واعطياها كرومها من هناك ووادي عخور بابا للرجاء»^(١٩)، وأصبحت هذه المستعمرة محطة مرور لأبناء الهجرة الصهيونية الثانية إلى فلسطين.

من هنا نجد أن الصهيونية كأيديولوجية تود أن تكتسب الشرعية وأن تجند الجماهير وراءها، فوجدت أن تستغل الديانة اليهودية لنضفي على نفسها صبغة دينية تحبب الجماهير فيها، وتظهر كما لو كانت امتداداً لليهودية وليس نقيراً لها، فاختيار فلسطين موقعًا للاستيطان «فيه قوة الأسطورة»، فلسطين صرخة عظيمة تجمع اليهود، وأخذ التحديث الصهيوني لليهودية شكلًا مألوفاً من بعض الوجوه في أوروبا وهو مرج المفاهيم القومية بالمفاهيم الدينية، واستقت الصهيونية رموزها القومية وأفكارها من التراث الديني وحولتها إلى رموز وأفكار قومية. وقامت بخلع القدس على كل القواهر اليهودية القومية، فالإله في العهد القديم ليس إله العالمين وإنما هو إله خاص بإسرائيل، فالشاعر الروسي حاييم بيليك (١٨٧٣ - ١٩٣٤) يصف يوم الاحتفال بالجامعة العبرية «بانه يوم عظيم ومقدس بالنسبة لإلها وشعبنا»^(٢٠) ويؤكد الفيلسوف الديني الصهيوني مارتن بوير (١٨٧٨ - ١٩٦٥) «إن الله يكن حباً خاصاً لإسرائيل، وأن الله يعتبر اليهود كنزه الخاص من بين جميع الشعوب»، مقتبساً هذه العبارات من التوراة^(٢١).

نـمـ قـامـ الصـهـائـيـةـ بـخلـعـ الـقـدـاسـةـ الـتـيـ أـضـيـفـتـ عـلـىـ الشـعـبـ الـيهـودـيـ بـالـعـنـيـ الدـيـنـيـ عـلـىـ الشـعـبـ الـيهـودـيـ بـالـعـنـيـ

العرقي فيقول الحاخام الصهيوني كوك «إن الله قد حل في الأمة وبذا أصبحت إسرائيل مشبهة بروح الله، بروح الإسم المقدس، وحلول هذه «المادة الإلهية» في الشعب هو ما يميزه عن غيره من الشعوب الأخرى» «نم يضيف» إن كل ممتلكات إسرائيل القومية العزيزة على قلوب اليهود، الأرض واللغة والتاريخ والعادات، إن هي إلا أوعية لروح الرب^(٢٢)، ولأن الشعب قد حل فيه الله، فإن كل شيء يهودي قومي تحظى به حالة مقدسة». ثم يضيف «إن روح إسرائيل وروح الله هما شيء واحد». ويشير أحد الحاخامات اليهود أن حرب عام ١٩٦٧ لم تكن مسألة عسكرية بل مسألة لاهوتية وأن الله نفسه هو الذي كان مهدداً^(٢٣).

نـمـ ظـهـرـتـ شـخـصـيـاتـ دـيـنـيـةـ تـمـيـزـ بـيـقـظـةـ الـوعـيـ الـقـومـيـ وـعـبـرـتـ فـيـ كـنـابـاتـهـ عـنـ ضـرـورـةـ الـقـيـامـ بـمـجـهـودـ إـسـانـيـ خـاصـ لـتـحـقـيقـ خـلاـصـ الـيهـودـ، وـمـنـ هـؤـلـاءـ الـحـاخـامـ يـهـودـاـ الـقـالـيـ (١٧٩٨ - ١٨٧٨) الـذـيـ اـقـرـحـ فـيـ كـتـابـهـ «اسـمـيـ إـسـرـائـيلـ»، إـقـامـةـ مـسـتـعـمرـاتـ يـهـودـيـةـ فـيـ فـلـسـطـيـنـ لـكـيـ تكونـ بـدـورـهـ مـقـدـمةـ ضـرـورـةـ «الـخـلـاصـ الـمـتـنـظـرـ»، وأـخـذـ يـبـحـثـ عـنـ التـأـيـيدـ الـمـالـيـ وـالـنـفـوذـ السـيـاسـيـ لـمـشـارـيعـهـ، وـفـيـ عـامـ ١٨٤٣ـ كـتـبـ عـنـ «الـخـلـاصـ الـثـالـثـ»، وـفـيـ خـلـصـ الـجـدـيدـ عـلـىـ أـسـاسـ تـشـجـعـ الـاستـيطـانـ فـيـ فـلـسـطـيـنـ بـقـصـدـ تـعـمـيرـ «الـأـرـضـ الـخـرابـ»، وـعـتـبـ الـعـودـةـ الـجـمـاعـيـةـ بـمـثـابـةـ بـدـاـيـةـ لـخـلـاصـ الـذـيـ وـعـدـ بـهـ جـمـيعـ الـأـسـيـاءـ، وـيـقـولـ أـيـضاـ فـيـ كـتـابـهـ «نمـ إنـ يـعـقـوبـ سـاماـ إلىـ مـدـيـنـةـ شـكـيمـ وـابـتـاعـ قـطـعـةـ الـحـقـلـ الـتـيـ بـنـىـ فـيـهاـ خـيـمـتـهـ»، وـيـشـرـحـ ذـلـكـ بـأـنـ يـعـقـوبـ اـشـتـرـىـ الـأـرـضـ كـيـ يـعـلمـ

نسل أنه يجب شراء تربة الأرض المقدسة من مالكيها غير اليهود، وأن العودة الجماعية تعني أن إسرائيل كلها يجب أن تعود إلى الأرض «التي هي إرث آبائنا لاستلام الأمر الإلهي»، ويعرف بأن اليهود لا يستحقون ذلك فيقول «لقد تنبأ بهذه العودة كل الأنبياء وبالرغم من عدم استحقاقنا فالسماء ستساعدنا من أجل أسلانا القديسين»^(٢١).

نم ذكر الحاخام زفي هيرش كالشير (١٧٩٥ - ١٨٧٤) عن قذارة العمل في الأرض واعتبر الفلاحة والزراعة هي السبل الدنيوية والحافز الأول لحصول الخلاص المرتقب، وقد وعد بأن الخالق سوف يجعل يوم الخلاص المرتقب حين يرى إقبالهم على الذهاب إلى فلسطين وتطوعهم للاستيطان هناك وقال «إن ذلك العمل يتبع لنا فرصة مواعنة الوصايا الدينية المتعلقة بالعمل في الأرض» يضيف، عندما يتطرق بهود كثيرون ورعنون ومتعمدون في التوراة للذهاب إلى أرض إسرائيل والسكن في القدس بداعي الرغبة للخدمة ولروح الطهارة والقدسية، وتزايد صلواتهم على جبال القدس، عندها فقط يسمع الله لهم ويسرع في يوم خلاصهم، وحتى يتحقق كل هذا يجب أن يتم الاستيطان اليهودي في الأرض المقدسة وشراء المزارع والكرم، أما بالنسبة للعمل في الأرض فيقول «إن هناك فائدة أخرى للاستيطان الزراعي ألا وهي فائدة تطبيق الوصايا الدينية المتعلقة بالعمل في تربة الأرض المقدسة»^(٢٢).

ثم بدأت الصهيونية في نقل الأفكار الدينية إلى المجال السياسي، فأخذت تؤكد على الأرض وعبر عن التماطل البنوي بين المفاهيم الصهيونية والأساطير اليهودية القديمة، فالتاريخ أن هو إلا تعبير عن الارتباط بالأرض، والدين اليهودي هو دين شعب مرتبط بالأرض التي كان يقطن فيها هذا الشعب، وبذكر الحاخام الصهيوني كوك «ليست أرض إسرائيل شيئاً منفصلاً عن روح الشعب، إنها جزء من جوهر وجودنا القومي، إن ما تعنيه أرض إسرائيل يمكن فهمه فقط من خلال روح رب المنتشر في شعبنا كله»^(٢٣)، وهو يعني، إلغاء وجود اليهود التاريخي خارج الأرض، وفي رسالة بوبير إلى غاندي يقول «إننا لن نستطيع أن نتخلص عن المطلب اليهودي فهناك شيء أسمى حتى من حياة شعبنا مرتب بهذه الأرض، إنه عمل الشعب ورسالته المقدسة»، وهو هنا يذكر بارض الميعاد ووعود التوراة لإبراهيم الخليل (ع)، وأن السكن في الأرض بمثابة الإيمان لأن من يعيش داخل أرض إسرائيل يمكن اعتباره مؤمناً. وعندما سئل وزير الدفاع الإسرائيلي عما إذا كانت مطالب إسرائيل الدينية والتاريخية بخصوص بعض أجزاء الأرض المحتلة يجب أن يكون لها دور في السياسة الإسرائيلية أجاب «هذا هو أساس الوجود الإسرائيلي، إنه واحد من العناصر الثلاثة التي تشكل إسرائيل، وهي الشعب اليهودي والكتاب المقدس وأرض اليهود، فإذا اجتمعت التوراة وأمة التوراة فلابد أن يكون معهما أيضاً أرض التوراة»^(٢٤). وقد صدر قانون العودة في يونيو ١٩٥٠ ونص في مادته الأولى على أن الهجرة إلى إسرائيل حق لكل يهودي بصفته عائداً، أما المادة الثانية فتلقي على موجة الهجرة لفظ «عليها» بمعنى حج وصعود إلى أرض الميعاد وبهذا يكون القانون قد جعل العودة الدينية هي الأساس الأول في الهجرة إلى إسرائيل، وقانون يصدر بهذه الصيغة يستند على خرافات مثل التي وردت في التوراة والتلمود لا يمكن أن يكون أساساً مقبولاً لدولة حديثة.

والصفة المميزة للاستعمار الاستيطاني الصهيوني هي طبيعته التوسعية لأن الدولة الصهيونية أقيمت للشعب اليهودي بأسره، وكيف للصهيونية أن تربط بين أهدافها السياسية التوسعية ونظرائها الدينية، وهنا يطلب صحفي صهيوني من هيرتزل بعد انتهاء المؤتمر الصهيوني الأول عام ١٨٩٧ أن يدرس «برنامج فلسطين الكبرى قبل قوات الأوان... إنك لا تستطيع أن تضع عشرة ملايين يهودي في أرض مساحتها ٢٥٠٠٠ كم²». و يبدو أن الاقتراح قد ترك انطباعاً إيجابياً لدى الزعيم الصهيوني لأنه بعد عامين حدد منطقة الدولة اليهودية على أنها تمتد من نهر مصر إلى نهر الفرات معتقداً على ما جاء في التوراة، وقد ردّد هذا الشاعر الحاخام فيشمان عام ١٩٤٧ أثناء شهادته أمام لجنة التحقيق التابعة للأمم المتحدة فقال معتقداً على التوراة أيضاً «الأرض الموعودة تمتد من النيل إلى الفرات» وأصبح جزءاً من التصور الصهيوني، ولذلك أثارتقيادة الصهيونية عدم إعلان دستور للدولة

اليهودية حتى يترك المجال مفتوحاً أمام التوسيع الصهيوني في الأرض العربية. وقد تحدث موسي دايان وزير الخارجية في إنشاء إمبراطورية إسرائيل، كما أعلن عضو حركة إسرائيل الكبيرة معارضته لقرار الأمم المتحدة رقم ٢٤٢ على أساس أنه يسفر عن خنق الصهيونية وهي في ذروة قوتها (١٠).

يتضح مما تقدم أن اليهودية عقيدة دينية أكد وجودها القرآن الكريم لكن كتبها محروفة، على عكس الصهيونية التي تمثل حركة قومية عنصرية متطرفة تستغل العاطفة الدينية في سبيل صهر جميع يهود العالم من مختلف القوميات والأجناس في وطن قومي واحد بالضغط والعنف والتهديد، وإسكنائهم في فلسطين بعد طرد سكانها بالقوة، هذه حقيقة أدركها كثير من المثقفين والواضعين من اليهود، فأدركوا حقيقة الصهيونية وما تحمله منها من مصائب وكوارث ليهود العالم أولاً ولشعوب كثيرة أخرى، وأدرك هؤلاء أيضاً كونها وجدت لخدمة أغراض استعمارية بحثة، وقد ربطت مصيرها بمجلة الاستعمار، لذلك بُرِزَ عدد غير قليل من المفكرين اليهود معلقين معارضتهم هذه الحركة. ففي عام ١٨٠٧ أعلن المؤتمر اليهودي العام الذي عقد في باريس بأنه ليس لليهود حق في فلسطين، وأنه يجب عليهم أن يلغوا من أفكارهم وصلواتهم كل ما له علاقة بالموعدة إلى فلسطين أو إقامة دولة فيها (١١). كذلك أصدر المؤتمر اليهودي الذي عقد في مدينة بنسينغ في أمريكا عام ١٨٨٥ قراراً ينكر دعوى القومية اليهودية ويعارض فيه إنشاء دولة يهودية، وجاء في القرار «إننا اليهود لا نعتبر أنفسنا أمّة بل مجرد جماعة دينية وعلى هذا فنحن لا نفكّر في الموعدة إلى فلسطين ولا نرغب في إحياء أي قوانين متعلقة بالدولة اليهودية» (١٢). وفي عام ١٨٧٨ وقع عدد من الحاخامات على وثيقة نشرت في إحدى الصحف البريطانية قالوا فيها «لم نعد نمثل هيئة سياسية منذ فتح الرومان فلسطين بل بتنا مواطنين في البلاد التي نقيم فيها، فنحن إما إنجليز أو ألمان أو فرنسيون، ومكان إقامتنا هو الذي يقرر قوميتنا».

وقد ظهر في ألمانيا جماعة من المجددين اليهود عرفوا باليهود البروتستانت، ناهضوا بالحركة الصهيونية منذ ظهورها ومنعوا هيرتزل من عقد المؤتمر الصهيوني الأول في مدينة ميونيخ، وذكر هؤلاء بأن تحقيق الوعد الإلهي بالموعدة إلى فلسطين واحتلالها مهمة دينية موكول تنفيذها إلى الله وحده، فهو الذي وعد بها وهو الذي يتحققها بمحاجاته دون تدخل البشر» (١٣) وكتب الحاخام سيجال في عام ١٩٠٢ «لم يكن هناك قط وجود لما يسمى بالشعب اليهودي، إذ أن اليهود لم يهتموا في أي يوم من الأيام بالسلسل الحياني والعضواني ولا بالأرض أو اللغة أو التاريخ ولا بالتنظيم السياسي أو غير ذلك من المقومات المعترف بها للقومية». أما هنري مورجانيو أحد زعماء اليهود فيقول «الصهيونية هي أعجب خدعة في تاريخ اليهود إنها خاطئة من حيث المبدأ الذي تقوم عليه وهي من الناحية الاقتصادية والسياسية محض خيال» (١٤).

وقد حمل لواء معارضة الصهيونية أولئك مونتاجيو البريطاني اليهودي ووزير شؤون الهند فقدم وثيقة رسمية إلى الحكومة البريطانية في أغسطس عام ١٩١٧ تحت عنوان «معاداة الحكومة الإنجلizية الحاضرة للسامية» ندد فيها بالقومية اليهودية المزعومة وهاجم وعد بلغور وعما قاله «لقد بدأ في الصهيونية دائماً عقيدة سياسية لا يمكن أن يؤمن بها أي مواطن مخلص للمملكة المتحدة إذ كيف سيفوق بين تطلعه للموعدة إلى فلسطين وبين كونه إنجليزياً، إن هذا الإنسان لا يصلح للاشتراك في الحياة العامة في بريطانيا بل ولا يصلح أن يعامل كمواطن إنجليزي» (١٥).

ولقد كان أحادها عام (١٨٥٦ - ١٩٢٧) من زعماء أحياء صهيون، وقد انتقد القيادة الصهيونية لاهتمامها بمسألة الاستعمار المباشر لفلسطين، وأنكر فكرة المسيح المنتظر وما يتصل بها من حق اليهود في العودة إلى أرض الميعاد لإقامة دولة يهودية، وقصر الغرض من هجرة اليهود إلى فلسطين على إنشاء مراكز للثقافة اليهودية، وقد عارض هيرتزل وكان يرى آراءه مجرد أوهام سياسية وانسحب من المؤتمر الصهيوني الأول احتجاجاً على قراراته.

ولا يمكن حصر المثقفين من اليهود والمسيحيين الذين يعارضون فكرة الصهيونية ويقاومونها بشدة إما بداعف

الشعور بالإنسانية على أساس أن الصهيونية مبدأ لا إنساني، وإنما حرصاً على سلامة اليهود وخوفاً من مواجهتهم اضطهاداً جديداً بسبب الاندفاع الصهيوني، وإنما بدافع قناعتهم بأن الصهيونية آلة يسخرها الاستعمار العالمي لصالحه على حساب اليهود والعرب معاً.

الخاتمة

إن الصهيونية التي طالما افتقرت إلى أي ادعاء يربطها بفلسطين مهما كان واهياً، وجدت في التوراة والتلمود المزيفين ما تلجمأ إليه من تأكيد حمقها باغتصاب فلسطين، ومبرراً لاقتراف السطو على سكان فلسطين وتشريدهم بل وتعذيبهم وقتلهم. وقد كان لأسفرار العهد القديم الحظ الأوفر من الأسواء التي سلطناها على التاريخ اليهودي في الفترة المذكورة، نظراً لدور تلك الأسفار في تكوين الشخصية اليهودية وما ضمته من خواص توارتها للأجيال اليهودية المنحدرة من مختلف الأصول العرقية العالمية. وقد أوضحت كيف أن واضعي التوراة والشريائع اليهودية قد ميزوا بين اليهود وغيرهم من الشعوب تمييزاً أساساً العنصرية المجنحة والاستعلاء، ودعوى اليهود بأنهم شعب الله المختار، والحكومة الإسرائيلية الحالية تمنع الجنسية الإسرائيلية لكل يهودي يهبط إسرائيل دون قيد أو شرط وتيسّر له التمتع بحقوق المواطن الكاملة بينما تضيّن بهذه الحقوق على المواطنين العرب أصحاب البلاد، وتعاملهم باعتبارهم مواطنين من الدرجة الثانية دون اليهود في المنزلة.

ونريد هنا أن نؤكد الحقائق التالية :

لقد ثبت قطعاً بأن عصر إبراهيم الخليل (ع) كان عصرًا عربياً مرتبطاً بوطنه الأصلي وطن آبائه وأجداده في جزيرة العرب، وقد أكد ذلك القرآن الكريم إذ يربط صلة إبراهيم الخليل (ع) بالبيت العتيق، بينما جاء عصر موسى (ع) بعده بحوالي سبعمائة عام، ولذلك يمكن القول بأن عصر إبراهيم الخليل (ع) لم يكن له أي ارتباط بقوم موسى (ع) الذين ستمتهم التوراة ببني إسرائيل، وإنما حاول كتبة التوراة عندما أخذوا بتنوينها بعد عهد إبراهيم الخليل (ع) بأكثر من ألف وثلاثمائة عام وبعد عهد موسى (ع) بسبعمائة عام، إرجاع نسب الجماعة التي خرجت من مصر بقيادة النبي موسى إلى إبراهيم الخليل (ع) لثبت عقبة الأرض التي وعد بها «الرب»، وإرجاع أصلهم إلى إبراهيم الخليل النبي المقدس.

