فكر علمي ... ثقافة تقدمية

الثقافة الجديدة

449 - 448

تشرين الثاني 2024

ملف العدد

تعديل قانون الأحوال الشخصية.. بناء دولة مواطنة ام تأبيد لدويلة طوائف

مقالات
صالح ياسر
نجاة تميم
حسين سميسم
عادل مطلوب
عامر كوركيس هرمز
مجيد خليل ابراهيم

نصوص قديمة
كامل شياع

نصوص مترجمة
جيم سلفر

حوارات
الثقافة الجديدة تحاور
د. ماجد الياسري

أدب وفن
حسب الله يحيى
قحطان المعموري
حسيب الياس حديد
عبد الجبار ناصر
ثامر عباس
بشرى البستاني
نصير الشيخ
يوسف أبو الفوز
سَحَر شُبّر
طالب عبد الأمير
بهاء محمود علوان
ضحى عبد الرؤوف المل
رولد دال

الثقافة الجديدة

فكر علمي - ثقافة تقدمية

تأسست عام 1953

رئيس التحرير : صالح ياسر

مجلس التحرير

ابراهيم اسماعيل — جـــــواد الزيدي

رضـــــا الظاهر — علي إبـراهيـــم

كـــــاوة محمود — مظهر محمد صالح

هـــــادي عزيـــز علي

هيئة التحرير

زهيـر الجـزائـري

هـــاشـم نعمـة

سوران قحطـان

حسب الله يحيى

محرر "أدب وفن"

العدد 448 - 449

تشرين الثاني 2024

المواد المنشورة تعبر عن آراء أصحابها

السعر داخل العراق: 2000 دينار للنسخة الواحدة
الاشتراك السنوي خارج العراق: للأفراد (50) دولاراً أو ما يعادلها، وللمؤسسات (100) دولار، أو ما يعادلها.
يحول المبلغ نقدا على الحساب الآتي:

بالدينار:	بالدولار:
مجلة الثقافة الجديدة	Althakafa Aljadida Magazine
مصرف المنصور للاستثمار – بغداد	Mansour Bank for Investment– Baghdad
رقم الحساب: 11153	Account No:30721
سويفت كود: MBIVIQBA	SWIFT CODE: MBIVIQBA

ايميل رئيس هيئة التحرير: althakafaaljadeda@hotmail.com
ايميل سكرتارية هيئة التحرير: thakafajadida4u@gmail.com
يرجى ارسال مواد أدب وفن على العنوان الاتي: althakafaaljadeda@yahoo.com
عنوان الموقع على شبكة الانترنت: althakafaaljadeda.net

عنوان المجلة: بغداد – ساحة الاندلس.
والرجاء إرسال المطبوعات الجديدة على هذا العنوان.
رقم الايداع: 781
رقم الاعتماد: 1288

شروط النشر

ترجو هيئة التحرير من المساهمين في الكتابة الى المجلة مراعاة ما يأتي فيما يرسلون للنشر:

- أن تكون المقالة أو الدراسة أو الشعر... الخ مستوفية شروط النشر من حيث وضوح التعبير وسلامة اللغة.
- ان لا يتجاوز حجم المادة 4000 كلمة، وبالنسبة لباب قراءة في كتاب، ألا يزيد عدد كلمات المادة عن 2500 - 3000 كلمة.
- ان لا يزيد عدد كلمات باب ترجمات عن 4000 كلمة ويمكن لهيئة التحرير أن تنشر أكثر من ذلك إذا رأت ان هناك ضرورة.
- باب نصوص قديمة، تعتمد كلماته على النص المختار.
- وبالنسبة لباب أدب وفن، لا يزيد عدد كلمات المادة عن 2500 كلمة.
- ان تكون المادة معدة اصلاً للمجلة، لذا نعتذر عن نشر أية مادة تكون قد نشرت قبل ذلك في أماكن اخرى أو على صفحات المواقع الالكترونية.
- ان تكون المادة مطبوعة على الكومبيوتر ومرسلة عبر البريد الالكتروني أو على قرص مدمج. وارتباطا بالتغيرات التي اعتمدتها هيئة التحرير فيما يتعلق بالتصميم الداخلي، نرجو ان ترسل مع المقال او الدراسة نبذة مختصرة عن حياة الكاتب أو الكاتبة بحدود سطر ونصف الى سطرين إضافة الى صورة شخصية لنشرها مع المقال او الدراسة.
- لا تعاد المادة غير المرشحة للنشر، وتتولى المجلة اعلام صاحبها بذلك.
- بالنسبة للمادة المرسلة عبر البريد الالكتروني، تلتزم المجلة بإعلام كاتبها عن صلاحيتها للنشر وذلك خلال شهر واحد من تاريخ وصولها.
- للمجلة حق إعداد أو اختصار التعقيبات التي تردها.
- يجوز للباحث/الباحثة اعادة نشر بحثه/بحثها المنشور في المجلة شريطة ان يشير/تشير الى المصدر عند اعادة النشر.
- بالنسبة لتوثيق المصادر خصوصا في المقالات يفترض أن يكون موحدا وهو يتوافق مع شخصية وأسلوب المجلة، وهنا يكون في الهامش وليس في داخل المتن بدون قوس، وهناك عدة طرق للتوثيق ولكن الأكثر استخداما ما يأتي، راجين من الباحثين والكتاب اعتماد ذلك:
- بالنسبة للكتب: اسم المؤلف أو المترجم أو المحرر، رقم الطبعة، مكان النشر، الناشر، تاريخ النشر، رقم الصفحة.
(لا تذكر الشهادات العلمية في توثيق المصادر، مثلا دكتور...)
- بالنسبة للدوريات أو المجلات: اسم الكاتب، «عنوان الدراسة أو المقالة»، اسم المجلة، المجلد و/أو رقم العدد، سنة النشر، رقم الصفحة.
(لا تذكر الشهادات العلمية في توثيق المصادر، مثلا دكتور...)

دار الرواد المزدهرة للطباعة والنشر والإعلان

محتويات العدد

5 - كلمة العدد

ملف العدد

تعديل قانون الأحوال الشخصية.. بناء دولة مواطنة ام تأبيد لدويلة طوائف

8 - التوأمة والاختلاف
في عقد الزواج للتشريعين التونسي والعراقي..... هادي عزيز علي
18 - قانون الاحوال الشخصية النافذ هل يمنع حرية اختيار المذهب؟... سالم روضان الموسوي
29 - في الدولتية وتحولاتها
قانون الاحوال الشخصية في سياقه التاريخي الاوسع..... حيدر سعيد
41 - الزواج وفقا للتعديلات المقترحة على قانون الاحوال الشخصية..... اسماء جميل رشيد
53 - قانون الاحوال الشخصية رقم(188) لسنة 1959
والتعديلات المقترحة..... زهير ضياء الدين
60 - توافق قانون الاحوال الشخصية مع الدستور
في ضوء قرارات المحكمة الاتحادية العليا..... وائل منذر البياتي
70 - زواج القاصرات.. من منظور علم النفس والطب النفسي..... قاسم حسين صالح
73 - مقابلة مع الدكتورة لاهاي عبد الحسين حول مقترح تعديل قانون الاحوال الشخصية
"الحاجة الى قانون مدني للاحوال الشخصية يتماشى مع روح العصر"

مقالات

80 - ملاحظات حول مقاربة سمير أمين للتبادل الدولي اللامتكافيء..... صالح ياسر
90 - جدوى التَّفكير في العنف فلسفيا ..... نجاة تميم
98 - المسلمون والحركات الإسلامية المتطرفة في أوروبا..... حسين سميسم
110 - احتياجات الذكاء الاصطناعي للطاقة..... .. عادل مطلوب
118 - بارق محمد رضا شبّر،
خبير اقتصادي عراقي كان شغوفًا بصنع السياسات والحداثة.....عامر كركيس هرمز
121 - جون لوك، فكره ومواقفه.....مجيد خليل ابراهيم

نصوص قديمة

131 - عودة إلى الديمقراطية والمجتمع المدني ..... كامل شياع

نصوص مترجمة

140 - الرأسمالية وإنتاج الفقر - جيم سلفر..... ترجمة: سوران قحطان

حوارات

156 - الثقافة الجديدة تحاور د. ماجد الياسري.....اجرى الحوار: سوران قحطان

أدب وفن

174 - عن السياسة الثقافية ..... حسب الله يحيى
175 - مقابلة مع الكاتب الألباني إسماعيل كاداريه،
أجرى المقابلة: شوشا كوبي .....ترجمة: قحطان المعموري
184 - بودلير وقصائده المنثورة . بقلم: ايفان فلورين .....ترجمة:د. حسيب الياس حديد
188 - ثيربانتس: رائد الرواية الحديثة..... عبد الجبار ناصر
196 - التاريخ الشفوي للمجتمع العراقي بين التهميش والتجييش ..... ثامر عباس
199 - نصوص : زنزانة و وطن..... بشرى البستاني
202 - نصان ..... نصير الشيخ
204 - قصة قصيرة: فنلندي في بغداد..... يوسف أبو الفوز
213 - قصة قصيرة : جَـنَاح بَيْنَ سِـدْرَتَـينِ..... سَحَر شُبّر
219 - اختطاف ..... طالب عبد الأمير
224 -(مسرحية القائلُ نعم، والقائلُ لا) لـ برشت..... بهاء محمود علوان
228 - تشكيل ..جبران طرزي:
الخصائص المؤثرة على التوازن البصري..... ضحى عبد الرؤوف الملا
233 - احترس من الكلب قصة: رولد دال .....ترجمة: ناظم مزهر

لوحتا غلافي العدد: الفنانة خلود الدعمي

التدقيق اللغوي: مصطفـــى عبـــاده
التصميم والاخراج الفني: علي العـتابي

كلمة العدد

مجدا لانتفاضة تشرين في ذكراها الخامسة

تمر هذه الأيام الذكرى الخامسة لانطلاق انتفاضة تشرين المجيدة في عام 2019، التي جاءت لتتوج سلسلة من الاحتجاجات والتظاهرات والاعتصامات والوقفات والإضرابات خصوصا منذ عام 2011، ولتشكل علامة مضيئة فارقة في تاريخ العراق المعاصر. وقد تراكمت أسبابُها ونمت منذ أن جرى بناء العملية السياسية بعد سقوط النظام عام 2003 على نهج المحاصصة الطائفية –الإثنية، وعلى مفهوم المكونات بدل المواطنة. لذلك كان شعار الانتفاضة الرئيسي "نريد وطن". وفي ظل غياب مشروع وطني لبناء دولة مدنية ديمقراطية عصرية، ونتيجة لهذا النهج أصبحت الدولة غنيمة تتقاسمها الأحزاب والكتل المتنفذة التي أوغلت دون رادع في ممارسة الفساد المالي والإداري لتعزيز مواقعها الاقتصادية والسياسية وخلق ركائز زبائنية لها، ليصبح الفساد وشبكاته متفشيا في مفاصل الدولة، وليحتل العراق مرتبة متقدمة في الفساد بحسب تصنيف منظمة الشفافية الدولية، ولتصبح الانتخابات مجرد وسيلة للوصول إلى السلطة، وبعيدة كل البُعد عن صلتها بفلسفة الديمقراطية الحقيقية ومبادئها واشتراطاتها القائمة على المؤسسات الدستورية والقانونية واستقلال القضاء وحصر السلاح بيد الدولة وإعلاء قيم الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية.

وبدلاً من ان تعي هذه الأحزاب والكتل دروس الانتفاضة البليغة وعبرها، وتستخلص منها ما يعمل على تقليص أسبابها على الأقل، نراها تسير على النهج ذاته الذي أسهم على نحو رئيس في خلق عوامل تفجر الانتفاضة وتوسعها. لذلك لا غرابة أن تستمر التظاهرات والاحتجاجات والوقفات وآخرها ما حدث في ذي قار ومحافظات أخرى، حيث مورس القمع المفرط ضد المتظاهرين السلميين الذين يطالبون بحقوقهم التي كفلها الدستور. دون شك، ستستمر التظاهرات والاحتجاجات، لأن جذوة انتفاضة تشرين لن تنطفئ والتي يمكن أن تتحول إلى انتفاضة عارمة؛ لأن أسبابها ما زالت قائمة وكامنة في نهج النظام السياسي المحاصصاتي الذي لم يتبن أي خطط تنموية اقتصادية - اجتماعية ملموسة لتطوير البلد وبناء اقتصاد انتاجي حديث ومتنوع، على الرغم من ارتفاع واردات العراق من النفط، بل بقي الاقتصاد هشاً ومعرضاً للاهتزاز والأزمات لأنه يعتمد على مورد واحد متمثّلا بالنفط. لذلك نرى ارتفاع معدلات البطالة والحرمان والفقر وتردي الخدمات التعليمية والصحية وهشاشة البنى التحتية.

وعلى الرغم من مرور خمس سنوات على الانتفاضة التي تعمدت بدماء مئات الشهداء وآلاف الجرحى، فإن القانون لم يأخذ مجراه، ولم يتم الكشف عن القتلة الحقيقيين وتقديمهم إلى القضاء لينالوا جزاءهم العادل على ما اقترفوه بحق المتظاهرين العزل. على الرغم من الوعود وتشكيل لجنة لهذا الغرض، وهذه ببساطه عملية تمويه للحقائق، فالقتلة ومن أمرهم بالقتل معروفون جيدا، ولكن يجري التستر عليهم لأنهم جزء من المنظومة الحاكمة، بل الأدهى من ذلك يجري اطلاق سلاح من تم القاء القبض عليهم لتورطهم بالقتل تحت ذريعة عدم كفاية الأدلة!

استمرار محاولات تعديل قانون الأحول الشخصية رقم 188 لعام 1959

ما زالت الأحزاب والكتل ذاتها تحاول المرة تلو الأخرى تمرير مشروع قانون يتضمن تعديلات على قانون الأحول الشخصية رقم 188 لعام 1959، إذ جرت القراءة الثانية له في مجلس النواب، علما أن هذه التعديلات ذات صبغة طائفية، وإذا ما تمت ستسهم بالتأكيد في إضعاف نسيج المجتمع العراقي وهويته وسلب الحقوق التي حصلت عليها المرأة العراقية طوال العقود الماضية، وستضر بحقوق الطفولة. الغريب، تجري هذه المحاولات على الرغم من الرفض الواسع لهذه التعديلات من قبل المنظمات النسائية والحقوقية والمدنية والدولية، وتحاول الكتل المتنفذة بهذه الطريقة فرض الإرادات من خلال الاتفاق على صفقات تخادمية مع أحزاب وكتل اخرى لتمرير قوانين معينة. كل هذا يجري بعيدا عن مصلحة المواطنين في سن قوانين ملحة تصب في مصلحتهم اجتماعيا واقتصاديا وأمنيا. ونظرا لخطورة هذه التعديلات وإسهاما في تحليل توجهاتها ونتائجها الاجتماعية الضارة ننشر في هذا العدد ملفا خاصا يعالج ذلك.

محاولات للتضيق على حرية الصحافة

طالما طالب الصحفيون بإصدار قانون ينظم حرية الوصول للمعلومة من المؤسسات الرسمية وغير الرسمية، لغرض الاستفادة منها في إعداد التقارير الصحفية التي تسهم في كشف ملفات الفساد والإهمال والتلكؤ في تنفيذ المشاريع المختلفة، وحتى لا يتعرضون للمتابعات القضائية والاعتقالات الاعتباطية والخطف والقتل، وقد دفعوا أثمانا غالية وما زالوا نتيجة قيامهم بعملهم الصحفي. لكن الأحزاب والكتل المتنفذة تريد تمرير قانون في مجلس النواب يخنق حرية التعبير، ويكون وسيلة لإضعاف العمل الصحفي وملاحقة القائمين عليه، لمجرد نشرهم ما لا يروق لهذه الأحزاب والكتل، ويتعارض مع مصالحها الفئوية الضيقة.

مجدا وخلودا لمن يصنعون التاريخ، مجدا وخلودا لشهداء انتفاضة تشرين المجيدة

ملف العدد

تعديل قانون الأحوال الشخصية..
بناء دولة مواطنة ام تأبيد لدويلة طوائف

التوأمة والاختلاف
في عقد الزواج للتشريعين التونسي والعراقي

القاضي هادي عزيز علي

يقول الدكتور جواد علي في مفصله لتاريخ العرب قبل الإسلام "إقرار الاسلام بعض احكام الجاهليين في الزواج وفي الطلاق وفي الوفاة وفي الميراث وتحريم أحكام أخرى مع الإشارة اليها". وان هذا الاقرار للمادة الخام تناولتها كتب التفاسير والأحكام الفقهية بالغربلة[1]. حتى تشكلت الأحكام المدونة المعروفة في المطولات الفقهية والتي انتشرت بعدئذ في مختلف الامصار الإسلامية ومنها العراق وتونس. اذ كان القضاة المسلمون يرجعون الى ما دون في تلك المطولات وما يصاحبها من اجماع او قياس، فضلا عن المصادر الاخرى بغية الفصل في الحوادث والمنازعات التي تتعلق بالأحوال الشخصية. كان القضاة يجلس معهم فقهاء يملكون الدراية والخبرة في هذه المواضيع ويطيلون النظر ويكثرون من التدقيق فيما يطرحه أطراف الدعوى وبعد استكمال الاجراءات المطلوبة للتقاضي يتخذ الحكم الفاصل في الدعوى، ويلاحظ في اجراءات التقاضي تلك طول المدد وتراخي مواعيد الحسم، فضلا عن المختلف عليه في الاحكام رغم تجانس الوقائع او أن تكون متناقضة بين هذا القاضي او ذاك ومرد ذلك دون شك الى الاختلافات الفقهية او اختلاف المستويات المعرفية. واستمر هذا الحال الى ما بعد النصف الثاني من القرن العشرين.

وفي العراق ظهرت أفكار ترمي الى جمع الاحكام الشرعية الخاصة بالأحوال الشخصية بقانون يعد مرجعا لقضاة الاحوال الشخصية ويكون اساسا لإصدار الاحكام القضائية ولهذا السبب بادر وزير العدلية حينئذ السيد احمد مختار بابان الى اصدار امر بتشكيل لجنة مهمتها وضع لائحة للأحوال الشخصية فأصدر الامر المرقم 134 في 1945/1/29 المتضمن تشكيل اللجنة من الذوات: الحاج محمد حسن كبة رئيس مجلس النواب، الشيخ علي الشرقي رئيس مجلس التمييز الشرعي الجعفري، السيد حمدي الاعظمي المدون القانوني، السيد محمد شفيق العاني العضو في مجلس التمييز الشرعي السني. اكملت الجنة

مهمتها بكتابة اللائحة سنة 1948 وقدمت الى مجلس النواب الذي تلكأ في اصدارها لظروف محكومة في ذلك الزمان[2]. في تونس أيضا، جرى التفكير في وضع مجلة (قانون) للأحوال الشخصية ولم ير هذا التفكير النور الا بمبادرة من قبل العلامة الشيخ سيدي محمد العزيز جعيط سنة 1948 الذي وضع عناصرها وبوبها وحرر فصولها وألف لجنة لدراستها واتمت عملها ولكنها لم تر النور خلال تلك الحقبة للظروف التي كانت تحكم تلك الفترة واعتراض المستعمر الفرنسي.

عندما تسنم الرئيس الحبيب بورقيبة مقاليد الحكم جعل تحرير المرأة مرتبطا بالاستقلال عن الاستعمار الفرنسي وكان من اولويات اهتماماته وجود تشريع معاصر للاحوال الشخصية وقد تمت فعلا صياغة (مجلة الاحوال الشخصية). ويرى احد الباحثين في هذا الشأن الغموض والتكتم حول كيفية صياغة المجلة والاشخاص الذين قاموا بالصياغة اذ قيل ان اللجنة ترأسها وزير العدل احمد المستيري وعضوية محمد الفاضل بن عاشور قاضي الحاضرة ومحمد القروي متفقد المحاكم الشرعية[3]. لكنها في المحصلة هي نتاج فكر الحبيب بو رقيبة التنويري ومنظومته السياسية اذ صدرت في الرائد الرسمي (الجريدة الرسمية) بالعدد 66 في 17 آب 1956.

في المقابل وفي الجانب العراقي فان وزير العدل مصطفى علي أصدر الامر المرقم 560 المؤرخ 1959/2/7 المتضمن تأليف لجنة مهمتها وضع مشروع قانون للأحوال الشخصية تستمد مبادئها مما هو متفق عليه من احكام الشريعة الاسلامية ومما هو مقبول من قوانين البلدان الاسلامية وما استقر عليه القضاء العراقي. انجزت اللجنة عملها وقدمته الى السلطة التشريعية آنذاك فأقرته. وشرع القانون برقم 188 لسنة 1959 ونشر في الوقائع العراقية بالعدد 280 في 30 كانون الاول 1959. يلاحظ عدم توفر المصادر عن اسماء اعضاء اللجنة المكلفة بكتابة المشروع وكيفية صياغتها وهي بذات الظروف التي مرّت بها مجلة الاحوال الشخصية التونسية. بحثنا كثيرا في ذلك ولم نصل الى نتيجة إلا ان من المرجح ان أحد اعضائها هو القاضي محمد شفيق العاني. ذلك ان المقدمة التي كتبها لكتابه الموسوم (احكام الاحوال الشخصية في العراق) تشير الى انه من ضمن اعضاء اللجنة اذ يقول ان اللجنة اعادت صياغة لائحة المشروع لسنة 1945 بصياغة جديدة ما عدا احكام الارث التي لم تدخل المشروع وإنما احيلت الى لجنة في مجلس الوزراء على وفق احكام انتقال الاراضي الاميرية المثبتة في القانون المدني[4]. والشخصية الثانية هي الحاكم احمد جمال الدين الذي كان قريبا من ثورة 14 تموز 1958 وساهم في وضع قانون الاصلاح الزراعي وكان قريبا من وجود تشريع مستقل للأحوال الشخصية.

أولا

النصوص المتناظرة في التشريعين

لم يرد في نصوص مجلة الاحوال الشخصية تعريف للرابطة الزوجية. وخيرا فعل المشرع التونسي اذ ان التعريف سرعان ما يبلى جراء حركة المجتمع وتطوره ويصبح غير قادر على مجاراة الاحداث والمتغيرات والوقائع المستجدة خلافا لما ذهب اليه المشرع العراقي الذي عرف عقد الزواج بانه: "عقد بين رجل وامرأة تحل له شرعا غايته انشاء رابطة للحياة المشتركة والنسل"[5]. وقد وجد المشرع في

اقليم كردستان العراق ان هذا التعريف غير مجز وتشوبه نواقص عديدة فوضع له تعريفا اخر هو: "عقد تراض بين رجل وامرأة يحل به كل منهما للآخر شرعا غايته تكوين الاسرة على اسس المودة والرحمة والمسؤولية المشتركة طبقا لأحكام هذا القانون"[6]. في حين ان المشرع المغربي وفي مدونة الاسرة لا يعد الزواج عقدا بل ميثاق تراض[7]. والميثاق هو أكثر انسجاما للرابطة الزوجية من العقد الذي تنصرف احكامه الى باب العقود في القوانين المدنية، لذا فان تعدد التعاريف واختلاف مضامينها تجعل وضع التعريف امرا غير محمود.

1 - الزواج عقد رضائي: المشرع التونسي ذهب مباشرة الى شروط الرابطة الزوجية واعتبر عقد الزواج من العقود الرضائية. والرضا لديهم هو التعبير وبكامل الارادة الصريحة المنصرفة الى ابرام عقد الزواج أي ان لا يشوب تلك الارادة عيب من عيوبها، وكل قيد على تلك الارادة يعد بموجبه عقد الزواج باطلا استنادا للفصل 118 من مجلة الالتزامات والعقود. كما ان عقد الزواج لديهم عقد شكلي، اذ لم يعد الرضا وحده كافيا لإبرام عقد الزواج ما لم تستوف الشروط الشكلية الواردة في نصوص تشريعية آمرة. الامر ذاته بالنسبة للقانون العراقي فهو ايضا من العقود الرضائية فهو ينعقد بإيجاب – يفيد لغة او عرفا – من احد العاقدين وقبول الآخر[8] ومعلوم ان الايجاب والقبول لا يصدران إلا من البالغ الرشيد صاحب الارادة الحرة غير المشوبة بعيب من عيوبها او ان لا يقع الاكراه المقيد لها، كما أن المشرع العراقي اقر بلزوم تسجيل عقد الزواج في المحكمة المختصة وبه يضفي الشكلية على عقد الزواج لذا فان التشريعين التونسي والعراقي يشتركان في كون عقد الزواج عقدا رضائيا وشكليا في آن واحد.

2 - الشهادة في عقد الزواج: التقى التشريعان في شروط صحة العقد على وجوب الشهادة فيه اذ لا صحة لعقد الزواج من دون الشهادة فيه اكراما لشأن هذه الرابطة واظهاراً لمنزلتها ودفعا للشبهات عنها واشهارا لصحتها وتوثيقا لبنودها. ولكي تكون الشهادة مستوفية لشروطها واسبابها يجب ان يكون الشاهدان متمتعين بالأهلية القانونية لأداء الشهادة على عقد الزواج (البلوغ والعقل)[9]. وفي القانون التونسي ايضا: "لا ينعقد الزواج الا برضا الزوجين. ويشترط لصحة الزواج اشهاد شاهدين من اهل الثقة.." الفصل (3) من المجلة. ويرى شراح القانون في تونس ان الشهادة تضفي الشكلية على عقد الزواج وهذا يعني ان غياب الشهادة عن عقد الزواج تجعله عرضة للبطلان ويرونها شرطا لصحة العقد فإن الشهادة تدخل في وظيفة الاشهار الموجب لتسجيل عقد الزواج في السجلات الرسمية لتعلقه بالحالة المدنية لطرفيه، يضاف الى ان الشهادة تعني خلو الزوجين من علاقة زوجية اخرى، فضلا عن خلوهما من موانع الزواج إضافة الى الاهلية القانونية المطلوبة للشاهدين[10].

3 - تسجيل عقد الزواج: خلافا للأحكام التي اشترطها الفقهاء المسلمون لعقد الزواج فقد اوجد المشرع التونسي شرطا جديدا الا وهو الحجة الرسمية لصحة عقد الزواج. فالزواج المنصوص عليه في مجلة الاحوال الشخصية وقانون الحالة المدنية يشترط لصحته - أي أنه لا يعد صحيحا - ما لم تتضمنه حجة رسمية وهذا هو الفرق بين الزواج القانوني والزواج العرفي. فالزواج العرفي في تونس غير جائز

قانونا لأنه جاء على خلاف ما نصت عليه النصوص القانونية الآمرة لا بل انه يعد فعلا مجرما جزائيا[11]. عليه فان مجلة الاحوال الشخصية التونسية اكتفت بجعل الحجة الرسمية للزواج حجة اثبات حصرية الا انه وبصدور قانون الحالة المدنية جعل من الحجة تلك شرطا لصحة الزواج اذ نص الفصل (36) من قانون الحالة المدنية على بطلان الزواج المبرم خلافا للصيغ التي جاءت بها النصوص القانونية. اما في القانون العراقي فقد افرد المشرع الفصل الرابع من الباب الاول من القانون وتحت عنوان (لتسجيل عقد الزواج وتثبيته) اذ ان عقد الزواج يسجل لدى محكمة الاحوال الشخصية بتوثيق من قاضيها وبدون رسوم او تبعات مالية اذ بينت المادة العاشرة من القانون المستندات المطلوبة لعقد الزواج. عليه فقد اعتبر القانون الزواج خارج المحكمة (المبرم بتأييد من رجل الدين) جريمة يعاقب عليها القانون. هنا يتماهى القانون العراقي مع القانون التونسي في تسجيل عقد الزواج وان اختلفت آلية التسجيل ويتفقان في الجانب الجزائي على الفعل المخالف للقانون.

4 - عقد الزواج قبل السن المقررة قانونا: قد يبرم عقد الزواج دون السن المقررة قانونا لظروف استثنائية اي قبل بلوغ الحد الادنى من العمر المقرر للزواج. فقد اجاز المشرع التونسي ذلك استنادا للجملة الاخيرة من الفصل 5 من المجلة: "... فكل من لم يبلغ منهما ثماني عشرة سنة كاملة لا يمكنه ان يبرم عقد الزواج. وابرام عقد الزواج دون السن المقرر يتوقف على اذن خاص من المحاكم ولا يعطى الاذن المذكور إلا لأسباب خطيرة وللمصلحة الواضحة للزوجين". ويقول شراح القانون التونسيون ان القاضي ولما له من ولاية عامة في هذا الشأن ان يتمسك بحقوق القاصر ويتلمس رضاه في موضوع زواجه لكون رضا الولي والحالة هذه غير كاف لإبرام عقد الزواج ولا يحل محل رضا القاصر اذ لا يجوز اكراه القاصر على الزواج، لا بل ان رضا القاضي وحده غير كاف لتزويجه مع غياب مصلحة القاصر منه، لان المصلحة المنصوص عليها قانونا جاءت مطلقة لذا يلزم القاضي ان يتأكد من ثبوت المصلحة اولا وان يستفيد القاصر من تلك المصلحة ثانيا حتى يصار الى الاذن بالزواج باعتباره امرا ولائيا خاضعا للسلطة التقديرية للقاضي[12].

يشارك المشرع العراقي المشرع التونسي بجواز ابرام عقد الزواج لمن لم يكمل الثامنة عشرة من العمر. وتسبيبا لهذا الاجراء يقول المشرع العراقي هو لتلافي حالات الزواج التي تقع خارج المحاكم وجعل السن لمن أكمل الخامسة عشرة شريطة الحصول على اذن وليه (الاب) وكذلك اذن القاضي المتمثل في امره الولائي مع لزوم ثبوت الاهلية لهذا الزواج والقابلية البدنية فإن امتنع الولي مع تحقق الاسباب والشروط فللقاضي ان يمهله المدة المحددة لذلك فإن لم يعترض الولي او اعترض وكان اعتراضه غير جدير بالاعتبار انتقلت الولاية الى القاضي الذي يصدر الاذن بالزواج للقاصر (المادة الثامنة /1) من قانون الاحوال الشخصية. واستثناء من هذا الاستثناء فللقاضي وحسب ولايته العامة ان يأذن لمن بلغ الخامسة عشرة من العمر - وليس من أكمل الخامسة عشرة كما في الفقرة (1) من المادة الثامنة - بالزواج اذا وجد ضرورة قصوى تدعو لذلك والضرورة القصوى مسألة تقديرية تترك للسلطة التقديرية للقاضي شريطة تحقق البلوغ الشرعي والقابلية البدنية.

5 - خيار الشرط في عقد الزواج: مصطلح خيار الشرط استخدم في الفقه الاسلامي مفاده اتفاق الزوجين على وضع شروط في عقد الزواج تتعلق بالحقوق الشخصية او الحقوق المالية (المؤمنون عند شروطهم الا شرط من حرم حلالا أو أحل حراما). وتعد الشروط معتبرة إذا تم الاتفاق عليها ودونت في العقد. فقد نصت الفقرة (3) من المادة السادسة من قانون الاحوال الشخصية على: "الشروط المشروعة التي تشترط ضمن عقد الزواج معتبرة يجب الايفاء بها". واضافت الفقرة (4) من المادة ذاتها النص التالي: "للزوجة طلب فسخ العقد عند عدم ايفاء الزوج بما اشترط ضمن عقد الزواج". واضاف المشرع في اقليم كردستان الفقرة (5) الى هذه المادة وجاء نصها بالشكل التالي: "للزوجة ان تشترط على الزوج عند عقد الزواج تفويضها بالتطليق" بموجب التعديل رقم (15) لسنة 2008.

اما في التشريع التونسي فقد نص عليه في الفصل (11) من المجلة بالنص التالي: "يثبت في الزواج خيار الشرط ويترتب على عدم وجوده او على مخالفته امكان طلب الفسخ بطلاق من غير ان يترتب على الفسخ اي غرم إذا كان الطلاق قبل البناء". وقد تقلص اعتماد خيار الشرط في عقود الزواج في تونس لأسباب ثلاثة هي: -1 الغاء تعدد الزوجات -2 جعل الطلاق بيد القاضي -3 المساواة بين الرجل والمرأة في عقد الزواج. ومن خلال التطبيقات القضائية فقد تم ضبط صيغة الشرط بان يكون صريحا وان يحدد موضوعه كأن يكون متعلقا بحق شخصي ام حق مالي، فضلا عن الآثار القانونية المترتبة على ذلك الشرط كأن يكون دينا بالذمة إذا تعلق الشرط بالمال او بلزوم الفسخ إذا تعلق بالحق الشخصي على ان لا يترتب اي غرم او تعويض عند فسخ عقد الزواج.

6 - المهر: في الفقه الاسلامي يعرف عقد الزواج بأنه: "عقد استمتاع" ويعرف المهر من قبل محمد زيد الابياني بأنه: "المال الذي يجب على الزوج في مقابلة منافع البضع"[13]. التشريعان التونسي والعراقي هجرا التعامل بهذه المصطلحات التي كانت شائعة في الفقه الاسلامي واصبحت من المصطلحات المندثرة فعلا، فالمهر قد يكون نسخة من القران الكريم والمهر بهذه الصيغة يبطل مقولة الحصول على منافع البضع لان قدسية الكتاب الحكيم لا تصلح ان تكون محلا للاستمتاع الجنسي، وان كان شرعيا. وفي احيان كثيرة يكون المهر رمزيا كان يكون بأقل فئة نقدية. وأكد القضاء التونسي ذلك بالقول: "اذ العادة في كثير من الجهات جرت على تسجيل مهر رمزي بعد الصداق.."، القرار التعقيبي 7924 في 14 نيسان 1970[14]. وقد قال ابن رشد وغيره على ان نكاح التفويض جائز وهو ان يعقد النكاح من دون صداق[15] اذ نص الفصل (12) من المجلة على: "كل ما كان مباحا ومقوما بمال تصلح تسميته مهرا وهو ملك للمرأة". هذا وان التشريع العراقي لن يخرج عن هذا المفهوم اذ نصت المادة التاسعة عشرة على: "يستحق المهر المسمى بالعقد فإن لم يسم او نفي اصلا فلها مهر المثل".