والحقيقة الثانية هي أن الوعود الإلهية في كتاب العهد القديم قد تكررت بملك اليهود لفلسطين مجرد التشويق والإثارة لا للتنفيذ، فهي توجه تارة لإبراهيم الخليل (ع) وأخرى لاسحق وثالثة ليعقوب نم لموسى (ع)، من غير أن تتحقق هذه الوعود لأي منهم، ومع ذلك استغلت الصهيونية هذه الوعود المزعومة والمزورة وهذه التنبؤات الخيالية، والتي لم تتحقق، لكي يقيموا عليها دعوى القومية اليهودية التي أصبح من حقها الاستيطان في فلسطين لما لهم فيها من حقوق دينية و تاريخية، فمتحنت القيادات الصهيونية اليهود شحنة عاطفية دينية للتمسك بالعودة إلى أرض الميعاد «فلسطين»، ثم أضفت الصهيونية هالة من القدسية على أرض إسرائيل رسمت عميقاً في العقيدة اليهودية وتسربت منها إلى المسيحية فكانت سبباً في هجرة اليهود إلى فلسطين.

أما الحقيقة الثالثة، فقد ظهر واضحـاً أن قادة الصهيونية اصطنعوا الحيلة والمخداعة في البداية، فطالبوا بوطن قومي في أي مكان يأوون إليه من الاضطهاد، ثم تدرجوـا في الطلب إلى أن تلقت مطاعـم الصهيونية ومطاعـم الاستعمار في فلسطين، فأصبح الاستيلـاء على فلسطين مبرراً لادعـاءـاتهم وأصبح الدافع الدينـي هو الذي حدد وجهـة نظرـهم واتجـاهـهم إلى فلسطين.

وبعد هذا كلـه، أتـوجه إلى العلي القـدير بالحمد والـشكـر على تـمكـينـي من إنجـازـ هذا الـبـحـثـ مؤـمـلاًـ أنـ أـكونـ قد وفـقـتـ فـهـذاـ فـضـلـ منـ اللهـ، وـإـنـ كـانـ خـلـافـهـ فـإـنـ نـصـيبـ المـجـهـدـ إـذـ أـخـطـأـ صـفـحـ كـبـيرـ أـرـضـيـ جـزـاءـ وـمـكـافـأـةـ وـأـجـراـ.ـ واللهـ المـوـفقـ..ـ

عصر إبراهيم الخليل وعصر موسى عليهما السلام :

- (١) W. Keller: *The Bible as History*, P. 5, London 5th ed
- (٢) أحمد سوسة: العرب واليهود في التاريخ، ط ٢، ص (ت)، العربي للإعلان والنشر بدمشق ١٩٧٢.
- (٣) Encyclopedia Britanica, Vol. 1. P. 45. 1965 ed
- (٤) Encycl. Brit: Vol. 13. P. 104
- (٥) سورة الأنعام، الآية ٧٤.
- (٦) سفر التكويرن ٢٤ : ٤ ، سفر التثنية ٢٦ : ٥ .
- (٧) سورة الأنبياء الآية ٦٨ ، ٦٩ .
- (٨) W. Keller: Op. Cit., P. 159
- (٩) Hitti, P.K : *History of Syria*, London, 1951, P. 120.
- (١٠) كعنان هي نفس التسمية التي وردت في التوراة، انظر:
سفر العدد ٣٤ : ١٠ ، ٣٥ : ١٠ ، سفر الخروج ٣ : ١٧ .
انظر أيضاً سفر التكويرن ١٠ : ١٥ - ١٩ وقد جاء فيه (وبعد ذلك تفرق قبائل الكعناني، وكانت تخوم الكعناني في صيرون حينما تجيء نحو جرار إلى غزة وحينما تجيء نحو سدوم وعموراً وأدمة وصوبريم إلى لاشون).
- (١١) Encyd. Brit Vol. 11., P. 279
- (١٢) سفر الخروج ٢١ : ٢ انظر أيضاً سفر اللاويين ٢٥ : ٤٢ ، ٤٢ - ٤٨ .
- (١٣) عباس محمود العقاد: إبراهيم أبو الأنبياء، ص ١٣٢ مطابع دار الهلال (بلا تاريخ).
- (١٤) عبد السميع الهاروي: الصهيونية بين الدين والسياسة ص ١٢ الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٧ .
- (١٥) Pritchard, J. B: *Archaeology and the old Testament*, Prince ton Univ. Press 1958. P. 157
- (١٦) شريف يوسف: تاريخ اليهود كما يلقيه الصهاينة لأبنائهم. مجلة العربي العدد (١٠٨) أكتوبر ١٩٦٧ ص ١٠٥ .
- (١٧) أحمد سوسة: المصدر السابق، ص ٣٦٧ .
- (١٨) Daiches, S: *The Jews in Babylonia in the time of Izro* London. 1910, P. 7.
- (١٩) سفر التكويرن ٢١ : ٢٤ .
- (٢٠) المصدر السابق ٢٣ : ٤ .
- (٢١) المصدر السابق ٣١ : ٢٨ .
- (٢٢) المصدر السابق ١٤ : ١٩ .
- (٢٣) تصور التوراة الإله كشخص يحارب من أجل إسرائيل. سفر الخروج ١٤ ، ١٤ ، سفر يشوع ١٠ : ٤٢ .
- (٢٤) Hommel. F: *The Ancient Hebrew Tradition*. London, 1897, P. 202.

الوعود الإلهية لاستيطان إبراهيم الخليل وذرته في فلسطين :

- (١) سفر التكويرن: ١٢ : ٢ - ٣ .
- (٢) يوسف دبس: تاريخ سوريا ج ١، ص ١٠ . بيروت ١٨٩٥ .
- (٣) Kenyon, F: *The Bible and the Archaeology*, P. 81. N.Y. 1948
- (٤) سفر التكويرن ١٢ : ١١ - ٢٠ .

بحوث ودراسات

تذكر التوراة قصة ارتحال إبراهيم وزوجته سارا إلى مصر وكيف أنه ادعى بأنها أخته «فيكون إذ رأك المصريون أنهم يقولون هذه امرأته فيقتلوني ويستقونك»، قولي إنك أختي ليكون لي خير بسببك وتحيا نفسي من أجلك»، وقد أخذت المرأة بسبب جمالها إلى بيت فرعون وأصبح لإبراهيم خير عظيم بسببها، ثم يكتشف فرعون أنها زوجة إبراهيم فيرجمها إليه قاتلاً (والآن هو ذا امرأتك خذها وادهب).

Dictionary of the Bible: J. Hastings. Morrison and Gibb 1906, See Sarah

أنظر

وتشكر الرواية نفسها مع «أبيمالك»، في مدينة جرار، ويأخذ الملك أبيمالك سارة إلى بيته، ويكتشف في حلم مفزع بأنها زوجة إبرام، فيردها إليه ويعطيها بقرأً وعيدياً، هذا علماً بأن عمر سارة كان نحوًا من تسعين عاماً.

(٥) صابر طعمة: التراث الإسرائيلي في العهد القديم وموقف القرآن الكريم منه ص، ٧٤٧ دار الجيل، بيروت ١٩٧٩

(٦) جاء في سفر الخروج ٢٣ : ٣١ تحديد أرض الميعاد (وأجعل تخومك من بحر سوف إلى بحر فلسطين ومن البرية إلى النهر)، وفي سفر التثنية ١ : ٧ (تحولوا وارتحلوا وادخلوا جبل الأمويين وكل ما يليه من العربة والجبل والسهل والجنوب وساحل البحر أرض الكنعاني ولبنان إلى النهر الكبير نهر الفرات)، وفي سفر يشوع ١ : ٤ (من البرية ولبنان هذا إلى النهر الكبير نهر الفرات جميع أرض الحثيين وإلى البحر الكبير نحو مغرب الشمس يكون تخومكم).

(٧) صبري جربس: تاريخ الصهيونية (١٨٦٢ - ١٩١٧) ص، ٥١، مركز الأبحاث الفلسطيني، بيروت ١٩٧٧

(٨) سفر التكوين : ١٥ : ١٨

Encyclopedia Biblica: N.Y. 1965, See covenant. He Invokes Himself a curse

(٩)

الجملة التي استعملت تعبراً عن المعنى :

(١٠) سفر التكوين : ٢٣ : ٣

(١١) سفر الخروج ٦ : ٥

(١٢) سفر التكوين : ١٣ : ٧ - ٩

(١٣) المصدر السابق : ١٣ : ١٤ - ١٨

(١٤) المصدر السابق ١٥ : ٤

(١٥) المصدر السابق ٢١ : ١٠ - ١٢

(١٦) المصدر السابق ١٦ : ١١ - ١٢

(١٧) المصدر السابق ١٧ : ١٩

(١٨) المصدر السابق ٢٥ : ٢٧ - ٣٤

(١٩) المصدر السابق ١١ : ١٢

(٢٠) سفر الخروج ٢ : ٢٣ - ٢٤

(٢١) عبد السميم الهاوي : (المصدر السابق) ص ١٩٠

(٢٢) سفر التكوين ٢٦ : ١ - ٣

(٢٣) المصدر السابق ٢٨ : ١٠ - ١٣

(٢٤) عبد السميم الهاوي : المصدر السابق، ص ١٩١

(٢٥) سفر الخروج ٢٠ : ٣

(٢٦) سفر التثنية ٩ : ٥

(٢٧) عبد الوهاب المسري: اليهودية والصهيونية وإسرائيل، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٧٥

ص ٢٥

- (٢٨) المصدر السابق، ص ٢٥.
- (٢٩) صبرى جريش : المصدر السابق، ص ٥٧.
- (٣٠) سفر ذكريا ٢ : ١٢ .
- (٣١) سفر الشنتية ١١ : ١٢ .
- (٣٢) Bem Gurion Looks Back. In talks with Moshe Pearlman, P. 244 New York 1965.
- (٣٣) Cooke, Hedley, V: Israel, A Blessing and a curse P. 225, London 1960 .
- (٣٤) فائق طهوب : جذور الاستعمار الاستيطاني الصهيوني في فلسطين بحث منشور في مجلة كلية الآداب - جامعة الإمارات العدد ٢/١٩٨٦ .
- (٣٥) عبد الوهاب المسيري : المصدر السابق، ص ١٠ .
- (٣٦) المصدر السابق : ص ١٢ .
- (٣٧) Lilienthal, Alfred, M: The other side of the coin, P. 29. New York, 1965.

الوعود الإلهية لاستيطان موسى (ع) وذريته في فلسطين :

- (١) أحمد شلي : مقارنة الأديان - اليهودية : ص ٤٣ ، القاهرة ١٩٦٦ .
- (٢) سفر العدد، ١٢ : ١ .
- (٣) دبورات، ول : قصة الحضارة ص ٣٢٦ . ترجمة محمد بدران ط ٣ ، ١٩٦١ جامعة الدول العربية .
- (٤) Frued, S: Moses and Monotheism, P. 29, 2nd ed, 1940.
- (٥) دبورات، ول : المصدر السابق، ص ٩٣ .
- أنظر أيضاً : محمد بيومي مهران ، دراسات في تاريخ الشرق الأدنى ، جزء ٢ ، ص ٢٧ .
- (٦) سفر التكويرين : ٦ : ٤ - ١ .
- (٧) سفر الخروج : ٣٢ : ١٤ .
- (٨) سفر التكويرين : ٢٢ : ٢٤ - ٢٩ .
- (٩) سفر الشنتية : ٢٠ : ١٣ - ١٦ .
- (١٠) جريدة يديعوت احرونوت ديسمبر ١٩٧٤ ، وإسرائيل وفلسطين ، ٦ مارس ١٩٧٥ .
- (١١) جريدة هاعولام هازيه ١٥ مايو ١٩٧٤ .
- (١٢) محمد عبد السلام محمد : بنو إسرائيل في القرآن الكريم ، ص ١٩٣٨ ، الكويت ١٩٨٠ .
- (١٣) المصدر السابق، ص ١٠ .
- (١٤) المصدر السابق، ص ١٣٨ .
- (١٥) أحمد شلي : المصدر السابق، ص ٢٣٨ .
- (١٦) فيرسوفسكي، زفي. د.ج : بنو إسرائيل وأرض إسرائيل ص ٢٦ ، مقال من كتاب من الفكر الصهيوني المعاصر، إصدار مركز الأبحاث الفلسطيني - بيروت ١٩٦٨ .
- (١٧) عبد السميع الهاوي : المصدر السابق، ص ٢٧ .
- (١٨) أحمد سوسة : المصدر السابق، ص ٢٦٦ .

يقول سوسة إن مردخاي سولوف في كتابه (كيف نما الشعب اليهودي) يذكر أن الشعب اليهودي نزح إلى فلسطين من بلاد الرافدين في حدود الألف الرابعة ق.م بقيادة إبراهيم الخليل (ع) ولم يكن عددهم آنذاك يتجاوز أربعة آلاف شخص، ويعلق سوسة بقوله إن هذا هراء وليس له أي نصيبي من الصحة ولا أي سند من واقع التاريخ، ويأسف سوسة، أن المؤرخين والكتاب العرب يأخذون بهذا التزييف.

- (١٩) سفر الشتنة : ٣٤ : ٤ - .
- (٢٠) سفر الخروج : ٣ : ١٣ - ١٨ .
- (٢١) المصدر السابق ٦ : ٢ - ٦ .
- (٢٢) سفر يشعيا ٣ : ٣ - ٥ .
- (٢٣) سفر الملوك ح ١٧٢ : ٧ - ١٥ .
- (٢٤) قارن ذلك بما شرعه الإسلام الحنيف من سيادة مبدأ المساواة بين البشر وارتهان المفاضلة بينهم بمعايير خلقية وروحانية خالصة حيث يقول الله تعالى في كتابه الكريم في الآية ١٣ من سورة الحجرات « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأبنتي وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم » ويقول الرسول الكريم « كلكم لأدم وأدم من تراب ، لا فضل لعربي على أعمجي ولا أبيض على أسود إلا بالتفوى ».
- (٢٥) سفر الشتنة : ٨ : ٢٠ « كذلك تبیدون لأجل أنکم لم تسمعوا كلمة الرب بإلھکم ».
- (٢٦) سفر المزایير ٢٧ : ٢٩ .
- (٢٧) سورة الأنبياء الآية ١٠٥ .
- (٢٨) سفر الخروج ١٩ : ٣ - ٦ .
- (٢٩) المصدر السابق ٦ - ٧ .
- (٣٠) محمد عبد السلام ، المرجع السابق ، ص ٢٦١ .
- (٣١) سورة البقرة الآية ١٥٩ .
- (٣٢) روهلنگ د. : الكنز المرصود في قواعد التلمود ، ص ٤٧ ، ترجمة يوسف حنا ط ٢ ، بيروت ١٩٦٨ .
- (٣٣) المصدر السابق ، ص ٤٥ .

اليهودية والصهيونية والقرار الإلهي :

- (١) أحمد سوسة : المصدر السابق ، ص ٣٧١ .
- (٢) المصدر السابق ، ص ٣٧١ أنظر أيضاً :
- Ben Gurion Looks Back: Op. Cit., P. 244.
- Haber, Julius: The Odyssey of an American Zionist. P. 49 (٣)
- Encyclopedie Judaica: Vol. 5, P.P. 760-772. (٤)
- فريبلوفסקי ، زفي : المصدر السابق ، ص ١٠ .
- (٥) عبد السميع الهاوي : المصدر السابق ، ص ٢٧ .
- Hadawi, Sami: Bitter Harest, Palestine 1914-1967. N.Y. 1967, P. 33 (٧)
- Haddon, A.C: The Races of Men, PP. 24, 99, Cambridge, 1929. (٨)
- The Standard Jewish Encyclopedia: Op. Cit. P. 964. (٩)
- Hadawi, S: Op Cit., P. 33 (١٠)
- Lilienthal, Alfred: What Price Israel, P. 3 Chicago, 1953. (١١)
- (١٢) أحمد طربين: فلسطين في خطط الصهيونية والاستعمار ١٨٩٧ - ١٩٢٢ ص ٢٢ ، معهد البحوث والدراسات ١٩٧٠ .
- (١٣) المصدر السابق ، أنظر أيضاً : HARIGAN Newspaper: 26 November, 1938.
- Patai, Raphael: The Complete Diarios of Horzl, NY. 1960, P. 181. (١٤)
- (١٥) بدأت قوانين المساواة في الحقوق بين المواطنين منذ صدور وثيقة استقلال الولايات المتحدة الأمريكية عام

بحوث ودراسات

- ١٧٧٦ ، ثم ألغت الجمعية الوطنية الفرنسية القوانين التي تحد من حريات اليهود عام ١٧٩١ ، وفي عام ١٨٣٨ نال اليهود حقوقهم المدنية والسياسية ، وكذلك منحوا هذه الحقوق عام ١٨٤٤ في كل من إنجلترا وألمانيا وهولندا وبلجيكا .
- (١٦) محمد علي الغيت : جذور الاستعمار الاستيطاني الصهيوني في فلسطين .
مجلة كلية الآداب - جامعة الإمارات عام ١٩٨٦ العدد ٢ ، ص ١٦٢ .
- (١٧) سفر ارميا : ٧ : ١٣ .
- (١٨) سفر هوشع ٢ : ١٧ .
- (١٩) (٢٠) الفكرة الصهيونية ، النصوص الأساسية : إشراف أنيس صايغ ص ١٧٣ ، مركز الأبحاث الفلسطيني ، بيروت . ١٨٧٠ .
- (٢١) المصدر السابق ، ص ٣٣٧ .
- (٢٢) المصدر السابق ، ص ٣٠٤ .
- (٢٣) عبد الوهاب محمد المسيري : الأيديولوجية الصهيونية ج ١ ، ص ٢٣ عالم المعرفة العدد (٤٠) .
- (٢٤) الفكرة الصهيونية ، النصوص الأساسية : المصدر السابق ، ص ٩ - ١٢ .
- (٢٥) المصدر السابق ، ص ١٣ - ١٧ .
- (٢٦) المصدر السابق ، ص ٢٩٤ .
- (٢٧) المصدر السابق ، ص ٣٤٠ - ٣٤١ .
- (٢٨) عبد الوهاب المسيري ، المصدر السابق ، ص ١٧٧ .
- (٢٩) المصدر السابق ، ص ١٧٧ .
- (٣٠) وليم فهمي : الهجرة اليهودية إلى فلسطين ، ص ٧٣ . القاهرة ١٩٧٤ .
- (٣١) المصدر السابق ، ص ٧٤ .
- (٣٢) Ben, Halpern : The Jewish State, P. 144. Harvard 1961.
- (٣٣) محمد فايز القرصري : الصراع السياسي بين الصهيونية والعرب ، ص ٤٤ . القاهرة ١٩٦١ .
- (٣٤) للاطلاع على تفاصيل المذكورة راجع أحمد سوسة ، المصدر السابق ، ص ٣٧٥ .

آراء وأفكار

من هو الطفل وما هي الطفولة

ريما الصبان

الاطفال هم ربع سكان الارض، رغم ذلك لا تزال العلوم الانسانية متخلفة في معرفة وتعريف هذا الكم الانساني (١٥٠٠ مليون)^(١)، الذي يشكل ربع حاضرها وكل مستقبلها.

من هم الأطفال؟ سؤال قد يبدو بسيطا عند طرحه، لكن الاجابة عنه غير ذلك. وقد لا توجد اجابة علمية تعرفحقيقة من هو الطفل؟ إن ما هو موجود حتى الان ليس المجموعة مفاهيم خلافية متنافضة في الزمان والمكان. وقد لا يتفق عالمان من عصر واحد على تحديد واحد لمفهوم الطفل. لماذا كل هذه الفبائية وهذا الاختلاف حول مفهوم الطفل؟ هل الطفل معقد لهذه الدرجة؟ أم المفاهيم والدراسات عاجزة عن فهم علمي شامل له؟ أم أنها مقصورة ومتاخرة عن وضع رؤية واضحة يتفق عليها الجميع؟

عندما بدأت رحلتي في التعرف على الطفل من خلال التجربة، والمعرفة الاستكشافية واقعياً وعلمياً . استوقفني هذا السؤال البسيط. أعتقدت التي سأجد الإجابة عنه بسهولة لدى تقليل صفحات اي كتاب عن الطفولة والأطفال! لكن للأسف كانت التجربة أصعب من ذلك بكثير، تناقضت بين الكتب والمراجع والموسوعات. ولدى كل إجابة او مخطبة بسيطة كنت أجد أبواباً ومحطات بعيدة تتضمنني. غدت في البحث والازلت، خرجت بتجربة ولم أخرج بأجوبة نهائية عدت ومعي مجموعة من المفاهيم المتناقضة والمتحيرة تبعاً للصور والثقافات وانماط الاتصال. فالطفل يكون أو لا يكون، هذا أمر يحدده الوعي وتؤثره الثقافة السائدة. وهو إن كان موجوداً بواقع الحال، لكنه قد يكون مغيباً في الفهم والإدراك المكتومي له، وببساطة القول، هو مثال كون مفهوم الطفولة كان غالباً كلياً في الغرب. لم يعرف إلا مع القرن التاسع عشر. حتى إن لفظة طفل او Baby لم تكن موجودة قبل ذلك. إنها كلمة جديدة لم يعرفها الفكر الغربي إلا منذ قرنين.

إن هذه الرحلة العلمية التي خضتها لفهم الطفل كانت مثيرة ومفيدة. لذلك قررت أن أخصص لها هنا الموضوع الذي سأبين فيه أولاً الصعوبات في تعريف الطفل من خلال اللمحات التاريخية حول كيفية تطور مفهوم الطفولة. ثم أقدم المفاهيم الحديثة في فهم وتعريف الطفولة، مبينة اقرب المحاولات التعرفيية والتي خبرتها من خلال علاقتي المباشرة بالطفل .

أ - مفهوم الطفولة عبر التاريخ

لم يكن يوجد مفهوماً للطفولة كما نحن نعرفه اليوم. كان ينظر للأطفال كأشخاص او كائنات دونية لم تصل إلى مرحلة النضج بعد. كان يتم التعامل معهم من خلال دورهم في الاقتصاد والدين وعلاقتهم بالمجتمع. طبعاً هذا الدور لم يكن واحداً لدى كل الفئات الاجتماعية فابن الاقطاعي غير ابن الفلاح، وابن الاشراف او النبلاء غير ابن العبيد. كانت العلاقة بين الاب وابنه تعكس شكل علاقة الاب مع الله. الطفل كان دائماً صورة لشَّ آخر، لشكل آخر. انه صورة للرجل الذي سيكونه في المستقبل، للمحارب الذي سيكونه، للمواطن الذي سيكونه وكان الطفل عند اليونان والرومان لا يلبس ثياباً خاصة به. انه يلبس ثياباً مشابهة للذكور تماماً . افلاطون في مدحه الفاضلة كتب كثيراً عن كيفية تربية الطفل ليكون مواطناً صالحًا، او محارباً او سياساً. لقد فند لكل دور نمطاً في التربية البدنية والعقلية والأخلاقية. أما ارسطو فكان يسمى الطفل «المواطن المحارب المستقبلي»^(١).

هذه حالة النبلاء والاشراف وابناء الطبقة المتوسطة، اما ابناء الطبقة المعدومة وابناء العبيد فلم يمثلوا اية قيمة بحد ذاتها. قيمتهم أو مكانتهم الوحيدة كانت في العمل الذي يقدمونه وليس لهم فيه اي خيار. انهم يتوارثونه. يجدون انفسهم مضطرين للعمل في العقل او منزد الاقطاعي منذ حданة سنهم. فالعبد عبد وليس هناك كبير أو صغير. الكل مضطر للعمل طالما انه عبد. وكثيراً ما كان الطفل العبد، يخدم طفل السيد.

ان حال الطفولة كانت سبعة درجة ان معظم الأطفال وحتى لدى النبلاء والاشراف يموتون ولأسباب متعددة في الفترة الواقعة بين ١٦٠٠ و ١٧٠٠ م انجبت الملكة آن، ملكة بريطانيا ١٨ طفلاً، لم يعش منهم ويستمر حتى سن المراهقة اي طفل^(٢).

كانت نسبة وفيات الأطفال وحتى القرن السادس عشر تصل إلى ٦٠٪، إن عدداً كبيراً من الأطفال وبخاصة في المدن كانوا يموتون بسبب رفض امهاتهم ارضاعهم، فالأم في المدينة (الأوروبية) كانت تعتبر الرعاية عملية حيوانية، لذلك كانت تستأجر المرضعات في المنازل او يرسل الأطفال إلى الريف لارضاعهم. تذكر احصائية للبولييس الفرنسي عام ١٨٧٠، ان (١٧) الفا من أصل (٢١) الفا من اطفال المدينة، كانوا يرسلون إلى الريف للرعاية، والرعاية لم تكون محصورة بابناء الطبقة الميسورة كانت الأمهات الفقيرات أو ذوات الطبقة الوسطى يترکن اطفالهن على ابواب الملاجئ. إن أحد الملاجئ في مدينة سان بطرسبرغ الذي كان يأوي ٥ آلاف طفل.

كان فيه ٦٠٠ مرضعة. كانت المرضعات تعطين حليبهن إلى العديد من الأطفال إلى جانب ابنتهن. إن مفهوم الطفولة لم يكن غالباً فقط، بل كان محترفاً أيضاً فالرضيع كان يعلق في السقف، يترك طوال اليوم دون تغيير لفائفه. لا يهمن أهله لبكائه كثيراً يضرب إذا تصرف بشكل مزعج أو غير مقبول. في الفترة التي نلت، والتي ساد فيها الفكر الظهراني - المسيحي، كان الظهرانيون يصررون اطفالهم، يعذبونهم ليخلصوهم من الخطية، وقد اعترف الآباء في كثير من الكتابات بأنّ لهم من الضرب القاسي الذي كانوا يصررون عليه لاطفالهم كي يخلصوهم من الخطية التي ولدوا فيها.

المرحلة التي تلت الظهرانيين تميزت بالنظرة إلى الأطفال وكأنهم حيوانات أو كائنات تحتاج للترويض كي تسلك مسلكاً حسناً، تماماً كما الحيوان. كان عقاب الأطفال أشد قساوة عما كان في القرون الوسطى. الشيء الوحيد في تلك الفترة هو بداية انطلاق العوار والنقاش حول كيفية تدريب الأطفال بشكل أفضل، كي يكونوا أصح وأفضل عندما يكبرون. وكانت القسوة هي الأسلوب الأكثر اعتماداً. الضرب كان أسلوب التقويم الوحيد المنتفع وخاصة في المدارس. كانوا يصررون على الأطفال ابتداء من صف الحضانة ولغاعة الثاني. أما اظهار العواطف فكانوا أمراً سلبياً ومسيناً في التربية. وفي أحد الأمثال الشعبية الإسبانية يقولون: «قد تكون العاطفة بالنسبة للولد نعمة، لكنها بالتأكيد نعمة بالنسبة للفتاة»^(١).

إن الثورة في تطوير مفهوم الطفولة بدأت بعد الثورة الصناعية في أوروبا. أما المهدان لها فكريياً فكانا فيلسوفين اثنين هما جان جاك روسو الفرنسي، وجان لوك الانجليزي.

رفض لوك النظرية الأساسية المسيحية لكون الأطفال يولدون أصلاً بالخطية وأعطي بعدها جديداً للطفولة وهو أن الأطفال يولدون كصفحة بيضاء (Tabulae Rassae) وأن الأهل قادرؤن من خلال التربية والتوجيه على التأثير بهم وتطويرهم في الاتجاه الذي يريدونه. كان فكر لوك عبارة عن ثورة اجتماعية فلسفية في عصره. قال لوك بأن الميزة الأساسية للإنسان عن الحيوان هي تفكيره العلمي والمنطقى. ولذلك فإن مهمة الأهل تكمن في مساعدة اطفالهم على تطوير قدراتهم الذاتية من أجل السيطرة على أنفسهم ورغباتهم وتطوير قوامهم ومملكتهم الفكرية والمنطقية. ولذلك يفترض بالأهل أن يتجمعوا ابناءهم على السؤال. كان هذا منهجاً وفكراً راديكالياً جداً بالنسبة للفترة الزمنية التي كان لوك يعيش فيها.

أما جان جاك روسو فيبدو متناقضاً في اطروحته مع لوك فحيث يشدد لوك على تطوير القدرات الذهنية والفكرية؛ يؤكّد روسو على ضرورة ترك الطفل حراً. ويقول روسو بضرورة صرف وقت طويل مع الطفل، أو بالأحرى إضاعة الوقت معه وملائعته وتنمية قدراته المضلية والجسدية وليس الفكرية. يفترض برأي روسو تطوير ملكات الطفل المتعددة ولكن ليس المنطقية أو الذهنية. فالطفل يجب أن يكون مرتاحاً ذهنياً إلى أن يعين موعد تعلمه الأمور الفكرية. فرأسه هو كمرأة تعكس كل ما يتعلمه لكنها لا ترسخه. الطفل لا يحفظ. ذاكرته تحمل الأصوات، الصور ، الاشكال، لكنها تكون عاجزة عن الربط المنطقي. روسو هو أكثر من عارض فكرة كون الأهل أساندة.

نصح بأن يكون الأهل واضحين جداً مع الطفل. يحقّقون له رغباته، متطلباته. لكن إذا أرادوا أن يمنعوه عن شيء ما، أو أنهم لا يريدون أن يقوموا بعمل ما، فيبرفقوا .. إنما يفترض أن يكون رفضهم قاطعاً وجازماً. فهذا يريح الطفل أكثر. فالللام تبدو إذ ذاك شيئاً طبيعياً، وكأنها جزء من منطق الأشياء.

وهو يوضح مفهوماً للطفل هو:

- ١ - إن الطفل إنسان غير مكتمل، ينقصه النضوج. الطفل كائن قائم بذلكه يفترض أن يقيم من خلال ذاته العالي وليس من خلال ما سيكونه مستقبلاً.
- ٢ - الأطفال يأخذون من الواقع ما يناسبهم ويناسب مرحلة تطورهم. الأطفال ليسوا اوعية سلبية دون حركة أو رد فعل تفرغ المعلومات في داخلها.

٣ - لا يفترض بالأهل أن يশوهوا نمو أو تطور الأطفال من خلال تعليمهم مفاهيم ومهارات في وقت مبكرة.

٤ - نمو الأطفال يأتي ضمن مراحل، أما النمو العقلي ف يأتي متأخرًا، لذلك يفترض أن لا يشوه العقل بآية معلومات، إلى أن يأتي الوقت ويكون مستعدًا لاكتسابها.^(٤)

هكذا نلاحظ خلافاً جوهرياً في النظرة بين لوک وروسو الأول يقول بضرورة تطوير القدرات الفكرية للطفل منذ الصغر، والثاني بعارض. إن هذين المفكرين اللذين شكلا ثورة معرفية في عصرهما، استمرا طيلة قرنين كاملين محطة للدراسات والنقاش من خلال ما اقتراحاه.

رغم كل هذه الاختلافات، إلا أن علم الطفل لم يعتبر مادة علمية جديرة بالبحث إلا في منتصف القرن التاسع عشر. حصل ذلك عام ١٨٧٧ إثر نشر داروين لتجربته في مراقبة ابنه وهو ينمو وذلك لمرحلة من مراحل النمو البشري، في كتابه أصل الأنواع.

كان داروين يراقب ابنه عن كتب ويسجل الملاحظات الدقيقة. من المحاور التي درسها على سبيل المثال:

١ - الغضب: أحسن مظهر الغضب لدى ابنه في اليوم الثامن، ولكنه لم يستطع تأكيده إلا في الشهر الرابع. تابع مظاهر ابنه الغاضب الذي كان يصرخ في الشهر السابع لأنّه لم يستطع عصر اللعبونة وسقطت منه. في السنين كان يرمي الأشياء في وجه من لا يعجبه كدليل غضب - ثم قرر داروين من ملاحظاته أن ظاهرة الرمي هذه مرتبطة بالأولاد لأن أيّاً من بناته لم تقم بها. وقال إن الرمي هو موروث ذكري.

٢ - الخوف: قال إن مظاهر الخوف تظهر وتغيب أو تبدل. فعندما يتبع الطفل على صوت ما ثم يعرفه يغيب خوفه منه. هناك بعض المخاوف التي تبقى. فال بالنسبة إلى داروين خاف ابنه من حيوان في الحديقة. واستمر الولد يذهب إلى الحديقة لكنه كان باستمرار يرفض رؤية ذلك الحيوان.

٣ - احساس اللذة: وهي متنوعة وتفتقر بأكملها لدى الأطفال، أولها الاحساس بلذة المعن، ثم البسمة الأولى في حوالي الأربعين يوماً من العمر، الإحساس بلذة اللعب، وخاصة لعبة اخفاء الوجه واظهاره، لذة سماع الموسيقى، حب الالوان الزاهية .. الخ.. نذكر ايضاً العواطف واشكالها، التفكير وكيفيةربط الطفل للأفكار، الاحاسيس الأخلاقية، اساليب التواصل وكيفية تطورها .. كلها كانت معاوّر اساسية في فهم الطفل كان داروين يستند عليها لبناء نظرية علمية. تلك الأفكار كانت تشير الحوار والنقاش في العالم المحيط به ولدى أولياء الأطفال مما كان يزيد في توضيح جوانب عديدة غامضة في عالم الطفل المجهول.^(٥).

بعد داروين تطور الاهتمام بالطفولة كجزء من مراحل النمو البشري التي يمكن التحكم بها وتطويرها. ثم جاء بافلوف بتجاربه على الحيوانات ونظريّة ردود الفعل الشرطية التي ساهمت في طرح رؤية متطرفة وديناميكية في التعامل مع الطفل. على اثرها كان بالامكان شرح ظواهر عديدة؛ كان بالامكان مثلاً تبييه الام كي لا تعطي اي مثير للغضب لابنها أثناء إطعامه، كي لا يرتبط البكاء بالطعام، وقد جرت دراسات عدّة منها دراسة واطسون على الطفل البريت الذي كان يخاف الصوت العالي، ثم احضر له ارنبًا ليراه كلما سمع صوتاً عالياً. بعد مدة اصبح يخاف من الارنب دون ان يراقه صوت او خلافه. اثر تلك التجربة تواتل الدراسات تطور مفهوم التعامل مع الطفل. أما واطسون فكان يتبه من الاكتئار في إظهار العواطف للطفل. كان يتصحّ بأن يعامل وكأنه شخص كبير وناضج.

إن القفزة الحقيقية في دراسة وتطوير مفاهيم الطفولة حدثت مع فرويد في نهاية القرن. اعطى فرويد الطفولة بعداً جديداً. اعتبرها المرحلة الاساسية في بناء شخصية الفرد. فيها يختزل الطفل احساس اهله في شخصه، عملية الاختزال تلك تأتي من خلال التماهي * بشخصية الأب والأم. هذا التماهي غالباً ما يكون ناتجاً عن

* تماهي : تماثل، وهي ترجمة لكلمة Identification .

خوف من العقاب. يوضح فرويد أيضاً مدى تأثير الأهل على ابنائهم في حديثه عن الآنا العليا والآنا السفل، يؤكد أن الأهل يستطيعون تشويه شخصية اطفالهم من خلال علاقات مرضية فيما بينهما يمتلكها الطفل ويختزليها في أحماقها.

فرويد دق ناقوس الخطر لجهة أهمية مرحلة الطفولة في انتصارات الواقع الذي يحيط بها، وطرق التعامل التي تجري معها هذا الواقع الذي يختزنه الطفل يبقى معه طوال حياته، و يؤثر فيه في كافة مراحل عمره، هكذا فالطفولة لم تعد مع فرويد مهمة فقط من أجل تطوير الإنسان وطرق تربيته، لقد أصبحت مرحلة قادرة ان تحمل السعادة او الجحيم للطفل وللإنسانية معها.

اخت فرويد القرن التاسع عشر بمفهوم متتطور للطفولة. إنها مثلاً الذات البشرية وخزان افعالاتها. أنها البداية والامام. فيها تكون النفس الإنسانية بينماها الفوقة والتحتية. فيها تتشكل الآنا العليا والسفلى، وحياة الإنسان ماهي الا صراع بينهما، بين الغرائز والطموحات. ما فعله فرويد كان انجذاراً ذرياً حول معه انتشار العالم والمعرفة العلمية إلى الطفولة. بعدهما كان الطفل منبواً محظوظاً في القرون الوسطى، وبعد ما لم يكن هناك ادنى لهم للطفولة كمرحلة أساسية في نمو الشخصية البشرية، اخذت هذه الصورة تتبلور شيئاً فشيئاً. روسو ركز على الحرية والطبيعة والغفوية في الطفل، لوك اضاء فهم القدرات الذهنية. بافلوف الشرطية. داروين نظر إلى التصرفات الصغيرة والكبيرة نظرة مجهرية علمية. كل منهم كان بنور فكره ووعيه يضع جانباً لقد اخطأوا في بعض احكامهم. لكن الخطأ لا يكتفى وبغيره الا باحتكار الادمدة والوعي والتجربة، هكذا قدم هؤلاء الرواد اطروحات فكرية فتحت حواراً وابواباً وشعبات في علم الطفل. لقد شهد القرن العشرين تخصصات وعمقاً في البحث والتجربة ادى إلى نشوء عشرات المدارس والبيانات الفكرية كالبدوية والسلوكية والأدراك النفسي الخ... إنما رغم كل هذه التطورات لازال كل هذه العلوم والعلماء وإلى اليوم في مرحلة متاخرة عن فهم كامل للطفل.. ولو شعبنا الطفل برقة الاحاجي، أو الصورة المقطعة إلى صور صغيرة متباينة نقول إن ما تم التوصل إليه من فهم للطفولة ومفهومها؛ لا يعطينا صورة واحفة وكاملة للطفل. ولا يزال العلم والعلماء الغربيون يواجهون تحديات كبيرة في هذا المجال.