ثانيا

المختلف عليه في التشريعين

1 - منع تعدد الزوجات: عندما جاء الاسلام وجد النظام الذي سبقه يقر بتعدد الزوجات اذ نزلت الآيات الناظمة لهذا الموضوع المتوجهة الى تقييده وبعدئذ النزوع الى تركه لأن التعدد

لا ينسجم واحكام الآية 21 من سورة الروم: "ومن آياته أن خلق لكم من انفسكم ازواجا لتسكنوا اليها وجعل بينكم مودة ورحمة..". ويرى جانب من الفقه تعذر الوصول الى المودة والرحمة والسكينة في تعدد الزوجات في حين يرى الجانب الآخر الجواز الشرعي في تعدد الزوجات وقد كانت العوائل تحرص في بعض الاحيان على اشتراط عدم الزواج بثانية في عقود الزواج حماية لحقوق بناتها. يلاحظ في تونس ان الخطاب الفقهي التجديدي يميل الى منع تعدد الزوجات اخذين بعين الاعتبار ان المنع تحكمه الآيات القرآنية التي اخذت بمبدأ التدرج في الوصول الى الاحكام المطلوبة، اذ قضت الآيات الممهدة لهذا الموضوع الى تحديد عدد الزوجات حتى انتهى الامر بها الى منع التعدد.

يقول الشيخ الطاهر حداد: "جاء الاسلام ووضع بادئ الامر حدا اقصى لهذا التعدد - فقال عليه السلام لمن له ازواج (أمسك أربع وفارق سائرهن)". ليصل بعدئذ الى تعذر تحقيق شرط العدل المستند الى حكم الآية 129 من سورة النساء: "ولن تستطيعوا ان تعدلوا بين النساء ولو حرصتم". لهذا يستنتج الشيخ الطاهر حداد عن تعدد الزوجات بالقول: "ليس لي ان اقول بتعدد الزوجات في الاسلام لأنني لم أر للإسلام أثرا فيه وانما هو سيئة من سيئات الجاهلية الاولى التي جاهدها الاسلام طبق سياسته التدريجية"[16].

تعد مقولات الطاهر حداد وهو من كبار رجال الدين في حينه وتعد افكاره مرجعية اساسية لنصوص مجلة الاحوال الشخصية. وتجسيدا لجهده التنويري الوارد في التوصيف اعلاه مع فكر النظام السياسي الجديد كان نص الفصل 18 من المجلة الذي جاء بالشكل التالي: "كل من تزوج وهو في حالة الزوجية وقبل فك عصمة الزواج السابق يعاقب بالسجن مدة عام وبخطية "غرامة" قدرها مائتان واربعون ألف فرنك او بإحدى العقوبتين ولو ان الزواج الجديد لم يبرم طبق احكام القانون"، وتطبيقا لأحكام هذا النص فقد قضت محكمة التعقيب التونسية بالحكم التالي: "جريمة التزوج بثانية من انظار حاكم الناحية وهو مختص ايضا بالنظر في إبطال الزواج الثاني لان هذا الزواج نتيجة مترتبة عن الجريمة اوجب المشرع محو آثارها" القرار صدر بالعدد 3619 المؤرخ في 28 نيسان 1965 اذا استمرت الاحكام التعقيبية على هذا التوجه الى يومنا هذا[17]. علما ان محكمة التعقيب التونسية هي نظيرة محكمة التمييز الاتحادية في العراق. اما تعدد الزوجات في النظام التشريعي العراقي فقد بينته الاسباب الموجبة الملحقة بقانون الاحوال الشخصية رقم 188 لسنة 1959 اذ جاء فيها: "رأت اللجنة ان قوانين البلاد الاسلامية قد ذهبت في تعدد الزوجات الى مذهبين، فمنعه التشريع التونسي بصورة مطلقة وعاقب عليه (م – 18) منه وقيد التشريع المغربي المنع بالخوف من عدم العدل (م – 30)، فاختارت اللجنة مذهبا وسطا بينهما فمنعت بالمادة الثالثة الزواج بأكثر من واحدة الا بأذن القاضي ويشترط لإعطاء الاذن ان يكون للزوج كفاية مالية لإعالة ما زاد على واحدة وان تكون هناك مصلحة مشروعة، ومنعت الزواج بأكثر من واحدة اذا خيف عدم العدل وتركت تقدير ذلك للقاضي كما نصت على عقوبة الحبس لمدة سنة وبالغرامة لمن يخالف ذلك". ولكن يلاحظ ان السلطة التقديرية للقاضي جاءت بصورة مطلقة فكثرت اوامر الاذن بالزواج من ثانية لدى مختلف محاكم الاحوال الشخصية،

وشكلت ظاهرة وأصبح الوضع الذي نحن عليه حاليا.

يلاحظ ان المشرع في اقليم كردستان كان موفقا في هذا الجانب التشريعي. اذ جاء في احكام التعديل رقم 15 لسنة 1998 النص التالي: "لا يجوز الزواج بأكثر من واحدة الا بأذن القاضي ويشترط لإعطاء الاذن تحقق الشروط التالية: -1 موافقة الزوجة الاولى على زواج زوجها امام المحكمة..". اي لا زواج بثانية من دون موافقة الزوجة الاولى، فضلا عن الشروط الاخرى الواردة في البند ثانيا من المادة الثالثة من القانون انه المنع القانوني.

2 - الاسس الحديثة للعلاقة بين الزوجين: رسم الفصل 23 من المجلة التونسية العلاقات المطلوبة الواجب وجودها بين الزوجين، وفيما يجب لكل من الزوجين على صاحبه اذ يعد هذا الفصل بمثابة الميثاق الاسري المتعلق بالواجبات الاسرية وهي اسس حديثة تنسجم واحكام الاسرة في وجودها المعاصر، واعتمد النص مبدأ المساواة في الواجبات بين الزوجين المؤسس على حسن المعاشرة، فضلا عن الغاء مصطلح (واجب الطاعة) المفروض فقها على الزوجة والذي اصبح خارج التعامل لان القيام بالواجبات الزوجية من قبل الزوجين دون تمييز بينهما تلغي واجب الطاعة وهذا النص بحد ذاته يعد تجديدا لأحكام الفقه الاسلامي.

ومن خلال نص هذا الفصل يبرز مبدأ المشاركة بين الام والاب في تسيير شؤون الاسرة وتربية الابناء وتدبير شؤونهم، لذا تسهم الام بدور ايجابي في الاسرة يفضي الى الخير والمنفعة لكافة افراد الاسرة، كونها اهلا لممارسة احكام الولاية على ابنائها القاصرين، ما يصب في صلب الوظيفة الاجتماعية للأمومة وهو كسر للاحتكار الابوي لهذه المهام التي تعاني منها الامهات في كثير من البلدان المتمسكة بالهيمنة البطريركية، وهذا السلوك يعد استجابة للنص القانوني الذي تضمنه الفصل المذكور والذي ينص على: "... ويتعاونان على تسيير شؤون الاسرة وحسن تربية الاولاد وتصريف شؤونهم في التعليم والسفر والمعاملات المالية".

واستجابة لمبدأ المشاركة والمساواة فإن النص يوجب على الام الانفاق على الاسرة ان كانت ذات سعة مالية فإن امتنعت الام في هذا الالتزام يمكن الزامها قضائيا به حماية لحاجات الابناء اولا وتحقيقا لما يتطلبه العيش المشترك ثانيا. وهذا التوجه من قبل المشرع التونسي ألغي ما استقرت عليه الاحكام الفقهية الاسلامية التي اشترطت على الاب وحده واجب النفقة اذ عليها واجب الانفاق من دون ثبوت شرط اعسار الاب وهي اذ تقوم بذلك لا باعتبارها تصرفا شخصيا يندرج تحت احكام الايثار بل هو واجب قانوني ملزم يندرج تحت احكام المشاركة والمساواة وهكذا تكون القواعد القانونية باعتبارها قواعد سلوك بما ينبغي ان يكون وباعتباره قاعدة ملزمة تطبق ولو بطريق الجبر ان استلزم الامر ذلك. ويلاحظ ان النص أبقى على رئاسة الاب للعائلة وهذه الرئاسة ليس من قبيل فرض الطاعة بل باعتبارها عملا اداريا ينزع نحو مسيرة الاسرة الى العيش الافضل.

ليس للفصل 23 من المجلة نص نظير في قانون الاحوال الشخصية العراقي (المتعلق بالمساواة والمشاركة بين الزوجين). إن عدم وجود نص في القانون يوجب على القاضي العمل بحكم المادة الاولى فقرة (2) التي تنص على: "إذا لم يوجد نص تشريعي يمكن تطبيقه فيحكم بمقتضى مبادئ الشريعة الاسلامية

الاكثر ملاءمة لنصوص هذا القانون". ومعلوم ان احكام الفقه الاسلامي التي يتكئ هذا النص عليها تخلو من مبادئ المساواة والمشاركة التي جاء بها الفصل المذكور في مجلة الاحوال الشخصية التونسية، فضلا عن ان النفقة قانونا "تجب على الزوج من حين العقد الصحيح ولو كانت الزوجة مقيمة في بيت أهلها"، بحسب المادة الثالثة والعشرين من قانون الاحوال الشخصية. وان الهيمنة البطريركية المستمدة من ذلك الفقه تستقر في العديد من نصوص القانون العراقي. امام هذا الوضع فان المشرع العراقي مطالب بأن يحذو حذو المشرع التونسي.

3 - حل عقد الزواج: تدب الخلافات بين الزوجين لاسباب مختلفة يصبح معها استمرار العلاقة الزوجية غير ممكن، بسبب الخلافات المستحكمة وقد وضعت الاحكام الشرعية للتعامل مع هذا الواقع المفضي الى فض الرابطة الزوجية فكان هناك (الطلاق) وهو الحلال البغيض المفوض به الزوج اذ نص الفصل 29 على : (الطلاق هو حل عقد الزواج) وهذا الحل لا يقع الا لدى المحكمة الفصل (30). وبموجب الفصل (30) الغى المشرع التونسي الطلاق الشرعي المعروف في الفقه الاسلامي، اي الغاء الوساطة الكهنوتية لرجل الدين وجعله طلاقا قانونيا. وخيرا فعل لان الطلاق الذي تنجزه المحكمة يمنع الزوج من التعسف في ايقاع الطلاق لخطورة التعسف وآثاره المدمرة على الاسرة والاولاد، وان تدخل القاضي في هذا الشأن الخاص مطلوب فعلا اذ يمكن من خلال حكمته وترويه ان يصلح ذات البين ان كان لها مقتضى ومنعا لترخيص العلاقات الاسرية، وان ترك امره للقاضي لا يعد منعا لحق الزوج في ايقاعه وانما هو عمل تنظيمي القصد منه امكانية ديمومة العلاقات الاسرية ضمانا لأفراد الاسرة وللأولاد على وجه الخصوص. وطلب ايقاع الطلاق يتم بطرق ثلاثة في التشريع التونسي: الأول، بتراضي الزوجين. الثاني، بناء على طلب أحد الزوجين بسبب ما حصل من ضرر وهنا يتساوى الزوج والزوجة في طلب الطلاق. الثالث، يتم بناء على رغبة الزوج في انشاء الطلاق او مطالبة الزوجة به (الفصل31) من المجلة. وهذا يعني ان كلا من الزوجين ممنوح ذات الحق في حل عقد الزواج وبالتساوي، ولزوم ان يكون الحل عن طريق القانون وليس عن طريق الاحكام الشرعية بتوسط رجل الدين. وفي هذا الصدد قضت محكمة التعقيب التونسية بحكمها بالعدد 11896 في 30 // 1984 بما يلي: "الطلاق انشاء من الزوج او مطالبة من الزوجة به. هو ناشئ عن ارادة منفردة صادرة عن أحد الزوجين ونافذة الاثر وجوبا بحكم القانون، وبناء على ذلك فإن الطرف المقابل لا يملك حقاً للتصدي. كما ان محكمة الموضوع ومحكمة الدرجة الثانية لا تملكان اية سلطة في تقدير وجاهة الطلب من عدمه"[18].

اما الطلاق في القانون العراقي فهو رفع قيد الزواج من الزوج حصرا واستثناء عن ذلك الحصر يكون من الزوجة إذا كانت قد فوضت به نصا في عقد الزواج وهو محكوم بالجانب الشرعي. اذ الغالب من حالات الطلاق تقع على يد رجل الدين ثم رفع دعوى بالطلاق الواقع خارج المحكمة لفرض تصديقه ويعتبر الحكم القضائي بتصديق الطلاق كاشفا لواقعة الطلاق وليس منشئا لها، خلافا للقانون التونسي الذي يعتبر حكم الطلاق منشئا له، فضلا عن الطلاق في القانون العراقي لا يقع الا وفق

الصيغة الشرعية المرسومة له خلافا للقانون التونسي فان حكم الطلاق يقع ضمن احكام الحكم القضائي الذي تصدره المحكمة. يلاحظ في التطبيقات القضائية العراقية من النادر جدا ان ترفع دعوى الطلاق امام القاضي في المحاكم العراقية مباشرة لأنها تقع عادة امام رجل الدين ووقوعه امام رجل الدين صاحبته ظاهرة تفشي التعسف في ايقاع الطلاق ودليل ذلك احصائيا اعداد الدعاوى الكثيرة التي ترفع سنويا من قبل المطلقات للمطالبة بالتعويض عن الطلاق التعسفي، اذ كانت المرأة وما زالت ضحية لتلك الرخصة الفقهية المنفلتة الممنوحة للزوج في ايقاع الطلاق، وما زاد الطين بلة هو لزوم موافقة الزوج عندما تطلب الزوجة الخلع.

4 - قضية ثريا (زواج المسلمة من كتابي): بإجماع المذاهب الاسلامية يحرم زواج المسلمة بغير المسلم كتابيا كان ام ملحدا. وقد استقر قضاء محكمة التعقيب على ما اجمعت عليه المذاهب الاسلامية، وكانت قضية (حورية) المعروفة في القضاء التونسي، وهي المسلمة المتزوجة من كتابي، اذ قضت المحكمة المذكورة بفسخ عقد الزواج حينئذ. لكن يلاحظ ان الفصول المتعلقة بموانع الزواج (من 14 الى نهاية الفصل 20) لم يرد فيها نص يعتبر اختلاف الدين مانعا قانونيا من الزواج ورغم ذلك فان الاحكام القضائية لمحكمة التعقيب التونسية استقرت على ذلك فترة طويلة من الزمن حتى جاءت الدعوى المعروفة بدعوى ثريا والتي عرضت على القضاء التونسي. خلاصتها: زواج ثريا المسلمة من كتابي اذ رفع اخوتها الدعوى ضدها لحرمانها من الارث باعتبار مرتدة. اصدرت محكمة التعقيب حكمها في 5 شباط 2009 المتضمن قبوله شكلا ورفضه اصلا. اي رد الدعوى. وفي قراءة لحكم رد الدعوى وجد ان محكمة التعقيب استندت في رفضها الدعوى على وفق مبادئ ثلاثة وحسبما هو وارد في تسبيب الحكم وهي: المبدأ الأول، لزوم الفصل بين المعتقد الشخصي وحقوق الفرد المدنية وذلك بمنع تعليق تمتع الفرد بحقوقه المدنية على معتقده الشخصي. المبدأ الثاني، اختلاف الدين لا يترتب عليه اختلاف في الاهلية لان التونسيين متساوون امام القانون كما ينص الدستور التونسي على ذلك، وهذا يعني ان اهلية المسلم مساوية لأهلية الكتابي في التعاقد ولما كان الزواج عقدا والاهلية متساوية فإن ابرام عقد الزواج بالصيغة المبسوطة فيه موافقة لأحكام الدستور. المبدأ الثالث، ان صحة عقد الزواج محكوم بها ايضا في العهود والمواثيق الدولية المصادق عليها من قبل الجمهورية التونسية والتي اصبحت قانونا وطنيا يبيح للمرأة حريتها في الزواج لذا فإن عقد الزواج مدرج ضمن احكام المشروعية وعليه قررت محكمة التعقيب رفض دعوى المدعين[19].

لم يدخل القضاء العراقي في اجتهاد من هذا النوع لوقوعه تحت سطوة الموروث الفقهي الاسلامي والمذهبي، فضلا عن النص القانوني الجازم بعدم جواز زواج المسلمة من غير المسلم.

الهوامش

(1) جواد على، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، دار احياء التراث العربي، - آوند دانش للطباعة والنشر، الجزء الخامس، ص 412.
(2) هادي عزيز علي، قانون الاحوال الشخصية-الواقع والطموح، دار الرافدين، بيروت، 2019، ص8.
(3) حامد الجندلي، قانون الاحوال الشخصية التونسي وعلاقته بالشريعة الإسلامية، منشورات مجمع الاطرش للكتاب المتخصص، تونس، 2011، ص 46.
(4) محمد شفيق العاني، احكام الاحوال الشخصية في العراق، معهد البحوث والدراسات العربية التابع لجامعة الدول العربية، 1970، ص3.
(5) المادة الثالثة من قانون الاحوال الشخصية.
(6) الفقرة اولا/1 من المادة الثالثة من قانون الاحوال الشخصية في اقليم كردستان.
(7) المادة 4 من قانون الاسرة المغربية.
(8) المادة الرابعة من القانون الاحوال الشخصية .
(9) احمد الكبيسي، الوجيز في شرح الاحوال الشخصية، ج 1، ط2، شركة العاتك، 2006، ص42.
(10) فاطمة الزهراء بن محمود وسامية دولة، التعليق على مجلة الاحوال الشخصية، ط1، مجمع الاطرش للكتاب المتخصص، تونس، 2015، ص 44
(11) الجندلي، ص 454 .
(12) بن محمود، ص 62 .
(13) محمد زيد الابياني، شرح الاحكام الشرعية في الاحوال الشخصية، مكتبة النهضة بيروت، بغداد، ج1، من دون سنة نشر، ص 103.
(14) مصطفى صخري، مجلة الاحوال الشخصية معلقا عليها بأحدث القرارات التعقيبية، المغاربية لطباعة واشهار الكتاب، تونس، 2013، ص17 .
(15) الجندلي، ص267 .
(16) الطاهر حداد، امرأتنا في الشريعة والمجتمع، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، دار محمد علي للنشر، صفاقس، تونس، ص 64 .
(17) ابن محمود، ص 96 .
(18) المصدر السابق، ص 96.
(19) المحامي مصطفى الشريف، قراءة في حكم ثريا، مجلة المحاماة التونسية، عدد نيسان 2012.

قانون الأحوال الشخصية النافذ
هل يمنع حرية اختيار المذهب؟

القاضي المتقاعد: سالم روضان الموسوي

تمهيد

بين الحين والآخر تظهر مطالبات بإلغاء او تعديل قانون الأحوال الشخصية النافذ، واغلبها كانت تستند الى سببٍ يكون عذراً لها، والعذر الغالب بان القانون مخالف لأحكام ثوابت الإسلام، وانه يخالف نص المادة (2/أولا/1) من الدستور النافذ التي جاء فيها "لا يجوز سن قانون يتعارض مع ثوابت احكام الإسلام"، وآخر هذه المحاولات مسودة قانون تعديل قانون الأحوال الشخصية التي تمت قراءتها الأولى في مطلع شهر اب من عام 2024. وسبب مقترح التشريع مثلما تضمنته الأسباب الموجبة انه جاء لتوفير حق الاختيار للمواطن العراقي باختيار مذهبة في تنظيم أحواله الشخصية الوارد في المادة (41) من الدستور التي جاء فيها "العراقيون احرار في الالتزام بأحوالهم الشخصية حسب دياناتهم أو مذاهبهم أو معتقداتهم أو اختياراتهم وينظم ذلك بقانون".

ويذكر انها ليست المحاولات الأولى بل سبقتها عدة محاولات ومن أهمها فتوى تحريم العمل به في عام 1960 الصادرة من بعض رجال الدين ومنهم من مراجع الجعفرية العظام، واشهرهم اية الله العظمى السيد محسن الحكيم (قدس سره)، وكذلك كبار علماء الدين من المذهب الحنفي، واجتمع الطرفان على رأي واحد وهو وجود مخالفة في القانون لمبادئ الشريعة الإسلامية، فأفتوا بعدم جواز العمل به.

لكن سبب هذا التحريم ليس كل النصوص الواردة فيه، وانما انحصر فقط في موضوعين الاول توزيع الإرث، والثاني في ابطال الزواج بثانية دون اذن القاضي، وسأعرض لهما على وفق الاتي:

1. توزيع الميراث: اتى القانون بتوزيع للإرث يخالف ما أقره القران الكريم، عندما ساوى بين البنت والذكر في الميراث، حيث أحال موضوع الإرث الى نظام توزيع التركة في المواد (1187-1192) من القانون المدني

رقم 40 لسنة 1951 المعدل، والمتعلق بحق التصرف واعتبره هو المعول عليه عند توزيع الميراث للمتوفى. ويشير احد شراح القانون بأن سبب اختيار نظام الانتقال في حق التصرف على الإرث في قانون الأحوال الشخصية، لان العمل بالقواعد الفقهية للميراث قد أدى الى التفاوت في انتقال حقوق الوارثين التي كان من الضروري توحيد قواعدها، وحيث ان هذا التفاوت دعا البعض للتحايل على القوانين والشريعة بانتحال الأديان والمذاهب، لذلك كان المقتضى ولغرض المعالجة ان يعمل بقواعد الانتقال التي وردت لتنظيم انتقال حق التصرف عند وفاة المورث والتي وردت في المواد (1187-1192) من القانون المدني رقم 40 لسنة 1951، وان هذه القواعد مشابهة في مجموع احكامها لقواعد الميراث في المذاهب المختلفة، فضلاً عن ذلك ان هذه القواعد قد عمل بها القانون العراقي ولم يعترض عليها احد وسارية منذ زمن الدولة العثمانية[1].

2. إبطال الزواج بثانية دون اذن القاضي: كان هذا الموضوع محل احتجاج، عندما اعتبر بطلان الزواج بأكثر من زوجة إذا لم يكن بأذن من القاضي، وعلى وفق احكام المادة (13) قبل تعديلها بموجب القانون رقم 11 لسنة 1963 وعلى وفق النص الاتي "اسباب التحريم قسمان مؤبدة ومؤقتة، فالمؤبدة هي القرابة والمصاهرة والرضاع، والمؤقتة الزواج بأكثر من واحدة دون اذن القاضي والجمع بين زوجات يزدن على أربع وعدم الدين السماوي والتطليق ثلاثا وتعلق حق الغير بنكاح او عدة وزواج احدى المحرمين مع قيام الزوجية بالأخرى". ويذكر ان بعض شراح القانون برروا هذ التعديل وصفقوا له ويقول المرحوم محسن ناجي "ان الشريعة الإسلامية لم تبح تعدد الزواج، وان اباحته فإنها قيدت بشروط وقيود كثيرة ولو كان الناس اتبعوا تلك القيود لما دعا المشرع الى تقنينه، وان المشرع لم يخرج في تنظيمه عن حدود ما قررته الشريعة الإسلامية". وهذا التبرير مردود على قائله، لان ابطال عقد مصدره السماء ومتوفر على شروطه الشرعية بوجود الرخصة في القران الكريم، وجعله حرمة مؤقته فيه مخالف لثوابت احكام الإسلام، لأنه قد حرم حلالاً اجازه الشرع في القران الكريم وسنة نبيه الاكرم (ص).

ومن الملفت للنظر ان القضاء لم يطبق هذا النص خلال فترة نفاذه، ويشير الى ذلك المرحوم الأستاذ محسن ناجي حيث يقول (من الملاحظ ان المحاكم لم تطبق تلك النصوص ولم تقم المحاكم الشرعية بمهامها القانونية، واعتبار مثل هذه الزواجات باطلة)[2].

لكن هذا الاسباب انتهت وانتفى سببها بعد حصول تعديل في قانون الأحوال الشخصية بموجب القانون رقم 11 لسنة 1963 في 1963/3/18 عندما أعاد العمل بالميراث على وفق القواعد الشرعية في الشريعة الإسلامية، وألغى شرط اذن القاضي لإضفاء المشروعية على الزواج بأكثر من زوجة، وبذلك انتهت أسباب المناداة بتحريمه، والدليل على ذلك صمت الجميع عن التطرق اليها سواء من فقهاء المذهب الجعفري او المذهب الحنفي.

الفرع الأول

هل القانون يخالف ثوابت أحكام الإسلام؟

جاء في الأسباب الموجبة لمقترح قانون تعديل قانون الأحوال الشخصية النافذ، بأن

هذا التعديل هو تطبيقاً للمبدأ الدستوري الوارد في المادة (2/اولاً) من الدستور النافذ التي جاء فيها "لا يجوز سن قانون يتعارض مع ثوابت احكام الإسلام"، ومن خلال اللقاءات في الورش او الحوارات الشخصية مع من يعضد تشريع التعديل او من خلال ما نطلع عليه في وسائل الاعلام من أفكار تعزى إليهم اجد ان جميع المسوغات التي ساقوها لإثبات مخالفة التشريع النافذ لثوابت احكام الإسلام لا تتفق ومنطق القول وانما تتمحور في نقطة الحفاظ على الهوية الاسلامية للعراق وان لا يصدر أي تشريع يخالف ثوابت الاحكام الإسلامية.

لكن عند السؤال عن ماهية ثوابت احكام الإسلام، اغلبهم يجيب بعمومية غير واضحة. ويقولون بأنها الاحكام التي وردت في القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة والإجماع. ولغرض الوقوف على هذه الثوابت الثلاث من اجل مطابقة القانون النافذ لها او مخالف ويبتعد عن جوهرها، كما لابد وان نعرف هل وجد الفقه لهذه الثوابت صور محددة؟ ام انها مازالت محل جدل الى يومنا هذا ومازالت غير محددة وتخضع للرأي والاجتهاد؟، لذلك سأعرض الامر على وفق الاتي:

1. كتاب الله (القرآن الكريم): لا يوجد أدنى شك بثوابت احكام القران الكريم لأنه دستور المسلمين وكلام الله المنزل ووردت فيه كل الاحكام بمصداق الآية الكريمة "وَوُضِعَ الْكِتَابُ فَتَرَى الْمُجْرِمِينَ مُشْفِقِينَ مِمَّا فِيهِ وَيَقُولُونَ يَا وَيْلَتَنَا مَالِ هَذَا الْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً إِلَّا أَحْصَاهَا وَوَجَدُوا مَا عَمِلُوا حَاضِرًا وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا"[3].

فضلاً عن كونه عهد الله إلينا والذي ألزمنا الإقرار به والعمل بما فيه بمصداق الآية الكريمة (وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَى رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ)[4].

وفي هذا التأكيد الرباني على شمول القران لكل شيء، فإننا نجد اختلاف في بيان هذه الاحكام التي وردت بأحكام عامة غير تفصيلية، بل ان بعضهم اعطى للقران سعة في تحمل التأويل والتفسير وفي ذلك قول الامام علي "ان القران حمال أوجه". وبعض من الفقهاء المسلمين فرق بين التفسير والبيان والتأويل، والقى بتبعات الخطأ على البعض الآخر. ومنهم ما ذكره الشيخ المفيد حيث قال "وتأويل القرآن ليس هو تفسيره ولا بيانه، بل بيانه وتفسيره في القرآن تفصيلاً، ولكن تأويل القرآن هو الحق الذي سيؤول إليه حتماً مقضياً"[5].

ومن الثابت في الروايات بأن الصحابة رضي الله عنهم فسروا القرآن واختلفوا في تفسيره على وجوه. واطلق على بعض هذه الاختلافات في فقه الشريعة الاسلامية فن (المسائل المشكلة) وهي المسائل التي تكون في ظاهرها معقدة لما هي عليه من اختلاف الاحكام المرتبطة بموضوع معين اختلافا الى حد التناقض والتنافي مع وحدة الموضوع ظاهرياً وهذه المسائل كانت ترصد لاختبار الفقهاء وقياس ذكائهم[6]. كما نقل عن الامام الشافعي "بان بعض التابعين قالوا لقينا اناسا من اصحاب رسول الله فاجتمعوا في المعنى واختلفوا في اللفظ"[7].

وما اود الوصول إليه ان الفقهاء في قراءتهم لنصوص الآيات الكريمة وسعيهم في الاجتهاد لاستنباط الاحكام كان متبايناً حسب فهم كل فقيه بل ان بعض ائمة المسلمين اختلفت احكامه في واقعة واحدة بين بلد وآخر

ومنهم ابن حنبل وغير ذلك، بل ظهر مسمى لنوع من الاحكام الشرعية التي اطلق عليها (فقه المسكوت عنه) لان البعض يرى ان من نفائس دلالات التشريع الإسلامي، أن هناك دوائر لم تتعرض لها النصوص الشرعية تصريحاً ولا تضميناً لاختلاف الظروف المحيطة بها، ومن ذلك فإن استدلالنا بالنصوص القرآنية مختلف فيه وطرقنا متباينة بين مذهب وآخر[8]. مما يعني ان لا اجماع حتى في طرق الوصول الى مفاتيح الاحكام في القران الذي اعطى لنا كما ثرياً من العطاء الفكري في جانب الاجتهاد.

2. السنة النبوية: أما فيما يتعلق بالسنة النبوية الشريفة فإن من المسلم به أنها محل إجماع ولا خلاف على أنها بعد القران وإنها من روحه، لأن الرسول الكريم (ص) لم يأت بحكم إلا ومصدره الوحي بدليل مصداق الآية الكريمة "وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِم بِآيَةٍ قَالُواْ لَوْلاَ اجْتَبَيْتَهَا قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يوحَى إِلَيَّ مِن رَّبِّي هَذَا بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ"[9]، وغيرها من الآيات الكريمات.

إلا إن هذا لم يمنع من الاختلاف في السنة النبوية (القولية والفعلية والتقريرية) وفي بعض الدراسات ومنها دراسة نشرتها مجلة الاجتهاد والتجديد التي تصدر في بيروت الموسومة (اجتهاد الرسول - قراءة نقدّية في الأسس والمكوّنات)، ويذكر فيها بأن ابن تيمية أجاز للرسول الكريم أن يجتهد من عنده لا من عند ربه مسترشداً بقوله "يجوز لنبيّنا أن يحكم باجتهاده فيما لم يوحَ إليه فيه، ذكره القاضي أبو يعلى وابن عقيل وأبو الخطاب، وأومأ إليه أحمد" فضلا عن اغلب من كتب عن السنة النبوية المطهرة، فيقول احدهم ان الأصوليين قد اختلفوا فيما يصدر عن الرسول الكريم (ص) فذهب بعضهم الى انه ليس سنة في المصطلح الاصولي وليس مصدرا من مصادر التشريع التي تستنبط منها الاحكام، وان ما صدر عنه كان بحسب خبرته وطبيعته البشرية[10].

بينما نجد إن ابن حزم الأندلسي له رأي يختلف فيذكر في كتابه الإحكام في أصول الأحكام "إن من ظنّ أنّ الاجتهاد يجوز للأنبياء في شرع شريعة لم يوحَ إليهم فيها فهو كفرٌ عظيم، ويكفي في إبطال ذلك أمره تعالى لنبيه عليه الصلاة والسلام أن يقول: إن أتّبع إلاّ ما يوحى إليّ"[11].

وبذلك نجد إن الاختلاف قائم حتى في سنة النبي الأكرم محمد (ص) مما يعدم الإجماع في كيفية الوصول إلى الحكم الذي يستنبط من الأحكام التي قررها النبي الأكرم.

3. الاجماع: إما عن إجماع فقهاء المسلمين فإننا نجد إنهم اختلفوا في كل شيء على وفق اجتهادهم ومشاربهم العقائدية، وهذا الاختلاف كان رحمة. لان فيه إثراء للفكر الإنساني يواكب حاجات المجتمع بإطارها القرآني. وسأذكر مثالا معاصراً يتعلق بقانون الخلع المصري رقم (1) لسنة 2000، حيث اعتبره بعض رجال الدين من أسباب هدم الشريعة الإسلامية ومنهم الشيخ حسن أبو الأشبال الأزهري في كلمته أثناء عقد ندوة حول قانون الخلع والكلمة منشورة في موقع اسلام ويب على شبكة الانترنيت، إذ قال") يسعى العلمانيون إلى هدم أحكام الشريعة الإسلامية عبر قوانينهم وتشريعاتهم، والتي ما أنزل الله بها من سلطان، ومن ذلك فيما يتعلق بقانون الأحوال الشخصية في مصر وقانون الخلع وغيره"[12]، مستشهدا بآراء عدد من الفقهاء بعدم مطابقة قانون الخلع

لأحكام الشريعة الإسلامية، ثم رد على هذا الرأي وعارضوه بل أنكره عدد من رجال الدين وعلماء الأزهر بحجج تنسب إلى فقهاء وأئمة المسلمين ذاتهم الذين كانوا سندا لرأي الشيخ حسن وفريقه المؤيد له.

لذلك فان كلمة إجماع بذاتها اختلف فيها علماء الشريعة فبعضهم له رأي وقول في المفهوم الاصطلاحي للإجماع يختلف عن الآخر وسأعرض بعض منها وعلى وفق الآتي:

أ. الإجماع عند عامة الفقهاء: هو اتفاق علماء العصر من أمة محمد صلى الله عليه وسلم على أمر من أمور الدين وعند الحنفية: هو اتفاق رأي المجتهدين من أمه محمد صلى الله عليه وسلم في عصر ما على حكم شرعي. أما عند الظاهرية: هو إجماع جمع المؤمنين وهو ما تيقن أن جميع أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عرفوه وقالوا به، ولم يختلف منهم أحد. أما الإجماع المركب عند الحنفية هو عبارة عن الاتفاق في الحكم مع الاختلاف في المأخذ، لكن يصير الحكم مختلفا فيه بفساد أحد المأخذين ومثاله: انعقاد الإجماع على انتقاض الطهارة عند وجود القيء والمس معاً. لكن مأخذ الانتقاض عند الحنفية القيء، وعند الشافعية المس فلو قدر عدم كون القيء ناقضا، فالحنفية لا يقولون بالانتقاض إذن لم يبقى ثمة أجماع، ولو قدر عدم كون المس ناقضا، فالشافعية لا يقولون بالانتقاض، فلم يبق الإجماع أيض[13].

ب. الإجماع عند فقهاء الجعفرية: هو الكشف عن رأي المعصوم فإذا كان احد المجمعين هو المعصوم يكون الحكم محل إجماع بينما يرى فقهاء المذاهب الأخرى خلاف ذلك بأنه إجماع المؤمنين أو أهل العلم[14].

ومن خلال العرض أعلاه نجد ان الاجماع لم يجمع عليه اهل الفقه بل ان بعضهم اعتبر الاجماع وفي ثوابت هي أركان الإسلام، وأركان الإيمان، والأحكام المتعلقة بالعبادات الأساسية مثل الصلاة والصوم والزكاة والحج، ولا اجماع في غيرها، واما قضايا المعاملات ومنها قضايا الأحوال الشخصية من زواج وطلاق ومهر فهي ليست بمحل اجماع. ومن ثم أي نص ورد في قانون الأحوال الشخصية لا يشكل أي مخالفة لثوابت الإسلام.

الفرع الثاني

حرية المواطن في اختيار المذهب ومدى مطابقة مشروع التعديل للدستور

أولاً: حرية المواطن في اختيار المذهب: من بين الأسباب التي روج لها عبر وسائل الاعلام ان قانون الأحوال الشخصية النافذ، انه يمنع المواطن من حق اختيار احكام مذهبة لتطبيقها على احواله الشخصية، فضلاً عن مخالفته للشريعة الإسلامية، وتكررت هذه الذريعة في الأسباب الموجبة، حيث جاء فيها من اجل تمكين المواطن من اختيار مذهبه عملا بأحكام المادة (41) من الدستور، وللوقوف على تلك الذريعة وهل لها وجود فعلي اعرض لها على وفق الاتي:

1. ان مشروع قانون التعديل جعل من ابرام عقد الزواج المناسبة التي يعلن فيها المواطن اختيار مذهبه ليطبق على احواله الشخصية وعلى وفق ما ورد في المادة (الأولى) من المشروع، حيث جاء فيها للعراقي وللعراقية ان يختار مذهبه الشيعي او السني لتطبق احكامه على أحواله الشخصية.

وعند الرجوع الى نصوص قانون الأحوال الشخصية النافذ، لم نجد أي إشارة الى منع المواطن من اختيار المذهب الذي يبرم

بموجبه عقد الزواج. الا ان الواقع العملي في محاكم الأحوال الشخصية يمنح المواطن حق الاختيار، لان نموذج طلب ابرام عقد الزواج فيه حقل حول استحقاق المهر المؤجل، لان المرأة تستحق مهرها المؤجل، في صورتين الأولى في حال المطالبة والميسرة، وهو ما ينطبق وفقه المذهب الجعفري (الشيعي)، وعند أقرب الاجلين (الموت او الطلاق) وهو ما ينطبق واحكام المذهب الحنفي (السني). ومن خلال اختياره احدى الصورتين فإنه يعلن عن المذهب الذي يختاره لتطبق عليه احكامه الفقهية، ويذكر ان تلك الصيغة تم تعديلها حيث ان اغلب عقود الزواج كان يكتب فيها العقد تم على المذهب السني او الشيعي. ولغرض نبذ الطائفية تم اختيار العبارتين أعلاه واللتان تحققان ذات الغرض، ومن تطبيقات القضاء العراق قرار محكمة الأحوال الشخصية في الرصافة حيث، طبقت احكام المذهب الحنفي على واقعة الطلاق بعد ان استدلت عليه من خلال حقل استحقاق المهر المؤجل، والذي دون فيه (أقرب الأجلين)، وأسندت حكمها وأسبابه الى كتب الفقه الحنفي الذي أدرجت مضامينها في صلب القرار.

2. كذلك عند إيقاع الطلاق فإن احكام فقه المذهب الذي تم بموجبه الطلاق هي التي تطبق، وفي المواريث فإن احكام الشريعة الإسلامية وعلى وفق مذهب المتوفى، ويستدل على ذلك بما ورد في عقد الزواج، فاذا كان على وفق احكام المذهب الجعفري (الشيعي) فإن احكامه هي التي تطبق. وكذلك إذا كان على وفق احكام المذهب الحنفي (السني) فان احكامه هي التي تطبق. وهذا ما قررته المادة (89) من قانون الأحوال الشخصية التي جاء فيها الاتي "مع مراعاة ما تقدم يجري توزيع الاستحقاق والأنصبة على الوارثين بالقرابة وفق الاحكام الشرعية التي كانت مرعية قبل تشريع قانون الأحوال الشخصية رقم (188) لسنة 1959 كما تتبع فيما بقي من احكام المواريث".

ومن خلال ما تقدم نجد ان القانون النافذ لم يمنع المواطن من اختيار مذهبه الذي يرغب في تطبيق أحكامه على أحواله الشخصية.

ثانياً: مدى مطابقة مشروع التعديل للدستور:

ان مشروع قانون التعديل له عدة قراءات منها ما يتعلق بمدى النص النافذ، وماهية الغاية من المقترح، وقراءات اجتماعية وغيرها من المواضيع ذات الصلة بالتشريع، لكن من اهم هذه القراءات تتعلق بمدى مطابقة مشروع القانون المقترح الى نصوص الدستور النافذة وهل فيه خرق للمبادئ الدستورية وللوقوف على ذلك سأعرض لها على وفق الاتي:

ان من أسباب التخوف من تشريع هذا المقترح يتمثل بسلب ولاية القضاء وسلب والتجاوز على اختصاص السلطة التشريعية، حيث ان الأول فيه اعتداء على اهم مبدأ في بناء نظام الحكم في العراق وهو الفصل بين السلطات وان القضاء مستقل، والثاني في منح السلطة التنفيذية صلاحية التشريع بدلاً من مجلس النواب، وهو اختصاص حصري للسلطة التشريعية، لذلك سأعرض لها على وفق الاتي:

1. الولاية القضائية: ان السبب الأول هو الخوف من سلب ولاية القضاء من النظر في منازعات الأحوال الشخصية ومنحها الى رجال الدين. وهذا ما ظهر من الإشارات التي فهمها المواطن من خلال مشروع التعديل التي سربت الى الاعلام. وكذلك ما افاض به المدافعون عن المشروع. مع

ان هذا السبب، إذا ما توفرت له الاجواء ليتحقق، فانه يتعارض مع اهم مبدأ قامت عليه الدولة العراقية بموجب دستور عام 2005 والمتمثل بمبدأ الفصل بين السلطات الذي ورد في المادة (47) من الدستور وجاء فيها "تتكون السلطات الاتحادية من السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، تمارس اختصاصاتها ومهماتها على اساس مبدأ الفصل بين السلطات". فاذا منح رجل الدين او سواه سلطة فض النزاع والفصل فيه خارج نطاق القضاء فانه يتعارض مع ذلك المبدأ الدستوري، لان الدولة العراقية هي دولة مدنية دين شعبها الرئيسي هو الإسلام وليست دولة دينية وعلى وفق المبدأ الدستوري الوارد بشكل رئيسي في المادة (1) من الدستور التي جاء فيها "جمهورية العراق دولة اتحادية واحدة مستقلة ذات سيادة كاملة، نظام الحكم فيها جمهوري نيابي (برلماني) ديمقراطي. وهذا الدستور ضامن لوحدة العراق". فضلاً عن سائر النصوص الأخرى في الدستور التي تؤكد على مدنية الدولة العراقية، ومن مخرجات هذا المبدأ ان نظام الحكم فيها يتضمن ثلاث سلطات فقط (التشريعية، التنفيذية، القضائية). فاذا اجتهد المؤيدون للمشروع مثلما وردت الإشارة في دفاعهم عن منح سلطة فض النزاع والفصل في الخصومة الى رجال الدين، فإن هذا يثير قلق الشارع العراقي بمجمله ومن جميع الديانات والمذاهب، لأنه يخرق الدستور والمبادئ التي تشكل نظام الحكم في العراق.

كما سمعت من بعض المؤيدين لمشروع التعديل ان نظام الاسرة مرتبط بالشريعة الاسلامية وان القضاة غير فاعلين في فهم مقاصدها، حتى ان بعضهم اعتبر الاحكام القضائية في بعض دعاوى الاسرة باطلة ومخالفة للشرع ولا يجوز العمل بها او تطبيقها، ودعا من حصل على تلك الاحكام ان يتجه الى رجل الدين للفصل في موضوع نزاعه وخصومته، هذا تجني كبير على القضاء وعلى القضاة العاملين فيه منذ ان تأسس القضاء العراقي في بدايات القرن العشرين وحتى يومنا هذا في القرن الحادي والعشرين أي على مدار أكثر من مئة عام.

وبإمكان هؤلاء المشككين ان يعودوا الى الاحكام التي سطرها الاجتهاد القضائي فإنهم سيجدون فيها فقهاً متنوراً لا يخرج عن مقاصد الشريعة اطلاقاً، بل ان اغلب أحكامهم تستند الى الشريعة وعلى وفق مذهب المتقاضين، وفي حال اختلاف مذاهبهم نجد ان القضاء اتجه للعمل بما اتفق عليه اغلب الفقه الشرعي بأن مذهب الزوج هو الحاكم، ثم تطور الامر الى ان يعتمد فقه المذهب الذي تم اختياره عند أبرام عقد زواجهم في المحكمة، وهذا ثابت في جميع الاحكام القضائية في المحاكم العراقية وعلى مختلف مستوياتها ودرجاتها من محكمة الموضوع ولغاية اعلى هيئة قضائية في القضاء الاعتيادي (محكمة التمييز الاتحادية)، من ثم المحكمة الاتحادية العليا في اختصاصها الدستوري.

كما يتميز العمل في قضاء الأحوال الشخصية في صفة لا يتمتع بها أي قضاء تخصصي آخر، لان قانون الأحوال الشخصية رقم 188 لسنة 1959 المعدل صاحب الدور الفاعل في هذه القضايا ومجمل أحكامهُ تحيل القاضي إلى فقه الشريعة الإسلامية الذي استمد منها اغلب الأحكام القانونية وعلى وفق ما ورد في المادة (1) من القانون التي جاء فيها "1 - تسرى النصوص التشريعية في هذا القانون على

جميع المسائل التي تتناولها هذه النصوص في لفظها او في فحواها .-2 اذا لم يوجد نص تشريعي يمكن تطبيقه فيحكم بمقتضى مبادئ الشريعة الإسلامية الاكثر ملائمة لنصوص هذا القانون -3 تسترشد المحاكم في كل ذلك بالأحكام التي اقرها القضاء والفقه الاسلامي في العراق وفي البلاد الإسلامية الاخرى التي تتقارب قوانينها من القوانين العراقية".

اما في مجال المواريث فإن المادة (90) من قانون الأحوال الشخصية قد ألزمت القاضي بالعودة الى الاحكام الشرعية على وفق مذهب المتوفى والتي جاء فيها "مع مراعاة ما تقدم يجري توزيع الاستحقاق والانصبة على الوارثين بالقرابة وفق الاحكام الشرعية التي كانت مرعية قبل تشريع قانون الأحوال الشخصية رقم (188) لسنة 1959 كما تتبع فيما بقي من احكام المواريث".

كذلك في قضايا الاوقاف فإن القضاء يتناول الأحكام التي حددت اختصاصه في النظر بقضايا الوقف عند إنشاء الوقف وفي مجال الإدارة في التولية (الترشيح، التعيين) وحمايته من الاعتداء بالنسبة للأعيان الموقوفة، وفي مرحلة انتهاء الوقف بالتصفية او رجوع الواقف في الأبواب التي يسمح بها القانون وفي الوقف جوانب عقائدية وعبادية لأن الوقف كما يراه بعض الفقهاء في الشريعة انه وسيلة من وسائل التقرب الى الله (عز وجل) وانه عبادة بذاته لان العبادة تشمل كل الأعمال الصالحة.

فضلاً عما تقدم فإن قانون الأحوال الشخصية فيه الكثير من أحوال الأسرة التي تبنى بموجب عقد الزواج ومن خصائص عقد الزواج بأنه ميثاق بين الزوجين مصدره السماء بمعنى أن مصدره الشريعة وهذا الوصف منحه خصوصية القداسة والارتباط بالفقه الشرعي، وعند الذهاب إلى هذا الأفق الشرعي الواسع يكون على القاضي البحث في الأحكام الشرعية وفتاوى فقهاء المسلمين منذ صدر الرسالة الإسلامية قبل ألف وأربعمائة عام وحتى الوقت الراهن.

2. التجاوز على صلاحية السلطة التشريعية:

ان السبب الثاني الذي يثير قلقنا المشروع وهو سلب الولاية التشريعية من مجلس النواب الى جهات تنفيذية او الى اجتهاد اشخاص يحملون فكرا عالياً في الاجتهاد الشرعي (رجال الدين)، وهذا السبب في القلق يستند الى عدة عوامل تناصره وتؤيده ومنها الاتي:

أ. ان العراق وكما اشرت سلفا بأنه دولة مدنية تعتمد على نظام المؤسسات والدين الرسمي هو الإسلام، وهذا يعني ان التشريع هو من اختصاص السلطة التشريعية حصراً ولا يجوز تفويض هذه الصلاحية او السلطة الى أي جهة أخرى، وعلى وفق احكام الدستور النافذ ومنها الفقرة (1) من المادة (61) من الدستور التي جاء فيها "يختص مجلس النواب بما يأتي: تشريع القوانين الاتحادية" وهذه صلاحية حصرية لمجلس النواب ولا يجوز تفويضها لأي كان.

والإشارات التي وردت من مشروع التعديل والمؤيدين له بان تشريع الاسرة ونظامها وآلية الفصل فيها سيكون من قبل دواوين الأوقاف، وهذا خرق صارخ لمبدأ الفصل بين السلطات لأن تلك الدواوين هي إدارات تنفيذية ترتبط بالسلطة التنفيذية الممثلة بمجلس الوزراء وعلى وفق احكام المادة (103/ثالثاً) من الدستور التي جاء فيها (ترتبط دواوين الأوقاف بمجلس الوزراء)، فضلاً عن ترك جميع القواعد الموضوعية

والشكلية في قضايا الأحوال الشخصية بيد رجال الدين، وهذا يتقاطع كليا مع مبدأ الفصل بين السلطات.

ب. ان منح دواوين الأوقاف صلاحية إعداد المدونات الفقهية للأحوال الشخصية، بمثابة تفويض من مجلس النواب الى تلك الدواوين بالتشريع، لان التفويض هو العمل الذي بموجبه ينقل صاحب صلاحية أصيل "مفوِّض" ممارستها إلى سلطة أخرى "مفوَّض" وعلى وفق ما عرفه الفقه الدستوري، وهذا يعني تنازل مجلس النواب عن بعض صلاحياته، وهذا ما لا يملكه مجلس النواب لان الدستور العراقي لم يأخذ بمبدأ التفويض التشريعي، ولم يرد في صلاحيات مجلس النواب الواردة في دستور عام 2005 النافذ ما يشير إلى هذا المعنى، ومن ثم تصبح علمية التفويض غير ذات اثر دستوري أو قانوني، باستثناء حالة واحدة أشار لها الدستور تتعلق بتخويل رئيس مجلس الوزراء الصلاحيات اللازمة التي تمكنه من الإدارة أثناء فترة إعلان الحرب أو حالة الطوارئ، هو تخويل بالإدارة وليس تفويض بالتشريع.

ج. لابد من التوضيح تجاه آليات تشريع النصوص القانونية، فإنها في المطلق تعتمد على مبادئ الشريعة الإسلامية ولا يجوز سن أي قانون يتعارض مع ثوابت احكام الإسلام، لأنه دين الدولة الرسمي ومصدرها الأساسي عند التشريع، بمعنى ليس المصدر الوحيد، وانما المصدر الرئيسي وعلى وفق ما ورد في المادة (2/اولاً/1) من الدستور التي جاء فيها (الإسلام دين الدولــة الرسمي، وهو مصدر أســاس للتشريع -1لايجوز سن قانون يتعارض مع ثوابت احكام الإسلام).

د. كذلك فإن السلطة التشريعية مقيدة بالعمل بموجب هذه المبادئ الدستورية، وتوجد عليها رقابة دستورية من المحكمة الاتحادية العليا باعتبارها اعلى هيئة قضائية مختصة بالقضاء الدستوري في العراق، مما لا يتيح فرصة تشريع قانون يتعارض مع ثوابت احكام الإسلام، وهذا ما يؤهل مجلس النواب لتنظيم شؤون الاسرة بموجب قانون.

ه- قد يرد بعض المؤيدين لمشروع التعديل على ما عرضته سلفاً بإن المدونة سوف يكتبها رجال دين من ذوي الاختصاص ويقننون الفتاوى والمبادئ الفقهية على وفق المشهور منها والمعمول به، أقول لهم نعم هذا امر سليم ونحن نؤيده بالمطلق، لكن يجب ان يكون تحت مظلة مجلس النواب.

بمعنى ان يسهم رجال الدين المختصون بالفتوى والفقه الشرعي مع المختصين من الأكاديميين والقضاة في صياغة هذه الفتاوى والمبادئ الفقهية بأصول قانونية تشرع وتسن من مجلس النواب وبموجب قانون على وفق اليات تشريع القوانين الواردة في المادة (60) من الدستور والمادة (73/ثالثاً) من الدستور.

ويخضع القانون منذ لحظة ظهوره كفكرة ومن ثم مقترح وبعدها مشروع الى النقاش المستفيض من الأعضاء وبعدة جلسات الأولى لعرض المشروع والثانية للمناقشة والجلسة الثالثة للتصويت ومن ثم الإصدار والنشر بعدها في الجريدة الرسمية. عند ذاك تكون قانون ملزم وواجب التطبيق ولا يجوز مخالفته اطلاقاً. ويتميز بخصائص القاعدة القانونية ومنها التجريد والعموم والالزام للجميع، اما ان نترك الامر خاضع للاجتهاد فإنه سوف يعدم الامن القانوني، لان المواطن لا يعلم ما يدور في ذهن من يشرع ولا يوفر الاستقرار في الاجتهاد القضائي.

و- ان تشريع المدونة من غير مجلس النواب سوف يمنع الطعن فيها بعدم الدستورية لأنها ليست قانون ومن ثم تمنح القداسة التي لا تطالها الرقابة الدستورية، وهذا على خلاف المبادئ الدستورية التي تأسست على أساس وجود الرقابة الدستورية القضائية من المحكمة الاتحادية العليا وعلى وفق احكام المادة (93) من الدستور.

الخاتمة

أثار مشروع قانون تعديل قانون الأحوال الشخصية جلبة في الأوساط القانونية والمجتمعية بكل مسمياتها، وظهر فريقان الأول مؤيد للتعديل والآخر معارض، واتسمت ردود أفعال الفريقين في بعض الأحيان بالشراسة والقسوة، وكل فريق نعت الآخر بأوصاف ونعوت مختلفة، حتى ظن البعض انه صراع وجود لكسر الارادات، ولوحظ على الفريقين ان بعض المؤيدين والمعارضين، على حدٍ سواء، لم يكن أسلوب الدفاع عن رأيهم من خلال ابراز محاسن ومنافع ما يعتقدون به سواء كانوا من المدافعين عن التعديل او المعارضين له، بل اتبع بعضهم أسلوب التسقيط او حصر نقاط الاعتراض تجاه فئة معينة ولم تكن على وجه العموم.

لكن يبقى للمعترضين اسبابهم في القلق والتخوف تجاه مشروع التعديل، وارى انه قلق مشروع لخطورة الموضوع الذي يقع في نطاقه التعديل، وهو موضوع الاسرة واحوالها الشخصية التي هي نواة المجتمع، ولا يوجد مواطن عراقي لن يتأثر به، لان قانون الأحوال الشخصية والقواعد الفقهية الملحقة به هي التي تنظم حياة الانسان قبل ان يكون، عندما ينظم زواج ابويه، ومن ثم صيرورته جنيناً في بطن امه ولحين وفاته وحتى بعد الوفاة، فهذه الأهمية جعلت الجميع في دوامة القلق المشروع.

ومن خلال العرض المتقدم وجدنا ان القانون النافذ يتفق وأحكام ثوابت الإسلام ولا توجد فيه مخالفة لأي من الاحكام الشرعية، كما وجدنا ان مشروع التعديل قد تضمن حالات خرق للمبادئ الدستورية التي تمثلت بسلب الولاية القضائية، والتجاوز على صلاحيات السلطة التشريعية.

لكن ما يظهر من خلال النقاش الدائر ان أصل الإشكالية لدى من يتبنى المشروع، بانه يختزل ثوابت الإسلام بأحكام مذهبه الذي يعتنقه، ولا يرى في بقية المذاهب الإسلامية اتفاق مع الشريعة، وهذا يؤدي الى نتيجة مهمة، تتعلق بعقيدة من تبنى المشروع تجاه شكل الدولة العراقية حيث يظهر بانه لا يعترف للسلطة التشريعية سلطة الولاية العامة لإدارة شؤون المجتمع واختيار التشريع المناسب لعموم العراقيين.

حيث ان اختلاف الأحكام الشرعية بين المذاهب وحتى في المذهب الواحد لا يعني انها غير متفقة مع الشريعة الإسلامية وإنما تعبر عن اجتهاد فكري في قراءة النصوص القرآنية، واستنباط الحكم التفصيلي، واجمع فقهاء المسلمين على ان ولي الامر هو من يختار من بين هذه الاحكام المختلفة حسب الاجتهاد لمن افتى بها، باعتبار ان ولي الامر له ان يختار ما فيه خير البلاد والاصلح للعباد، وهذه المهمة أوكلت الى مجلس النواب باعتباره السلطة التشريعية ويملك الولاية العامة لاختيار ما يشاء من الاحكام التي تتفق وثوابت احكام الإسلام ومن أي مشرب او

مذهب، لان التشريع لعامة العراقيين وليس لفئة دون اخرى، وهو ما يسمى في فقه القانون الدستوري (الخيار التشريعي).
الا ان من اقترح التشريع لا يعترف بهذه الولاية العامة ويرى بأن تلك الولاية تكون لمرجعيته المذهبية، وهذا يتقاطع بشكل صريح مع كون الدولة العراقية دولة مدنية وليس دولة دينية وعلى وفق المبدأ الدستوري الوارد بشكل رئيسي في المادة (1) من الدستور التي جاء فيها "جمهورية العراق دولة اتحادية واحدة مستقلة ذات سيادة كاملة، نظام الحكم فيها جمهوري نيابي (برلماني) ديمقراطي. وهذا الدستور ضامن لوحدة العراق"، فضلاً عن سائر النصوص الأخرى في الدستور التي تؤكد على مدنية الدولة العراقية، ومن مخرجات هذا المبدأ ان نظام الحكم فيها يتضمن ثلاث سلطات فقط (التشريعية، التنفيذية، القضائية).

الهوامش

(1) للمزيد انظر: ناجي محسن، شرح قانون الأحوال الشخصية، منشورات مطبعة الرابطة في بغداد،1962، ص 450
(2) المرجع سابق، ص164
(3) سورة يوسف، الأية 49
(4) سورة الأنعام، الأية 38
(5) الشيخ المفيد، كتاب العويص، منشورات دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت،1993، ص5
(6) الشيخ المفيد، مرجع سابق، ص 7
(7) الإمام الشافعي، الرسالة، منشورات المكتبة العلمية، بيروت، ص274
(8) للمزيد انظر: احمد كاظم البهادلي، مفاتيح الوصول الى علم الأصول، ج2، منشورات شركة حسام للطباعة، بغداد، 1995، ص59
(9) سورة الأعراف، الأية 203
(10) للمزيد انظر: البهادلي، مرجع سابق، ص 38
(11) ابن حزم الاندلسي، الإحكام في أصول الأحكام، منشورات دار الأفاق الجديدة، بيروت، ج5، ص132
(12) الكلمة منشورة على الرابط الإلكتروني الاتي:
https://audio.islamweb.net/audio/index.php?page=FullContent&full=1&audioid=153198
(13) سعدي أبو حبيب، القاموس الفقهي، دار الفكر دمشق، الطبعة الثانية
(14) احمد فتح الله، معجم ألفاظ الفقه الجعفري، السعودية - الدمام، 1995

في الدولتية وتحولاتها

قانون الأحوال الشخصية في سياقه التاريخي الأوسع [1]

د. حيدر سعيد

اتسمت الدراسات التي تناولت الأحوال الشخصية في العراق ونواظمها الشرعية والقانونية بسمتين متداخلتين: الأولى أنها ركزت على قانون الأحوال الشخصية الوحيد الذي صدر في البلاد في العام 1959، وأثار لغطًا كبيرًا ورفضًا واضحًا من المؤسسة الدينية الشيعية، والأخرى أنها لم تحفل بسياقات القانون التاريخية، بل اكتفت بمنطق (دفاعي في الأغلب) عن القانون، من خلال مواده وأحكامه القانونية. يصدق هذا، تحديدًا، على الدراسات التي أتت من حقل القانون، وتكاد تشكل أهم ما أنجز في هذا المجال. ومن ثم، لا نجد أدبيات تحليلية عن السوابق والمحاولات التي مهدت لهذا القانون، وكأنه وُلد في لحظة قطيعة، من فراغ، وهبط من علٍ على أرض من دون ذاكرة تشريعية. والأمر ليس كذلك، بطبيعة الحال.

تسعى هذه المقالة إلى ملء الفراغ هذا، برسم صورة تاريخية للسياق الذي شُرّع فيه قانون الأحوال الشخصية، انطلاقًا من افتراض أنه لا يمكن فهم النزاع على القانون من دون فهم هذا السياق التاريخي الذي قاد إلى تشريعه، وأن النزاع عليه لا يرتبط بمواد قانونية بعينها، بل بما يحيط به، من مشرّع، ومنفِّذ، وإطار مؤسساتي، واجتماعي، وسياسي.

الطريق إلى قانون الأحوال الشخصية وتبعاتها الاستدلالية: الدولتية أولًا

لأعترف: أنا كنت ممن يتبنون تصور أن السجال القانوني على الأحوال الشخصية في العراق بدأ مع قانون 1959، لولا أن قادتني إشاراتٌ عابرة، ومتناثرة، وغير مترابطة، إلى أن هذا القانون الأخير سبقته محاولة أنتجت مسودة قانون كاملة، غير أن المؤسسة التشريعية العراقية لم تنجح في إصدارها وتشريعها، على الرغم من المحاولات المتعددة والطموحات المستمرة. وكان هذا يحدث في سياق إقليمي أوسع، نهض فيه موديل تنظيم الأحوال الشخصية بقانون دولتي. وقد سبقت العراقَ دول عدة في هذا المجال.

وبخلاف ما يُتصوّر من أن قانون 1959 وفكرته انبثقا فجأةً في عقل القيّمين على إدارة

نظام الحكم ما بعد ثورة 1958 وقائدها عبد الكريم قاسم، تكشف التنقيبات أن فكرة إدراج الأحكام الإسلامية المتعلقة بالأحوال الشخصية في قانون، يكون قانونًا واحدًا، سبقت صدورَ القانون بأكثر من عقد، وأن مسودة قانون، سُمّي باسم "قانون الأحوال الشخصية"، كانت قد اكتملت في العام 1945، أنجزتها لجنة مختصة شكّلتها وزارةُ العدلية، ثم رفعتها إلى مجلس النواب للنظر فيها. وقد صادقت لجنة الشؤون الحقوقية في المجلس على المسودة، في صيف العام 1946، بعد أن أجرت تعديلات عليها، وأوصت باعتمادها وسنّها[2]. وهذه المسودة هي نفسها التي جرى إحياؤها ما بعد الثورة، واعتُمدت لتشريع قانون 1959. سأقتبس، هنا، ما يقوله القاضي محمد شفيق العاني، الذي ألّف في العام 1970 كتابًا حمل عنوان أحكام الأحوال الشخصية في العراق: "كان يدور بخلد الكثيرين من المعنيين بالقضاء الشرعي جمعُ الأحكام الشرعية المتعلقة بالأحوال الشخصية، أو أحكامها العامة على الأقل، في قانون واحد يُرجع إليه، ويكون سندًا في إصدار الأحكام. ويصدر الحكم بالنسبة للمسلمين كل حسب أحكامه الفقهية الخاصة به التي درج على اتباعها. وقد أُلّفت سنة 1945 لجنة مكونة من أربعة أشخاص، وأتمت المشروع، وأثبتت فيه الأحكام المشتركة بين الفرقتين الكبيرتين في هذا القطر، وهما السنة والشيعة، ثم ذكرت الأحكام التعريفية لكل فريق بالنص الواضح، وقُدّم المشروع إلى المجلس النيابي، فتلكأ المجلس في تشريعه، لمعارضةٍ لقيها مشروعُ القانون، حتى وافت سنة 1959، فألّفت وزارةُ العدل لجنةَ إعادة النظر في المشروع، وصاغت مواده مجدّدًا، عدا أحكام الإرث التي لم تدخل في المشروع، وإنما أُقحمت دون علم اللجنة بمجلس الوزراء من قبل هيأة [كذا] غير اللجنة الأصلية، [...] فصدر القانون باسم قانون الأحوال الشخصية رقم 188 لسنة 1959، ولقي معارضة فيما يتعلق بالمواريث، حتى ألغيت أحكام الإرث من القانون الأصلي، بالتعديل رقم 11 لسنة 1963"[3].

ظلت الإشارة إلى هذا المشروع (مسودة 1945-1946) محدودة جدًا وجزئية، متناثرة في عدد محدود من المراجع، بعضها مقالات صحفية، تذكرها بشكل عابر. ولذلك، كانت هذه المسودة أشبه بالتاريخ المنسي، غير حاضرة في السجال العام، وكأن تاريخ تقنين الأحوال الشخصية في العراق ابتدأ مع العام 1959.

وفي تقديري، غطّى التلقي السلبي، الذي ووجه به قانون 1959، على محاولة فهم سياقه التاريخي، وعلى إمكانية التعامل مع مادته القانونية نفسها وصلتها بأحكام الشريعة، انطلاقًا من فهم أن الرؤية التي قام عليها القانون هي اختيار الأنسب من الشريعة (على نحو ما نُصّ في الأسباب الموجبة له)، لا أن يستبدل بها قانونًا وضعيًا. وهذا التلقي السلبي يرجع، بحسب ما أقدّر، إلى مجموعة من الأطر الخارجية، منها تشريعه القسري، ذلك أن هذا القانون فرضته قسريًا سلطةُ الثورة التي يقودها الضباط، من دون حوار برلماني أو مجتمعي، كما حصل في مشروع 1945. وقد أسهمت مادة الإرث في تشكيل ردة الفعل عليه وفي أن يُفهَم بأنه نتاج إيديولوجيا اليسار النافذ في حكومة الثورة، وبأنه أكثر تطرفًا من مسودة 1945-1946.

وفي كل الأحوال، سيفيدنا تجذير قانون الأحوال الشخصية وإعادة رسم جينالوجيا

وأصول له في سياق غير ما هو شائع عنه، أبعد وأسبق من لحظة 1959، في الوصول إلى حزمة من النتائج شديدة الأهمية، في صدارتها أن فكرة المحاكم الدينية والشرعية التي تبنتها الحقبة الملكية، وكان يُتصوّر أنها الخيار القضائي الذي تبناه العراق الملكي فيما يخص الأحوال الشخصية، إنما كانت استراتيجية انتقالية transitional، لا عنصرًا في نظام مؤسساتي دائم، وأن العلمانية الإدماجية التي قادتها الدولةُ كان يجب أن توصلها إلى تجاوز المحاكم الشرعية إلى قانون رسمي موحد وعام. ولذلك، سعت إلى تغيير ذلك، قبل التعديل الواسع للدستور العراقي، الذي حصل في العام 1946، بُعيد الحرب العالمية الثانية. وتجسد هذا في مسودة قانون الأحوال الشخصية السالفة، التي فشل مجلس النواب في إقرارها بسبب المقاومة الداخلية. وهو الأمر الذي سيتحقق في العام 1959. وهذا يعني أن قانون الأحوال الشخصية للعام 1959 ليس انعطافًا عن النظام القضائي للحقبة الملكية، كما يُتصوّر، بل هو استمرار للمشروع الذي بدأ في تلك الحقبة لإغلاق صفحة المحاكم الدينية بوصفها استراتيجية انتقالية أقرها البريطانيون، والوصول إلى قانون وطني.

والنتيجة الأخرى التي يتيحها اكتشاف مسودة 1945-1946، والتي قد تكون أكثر أهمية من النتيجة الأولى، أنه من غير الدقيق أن نعد قانون الأحوال الشخصية للعام 1959 نتاجَ حقبة محددة ذات لون إيديولوجي محدد، هي حقبة ثورة 1958، التي توصف بأنها حقبة "نفوذ اليسار". وإن عدم فهم السيرورة التي قادت إلى بناء هذا القانون، وتأطيره بإطار إيديولوجي يُفهم من خلاله بوصفه نتاجًا يساريًا، خلق مجموعة من المشكلات العويصة، في صدارتها أن نقاشه والتعامل معه - قبولًا أو رفضًا، تبنيًا أو مواجهة - ظل حبيس هذا الإطار الإيديولوجي: أن يفهم بوصفه فعلًا إيديولوجيًا فإن هذا يقتضي رد فعل إيديولوجي نقيض.

كانت قوانين الأحوال الشخصية تتويجًا لعمليات التحديث المركزية التي قادتها الدولةُ الوطنية في المنطقة العربية والمشرق، التي لم تتوقف عند اقتباس النموذج الغربي في الدولة والتنظيم السياسي والهوية الوطنية، بل إنها تعدّت ذلك لتصل إلى القوانين الناظمة للأسرة. ومن ثم، لا يرتبط رفض المؤسسة الدينية للقانون بوجود مواد مخالفة للشريعة، أو بكونه نتاجًا إيديولوجيًا، بل هو رفض لدخول الدولة منظّمًا لمجال الأسرة، التي هي آخر مساحات صلاحيات المؤسسة الدينية وولايتها. ولذلك، ترفض المؤسسة الدينية مبدأ وجود قانون للأحوال الشخصية من الأساس. وقد ظل الموقف من القانون قائمًا منذ أواسط الأربعينيات من القرن العشرين، حين عُرضت أول مسودة مكتملة للقانون، وإلى اللحظة الراهنة. وهو الأمر الذي تشي به بوضوح النصوص التي أنتجتها المؤسسة الدينية في هذا المجال.