ب - مفاهيم الطفولة الحديثة:

كانت مفاهيم الطفولة في العصر الحديث تفتح كازهاراً ببرعمية في فصل ربيعي. فبعد فرويد، وخلال النصف الاول من القرن كان تيار الفكر السلوكي الذي طبع المعرفة الإنسانية كافة بميراثاته هو التيار المسيطر لفترة (٥٠) سنة على علوم الطفل. أما الفترة التي تلت ذلك اي من الخمسينيات وحتى الشانينيات فقد توالت فيها التياتارات المعرفية وتشعبت إلى فروع جديدة كالنمو المعرفي، والتأثير الثقافي والاجتماعي الافتراضي الخ.. أما بالنسبة للتيار السلوكي فقد كان يعتبر في علوم الطفل امتداداً للثورة التي أوجدها فرويد. وكان السلوكيون يحاولون تطبيق استنتاجات التحليل النفسي في فهم الطفل. وقد رأوا انه يمكن التحكم في سلوك الطفل إذا تحكمنا بمعيشه الخارجي وعائلته. مثلاً، إن تكرار الابتسام في وجه الطفل يعمق فيه الاحساس المرح والابتسام، كما أن التخفيف من العقوبات يخفف من احساسه بالذنب ونقد الذات.

وبرزت محاولات لنزع التحليل النفسي للطفل بعلم النمو وعلم السلوكيات. من رواد هذه المحاولات عام ١٩٣٠ كان نيل ميلر وجان دولار. لقد وجدوا في التحليل النفسي حللاً خصباً للفرضيات التي يمكن دراستها علمياً، وعن طريق البحث والتجربة كما فعلوا بالنسبة للحيوان. وقد تطورت افكار عديدة وخصبة؛ لكن العالم الداخلية للتحليل النفسي بقيت مستعصية في عملية تجريبها علمياً من جهة، ثم تعليمها من جهة أخرى. وضع الدارسون سؤالين اساسيين: الأول، ما هي العوامل التاريخية والذاتية التي تحدد مدى تماهي الطفل

بأهل؟ ثانياً: ما هو مدى عمق عملية التماهي وارتباطها بالخصائص الشخصية؟ أكد الباحثون إن ذلك أن الأطفال يتعلّقون بأهليهم لأنّهم يحتاجونهم في أمورهم الأساسية كالطعام، والحنان، والدفء، والتخفيف من الألم. إن تبعية الطفل الكاملة لأهله برأيه هي أساس في تعميق تعلق الطفل بأهله. ثم إن طرق معاملة الأهل لطفلهم هي التي تتطور العلاقة وتعمّقها أو تحولها إلى علاقة عنف ودونية واحساس بالذنب والخطيئة. من ابرز الذين كتّوا في هذه المحاور: سيرز، ماكوبى ونيفين ١٩٥٧ سيرز، رو، والبيت ١٩٦٥؛ وابننغ وشابلر ١٩٥٣^(٧).

أما الفترة التي تلت فيمكن تشبيهها بفترة تبخر الذرات والاطر المعرفية فيها شعبت معارف الأطفال. تمرّكزت ازدادات تخصصاً وتحديداً.

لم تعد الأحكام والصور الماضية كافية في فهم الطفل. بروز الحاجة إلى معارف أكثر علمية ودقة. لم يعد يكفي علماء الطفولة القول إن عامل السمات الشخصية هو عامل مهم في فهم الطفل. فأن يقال هذا طفل خجول أو عدائي أصبح بالنسبة لعلماء النصف الثاني من القرن، قوله غير علمي. لا يمكن الجزم بالمواصفات الخاصة للطفل لأنها تتغير من مكان إلى آخر، ومن ظرف إلى آخر، ومع شخص أو مع آخر. فالطفل العدائي في المنزل قد يكون هادئاً في المدرسة، والعكس صحيح. والطفل الخجول أمام أهله قد يكون شجاعاً بين أصدقائه. والطفل المتختلف في ناحية قد يكون متطرفاً في نواحٍ أخرى. إذن فالعلوم في تلك الفترة تميزت بمسألة الفرضيات والنتائج النظرية القديمة؛ اخذت تربط فرضيات نظريات أحد العلوم بفرضيات نظريات علم أو فرع آخر من علوم الأطفال. تقوم بالدراسات العينية والعبادية والميدانية. وقد أدى التراكم المعرفي القديم مع الأخبارات المعرفية الحديثة إلى كشف علاقات وافق جديدة في فهم الطفل. أبرز تلك الكشفات كانت كتابات بياجيه التي خلقت خلفت تياراً واطاراً معرفياً جديداً تحول فيما بعد إلى مدرسة تنظيرية في علوم الأطفال هي النمو المعرفي.

حول بياجيه مجال فهم الطفل باتجاه التفكير ونموه طرح مسائل عديدة للبحث والدراسة مثل مدى تأثير التربية في النمو الذهني، تم مراحل النمو الذهني وهل تختلف عن النمو الجسدي، العوامل التي تؤثر في النمو الذهني تطوره أو تعيقه الخ... وقد تختصر افكار بياجيه كالتالي:

- ١ - ينمو الأطفال وتنمو قدراتهم الذهنية معهم. يستخدم الطفل بعض هذه القدرات، وإن كان قادرًا على استخدامها كلها.
- ٢ - يمر معظم الأطفال بمراحل، وهم لا يحررون المراتل، إنهم يتظرون ولا يعودون إلى الوراء. لا يعود الأطفال إلى مرحلة انتهت.
- ٣ - النمو الفكري هو عملية بنوية. أي ان النمو لا يرتبط بعامل معين، ويتطور تلقائياً. انه عملية تفاعل بعوامل عده.

٤ - تأثير الطفل بالمحیط يرتبط بكيفية تفسير الطفل للمحيط الأطفال يساهمون بشكل ديناميكي وايجابي بنمو وعيهم ونمطه وذلك من خلال عملية التفاعل المختلفة للانماط المختلفة.

مع بياجيه ومن تبعه من باحثين في النمو المعرفي للطفل بدأت مرحلة مفاهيم فرويد في فهمه للطفل، فالطفولة ليست مرحلة نهاية وحاسمة، وأن ما يحصل فيها ينطبع في الذات البشرية بشكل نهائي. هذه برأي الباحثين الجدد فرضية خاطئة، فالطفل ينمو، يتتطور، ويتغير ومن يعرف طفلاً في سن الثالثة أو الرابعة لا يمكنه ان يحدد بشكل نهائي كيف سيكون هذا الطفل في العاشرة. هناك عوامل عديدة تؤثر في النمو وتبدلاته. والسلوك لدى الطفل يتبدل ويتغير او يتضاءل ويضمحل تبعاً لمعطيات كثيرة. هذه العوامل المؤثرة في تبدل السلوك وفي تشكيل الشخصية كانت محور دراسات عديدة ساهمت في توضيح بعض الجوانب في الطفل. من هذه العوامل الغرائز او الغرائز، العوامل الوراثية، التقليد والارتباط العاطفي والبيئة الاجتماعية. وفي دراسة حول

الارتباط العاطفي بالام اجريت على ثلاثة انواع في الاطفال ثلاثة انواع من الامهات. النوع الاول هو الامهات اللواتي يعطين اطفالهن اهتماماً وعنايةً كاملة، الثاني هن اللواتي يعطين اهتماماً متوسطاً، والثالث هو نوع الامهات ذوات الاهتمام المتدنى، وتبيّن من نتائج دراسة السنة الاولى ان طفل الام ذات الاهتمام المكثف هو اكثر تعلقاً بأمه.. ولكن عندما اعيدت الدراسة في فترات اخرى، اي في عمر السنة ونصف والستين بروزت نتائج اخرى. فالطفل الذي كان متعلقاً بأمه كثيراً في السنة الاولى من حياته كان الاقل تعلقاً في نهاية السنتين، بينما كان طفل الام الاقل اهتماماً هو الاكثر تعلقاً، والدراسة نفسها اعطيت في عمر السنة ونصف نتيجة مخالفة إذ كان ابن الام المتوسطة الاهتمام هو الاكثر تعلقاً. من نتيجة هذه الدراسة تعمقت اكثـر فكرة عدم الحكم على الاطفال حكماً نهائياً. فكل ظاهرة ترتبط بظواهر وعوامل اخرى. وفهم الطفل لا يمكن ان يكون فيما احادياً وبسيطاً. ولا يمكن لعلم واحد من العلوم الانسانية كعلم النفس وحده او علم الاجتماع وحده ان يقدم فيما شاملاً للطفل. لذلك وجب دمج هذه العلوم بعضها للحصول على رؤية اوضح. وهذا ما بدأ يقوم به الباحثون الجدد في السبعينيات والثمانينيات، وخاصة اولئك الذين ينطلقون من اطار البنية الاجتماعية والثقافية السائدة والفرعية. وهم يركزن في دراستهم على عوامل منها:

اولاً، الحالة العائلية ونمط الزواج، ثانياً، نمط الانتاج والواقع الاقتصادي، ثالثاً، تقسم العمل بين المرأة والرجل. واخيراً التربية

وما يهمنا من هذه الرحلة المعرفية فيما يتعلق بسؤالنا الاساسي حول مفهوم الطفل هو ان مفهوم الطفل او بالاحرى فهم الطفل بدأ يتطور ويتشعب إن لم نقل يتعدّد. فالطفل ليس ظاهرة علمية بسيطة يمكن تعريفها ببعض الكلمات او اسطر. الطفل كالبحر العميق الفني بالقصص والحكايا والاسرار المحاطة بالغموض والضبابية وتلعب اللغة وصعوبة الحوار مع الطفل دوراً اساسياً في تعميق الهوة الضبابية بين الباحث والطفل، وبين الطفل والعالم المحيط به، ولا تزال الدراسات التي اجريت حتى الان على بكاء الاطفال على سبيل المثال، عاجزة عن تقديم جواب علمي شافي ووافي.

لكن ما تم حتى الان من كشف يشجع على الاعتقاد بأن المستقبل سوف يحمل معه ثورات اكتشافية ليس فقط في فهم الاطفال، بل في فك رموز لغة الاصوات والاشارات.. ومن يدرى ! فربما سلطتنا القرن الواحد والعشرون بقاموس او كمبيوتر يفسر صوت الطفل، نداءه بكاءه، او حتى حركاته إلى لغة وكلمات تفهمها نحن الكبار، فمن يتبع تلك الرحلة والقفزات المعرفية الكبيرة التي حصلت منذ الثورة الصناعية إلى يومنا هذا يطمئن إلى الجدية التي يتخذها مجال البحث.

فالطفل الذي لم يكن سوى «مخصر رجل، فيه جميع ما في الرجل (أو المرأة) من عقل وغرائز ومبول فطرية ظاهرة»؛ وفعالة من البداية، وانما مصغرته موجزة.. وزمن الطفولة نفسه لم يكن في نظرهم إلا وسيلة للدور آخر اهم منه وأفضل، فكلما اسرع الطفل في مغادرته كان خيراً له وافعه^(١).

لكن تقدم العلوم اظهر «ان الطفل ليس مخصر رجل، بل هو مخلوق آخر يكاد يكون مستقلاً عنه الاستقلال كله». فهو يخالف الرجل الراشد كل المخالفات في نمو جسمه وتناسب اعفائه. وطرق تفكيره، وفي وجوداته وإرادته وميوله وطرق التعبير عن حاجاته المختلفة الملزمة له. فهو لا يرى هذا العالم بالعين التي يراه بها الرجل، بل هو لديه عالم آخر لا يدرك الرجال حقيقته إلا اذا وضعوا انفسهم موضع الطفل فذكروا طفولتهم في الماضي وتذدوا الى مستوى ليدرسوا طباعه. وعالم الطفل هذا يتغير في كل دور من ادوار نموه العقلي والجسمي. فالعين التي ينظر بها اليه في سنّة الثامنة، غير العين التي ينظر بها اليه في سنّة الثامنة عشرة. الطفل طفل دائمًا، وليس مصغر رجل، ولا يبلغ دور الرجال الا تدريجاً وبعد ان يمر في نموه وترقيه بعدة مراحل متصلة ببعضها البعض أتم اتصال، ولكل منها ميزاتها الخاصة بها. ولا يمكن ترقى الطفل صحيحاً الا اذا أخذ من كل مرحلة من هذه المراحل كاملاً.. فالطفولة مرحلة من مراحل النمو قائمة بذاتها، ولها اهمية في نفسها،

لا لأنها طريق إلى مرحلة أخرى أهم منها - مرحلة الرجلة لذلك يفترض أن يترك الطفل يحيا حياة الأطفال ويستمتع بها قبل أن يحيا حياة الرجال^(١).

لقد اختصر أمين مرمي قنديل في تلك الفقرة كل القفزة الحضارية المعرفية في تطور فهم الطفل. وقد حاول في فقرة أخرى أن يقدم تعريفاً لمعنى أو مفهوم الطفولة. قال «الطفولة هي المدة التي يقضيها أبناء الإنسان والحيوان وهم ممتنعون كل الاعتماد على والديهم في الحصول على مطعمهم وشربهم وعلى الدفاع عن حياتهم. وتختلف هذه المدة باختلاف أنواع الحيوان، فالسلحفاة لا طفولة لها، وصغار الطير يتم نسوجها في مدة وجيزه. وأما الطفل البشري فيولد لا حول له ولا قوة، لا يستطيع إطعام نفسه، أو التحرك من مكانه مدة ليست بالقصيرة، ويظل جسمه غير تام النمو سنوات طوبلة لا نقل عن الخمس وعشرين، فالإنسان أطول الحيوانات طفولة، ولكنه في الوقت نفسه أرقاها جسمياً مرتبة وإدراكاً وأكثرها ذكاء. من هنا استنتج الباحثون: أنه كلما ارتفع جنس الحيوان طالت مدة اعتماد صغاره على كباره أي طالت مدة طفولته فطول مدة الطفولة يصحبه رقم في الإدراك؛ فالإنسان ارتفع جميع المخلوقات من حيث نشوء أجسامها وعقولها، وصغاره أطولها (بالإضافة إلى عمره) طفولة، وهو أكثرها ذكاء واقواها إدراكاً^(٢).

إن التعريف الذي يقدمه قنديل للطفولة يستند على الفترة الزمنية. رغم أن هذا التعريف هو الأسهل والباطل والأكثر شيوعاً، للدرجة أن هيئة الأمم نفسها ومنظمة اليونيسف تعتمده لتبسيط الاشكالية. فالطفل هو كل مخلوق إنساني بين سن الولادة والثانية عشرة لكن المشكلة تبقى أكبر من ذلك والخلافات حول تحديد العمر وممرحلة الولادة والتكرير لا تزال كبيرة. كما ان اختيار العمر او الاتفاق عليه كتحديد للطفولة لا يحتبار التبعية الكاملة للأهل خلال فترة الطفولة هو أمر يختلف عليه الباحثون في شؤون الطفولة. حتى ان الدراسات الجديدة بذات تعدد في مفهوم التبعية للأهل. ويطالب بعض المنظرين بتغيير كلمة تبعية إلى ارضاء الحاجات الرئيسية (كما رأينا سابقاً). كما ان التبعية او ضرورة ارضاء الحاجات الأساسية تختلف في التعريف الزمني من مكان إلى آخر، ومن حقبة زمانية إلى أخرى. فالطفل الحديث الذي يحتاج أهله للتعلم والتطور النمو إلى حد الثامنة عشرة من العمر وأحياناً أكثر، فهو في مجتمعات رعوية زراعية انسان متخرج منذ السابعة من عمره.

وقد عبرت ذكاء العر في بحثها حول تعريف للطفل عن هذه القضايا الخلافية في التعريف الزمني فقالت: «تحتفل الشعوب فيما بينها بشدة الاختلاف في تعين البدايات وال نهايات (الزمنية) لمرحلة فبعضها يرى ان الحياة تبدأ منذ بداية العمل لانقطاع الدورة عند المرأة، وبعضها يبدأها بتحرك الجنين في بطن أمها، طائفة أخرى تبدأها بالميلاد، ورابعة بالاسبوع، وأخرى بالتسمية، وسداسة بالختان وغيرها باحتياز طقوس العبور الشاقة... الخ هذه فكرة سريعة متجلة عن الاختلاف حول بداية مرحلة الطفولة، ويمكنا مما سبق ان نتصور مدى الخلافات حول تحديد نهايات هذه المرحلة^(٣).

رغم النقص الذي يعيشه مفهوم الفترة الزمنية في تحديد وتعريف الطفولة، إلا انه يبقى اداة معرفية مهمة في التحليل. لذلك فإن معظم الذين يبحثون في عالم الأطفال قد موا تقسيمات مبنية على المراحل والفترات الزمنية. لكنهم لم يضعوا هذه التقسيمات لتكون قواماً نهائية وجامدة في فهم الطفل. انهم استعملوا التقسيم لأغراض استثنافية توضيحية. فالتقسيم يسهل عملية البحث من جهة إذ يزيد ضبابية الاطار العريض الذي لا يمكن الاحاطة به احاطة علمية تحليلية ميدانية، ومن جهة أخرى فهو يقدم تسلسلاً منطقياً يمكن الباحث منربط المراحل، مقارنتها، تحليلها، نقدتها وغيرها من العمليات الفكرية والعلمية. لذلك نجد ان معظم الباحثين ان لم نقل كلهم قد اعتمدوا تقسيمات معينة للطفولة. البعض منهم اخذ تقسيمات جاهزة واعتمدها كما هي، أو طور فيها والبعض الآخر وضع تقسيمات جديدة^(٤).

ج - تقسيمات الطفولة:

أ - تقسيم فرويد:

- ١ - المرحلة الفمية المبكرة: الفم مركز اللذة والاتصال بالعالم الخارجي. يشعر الطفل في خبراته الفمية بالاتساع مع ما يتلعلمه.
 - ٢ - المرحلة الفمية الثانية: تبدأ في نهاية العام الاول ومع بداية ظهور الاسنان. تبدأ معها اللذة في المضغ والقضم.
 - ٣ - المرحلة الشرجية: تبدأ هذه المرحلة في السنة الثانية من العمر. تكون اللذة في هذه الفترة من العمر مصاحبة لعملية التبرز.
 - ٤ - المرحلة القضيبية: يصبح القضيب مركز اللذة حوالي السنة الثالثة من العمر.
 - ٥ - مرحلة الكنمون: تستمر هذه المرحلة ما بين السادسة والسابعة حتى المراهقة، وفيها يخمد الدافع الجنسي وتقل حدته.
 - ٦ - مرحلة المراهقة والنضج الجنسي: يؤدي التغير الجساني ونشاط الغدد التناسلية في سن المراهقة الى ان يبحث المراهق عن هدف يشبع حاجته الجنسية.