يفيد السيد محمد بحر العلوم، في كتابه أضواء على قانون الأحوال الشخصية العراقي (1963)، بأن خلاف المؤسسة الدينية الشيعية الأساسي مع قانون الأحوال الشخصية ليس في محتواه، بل في أصل مبدأ ان تتولى الدولةُ تنظيمَ هذا المجال، يقول: "كان في مقدمة العلماء الأعلام الذين أصروا على وجوب إلغاء هذا القانون [قانون الأحوال الشخصية لعام 1959] سماحة الإمام الأكبر (...) السيد محسن الحكيم (...). فقد بلّغ المسؤولين ضرورةَ إلغائه

في كل مناسبة، وطالبهم بأن يتركوا المسلمين أحرارًا في أمورهم الدينية، يستقونها بحرية من منابعهم المذهبية دون ترجيح البعض على الآخر"[4]، ثم ينقل عنه قوله فيما يأمله من الحكومة التي تلت حكومة عبد الكريم قاسم بعد الانقلاب عليه في شباط/ فبراير 1963: "إن أول واجبات الحكومة هو إلغاء قانون الأحوال الشخصية، وإرجاع الأمور إلى العهد الذي كانت عليه سيرةُ المسلمين منذ أيام الخلافة الإسلامية، وإن موقفنا هذا هو نفس الموقف الذي وقفناه منذ صدور القانون حتى يومنا هذا، وإلى أن يتم رفعه"[5]. الموقف نفسه عبّر عنه، قبيل صدور كتاب بحر العلوم بقليل، أحد الوجوه الأساسية في حوزة النجف، وهو الشيخ محمد رضا المظفر، الذي يُصنّف بوصفه أحد الوجوه الإصلاحية والتحديثية في الحوزة، وكان حينذاك عميدًا لكلية الفقه في النجف، إذ بعث رسالة بعد أقل من شهر على الانقلاب (مؤرخة في 7/ 10/ 1382 هـ، أي 3/ 3/ 1963)، إلى رئيس الوزراء حينئذ أحمد حسن البكر، ووزير العدل مهدي صالح الدولعي، بعد أن كانت الحكومة قد شكّلت لجنة لتعديل قانون الأحوال الشخصية (وعمليًا، صدر قانون التعديل في 21/ 3/ 1963). وقد دعا المظفر في رسالته إلى إلغاء القانون كاملًا[6].

ومن ثم، تبدو اعتراضات الحوزة على قانون الأحوال الشخصية اعتراضات مبدأية، وليست على مادة محددة، منها - مثلًا - صعوبة توحيد الفقهين الجعفري والحنفي في مدونة قانونية محددة، وأمور أخرى من هذا القبيل. ولكن الأساس، في تفسيري، هو رفض فكرة وجود قانون للأحوال الشخصية أصلًا، ورفض انخراط الدولة في تنظيم مجال الأسرة.

وأبعد من ذلك، يمكن القول إن الموقف من قانون الأحوال الشخصية هو – في جوهره - موقف من الدولة الحديثة نفسها، التي بدأت تعصف بالمؤسسة الدينية وسلطاتها. وبهذا المعنى، يكون موقفُ المؤسسة الدينية دفاعًا عن صلاحيات رجال الدين وحدود سلطتهم. وحيث أن ليس بمقدور المؤسسة الدينية التحكم بالمجال العام (إلا الحيّز المقدس منه)، ولا المجال الخاص، سيكون المجال الثالث هو مجال فاعليتها، وهو ليس المجتمع، ولا الفرد، بل الأسرة.

وإذا كان من غير الواضح ما إذا كان الحكيم يقصد بتعبير "أيام الخلافة الإسلامية" العمق التاريخي الذي يمكن أن يعود إلى أيام النبي محمد، فالأكيد أنه يقصد –أيضًا وربما في الصدارة - أيامَ ما قبل الدولة الحديثة، ولا سيما الحقبة العثمانية، التي – على الرغم من أنها توصف بأنها دولة طائفية كان لها موقف سلبي من الشيعة – سمح نظامُها الإمبراطوري اللامركزي ببقاء دور رجال الدين وسلطاتهم. من هنا، لا يرتبط رُهاب الدولة لدى المؤسسة الدينية بكونها أداة للتحديث المجتمعي، أو على نحو أدق: يسبق الخوفَ من الدولة بوصفها أداة للتحديث المجتمعي، الخوفُ منها بوصفها منافسا في التنظيم المجتمعي.

وبالمنطق نفسه، تسبق حجةُ رفض تولي الدولة تنظيمَ الأسرة حجةَ أن قوانين الأحوال الشخصية تهدد الهويةَ الإسلامية، وهي حجة تتكرر في الخطاب الإسلامي على نحو عام، أو – في الأقل – إن هذين العنصرين (الموقف من الدولة الحديثة، والدفاع عن الهوية الإسلامية من هجمة التغريب) يتراكبان على نحو صميمي في هذا الخطاب.

ومع ذلك، ينبغي التوضيح، هنا، أن هذا الموقف من الدولة الحديثة لا يبطن نزعة

أناركية anarchistic، بما يعنيه المصطلح في الفلسفة السياسية الحديثة، بل إنه يحاول أن يميز بين مجالين للصلاحيات، أو للولاية (وللسلطة، إن شئت): مجال الدولة ومجال الإكليروس. يقول بحر العلوم إن الدولة مسؤولة عن إصدار "قوانين لتنظيم حياة الناس من حيث المعيشة، والاقتصاد، ومن حيث استتباب الأمن، والاستقرار الاجتماعي، كقوانين المحاكم البدائية، والصلاحية، والجزائية وأمثالها، مما تتصل بالدولة ولا يستقيم المجتمع بغيرها. وهذه تختلف تمام الاختلاف عن قانون الأحوال الشخصية، فإن مواضيعه شديدة الاتصال بنفس الإنسان، لا من حيث علائقه بخارجه، إنما من حيث ذاته وكيانه الشخصي، فلا يُسمَح لأي فرد أو جهة أن تتحكم في أمر ذريته نفيًا أو إيجابيًا، أو في حياته الزوجية - وهي أقدس رباط عائلي - عدا واحد [كذا] له السلطة التامة في التحكم بذلك كله، وهو الدين"[7]، ويضيف: "التحكم في مصير الإنسان فيما يعود للأحوال الشخصية، وفرض ذلك التحكم في قرارة الأفراد، ليس من السهل اليسير، اللهم إلا المرجع الديني - باعتباره المصدر الوحيد القادر على التدخل في مثل هذه الأحوال - الذي يتمتع بالصلاحية الكاملة فيها، وهو يمكنه كل شيء"[8].

إن المطالبة بإلغاء قانون الأحوال الشخصية وإبطاله، من أجل عودة طبيعية من المواطن/المؤمن إلى مراجع الدين، ليست تمييزا بين الوظائف، الذي يتحدث عنه عزمي بشارة، في كتابه الدين والعلمانية[9]، وهي ديناميكية يحاجج بأنها لم تبتدئ مع أوروبا الحديثة، بل شهد التاريخ كله، والحضارات كلها، ديناميكية تمايز بين الوظائف الاجتماعية. وإذا كانت صيرورة التمايز هذه هي جوهر عملية العلمنة، فإن السجال على قانون الأحوال الشخصية، في السياق الذي نتحدث عنه، في لحظة 1945، أو 1959، أو ما بينهما، أو حتى قبلهما أو بعدهما ربما، كان ذروة عملية العلمنة في العراق. ولم تمر هذه اللحظةُ بشكل تلقائي هادئ، بل إنها كانت محل نزاع، فهي تتجاوز ما يشير إليه بشارة نفسه عن العلمنة بوصفها "خصخصة للمجال الديني". إنها تمس التعريف، أو تحديد الماهية، أو لأقل بلغة سوسيولوجية: إنها تتضمن رسم حدود المجال الديني نفسه. ومن ثم، نحن أمام تأويلين مختلفين لهذه الحدود، ولوظائف المجال الدين وفاعليه، من ثم، تأويل الدولة وتأويل المؤسسة الدينية، الدولة التي تطالب بأن تتولى هي وظيفة تنظيم مجال الأسرة، والمؤسسة الدينية التي تنسب للدولة وظائف أخرى يجب أن تتولاها (حدّدها بحر العلوم في نصه أعلاه)، إلا مجال الأسرة، الذي ينبغي أن يقع في مجال صلاحياتها، هي حصرًا.

وبهذا المعنى، أقول إن موقف المؤسسة الدينية من قانون الأحوال الشخصية محاولة للدفاع عن سلطة وحدود صلاحيات رجال الدين التقليدية، وقد بدأت تعصف بها هجمة الحداثة العاتية (وسنكتشف، لاحقًا، أنها محاولة للدفاع عن النظام الاجتماعي القائم، بتراتبياته وتوازناته القائمة)، وكذلك لتثبيت هذه السلطة وافتكاكها من الدولة، التي تريد مصادرتها.

(شريعة/ دولة) لا (شريعة/ قانون وضعي)

إن هذا التحديد (أن أصل الصراع على قانون الأحوال الشخصية هو لمواجهة دخول الدولة منظمًا لمجال الأسرة) سيفضي بنا هذا إلى استنتاج شديد الأهمية، في السياق الذي نتحدث فيه، وهو أن الثنائية التي تحكمت بهذا السجال

لم تكن ثنائية (شريعة/ قانون وضعي)، على نحو ما يصوّر الخطاب المناهض لقوانين الأحوال الشخصية (بفهم أن القانون الوضعي هو الأحكام التي لا تجد أصولًا لها في الشريعة، وليست البشرية منها فقط، ذلك أن جزءًا كبيرًا من متن الشريعة هو بشري)، بل هي ثنائية (شريعة/ دولة).

ويدعم هذا الاستنتاج أنه لا قانون 1959، ولا مسودة 1946-1945، كانت الغاية منهما استبدال قوانين وضعية بالقوانين الإسلامية، ولم يكونا تعبيرًا عن رغبة أو مشروع من هذا النوع، ذلك أن القانون والمسودة اعتمدا مواد الشريعة نفسها، واختارا منها، ولم يعارضاها. ويكشف ذلك نص "الأسباب الموجبة" لكل من المسودة والقانون، وكذلك النصوص العديدة ذات الصلة المحيطة بهما، والتي تكشف عن الفلسفة التي تقف وراءهما.

تنص الأسباب الموجبة لمسودة 1945-1946 على "أن مصدر جميع الأحكام المتعلقة بالحقوق المدنية في هذه البلاد هي الأحكام الفقهية الإسلامية، (... وأنه) وجد من الضروري تنسيق الأحكام الفقهية المتعلقة بالزواج والطلاق والنفقة والنسب والولاية والإيصاء والإرث العائدة للمسلمين وتدوينها بشكل قانون. وحيث أن المادة 77 من القانون الأساسي (دستور 1925) نصّت على أن القضاء في المحاكم الشرعية يجري وفقًا للأحكام الشرعية الخاصة بكل مذهب من المذاهب الإسلامية بموجب أحكام قانون خاص فقد وجد من الضروري تأليف لجنة لدرس هذه الأحكام وتدوينها، فدُوّنت لائحة الأحوال الشخصية (...) على هذا الأساس"[10]، ثم يضيف نص "الأسباب الموجبة"، بشكل واضح لا لبس فيه: "أخذت اللجنةُ الفقه الإسلامي كوحدتين أساسيين، هما الفقه السني والفقه الجعفري، فدوّنت ما أمكن الاتفاق عليه من الأحكام بصورة مطلقة، وما لم يمكن الاتفاق عليه ذكر الاختلاف فيه بصراحة"[11].

وعلى العكس تمامًا مما يجري تصويره بأن القانون هو عمل مناهض للشريعة، يبدو من نص الأسباب الموجبة لمسودة 1945-1946 أنه عمل دفاعي عن الشريعة، ذلك أن تدوين الفتاوى والأحكام الفقهية في مدونة قانونية محددة تكون بين أيدي الحكام أمر استدعاه تحول وضع الحكم، حين لم يعد الحكّام مجتهدين. ورد في نص الأسباب الموجبة: "الأحكام (الفقهية) كانت قد دُوّنت في وقتها بنتيجة الأخذ بنصوص الأحكام الشرعية الاصلية والاستنباط من هذه النصوص، فحصلت الكتب الفقهية المدوّنة. ونتيجة الحادثات والاجتهاد لإعطاء تلك الحادثات أحكامًا أُلّفت مؤلفات الفتاوى. وكان هذا الأسلوب من التدوين والتأليف للأحكام والحادثات والوقائع أسلوبًا مفيدًا، إذ أن من كانوا قائمين بممارسة الحكم والقضاء مجتهدين يتمكنون من إعطاء الظروف والأحوال حقَّها في الاجتهاد، إلا أنه لما تقاصرت الهمم ووقف التطور الاجتماعي في الأمم الإسلامية أصبح ممارسو الحكم والقضاء مقلدين لا مجتهدين، وجرت العادة بالتمسك بالفتاوى التي كانت قد صدرت في أزمان مختلفة بنتيجة اجتهادات اختلفت ظروف الوقائع فيها ودرجت في كتب مختلفة، فآل الأمر إلى عدم الإحاطة بالأحكام الواجبة للتطبيق، وأصبح الناس غير متمكنين من فهم ما لهم من الحقوق وما عليهم من الواجبات"[12]، ويضيف: "انتبه قبل أكثر من نصف قرن رجال الدولة العثمانية إلى الضرر

المحتم حدوثه من جراء تبعثر الأحكام في كتب مختلفة، فألّفوا جمعية المجلة. وقامت هذه الجمعية بتنسيق الأحكام الفقهية الخاصة بالعقود والمعاملات، باستثناء الأحوال الشخصية والوقف، ودوّنتها في المجلة. أما ما يتعلق بالأحوال الشخصية فعلى ما يظهر أنه كان مسئلة (كذا) انتظار إلى زمن يمكن فيه ذلك"[13]. ويشدّد نص "الأسباب الموجبة" على أنه ينبغي للتدوين القانوني أن يتجاوز العودة إلى الفتاوى المبثوثة في مظان متفرقة، ولكل واحدة منها سياق تاريخي قد لا يتلاءم مع التحولات الراهنة. والأساس في هذه التحولات ظهور الدولة، التي أصبح تدخلها ضروريًا لتثبيت العقود ومنع التلاعب والتزوير: "لما كانت (كذا) بقاء الأحكام المتعلقة بالأحوال الشخصية بشكل فتاوٍ (كذا) صدرت في أزمان مختلفة وحادثات ووقائع ظروفُها خاصة، لا يأتلف مع مقتضيات الزمن الحاضر، لا سيما وقد أصبح تدخل الدولة في شؤون الازدواج والولادات من ناحية تثبت أزمانها وعقودها أمر ضروري، إذ عدم التدخل يعطي المجال الواسع لتلاعب الشهادات المزورة في مقدرات الحقوق المبينة على الازدواج وفي الانساب، وجد من الضروري تنسيق الأحكام الفقهية (ذات الصلة بالأحوال الشخصية) (...) وتدوينها بشكل قانون"[14].

إن الافتراضات غير الدقيقة، عن أن الثنائية التي تحكمت بالسجال على الأحوال الشخصية هي ثنائية (الشريعة/ القانون الوضعي)، يدحضها كذلك أنه حتى بين النخبة العلمانية، كان التيار السائد يتمسك بحيز طاغ للشريعة في هذا المجال، سواء باعتمادها كليًا، أو نسخة منقحة منها، تنسجم مع تحولات الحياة والعلاقات الاجتماعية. وهذه النزعة بين النخبة العلمانية لا تعبّر، في تقديري، عن موقف ديني، بقدر ما أنها نتاج نظرة ثقافويّة للشريعة، تتمسك بها بوصفها إرثًا قانونيًا خاصًا.

وفي الحقيقة، لم يذهب السجال في هذا المجال إلى العمل الفكري الشاق والمعقد والإشكالي، وهو إرجاع الشريعة إلى التاريخ، أي نزع اللازمنية عنها، والتعامل معها بوصفها أحكامًا مرتبطة بسياقات تاريخية محددة، الغالب منها أنتجه بشر، ومن ثم، هي قابلة للنقد والتجاوز، بما في ذلك "الإلهي" فيها نفسه، الذي يُضفى عليه بعد لازمني، في حين أن "لازمنية الإلهي" ليست معطى ذاتيًا جوهريًا، وأن إسباغ اللازمنية على الإلهي فعل بشري محض. أقول: إن الاتجاه العام في التعامل مع تقنين الشريعة لم يذهب إلى هذه المنطقة، بل إن سقف طموحه كان بناء نسخة منقحة، لا تبقى حبيسة مذهب محدد، بل تنفتح على المذاهب، ولا تبقى حبيسة السائد، وتنفتح على الاختيار بين الأقوال، وما إلى ذلك مما يجعل الشريعة مطواعة لأن تختار من مدونتها أو متنها ما يمكن أن يتلاءم مع قيم حديثة بدأت تبدو بأنها كونية، كحرمة تعدد الزوجات بوصفه حقًا وامتيازًا ذكوريًا غير مبرر، وكحماية الطفولة، وكتحييد كل ما يحط من شأن المرأة ويميز ضدها.

العودة المستمرة لقانون الأحوال الشخصية: إطار تحليلي

شهد قانون الأحوال الشخصية، منذ لحظة تشريعه أواخر العام 1959 وإلى لحظة الغزو الأميركي للبلاد في 2003، نحو 16 تعديلًا، أبرزها التعديل الأول في آذار/ مارس 1963، بعيد انقلاب البعث الأول، ثم عُدّل 15 مرة خلال حكم البعث، بدءًا من العام 1978.

وبلا شك، لم يكن بإمكان المؤسسة الدينية الشيعية أن تعلن عن رأيها في القانون في خلال حكم البعث الشمولي.

وبمجرد سقوط نظام البعث، عادت النخبةُ الإسلامية الشيعية إلى القانون، محاولة إلغاءه، لا تعديله، أو تعديل مواد منه، على نحو ما حصل في المدة من 1963-2003.

تمثل أول هذه المساعي في القرار الذي أصدره مجلس الحكم، ذي الرقم (137)، أواخر كانون الأول/ ديسمبر 2003، والذي عُد بمنزلة إلغاء للقانون. ومع أنه لم يذكر قانون الأحوال الشخصية بالاسم، إلا إنه نص على العودة إلى "تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية"، فيما يخص المسائل ذات الصلة بالأحوال الشخصية، من زواج، ونفقة، وطلاق، وحضانة، وإيصاء، وميراث، وما إلى ذلك، من خلال محاكم شرعية مذهبية، وإلغاء سائر القوانين والقرارات والتعليمات والبيانات وأحكام المواد التي تخالف هذا المبدأ. وقد أثار البيان، حين صدوره، ضجة كبيرة، ولا سيما بين المنظمات النسوية، ما اضطرّ المجلس إلى إصدار قرار بإلغائه، أواخر شباط/ فبراير من العام 2004 (القرار رقم 32)، بعد أقل من شهرين على صدوره.

وتنبغي الإشارة هنا إلى أنه من غير الواضح ما القيمة التنفيذية لهذا القرار، ذلك أن مجلس الحكم كان مجرد هيئة عراقية استشارية في زمن الاحتلال الأميركي، الذي كانت السلطة فيه تحتكرها الإدارة المدنية للاحتلال، المعروفة بـ "سلطة الائتلاف المؤقتة CPA". وفي كل الأحوال، كان هذا مؤشرًا على أن النخبة الإسلامية تخطط لتحييد القانون، إن لم يكن من الممكن إلغاؤه. ولذلك، ستعود هذه النخبة، بعد أقل من سنتين، لتثبت في دستور 2005، المادة (41)، التي تنص على الآتي: "العراقيون أحرار في الالتزام بأحوالهم الشخصية حسب دياناتهم أو مذاهبهم أو معتقداتهم أو اختياراتهم"، وهي المادة التي ستتأسس عليها سائر الخطوات اللاحقة. وأولاها مسودتا القانونين المتلازمين، اللذين أعدتهما وزارة العدل، وأقرهما مجلس الوزراء، وقدمهما إلى مجلس النواب في ربيع العام 2014، آخر عهد حكومة المالكي الثانية، وهما "قانون الأحوال الشخصية الجعفري" و"قانون القضاء الشرعي الجعفري"، اللذين يستبدلان للمواطنات والمواطنين الشيعة بقانون الأحوال الشخصية الوطني العام قانونًا خاصًا بهم، يستند إلى الفقه الجعفري، ويطبقه قضاء ديني.

تُفهم الخطوة الأولى، التي أصدرها مجلس الحكم، حين كان يتولى رئاسته الدورية السيد عبد العزيز الحكيم، بأنها ذات طابع ثأري مباشر، وأنها امتداد لمحاولة المؤسسة الدينية والنخبة الإسلامية الشيعية الثأر من نظام عبد الكريم قاسم، الذي شُرّع في عهده القانون، وتفهمه بأنه عمل على انتزاع الأسرة من صلاحياتها، وقد ناضلت هي ضده طويلًا. ودليل ذلك، بحسب هذا الفهم، أن متخذ القرار، عبد العزيز الحكيم، هو نجل المرجع الشيعي الأعلى السيد محسن الحكيم، الذي شُرّع قانون الأحوال الشخصية في عهده واعترض عليه، وارتبطت باسمه مواجهة القانون وحقبة قاسم وتركته عامة، هذا فضلًا عن كون السيد عبد العزيز هو أحد أبناء الحكيم الذين انخرطوا في الحركة الإسلامية الشيعية في بواكيرها.

ويجري تعميم فكرة النزعة الثأرية من القانون على سائر العودة المتكررة لإلغائه أو احتوائه. وقد يكون ذلك صحيحًا إلى حد ما، إلا إن هذا

المعنى لا يصدق على كل مساعي مواجهة القانون، عبر أكثر من عقدين، كما أن المعنى الأول، الذي طبع رفضَ المؤسسة الدينية الشيعية للقانون، والذي افترضت هذه الدراسةُ أنه كان يدور على مناهضة دخول الدولة منظمًا لمجال الأحوال الشخصية، حدثت عليه تطورات ذات دلالات مهمة.

لا أفترض أن الموقف الأول الرافض للقانون ولتدخل الدولة قد تغير وأن المؤسسة الدينية الشيعية تقبل الآن بدخول الدولة منظمًا في هذا المجال، بعد التغيرات الكبيرة التي حصلت منذ لحظة 2003، ولكن، بلا شك، يختلف موقفها حين كانت تواجه الدولة من موقع خارجي تمامًا عن موقفها وهي ذات نفوذ في هذه الدولة، وكانت طرفًا رئيسًا في تصميمها، وجزء أساسي من الفئة الحاكمة مرتبط بها، أو على صلة وثيقة بها. موقع المؤسسة الدينية الشيعية من الدولة قد تغير على نحو جذري بين لحظتي 1959 و2003.

هذا فضلًا عن أن الدولة الحديثة، بما تحمل من سلطة مركزية، وهوية وطنية جامعة، وبيروقراطية كثيفة، قد ترسخت ظاهرةً اجتماعية، وتكيفت معها المؤسسة الدينية عبر عقود من التعامل، ولم تعد في موقع المواجهة الذي طبع العقود الأولى من العلاقة بينهما.

هذه المعطيات كلها أعادت صياغة موقفها القديم، وتصورها للدولة، بل وحتى طريقة صناعتها لها، حين وجدت نفسها في قلب هذه العملية، تسهم فيها بقدر ليس قليلًا.

ما أسعى إليه في هذا المبحث هو رسم إطار تحليلي لفهم موقف المؤسسة الدينية والنخبة الإسلامية الشيعية الراهن من القانون، وعودتها المتكررة لإلغائه ومواجهته واحتوائه، وكيف تتمفصل هذه العودةُ وتتقاطع مع موقف الرفض القديم، اتفاقًا واختلافًا، ما العناصر التي استمرّت، وما العناصر التي تغيرت.

يقوم هذا الإطار التحليلي على ستة عناصر:

أولها هو الذكورية، فالتشريعات الدينية - انسجامًا مع الطابع العام للحضارات البشرية - تعطي امتيازات ذكورية، في القيمومة، والزواج، والإرث، والقرار داخل الأسرة، وما إلى ذلك. وقد سعت قوانين الأحوال الشخصية، في سائر تجاربها في البلدان المسلمة، إلى أن تقيد - قدر الإمكان - النزعة الذكورية وامتيازاتها، التي تتضمنها التشريعات الدينية، مواكبةً للتطورات العامة في الحضارة البشرية، والتغير الجذري والمستمر في وضع المرأة. حدث ذلك، على نحو خاص، في المدة ما بين العشرينيات والستينيات من القرن العشرين (من قانون حقوق الأسرة، التي أصدرته الدولة العثمانية في العام 1917، أواخر أيامها، وصولًا إلى قانون حماية الأسرة، الذي صدر في إيران في العام 1967، وبينهما القوانين التي صدرت في مصر وسورية وتونس والعراق)، إذ طبعت قوانين الأحوال الشخصية التي صدرت في البلدان المسلمة نزعة تقدمية. ولذلك، نجد المنظمات النسوية والناشطات والناشطين في هذا المجال هم أكثر الناس دفاعًا عن قوانين الأحوال الشخصية. ولم يكن تقييد امتيازات الذكورية، الذي حاولته قوانين الأحوال الشخصية، يحصل بالتشريع من موقع خارجي مناهض للشريعة، بل مما تتيحه مدونة الشريعة نفسها، من إعادة تأويل، أو تنوع في الأقوال والآراء الفقهية، أو مراجعة للأسانيد، أو ما إلى ذلك من أدوات استدلال أصولي. وبلا شك، تنتمي أية محاولة لإجهاض قوانين الأحوال الشخصية والعودة إلى مرحلة ما قبل القانون إلى موقع ذكوري،

يسعى إلى الحفاظ على الامتيازات الذكورية.
يرى أستاذ القانون الأميركي من أصول عراقية حيدر علاء حمودي أن هناك صراعًا بين الإسلاميين المحافظين والليبراليين، وأن المحافظين يظهرون أن دعوتهم إلى تطبيق الشريعة، ومنها قانون الأحوال الشخصية، تنطلق من موقف ديني، في حين أنها نابعة من محافظة اجتماعية، هدفها المحافظة على النظام الاجتماعي القائم (بما يتضمن من بنى وهيراركية قائمة، وفي صدارتها الذكورية الاجتماعية)، الذي - في المقابل - تقود الدولة التحديثية مشروع تغييره[15]. وفي تقديري، أن دفاع المؤسسة الدينية المحافظة عن النظام الاجتماعي، بتوازناته القائمة، يتضمن - في القلب من ذلك - دفاعًا عن صلاحياتها وسلطاتها، التي بدا واضحًا أن الدولتية النامية تريد أن تنتزعها.
ثانيًا، ترتبط مناهضة قوانين الأحوال الشخصية، على نحو صميم، بالتحولات الإيديولوجية التي شهدها الإسلام السياسي، والذي أفترض أنه تحرك من مبدأ "أسلمة المجتمع"، الذي طبع نشأته الأولى، سواء بتياره السني العام (حركة الإخوان المسلمين)، أو نسخته الشيعية (حزب الدعوة الإسلامية)، والذي تجسد على نحو خاص بفكرة "الدعوة"، إلى مبدأ "أسلمة الدولة"، ثم هو يعود الآن إلى مبدأ "أسلمة المجتمع"، لا لدواع براغماتية ترتبط بمدى القبول الداخلي والخارجي لمبدأ "أسلمة الدولة"، بل كذلك إيمانًا بأن "أسلمة المجتمع" هي شرط "أسلمة الدولة"، إذ توفر القاعدة التي تقوم عليها الدولة.
هذا المسار الإيديولوجي، في علاقة الإسلام السياسي بمجتمعه، لا ينفيه الفهم العام لنشأة الإسلام السياسي بأنها كانت رد فعل على موجات التحديث المغربن.
وفي تقديري، تقع مسألة الأسرة في قلب التحقق الإيديولوجي (أو الفاعلية الإسلامية) للإسلام السياسي المعاصر، مع هذا التموقع الجديد لمبدأ "أسلمة المجتمع"، فهي تضمن إبقاءَ الأسرة (التي أصفها بأنها المجال الثالث الوسيط بين الفرد والمجتمع) داخل حيز المجال الديني وقواعده. ولا مناص عن مجال الأسرة في مساعي أسلمة المجتمع، حتى وإن توافر الإسلام السياسي على أدوات عدة في هذا المجال.
ثالثًا، ظلت المؤسسة الدينية الشيعية في العراق تتمتع باستقلالية عن الدولة، ما قبل 2003، حين حمتها نظرةُ الدولة إلى المسألة الشيعية بوصفها مسألة أقلوية، وإليها بوصفها مؤسسة دينية أقلوية، على الرغم من أن الشيعة يشكلون الأغلبية السكانية في العراق. وقد عاد هذا على المؤسسة الدينية بأن تعيش عصرها الذهبي في عقود الأربعينيات والخمسينيات والستينيات من القرن العشرين، فتوسع - على نحو لافت - عدد العلماء، والطلبة، ومراكز التعليم، قبل أن يبدأ التضييق الذي مارسه نظام البعث منذ أواخر الستينيات.
وبعد 2003، وعلى الرغم من النفوذ الكبير الذي حققته المؤسسة الدينية الشيعية داخل الدولة ومؤسسة القرار، وكان لها الدور الكبير في رسم المسار السياسي منذ تلك اللحظة، وعلى الرغم مما حازه الإسلاميون الشيعة من دور مركزي في منظومة الحكم منذ ذلك التاريخ، لم تسع المؤسسة الدينية إلى ابتكار صيغة اندماج ما لها بالدولة، بل عملت على أن تحافظ على استقلاليتها عنها، حتى وإن كانت ذا نفوذ فيها، هذا إن لم نرد أن نقول إنها تحولت إلى سلطة موازية (أو سلطة فوق

دستورية، بتعبير الباحث حارث حسن)[16]، مفيدة من مواردها المالية والبشرية الكبيرة. وهذا يعني أن الحوزة، على الرغم من صلتها الكبيرة بدولة ما بعد 2003، لم تنته إلى المصير الذي انتهى إليه الأزهر، أي الدولنة، ليكون خاضعًا للدولة.

ومن ثم، عملت الاستقلالية المستمرة للمؤسسة الدينية (وسلطتها الموازية) على بقاء النزاع الوظيفي مع الدولة، في مجال الأسرة تحديدًا، الذي تنظر إليه المؤسسة الدينية بأنه جزء من ولايتها، وغير قابل للدولنة، حتى وإن كانت طبيعة علاقتها الراهنة بالدولة قد اختلفت على نحو جذري عما كانت عليه قبل هذا التاريخ.

رابعًا، لا يمكن فصل محاولات العودة إلى المحاكم الدينية والشرعية، أو خلق مسودات شرعية مذهبية موازية للمتن القانوني الوطني، عن النظام التوافقي المكوناتي، الذي ثمة مساع لتكريسه. وفي تقديري، أن مساعي تعديل قانون الأحوال الشخصية هي أحد مظاهر هذا التكريس وجزء منه. ولذلك، يرتبط السجالُ على القانون صميميًا بالسجال على حدود النظام المكوناتي وتصادمه مع النظام القومي الكلاسيكي. ولعل الحالة اللبنانية تعلمنا المزيد عن ارتباط التوافقية المكوناتية بطبيعة التعامل المكوناتي مع الأحوال الشخصية. وفوق ذلك، يضفي النظام التوافقي المكوناتي نوعًا من الحماية والاستمرارية على القضاء الديني.

خامسًا، وبالقدر الذي تعبّر فيه التوافقية المكوناتية عن تحول أو انعطاف عن الصيغة الدولتية التي نمت وتطورت عبر عقود في العراق، تمثل مساعي مواجهة قانون الأحوال الشخصية وتأسيس سلطة موازية لسلطة الدولة، حتى وإن كان على مستوى المدونة القانونية، شكلًا من أشكال إعادة صياغة الدولة.

وبالنسبة لي، لا يمثل هذا التحول تحولًا عامًا عن الدولة الفيبرية، بقدر ما أنه نتاج حالة ضعف الدولة المزمن، الذي كرّس فيها أن تستعين بفاعلين من خارجها (كاستعانتها بقوى أمنية غير رسمية للإسهام في إدارة الملف الأمني، التي ربما كانت التجسيد الأبرز لهذه الديناميكية)، وأعاد صياغة طابعها الريعي من كونها دولة خدمات شاملة، إلى أن تكون مجرد جهاز لتوزيع عوائد الريع.

لا أزعم أن ضعف الدولة هو الذي قاد إلى إعادة طرح تعديل قانون الأحوال الشخصية، ولكن ما أراه أننا أمام تعبيرات متوازية في تحول صيغة الدولة، ناجم في الأساس من ضعفها، الذي قادها إلى خيارات القبول بأشكال لا رسمية داخلها، وهو تحول كبير في الصيغة الدولتية.

سادسًا، إن هذا التحول في الصيغة الدولتية لا يؤشر فقط نهاية للدولة المركزية التي عرفناها، بل كذلك نهاية للدور التحديثي للدولة، أو لأقل: نهاية للدولة التحديثية، التي كانت تنسب لنفسها دورًا رسوليًا في نقل المجتمع وتحوله، لننتهي إلى دولة يتمثل مشروعها الأساسي في تقعيد النظام الاجتماعي القائم.

ولعل ما يجري في مجال الأحوال الشخصية، في العراق وبلدان أخرى ربما، هو التعبير الأكثر أهمية عن هذا التحول.