ب - تقسیم اریکسون:

- ١ - مرحلة الثقة ونقيضها عدم الثقة: الرضاعة وابشاع الطفل عاطفياً من قبل امه يعطيه احساساً بالثقة والامان النفسي، هذه المرحلة وهي السنة الاولى من حياته مهمة في تكوين شخصيته المستقبلية.
 - ٢ - مرحلة الاستقلال الذاتي ويقابلها الشعور بالعار والشك، ان تدريب الطفل وخاصة على التبرز يؤثر في تكوين شخصيته.
 - ٣ - مرحلة المبادأة في مقابل الشعور بالذنب: تمثل هذه المرحلة من السنة الثالثة إلى الخامسة تقريباً في تلك المرحلة يتعلم الطفل على العالم حوله وينمو لديه الاحساس بالمبادرة والمبادأة اذا شمع على ذلك.
 - ٤ - مرحلة الاجتهداد في مقابل الشعور بالذنب: تطابق هذه المرحلة دخول المدرسة وفيها يتعلم الطفل كيف يحصل على التقدير لأنه يستطيع الانتاج اذا نجح في التعليم.
 - ٥ - مرحلة الذاتية في مقابل تشتت الدور: في هذه المرحلة تبدأ التنشئة الاجتماعية تعد الفرد لدور معين في المجتمع. فلو كان يعني ذاته وهويته في المجتمع يستطيع ان يحقق هذا الدور بدون ازمات، والا شعر بالتشتت والضياع.
 - ٦ - مرحلة التألف في مقابل العزلة: يكون الفرد في هذه المرحلة مستعداً لابعاد التألف في علاقة حميمة مستمرة كالصداقات أو الزواج.
 - ٧ - مرحلة التواليد في مقابل الجمود: يعني بالتواجد مسؤولية انجاب الاطفال والرغبة فيهن واضفاء العصب والرعاية عليهم.
 - ٨ - مرحلة تكامل الأنماط أو الذات في مقابل الشعور باليأس: تعتبر هذه المرحلة قمة المراحل السابقة. فالشخص الناجح يستطيع خلاله ان يشعر بأهمية الانتاج والعطاء.

د - تقسیم بیا جیه:

- ١ - المرحلة الحسية الحركية: أو الذكاء الحسي - حركي - تتمتد هذه المرحلة من الميلاد إلى حوالي السنة ونصف، يتعلم خلالها الطفل كيف يوجه حركات جسمه وحواسه.

٢ - مرحلة ما قبل القيام بعمليات: تمتد من السنة ونصف إلى السنة السابعة، وتنقسم إلى قسمين:
 أ - مرحلة ما قبل تكوين المفاهيم: يستطيع الطفل خلال هذه الفترة التعامل مع الأشياء بشكل رمزي، عن طريق صور عقلية أو بسائل لغوية. والطفل في هذه المرحلة يتمركز حول ذاته، ويعجز عن الأخذ بوجهة نظر الآخرين. وهكذا تعيق عملية التمركز حول الذات تفكيره المنطقي.

ب - مرحلة الالهام أو الحدس: يبدأ الطفل خلالها رؤية العلاقات بين الأحداث.

٣ - مرحلة العمليات المحسومة أو العينية: تمتد من السنة السابعة إلى الحادية عشرة إذ يتعلم الطفل التقديرات والتقريرات ويمكن من استخدام المفاهيم.

٤ - القدرة على التفكير المجرد: من ١١ سنة إلى ١٥ سنة وتسمى هذه المرحلة أيضاً بمرحلة العمليات الشكلية. إذ يمكن الطفل في هذه السن من تكوين المفاهيم.

تتميز هذه التقسيمات، بكونها اختزالية وأحادية الجانب، إذ تعتبر جانباً واحداً من جوانب الطفل هو الأساس في عملية تطوره فتعتمد كمحور فرويد اعتمد الجنس، اريكسون أخذ الذات في مقابل المجتمع أو المجتمع. بياجهي انتقى الفكر المتعدد التراكيب.

كل من هذه التقسيمات يتضمن اشكالية معينة. والمشكلة الاكبر تبرز في تقسم فرويد انه اختزالي للدرجةقصوى. فقد اختزل الذات والشخصية الإنسانية من خلال رؤية ضيقة جنسية الابعاد. رغم أهمية الجنس في الحياة البشرية وفي تشكيل اللاوعي وتأثيره في الوعي والطموحات الا ان هذا لا يعني ان الجنس وحده هو العامل المحدد لتطوير الانسان من الطفولة إلى الكهولة. ورغم أهمية فرويد ونورية افكاره في عصرها، والتي فضحت مدى تأثير الكبت وخاصة الكبت الجنسي في نشر وتكوين الشخصية منذ الطفولة ان نورية فرويد الامس، لم تعد نورته اليوم. فالجنس ذلك المكتوب «الازلي» لا يمكنه وحده ان يشكل الطفل او الانسان هناك عوامل اخرى مهمة وجوانب اغفلها فرويد، وطرحها غيره: كالجانب الاجتماعي والفكري واللغوي الخ..

اريكسون يركز على الذات من خلال الثقة بالنفس والتفاعل مع العالم الخارجي والعائلية والمدرسة والاصدقاء الخ... فالذات عند اريكسون التي هي الأساس في فهم الطفل والتعامل معه لم تعد ذاتاً جنسية فقط. أنها ذات اجتماعية ورؤية اريكسون هي أكثر نظراً وشمولية ومواكبة للعصر. لكن فهم الذات في الطفولة او تقوية ذات الطفل كي تحصل على انسان اقوى ومنسجم أكثر مع واقعه الاجتماعي كما طرح اريكسون هو فهم متقوص. وقد ساهم بياجهي ونورته المعرفية في تغيير هذا الفهم لذات الطفل من خلال وعي وتقسيم المراحل الفكرية التي يمر بها.

اما مشكلة كل هذه التقسيمات فهي انها تتركز على الفرد الأوروبي والغربي والذات الفردية من خلال رؤية غربية ضيقة للطفل. انهم يتعاملون مع عينات خاصة من الاطفال يأخذونها من الغرب وتحديداً من عياداتهم او الاطفال القربين منهم. انهم لا يأخذون في تحليلاتهم ودراساتهم عينات مختلفة من مختلف الفئات الاجتماعية ويفارنوها على سبيل المثال. كما ان العامل الاقتصادي والتاريخي قليل التأثير في تلك الدراسات. ان الففرة المتقدمة التي بدأت تحدثها التقسيمات في فهم الاطفال ودراساتهم هي البعد الثقافي ومقارنة الثقافات والفنون المتعددة ثقافياً. ان هذا الباب هو النافذة الوحيدة التي تفتح علوم الاطفال الغربية على المجتمعات الأخرى، وتحفف من اشكالية عدم انتظامها الكلي الفهم للطفل في العالم.

هذه هي احدى التواصص التنظيرية التي اخبرتها كأم لطفل عربي، وسوف اتحدث عنها بايضاً اكثر في الموضوع التالي الذي سيدور حول مفهوم الطفل^١ بي. وسوف اكتفي في نهاية هذا الموضوع ان اعرض خبرتي الذاتية في محاولة وضع اطار لمفهوم الطفل او تقديم جواب لمن هو الطفل؟

د - التعريف من خلال التجربة الذاتية

كنا كنا اطفالاً. كلنا عاشنا اطفالاً. كلنا يحيط بنا الاطفال من قريب او بعيد. ولو سأل الانسان هنا السؤال لنفسه من هو الطفل؟ فسوف يجد نفسه يقدم تعرفيات تصف الطفل اكثر مما هي تعرف. وقد قمت بالتجربة بنفسى، وسألت اشخاصاً من حولي كيف يعرفون الطفل؟ وجاءتني الاجوبة على النمط التالي: انه كائن انساني، عقلي، برىء، مرح، يجسد الطهارة والسعادة والنقاء، انه بسيط، متائق، إنه اصل الانسانية.. وفي افضل الاحيان، وعندما كنت أصر على ان هذه صفات شخصية للطفل، وأنا اريد تعريفاً خاصاً به، كان يقال لي: انه الانسان من عمر يوم إلى عمر ١٢ سنة.

كان نورمان دينزن يحاول ان يوضح معنى الطفولة واشكالية تعريفها فقال: «إن تركيزى هو على المعنى المعاصر المعطى للطفل، وخاصة ذلك المعنى الذي يطلق على الطفل قبل المرحلة الدراسية. وفي طرح هذا الموضوع يفترض ان يكون الامر واضحاً، إن هذه الادوات الاجتماعية (اي الاطفال) لا تحمل معنى جوهرياً بذاتها. انما هو معنى ينطلق من نمط تفاعلها الاجتماعي مع الآخرين. إن تعريف الطفل يختلف تبعاً للفرقas التاريجية والاجتماعية. الاطفال يجدون انفسهم في كثير من الاحيان يعرفون بشكل متناقض. لكن عندما يتحقق الاحساس بالآمن، يتعلم الطفل كيف ينقل التعريفات من ظرف إلى آخر، حول شخصه وحول هوية مجتمعه. وإن أكثر المشاكل الجذرية في المرحلة التربوية تبع من التناقض الموجود بين تعريف الشخصية وتعريف الطفولة»^(١).

دينزن يقول إن الاطفال الصغار (ما قبل المدرسة) لا يحملون معنى بذاتهم، ولا معنى جوهرياً لهم. انهم مجرد أدوات اجتماعية. وأن المشكلة الاساسية في تعريف هؤلاء، هو الخلط بين تعريف الشخصية (شخصية الطفل) وبين تعريف الطفولة. رغم أن دينزن استطاع ان يعبر عن اشكالية الفرق بين تعريف الشخصية وتعريف الطفولة. الا انه هو نفسه سقط في التعريف التقليدي للطفل. هو جرد الطفل من المعنى الجوهرى له. والسؤال يبقى: لماذا هذه الاشكالية في تعريف الطفل؟ هل إنه معقد إلى هذا الحد؟ أم أنه بسيط إلى حد يصعب تأثيره؟

ان تعريف الطفل ليس امراً سهلاً. فالطفل متعدد الأوجه والأبعاد. وهناك الطفل الرضيع، وطفل ما قبل المدرسة، والطفل في المدرسة أو طفل ما بعد المدرسة وهناك الطفل كشخص وشخصية، والطفل كادة اجتماعية، وسياسة واقتصادية وفكرية وثقافية الخ..

من خلال التعريفات كافة التي قرأتها للطفل لاحظت انه يمكن تقسيم تعريفات الطفولة إلى اربعة اقسام، وهي: ١ - التعريف التقليدي، ٢ - التعريف الوصفي، ٣ - التعريف الزمني، ٤ - التعريف الدائري. التعريف التقليدي هو الذي ساد قبل القرن التاسع عشر. انه يعرف الطفل بالرجل الصغير. اي أن الطفل بمفهومه الحديث كان غالباً كلياً. يقول لسان العرب في تعريف الطفل والطفولة: «انهما الصغيران. والطفل: الصغير من كل شيء.. ولا فعل له»^(٢). إن الطفل بالمعنى التقليدي هو الذي لا فعل له بذاته. انه ما ينتظر الصيرورة ليصبح له فعل وجود.

التعريف الوصفي وهو التعريف الذي يصف الطفل. شخصيته، عقوبيته، ديناميكيته، فكره، من هذه الامثلة قولهم: الطفولة خلية البال والطفولة شمس الحياة. الطفل صفحة بيضاء. الطفل كائن عقلي. الطفل مشروع حيوان اجتماعي.

التعريف الزمني وهو كما رأينا اقل التعريفات اشكالية رغم بعض الاختلافات حول الفترات الزمنية، البدايات والنهايات، والتقييمات الزمنية كما رأينا متعددة والنهج الحديث هو نحو تقسيم المراحل فالمراحل الاولى من الطفولة او السنة الاولى تقسم على سبيل المثال إلى خمسة اقسام، كما فند ذلك وابت في كتابه السنوات

الثلاث الأولى من حياة الطفل، الذي ترجمته الجمعية الكويتية لتقدير الطفولة العربية. التعريف الدائري هو التعريف الذي يوضح الشيء ضمن دائرة معرفة مقلقة كأن يعرف الطفل بأنه إنسان في بداية النمو، والإنسان هو طفل اكتمل نموه والطفولة أساس الإنسانية فهذا التعريف لا يجسد الطفولة بعد ذاتها بل أنه يوضح تشابك المراحل بين الطفولة والضف، وقد استعمل هذا التعريف الرئيس اليوناني في افتتاحه للمؤتمر الدولي حول الطفولة، تحت عنوان «الطفل في عالم الغد - نافذة على المستقبل»^(١٥).

إن هذه التعريفات كما رأينا لا تقدم فهماً ديناميكياً، ومتغيراً للطفل فتحت بحاجة إلى تعريف يأخذ بعين الاعتبار المراحل المتغيرة التي يمر بها الطفل، المراحل النهائية، الفترات التاريخية، الثقافات المختلفة التي ينتهي إليها الأطفال، والمجتمعات المتغيرة التي يشون فيها.

وقد حاولت أخذ هذه العوامل بعين الاعتبار، وانا اراقب طفلي الذي ينموا. الآن يقارب السنة من عمره. مر بمراحل مختلفة وكان لكل مرحلة خصائصها ومميزاتها. تبعت هذه المراحل عمودياً وافقياً اي رصدت تبدلاته بالمراحل زمنياً، وهي خمس مراحل اعتمدت فيها تقسيم وايت. وكذلك نظرت اتفقاً إلى اشكال النمو وابرزها الجسدي، الحركي، المعرفي (الفكري، اللغوي، العقلي) الاجتماعي والذاتي (الشخصية) وخلصت إلى تكوين نظرية شاملة لكيفية فهمي له ، ومن ثم محاولة تقديم تعريف للطفل، والاجابة على السؤال الاول والأسامي من هو الطفل؟

في البدء، في أيامه الأولى كان مولودي الاول كجزء منه. كأنه استمرار لي، فيما بعد بدأت اعي تميزه الذاتي. اتتعرف على صفاتي الشخصية. قدراته الجسدية تنفسه ضعف تنفس. يبول حوالي ١٨ مرة في ٢٤ ساعة جسده متلاطم يتحرك كثيراً بمقاييس الأطفال في عمره، كذلك عرفت عاداته الغذائية. وكان من النوع الذي يأكل كل ثلاث ساعات. عرفت اوقات صحوة ونومه. وما كدت اشعر بالأمان لكوني امتلكت معرفته التامة، حتى بدأ يتغير. لم يعد ينام طوال الفترات بين وجبات الطعام. لم يعد ينام بانتظاراً ليلاً. لم يعد هادئاً، المزاج، ديناميكي الحركة، لقد بدأ يبكي بعصبية، يتشنج بين يدي وكأنه مسمار، كنت أخالة يصرخ في وجهي لأنني عاجزة عن تخفيف آلام مقصمه.

بدأت المرحلة الثانية معه وهي الفترة ما بين الأربعين يوماً والثلاثة شهور بتحديات جديدة وهي آلام المucus، وما إن استطعت التوصل إلى قدرة امتلاك اساليب متعددة للتخفيف من آلامه حتى انتهت تلك المدة. وخرجت منها فرحة مطمئنة إلى اساليب رعايتها له وتعاطي معه. كان يبدو صحبياً معاً ينمو نمواً طبيعياً لا يشكو من آية علة او مرض، (راجع العدد الماضي من شؤون اجتماعية).

المرحلة الثالثة (٣ إلى ٦ أشهر) كانت مرحلة ثالثة بالنسبة لنا جميعاً. وعيه بالعالم المحيط به تطور. بدأ يحاول فرض نفسه كجزء من هذا العالم، عندما كنت اضعه في كرسيه الهزاز بالقرب من مكتبي لاتبع القراءة كما اعتدت واباه في الفترة الثانية من نموه، كان يصدر اصواتاً. يطالني بمحاكاته ومتناugasاته كلما ادرت وجهي عنه. في تلك الفترة بدأ يعرف الفرق بين العالم الداخلي والعالم الخارجي يبكي اذا مكثنا فترة طويلة داخل المنزل. يطالب بالخروج بشكل شبه يومي. عندما كان يبكي ولا اعرف سبباً مباشراً ليكتئبه احمله وارجع به. وما ان يشعر بالعالم الخارجي حتى يهدأ كان يظهر فرحاً لللأطفال يحب الناس يذهب عند كل شخص بدأ يتعلّق بي خاصة اذا كان يشكو من شيء او كان جائعاً أو يود النوم، بدأ تجذبه الالعب الملونة المتحركة. ويلعب باللعبة الجلدية والبلاستيكية الطفولة. يتلذذ بعضها وحك لثته (رغم ان استئنه لم تظهر حتى مطلع شهره العادي عشر). كان كذلك يصدر بعض الاوصوات بعد ان انتهى تقريرها من المراحلة الثانية. بعض الاوصوات كلفظة (مي) بدأها في الشهر الاول. وفي المراحلة الثالثة طورها الى (ما).

المرحلة الرابعة (٦ الى ٨ أشهر) تميزت بتبلور شخصيته اكثر، وكذلك تفتح ببنفسه انه فرح. منح. يستطيع الجلوس والقيام بتمارين لياقة جسدية، اثناء جلوسه يخفض رأسه ووجهه إلى مستوى الأرض ثم يعيده،

يزغرد باصواته الرنانة لكن ثقته بنفسه المتزايدة وعدم قدرته على الحركة والتنقل وازيداد شففة بالوصول إلى الأشياء المحيطة به، دفعه إلى مطالبة من حوله من افراد العائلة بتحقيق طلباته، كان يشير إلى الباب للخروج بطلاب بالوصول إلى الأشياء التي تثيره كل الأشياء المعلقة الملونة الثريا، الصور.. أول الكلمات التي رددتها في تلك الفترة كانت «تعي»، كان أيضاً يشير بيده للاشخاص والأشياء كي تأتي إليه أو يذهب إليها لا فرق بالنسبة له فهو الجسدي لم يعد سريعاً، كما في الفترة الماضية، لكنه استمر شديد النشاط والحركة يحب الملاعبة والمداعبة مهما كانت قاسية وشديدة يفرح بالتمارين الرياضية والشقلبة. في نهاية الفترة الرابعة أصيب بانتكاسة في نموه الجسدي والعرجي أشكال نموه كافة والسبب كان اصابته بعدة امراض متالية نتيجة لاقامتنا في بيروت. يبدو ان مناعته تضاءلت تدريجياً من جراء كثافة الأوبئة والامراض «المتعشة»، منذ ١٢ سنة في بيروت العرب.