الهوامش

(1) يمثل هذا النص جزءًا من كتاب أوشك الكاتب على الانتهاء منه، بأمل أن يصدر في صيف العام 2025، ويتناول – في الأساس - موقفَ المؤسسة الدينية الشيعية في العراق من قانون الأحوال الشخصية، انطلاقًا من السؤال المركزي الآتي: لمَ أثار هذا القانونُ المؤسسةَ الدينية، في بلد كانت أجزاء منه تعيش قدرًا عاليًا من الحريات الشخصية؟ والسؤال عن توقيت "انتفاضة" المؤسسة الدينية الشيعية على القانون مهم جدًا هنا، فالدولةُ العراقية - مع تأسيسها في الربع الأول من القرن العشرين - قادت مشروعًا تحديثيًا غربي الطابع، يصنّفه البعض بأن فيه قدرًا من الليبرالية السياسية، وقدرًا من الليبرالية الاجتماعية، حتى وإن كانت مقصورة على الحواضر الكبرى، ولا سيما العاصمة بغداد. ومن ثم، تتفرع عن السؤال المركزي السالف الأسئلةُ الآتية: لمَ بدا التحديثُ الغربي الطابع إشكاليةً مع الخمسينيات، ومع ثورة 1958، وليس قبل ذلك؟ هذا مع أن المشروع التحديثي المغربن قادته دولةُ ما قبل 1958، التي كانت ترتبط بعلاقة صميمة مع الغرب وبريطانيا، وأن دولة 1958 أرادت أن تنقلب عَلى هذا التغريب؟ هل يختزل مضمونُ قانون الأحوال الشخصية موقفَ المؤسسة الدينية الشيعية الأصولي من عملية التحديث؟ وهل يمكن فهم الأمر من خلال ما تضمنه القانونُ من مساواة الذكور والإناث في مسائل الإرث ووضع قيود على تعدد الزوجات وما إلى ذلك؟ أم يتعدى الأمر ذلك؟ لماذا تعود هذه المؤسسة والأحزابُ الإسلامية ونخبها (ولا سيما الشيعية)، بشكل متكرر، إلى هذا القانون، محاولةً إلغاءه، أو إعادة صياغته، أو تشريع قانون موازٍ له، يحد من ولايته ومن مفاعيله ويضيّقها، أو إعادة تشكيل محاكم دينية، تؤدي الوظيفة نفسها؟ أية عقدة في هذا القانون؟ وما الذي يشكّله، قانونيًا، وسياسيًا، واجتماعيًا، ودينيًا؟

(2) لائحة قانون الأحوال الشخصية مع مذكرة الأسباب الموجبة، مطبعة الحكومة، بغداد، 1946، ويُنظر:
Anderson, J. N. D. "A Draft Code of Personal Law for 'Irāq." Bulletin of the School of Oriental and African Studies, vol. 15, no. 1, 1953, pp. 43–44.

(3) محمد شفيق العاني، أحكام الأحوال الشخصية في العراق، 1970، بغداد، ص 6-5.

(4) محمد بحر العلوم، أضواء على قانون الأحوال الشخصية العراقي، مطبعة النعمان، النجف، 1963، ص9.

(5) المرجع نفسه، ص 10-9.

(6) يُنظر نص الرسالة في: محمد رضا المظفر، "حول قانون الأحوال الشخصية"، مجلة النجف، العدد 6، السنة الخامسة، آذار/ مارس 1963، ص 4-1.

(7) المرجع نفسه، ص 251-250.

(8) المرجع نفسه، ص 252-251.

(9) عزمي بشارة، الدين والعلمانية في سياق تاريخي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة/ بيروت، ج 1، ص 409- 436.

(10) لائحة قانون الأحوال الشخصية مع مذكرة الأسباب الموجبة، ص 36.

(11) المرجع نفسه.

(12) المرجع نفسه.

(13) المرجع نفسه.

(14) المرجع نفسه.

(15) Haider Ala Hamoudi, "The Political Codification of Islamic Law: A Closer Look at the Draft Shi'i Personal Status Code of Iraq," Arizona Journal of International and Comparative Law, vol. 32. No. 2, 2015, pp. 329-333.

كتب حمودي دراسته هذه في سياق عرض مسودة قانون الأحوال الشخصية الجعفري، التي رآها تجسيدًا لهذه النزعة.

(16) Al-Qarawee, H. H, "The 'Formal' Marjaʿ: Shiʿi Clerical Authority and the State in post-2003 Iraq". British Journal of Middle Eastern Studies, vol. 46, no. 3, 2019, 481–497.

الزواج وفقاً للتعديلات المقترحة على قانون الأحوال الشخصية

د. أسماء جميل رشيد

ما زال الجدل حول مقترح قانون تعديل قانون الأحوال الشخصية الذي أنهى البرلمان العراقي قراءته الأولى مطلع شهر اب 2024 يحتل مساحة واسعة من النقاش وردود الأفعال، ويثير العديد من التساؤلات حول مسوغات هذه التعديلات ودوافعها وما يترتب عليها من آثار. وقد كُتب الكثير عن هذا الموضوع ومن زوايا متعددة، ستركز الورقة الحالية على احدى النقاط الشائكة والمثيرة للجدل في هذه التعديلات، والمتعلقة بإبرام عقود الزواج خارج المحاكم المختصة وعلى يد مخول (شرعي).

حيث يبدو ان المادة (2) من مقترح التعديلات[1] تبيح الزواج خارج المحاكم والزيجات غير المسجلة التي يبرمها رجال الدين وتلغي العقوبات الجنائية المفروضة على كل من يعقد زواجاً خارج المحكمة. وتحصر وظيفة محاكم الأحوال الشخصية والقضاة في التصديق على هذه الزيجات بوصفها امراً واقعاً. دون ان تعطي المحكمة والقاضي الحق والصلاحية بإبطال الزواج في حالة عدم توفر شروط العقد واركانه.

يعد تسجيل الزواج داخل المحاكم اجراء بالغ الأهمية اذ لا يمكن اثبات واقعة الزواج قانونياً وبما يحمي حقوق الزوجين والأطفال مالم يتم ابرام عقود الزواج داخل محاكم مختصة لها سلطة رسمية ولديها القدرة على الاثبات والتوثيق. ويمثل هذا التسجيل الدليل القانوني الأقوى لإثبات وجود العلاقة الزوجية ووسيلة للوقاية من مشكلات عديدة قد تنشأ عند انفراط العلاقة الزوجية مثل الحضانة والإرث واثبات نسب الأطفال.

كما تكمن خطورة ابرام عقود الزواج خارج المحاكم المختصة في انها آلية تسهل تمرير الزيجات التي منعها القانون. من هذه العادات تزويج الفتيات الصغيرات، وتعدد الزوجات، والاكراه في الزواج. والزيجات غير القانونية المرتبطة بممارسات ضارة بالمرأة مثل اعطاء المرأة كتعويض في النزاعات

العشائرية (الفصلية) وزواج البدل (كصة بكصة) ومنع الفتيات من الزواج خارج إطار العشيرة (النهوة)، فضلا عن مشاكل أخرى.
إلا ان المشكلة الكبرى هي سهولة انكار الازواج لهذا الزواج. او انكار اهل الزوج لحقوق الزوجة وبنوة الاطفال في حالة وفاة الزوج طالما لا تترتب عليه الالتزامات والحقوق التي تترتب على الزواج الرسمي داخل المحاكم. لكونه غير مسجل بوثيقة رسمية وغير موثق في سجلات المحاكم مما يحرم الزوجة والابناء من الحقوق المدنية في حالة وفاة الزوج، وكذلك لا حقوق للمرأة في النفقة والمهر اذ هجرها زوجها او في حالة الطلاق.
منع المشرع العراقي هذه الزيجات ووضع مادة عقابية تجرم هذا الفعل في محاولة للقضاء على الزواج العرفي والزيجات غير القانونية وإرساء اركان لزواج الحديث المثبت في سجلات المحاكم والذي تطور عبر مراحل متعددة ليشكل في صيغته النهائية عقداً قانونياً يؤسس لحياة زوجية مستقرة ويوفر الحد الادنى من الضمانات لأطراف هذا العقد وبشكل خاص للمرأة. غير ان التعديلات المقترحة تبيح هذا الزواج برفع العقوبة على من يبرم زواجاً خارج المحكمة دون النظر الى التداعيات الخطيرة المترتبة على هذا الزواج.
ومن الضروري إثارة النقاش حول هذا الموضوع وتأمل ما يرتبط بهذه الزيجات من اعتلالات وتداعيات وممارسات ضارة بالمرأة والطفل ومدى ملاءمتها للواقع المعاصر في سياق تتزايد فيه المطالبات بتحقيق المساواة ما بين الجنسين وضمان حماية حقوق النساء والأطفال.

نظرة على الزواج خارج المحكمة في العراق
انتشرت ظاهرة الزواج خارج المحكمة بشكل لافت في السنوات الاخيرة، وعلى الرغم من عدم وجود احصاءات رسمية لمثل هذا النوع من الزيجات نتيجة لعدم توثيقها في سجلات المحاكم، الا ان تقارير غير رسمية صادرة عن منظمات غير حكومية ووسائل الاعلام نبهت الى تصاعد غير مسبوق في عدد الزيجات التي تبرم خارج المحكمة، والمشكلات الناتجة عنها.
كشفت المقابلات الميدانية التي أجريت مع عدد من النساء المتزوجات خارج المحكمة والشهادات المنشورة في تقارير منظمات المجتمع المدني ووسائل الاعلام، عن مجموعة من الاسباب التي تدفع العوائل الى تزويج بناتهن خارج المحاكم المختصة، تتلخص بعدم أهلية أحد الزوجين أو كليهما وبما لا يسمح بعقد زواجهما داخل المحاكم. وزواج الخاطب من امرأة أخرى وعدم اهتمام الاهل بالعقد المدني وتفضيل عقد رجل الدين، وتعقد اجراءات الزواج وارتفاع تكاليفها.
غير ان الزواج خارج المحكمة مشكلة اكثر تعقيداً وتعود اسبابه الى عوامل بنيوية تنشط على مستويات عدة من الحياة الاجتماعية[2]، منها القيم النمطية السائدة عن النوع الاجتماعي ومجالات وقوة الاعراف العشائرية وفتاوى التطرف الديني وتراجع سلطة القانون، وقد وفرت الثقافة التمييزية والقيم النمطية السائدة عن المرأة وهيمنة الخطابات الإسلامية الاقصائية الرافضة للمساواة في العراق بديلاً عن الخطابات الإسلامية التنويرية التي تنفي التسلط على المرأة وتطرح فكر المساواة من منظور إسلامي فقهي[3] وفرت المبررات

للتخلص من الفتاة من خلال التسريع في تزويجها ونقل مسؤوليتها الى الزوج، عبر عقد ديني لا يشترط سناً محدداً للزواج، ولا يضع شروطاً لزواج الرجل بأكثر من امرأة. وكان لتنامي دور المؤسسة الدينية بعد غياب مظاهر الدولة إثر سقوط النظام في 2003 اثرٌ في تقويض سلطة مؤسسات العدالة الرسمية واضعاف المؤسسة القضائية، اذ تحولت المساجد والحسينيات الى مراكز سياسية وادارية استطاعت ان تستوعب الجمهور، وأصبح للقيادات الدينية سلطة في ادارة شؤون المواطنين تفوق سلطة وقدرة المؤسسات الحكومية، ساعدها في ذلك الصبغة الدينية التي يحرص الفرد العراقي الآن على اظهارها والتفاخر بها، ما اشاع رؤية محافظة تجاه كل ما يتعلق بقضايا المرأة، وخصوصاً فيما يتعلق بالزواج. وتوضح دراسات ميدانية أجريت حديثا في العراق أثر العامل الديني في عادات الزواج وقيمه واتجاهاته، ففي دراسة عن الزواج المبكر في العراق ظهر ان 23% من ارباب الاسر برروا قرار تزويج بناتهم الصغيرات بالقيم الدينية التي تحث على الزواج المبكر لكلا الجنسين وبشكل خاص للفتاة لما فيه من صون لعفة الأسرة والمجتمع من وجهة نظرهم. واحتل العامل الديني الترتيب الاول من بين العوامل التي دفعت ارباب الاسر الى تزويج بناتهم في سن صغيرة[4]. واشارت دراسة اخرى عن تعدد الزوجات الى العامل الديني بوصفه احد اهم العوامل التي شجعت على الزواج بأكثر من امرأة[5].

وكان العامل الديني او (القناعة الدينية) سبباً في دفع الكثير من الاسر الى العزوف عن الزواج المدني والاكتفاء بعقد السيد عند تزويج الفتاة. وكشفت المقابلات التي اجريت مع عدد من الرجال الذين تزوجوا خارج المحكمة ان هناك قناعة سائدة واعتقادا بأن العقد المدني في المحاكم المختصة غير شرعي، ويعزا البعض ذلك الى ان القاضي لا يمتلك المؤهلات التي يمتلكها رجل الدين وتؤهله لعقد القران، فيما يرى البعض الآخر انها الصيغة المتبعة في المحاكم لا تتضمن الشروط التي يتضمنها عقد السيد مثل صيغة الايجاب والقبول.

وقد مارس رجال الدين دوراً فاعلاً في عزوف الافراد من معتنقي المذهب الشيعي عن الزواج المدني من خلال التشجيع والحث على الزواج المبكر، وفتح مكاتب خاصة (بالزواج والطلاق الشرعي) والتشكيك بشرعية الزواج المدني ما اعطى الرخصة بتجاوز القوانين المنظمة لعملية الزواج، واللجوء الى الاجراءات العرفية في عقده او فسخه.

عودة للممارسات التقليدية والعرفية

الضارة المتعلقة بالزواج

تسمح التعديلات التي قدمها البرلمان على قانون الأحوال الشخصية لاسيما ما يتعلق منها بإبرام الاشخاص عقود الزواج والطلاق وفق فقه طائفتهم وعلى يد مخول شرعي ومن دون حق الاعتراض من محاكم الدولة، بعودة الممارسات العرفية الضارة المتعلقة بالزواج والمحظورة وفقاً للقانون العراقي، والتي تصنف على انها زواج استعبادي ومن أهم اشكاله، الزواج القسري وزواج الصغيرات، ومنح الفتيات كهدايا او تقديم الزوجات للحصول على مهر (بيع الزوجات) وتوريث الزوجات، وزواج

الفصلية والبدل والنهوة. وتمثل جميع هذه الانماط من الزيجات علاقة مفروضة على المرأة ودون رضاها وهي زواج استعبادي وفقا لتعريف المقررة الخاصة المعنية بأشكال الرق المعاصرة[6]. اذ تعامل النساء والفتيات في إطار هذه الزيجات بوصفهن مجرد سلعة لتقوية اواصر الاسرة والحفاظ على شرفها، وأداة مالية يمكن ان تحسن الوضع المعيشي للعائلة، فلا يؤخذ رأيها بالزواج ولا تطلب موافقتها. والنساء اللواتي يخضعن لهذا النوع من الزواج يستعبدن منزلياً وجنسياً باستخدام القوة او التهديد باستخدامها.

زواج الطفلات

يرتبط الزواج خارج المحكمة بزواج الصغيرات وهو ما يشكل انتهاكا خطيرا لحقوق الاطفال. ويعد زواج الاطفال زواجا قسريا طبقا للقانون الدولي، الذي أكد على عدم قدرة الطفل على ان يبدي موافقته المستنيرة على الزواج، وعدّ بالتالي زواج الصغيرات زواجاً قسرياً ويندرج ضمن الممارسات الشبيهة بالرق.

وتكشف نتائج الدراسات الميدانية عن تفاصيل ذات ابعاد خطيرة فيما يتعلق بزواج الصغيرات. فأكثر من 58% من عينة النساء المتزوجات خارج المحاكم في دراسة أعدتها الباحثة حول الزواج خارج المحكمة قد تزوجن قبل بلوغهن السن القانوني للزواج والمحدد بـ18 سنة[7]. أكثر من ثلث العينة لم تصل الى سن الخامسة عشرة عند الزواج وهو السن الذي استثنى فيه القانون العراقي شرط الاهلية للزواج بإتمام الثامنة عشرة واعطى القاضي الحق في تزويج الصغيرة في سن الخامسة عشرة. وبالعودة الى تفاصيل الأعمار يتضح ان (24) فتاة صغيرة وبنسبة (8،3%) من العينة قد تزوجن بعمر 12-11 سنة. وهو ما يشكل انتهاكا خطيرا لحقوق الاطفال. وتدفع هذه الارقام الى استنتاج ان الزواج خارج المحكمة يرتبط بدرجة كبيرة بظاهرة زواج الصغيرات.

يعرّف زواج الصغيرات وفقاً للقانون الدولي بأنه اكراه الفتيات او السماح او التغاضي عن زواجهن في سن يقل عن سن الرشد المحدد قانونياً. ويعد هذا الزواج قسرياً وانتهاكاً لمعايير حقوق الانسان[8] استنادا الى ان الاطفال غير قادرين بحكم تعريفهم على ابداء الموافقة او الرفض وتؤكد المادة 1 من الاتفاقية التكميلية لإبطال الرق وتجارة الرقيق لعام 1956 ان الدول الاطراف ستقوم بإلغاء اي من الاعراف والممارسات التي تسمح لأحد الابوين او كلاهما او للوصي لتسليم طفل او مراهق دون 18 لأي شخص اخر لقاء عوض او بلا عوض على قصد استغلال الطفل او المراهق او استغلال عمله[9]. ووفقا لكثير من المراقبين فإن ممارسة زواج الطفلة هو اضفاء الطابع المؤسسي المشروع اجتماعياً على الايذاء الجنسي والاغتصاب في اطار الزواج من بنات صغيرات السن جدا أحيانا[10].

وتشكل فتوة الأزواج أحد الخصائص المميزة للزواج خارج المحكمة، وبحسب الدراسة اعلاه فان 10% من الازواج قد تزوجوا قبل بلوغهم السن القانوني للزواج والبالغ 18 سنة. في حين بلغت نسبة الازواج الذين تزوجوا بعمر يتراوح ما بين 22-18 سنة (36%)، ويترتب على صغر اعمار الرجال عند الزواج وفتوة اعمارهم الحالية أبعاد متعددة فهو يجعلهم يتحملون مسؤوليات

الحياة الزوجية بعمر صغير، ويتركون التعليم احياناً لتوفير متطلبات الحياة الاسرية، كما يجعلهم معتمدين على عائلتهم الكبيرة في تسيير امور حياتهم مما يحد من استقلاليتهم. وقد ينجم عن فتوة الازواج عدم قدرتهم على ادارة الحياة الزوجية بسبب عدم النضج النفسي والعقلي والانفعالي، ما تترتب عليه مشكلات عديدة غالباً ما تنتهي بالطلاق وهو ما تؤكده الاحصاءات الرسمية حول تزايد نسب الطلاق، المرتبط بشكل خاص بصغر عمر الزوجين.

تسكن ثلثا عينة النساء المتزوجات خارج المحكمة 67،1% بعد زواجهن مع أهل الزوج، وهو ما يسمى بالسكن الابوي، ولهذا النظام من السكن ابعاده وآثاره اذ يؤدي الى تركز السلطة بيد كبار السن وفرض سلطة جديدة على الفتاة وهي سلطة اهل الزوج. كما انه يؤدي في الغالب الى الاستعباد المنزلي للزوجة حيث يكون عليها خدمة الزوج وخدمة اهله، ويتيح لعائلة الزوج التدخل في شؤونها.

الزواج القسري

معظم الزيجات القسرية تبرم خارج المحكمة لكونها مجرمة قانونياً، وقد بينت الدراسة حول الزواج خارج المحكمة ان ربع الزيجات التي تبرم خارج المحكمة 25% هي زيجات قسرية تمت بالإكراه. وعادة ما يتم تزويج الفتيات بناء على قرار يتخذه الاهل ولا دخل للفتاة فيه، وأكثر من ثلث العينة لم يتم اخذ رأيها او موافقتها بهذا الزواج.

ومن الضروري عند قراءة هذه النسب مراعاة ان اخذ رأي الفتاة وموافقتها لا يعني بالضرورة، ان هذا الزواج لم يتم ضد ارادة الفتاة او لم يفرض عليها. اذ غالباً ما يفاجئ الاهل بناتهم بقرار تزويجهن من باب العلم فقط. ولا تملك النساء والفتيات حق رفض الزواج او القدرة على مقاومة حدوثه.

وحتى في الحالات التي يتم فيها الزواج بعلم الفتاة ورضاها الا ان ثمة حقيقة مهمة وهي ان الكثير من الفتيات يضطررن للقبول بالمتقدم للزواج بهن أملا بالتخلص من نظام الضبط والتضييق الاسري الذي يفرض قيوداً صارمة على حركتهن وعلى حياتهن.

من جهة اخرى تفقد موافقة الفتيات اهميتها إذا ما اخذنا بنظر الاعتبار ان زواج الاطفال يعد زواجا قسريا طبقا للمواثيق الدولية، التي أكدت على عدم قدرة الطفل في ان يبدي موافقته المستنيرة على الزواج واعتبرت بالتالي زواج الصغيرات زواجاً قسرياً ويندرج ضمن الممارسات الشبيهة بالرق.

حظر القانون العراقي الزواج القسري واعتبرت الفقرة (1) من المادة التاسعة من قانون الاحوال الشخصية الاكراه في الزواج جريمة ينال مرتبكها عقوبة الحبس مدة لا تزيد على ثلاث سنوات او بالغرامة(11). ورغم ذلك تضطر غالبية النساء اللاتي تزوجن قسراً للبقاء مع الزوج لعدم امتلاكهن التسهيلات والوسائل للتخلص من هذا النوع من الزواج. فمعظمهن في سن لا يسمح لهن بالتقدم بدعوى الى المحاكم وعندما تبلغ المرأة سن الثامنة عشرة يكون قد مضى على زواجها عدة سنوات ولديها اطفال. كما ان القيم والتقاليد السائدة لا تشجع المرأة على ترك منزل الزوجية، ولا تقدم الدعم الكافي، ولا توجد اشارة لأية حادثة حصلت فيها المرأة على انهاء الزواج بالإكراه.

أقر فريق الامم المتحدة العامل المعني بأشكال الرق المعاصر بان الزواج بالإكراه والزواج القسري هو شكل من أشكال الرق المعاصر والاتجار بالأشخاص والاستغلال الجنسي. وهو شكل من اشكال الاغتصاب يستخدم فيه مفهوم الزواج لإخضاع الضحايا للجاني (الزوج) بحيث تكون الفتاة ملزمة للخضوع الى زوجها وفقا للأعراف والتقاليد. ويرتبط الزواج القسري بالعديد من الجرائم المصنفة على انها جرائم ضد الانسانية وفقا للقانون الدولي الانساني لاسيما الاتجار بالأشخاص استناداً الى انه يمثل نقل الفتاة او المرأة وايوائها دون موافقتها باستعمال القوة والتهديد او التلويح بمزايا مالية او عينية واستغلالها جنسياً او في خدمة الزوج او الاستعباد.

الزيجات المتعلقة بممارسات عرفية ضارة للمرأة

نسبة غير قليلة من الزيجات التي تبرم خارج المحكمة تمت بناءً على تسوية عشائرية او زواج بدل او نهوة. وبحسب نتائج الدراسة فان 13% من الزيجات التي ابرمت خارج المحكمة هي زيجات غير مسموح بها قانوناً وترتبط بممارسات ضارة بالمرآة.

بلغت نسبة النساء المتزوجات خارج المحكمة اللواتي تم اعطاؤهن وتزويجهن كتعويض في الفصل العشائري (فصلية) 5.2%. وتعد موضوعة الفصلية اي اعطاء المرأة كتعويض في الفصول العشائرية، واحدا من اهم المؤشرات الدالة على تدني وضع المرأة في العراق اذ جعلت المرأة بموجب هذا النظام اداة للتبادل ما بين الرجال وتستخدم لسداد ديونهم وهو ما يعني حط رمزي لمكانة المرأة. والمعروف ان المرأة المأخوذة كتعويض (الفصلية) يساء معاملتها من قبل الزوج واهله وتعيش حياة الامتهان والاستغلال والظلم المضاعف، فالزواج بمثل هؤلاء النسوة لا يتم رغبة فيهن ولا تطلب ايديهن من اهاليهن وانما يؤخذن كغرامة وينتزعن من الخصوم.

ومع ان هذه الظاهرة قد انحسرت خلال العقود الثلاثة الاخيرة وابتدع العرف العشائري مفهوم حطام المرأة خلال التسعينيات من القرن الماضي اي دفع مبلغ مالي عوضاً

عن النساء. إلا ان هناك مؤشرات كثيرة تدل على عودة هذ الظاهرة واحيائها من جديد بعد 2003. كما ان هذه العادة ما زال يعمل بها في العشائر الكردية اذ وثق مكتب متابعة العنف ضد المرأة التابع لوزارات الداخلية في اربيل 145 حالة من ادعاءات بالزواج القسري واستخدام المرأة تعويضاً في النزاعات العائلية والعشائرية[12].

ومن انماط الزواج الاخرى المرتبطة بممارسات وأعراف ضارة بالمرأة التي كشفت عنها نتائج البحث، زواج البدل المعروف باللهجة الدارجة بزواج (كصة بكصة). والذي يعني ان يتزوج الرجل من أخت رجل آخر مقابل ان يزوجه اخته. بحيث يكون مصير الزيجتان مترابطين فطلاق واحدة من النساء او تعنيفها يعرض زوجة الآخر الى الطلاق او التعنيف. وقد بلغ عدد النساء اللاتي تزوجن بطريقة البدل 11 امرأة وبنسبة تقارب 4% من مجموع عينة الدراسة.

كما اشارت 12 امرأة وبنسبة 4.1% من عينة النساء المتزوجات خارج المحكمة الى انهن تزوجن وفقاً لنظام (النهوة)، ومعنى النهوة ان يمنع ابن العم زواج بنت عمه عندما يتقدم لخطبتها شخص ما من العشيرة او من خارجها فهو نظام يعطي لابن العم الحق المطلق في الزواج من ابنة عمه، وتمثل النهوة شكلا من اشكال الزواج القسري اذ تجبر فيه المرأة على الزواج من شخص لا يكافئها احياناً ولا تريده او يؤدي الى تعطيلها ومنع زواجها من اي شخص يتقدم لها في حالة رفض الفتاة ان تتزوج من الناهي. ومع ان هذه الظاهرة قد انحسرت خلال العقود الماضية بسبب وضوح قانون الاحوال الشخصية الذي منع الاقارب أو الاغيار اكراه أي شخص على الزواج دون رضاه، واعتبر الزواج بالإكراه باطلا ما لم يتم الدخول. ولكن يبدو وكما تشير نتائج الدراسة الحالية ان هذ الممارسات التي ترتبط بأعراف وعادات عشائرية قد عادت الى حقل الممارسة الاجتماعية بعد تعاظم دور العشيرة وتفوقها على سلطة القانون إثر التحولات التي رافقت سقوط النظام بعد 2003.

توريث الزوجات (زواج الارملة من شقيق الزوج المتوفي)

زواج الارملة من شقيق الرجل المتوفي عرف لا يمكن اعتباره شائعاً او ملزماً في العراق وإن كانت هناك مصادر تشير الى انتشاره في مناطق كوردستان، غير ان العديد من العوائل تتبع هذه الممارسة عند وفاة أحد اولادها حيث تقوم بتزويج أرملة المتوفى الى شقيق الزوج. انتشرت هذه الظاهرة بشكل واسع خلال حرب الخليج الاولى في ثمانينيات القرن الماضي لاسيما في الارياف حيث كانت أرامل الحرب تتزوج من شقيق الزوج المتوفى للاحتفاظ والمحافظة على الامتيازات التي كانت تتمتع بها (زوجات الشهداء) من قطع اراض وراتب تقاعدي وسيارات حديثة كانت الدولة تمنحها لزوجة (الشهيد). ويعتقد ان هذا النوع من الزواج تقلص وانحسر الى حد كبير.

يشكل مثل هذا الزواج شكلاً من الحماية للمرأة واطفالها خاصة في المجتمعات التي تعتمد فيها المرأة على الرجال (الازواج) اعتماداً تاماً في إعالة الاطفال، ويسمى إلزام شقيق الزوج بالزواج من ارملة شقيقه في بعض المجتمعات بزواج (السلفة)[13] ولم نجد له تسمية مناظرة لهذه التسمية في العراق.

تضطر الأرامل للقبول بهذا الزواج في أغلب الاحيان لتتمكن من الاحتفاظ بأطفالها وايجاد من يتولى مسؤولية إعالتهم، فزواجها من رجل غريب يسقط عنها حضانة الاطفال وفقاً للأعراف السائدة. وانقطاع علاقتها بأهل الزوج يمكن ان لا يسمح لها بالاحتفاظ بالأطفال، وقد لا يستقبل أهل الارملة أطفال ابنتهم بعد ترملها لاسيما إذا كانت اوضاعهم المادية لا تسمح بإعالتهم.

أجبرت ايمان على الزواج من شقيق زوجها المتوفى الذي لم يكن راغباً بالزواج منها وكان قرار الزواج قد اتخذه والد الزوج المتوفى. تتحدث ايمان عن معاناتها مع هذا الزواج وكيف انها لم تمتلك حق الرفض رغم علمها بعدم رغبة شقيق الزوج في الزواج منها.

تتعرض النساء المتزوجات من شقيق الزوج (وبطريقة التوريث) الى الاذلال والاستعباد المنزلي والعنف بمختلف انواعه وذلك لان الزواج من هذه النسوة لم يكن رغبة بالاقتران بهن وانما استجابة واذعان للعادات والأعراف. إن جعل الزوجة ارثا ينتقل عند وفاة زوجها الى شخص اخر، عادة حرمها الاسلام ونهى عنها، رغم انه لم يعارض او يحرم زواج الارملة من شقيق زوجها.

تزويج الفتيات مقابل الحصول على المهر/بيع الزوجات

تجبر العوائل بناتها على الزواج في سن صغير جدا احياناً بسبب الاوضاع المعيشية الصعبة التي تعاني منها. وتكشف الدراسات الميدانية ان العديد من الفتيات يزوجن في سن مبكرة للحصول على مهر (السياك) في ممارسة تشبه الى حد كبير ظاهرة بيع الزوجات الذي يمثل شكلاً من أشكال الزواج الاستعبادي ويصنف كممارسة شبيهة بالرق حيث تقدم الفتيات للزواج ولأكثر من مرة احيانا للحصول على مهرهن. بعض الاسر زوجت بناتها القصر من رجال كبار في السن يتمتعون بوضع مالي جيد. يرتبط الزواج القسري وزواج الصغيرات بالفقر بعلاقة طردية فهو يمارس داخل الاسر الفقيرة بزيادة مقدارها ثلاثة اضعاف مرة مقارنة بالأسر الغنية بحسب احصائية قدمتها اليونيسيف. وتؤكد الدراسات بأن الفتيات كن يجبرن على الزواج من اشخاص لا يرغبون بهن للتخلص من مسؤولية اعالتهن بسبب الفقر.

وغالباً ما يقوم الاهل لا سيما المنحدرين من خلفيات عشائرية بتزويج بناتهم بعمر صغير جدا للحصول والاستفادة من المهر الذي يقدمه اهل العريس، والمهر في المجتمعات الاسلامية هو مبلغ من المال يقدمه الرجل لعروسه ولا يحق لأهلها بحسب الشريعة الاسلامية ان يستفيدوا منه. في العراق لا تقدم العائلات مثل هذه المبالغ نقدا وانما على شكل اثاث وتجهيزات ومصوغات ذهبية غير ان بعض العائلات لاسيما من خلفيات عشائرية وريفية تستلمه نقدا ويسمى (سياك).

الجدير بالذكر ان دفع المهور واستلامها من قبيل الاهل لا يعني بيع الزوجة ففي إطار ثقافة المجتمعات الاسلامية فان الصداق او المهر يشكل ركناً اساسياً من أركان الزواج وشرطا من شروط عقده ولا يعد عقد الزواج صحيحاً ما لم يتضمن صداق المرأة ومهرها وهذا المهر لا يجعل من الزواج صفقة بيع او شراء ولا يجعله شكلا من الزواج الاستعبادي أو ممارسة شبيهة بالرق مالم يتم اجبار الفتاة على هذا الزواج ودون موافقتها ومالم يكن الغرض منه هو الحصول والاستفادة من مهرها.

الزواج خارج المحاكم وتعدد الزوجات

يرتبط الزواج خارج المحكمة بشكل او بآخر بظاهرة تعدد الزوجات، إذ يمكن ان يكون (زواج السيد) وسيلة للالتفاف على القانون الذي حظر الزواج بأكثر من امرأة الا بإذن من القاضي وبشرط تحقق القدرة على اعالة زوجتين وتوافر المصلحة وامكانية العدل ما بين الزوجات.

لم يكن هناك ما يمنع الرجل من ان يتزوج أكثر من زوجة بغض النظر عن موقف الزوجة من الامر، الى ان جرى تعديل قانون الاحوال الشخصية في نهاية السبعينات ليصبح الزواج بامرأة ثانية مشروطا بموافقة الزوجة الاولى. الغي هذا الشرط عام 1993، وتم السماح للرجل بالزواج من امرأة ثانية او ثالثة دون الرجوع الى موافقة الزوجة الاولى[14].

يفرض الزواج النظامي داخل المحكمة اجراءات وشروطا معقدة لغرض الحد من الزواج المتعدد مما يدفع بمن يريد الزواج من امرأة ثانية او ثالثة تجاوز هذه الاجراءات من خلال ابرام العقد خارج المحكمة.

وهو ما أكدته الدراسة الميدانية حول الزواج خارج المحكمة اذ أقرت 56 امرأة من عينة الدراسة وبنسبة تقارب الـ 20% على ان شكل الزواج هو تعددي حيث يمكن تعريف الزواج التعددي بانه نظام يسمح بمقتضاه للرجل بالتزوج من عدة زوجات. وقد اظهرت النتائج ان أكثر من 82% من النساء في الزواج المتعدد والبالغ عددهن 56 امرأة كن زوجات ثانيات او ثالثات أما من كان ترتيبها الاولى بين الزوجات فلم تتجاوز نسبتهن 17،8%.

ويلجأ البعض لممارسة حيلة للالتفاف على القانون والزواج بامرأة ثانية تتمثل بقيام الزوج بإبرام العقد عند سيد (خارج المحكمة) ويسكن معها في دار واحدة وبعد ذلك يقوم الزوج بإبلاغ مركز الشرطة بوقوع الزواج الثاني ويتم ايقاف الزوج ليوم واحد ومن ثم تقوم المحكمة بعد ذلك بالاعتراف رسمياً بالزواج الثاني وتصديقه لكون الامر قد وقع ويتعلق بالحل والحرمة.

وثمة تحولات طرأت على دوافع الزواج من امرأة اخرى ففي دراسة اعدت سنة 1998 حول تعدد الزوجات في محافظة القادسية تبين ان اهم الدوافع التي تقف وراء الزواج بأكثر من امرأة هي الرغبة في الحصول على عدد كبير من الابناء لاسيما الذكور. ووجود علاقة عاطفية والرغبة في الحصول على زوجة ذات مستوى ثقافي عال. وكبر سن الزوجة الاولى، وسوء العلاقة الزوجية[15].