استقبل المرحلة الخامسة (٨ أشهر إلى ١١ شهراً) بالأمراض والهزال وتراجع النمو لم يجب لم تظهر أستانه. تناقض وزنه خلال شهر واحد ٩٠٠ غراماً. اختفت شهيته للطعام وفي احدى الفترات لم يعد حتى يرطب الحليب. استمر يتقلب من مرض إلى آخر، نهزة الحرارة، ينهك الهزال. وخلال شهرين بين منتصف السابع ومنتصف التاسع اصابه المرض ٥ مرات، ولكن في المرة الأخيرة كان قد بدأ يستعيد نشاطه وزنه الذي بدأ يقارب الثمانية كيلو غرامات. وما أن تراجعت عنه الحرارة حتى بدأ يعيو. وخلال أسبوعين فقط كان يجري بسرعة في كافة ارجاء البيت. حاول الوقوف استعاد نشاطه، وبعدما كان كثير البكاء، خاصة كلما ابعدت عنه. أصبح مرحباً نادراً ما يبكي بلعب يصرخ بدأ يحاول التكلم من جديد. فبعدما نسي «الاما» «والبابا» التي نطقها في فترات مختلفة بدأ الآن يطلق الفاظاً صفيرة لكنه يعني ما يقول. يناديني: «ما» يطلب الماء قائلاً: «بو» الطعام «اما ماما»، بعدما كان الشهر الماضي: «تام تام»، أصبح أكثر انطلاقاً مع الناس الذين لا يعترفهم، شرط ان لا يفاجئوه ويكون اقربائهم منه مرحباً ملبياً له. طور في تلك الفترة وبسرعة ايضاً مهارات عديدة، اضافة إلى المشي بمحاذاة المفروشات والوقوف مستندًا والصعود على السلم. لقد أصبح يفهم معظم العبارات وخاصة تلك التي تركز فيها على كلمات يفهمها. كالقول مثلاً: «أتريد الخروج برا» فيهز برأسه ايجاباً. كذلك فهو يسير على يديه دون نفي ركبته ينظر برأسه مقلوباً إلى العالم المطل من بين قدميه وبيسم فرحأً. يستطيع ان يلعب ويعبر على مدى ثلاث ساعات دون ان يعرف التعب، وخاصة اذا كان اللعب في العدبة، أو مع الاولاد قرب المياه، وفي الرمل، اذا كانت الارض قاسية وخشنة يحب دون ان تلامس ركبتيه الارض. يسرع ولا يعرف التعب. يسقط ثم يقف مجدداً، أما اذا كان اللعب لا يثيره فيبدأ بالتململ والازتعاج. يطالب بأن يحمل على الايدي، أو أن يؤخذ إلى مكان آخر، وطبعاً ككل الاطفال لا يترك شيئاً دون ان يسمى لاكتشافه وبسرعة هائلة ابتداء من الاذرار والاشرطة الكهربائية، إلى الادوات المطبخية، ومحظيات الخزان. حرکات الفتح والغلق للباب والادراج وغيرها تثير شغفاً خاصاً لديه كباقي الاطفال وهو يقوم بتلك الحركات احياناً بشكل آلي ومتكرر. يبحث باستمرار عن محتويات الاشياء. حتى اذا اخذه رجل بشب، يرفع شفته العليا ليبحث عما بداخليها. يفتح الفم باستمرار لمن يحمله ليكتشف محتوياته. شغفه المعرفي لا حدود له. انه يكتسب بجدارة لقب الباحث العلمي الذي يطلق على الاطفال بسته، طبعاً هذا لا يأتي بهولة ودون مقابل. فكل من في البيت مبیح لمراقبته من بعيد، ملاعبة عندما يمل اللعب المنفرد والمكثف. البيت اعيد تجهيزه وترتيبه بشكل يتوافق مع حركاته. الكهرباء تأمنت. كل الاشياء الخطيرة ارتفعت. وهو يسرع ويسرح في البيت كفرقة من الجيش او الميليشيا المقاتلة. وأقول عنه على سبيل النكتة: قوات خالد قادمة. وعندما يترك الغرفة في قوش كاملة، انظر ضاحكة اليها واقول: «قوات خالد موت من هنا».

هي ابرز الميزات التي استوقفتني للطفلة اقول انها انتناء:

١ - الاولى هي الطاقة الكامنة والطاقة المتفرجة وذات المحتويات المتعددة، كالمحتوى الاجتماعي، السياسي، الاقتصادي، الثقافي، الفكري، العقلي، الانساني، الجسدي، العصي، العرقي، اللغوي، التأتمي، الذاتي، الشخصي. تلك الطاقة تكون كامنة لدى ولادة الطفل، ثم تبدأ بالتفجر هي محدودة من جهة ولا نهاية من جهة أخرى. ترتبط محدوديتها بالقدرات والميزات الخاصة للشخصية التي يولد فيها الطفل. والموروثات والجينات التي يحملها معه. لكنها ايضا لا متناهية بمعنى ان العلم لم يتوصل حتى الآن إلى قياس هذه الطاقة المكتونة والمترفة لدى الطفل قياسا علميا ليعرف حجمها فالمتغيرات والمؤثرات فيها كثيرة ومتعددة. حتى ان بعضها غير مكتشف حتى الان. كما ان الدراسات العلمية التي ابتدأت منذ مطلع القرن بقياس حجم تأثير كل عامل منفرد، بعد تجريد العوامل الاخرى لا زالت في بدايتها. كذلك هو حال القياسات الشمولية، ذات النظرة البنوية التي لا زالت تتلمس طريقها. فهذا العالم المجهول للطاقة الانسانية قادر ان يتحول إلى علم قائم بذاته. علم يشمل على الوسائل العلمية المادية القبasaية الجردة. كما يشمل الابعاد الانسانية التي نرتقي إليها بالحسن ولا نكتشفها بالارقام، كالشخصانية والابداع الثاني والعام.

٢ - الميزة الثانية، هي المبادأة أو المبادرة. فالطفلة هي بدايات الاشياء. هي اساسيات ومداميك الفترات التي تليها. وابرزها مرحلة النضج. عالم الاطفال هو التحدي لعالم الكبار. كله جديد وتتجدد بينما عالم الكبار مليء بالاشاهء المستقرة، المعروفة، المدروسة المستكينة، لقد اطرت العادات عالم النضج. حجمتهم الاعراف والتقاليد. اما الاطفال فكل شيء بالنسبة لهم مشروع، مباح، جيد، عالم للاكتشاف، و المجال للاكتشاف: اكتشاف العالم، واكتشاف الذات. والطفل ايضا يكتب الكبار تجربة التعامل مع المتجدد المتغير، مع البدائيات. ففي كل لحظة مع الطفل هناك تحدي. وقد يبدأ التحدي من اكتشاف القدرات، وفاعلية المعلومات والخبرات يصل إلى خلخلة النفس والثقة بالذات.

وقد عشت لحظات التحدي تلك في رحلتي التجريبية، فقد بدأت من الحمل تعاماً نموذجياً مع هذا الكائن الذي لا اعرفه. كنت اتفذى جيداً، امارس الرياضة. ابتعدت عن كافة المنشآت والمشروعات الغازية.. الخ.. اتخذت تدابير غذائية وقائية. وكانت اعيش حالة نفسية غير مضطربة. وتابعت الاشراف الطبي بعنافيته. ولم اتوان عن التقى الذاتي. والأمر نفسه ينسحب على التربية والاهتمام بالطفل. وكانت متألفة وغوربة بمنفي وطفلي إلى أن بدأت اتأكد بين الشهر السابع والثامن ان ابني عصبي المزاج. حاد الطياع. يصرخ بتوتر اذا كان يريد شيئاً، او يزعجه امر توته هذا ذكرني بنفس طريقة صراخه عندما كان يتألم من المرض. بدأت استشعر نمط شخصيته وكانت اسأل في نفسي: كيف اتنى طفل عصبياً إلى هذه الدرجة، بعد كل هذا الهدوء الذي ااحاطه وعلى الرغم من كون شخصيتنا انا ووالده من النوع الهادئ. التفسير الاولى والتقليدي انه اخذ العصبية عن جدية (لامه وابيه) اما التفسير الآخر فجاني من صديق متخصص بالتربية. كان يلومني على اعتماد الطرق الحديثة بال التربية قائلاً: انه هذا ما يلاحظه لدى اطفال اصدقائه الذين اعتمدوا النمط الحديث. بدأت استعيد كل الخطوات التي قمت بها اثناء رحلتي التجريبية، محاولة البحث عن مكمّن الخطأ: خاصة عندما لاحظت تأخره في النمو، صحيح ان المرض كان سبباً مباشراً في كل هذه المشاكل؛ وقد تأكدت من ذلك بعدما عاد ينمو بتألق وتجلى وصحة ومرح. لكن هذا لم يمنع من اهتزازي الداخلي في فترة من الفترات، وارتفاع نفتي بالاسلوب او على الاقل مسألة نفسية وتحمبلها سبب الخطأ..

وبدايات الاشياء رغم كل رونقها وتألقها وفرض ابداعها للطفل نفسه، الا انها تشكل له ايضا تحدياً كبيراً. انه يأتي إلى عالم موجود يكون فيه وحيداً، ديناميكياً، وسط عالم متعدد ومستقر. تواجهه الاسئلة الكبرى: كيف يتعامل مع هذا الكون؟ كيف يندمج فيه؟ اي دور يأخذ؟ كيف يشكل شخصيته؟ إلى آخره من الاسئلة والتحديات. والمشكلة المضاعفة بالنسبة للطفل هي ان الكبار يلعبون الدور الاساسي والمؤثر الذي يحدد تلك

الإجابات وبالتالي تصبح العلاقة والاشكالية ديناميكية، تبادلية، الأطفال هم تحد للكبّار، ولعالم النضج. والعالم الفسيح المترافق المستكين هو تحد للأطفال. وتبقي القدرة على ضبط اسس وجود هذه العلاقة التبادلية، والتحكم ببناغتها وسيرها سيراً سليماً، هي المخرج والانتصار الانساني الأكبر.

يبقى ان كلنا الخاصين للطفولة - الطاقة والمبادرة هما خطيرتان انهما سلاح ذو حدين. لو احسن استعمالها لنفجرت الطفولة. اشرقت تطورت ايجابياً. نمت افقياً وعمودياً. وعبرت كل المراحل دون التخلف او السقوط في احداهما، او جرّجرت المراحل الاخرى بشكل مشوه او منقوص. اما اذا اسيء استخدام تلك الطاقة او لم تعط المبادرات حقها. وكانت النتيجة: الانزواء، الكبت، الاضطراب في الشخصية، الانزعاء، السلطوية، العصبية، العدوانية، الانهزامية، الانطوانية، إلى آخره من المشاكل الذاتية والعلمية التي تتعكس على الطفل وعلى اسس تعامله مع هذا الواقع، لذلك ارى شخصياً ان هذين العاملين هما اساسيان في فهم الطفل وفي تعريفه. واعتقد انهما جوهربيان في الفهم الدیناميكي للطفولة لذلك حاولت انطلاقاً منها ان اقدم التعريف التالي: الطفولة هي طاقة البدایات الإنسانية وهي شمولية الابعاد والمحويات وشمولية الكون الذي توجد فيه.

وفي النهاية اخلص إلى القول إن التعريف هو عصارة معرفة مركزة واختصار لها. ولذلك فانا لا ادعى امتلاك معرفة متكاملة أو نهاية للطفل. وكذلك سيفي التعريف ناقضاً ويعانى من مشاكل كثيرة، إلى أن تصبح معرفتنا متكاملة. وكذلك سيفي المفهوم متغيراً طالما الطفولة تتغير.

المراجع

- 1 - The Child un the world of Tomorrow ed. Spyros Daxiadi. e. Y Tyrwhitt, Pergamon Press, p.p. 44, 45.
- 2 - Encyclopedia Bratanica. Knowledge indepth 4, 1768 p. 229
- 3 - Maccoby Eleanor Social Development, HB Y Publishers pp. 4-5.
- 4 - المرجع نفسه. Maccoby, pp. 5 - 8.
- 5 - المرجع نفسه، Maccoby p.p. 8-10. بالإضافة إلى كتاب William Kessen The Child, Yohn Wiley E. Sons, p.p. 89-113.
- 6 - المرجع نفسه. Kessen The Child. pp 113-132.
- 7 - ان ما كوبى تقدم تلخيصاً جيداً لكيفية تطور مفهوم الطفل في الفصل الاول من كتابها. ولذلك اخذت معظم المعلومات من كتابها بعدها قرأت مراجع عدة ووجدتها الاصنفي ذهنياً لجهة توضيح تطور مفهوم الطفل.
- 8 - امين مرسي قديل اصول التربية وفن التدريس، ص ٤٥.
- 9 - المرجع نفسه، مرسي ص ٤٦ - ٤٧.
- 10 - المرجع نفسه ص ٤٨.
- 11 - ذكاء الحر، الطفل العربي وثقافة المجتمع، دار الحданة، ١٩٨٤، ص ١٩.
- 12 - التقسيمات مأخوذة من الدكتور سعد جلال، الطفولة والراهقة، دار الفكر العربي، ١٩٨٥. أما تقسيم بياجيه فهو عن جان بياجيه وبيكلولوجية نمو الأطفال، تاليف روث بيرد، ترجمة دكتورة فيولا فارس البلاوي، مكتبة الانجلو مصرية ١٩٧٧.
- 13 - Norman Denzin, "Children And Their Caretakers" Children Liberation, Ed. David Gottlied, Prentice Hall, Inc., 1973, p. 123.
- 14 - لسان العرب، ابن منظور، دار صادر، المجلد الحادي عشر، ص ٤٠١.
- 15 - ذكر سابقاً، The Child in the World of Tomorrow p. 3.

عروض الكتب

فلسطين: حقوق الانسان وحدود المنطق الصهيوني

بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٧ ،
٢٠٠ ص، تأليف: حسين غباش

عرض
د. توفيق حصو

من بين الأهداف المهمة التي عنى ميثاق الأمم المتحدة
بتاكيدتها، كما وردت في المادة ٥٥ من الميثاق، تعزيز
وتشجيع الاحترام لحقوق الإنسان والحربيات الأساسية للجميع
دون تفرقة او تمييز بشأن العرق او الجنس او اللغة او الدين،
وكذلك التأكيد على «احترام مبدأ المساواة لحقوق الشعوب
ولحقهم في ان يقرروا مصيرهم» وكان أول تعريف دولي
لحقوق الانسان هو «الإعلان العالمي لحقوق الانسان» الذي
صدر من الجمعية العامة للأمم المتحدة في ديسمبر عام
١٩٤٨ . وقد ادرجت الحقوق الواردة في هذا الإعلان في
اتفاقيتين دوليتين هما: اتفاقية الحقوق الاقتصادية
والاجتماعية والثقافية، واتفاقية الحقوق المدنية والسياسية ..
ووافقت الجمعية العامة للأمم المتحدة بالإجماع على اتفاقيتين
في عام ١٩٦٦ . وتلتزم جميع الدول التي تصدق عليها التزاما
قانونياً بتطبيق كافة حقوق الانسان المدرجة في الوثائقتين
الدوليتين، كذلك معاهدة لاهاي لعام ١٩٠٧ ومعاهدة جنيف
لعام ١٩٤١ والبروتوكولات الملتحقة بها في عام ١٩٧٧
وجميعها صيغت من أجل حماية وضمان حقوق الأفراد
وممتلكاتهم وقت الحرب أو تحت الاحتلال .

* جامعة الإمارات العربية - قسم العلوم السياسية.

والمأساة الفلسطينية في جوانبها الإنسانية المختلفة خرق واضح وفاضح لميثاق الأمم المتحدة والمعاهدات الدولية التي أكدت على� احترام حقوق الإنسان أيا كان، والكتاب الذي نحن بصدده عرضه هو حول حقوق الشعب الفلسطيني المهدورة على أيدي اليهود - ضحايا الامس - وجلادي اليوم الذين يرون أنفسهم بأنهم «العرق النقي» المتفوق على سائر شعوب العالم تماماً كما نظرت النازية الالمانية للعرق الاري. وما يلفت النظر وبشير الدهشة والغريب ان ساسة واجهزة الاعلام الغربية تبنت الادعاءات الصهيونية التالية: الحقوق التاريخية لليهود، فلسطين كانت صحراء طوال تاريخها، احتياجات الامن الإسرائيلي، الديمقراطية الاميركية مقابل «البربرية» العربية، الإرهاب الفلسطيني، التعصب العربي والاسلامي.

وكتاب حسين غباش هو «محاولة لتفنيد هذه الادعاءات الصهيونية»، (ص ١٠) من خلال تناول مسألة حقوق الانسان الفلسطيني في اسرائيل والاراضي المحتلة (ص ١٣) ويتكون هذا الكتاب من توطئة ومقدمة واربعة ابواب مقسمة إلى سبعة عشر فصلاً.

يتناول الباب الاول فلسطين في قديم العصور حيث يفتد الكاتب ادعاءات الصهيونية القائلة بان فلسطين هي الوطن التاريخي لليهود. واستناداً إلى روجيه غارودي ملف اسرائيل، يوضح الكاتب استحالة منح اليهود اية حقوق تاريخية في فلسطين على اساس انهم اول من عاش فيها. فعندما جاءت القبائل العبرية إلى فلسطين، وجدت في هذه الارض سكاناً اصلين وهم الكهنيون واللحبيون والفلسطينيون الذين اعطوا لهذا البلد تسمية الحالىة فلسطين. كما وان اليهود لم يحكموا فلسطين (وليس بكلاملها) سوى مدة اربعة قرون وان كانوا قد عاشوا على ارضها ١٣ قرناً ولكن بجانب السكان الاصليين وخاصة الفلسطينيين الذين وجدوا منذ ٥ آلاف سنة على الاقل (ص ٢٦).

و الساد الاسلام في فلسطين منذ اواخر القرن السابع وحتى القرن الحادى عشر عندما استولوا الصليبيون على فلسطين (١٠٩٦ - ١٢٩١) الذين لم يتزدروا في احرق اليهود حتى استعاد هلاك الدين الايوبي القدس في عام ١١٨٧ وسمح لليهود بالعودة إليها. ومنذ القرن السادس عشر وحتى العرب العالمية الاولى وقفت منطقة الشرق الاوسط بما فيها فلسطين تحت السيطرة العثمانية وفي الفترة الواقعة ما بين عامي ١٩١٨ - ١٩٤٨ وقعت فلسطين تحت الاستعمار البريطاني الذي مهد الطريق امام الصهيونية ابتداءً من وعد بلفور وحتى الاعلان عن قيام اسرائيل مع انتهاء ما يسمى بالانتداب البريطاني.

ويتناول هذا الباب فكر هرتسل العنصري، و برنامجه الصهيوني الذي شمل العناصر الایديولوجية الصهيونية! الشخصية القومية، العنصر اليهودي، المجموعة التاريخية المتباينة الفردية، الشعب الواحد، رفض الاندماج مع الشعوب الأخرى، رفض اليهود الذين تم استيعابهم، استغلال معدات السامية وذلك من خلال اضطهادهم لتعزيز الشعور بالعزلة، حق اقامة دولة (ص ٣٤).

و رغم مقاومة الشعب الفلسطيني لسياسة الانتداب البريطانية، خاصة تلك الانتفاضات التي حدثت في أعوام ١٩٢١ - ١٩٢٩ و ١٩٣٦ - ١٩٤٣ إلا أن الصهيونية بمساعدة بريطانيا، تمكنت من الاعلان عن قيام اسرائيل على الجزء الأكبر (٨٠٪) من فلسطين عام ١٩٤٨ ، بالرغم من قرار تقسيم فلسطين الصادر عن الأمم المتحدة في العام «السابق والذي ينتمي ٥٤٪ من الاراضي الفلسطينية».

اما مدينة القدس العربية فقد احتلتها اسرائيل عام ١٩٦٧ وقاموا بها بالرغم من مكانتها المقدسة لدى المسلمين والمسيحيين. وقد صرخ موسى ديان، وزير الحرب الإسرائيلي في ذلك الوقت، بأن «قوات الدفاع الاسرائيلية قد حررت القدس .. انا قد جمعنا شمل المدينة المنشطة، عاصمة اسرائيل، وقد عدنا إلى هذا المكان المقدس ولن نرحل عنه أبداً .. وقام مجلس الامن وكذلك الجمعية العامة للأمم المتحدة بشجب قرار اسرائيل بضم القدس إليها. الا ان اسرائيل ضربت عرض الحائط بالقرارات الدولية ومضت قدماً في تهويد بيت المقدس وتضييق الخناق ضد ١٠٠ الف عربي يقيمون بالمدينة وضواحيها لكي تجبرهم على مغادرتها. ويؤكد الكاتب بأن

اسرائيل باحتلالها وبضمها لمدينة القدس، لم تنتهك فقط حقوق الفلسطينيين بل ايضاً حقوق الطوائف الدينية الأخرى التي تمثل المدينة المقدسة بالنسبة لها مكاناً للعبادة والاحترام والتقدير.. ان هذا التصرف يشكل انتهاكاً صارخاً لقانون الدولي ولقرارات التي اصدرتها الامم المتحدة والمنظمات الاقليمية والدولية الأخرى، وبالتالي فان السلوك الاسرائيلي في هذه الحالة يمثل نموذجاً واضحاً لانتهاك حقوق الانسان (ص ٦٠).

وهذا ما يتناوله الباب الثاني من الكتاب: انتهاكات حقوق الانسان في فلسطين. فالقانون الدولي، والمعاهدات الدولية وقرارات الامم المتحدة تحظر على سلطات الاحتلال نزع الملكية ومصادرة الثروات والاملاك التي تخصل سكان هذه الاراضي وتطلب بعمادة السكان المدنيين في الاراضي المحتلة والمحافظة على حقوقهم واموالهم، كما وتعارض بناء المستوطنات في الاراضي المحتلة، ولكن، وبالرغم من كل ذلك، فقد قامت اسرائيل منذ ثأرتها بتشييد مجموعة من القوانين والتشريعات التي تناقض كلها كل وسائل القانون الدولي فيما يختص بوضع الاراضي الفلسطينية المحتلة، فمثلاً قانون الطوارئ لسنة ١٩٤٩ (والذي وضعته اصلاً بريطانيا في عام ١٩٤٥) يخول وزير الحرب (والذي يسمونه وزير الدفاع) الاسرائيلي نفي السكان المقيمين في منطقة يزعم انها «منطقة امنية» كما ويخلو هذا القانون الحكومة إلغاء حقوق الملكية، ويعتبر المالك من الوصول إليها. بل ويعطي القانون نفسه وزير الزراعة الحق بتسلیم هذه الاراضي لشخص اخر لكي يقوم باستغلالها. كذلك قانون الدفاع الذي يخول للحاكم العسكري إعلان اي منطقة «منطقة مغلقة» اما قانون تملك الاراضي فيخول لوزير المالية نقل ملكية الاراضي المصادرة للدولة. بل ان للحكومة الاسرائيلية الحق بنزع ملكية جميع الاراضي في الاراضي المحتلة (ص ٦٥).

ويفضل هذه القوانين اصبح ما بين عامي ١٩٤٨ و١٩٦٢ ما يزيد عن ٩٠٪ من الاراضي الفلسطينية داخل «اسرائيل» (ما قبل ١٩٦٧) ملكاً للدولة والمنظمات الاسرائيلية واليهود. وبعد «حرب ١٩٦٧» أصبحت «اسرائيل» تسيطر على ٥٠٪ إلى ٦٠٪ من الاراضي المحتلة. كما وتم انشاء عدد كبير من المستوطنات الصهيونية في الاراضي المحتلة تهدف إلى التوسيع وجعل الحياة صعبة بالنسبة لمن تبقى من الشعب الفلسطيني وحملهم على ترك اراضيهم والهجرة إلى الخارج ان لم يتم تفكيهم وطردهم بأساليب ارهابية كما حدث في دير ياسين وطبرية وبيافا وغيرها. فحتى عام ١٩٤٩، تم طرد ما يزيد عن مليون فلسطيني من ديارهم. وبعد حرب ١٩٦٧ تم ابعاد عشرات الآلاف من الشعب الفلسطيني عن اراضيهم ومنازلهم. والهدف من وراء تلك الممارسات العنصرية واضح. اقلاق شعب ونفيه خارج ارضه الوطنية، وذلك من أجل استيطان شعوب اخرى غربة بطريقة غير طبيعية. ويزكى ذلك موئلي ديان في ١٩٧٣/٥/٩ حينما اعلن بصراحة: «لا داعي للف الدوران، علينا ان نعلن بصراحة وبوضوح ان دولة اسرائيل قامت على حساب العرب (الفلسطينيين) وفي مکانهم. لم نأت الى فراغ. كان هناك مواطنون عرب ونحن نوطن اليهود حيث كان يعيش العرب سابقاً. انا نحوال قطراً عربياً إلى قطراً يهودي» (اميل توما جذور القضية الفلسطينية ص ١٩١ - ١٩٢).

ويوضح حسين غباش بأن من تبقى من الشعب الفلسطيني على اراضيه فهوواجه معاملة صهيونية عنصرية. فالظروف الاقتصادية التي تحيط بالفلسطينيين - عمالةً ومزاعين وتجاراً وصناعاً - هي ظروف مزرية. فقد استبعدت «اسرائيل» السكان المحليين ونهت ثرواتهم وانتزعت منهم ملكية اراضيهم ودمرت اقتصادهم. وبالتالي فإن السياسة الاقتصادية التي يطبقها الصهاينة في فلسطين وفي المناطق المحتلة تشكل انتهاكاً صارخاً للمبادئ الأساسية لحقوق الانسان والتي نصت عليها المواثيق والمعاهدات الدولية (ص ٨٥).

ويشمل هذا الجزء القيم من الكتاب على وصف دقيق لممارسة السلطات الاسرائيلية كافة انواع الاضطهاد والقمع ضد السكان الفلسطينيين مثل اعمال هدم المنازل وتنقييد حرية التنقل واعمال الطرد لأنفه الاسباب ومحاربة كافة اوجه النشاطات العلمية والاקדامية التي تؤكد على وجود ثقافة فلسطينية وذلك من اجل القضاء على هوية الشعب الفلسطيني الثقافية والاجتماعية والسياسية، حتى التراث الثقافي والديني لم يسلم من السياسة

العنصرية التي تنتهجها «اسرائيل»، وذلك حتى يتم لها ازالة اي وجود نقفي وديني وقومي غير يهودي في فلسطين. فكانت هناك محاولات عديدة استهدفت تدمير المسجد الاقصى وبعض الكنائس والآثار الدينية المسيحية والاسلامية.

ومن يقاوم السياسات العنصرية الصهيونية فعليه تحمل النتائج الرهيبة ومواجهتها اساليب الاسرائيلية المشهورة بفظاعتها فمثلاً تقرير الجمعية الوطنية للحقوقين الامريكيين والذي نشرته «الصنداي تايمز» اللندنية بعنوان «اسرائيل والتعذيب»، يؤكد على بشاعة وسائل التعذيب التي تمارسها «اسرائيل» ضد الفلسطينيين مثل: «الجلد بالسوط» على الظهر وعلى الاقدام والاعضاء التناسلية واماكن اخرى حساسة في الجسم أو احداث حروق بالسجائر واجبار المحتجزين على الوقوف عراة تماماً لمدة ساعات طويلة او تعرضهم للحرارة او للبرد. كذلك تطبق وسائل اخرى اكثر بشاعة مثل ترك ندبات على كل اجزاء الجسم أو اللجوء إلى الكلاب لعض المحتجزين ولاحداث جروح في اجسامهم او ادخال ادوات حادة مثل العصا والزجاجات في الشرج وفي المهبل، وكذلك ادخال سلك كهربائي في قضيب المحتجز... واساليب تعذيبية اخرى تشعر لها الابدان وتبين مدى ما وصلت اليه الهجمية البربرية الاسرائيلية والتي تتصدر كل عقلية تتطلع إلى العدالة والمساواة الاخلاقية والانسانية... ووصف اليهودي المعروف اسرائيل شاهاك، رئيس الرابطة الاسرائيلية لحقوق الانسان، الممارسات الاسرائيلية بالاساليب النازية وقال: «من الافضل على المرء المخاطرة بحياته على ان يصبح يهودياً نازياً» (ص ١١١).

وبالرغم من ادانة الاسرة الدولية لهذه الممارسات الصهيونية، الا ان اسرائيل لا ترى حرجاً في مواصلة استخدام وسائلها التعذيبية الرهيبة ضد الشعب الفلسطيني والذي لا ذنب له سوى تعلقه بترباب وطنه وأرضه. اما الباب الثالث من الكتاب فيتناول مأساة اللاجئين الفلسطينيين الذين يعيشون خارج بلدهم. ويشير تقرير صدر عن مؤتمر الامم المتحدة للتجارة والتنمية في ايار/مايو ١٩٨٣ إلى ان عدد الفلسطينيين حتى عام ١٩٨٠ يقدر بحوالي ٣٤ مليون نسمة يعيش ٤٠٪ منهم في «اسرائيل»، والاراضي المحتلة بعد ١٩٦٧ وحوالى ٦٠٪ منهم يعيشون في الدول العربية والاوروبية والامريكيتين ويعيش نصف هؤلاء تقريباً حياة قاسية داخل مخيمات اللاجئين المنتشرة في الاردن ولبنان وسوريا حيث يتكبدس مالاً يقل عن سبعة افراد في كوخ صغير يخلو من ابسط متطلبات الحياة مثل الماء والكهرباء. ونصلت قرارات الامم المتحدة على حق الفلسطينيين في العودة الى منازلهم. ولكن هيئات فاس Ariel تزيد التخلص من تبقى داخل الاراضي المحتلة فالمشروع الصهيوني قائم على التوسيع ومزيناً من الطرد والنفي. من هنا قامت حروب عام ١٩٥٦ و١٩٦٧ و١٩٧٣، وبالرغم من ان القوات المصرية والسورية اظهرت للمرة الاولى قدرتها على مواجهة القوات الاسرائيلية في بداية حرب اكتوبر ١٩٧٣، الا ان القوات الاسرائيلية نجحت في ان تتغلب مرة أخرى داخل الضفة الغربية لقناة السويس وان توسع فياحتلالها لمعرفات الجولان بدعم عسكري واستراتيجي من الولايات المتحدة، وغزو لبنان عام ١٩٨٢ يدرج ايضاً في اطار المشروع التوسعي الاسرائيلي. اضف إلى ذلك مخطط اسرائيل من اجل تفتت الامة العربية. فهي تهدف إلى تقسيم الدول العربية إلى دوليات هشة مما يخدم المشروع التوسعي الصهيوني. وما يشجع اسرائيل في نهجها الاستعماري العنصري هو الدعم الامريكي الضخم لهذا الكيان المقطوع، حيث تلقت منذ انشائها وحتى الان عشرات المليارات من مختلف انواع المعونات الاقتصادية والعسكرية مما شجع الارهابي اريل شارون للقول بان المصالح الاستراتيجية لاسرائيل «تمتد من تركيا إلى ايران والباكستان والخليج وتصل حتى افريقيا الشمالية والوسطى!!

اما الباب الرابع والأخير فيتحدث عن زيف ادعاء اسرائيل وتشدقها بالديمقراطية. فجميع الانتهاكات لحقوق الانسان وللحريات الاساسية التي شملتها دراسة غباس هي «نفي تام للديمقراطية والفاوحا» (ص ١٦٠) ومن غير المقبول ان تكون دولة تعيش وفق الايديولوجية الصهيونية والتي اعتبرتها الامم المتحدة

عروض الكتب

شكلاً من إشكال العنصرية والتمييز المنكري (قرار الجمعية العامة ١٩٧٥) وفي الوقت نفسه تكون ديمقراطية ومظاهر هذه العنصرية كثيرة وهي في التشريع الإسرائيلي نفسه فمثلاً قانون العودة يوضح بأن أي يهودي يأتي من أي مكان في العالم، يصبح مواطناً إسرائيلياً بمجرد أن يطأ أرض فلسطين، في حين أن المسلم أو المسيحي الفلسطيني المولود في فلسطين من أبوين فلسطينيين لا يتمتع بهذا الحق، بل ويمكن أن يصبح بلا جنسية ومشرداً. كذلك خطب وتصريحات القادة الصهاينة تدل على هذه العنصرية. فقول غولدا مائير رئيس وزراء إسرائيل السابقة، بأنها «تشعر بالعنق كلما علمت بمولود طفل فلسطيني» أو تشبيه الإرهابي متاحم بيفن الفلسطيني «بجوان ذي قدمين» أو «الصراصير» كما وصفهم الجنرال رافائيل إيتان، كل هذه مظاهر واضحة للعنصرية الإسرائيلية.

ومعظم يهود «إسرائيل» يميلون إلى العنصرية والتطرف القومي، وهذا السلوك يوضح لماذا تم اختيار بیغن وبعده الإرهابي اسحق شامير لتولي رئاسة الوزراء، مما دفع البروفيسور شاحاك القول: «إن «اليهود الإسرائيليين» ومعهم يهود العالم يمررون حالياً بمرحلة من التوجه نحو النازية»، والعنصرى مائير كاهانا لا يخفى ذلك فيقول: «إن شعب إسرائيل لا يشبه أياً من هذه الشعوب الناشفة. إن شعب إسرائيل هو قلب العالم بل والسبب وراء وجود هذا العالم»، وهذا ليس بغريب على طبيعة إسرائيل الصهيونية العنصرية فاليهودي المشهور ومستشار النمسا السابق برونو كريسيكي، يرى أن الصهيونية تتضمن عناصر نازية وفاشية، وفي الواقع قد نجد العديد من المناصر المشابهة فإن النازية التي كان يدعو إليها هتلر كانت قائمة على مفهوم العرق الآري المختار إن هذا المفهوم يساوى ويشبه بعض المفاهيم الصهيونية التي تريد أن توهם العالم بأن اليهود «شعب الله المختار» (ص ١٨٥).

إذن الممارسات الصهيونية الإسرائيلية هي ممارسات عنصرية ارهابية ضعيفتها الأولى الشعب الفلسطيني حيث انتهكت أبسط حقوق هذا الشعب في الحياة الكريمة على أرضه وفي منزله. وفي ضوء ما سبق يتضح أن هذه الممارسات العنصرية سوف تستمر في انتهاء حقوق الشعب الفلسطيني. وهذا ما أكدته التقرير الذي صدر هذا العام عن الجمعية المغربية بحقوق الأقليات أمام الأمم المتحدة والذي تحدث عن واقع الشعب الفلسطيني تحت الاحتلال. والتقرير يشير إلى التمييز المستمر ضد العمالة الفلسطينية من حيث الأجر المتذبذب مقارنة بما يتلقاه نظارتهم الإسرائيليون، وحق التمثيل والتنظيم، وحرية التنقل، وشنات الأسرة الفلسطينية وحقوق الأقامة والعقوبات الجماعية ونسف المنازل والترحيل التعسفي ... إلخ، وطالبت الجمعية بدعم دولي لحماية حقوق الشعب الفلسطيني في الأراضي المحتلة.

ولكن، وكما لاحظنا، القرارات والمعاهدات الدولية لا تصنون حقوق الشعوب المغلوب على أمرها طالما بقيت تعيش تحت نير الاحتلال العسكري العنصري، وإسرائيل تصر على استمرار هذه الحال بالنسبة للشعب الفلسطيني، وهو هو الإرهابي العنصري اسحق شامير، رئيس وزراء إسرائيل يؤكّد مجدداً أنه «من الغباء القول أن ما اسماء شعب إسرائيل سيرحل يوماً عن القدس والضفة الغربية والجليل والجولان والداخل... إن أيام دعوة للسلام يجب أن تتضمن بقاءنا في هذه المناطق... وإن على العرب الخيار أما الرحيل أو التعايش مع هذا الواقع في ظل الحكم الإسرائيلي...»، وأضاف شامير: «إن البناء هنا... ودق الجذور هنا... واقامة حياة جديدة هنا... وكلها جزء لا يتجزأ من شروط السلام الذي ندعوه إليه» الدستور الأردني أكتوبر ١٩٨٧).

هل هناك أبلغ وأوضح من هذه اللغة؟ إن حقوق الإنسان تحفظ وتصنان عن طريق وجود القوة القادرة على الدفاع عنها! ولكن في ظل تمزق وضعف الدول العربية فإن إسرائيل سوف تواصل انتهاكها لأبسط حقوق الإنسان الفلسطيني مهما بلغت قوة القرارات الدولية والاشجب والإدانة بقوة من قبل الدول العربية. وهذا مالم يوضحه الكاتب في خلاصته المفقودة.

إضافة للخاتمة المفقودة في هذا الكتاب القيم الذي يناسب القاريء العام والمختص فأسلوبيه سهل وبسيط تناول جوانب من القضية الفلسطينية على درجة كبيرة من الأهمية، ولكن الكاتب ترك القاريء متسلكاً بدقة

المعلومات التي وردت في الكتاب .. فهناك بعض المعلومات غير الصحيحة مثل الدونم = ٢٥٠٠ م' (ص ٨٦) بينما يساوي الدونم فعلاً ١٠٠٠ م' .

ذلك الهوامش المذكورة في نهاية الكتاب، والذي يفتقر إلى قائمة باسماء المراجع التي استند إليها في كتابه، هذه الهوامش تختلف عن الكثير من الهوامش المدونة في نهاية صفحات الكتاب بالرغم من أنها من المفترض أن تكون متطابقة مثل هوامش ٥ - ٧ ، ١٤ - ١٦ - ٢٣ ... الخ مما ترك القاريء غير متأكد من مدى صحة المعلومات التي وردت الكتاب. كما وان الكاتب وللأسف اخرون غيره يتتفقون من حيث لا يقصدون او يدرؤون مع قول غولدا مائير الذي نفت فيه وجود شيء اسمه شعب فلسطين.

المؤلف يكرر من البداية وحتى النهاية كلمة «السكان العرب» وهذا صحيح! لكن هذا هو الاسم الذي اطلقته إسرائيل لفترة طويلة على الشعب الفلسطيني بهدف خبيث وهو طمس وجود شيء اسمه فلسطين او فلسطيني .

ومع ذلك فالكتاب جدير بالقراءة وهو اضافة جديدة وقيمة لما كتب حول فلسطين يستحق مؤلفه الشكر والثناء .

تقارير
وندوات
ومؤتمرات

الملتقي الاجتماعي الثقافي

الاول لدول الخليج العربي

طه حسين حسن

نظمت جمعية الاجتماعيين في دولة الإمارات العربية المتحدة، الملتقى الاجتماعي الثقافي الأول لدول الخليج العربي في الفترة من ١٧ - ٢٠ نوفمبر (تشرين الثاني) من عام ١٩٨٧ ، شاركت فيه وفود مثل: جمعية الاجتماعيين في دولة الإمارات، جمعية الاجتماعيين البحرينية، رابطة الاجتماعيين الكويتية، وشخصيات اجتماعية من دولة قطر، كما شارك في فعاليات الملتقى: الدكتور عبد الباسط عبد المعطي الرئيس السابق للجمعية العربية لعلم الاجتماع، وعدد كبير من أسانذة جامعة الإمارات، والعاملين في الم helt الاجتماعي في الدولة، وبلغ عدد المشاركين في أعمال الملتقى ٤٠ شخصية تنتظم في الجمعيات والهيئات والمؤسسات العلمية والثقافية المشاركة في الملتقى.

تقارير وندوات ومؤتمرات

الملتقي الاجتماعي الثقافي

الاول لدول الخليج العربي

طه حسين حسن

نظمت جمعية الاجتاعيين في دولة الإمارات العربية المتحدة، الملتقى الاجتماعي الثقافي الأول لدول الخليج العربي في الفترة من ١٧ - ٢٠ نوفمبر (تشرين الثاني) من عام ١٩٨٧ ، شاركت فيه وفود تمثل: جمعية الاجتاعيين في دولة الإمارات، جمعية الاجتاعيين البحرينية، رابطة الاجتاعيين الكويتية، وشخصيات اجتماعية من دولة قطر، كما شارك في فعاليات الملتقى: الدكتور عبد الباسط عبد المعطي الرئيس السابق للجمعية العربية لعلم الاجتماع، وعدد كبير من أساندة جامعة الإمارات، والعاملين في العمل الاجتماعي في الدولة، وبلغ عدد المشاركين في أعمال الملتقى ٤٠ شخصية تنتظم في الجمادات والهيئات والمؤسسات العلمية والثقافية المشاركة في الملتقى.