إلا ان هذه الدوافع تغيرت بعد التحولات التي طرأت على المجتمع بعد 2003 فأصبح وجود علاقة عاطفية، وتشجيع الدين وإباحته للزواج بأكثر من امرأة وايضاً بسبب منع او حظر اقامة علاقات جنسية خارج اطار الزواج[16]، هي الاسباب الدافعة وراء تعدد الزوجات.

الزواج خارج المحكمة والطلاق

يترتب على الزواج خارج المحكمة تداعيات كثيرة. لعل اهمها سهولة التفريط بالعلاقة الزوجية من خلال الهجر أو الطلاق، اذ لا يترتب على فسخ الرابطة الزوجية اي التزامات قانونية. وقد كشفت الدراسة الحالية ان ثلث النساء المتزوجات خارج المحكمة مهجورات ومطلقات.

يتذرع الكثير من مناهضي قانون الأحوال الشخصية رقم 188 لسنة 1959، بازدياد حالات الطلاق في دفاعهم عن التعديلات المقترحة، معلنين ان هناك إمكانية للحد

منها عبر العودة الى احكام المذاهب، لاسيما المذهب الجعفري. حيث أدلت به المدافعات عن التعديل: لا يوجد في المذهب الجعفري شيء اسمه الطلاق. ربما لا يعلم هؤلاء، ان واحداً من اهم أسباب ارتفاع حالات الطلاق في العراق هو اللجوء الى رجال الدين لإنهاء زواجهم خارج المحاكم.

ويساهم الكشف عن ظروف الطلاق في فهم ظاهرة الزواج خارج المحكمة وتفسير ابعادها. ففيما يتعلق بالإجراءات فإن ما يقرب من ثلثي حالات الطلاق 68.8% يقع خارج المحكمة وعند رجل الدين (السيد) بحسب نتائج الدراسة الميدانية. و5% من حالات الطلاق تمت بصورة شفهية (اي باطلاق الزوج لعبارة الطلاق) بدون اي وثيقة تثبت ان المرأة قد طلقت. ويترتب على اجراء الطلاق عند السيد ضياع حقوق المرأة، ليس في المهر والنفقة فقط، وانما حرمانها من الحماية التي تقدمها الدولة للنساء المطلقات منها راتب الرعاية الاجتماعية المخصص للأرامل والمطلقات. اما من يتخذ قرار الطلاق فقد اظهرت النتائج ان الزوج في الغالب هو من يتخذ قرار الطلاق. اذ بلغت نسبة حالات الطلاق التي تتم بناء على قرار يتخذه الزوج 48 %، اما حالات الطلاق التي تتم باتفاق الزوج والزوجة على انهاء الرابطة الزوجية فقد بلغت 25% في حين بلغت نسبة حالات الطلاق التي تمت بناء على رغبة الزوجة فقط 19% وساهم الاهل في اتخاذ قرار الطلاق لـ 8% من الحالات.

وثمة سببان جاءا في الترتيب الاولي من بين الاسباب التي ادت الى الطلاق، الاول عدم وجود تبعات قانونية او التزامات مادية تترتب على الطلاق نتيجة لعدم توثيق الزواج في المحاكم المختصة. والثاني رغبة الزوج في الزواج من امرأة أخرى. وكلا السببين يشيران الى مدلول واحد، يتمثل بسهولة ترك الزوجة اما من خلال استبدالها بزوجة اخرى او بالتخلي عنها بدون اي التزامات يؤديها الزوج تعويضاً لها.

الجدير بالإشارة ان هناك فصلا عشائريا يترتب على ترك الزوجة لزوجته او طلاقه منها. اذ يتولى القضاء العشائري (غير الرسمي) الحسم في قضايا الطلاق للأفراد المصنفين عشائرياً، وقد اشارت المبحوثات اللاتي تمت مقابلتهن في مركز الدعم التابع لجمعية نساء بغداد الى حصولهن على بعض حقوقهن خلال جلسة عشائرية. الا ان الفصل في مثل هذه القضية يحتاج ان يكون للفتاة عشيرة قوية، ويكون لأهلها مكانة وحظوة داخل البناء العشائري للتمكن من استرداد حقوقها. وغالبا ما يفرض القضاء العشائري قرارات واوضاعا على المرأة لا تستند الى معايير الانصاف والعدالة، ذلك ان هذا القضاء مسيطر عليه من قبل الرجل ولا يستطيع التعامل بفعالية وانصاف مع قضايا النساء بسبب منطق الهيمنة الذكورية التي تتناسب عليها المنظومة المفاهيمية للعشيرة. لذلك لا نستطيع ان نقول ان العشيرة قد طورت منظومة من الالتزامات تفرض على الزوج تكون بديلا منصفاً للمرأة يعوض عن القضاء الرسمي، فأكثر من نصف النساء المطلقات في عينة الدراسة لم يحصلن على حقوقهن في المهر والنفقة. في حين بلغت نسبة اللاتي حصلن على جزء من حقوقهن خلال جلسة عشائرية 31.3%. ولم تتجاوز نسبة اللاتي حصلن على حقوقهن في المهر والنفقة 14.2%، اما فيما يتعلق بإثبات بنوة الاطفال فقد اظهرت النتائج

ان أكثر من نصف المطلقات ممن لديهن اطفال لم يتمكن من اثبات بنوة الاطفال، مما يعني ان هؤلاء الابناء سيكبرون بدون ان يكون لديهم هوية احوال مدنية ولا وجود لهم في سجلات الدولة الرسمية بكل ما يترتب عليه من حرمان من التعليم والعمل اللائق والزواج الرسمي والسفر ومن جميع فرص الحياة. كما يتضح من نتائج الدراسة ان ما يقرب من 59% من عينة الامهات لم يحصلن على نفقة لابنائهن بسبب عدم قدرتهن على تصديق الزواج وتصديق الطلاق.

انكار تصديق وتسجيل الزواج

سمح القانون العراقي للعاقدين خارج المحكمة ان يصدقوا العقد لاحقا. وذلك من خلال اقامة اي من الزوجين دعوى امام محكمة الاحوال الشخصية لتصديق عقد الزواج، عند ذلك يقوم القاضي بإحالة الزوج الى محكمة التحقيق تنفيذا للمادة (10) من قانون الاحوال الشخصية والتي تنص على عقوبة السجن أو الغرامة مع وقف التنفيذ غالباً[17]. ومع ذلك فان 36.3% من الزيجات لم تصدق وتواجه خطر الانفراط، وفك الرابطة الزوجية. اما في حالة اختفاء الزوج او انكاره للزواج او وفاته او رفضه الحضور الى المحكمة، فالمشكلة التي تواجه الكثير من النساء المتزوجات خارج المحكمة هي تقديم ما يثبت العقد الشرعي او ما يثبت هوية الزوج.

غالباً ما يكون قرار تصديق الزواج وتسجيله بيد الزوج. اما الاسباب التي منعت تصديق هذه الزيجات فقد جاء امتناع الزوج عن تصديق الزواج بالمرتبة الاولى يليه من حيث الترتيب عدم الاهتمام بتصديق الزواج ثم يأتي عدم وصول الزوجة الى السن القانونية التي تسمح بتصديق الزواج بالمرتبة الثالثة، يليه رفض اهل الزوج وكثرة المشاكل في التسلسل الرابع. بعد ان أصبح الزواج خارج المحاكم فترة اختبار للزوجة يستعاض بها عن فترة الخطوبة التي تسمح بمعرفة مدى توافق الخاطبين.

على سبيل الخاتمة

يحاول مؤيدو التعديل إقناعٍ جماهيرهم بأن إقرار التعديلات سيكون كفيلاً بالحد من تصاعد في حالات الطلاق والتخلص من المشكلات الناتجة عن ابرام عقود الزواج خارج المحاكم، من خلال اباحتها بإلغاء دور المحاكم ورفع العقوبة عن كل من يقدم على الزواج خارج المحكمة. مستندين الى المادة 41 من الدستور التي تنص على حرية العراقيين في التحاكم في أحوالهم الشخصية طبقاً لأديانهم ومذاهبهم، محاججين بأن التعديل المقترح لا يلغي قانون الأحوال الشخصية ولا يتعارض معه وانما يوسع خيارات الفرد ويجعله حرا في اختيار القانون المدني النافذ او المدونة الفقهية. لكن التعديلات تنسف قانون الأحوال الشخصية النافذ. وتلغي اهم ما جاء فيه وهو تسجيل الزواج.

رافق تقديم مشروع مسودة الأحوال الشخصية حملة ممنهجة تأييداً لتعديل قانون الأحوال الشخصية، استخدمت فيها مختلف آليات التعبئة الإلكترونية لدعم التغييرات المقترحة. على سبيل المثال، وصل عدد التدوينات الرافضة للمقترح إلى 1600 تغريدة عبر وسم #لا_لتعديل_قانون الأحوال_الشخصية، وتخطى إجمالي المنشورات المؤيدة للمقترح 34 ألف منشور عبر وسمَي #تعديل_قانون_الأحوال_مطلبنا و #نعم_لتعديل_

قانون_الأحوال_الشخصية اعتمدت الحملة على شبكة من الحسابات الوهمية ذات العدد المنخفض من المتابعين. وتركز نشاط هذه الحسابات على نشر وإعادة مشاركة المحتوى الصادر من الحسابات الكبرى، بالإضافة إلى تولي مهمة الردود والتعليق بعبارات متكررة على الحسابات الأخرى. وطوّعت هذه الحملة سلاح الذكاء الاصطناعي التوليدي في إنتاج مواد مصوّرة تظهر تظاهرات مؤيدة للتعديلات(18).

لم يتم الاستماع الى معارضي التعديلات من ناشطين وبرلمانيين وحقوقيين ومنظمات مجتمع مدني الذين انتظموا ليشكلوا تحالفاً ضد تمرير هذه التعديلات مما يجعل من الإصرار على تمريرها لا يهدد بتشظي الهوية العراقية وتقسيم المجتمع وضياع حقوق النساء والأطفال فحسب وانما تهديداً للحيز المدني في العراق الذي لا يمكن ان يقوم دون مشاركة حقيقية من الناس في صناعة القرارات المصيرية للبلد.

الهوامش

(1) تنص المادة (2) من مقترح التعديلات على الغاء الفقرة (5) من المادة (10) من قانون الأحوال الشخصية رقم 188 النافذ. ليحل محلها "تصدق محكمة الأحوال الشخصية عقود الزواج التي يبرمها الأفراد البالغون من المسلمين على يد من لديه تخويل شرعي او قانوني من القضاء من ديواني الوقف الشيعي والسني بإبرام عقود الزواج بعد التأكد من توافر أركان العقد وشروطه وانتفاء الموانع بين الزوجين".

(2) كريم محمد حمزة، الزواج المبكر للفتيات دراسة اجتماعية في العراق، معهد المرأة القيادية، بغداد 2012، ص16.

(3) مضاوي الرشيد، تكريس التسلط على المرأة من خلال البنى المجتمعية، موقع برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، المكتب العربي، 2009.

(4) حمزة، ص84.

(5) بروين حسين علي، تعدد الزوجات الاسباب والاثار، دراسة ميدانية في مدينة الصدر، رسالة ماجستير، جامعة بغداد - كلية الآداب - قسم علم الاجتماع، 2012.

(6) تقرير المقررة الخاصة المعنية بأشكال الرق المعاصرة بما في ذلك أسبابه وعواقبه، تقرير موضعي عن الزواج الاستعبادي، الجمعية العامة للأمم المتحدة، 2019، ص6.

(7) شملت الدراسة التي أجرتها الباحثة لصالح جمعية نساء بغداد في العام 2016 (300) امرأة متزوجة خارج المحكمة في مدينة الصدر اما الاداة الرئيسة لهذا البحث فهي الاستبانة.

(8) الامم المتحدة/ الجمعية العامة/ مجلس حقوق الانسان / الدورة الرابعة/ تنفيذ قرار الجمعية العامة 60/251 المؤرخ 5 اذار 2006، الزواج القسري، ص9.

(9) تقرير المقررة الخاصة المعنية بأشكال الرق المعاصرة، ص6

(10) الامم المتحدة / الجمعية العامة/ ..... الزواج القسري، ص9

(11) هادي عزيز علي، سيداو والمرأة والتشريعات العراقية، المركز العربي لتطوير حكم القانون، بيروت، 2014، ص 42.

(12) أسماء جميل رشيد، العوامل المرتبطة بظاهرة الزواج خارج المحكمة والاثار المترتبة عليه - دراسة ميدانية في مدينة الصدر، جمعية نساء بغداد، 2014.

(13) باعتقاد علماء الاجتماع فإن زواج الأخ من أرملة أخيه هو وسيلة لرعاية الأرامل، وطريقة لحماية كل من الأرملة وأطفالها، الذين سيعتني بهم الأخ الأصغر للمتوفى، علاوة على ذلك فهو وسيلة لضمان الاستقرار، فالأرملة لن تصبح جزءًا من عائلة أخرى، وتأخذ معها أموال المتوفى، ومع ذلك لا تقبل جميع الأرامل هذه الممارسة. ينظر: شريهان حوامدة: ظاهرة زواج الاخ من أرملة أخيه. نشر بتاريخ 29 اكتوبر 2021. https://e3arabi.com/sociology

(14) جاء هذا التغير ضمن سياق الحملة الايمانية التي أطلقت في العراق في حزيران 1993 هدفت إلى اتباع سياسة أكثر محافظة وتشددا اجتماعيا.

(15) حسين عذاب عطشان الجبوري، العلاقة بين تعدد الزوجات والإنجاب -تحليل مقارن بين الريف والحضر في محافظة القادسية، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة بغداد، كلية الآداب، بغداد، 1998

(16) بروين حسين

(17) مقابلة مع القاضي احمد نعمة.

قانون الأحوال الشخصية رقم (188) لسنة 1959 والتعديلات المقترحة

المحامي زهير ضياء الدين

في البداية، وقبل الدخول في موضوع التعديل على قانون الأحوال الشخصية رقم 188 لسنة 1959، من الضروري الحديث عن القانون المذكور لتكون امام القارئ صورة سلسة بعد الدخول في تفاصيل التعديلات المقترحة.

تم تشريع قانون الاحوال الشخصية رقم 188 لسنة 1959 بتاريخ التاسع عشر من كانون الاول لسنة 1959، واعتبر تشريع هذا القانون واحدا من الانجازات المهمة التي حققتها ثورة الرابع عشر من تموز المجيدة.

ويتكون القانون من اربع وتسعين مادة موزعة على تسعة ابواب وهي: الزواج، الحرمات وزواج الكتابيات، الحقوق الزوجية واحكامها، انحلال عقد الزواج، العدة، الولادة ونتائجها، نفقة الفروع والاصول والاقارب، في الوصية، في احكام الميراث.

ومن بين ما تضمنته الاسباب الموجبة لتشريع القانون، ان الاحكام الشرعية للأحوال الشخصية لم تكن قد شرعت في قانون واحد يجمع اقوال الفقهاء. بمعنى ما هو المتفق عليه والأكثر ملاءمة للمصلحة الزمنية. وكان القضاء الشرعي يستند في اصدار احكامه على النصوص المدونة في الكتب الفقهية والى الفتاوى في المسائل المختلف عليها والى قضاء المحاكم في البلاد الاسلامية. وقد وجد ان في تعدد مصادر القضاء واختلاف الاحكام ما يجعل حياة العائلة غير مستقرة وحقوق الفرد غير مضمونة، فكان هذا دافعاً للتفكير بوضع قانون يجمع فيه اهم الاحكام الشرعية المتفق عليها.

ومنذ انبثاق ثورة 14 تموز المجيدة جعلت من اهدافها الاولى وضع قانون موحد في احكام الاحوال الشخصية يكون اساساً لإقامة وبناء العائلة العراقية عهدها الجديد يكفل استقرار الاوضاع فيها، ويضمن للمرأة حقوقها الشرعية.

ومن المفيد ان نبين هنا نصوص مواد القانون النافذ، ومن ثم نطرح مقترحات التعديل المطروحة في مجلس النواب.

المادة الثانية

1 - تسري احكام هذا القانون على العراقيين الا من استثني منهم بقانون خاص.

2 - تطبق احكام المواد (19 و 20 و 21 و 22 و 23 و 24) من القانون المدني في حالة تنازع القوانين في حيث المكان.

مقترح التعديل

المادة 1--

يعدل نص المادة (2) من القانون باضافة فقرة (3) اليه وكالآتي:

-3أ- للعراقي والعراقية عند ابرام عقد الزواج ان يختار تطبيق احكام قانون الاحوال الشخصية رقم 188 لسنة 1959 او احكام المذهب الشيعي او السني لتطبق عليه احكامه في جميع مسائل الاحوال الشخصية، ويجوز لمن لم يسبق لهم اختيار تطبيق احكام مذهب معين عند ابرام عقد الزواج تقديم طلب الى محكمة الاحوال الشخصية وفق المذهب الذي يختارونه، ويجب على المحكمة الاستجابة لطلبهم وعند حصول الخلاف بين الزوجين بشأن المذهب الذي جرى ابرام عقد الزواج وفقاً لأحكامه، يعد العقد قد ابرم وفقاً لمذهب الزوج ما لم يتم الدليل على خلاف ذلك، واذا اختلفت اطراف القضية الواحدة في الاسرة بشأن تحديد مصدر الاحكام الواجب تطبيقها في طلبهم، فيعتمد الرأي الشرعي فيها.

ب- تلتزم المحكمة المختصة بالنسبة للاشخاص الوارد ذكرهم في الفقرة (أ) اعلاه ممن اختاروا تطبيق مذهب معين وعند اصدار قرار بها، وفي جميع مسائل الاحوال الشخصية بتطبيق احكام (مدونة الاحكام الشرعية في مسائل الاحوال الشخصية).

ت- يلتزم المجلس العلمي في ديوان الوقف الشيعي والمجلس العلمي والإفتائي في ديوان الوقف السني بالتنسيق مع مجلس القضاء الاعلى بوضع مدونة الاحكام الشرعية في مسائل الاحوال الشخصية، وتقديمها الى مجلس النواب للموافقة عليها خلال (6) أشهر من تاريخ نفاذ هذا القانون.

ث- تقسم مدونة الاحكام الشرعية على بابين: الاول ينظم احكام الاحوال الشخصية طبقاً للفقه الشيعي الجعفري، والاخر ينظم احكام مسائل الاحوال الشخصية طبقاً للفقه السني. ويعتمد في وضعها على رأي المشهور عند فقهاء كل مذهب في العراق وفي حال تعذر تحديد الحكم المشهور في الفقه الشيعي الجعفري يعتمد المجلس العلمي رأي المرجع الديني الذي يرجع اليه في التقليد أكثر الشيعة في العراق من فقهاء النجف الاشرف، وفي حال تعذر تحديد الحكم المشهور في الفقه السني، فيؤخذ برأي المجلس العلمي والافتائي.

ج- ترجع المحاكم وتعتمد بعد نفاذ هذا القانون ولحين اقرار مدونة الاحكام الشرعية في مسائل الاحوال الشخصية وفي كل ما لم يرد به نص في تلك المدونة الى رأي المجلس العلمي في ديوان الوقف الشيعي والمجلس العلمي والافتائي في ديوان الوقف السني كخبير في الاحكام الشرعية، ليجيبها وفقاً للمشهور في الفقه الشيعي والسني حسب المذهب الذي اختاره الشخص لتطبيق احكامه عليه. وفي حال تعذر تحديد الحكم المشهور في الفقه الشيعي فيرجع الى رأي المرجع الديني الذي يرجع إليه في التقليد اكثر الشيعة في العراق من فقهاء النجف الاشرف. وفي حال تعذر تحديد الحكم المشهور في الفقه السني فيؤخذ برأي المجلس العلمي الافتائي.

المادة -10-

الفقرة– (5) من قانون الاحوال الشخصية رقم 188 لسنة 1959

يعاقب بالحبس مدة لا تقل عن ستة أشهر ولا تزيد على سنة، او بغرامة لا تقل عن ثلاثمائة دينار، ولا تزيد على ألف دينار، كل رجل عقد زواجه خارج المحكمة وتكون العقوبة الحبس مدة لا تقل عن ثلاث سنوات ولا تزيد على خمس سنوات إذا عقد خارج المحكمة زواجاً آخر مع قيام الزوجية.

مقترح التعديل

المادة (2) يلغى نص الفقرة (5) من المادة (10) من القانون ويحل محلها ما يأتي:

-5 تصدق محكمة الاحوال الشخصية عقود الزواج التي يبرمها الافراد البالغون من المسلمين على يد من لديه تخويل شرعي او قانوني من القضاء او من ديواني الوقف الشيعي او السني بابرام العقد وشروطه وانتفاء الموانع بين الزوجين.

المادة (3)

اولاً / ينفذ هذا القانون من تأريخ نشره في الجريدة الرسمية.

ثانيا/ لا يعمل بأي نص يتعارض مع احكام هذا القانون.

الاسباب الموجبة:

انسجاماً مع ما اقرته المادة (2) من الدستور في انه لا يجوز سن قانون يتعارض مع ثوابت احكام الاسلام وما اقرته المادة (41) من ضمان حرية الافراد في الالتزام باحوالهم الشخصية وحسب مذاهبهم او اختياراتهم بتطبيق احكام قانون الاحوال الشخصية رقم 188 لسنة 1959 المعدل وبالشكل الذي يحافظ على وحدة الجهاز القضائي في تطبيق احكام القانون والاحكام الشرعية للأحوال الشخصية شرع هذا القانون.

• النصوص الدستورية التي يستند عليها المطالبون باجراء تعديل قانون الاحوال الشخصية:

- نص المادة (2/ اولاً) من الدستور

(اولاً- الاسلام دين الدولة الرسمي وهو مصدر اساس للتشريع

أ – لا يجوز سن قانون يتعارض مع ثوابت احكام الاسلام)

- نص المادة (41) من الدستور

(العراقيون احرار في الالتزام باحوالهم الشخصية، حسب ديانتهم او مذاهبهم او معتقداتهم او اختياراتهم وينظم ذلك بقانون)

• النصوص الدستورية التي يستند عليها المعارضون لاجراء التعديل

- نص المادة (2 / اولاً / ب / ج) من الدستور

(اولاً / ب / لا يجوز سن قانون يتعارض مع مبادئ الديمقراطية)

(اولاً / حـ / لا يجوز سن قانون يتعارض مع الحقوق والحريات الاساسية الواردة في هذا الدستور)

- نص المادة (87) في الدستور

(السلطة القضائية مستقله وتتولاها المحاكم على اختلاف انواعها ودرجاتها وتصدر احكامها وفقاً للقانون)

ويطرح المعارضون للتعديل ضمن مبرراتهم ان مقترح التعديل الذي طرح على مجلس النواب في جلسته العاشرة/ الفصل الشريعي الثاني في السنة التشريعية الثالثة للدورة الانتخابية الخامسة والمقدم من قبل لجنتي القانونية والمرأة والاسرة والطفولة بتاريخ 16/ ايلول/ 2024 اكتفى بتعديل

فقرتين ضمن مادتين من قانون الاحوال الشخصية النافذ من حين رحل جوهر التعديل الى مدونتين يتم اعدادهما لاحقاً من قبل كل من ديوان الوقف الشيعي وديوان الوقف السني وخلال ستة اشهر، وستتضمن القضايا الجوهرية للتعديل على ان يكتفي مجلس النواب بالتصديق عليها دون مرورها بمراحل تشريع القوانين (قراءة اولى، مناقشة، تصويت) ومن خلال متابعة الحركة الاجتماعية التي تطالب بسحب مقترح التعديل وعدم تمريره في معظمها هي ضمن محافظات المنطقة الوسطى والفرات الاوسط والمنطقة الجنوبية والتي تضم المواطنين المعنيين بمقترح التعديل مما يتطلب التريث بتمريره في الوقت الحاضر واجراء مناقشات واسعة وصولاً الى حالة من التوافق خاصة مع اصحاب المصلحة المعنيين بهذا التعديل.

العراق والمواثيق الدولية

من المعروف ان المواثيق الدولية التي صادق عليها العراق تعتبر جزءا من منظومته القانونية وعليه الالتزام بها وبخلاف ذلك يكون معرضاً للمساءلة وحسب ما تنص عليه تلك المواثيق.

ومن بين أبرز المواثيق الدولية التي صادق عليها العراق قدر تعلق الامر بموضوع بحثنا وهو تعديل قانون الاحوال الشخصية رقم 188 لسنة 1959 هي كل من:

- العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية
- اتفاقية القضاء على جميع اشكال التمييز ضد المرأة (سيداو)

سنتناول كلاً من الاتفاقيتين آنفاً قدر تعلق الامر بموضوعنا

العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية

هي معاهدة متعددة الاطراف اعتمدتها الجمعية العامة للامم المتحدة في القرار 2200 المؤرخ في 16/ كانون الثاني/ 1966 ودخلت حيز النفاذ في 23/ آذار/ 1976. وكان العراق قد وقع على الاتفاقية في 18/ شباط/ 1969 وصادق عليها بتاريخ 25/ كانون الثاني/ 1971.

تتكون الاتفاقية من (53) مادة موزعة على ستة أجزاء. اما المواد التي تتعلق بموضوعنا والتي وردت ضمن المعاهدة الاتية:

- نص المادة (3) في المعاهدة والتي جاء فيها (تتعهد الدول الاطراف في هذا العهد بكفالة تساوي الرجال والنساء في حق التمتع بجميع الحقوق المدنية والسياسية المنصوص عليها في هذا العهد)
- كما نصت المادة (23) من العهد على الاتي:

- (الاسرة هي الوحدة الجماعية الطبيعية والاساسية في المجتمع ولها حق التمتع بحماية المجتمع والدولة.
- يكون للرجل والمرأة ابتداءً من سن الزواج حق معترف به للزواج وتأسيس اسرة.
- لا ينعقد اي زواج الا برضا الطرفين المزمع زواجهما رضاءً كاملاً لا اكراه فيه.
- تتخذ الدول الاطراف في هذا العهد التدابير المناسبة لكفالة تساوي حقوق الزوجين وواجباتهما لدى التزوج وخلال قيام الزواج وانحلاله وفي حالة الانحلال يتوجب اتخاذ التدابير لكفالة حماية الضرورية للأولاد في حالة وجودهم.

وتضمنت المعاهدة ضمن المادة (28) فيها انشاء لجنة تسميها (اللجنة المعنية بحقوق

الانسان) من الدول الاعضاء تضمن حرية التعبير.
كما تضمنت المادة (40) من العهد على تعهد الدول الاطراف فيه بتقديم تقارير عن التدابير التي اتخذتها، والتي تمثل أعمالاً للحقوق بها وعن التقدم المحرز في التمتع بهذه الحقوق خلال سنة من بدء نفاذ العهد، وكما طلبت اللجنة ذلك. على ان تقدم اللجنة الى الجمعية العامة للامم المتحدة عن طريق المجلس الاقتصادي والاجتماعي تقريرا سنوياً عن اعمالها.

اتفاقية القضاء على جميع اشكال التمييز ضد المرأة (سيداو)

معاهدة دولية اعتمدتها الجمعية العامة للامم المتحدة عام/ 1979 وتمت المصادقة عليها في 3/ سبتمبر/1981 بعد ان وقعت عليها أكثر من (189) دولة بينها أكثر من (50) دولة وافقت مع بعض التحفظات.
انضم العراق الى الاتفاقية عام / 1986 وهو مستمر في تقديم التقارير السنوية لمنظمة الامم المتحدة لشرح التطور الحاصل في العراق في مجال حقوق المرأة وتوضيح الاجراءات المتخذة وبما يتلاءم مع قيمة ومكانة المرأة العراقية في المجتمع.
تتكون الاتفاقية من ثلاثين مادة موزعة على ستة اجزاء وعرّفت الاتفاقية مصطلح التمييز ضد المرأة في مادتها الاولى بأنه (اي تفرقة او استعباد او تقييد يتم على اساس الجنس. ويكون من آثاره او اغراضه النيل من الاعتراف للمرأة على اساس تساوي الرجل والمرأة بحقوق الانسان والحريات الاساسية في الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والمدنية او اي ميدان اخر او ابطال الاعتراف للمرأة بهذه الحقوق او تمتعها بها وممارستها لها بغض النظر عن حالتها الزوجية).
نصت المادة (16) من الاتفاقية على (تتخذ الدول الاطراف جميع التدابير المناسبة للقضاء على التمييز في كافة الامور المتعلقة بالزواج والعلاقات الاسرية وبوجه خاص تتضمن تساوي الرجل والمرأة من خلال:
- نفس الحقوق في عقد الزواج
- نفس الحقوق في حرية اختيار الزوج وفي عدم عقد الزواج الا برضاها الكامل
- نفس الحقوق اثناء الزواج وعند فسخه
- نفس الحقوق والمسؤوليات كوالدة بغض النظر عن حالتها الزوجية في الامور المتعلقة بأطفالها وفي جميع الاحوال تكون مصالح الاطفال الرابحة.
- نفس الحقوق لكلا الزوجين فيما يتعلق بملكية او حيازة الممتلكات والاشراف عليها وادارتها مع التمتع بها والتصرف بها سواء بلا مقابل او مقابل عوض ذي قيمة).
كما نصت الفقرة (2) من المادة (16) على: (لا يكون لخطوبة الطفل او زواجه أثر قانوني ويتخذ جميع الاجراءات الضرورية بما فيها التشريع بتحديد سن أدنى للزواج وجعل تسجيل الزواج في سجل رسمي امراً الزامياً).
وتضمنت الاتفاقية ضمن المادة (17) فيها على:
تشكيل لجنة عند بدء نفاذ الاتفاقية مكونة من ثمانية عشر خبيراً تنتخبهم الدول الاعضاء في الاتفاقية ممن يتمتعون بالكفاءة والمقدرة يعملون بصفتهم الشخصية لمتابعة تنفيذ الاتفاقية.
ومن خلال اطلاعنا على ابرز مضامين كل

من معاهدة العهد الدولي الخاص بالحقوق المدنية والسياسية واتفاقية القضاء على جميع اشكال التمييز العنصري ضد المرأة (سيداو) والتي انضم العراق إليها واصبحت جزءا من منظومته القانونية عليه الالتزام بما جاء فيهما، وخاصة ان هناك رقابة ومتابعة لالتزام الدول الاعضاء فيهما وفي ابسط الحالات وعند الاعلان عن انتهاك هذه الدول لمضامين هذه الاتفاقيات في مجالات المرأة و ممارستها لحقوقها سيكون موقف الدول التي تتم فيها هذه الانتهاكات ضعيفاً امام جميع الدول مما يتطلب الالتزام بهذه الاتفاقيات وخاصة عند اصدار التشريعات الخاصة بحقوق المرأة ولا تتضمن هذه التشريعات اي انتهاكات.

موقف المحكمة الاتحادية العليا من التعديل

استناداً الى نص المادة (93) من الدستور التي ورد ضمن الفقرة ثانياً منها (تفسير نصوص الدستور) والمادتين (19) و (24) من النظام الداخلي للمحكمة الاتحادية العليا التي تخول اياً من السلطات الثلاث تقديم طلب للمحكمة الاتحادية العليا لتفسير اي نص دستوري.

تقدم رئيس مجلس النواب بالنيابة (اضافة لوظيفته) بطلب الى المحكمة الاتحادية العليا لتفسير نص المادة (41) من دستور جمهورية العراق لسنة 2005 بموجب كتاب مجلس النواب/ مكتب الرئيس بالعدد (م.ر/ 858 في 18 / 8 / 2024) والتي تنص على (العراقيون احرار في الالتزام باحوالهم الشخصية، حسب ديانتهم او مذاهبهم او معتقداتهم او اختياراتهم، ينظم ذلك بقانون). واشار في الكتاب انفا الى ان مجلس النواب بصدد اجراء تعديل على قانون الاحوال الشخصية رقم 188 لسنة 1959 النافذ باضافة بند يمنح الحق للعراقي والعراقية باختيار تطبيق احكام القانون النافذ او تطبيق احكام الشريعة الاسلامية على وفق مذهب معين وفي جميع مسائل الاحوال الشخصية بعد وضعها وتقنينها بمدونة خاصة للاحكام الشرعية.

وبتاريخ 17 / 9 / 2024 اصدرت المحكمة الاتحادية العليا قرارها بالعدد (219 / اتحادية / 2024) قضت بموجبه و استناداً الى المواد الدستورية (13 / اولاً) (3) (2 / اولاً . أ . ب . جـ) (2 / ثانياً) (14) (42) (43 / اولاً) (46) (41) (93 / 94) بان جميع هذه المواد الدستورية تنسجم مع توجه مجلس النواب لاجراء التعديل المطلوب وفقاً لاحكام المادة (41) من دستور جمهورية العراق، وبذلك فان مجلس النواب سبق عملية الطعن بدستورية قانون التعديل بعد صدوره امام المحكمة الاتحادية العليا الذي ضمن دستوريته من خلال القرار التفسيري للمادة (41) من الدستور.

الحراك الجماهيري للتصدي لمقترح التعديل

منذ طرح مقترح التعديل لقانون الاحوال الشخصية رقم 188 لسنة 1959 من خلال القراءة الاولى في مجلس النواب واجه حراكاً جماهيرياً واسعاً للتصدي له والمطالبة بسحبه لما له من آثار سلبية على المجتمع العراقي بشكل عام والمرأة العراقية والطفل بشكل خاص.

وكان تحالف المادة 188، الذي تشكل من العشرات من منظمات المجتمع المدني والمنظمات والشخصيات الحقوقية والوطنية داخل العراق وخارجه، نظم العشرات من الفعاليات والمؤتمرات والتظاهرات

والوقفات. وبمشاركة فاعلة امتدت الى جميع محافظات العراق تقريبا اضافة للعديد من دول المهجر التي شهدت اضافة للاحتجاجات تقديم مذكرات الى السفارات العراقية لغرض ايصالها الى السلطات المعنية في الداخل.

علما ان (124) من اعضاء مجلس النواب المعارضين للمقترح تقدموا بمذكرة الى رئاسة مجلس النواب لغرض رفع المقترح من جدول اعمال المجلس الا ان رئاسة مجلس النواب رفضت تسلم المذكرة بحجة تقديم مذكرة موقعة من قبل (100) نائب تطلب الاستمرار بإجراءات المجلس لتشريع المقترح.

وكانت التغطية الاعلامية في القنوات الفضائية قد ساهمت بشكل واسع في استضافة محامين وحقوقيين وسياسيين لمناقشة مقترح القانون ما ساهم في زيادة الوعي بالمخاطر التي ستترتب على تشريع هذا المقترح.

ونتيجة لهذا الحراك الجماهيري الواسع اضطر من يقف وراء هذا المقترح ومجلس النواب لإجراء بعض التعديلات على المقترح بما يقلل الضرر الذي سيتسببه.

ومن بين التعديلات التي من المؤمل ان يتم اجراؤها على القانون قبل تشريعه وكنتيجة للحراك الجماهيري الواسع بالمطالبة بسحبه الاتي:

1 - جعل الحد الادنى لزواج المرأة ما بين (14 – 15) سنة.

2 - النص على عدم سريان القانون بأثر رجعي.

كما ان هناك توجها لتعديل نص المادة (57) من قانون الاحوال الشخصية الخاصة بالحضانة.

وفي الختام من المهم ان نبين ان النص الوارد ضمن المادة (1) من قانون تعديل قانون الاحوال الشخصية رقم 188 لسنة 1959 ضمن الفقرة (ت) والقاضي بقيام كل من المجلس العلمي في ديوان الوقف الشيعي والمجلس العلمي والافتائي في ديوان الوقف السني بالتنسيق مع مجلس القضاء الاعلى لوضع مدونة الاحكام الشرعية في مسائل الاحوال الشخصية وتقديمها الى مجلس النواب للموافقة عليها خلال (6) ستة اشهر من تاريخ نفاذ هذا القانون. تشكل هذه الفقرة خطورة كبيرة وخروجاً على آلية التشريع حيث ان مجلس النواب وبعد ان تقدم له هذه المدونات سيكتفي بالتصويت عليها دون المرور بمراحل التشريع رغم انها وبعد التصويت عليها تصبح جزءا لا يتجزأ من القانون.

توافق قانون الأحوال الشخصية مع الدستور في ضوء قرارات المحكمة الاتحادية العليا

د. وائل منذر البياتي

مقدمة

يتمتع تشريع الأحوال الشخصية بقدر عالٍ من الأهمية وذلك لمساسه المباشر بالأسرة، لذا كان لزاماً ان تكون أحكامه على قدر من الملاءمة بما يحقق الغاية الاساسية من وجوده، الا وهي تنظيم الحياة داخل الأسر من خلال تحديد الحقوق والواجبات لكل فرد فيها، فنجد اهتمام المشرع الدستوري بضمان حماية حقوق الافراد في مجال أحوالهم الشخصية للحيلولة دون تفككها وانعكاس ذلك على المجتمع ككل، من هنا نجد نصوص القانون تحول دون اهمال او ترك المسألة لاجتهادات الأفراد، الى تنظيم شؤون الأسرة بدءاً من نشوئها بعقد الزواج وما يترتب عليه من حقوق لطرفيه وواجبات يتضمنها ابرامه، وكما ينظم شؤون الأبناء وحقوقهم وحقوق والديهم عليهم، فهذه القواعد القانونية ترافق الإنسان منذ بدء تكوينه وهو جنين وإلى ما بعد الوفاة من تنظيم للإرث او الوصايا وما بينهما من امور تتعلق بأحواله الشخصية.

لذا نجد المحكمة الاتحادية العليا ومن خلال وظيفتها المحورية في النظام السياسي العراقي - المتمثلة بالمحافظة على سمو النصوص الدستورية باعتبارها عقداً ينظم الدولة والسلطات فيها وعلاقتها مع بعضها

البعض وكيفية الوصول الى السلطة وانتقالها سلمياً، وكفالة التمتع بالحقوق والحريات المقرة للأفراد في مواجهة السلطات - قد فرضت رقابتها على قانون الأحوال الشخصية رقم 188 لسنة 1959 المعدل، في عدة قرارات ووضعته في ميزان الفحص والتدقيق للوصول الى مدى دستورية العديد من مواده القانونية. وخلصت في كل مرة إلى توافق أحكامه وانطباقها مع الدستور الحالي للعام (2005) وكذلك عدم تعارضها مع ثوابت أحكام الاسلام.

من هنا جاءت الحاجة الى استعراض تفصيلي لتوجهات المحكمة الاتحادية العليا من قانون الأحوال الشخصية رقم 188

لسنة 1959 المعدل، وبيان اوجه توافقه الدستوري، خصوصاً مع المغالطات التي تطرح جهلاً بأنه قانون منقطع الصلة بالشريعة الاسلامية، وأنه لا يعدو ان يكون مجرد نصوص بشرية وضعت خلافاً للشريعة، وبما يجعله قانوناً لا يتلاءم مع الدستور الحالي لتعارضه مع المادتين (2/ اولاً/أ و41).

اولاً: تحديد فكرة ثوابت أحكام الاسلام.

ثوابت أحكام الاسلام، مصطلح قيد فيه المشرع الدستوري مجلس النواب عند تصديه لتنظيم المجتمع بعدم تجاوز حدود هذا القيد فيما يقره من تشريعات، ومن هنا نجد الحاجة الى توضيح الاصطلاح للوصول الى دلالاته وتحديد مفاعيله في ضوء النص عليه صراحة في المادة (2/ اولاً/ أ) من دستور العام 2005 "لا يجوز سن قانون يتعارض مع ثوابت أحكام الاسلام"، وما يرتبه هذا البيان من احكام مع ما تتمتع به نصوصه من أعلوية وسمو على باقي القواعد التشريعية في الدولة، اذ ينتج عن تعارضها معه الى تقديم تطبيق نصوص الدستور تبعاً لقاعدة ان النص الاعلى يطبق دون النص الادنى، كما يتوجب الحكم على النص الادنى بالبطلان استناداً الى المادة (13/ ثانياً) والتي نصت على ان "لا يجوز سن قانون يتعارض مع هذا الدستور، ويُعد باطلاً كل نص يرد في دساتير الاقاليم أو اي نص قانوني آخر يتعارض معه".

ومن هنا لابدَّ من توضيح معنى ثوابت أحكام الاسلام لبيان متى يمكن القول بأنه تنظيم تشريعي متوافق معها او انه يعارضها بما يوجب اعادة النظر فيه وعدم العمل بأحكامه.

الثابت هو ما كان منصوصاً عليه بدليل قطعي غير قابل للتغيير، وغير قابل لتصرف المجتهد فيه بما يخرجه عن كيفيته المقصودة[1]، وبتعبير آخر فان وصف ثوابت أحكام الاسلام يعني الحكم الذي دل عليه مصدر شرعي قطعي الثبوت والدلالة، بما يجعله محل إجماع واتفاق لا يقبل التأويل او التفسير او الاجتهاد، فيخرج من باب الظن او النصوص المحتملة او منطقة الفراغ التشريعي، ويدخل في مظلة القطع، بإجماع الامة وتلقيها اياها بالقبول، فلا رأي فيها اذ (لا اجتهاد في مورد النص). ينبغي ان يكون الحكم الشرعي مؤبداً دائماً لا يمسه التغيير او التبديل بفعل الزمان او المكان لثبات المصالح التي قام على حمايتها، كمثل أصول الدين، وحرمة الظلم ووجوب العدل، وأحكام العبادات والمعاملات غير المختلف عليها كفرض الصلاة وتحريم الربا والزنا وكتابة الدين وتوثيقه[2]، وغيرها مما ثبت الاجماع على ثبوته.

بمفهوم المخالفة فإن للمشرع حرية تشريع القوانين متى خرجت عن مفهوم ثوابت أحكام الاسلام شرط مراعاة باقي بنود المادة (2/اولاً)، المتعلقة بالديمقراطية وحقوق الانسان، اذ له الاجتهاد في الأحكام الظنية ثبوتاً او دلالة، فيأخذ بها او يستبدلها او يعدل عليها، تبعاً للمصلحة العامة فالحكم يدور وجوداً وعدماً مع علته، فإن كانت العلة ضمان المصلحة العامة، فللمشرع تبنى الأحكام التي تتناسب الغايات التي يسعى للوصول إليها، ما دام الصالح العام هو دافعها ومحركها، فلا يعد تجاوزاً لحدود القيد الدستوري المتمثل بثوابت أحكام

الاسلام، اي خيار تشريعي يتبناه مجلس النواب في المواضيع القابلة للاجتهاد او الاختلاف الفقهي، لعدم انطباق وصف القيد عليها، ذلك ان الفقهاء انفسهم لم يدعوا إن آراءهم لها مرتبة أكثر من مرتبة الرأي الاجتهادي القابل للنقاش او للأخذ والرد او القبول والرفض، وعليه ينطبق عليها حكم التمييز بين الثوابت والمتغيرات، لكونها ممكنة التغيير تبعاً لتطور اجتهاد الفقيه، بينما أحكام الله غير قابلة للتغيير.

نجد ان المحكمة الاتحادية عمدت ومن خلال مجموعة قرارات الى تحديد مدلول ثوابت أحكام الاسلام من خلال عدة معايير يتوقف على توافرها القول بان التنظيم القانوني متوافق ام متعارض معها، ويمكن إجمالها بما يأتي[3]:-

1. وجود نصوص قطعية الثبوت وقطعية الدلالة في القران الكريم والسنة النبوية نصت على حكم شرعي في المسألة بما لا يحتمل التبديل او التأويل.
2. اتفاق جميع مذاهب المسلمين على هذا الحكم.
3. التعارض صراحة بين النص القانوني والحكم الشرعي الثابت.
4. انعدام او عدم استهداف المصلحة العامة في تنظيم الأحكام الظنية او الوقائع الجديدة.

وهذه المعايير نجدها قد دفعت المحكمة للحكم بدستورية مواد القانون ورد الدعاوى العديدة التي رفعت طعناً بمواده وهو ما سنفصله استكمالاً للموضوع.

ثانياً: صحة الشكل الدستوري لآلية تشريع قانون الاحوال الشخصية

تقوم فكرة الشكل في القانون على حماية الأوضاع والإجراءات المنصوص عليها في الدستور والمتعلقة بتشريع وصدور القوانين، بدءاً من اقرارها داخل السلطة التشريعية المختصة، ثم المصادقة عليها واصدارها من قبل رئيس الدولة، تمهيداً لنشرها في الجريدة الرسمية، ويكون القانون معيباً متى ما خرج عن الشكل الواجب اتباعه طبقاً لأحكام الدستور في اي مرحلة من هذه المراحل، والجزاء المترتب على مثل هكذا عيب هو اعتبار النص غير دستوري.

وقد اختلف الفقه حول درجة القواعد الشكلية والإجرائية عند بحث الرقابة على الدستورية، وفيما اذا كانت ذات مرتبة واحدة او انها تختلف باختلاف الاجراء، حيث ذهب اتجاه لوجوب تقسيم الاجراءات الواردة في الدستور على أساس الغاية المرتجاة منها الى جوهرية وغير جوهرية ومحل نظر (وهي المترددة بين الاثنين)، وجعل البطلان جزاء الخروج على الاجراءات الجوهرية دون سواها[4].

اما الاتجاه الثاني فيعد جميع الإجراءات جوهرية وفي مرتبة واحدة ويجب مراعاتها والعمل بأحكامها كلها من دون تمييز، وان جزاء مخالفتها هو البطلان[5]، فمرجع وحدانية مرتبة وقوة الاجراءات الواردة في الدستور هو وحدة القواعد الواردة فيه، فالقول بخلاف ذلك يؤدي الى انعدام الغاية المرجوة من إدراج هذه الإجراءات في صلب الدستور. من هنا فإن كل القواعد الاجرائية الدستورية ينبغي على السلطات التقيّد بها كون صلاحيتهم في هذا المجال مقيدة وليست تقديرية، فالأشكال لا تقرر اعتباطاً وانما يستهدف منها غرض معين

ينبغي مراعاته والا وقع العمل او التصرف القانوني باطلاً.

وكان الطعن بعدم دستورية قانون الأحوال الشخصية في جانبه الشكلي على أساس عدم توقيع أحد أعضاء مجلس السيادة عند تشريعه لاعتراضه على المساواة في الميراث بين الذكر والانثى في حينه، وبالتالي فان عيباً أصاب تصديق القانون يجعله محل شك في مدى دستوريته.

إلا ان المحكمة اعتبرت هذا العيب ان كان موجوداً وقت نشر القانون إلا انه تم تجاوزه من خلال اقرار الحكومات اللاحقة والدساتير المتعاقبة على دستور 1958 المؤقت، على الابقاء على النصوص التشريعية الخاصة به، وتعديلها تبعاً للظروف مما يعكس إقرار السلطات بصحة التنظيم القانوني وقبولها به، كما أن سبب الاعتراض الرئيسي تم معالجته بموجب التعديل الاول لقانون الأحوال الشخصية بالقانون ذي العدد (119 لسنة 1963) مما يعني انتفاء السبب المانع من التوقيع[6].

يضاف الى ذلك ان المحكمة الاتحادية العليا سبق لها النظر في دستورية القانون لأكثر من مرة، ولم تتصدى لهذا العيب في حال القول جدلاً بوجوده، إذا ان الشكل في نطاق بحث المشروعية يعد من قواعد النظام العام، ويمكن اثارته تلقائياً من قبل القاضي دون حاجه للدفع به من قبل الخصوم في عريضة الدعوى، وفي اي مرحلة من مراحلها، وهو ما لم تقم به المحكمة اقراراً منها بعدم وجود خلل في شكل القانون.

ثالثاً: التعويض عن الطلاق التعسفي تكريس لقاعدة أن الضرر يزال

طعن اكثر من مرة بدستورية المادة (39/ ثالثا) من القانون منها ما كان بدفع فرعي اثناء النظر في دعاوى طلاق مرفوعة امام المحاكم ومنها ما كان بطلب من قضاة الأحوال الشخصية انفسهم، وكان السند في طلب الحكم بعدم الدستورية يستند الى تعارض التعويض مع أحكام المادة (2/ثانياً) من الدستور الحالي الخاصة بضمان الحقوق الدينية لجميع الافراد، وان الأصل شرعاً هو اباحة الطلاق[7]، والقانون بادعاء المدعين بصيغته يؤدي لتحول الزواج الى مشروع تجاري بالنسبة للمرأة، بينما الشريعة الاسلامية لا تخول المطلقة إلا المهر ونفقة العدة، وان كان الطلاق بلا اسباب باعتبار ان القاعدة تقتضي ان (الجواز الشرعي ينافي الضمان)[8]. وكذلك مخالفتها المواد (2/اولاً/ب/ج) باعتبار الحكمة من الطلاق توفير الراحة لكلا الزوجين في حال استنفاذ الحلول الممكنة، كما انه يتعارض مع المواد (14 و15 و19 و16 و46) من الدستور[9].

أسست المحكمة الاتحادية حكمها برد ادعاءات المدعين بعدم دستورية او شرعية التعويض عن الطلاق التعسفي[10]، على أن مبادئ الشريعة الإسلامية تسعى لتحقيق العدالة الأسمى بين الزوجين، باعتبار العائلة هي نواة المجتمع ويترتب على سلامتها، سلامة المجتمع وامنه، وان الطلاق إن كان مشروعاً فانه محكوم بمقتضيات معينة ترتبط مشروعيته بتوافرها، فإن صدر دون سبب يدفع لذلك دخل في نطاق تجاوز الحدود المشروعة، وتحقيق العدالة يتطلب الحكم بتعويض المرأة عن الحيف الذي يصيبها جراء الطلاق التعسفي، ذلك ان عقد الزواج هو عقد ملزم للطرفين وانفراد الزوج

بالطلاق لا يُعد سوى رخصة هي من قبيل الاستثناء على القاعدة، ولا يجوز استعمالها الا في حدود المشروعية، فإن تجاوز الزوج ذلك عُد متعسفاً في طلاقه، مستحقاً لتحمل الجزاء المتمثل بالتعويض، جبراً للضرر الذي نتج عن تصرفه، فإن انعدم التعسف امتنع القضاء عن الحكم بالتعويض، وهذه الفكرة لا تتعارض مع ثوابت أحكام الاسلام ولا المادة (2/ثانياً) من الدستور وانما هي متفقة معها جملة وتفصيلاً.

ولو رجعنا الى الأصل الشرعي للطلاق لوجدناه ان كان يدخل عند الأعم الأغلب من الفقهاء في باب الاباحة ابتداء، الا انه يتدرج في الأحكام حتى يصل إلى حد الحرمة في بعض الحالات، وبالتالي لا يمكن القول بوجود حكم واحد للطلاق ينطبق على جميع الوقائع، وهذا يعزز فكرة التعويض، متى ما كان هناك استخداماً للحق بتعسف، وهذه النظرية ثابتة فقهياً، ولا تتعارض مع أحكام الشريعة الإسلامية، كونها تستند الى قوله تعالى "وإذا طلقتم النساء فبلغن أجلهن فأمسكوهن بمعروف أو سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا ومن يفعل ذلك فقد ظلم نفسه ولا تتخذوا آيات الله هزوا واذكروا نعمة الله عليكم وما أنزل عليكم من الكتاب والحكمة يعظكم به واتقوا الله واعلموا أن الله بكل شيء عليم"[11].

إذ اتفق المفسرون على أن سبب نزول الآية يرتبط بفكرة منع استعمال الحق بصورة غير مشروعة، او تعمد إساءة استعماله إضراراً بالآخرين، اذ وصفت الآية السلوك بأنه (ظلم للنفس واستهزاء بآيات الله)[12]، وهو في التطبيق يظهر في ثلاث صور هي:-

1. أن يأتي الإنسان بعمل مشروع، ويقصد به الإضرار بالغير من غير أن تكون له مصلحة فيه.
2. أن يأتي بعمل مشروع للوصول الى مصلحة ضئيلة، لا تتناسب مع الضرر الجسيم الذي لحق الغير من جراء هذا العمل.
3. أن يأتي بعمل مشروع يقصد به تحقيق مصلحة غير مشروعة.

من هنا إن لم يكن هناك سبب مبرر للطلاق توجب على الرجل الضمان، لان المطلّقة عادة تصاب بالضرر في عدة جوانب في مقدمتها النفسية بفعل زوج قرر أن يطلقها لنزوة في نفسه، كما ان النظرة المجتمعية لها تتأثر كثيراً، وكذلك سمعتها بين اقرانها، مما يجعل التعويض مستحقاً، والمعيار في تحديد التعويض هو سبب ايقاع الطلاق، اما مدة السنتين الواردة في القانون فهي ليست مطلقة وإنما هي سلطة تقديرية للقاضي يركن اليها حال بلغ التعسف اقصى حدوده.

رابعاً: عدم الدستورية جزاء تعارض النص صراحة مع ثوابت أحكام الاسلام

في أحوال التعارض الصريح مع النصوص قطعية الدلالة وقطعية الثبوت فإن البطلان هو الجزاء الذي ترتبه المحكمة. فقرار مجلس قيادة الثورة المنحل (221) في 14/10/2001، والذي تضمن حرمان المدعي من حقه في ارث والدته على أساس عقوقه لها، جاء بمخالفة صريحة لأحكام موانع الإرث التي ليس من بينها عقوق الوالدين، مما يقتضي الحكم بإلغاء الفقرة الواردة في القرار وان ينال المدعي حصته الارثية[13].

وفي نفس السياق ذهبت المحكمة الى عدم

دستورية المادة (2/أ) من قرار مجلس قيادة الثورة المنحل (1750 لسنة 1980) والقرار (914 لسنة 1986) والتي تتضمن حرمان والدي الشهيد من حقهم في ميراث الدار او الشقة السكنية التي يمتلكها قبل استشهاده، وتسجيلها باسم الزوجة والاولاد، وذلك لاتفاق جميع المذاهب على أن الوالدين من أصحاب الفروض، مما يعني تعارضاً صريحاً بين القرار التشريعي وثوابت أحكام الإسلام يقتضي الحكم بطلانه[14].

في المقابل فان الطعن بأحكام المادة (واحد وتسعون/2) من القانون والتي تجعل باقي التركة استحقاقاً للبنت في حال عدم وجود ابن للمتوفي بعد تطبيق باقي الفروض، واستحقاقها لكل التركة في حالة عدم وجود اي منهم، اعتبرته المحكمة تنظيماً غير متعارض مع ثوابت أحكام الاسلام، باعتبار ان ميراث البنت فرض ثابت في القرآن والسنة النبوية، ولا خلاف حول ذلك كأصل، اما اختلاف الفقهاء فيتعلق بباقي التركة، اذ يوجد اتجاهين:- ففقهاء السنة يفتون بإعطاء الباقي لأقرب ذكر، فيما يذهب الجعفرية الى اعطائها النصف كفرض والباقي يرد عليها، واخذ المشرع العراقي بالرأي الثاني، بموجب التعديل رقم (21) لسنة 1978 لا يخالف الثوابت الإسلامية[15]، وفقاً لتوجه المحكمة الاتحادية باعتبار ان لا اجماع في المسألة ولعدم قطعية دلالات النصوص على حرمانها من الباقي.

خامساً: تقييم المهر بالذهب تطبيق لقواعد التوازن الاقتصادي في الوفاء بالديون

الادعاء بمخالفة تقويم المهر المؤخر او المستحق بالذهب لمخالفته المادة (2) بفقراتها، وللمواد (14 و15و19/ ثانيا و 46) من الدستور، كان محل طعن في العديد من الدعاوى، باعتبار ان المهر واجب الدفع في مقابل منافع البضع اما بالبينة واما بالعقد، ولا يجوز فرض مهر آخر غير المسمى في العقد، وذهبت المحكمة الى تأييد عدم تعارض استيفاء المهر المؤجل مقوماً بالذهب بتاريخ عقد الزواج، باعتباره ديناً في الذمة، وبالتالي هو في أحد أوجهه، صورة للتعويض عما يصيب المطلقة من ضرر جراء الطلاق، وان السعي للعدالة وهي احدى مبادئ الشريعة الاسلامية لا يتصور تحققها إلا بقبول تقويم المهر بما يحقق الغاية من إنصاف المرأة، خصوصاً مع عدم وجود ما يشير لوجود تعارض بين هذا الحكم وثوابت الإسلام[16]، اما الوجه الثاني للعدالة باعتباره ديناً نشأ في ذمة الزوج عند العقد وان قيمته الحقيقية يلزم دفعها عند الاستحقاق زماناً ومكاناً وتبعاً لقيمة العملة، بما يتطلب تقويم المهر بتاريخ عقد الزواج ومعادلته بما يساوي قيمته عند الوفاء، والحكمة من ذلك هو تحقيق التوازن الاقتصادي بين قيمة العملة وقت نشوء الدين وقيمتها وقت الاستحقاق[17].

سادسا: العلّة في تنظيم أحكام الحضانة أعمال مصلحة المحضون

وتظهر هذه المصلحة بعدة صور هي:

أ. أحكام زيادة او إنقاص نفقة الاولاد تتبع تغير الظروف

طعن بعدم دستورية قرار مجلس قيادة الثورة المنحل (1000) لسنة 1983، والذي يقضي بجواز زيادة نفقة الأولاد او نفقة العدة دون ان

يتضمن الإشارة الى امكانية نقصانها في حال تبدلت الظروف المادية للأب، وكان الادعاء بعدم الدستورية يستند الى خلو التشريع من أي ضرورة اجتماعية او اقتصادية او سياسية، خلافاً لقانون الأحوال الشخصية الذي نظمها في المادة (28) تنظيما اكثر مراعاة للمكلف تبعاً لتغير الظروف الاقتصادية والاجتماعية، وان التطبيق القضائي في كثير من الاحيان يرفض طلبات انقاص النفقة في حال تدهور الوضع الاقتصادي للاب.

نجد ان المحكمة الاتحادية عمدت ومن خلال ما تملكه من صلاحية الى اعمال تفسيرها لنصوص القانون في معرض تصديها للرقابة على دستوريته، فإشكاليات الصياغة القانونية تدعو القاضي الى تطبيق قواعد التفسير في حالات عدم وجود نص او تنظيم لمسألة معينة، مما يتطلب منه توضيح مضامين النصوص قبل المضي بتقرير مدى توافقها مع الدستور من عدمه، وبما يحقق الغاية الاساسية من الدعوى ألا وهي حماية حقوق الافراد وحرياتهم.

وحيث إن النص الوارد في قرار المجلس المنحل هو النص الوحيد الذي يجيز زيادة نفقة الأطفال، في أحوال تحسن الوضع الاقتصادي للأب، او زيادة متطلبات الابناء تبعاً لتقدمهم بالعمر، او ارتفاع الاسعار، فان القول بعدم دستوريته لا يستقيم مع المنطق السليم، من هنا نجد المحكمة قد استخدمت اسلوب التفسير المنشئ، والذي من خلاله اعتبرت النص وان كان لا يتضمن حكم انقاص النفقة، فان عدم القول بإمكانية ذلك يتعارض مع المصالح التي استهدف المشرع حمايتها عند تشريعه، لذا قررت ان النص لا يمنع من انقاص النفقة، اسندت قرارها الى أحكام المادة (14) من الدستور التي تنص على المساواة بين جميع العراقيين، والمادة (29) التي اعتبرت الاسرة أساس المجتمع، ووازنت بين حقوق الأولاد على والديهم في التربية والرعاية والتعليم وحق الوالدين على الأولاد في الاحترام والرعاية.

كما بينت ان قانون الأحوال الشخصية احال في المادة (الاولى/2) تنظيم اي مسألة لم يتم النص عليها الى مبادئ الشريعة الاسلامية الاكثر ملاءمة لنصوصه، وعدم وجود نص يعالج حالة اعسار الاب او فقدانه المقدرة على الكسب ترجعنا الى تطبيق قوله تعالى " لينفق ذو سعة من سعته " وهو ما يجعل النفقة مرتبطة بالمركز الاقتصادي للشخص ومتغيرة تبعاً لتغير ظروفه المالية، وهذا جعل المحكمة تقضي بتوافق القرار مع الدستور وعدم تعارضه مع أحكام الشريعة الاسلامية، والزمت السلطات كافة ومن بينها المحاكم بالتفسير الذي وصلت اليه من خلال موائمتها بين النصوص[18].

ب. الأولوية البحث عن مصلحة المحضون.

كثيراً ما أثارت المادة (57) الجدال حول مدى توافقها مع الشريعة الاسلامية، لإعطائها الاولوية في الحضانة للأم متى توافرت فيها الشروط التي تطلبها القانون من كمال أهلية وامانة وقدرة الى تربية المحضون وصيانته[19]، حتى في حال زواجها متى كانت مصلحة المحضون تقتضي بقاءه مع والدته، كما ان للقاضي تمديد عمر الحضانة الى إكمال الخامسة عشرة، اذا ايدت اللجان الطبية الحاجة الى ذلك، مع شرط عدم مبيته الا عند حاضنته، فإن فقدت الأم احد شروط اهلية الحضانة او توفيت، كان الأب هو الشخص المؤهل لانتقال الحضانة إليه، إلا

في احوال اقتضاء مصلحة الطفل شخصاً آخر عندها على المحكمة ان تختار من يعهد إليه بالحضانة تبعاً لنفس المعيار[20].

نجد ان المحكمة الاتحادية العليا اقرت بسلامة التنظيم القانوني للمادة (السابعة والخمسين) من قانون الأحوال الشخصية[21]، بعد رجوعها الى الاحاديث النبوية وآراء الفقهاء وتشريعات الدول الاسلامية، وما استقر عليه العمل في المحاكم، كونه يقوم على أساس فكرة ان وقائع الحضانة يتم التعامل معها وفقاً للظروف المحيطة بكل حالة على حده، والمعيار المعتمد في ذلك هو اولوية رعاية وضع الطفل قبال مصالح الخصمين في دعوى الحضانة، فجلب المصلحة للمحضون او درء المفسدة عنه هو ما تستهدفه المحكمة عن طريق البحث الاجتماعي باعتباره يوفر رأيا فنياً للقاضي في ضوء ملابسات كل حل حالة، وكذلك ما يقدمه طرفي الدعوى من ادلة لأثبات ادعاءاتهم.

سابعا: لا إشكال في تقييد المباح لأغراض تنظيم المجتمع

اتاح قانون الأحوال الشخصية في المادة (اربعين /5) للزوجة تقديم طلب التفريق متى تزوج الزوج بامرأة ثانية بدون اذن من المحكمة، والعلّة من ذلك هو الحاجة الى تنظيم موضوع تعدد الزوجات، فمصلحة المجتمع ومراعات تماسكه إن كان يتطلب تقييد المباح، فهو أمر محل اعتبار، فكان قيد موافقة القاضي على رغبة الرجل في تعدد الزوجات لا يتعارض مع الدستور وثوابت أحكام الإسلام[22]، خصوصاً وان التعدد مباح من حيث الاصل، لكن بشرط قدرة الرجل على العدل بين زوجاته[23]، فإن انتفت القدرة على تحقيق العدل المطلوب من تسوية بين الزوجات في النفقة والكسوة والمبيت وغيرها من الامور المادية، باعتبار ان الميل او المحبة لا تدخل في مفهوم العدل المادي لقوله تعالى "ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم..."[24]، ذهبت الآراء الفقهية الى تحول التعدد الى مرتبة التحريم، كما ويشترط توافر القدرة على الانفاق على الزوجات بدليل قوله تعالى "وليستعفف الذين لا يجدون نكاحاً حتى يغنيهم الله من فضله"[25]، فالقدرة على الزواج مرتبطة بالوضع الاقتصادي للرجل ومدى تمكنه من دفع المهر والانفاق على زوجته، كما ان الدولة المعاصرة ليست بمعزل عن تنظيم وضع الاسرة حيث يقع على عاتقها اعباء عدة في مقدمتها ضمان الحد الادنى للمعيشة لمواطنيها، وضمان الصحة والرفاهية لكل فرد، وتوفير الخدمات الاجتماعية الضرورية، وكفالة حالات المرض والبطالة، ومن هنا فإن للمشرع تقييد المباح او حتى حظره تحقيقاً للمصلحة العامة ما دام في منطقة الأحكام الاجتهادية القائمة على الظن لا الأحكام القطعية المتفق عليها، فإن كان التعدد من حيث اصل الفكرة امراً قطعياً متفق عليه، الا ان إجراءاته وحالات تطبقه محل اجتهادات وآراء تعطي للدولة الحق في التدخل تشريعياً وعدم تركه لأهواء الناس دون قيد او شرط، واشتراط موافقة القاضي على الزواج بثانية لا يعني المنع من حيث الأصل، وطلب الزوجة التفريق لا يعني ان القاضي سيحكم بالتفريق ابتداء، وانما لكل واقعة ظروفها وملابساتها، وهذا بمجموعه يجعل النص متوافقاً مع الأحكام الشرعية.

كما ان اسقاط حق المرأة في رفع الدعوى وفقاً لأحكام قانون اصول المحاكمات الجزائية

المادة (الثالثة/1/أ) في حال صدور اذن من القاضي بالزواج من زوجة ثانية، بعد التأكد من توافر الشروط القانونية، يعني ان القانون وازن في موضوع التعدد بين ما يربو إليه الزوج من اشباع رغباته او التعدد لمصلحة مشروعة، وبين تقييد المباح لصالح الامة، وهو أمر لا خلاف او جدال حول مشروعيته وجوازه[26].

ثامنا: يشترط في الخيار التشريعي عدم مخالفة ثوابت أحكام الإسلام

أقرت المحكمة الاتحادية ان المادة (74) من قانون الأحوال الشخصية الخاصة بأحكام الوصية الواجبة، تعد من قبيل تطبيق قواعد العدالة السمحاء في ضمان حصول الحفيد على نصيب من تركه جده او جدته، عند وفاة أبيه او أمه قبلهما، وإن تقديم الوصية الواجبة هو خيار تشريعي لا يتعارض مع ثوابت أحكام الإسلام[27]، وتوجه المحكمة هذا يؤيده الفقه الاسلامي اذ أقر بالوصية الواجبة جمهرة من التابعين وأئمة الفقه، ومنهم سعيد بن المسيب، والحسن البصري، وطاووس، والإمام أحمد في روايته، وداود الظاهري والإمام الطبري، وإسحاق بن راهوية وابن حزم[28]، وان مسألة تقديمها على الوصايا الاختيارية عند التزاحم ليست محل خلاف فقهي عند القائلين بها[29]، مما يجعلها تنظيماً يستهدف حماية المصلحة العامة للمجتمع في عدم حرمان الابناء من ميراث اجدادهم، وبما يعزز التماسك المجتمعي.

ختاماً نجد ان المحكمة الاتحادية ومن خلال قراراتها اكدت وفي أكثر من مرة على دستورية التنظيم القانوني للأحوال الشخصية الحالية وتوافقها مع ثوابت أحكام الإسلام.

الهوامش

(1) فاضل عبد العباس محسن ومحمد عباس نهاية، الثابت والمتغير في الاعجاز التشريعي، مجلة بابل للدراسات الانسانية، المجلد 9، العدد 2، 2019، ص 199

(2) قرار المحكمة الاتحادية العليا رقم (60/اتحادية/ 2010) في 21/12/2010

(3) قرار المحكمة الاتحادية العليا (39/اتحادية/ 2023) في 27/8/2023 بخصوص دعوى عدم دستورية قانون البلديات 2023، القرار(136/اتحادية/2023) في 10/9/2023

(4) عبد الرزاق السنهوري، مخالفة التشريع للدستور والانحراف في استعمال السلطة التشريعية، مجلة مجلس الدولة، السنة الثالثة، دار النشر للجامعات المصرية، القاهرة، 1952، ص34-32، وماجد راغب الحلو، القانون الدستوري، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، 1986، ص376.

(5) مصطفى فهمي ابو زيد، الدستور المصري ورقابة دستورية القوانين، منشأة المعارف، الإسكندرية، 1985، ص 498 وعبد العزيز محمد سالمان، الرقابة على دستورية القوانين، ط1، دار الفكر العربي، القاهرة، 1995، ص 340.