وإذا كان هذا الملتقى قد خصص أصلاً للجمعيات والروابط الاجتماعية في دول الخليج العربي، إلا أن خصوصية دولة الإمارات من حيث تعدد جنسيات العاملين العرب فيها، جعله أقرب ما يكون من ملتقى للعاملين في الحقل الاجتماعي في الوطن العربي، إذ ساهم فيه مواطنون عرب من مصر، فلسطين، الأردن، سوريا، العراق، لبنان، السودان.

بدأت فعاليات الملتقى بحفل الافتتاح الذي أقيم برعابة وحضور صاحب السمو الشيخ الدكتور سلطان بن محمد القاسمي حاكم الشارقة، عضو المجلس الأعلى. وتضمن الحفل كلمات الوفود المشاركة التي ركزت على:- أهمية العمل الاجتماعي في المرحلة الراهنة من التطور الذي بلغته دول الخليج العربي، مما أدى إلى بروز العديد من المشكلات الاجتماعية والظواهر السلبية، التي يمكن للعاملين في المجال الاجتماعي أن يلعبوا دوراً أساسياً في جلها إذا ما توفرت لهم الإمكانيات اللازمة.

- أهمية العمل الاجتماعي التطوعي في توظيف الطاقات الاجتماعية كافة لرفد المجتمع بخبرات وفعاليات واساليب عمل تكمل عمل المؤسسات الرسمية العاملة في هذا المجال.

- أهمية تنمية وتعزيز اللقاءات بين دول الخليج العربي على المستوى الشعبي، وذلك تحقيقاً لأحلام شعوب تلك الدول في الوحدة..

وفي ختام حفل الافتتاح قدم الدكتور عبد الباسط عبدالمعطي ورقة بعنوان « نحو علم اجتماع عربي فعال » وقد اوضحت الورقة السمات والخصائص التي طبع علم الاجتماع لدى العرب حتى منتصف السنتين من هذا العصر من حيث:

١ - التبعية الفكرية الناقلة للفكر الغربي، ولالمدارس الغربية وترتب على هذه التبعية نقل حرفي غير متزو وغير ناقد.

٢ - فرض تفاصياً ومشكلات المجتمع الصناعي الغربي على الواقع والتاريخ العربين ..

٣ - الانعزال عن واقع المجتمع العربي والانسحار داخل أسوار الجامعة والاكتفاء بدور التقين اللغظي.

٤ - ما زال الوعي العام بعلم الاجتماع محدوداً لدى المواطنين، وهذا على العكس من العلوم الطبيعية التي تحظى بكل الاهتمام.

وانتقل المحاضر للحديث عن سمات المرحلة الراهنة لعلم الاجتماع والتي بدأت منذ اواخر السنتين ومازالت مستمرة حتى الان. حيث شهدت تلك الفترة تراكم محاولات نقدية لمصامين العلم، واعداد الدارسين فيه، وانفتحت تلك المحاولات عن:

١ - تزايد كمي في المعاهد، وزيادة في اعداد الخريجين.

٢ - فهم خاطئ للتاريخ والواقع العربين.

٣ - قطيعة معرفة مع التراث الفكري الاجتماعي العربي، وقراءة بعض هذا التراث بعيون الآخرين، كما حدث عند قراءة « ابن خلدون » مثلاً.

٤ - انحسار في الدور البحثي، مع أن المشكلات متعددة ومتوجهة.

٥ - عدم نقاء صانع القرار في العلم ومنتجه.

وخلص الباحث إلى أنه قد ترتب على هذه الحركة النقدية محاولات لا تزال في مرحلة التطوير والتصحيح لارساء دعائم علم اجتماع فعال في الوطن العربي. وكان من أهم ما أحرزته هذه المحاولات:

١ - التفاعل الناقد الوعي مع الفكر الاجتماعي العربي، واتجاهاته .. ومحاولة فرزه، والتمييز فيه بين الاصل والدخيل، ليس بهدف اعادة الماضي، وإنما للتعلم منه.

٢ - اعادة قراءة التاريخ الاجتماعي العربي قراءة من منظور المستقبل المرغوب.

٣ - الحوار الناقد مع الفكر الانساني لفرز العام والانساني فيه، عن الخاص والمحدد بمجتمعات بعينها.

تقارير وندوات ومؤتمرات

٤ - الاهتمام بالبحث الموسّع لمزيد من فهم الواقع وانتاج مادة علمية في علم الاجتماع بدلاً من استهلاك العلم العالمي.

٥ - اناحة الحوار الحر بين المدارس الفكرية المختلفة.

٦ - توصيل نتائج البحث إلى الناس بأساليب يسيرة وبسيطة.

٧ - الاهتمام بمراكز البحث، وبالدوريات العلمية وبالتفاعل بين المشغلين بعلم الاجتماع على امتداد الساحة العربية.

في اليوم الثاني للملتقى بدأت مناقشة الاوراق والبحوث التي تدخل في اطار المحور الاساسي له «اشكالية العمل الاجتماعي المهني».

كانت ورقة جمعية الاجتماعيين البحرينيين أول الاوراق التي تم طرحها في هذا المجال وعنوانها «اشكالية العمل الاجتماعي المهني، تجربة البحرين».

وقد تضمنت الورقة مجموعة من الأفكار والمفاهيم عن العمل الاجتماعي، ومجالات العمل الاجتماعي المهني الذي بدأ في البحرين في أوائل السبعينيات من هذا القرن... وتضمنت الورقة احصائيات عن عدد الخبراء البحرينيين في مجال علم الاجتماع وعلم النفس خلال عشر سنوات والذين بلغ عددهم (١٤٦) خريجاً للأول (١١٧) خريجاً للثاني. وتحدرت الورقة عن الوزارات والهيئات التي يعمل من خلالها الاخصائيون الاجتماعيون. (وزارة العمل والشؤون الاجتماعية، وزارة التربية والتعليم، جمعية الاجتماعيين). وفي حديث عن جمعية الاجتماعيين بيت الورقة تاريخ اشهر هذه الجمعية (١٩٧٩) واهدافها، وانشطتها المختلفة، مع كشف بالبحوث والدراسات التي صدرت عنها وعن المؤسسات الرسمية والاهلية الأخرى في البحرين.

وخلصت الورقة إلى بيان أهم معوقات العمل الاجتماعي في البحرين وهي:

١ - تأثير وتفريح بعض الوظائف من دورها الفني القائم على الابداع والابتكار، وادخالها في نطاق الروتين الحكومي. مما انثر على فعاليتها واسلمها للبيروقراطية.

- ضعف مستوى معظم المتخرين من الجامعات العربية، وذلك بسبب مناهج التعليم العالي، والتي تعاملت معهم باسلوب التقين، وعدم تشجيع الابداع، والبحث، وال الحوار الحر.

٣ - عدم توظيف كثير من الجامعيين المؤهلين في العلوم الاجتماعية في وظائف ذات علاقة بتخصصاتهم.

٤ - عدم توفر الكوادر القادرة على ابداع بحوث وتصدي لقضايا ومشكلات حيوية.

٥ - عدم تفهم طبيعة ومهام ودور المشرف الاجتماعي في المدارس.

٦ - ضعف الوعي، وقلة الاقبال من قبل المؤهلين على العمل الاجتماعي التطوعي.

٧ - ضعف الدعم المقدم لجمعية الاجتماعيين.

٨ - تخلي الكثير من المؤهلين عن مواصلة التثقيف الذاتي.

وقد اختتمت الدراسة بطرحها بعض التوصيات التي تصب جميتها على تلافي السلبيات التي اشر إليها، ولاسيما: دعم جمعية الاجتماعيين واعادة النظر في مهنة الاختصاصي الاجتماعي، وتشجيع البحث العلمي..

- الورقة الثانية التي قدمت ضمن اطار المحور الاساسي للملتقى كانت من رابطة الاجتماعيين في دولة الكويت وعنوانها «الخدمة الاجتماعية التطوعية»، وقد تضمنت الورقة:

١ - عرضًا لتطور الأندية والجمعيات ذات النفع العام في الكويت والتي تنطبق عليها احكام القانون رقم (٦٤) لسنة ١٩٧٤ والتي بلغ عددها احدى وخمسين جمعية وناديًا . والدعم المادي الذي تقدمه الدولة لها.

٢ - عرضًا عن رابطة الاجتماعيين الكويتي، والتي تأسست في عام ١٩٦٧ . (ويذلك تكون اول جمعية اجتماعية في دول الخليج العربي) وبينت الورقة اهداف الجمعية، وتطورها، حيث بلغ عدد اعضائها ٢٨٩ عضواً واما تتميز به تلك الجمعية ان العضوية فيها ليست حكراً على الكويتيين، اذ تضم في عضويتها ٤٦ عضواً

تقارير وندوات ومؤتمرات

من العرب المقيمين في الكويت.

٣ - المؤسس الثقافية المتميزة للرابطة، والتي بدأت منذ عام ١٩٦٨ واستمرت حتى هذا التاريخ. حيث بلغ مجموع عدد المحاضرات والندوات التي قدمت منذ عام ١٩٦٨ وحتى غاية عام ١٩٨٤ (٢٠٧) محاضرات وكانت تلك المؤسس مواكبة للأحداث التي تمر بها المنطقة وخاصة، والامة العربية بعامة.

٤ - كشفاً بالمطبوعات الثقافية والعلمية التي اصدرتها الجمعية، وبلغ عددها ١٤ كتاباً ومجلداً. عدا تلك التي في طريقها للطبع.

٥ - لعل من ابرز المشاريع التي تصدت لها الرابطة مشروع تعليم ابناء فلسطين، الذي تم انشاؤه منذ عام ١٩٦٨. واختصت بتعليم ابناء الشهداء وقد نجح المشروع بفضل جهود اعضاء الرابطة والدعم المالي الذي حصل عليه من أهل الغير.

- الورقة الثالثة والأخيرة التي قدمت في الملتقى كانت بعنوان «مشكلات العمل الاجتماعي المهني في دولة الإمارات العربية» والذي قدمته جمعية الاختصاصيين في دولة الامارات. وهو البحث الميداني الوحيد في الملتقى، وبلغ عدد افراد العينة الذين شملهم البحث (١٠٠) اختصاصي اجتماعي من الذكور والإناث يعملون في وزارة التربية، ووزارة العمل والشؤون الاجتماعية، ووزارة الصحة، وقد أبرز البحث أهم المشكلات التي يعاني منها الاختصاصي الاجتماعي موزعة على ثلاثة مجالات هي:

١ - المشكلات الادارية.

- المعاناة من سوء التخطيط وعدم وضوح الاهداف.

- الافتقار إلى التشجيع والتقدير.

- نقص الميزانية.

- نقص الصالحيات.

٢ - المشكلات الاجتماعية:

- عدم تفهم افراد المجتمع لعمل الاخصائي الاجتماعي.

- عدم تعاون اسر الحالات المدروسة مع الاخصائي الاجتماعي.

- عدم وعي الناس لما يقوم به الاخصائي الاجتماعي.

- صعوبة الحصول على المعلومات الخاصة بدراسة حالة.

- وقوف العادات والتقاليد عائقاً في وجه عمل الاخصائي الاجتماعي.

٣ - المشكلات المهنية:

- عدم تناسب مؤهلات الاخصائي الاجتماعي مع عمله.

- غلبة العمل الإداري على العمل الميداني.

- تكليف افراد العينة بأعمال لا علاقة لها باختصاصهم وقد خلصت الدراسة إلى مجموعة من الاقتراحات اهمها:

١ - تحديد مهام الاخصائي الاجتماعي.

٢ - وضع لوائح وقوانين تحدد صلاحياته ومهامه.

٣ - ان تقوم وسائل الاعلام بدورها في توعية افراد المجتمع باهمية عمل الاخصائي الاجتماعي.

٤ - اقامة دورات تربية للاخصائيين.

٥ - اقامة علاقات وثيقة بين التوادي الرياضية والاختصاصيين.

إضافة إلى تقديم هذه الوراق في الملتقى فقد أعيد تقديم الورقة التي سبق وقدمها الدكتور عبدالباسط عبدالمعطي في حفل الافتتاح لافساح المجال لعدد اكبر من المشاركين في الملتقى في الحوار حول ماطرحته تلك

الورقة نظراً لأهميتها.

كما عقدت ندوة تقريرية لاعمال الملتقى اشترك فيها اعضاء الوفود واساتذة الجامعة والعاملون في المجال الاجتماعي في الدولة. ولقد ابرزت جلسة التقويم تلك كما ابرز العوار الذي تم اثناء تقديم الاوراق مجموعة من الملاحظات اهمها:

١ - مع ان الملتقى معد له ومحدد له الاطار الرئيسي مسبقاً إلا أن الاوراق المقدمة لم تلتزم بهذا الاطار لاسيما الورقة المقدمة من قبل رابطة الاجتماعيين الكويتيين.

٢ - مع أن الاوراق المقدمة لا تستهوي المهموم التي يعاني منها الاخصائي الاجتماعي بخاصة والعمل الاجتماعي بعامة، إلا ان تلك الأوراق اعتمدت في التعرف على تلك المهموم على الدراسات المكتبة، باشتئاء البحث المقدم من جمعية الاجتماعيين في الامارات الذي اعتمد على استيفاء الاستبيان من افراد العينة.

وبالتالي التعرف على المشكلات من خلال الاجابات.

٣ - بالرغم من ان بحث الامارات كان البحث الميداني الوحيد إلا أنه تعرض لجملة من الانتقادات اهمها :

١ - انه لم يتعرض للمتغيرات التي جاءت في الدراسة ولم يتمتع على الفروق بينها في الاستجابات مثل (الجنس، جهة العمل).

ب - انه لم يعمد إلى اجراء بعض الاختبارات الاحصائية لمعرفة فيما إذا كانت الفروق بين المتغيرات ناتجة عن الصدفة، أم أنها جوهرية و ذات دلالة.

ج - أن البحث لم يظهر كيف ان الاقتراحات الواردة فيه نبعت من افراد العينة. أم أنها اقتراحات الذين قاما بالبحث انفسهم.

د - ان البحث ركز على المعوقات الموضوعية لعمل الاخصائي الاجتماعي ولكنه أهمل المعوقات الذاتية التي تتصل بالإخصائي الاجتماعي نفسه.

٤ - ومع ذلك تظل البحوث المقدمة خطوة رائدة لا يقلل من أهميتها تلك الملاحظات وهذا ما أجمع عليه المشاركون في الملتقى.

كما عقدت على هامش الملتقى عدة اجتماعات للوفود المشاركة فيه اسفرت عن مجموعة من التوصيات تهدف الى تعميق الروابط بين الجمعيات المشاركة وتوسيع دائريتها لتشمل جماعات اخرى. بالإضافة إلى تلافي التناقض والثغرات التي اعتبرت اعمال هذا الملتقى ولعل أهم هذه التوصيات:

١ - تشجيع البحث العلمي وتطوير اساليبه.

٢ - العمل على تحديد توصيف علمي لهنة الاختصاصي الاجتماعي والاختصاصي النفسي.

٣ - وضع صيغ محددة للمفاهيم المستخدمة في ميدان العمل الاجتماعي.

٤ - تبادل الزيارات بين اعضاء الجمعيات والروابط وحضور المؤاسم الثقافية.

٥ - اجراء ونشر الدراسات المشتركة حول المشاكل التي تواجه مجتمعات المنطقة.

٥ - تشكيل لجنة تنسيق تضم عضواً من كل من الجمعيات والروابط المشاركة تتولى متابعة الانتهاء المشتركة. وتكون رابطة الاجتماعيين الكويتيين مقراً لها. من كل من السيد / يحيى الريبعان ممثلاً عن رابطة الاجتماعيين الكويتيين.

السيد / سليمان درباس ممثلاً عن جمعية الاجتماعيين البحرينية.

السيد / حسين الشيخ ممثلاً عن جمعية الاجتماعيين بدولة الامارات.

هذا وقد تقرر أن يكون الملتقى دورياً كل سنتين وأن يكون اللقاء الثاني في نوفمبر من عام ١٩٨٩ وبدعوة من رابطة الاجتماعيين الكويتيين.

قواعد النشر في المجلة

ترحب المجلة بنشر الأبحاث والدراسات المبتكرة ذات الصلة بالعلوم الإنسانية، والتي تهدف إلى اضافة الجديد بهذه المجالات وتخدم مجتمع الامارات بخاصة والعربى بعامة على أن يتزمن المؤلفون بالشروط التالية :

*** الابحاث والدراسات :**

- ١ - اعتناد الأصول العلمية في اعداد وكتابة البحث.
- ٢ - أن لا يكون قد سبق نشره أو معروضاً للنشر في مجلة أخرى.
- ٣ - أن لا يزيد عدد صفحات البحث عن (٣٠) صفحة وأن تكون مطبوعة ما أمكن ذلك.
- ٤ - أن يرفق الكاتب نبذة تعريفية عنه وبخاصة عنوانه الكامل وجهة عمله.

*** الآراء والأفكار :**

كما تفتح المجلة صفحاتها لنشر المناقشات العلمية التي تعالج الآراء والقضايا الهامة في مجال العلوم الإنسانية. على أن لا يزيد عدد صفحات الموضوع عن (١٠) صفحات.

*** عروض الكتب :**

وتقوم المجلة بنشر عروض للكتب الجديدة على أن لا تزيد عدد الصفحات عن (٥) صفحات وأن يتضمن. يمكن بارز المعلومات التالية :

- ١ - الاسم الكامل للمؤلف.
- ٢ - العنوان الكامل للكتاب.
- ٣ - مكان النشر.
- ٤ - الاسم الكامل للناشر.
- ٥ - تاريخ النشر.
- ٦ - عدد الصفحات.
- ٧ - اذا كان الكتاب بلغة أجنبية يجب كتابة هذه المعلومات بتلك اللغة.
- ٨ - اسم وعنوان عارض الكتاب.

*** تقارير وندوات ومؤتمرات :**

وتترحب المجلة بنشر التقارير والمؤتمرات والندوات التي تفطى بشكل شامل ومنظم اخبار وأبحاث ونتائج الانشطة العلمية التي تمت والجاري العمل بها سواء في الوطن العربي او خارجه على أن لا يتتجاوز التقرير (٥) صفحات.

• ترسل الأبحاث بعنوان رئيس تحرير مجلة شؤون إجتماعية - جمعية الاجتماعيين - دولة الامارات العربية المتحدة - الشارقة - ص. ب. ٣٧٤٥.

مطابع البشمان التجارية - مصرب: ٤٤٤٠٠ - دلي: ٢٧١٠

Journal of Social Affairs

No. 16 - VOL 4 WINTER 1988

**A Quarterly Journal Published by the
Sociologists Association of the U.A.E
SHARJAH BOX 3745.**

Annual Subscription

Individual :	U. A. E	Dhs 25
	Arab Countries	\$ 10
	Elsewhere	\$ 15
 Institutions :	 U. A. E	 Dhs 100
	Elsewhere	\$ 40