(6) قرار المحكمة الاتحادية العليا (134وموحدتها/135/اتحادية/إعلام/ 2018). في9/9/2018 و(58/ اتحادية/2019) في 29/7/2019

(7) فقهاء المسلمين مختلفين في مسالة الطلاق على عدة اتجاهات، الأول يقول بالإباحة هم المالكية والشافعية ورواية لدى الحنابلة. الاتجاه الثاني يقول أن الاصل في الطلاق حظر وهو رأي الحنفية ورواية لدى الحنابلة والشيخ محمد ابو زهرة من المعاصرين ولا تتحقق فيه الإجازة الا لحاجة تدفع لذلك. اما الاتجاه الثالث فيقول بالكراهة وهو رأي لدى الحنابلة والرأي المشهور لدى الامامية

(8) للتفصيل في اسانيد الادعاء ينظر قرار المحكمة الاتحادية في الدعوى(9/اتحادية/2015) في4/5/2015

(9) للتفصيل في أسانيد المدعي ينظر قرار المحكمة الاتحادية (113/اتحادية/2014) في 21/4/2015

(10) في ذات السياق ذهبت المحكمة في قراراتها (95/اتحادية/2014) في 2/12/2014و(10/اتحادية/ 2015) في 18/2/2015 و(134وموحدتها135/اتحادية/ 2018) في 9/9/2018و(54/اتحادية/2019)29/7/2019

(11) الآية (231) من سورة البقرة

(12) سبب نزول هذه الآية كما أخرج ابن جرير وابن المنذر، أنّ رجلاً من الأنصار يدعى ثابت بن يسار طلّق زوجته حتى انقضت عدتها إلا يومين أو ثلاثًا راجعها ثُم طلّقها، فعل ذلك بِها حتى مضى عليها تسعة أشهر يُضارها، فأنزل الله تعالى الآية. للتفصيل ينظر شهاب الدين الآلوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ج1، دار الكتُب العلمية، بيروت، ص 536 وما بعدها. وجه دلالة الآية أن الإمساك حق للزوج، وقد ندب الله تعالى إلى استعماله على نحو مشروع وهو الإمساك مع المعاشرة الحسنة، ونهى عن استعماله على نحو غير مشروع، وهو استعماله على وجه المضارة كفعل ثابت بن يسار، وهذا بعينه هو إساءة استعمال الحق، لأنَّهُ استعمال حق الإمساك، على وجه غير مشروع، وفي النهي عن فعل ذلك وردت رواية عن الامام جعفر الصادق عليه السلام أوردها الصدوق في (من لا يحضره الفقيه)، ج3، ص501، ح 4762. فيما ارجع الشيخ ناصر مكارم الشيرازي في الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج2، ص 169. قوله تعالى (ولا تتخذوا آيات الله هزوا) اذ يقول " ...هذا التعبير يمكن أن يكون إشارة إلى بعض التقاليد الجاهلية المترسخة في أفكار الناس، ففي الرواية أن بعض الرجال في العصر الجاهلي يقولون حين الطلاق: أن هدفنا من الطلاق هو اللعب والمزاح، وكذلك الحال عندما يعتقون عبدا أو يتزوجون من امرأة...".

(13) قرار المحكمة الاتحادية العليا رقم (11/اتحادية/ 2006) في 4/8/2006

(14) قرار المحكمة الاتحادية (95/اتحادية/2023) في 16/7/2023

(15) قرار المحكمة الاتحادية العليا(147/اتحادية/2023) في 28/8/2023

(16) قرار المحكمة الاتحادية (45/اتحادية/2012) في 19م9/2012

(17) قرار المحكمة الاتحادية (82/اتحادية/2012) في 18/12/2012. و(32/ اتحادية /اعلام/ 2014) في 2/6/2014 و (155/اتحادية/ اعلام/2018) في 9/10/2018.

(18) قرار المحكمة الاتحادية العليا (33/اتحادية/ 2022) في 19/4/2022

(19) المادة (سبعة وخمسون/2) من قانون الأحوال الشخصية

(20) الفقرات (2 و4و7) من المادة (سبعة وخمسون) من قانون الأحوال الشخصية

(21) قرارات المحكمة الاتحادية العليا (98/اتحادية/اعلام/ 2017) في7/11/2017 و(189/اتحادية/ اعلام/2018) في5/12/2018و (43/اتحادية/2023) في10 /10/2023.

(22) قرار المحكمة الاتحادية العليا (54/ اتحادية/ اعلام /2016) في 23/8/ 2016 وفي قرارها 136/ اتحادية /2013) صرحت انه مجرد رخصة مقيدة ومسؤولية للرجل اتجاه مجتمعه لا واجباً مطلقاً، فان تزوج وهو واثق من عدم قدرته على العدل يكون اثماً وفقاً لجمهور الفقهاء.

(23) اباح الله سبحانه وتعالى التعدد في القرآن الكريم بقوله "وإن خفتم ألا تُقسطوا في اليتامى فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدة أو ما ملكت أيمانكم ذلك أدنى ألا تعدلوا" النساء/3.

وقد ثبت أن النبي صلى الله عليه واله وسلم في حديث رواه احمد بن حنبل قال: " من كانت له امرأتان يميل مع إحداهما على الأخرى، جاء يوم القيامة وأحد شقيه ساقط. وفي رواية أخرى صححها شعيب الأرناؤوط "جاء يوم القيامة يجر أحد شقيه ساقطاً أو مائلاً". وهنا من يذهب الى ان التعدد يدخل في باب المندوب كابن قدامه، روضة الناظر وجنة المناظر، المكتبة العصرية، بيروت، 2009. ويذهب ابن القيم الجوزية الى وجوبه في حالات القدرة المالية وخشية الزنا بتركه. في مقابل هناك من يعده حراماً في احوال تعمد الاضرار بالزوجة الاولى او الامرأة التي سيتزوجها او في حال عدم المقدرة المالية د. عباس حسين فياض، تعدد الزوجات واثاره، مجلة المحقق الحلي للعلوم القانونية والسياسية، 2011، المجلد 3، العدد 2، ص 156.

(24) سورة النساء، الآية 129.

(25) سورة النور، الآية 33. وفي الحديث النبوي روي قوله صلى الله عليه وسلم " يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج، فإنه أغض للبصر وأحصن للفرج، ومن لم يستطع فعليه بالصوم فإنه له وجاء" حسن القبانجي، شرح رسالة الحقوق للإمام علي بن الحسين ع، ج1، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ص529. ورواه ايضا البخاري (5367)، ومسلم (715).

(26) قرار المحكمة الاتحادية (69/اتحادية /2012) في 4/12/2012

(27) قرار المحكمة الاتحادية (121/اتحادية/2013) في 5/5/2014.

(28) استدل القائلون بوجوب الوصية للأقارب غير الوارثين بقوله تعالى: "كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيرا، الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف، حقا على المتقين". ويذهب الجصاص في كتابه أحكام القرآن: "أن دلالة ظاهرة في إيجابها الوصية وقوله تعالى: "كتب عليكم الصيام" فرض عليكم. وللتفصيل ينظر الوصية الواجبة او وصية القانون، مجلة دعوة الحق، العدد160 //:https www.habous.gov.ma/daouat-alhaq/item/4117

وقيل ان الآية نسخت بآية المواريث "يوصيكم الله في أولادكم للذكر من حظ الأنثيين" الآية (11) وقيل انها وإن نسخت الآية السابقة فقد بقي حكمها بحق من لم يرث من الأقربين وأوجبوا لهم الوصية (مجمع البيان للطبرسي في تفسير الآية)، كما ورد ذلك عن بعض أئمة المذهب الجعفري فقيل عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام منقولا عن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام أنه قال : "من لم يوصي عند موته لذوي قرابته ممن لا يرث فقد ختم عمله بمعصية " .النهاية للطوسي ص 605 ووسائل الشيعة، ج ١٣، ص ٤٧١، منقولٌ عن شرح قانون الأحوال الشخصية، للقاضي محمد حسن كشكول والقاضي عباس السعدي ، المكتبة القانونية ، بغداد ، ص 291.

(29) محمد عبد الرحيم الكشكي، الميراث المقارن، ط3، منشورات دار النذير للطباعة والنشر، بغداد ،1969، 131 134-.

زواج القاصرات..

من منظور علم النفس والطب النفسي

أ.د. قاسم حسين صالح
مؤسس ورئيس الجمعية النفسية العراقية

لا يعنينا هنا المنظور الديني او المذهبي او الدستوري فيما يخص زواج القاصرات بشكل خاص والزواج المبكر بشكل عام، بل يعنينا ما يقوله علم النفس والطب النفسي.. فهو اختصاصنا وينبغي ان نؤدي واجبنا في مسألة خطرة تخص جيل الشباب والأسرة والمجتمع والدولة ايضا.

نبتدأ القول بحقيقة.. أن استقرار المجتمعات وأمنها ورقيها لا تتحقق الا بالاعتناء بالأسرة، وتوفير الظروف الملائمة لضمان قيامها بأدوارها في بناء جيل قادر على الاسهام بشكل ايجابي في التنمية لضمان العيش في مجتمع آمن يستثمر رأسماله البشري أسمى استثمار. ولا شك أن الأسرة المتوازنة المبنية على اساس من الترابط والألفة والاحترام، مكسب لا يتحقق الا إذا ارتكزت هذه الأسرة على زواج سليم البناء.. والزواج بهذا المعنى لا يتحقق الا بكمال الأهلية والنضج البدني والعقلي، والقدرة على تحمل مخاطر المسؤولية والأعباء المترتبة عليها.

العراق.. بالمرتبة الأولى

تفيد التقارير الصادرة من وزارة التخطيط ان العراق يحتل المرتبة الاولى بين الدول العربية من حيث نسبة زواج القاصرات. ولهذه الظاهرة الاجتماعية اسباب يشترك فيها المجتمع العراقي مع المجتمعات العربية واخرى ينفرد بها. فالعراق عاش أربعين سنة حروبا كارثية مع (إيران، الكويت، امريكا، التحالف الدولي) تبعتها حرب طائفية لسنتين، وتفجيرات إرهابية، وميليشيات.. راح ضحيتها الملايين من العراقيين بين قتيل ومفقود ومعوق ومهاجر، تركوا وراءهم بنات قاصرات بلا معيل.. فضلا عن حصار اقتصادي استمر ثلاثة عشر عاما اكل فيها العراقيون خبز النخالة. ولهذين السببين (الحروب وعسر الحال) اضطر عديد من الاسر العراقية الى حرمان بناتهن من الدراسة وتوجيههن الى سوق العمل او الخدمة في البيوت، او تزويجهن من رجل ميسور الحال وأخذ (المقسوم) من مهورهن.

وكان للنظام السابق دور في ذلك بتشجيعه الزواج المبكر واقامة حفلات الزواج الجمعي للشباب ومنحهم مكافآت واشاعة الشعور بالترحيب به عبر تلفزيون (الشباب) بوصفه فضلا او مكرمة من الحكومة مع انه كان يضم قاصرات لا تسمح القوانين بزواجهن، لكن النظام السابق شجعها وأصدر قرارا في حزيران 2001 جرى الترويج له في ظل انعدام وجود منظمات معنية بحقوق الانسان.
اما الاسباب التي يشترك فيها العراقيون مع اشقائهم، فإن المزاج العربي يميل الى الزواج من الفتيات الصغيرات في السن لاسيما في ارياف البلدان العربية، وان التقاليد العربية تشجع عليه، وتروج له في اغانينا واشعارنا، بل حتى في تعابيرنا، فنحن نصف بنت الـ (14سنة) بالقمر في ليلة اكتماله.. كيف يكون مدّورا وجميلا في ليلته الرابعة عشرة.. وهذا ناجم من المنظور العربي للمرأة الذي يختزل وجودها الى وعاء للجنس، وانه كلما كان الجسد غضّا كان امتع حتى لو كان خامد المشاعر او مستسلما لحاجة مادية او دفعا لأذى.
وكان يفترض ان تقل نسبة زواج القاصرات في الزمن الديمقراطي لظهور منظمات نسوية واخرى مدنية تدافع عن حقوق المرأة، لكن واقع الحال يشير الى انها زادت بعد التغيير، وان كثيرا من الميسورين تفننوا في ابتكار وسائل (شرعية) للزواج من قاصرات.. وأن بعضهم يتزوجون ويطلّقون مرات في السنة الواحدة!

ماذا يقول العلم؟

تؤكد الدراسات الطبية والسيكولوجية ان لزواج القاصر أضرارا فادحة، ليس فقط لعدم اكتمال نضجها البيولوجي والفكري، بل ولأنه غالبا ما ينتهي بالطلاق لعدم إدراك القاصر لمسؤولية الزواج. والأخطر سيكولوجيا ان الفتاة ترتعب من حصول الدورة الشهرية لديها ورؤيتها للدم، فكيف لطفلة بعمر التاسعة تفض بكارتها بعمل لا تجد له تفسيرا سوى انه عدوان عليها يترتب عليه كرهها للرجل والزواج والعملية الجنسية التي تتحول لديها من متعة الى قسوة بشعة! ستفهمه فيما بعد بأنه كان اغتصابا واستعبادا.

دراسات عربية ميدانية

من بين أهم الدراسات العربية دراسة مغربية رصينة بعنوان (دراسة تشخيصية حول زواج القاصر) توصلت الى ان الزواج المبكر يؤدي الى زيادة التوتر والقلق لدى الفتيات القاصرات والشعور بالعزلة والاكتئاب، ويزيد من خطر الاصابة باضطرابات الصحة العقلية. وأن (الزواج والحمل المبكر والولادة المبكرة تؤدي الى مخاطر صحية جمة على القاصر نفسها، وعلى اولادها، اذ يؤدي الى الرفع من نسبة احتمال اصابة المولود بإعاقة، وأن ارتفاع نسبة وفاة المواليد الجدد يرفع بشكل كبير مخاطر الإجهاض).
وأوصت هذه الدراسة الرصينة التي انجزها فريق من الباحثين بوجوب توافر طابع (الرضائية) في الزواج، وتسجيل عقود الزواج قضائيا، والالتزام بقرارات الأمم المتحدة التي حددت سن الزواج بأن لا يقل عن 18 سنة. (الجزائر حددته بـ 19 سنة).

ما المطلوب.. عراقيا؟

ننوه الى ان ظاهرة زواج القاصرات صارت تحظى باهتمام عالمي لكونها تمثل انتهاكا

صارخا لحقوق الإنسان، بانتهاك حق الفتاة في الحرية والتعليم والصحة والحياة الكريمة، وعليه فقد عملت المنظمات الحقوقية الدولية على (توعية المجتمع والتشريعات القانونية لحماية حقوق الفتيات القاصرات وتوفير الدعم اللازم لهن للتخلص من هذا الظلم والإساءة التي يتعرضن لها)، وفقا لوكالات الأنباء.

ولدى متابعتنا الدعوة الى (تعديل قانون الأحوال الشخصية) وجدنا مواقف متصلبة وتعليقات لا تليق بين الضد وضده النوعي ولا تخدم الأسرة العراقية ولا المجتمع ولا الدولة، فيما تتطلب معالجتها احداث تغييرات في قانون الاحوال الشخصية لا تبيح للقاضي تزويج القاصر، وان يكون الزواج في المحاكم الرسمية، ولا يسمح بالزواج الشرعي خارج المحاكم الا للمكاتب المجازة والتي تتمتع بسمعة طيبة.

والمؤلم ان الكثير من البرلمانيين لا يعلمون أن معظم جرائم الشرف التي اشارت التقارير الى تزايدها الحاد في العراق: بلغ 700 حالة في السنة! كانت بين قاصرات أرغمن على الزواج او هربن من بيوت اهليهن، فضلا عن أن زواج القاصرات يعد جريمة في نظر القانون الدولي الخاص بحماية الأطفال ومعاهدة حقوق الاطفال التي تعدّ زواج القاصر حرمانا لها من حق التمتع بمرحلة الطفولة وحق التعليم.. والعراق من الدول الموقعة عليها. والغريب ان الكثير من نواب (ونائبات!) البرلمان العراقي لم يفكروا بأن تزويج البنات بعمر مرحلة الطفولة يعني تحويلهن الى ربات بيوت جاهلات وحرمان المجتمع والوطن من مصادر طاقة تنموية اقتصادية واجتماعية وثقافية.

مبارك لمن طالبوا بتعديل قانون الاحوال الشخصية، فبتعديلهم شرعنوا الزواج بطفلة في الثالث الابتدائي لا نجد لمن يفعلها وصفا غير انه مريض نفسيا، فيما سيكون مختلا عقليا ان وافق على تزويج ابنته بعمر التاسعة.

الحاجة إلى قانون مدني للأحوال الشخصية يتماشى مع روح العصر

مقابلة مع الدكتورة لاهاي عبد الحسين حول مقترح تعديل قانون الأحوال الشخصية

الثقافة الجديدة: على الأهمية الكبيرة لهذه الجزئية لكن في أحيان كثيرة يتم اختزال قانون الأحوال الشخصية في قضايا الزواج وما يرتبط بها بينما يكون الخوض في التفاصيل الأخرى قليلاً، أو يتم تناسيها تماماً. يفترض بالأحوال الشخصية أنْ تنظم بقانون شامل. قانون ينظم حياة الإنسان منذ ولادته وعلاقته بوالديه مروراً بقضايا الزواج والطلاق والحضانة، وانتهاءً بالوفاة والمواريث. بالنسبة إلى البعض فإنّ مقترح القانون الجديد يلخص بـ "الزواج خارج المحكمة، زواج القاصرات"، برأيكِ لماذا هذه الاختزالية ولماذا لا يتم التطرق إلى القضايا والتفاصيل الأخرى بذات الروحية!

د. لاهاي: كانت تلك واحدة من القضايا التي أشير إليها من قبل المتضلعين في القانون والفقه الإسلامي فيما يخص ما يمكن أنْ يترتب على مقترح تعديل قانون الأحوال الشخصية المرقم 188 لسنة 1959، في حال تمريره. مما لا شك فيه فإنّ منع الزواج خارج المحكمة قانوناً يعتبر من أهم الإنجازات التي حصلت عليها المرأة العراقية منذ صدور القانون قبل أكثر من ستين عاماً. فقد عانت آلاف النساء العراقيات من الظلم والتعسف وعلى مدى أجيال بسبب

السماح أو التغاضي عن عقد الزواج خارج المحكمة. إذ يحدث أنْ يتخلى الرجل عن زوجته وينكر صلته بها حتى وإنْ كان لديها ذرية منه. يضحي الزواج خارج المحكمة بمصالح النساء الأكثر هشاشة من الفقيرات واليتيمات وصغيرات السن، ويجعلهن لقمة سائغة لمن يمكن أنْ يعبث بمصائرهن. يمثل الزواج خارج المحكمة نذير شؤم مؤكد للنساء العراقيات، ودعوة مفتوحة لمخاطر التفريط بحقوقهن الإنسانية المشروعة، ويستهدف حتماً ذوات الطبقات الفقيرة والشابات ممن لا يحظين بالعناية العائلية والاجتماعية اللازمة بسبب الفقر واليتم أو النزوح والتشرد أياً كان شكله ومصدره. لطالما اعتبر الزواج خارج المحكمة جريمة بحق الفتيات المستضعفات

مادياً وقرابياً لأنه لا يضمن لهن حقوقاً على الصعيد الشخصي والعائلي ويدفع بهن لمخاطر الاستهانة والابتذال بكل ما يترتب على ذلك من تجاوز للمسؤوليات التي يحتمها الزواج وانتهاك للحقوق المتفق عليها. ويصبح الأمر أكثر خطورة في حال حصول حمل وولادة أطفال. من السهل على الرجل الذي لا يشعر بالمسؤولية الاجتماعية والأخلاقية، ولا يخشى سلطة القانون أنْ يتخلى عن مسؤولياته ويترك المرأة التي شاركته شطراً من حياته تواجه مصيرها تاركاً إياها لمخاطر حياتية جمة. وهو مصير سيء، لا منجاة فيه من حيث أنّ المتضررات من الزواج خارج المحكمة في الغالب من صغيرات السن والنساء المعدمات اقتصادياً ممن لا تتوفر لهن القدرة على تلبية الاحتياجات الأساسية لمواليدهن وعوائلهن. لذلك فقد عدّ منع الزواج خارج المحكمة في قانون الأحوال الشخصية الساري رقم 188 لسنة 1959 مادة مهمة ومنجزاً عظيماً لحماية مصالح شريحة واسعة من الفتيات والنساء المستضعفات اجتماعياً واقتصادياً. يبشر مقترح التعديل المطروح بمصادرة هذه المادة التي طالما مثلت بارقة حماية قانونية، وإن كانت نسبية. أما زواج القاصرات فهو وصفة للاستغلال والمهانة للفتيات ممن لم يتأهلن بعد لقيادة حياة عائلية ناجحة وسليمة. معروف من وجهة النظر العلمية الطبية أنّ القاصرات أكثر عرضة للإسقاط في حالات حصول الحمل لضعفهن البدني والصحي مما يعرضهن لما يسمى علمياً ''وفيات الأمهات''، والتي تسجل 46 لكل 100 ألف حالة ولادة حية في العراق حسب مصادر وزارة التخطيط العراقية لعام 2023. وهذا معدل عال ويدل بوضوح على ارتفاع حالات الزواج المبكر أو ما يصطلح عليه بزواج القاصرات في العراق. يضاف إلى ذلك انعدام الاستعداد الاجتماعي والأدبي مما يعرضهن لاحتمالات الاستغلال الأخلاقي والاجتماعي. بالنتيجة فإنّ القاصرات أكثر عرضة للإصابة بأمراض الشيخوخة المبكرة كالضغط والسكر وهشاشة العظام والالتهابات التناسلية. يذكر أنّ شريحة القاصرات تمثل ما يقدر بثلث نسبة النساء اللواتي يتزوجن دون السن القانونية لأسباب اجتماعية وعرفية واقتصادية. توضح هذه الحقائق بعضاً من أسباب الاهتمام والتركيز على فكرة الزواج خارج المحكمة وزواج القاصرات.

الثقافة الجديدة: ذكرتِ في احدى مقالاتك التي تناولتِ فيها مقترح تعديل قانون الأحوال الشخصية أنّ المقترح يختزل حل مشاكل النساء العراقيات بفكرة الزواج، والزواج المبكر على وجه التعيين. لماذا، هل لكِ تعميق هذه الفكرة خصوصاً أنّ عملية اختزال، بل مسخ، هوية المرأة الإنسانية، إلى كينونة ذات بعد واحد، هي ''الجسد'' ما زالت مستمرة، ليس في العراق فحسب وانما في العديد من البلدان الإسلامية.

د. لاهاي: كان هذا تعليقاً على كم المناقشات والجدالات التي عمت وسائل التواصل الاجتماعي ووسائل الاعلام التي انخفضت بالقضية إلى مجرد ''زواج'' و''زواج مبكر'' و''حضانة''، وكانت كلها حجج واهية وكاذبة. فقد ادعى البعض من النواب والأشخاص الذين دعموا مقترح التعديل أنهم يريدون انصاف المرأة واعانتها وحل مشكلاتها عن طريق استهداف التغيير المقترح لقانون الأحوال الشخصية الساري. لقد أدار هؤلاء الذوات

ظهورهم وحولوا عيونهم عن متطلبات الحياة القويمة للنساء العراقيات من خلال التعليم وتوفير فرص العمل والتحرك لوقف حالات بل وسياسات التفرقة والتمييز المعلنة وغير المعلنة التي تمارس ضد النساء العراقيات وتحط من امكاناتهن وتصغرها، وبالتالي تحرمهن من فرص عمل يتأهلن لها. تصور هؤلاء أنهم سيحلون مشاكل النساء من خلال تدخلات غير مسؤولة في تنظيم أحوالهن الخاصة. اهتموا على سبيل المثال بالزواج المبكر معتقدين أنّ ذلك سيضع حداً لتدهور الأحوال الاقتصادية ويقدم عوناً للعائلة من خلال تخفيف العبء المادي عنها. واعتقدوا أيضاً أنّ "الزواج المبكر"، سيقدم ضمانة ضد التدهور الأخلاقي والقيمي. لم يفكر هؤلاء بتقديم مشروعات قوانين لمساعدة العوائل الشابة التي تتحمل أعباء رعاية أطفال صغار بالسن ومساعدتهم على تقديم ما يحتاجونه معيشياً وتعليمياً. كما إنهم اعتقدوا بإمكانية معالجة التجاوزات الأخلاقية والقيمية من خلال الزواج دون إدراك أنّ الزواج المبكر وغير المناسب، والذي لا يقوم على الاختيار الحر للأفراد سيكون لعنة على من يمارسه ووبالاً على من يظن أنّه الحل. ليس هذا فقط بل إنه سيفتح بوابات الانهيار الأدبي والأخلاقي على مصراعيها. أضف إلى ذلك فقد ربط البعض بين ارتفاع معدلات الطلاق وسهولة الحصول على حق الحضانة، واستكثروا على الأمهات العراقيات أنْ يحصلن على الأولوية بحضانة الأطفال عند الطلاق حسب القانون الساري. وقد أخطأ هؤلاء لأنهم هوّلوا من معدلات الطلاق في العراق ونسبوا أسبابها للنساء فقط. يذكر إنّ معدل الطلاق في العراق يعتبر ثاني أوطأ المعدلات في المنطقة بعد المملكة العربية السعودية (14٪)، يليها العراق (23٪). هذا فيما سجلت معدلات الطلاق في بلدان مثل اليمن 50٪، وفي سوريا 40٪ وفي الكويت 40٪، وفي إيران 32٪، وهو 30٪ في تركيا والامارات العربية المتحدة على التوالي، وسجل المعدل في كل من البحرين ولبنان 27٪ على التوالي. من جانب آخر، فات هؤلاء احترام حقيقة أنه لا وجود لأم أو زوجة مستعدة للتضحية بحياتها الزوجية على افتراض سهولة الحصول على الحضانة. فالزوجات والأمهات أكثر إدراكاً لمخاطر التفريق والانفصال من هذه الناحية والنواحي الأخرى مما يتصور هؤلاء. وهناك جانب آخر مهم وهو الذي يتمثل في أنْ يسمح مقترح التعديل بالزواج المؤقت أو "زواج المتعة"، وهذه دعوة صريحة للاستهتار الأخلاقي والفساد مما لا يقبله العراقيون لبناتهم وأخواتهم. المرأة لا تشعر بالضمانة والاطمئنان في أحسن الأحوال وبرعاية قانونية وعالية في ظل حالات الظلم التي يمكن أنْ تتعرض لها فكيف بالزواج تحت هذه المظلة: الزواج المؤقت! لا يغيبن عن البال أنّ هذا النوع من الزواج مرفوض اجتماعياً وأخلاقياً في المجتمع العراقي ويمكن أنْ يساهم بمشاكل لا حصر لها. بل إنّ السماح لهذا النوع من الزواج سيخلق حالة توتر وقلق لدى ملايين الرجال العراقيين بسبب انتشار التحرش وممارسته على مستوى المؤسسات التعليمية والعمل مما يكشف عنه بين فترة وأخرى. وقد تكون أخطر هذه المشاكل المساهمة بارتفاع عدد المواليد غير الشرعيين مما يساهم بتوسعة فئة اجتماعية منبوذة في مجتمع يولي اهتماماً كبيراً بالأصل والفصل وصحة النسب. ونحن هنا نتكلم عن الدواعي الواقعية لما يمكن أنْ يحدث وليس عن النواحي

الدينية النظرية التي تصور الأمر كما لو أنه محكوم بقيم ومقاييس ثابتة ومتفق عليها بين الطرفين المعنيين، المرأة والرجل. هناك بون شاسع بين الواقع والنظرية في العادة، وهذا ما لم يهتم به دعاة مقترح التعديل. من وجهة النظر العلمية وبقدر تعلق الأمر بالسلوكيات الاجتماعية فالناس يقولون ما لا يفعلون مما يحتم أخذ هذا بنظر الاعتبار واستشارة نتائج العلوم الاجتماعية في هذا المجال.

الثقافة الجديدة: يبدو أنّ مقترح التعديل سيسهم بتنامي الدور الذي لعبه وسيلعبه رجال الدين مجتمعياً – وحتى سياسياً – في الفترة القادمة. هل لكِ أنْ تسلطي الضوء أكثر على الدور الذي يمكن أنْ تلعبه شريحة رجال الدين مجتمعياً عند امتلاكهم زمام مثل هذه السلطة! خصوصاً لجهة منافستها لدور القضاء ورجال القانون من جهة، والسياسيين من جهة أخرى. يبدو أننا أمام مرحلة جديدة من علاقة العمامة والافندي!

د. لاهاي: لا يبدو فقط بل إنّ مقترح التعديل هذا يهدف بوضوح وبحسب محامين وقضاة واجتماعيين ومثقفين إلى خلق سلطة ظل للقضاء الرسمي، ويمثل منافساً لا شرعياً لها بحسب مقاييس الدولة وقواعد مؤسساتها. سيعطي مقترح التعديل المجال لمن يريد أنْ يتحايل على القانون ويشرعن تصرفاته الشخصية ويتفادى في الوقت نفسه حكم القانون وسلطته. وهناك أنباء عن تأسيس "معهد القضاء الشرعي" بدعم من المرجعية الدينية في النجف لإعداد قضاة يحكمون وفق الشريعة الإسلامية في الأحوال الشخصية كالمواريث والطلاق والنكاح والوصية والوقف والقيمومة والحضانة وما يرتبط بها وفض الخصومات بين المتنازعين. يقبل في هذا المعهد طلبة العلوم الدينية ممن اجتازوا مرحلة المقدمات والسطوح الابتدائية في الحوزة الدينية في ميادين الفقه والأصول. وقد بدأ المعهد بتلقي طلبات التقديم للالتحاق به. الحسن في الموضوع أنّ مجلس القضاء الأعلى أصدر بياناً عبر فيه عن الرفض لهكذا تشكيل باعتباره خرقا للمادة (91) من دستور جمهورية العراق التي تنص على أن المجلس هو الجهة الوحيدة المسؤولة عن إدارة القضاء، وأنه لا يجوز لأي جهة ممارسة مهام القضاء وتحت أي مسمى، وبخلافه ستتخذ الإجراءات القانونية اللازمة بحق من يمارس احدى مهامه وبأي صيغة كانت. جاء ذلك في أعقاب جلسة عقدها المجلس الأحد الموافق 27 من تشرين الثاني 2004. من جانب آخر، يسعى مقترح التعديل هذا بصورة مؤكدة إلى تقسيم المقسم من خلال دفع مواطني المجتمع الواحد ليتصرفوا بحسب مذاهبهم ومرجعياتهم المتعددة ويسلبهم سمة المواطنة التي يحميها القانون الوطني والذي يمثل احدى الضمانات المهمة للوحدة الاجتماعية الوطنية، ويعمل على تعزيزها. معروف أنّ رجال الدين يتوزعون إلى مذاهب واجتهادات شتى، وأنّ كثيراً من الناس يتبعون أو يقلدون مراجع شتى أيضاً، وسيؤدي ذلك بالتأكيد إلى تفكك كبير خاصة وأننا لا نعيش ضمن صناديق مقفلة. يعمل العراقيون بمختلف مذاهبهم وأديانهم بمؤسسات عمل مختلطة، ويذهبون للدراسة في مدارس وجامعات مختلطة. وهذا ما يفسح المجال لتفاعلات اجتماعية طبيعية ومتعارف عليها قد تؤدي إلى اتفاقات على زيجات تتطلب توافقات قانونية مقبولة. بيد إنّ تعديلات من هذا

النوع ستضطر النساء والرجال من المرشحين للزواج أو المقدمين عليه أنْ يفكروا عشرات المرات بالنتائج التي ستترتب عليه. ستنهمر كالمطر أسئلة من نوع وماذا بعد الزواج! كيف سيكون مصير الأولاد وزيجاتهم المتوقعة بعد حفنة من السنين! كيف سنضمن مستقبلهم! في الحقيقة والواقع، فإنّ خطوات كهذه تهدد المؤسسة التعليمية والمهنية للقضاء العراقي الذي طالما تعلقنا به، وعبرنا عن ثقتنا بحكمة القائمين عليه.

الثقافة الجديدة: يبدو أنّ القوى المدنية والاجتماعية – باختلاف عناوينها – أغفلت أو تناست، أو غضت النظر على أقل تقدير عن المادة (41) الدستورية، وعن الدور الذي يمكن أنْ تلعبه في تثبيت الهويات الفرعية في البلد. سيسهم المقترح بفاعلية في ذلك خصوصاً إذا اضفنا إلى اللوحة قانون سنة 2008 في إقليم كردستان. هل ستكون اللبننة (لبنان) مرآة للمستقبل بعد توطيد الواقع الطائفي والاثني للعراق بفعل القانون! وهل ستلعب كردستان بالنسبة إلى الوسط والجنوب الدور الذي تلعبه قبرص بالنسبة إلى لبنان!

د. لاهاي: هذا افتراض لا أساس له من الصحة. فالقوى المدنية باختلاف مسمياتها تدرك جيداً الوظيفة التي تسعى المادة (41) الدستورية لتحقيقها والتي تتمثل بتثبيت الهويات الفرعية، وهي المادة التي تعكز عليها مقدمو مقترح التعديل. ولكن هذه القوى تعمل ضمن الحدود التي يفرضها الدستور النافذ والمجلس النيابي الذي يعمل وفقها. أما "اللبننة"، فهي الخطيئة الكبرى التي يسعى لها البعض دون تخمين مخاطرها على بنية المجتمع ومستقبله.

مارست القوى المدنية والاجتماعية بمختلف عناوينها وتشكيلاتها دوراً مهماً في مواجهة مقترح التعديل هذا وساهمت بالتوعية بمخاطره، وتحملت الكثير على طريق ذلك. وكان "تحالف 188" المنبثق عن شبكة النساء العراقيات، من أبرزها. مدّ هذا التحالف اليد للتعاون مع مختلف الأشخاص والجماعات ذات الأهلية والاختصاص وانهمك بنشاطات كثيرة كالتظاهرات وإصدار البيانات والوقفات والندوات والجولات الراجلة في بغداد والمحافظات إلى جانب تلبية مختلف الدعوات للمساهمة بنشاطات إعلامية مهمة تحظى بنسبة متابعة عالية. بالمقابل كان هناك الكثير من المواجهة والصدامات التي أخذت أشكالاً متعددة بما في ذلك إطلاق واحدة من أكبر حملات السب والشتم على المناهضين لمقترح التعديل والمشاركين بتسفيهه. مع ذلك، واصل التحالف الطريق بنشاطاته الدؤوبة والمكثفة للحيلولة دون تمريره. تعاون مع المشاركات والمشاركين في تحالف 188 عدد مهم من أعضاء مجلس النواب وغالبيتهم من النساء ممن جمعوا التواقيع وأعلنوا عن وجهات نظرهم على الرغم من الحملات المضادة والمضللة والاتهامات الكاذبة بل وتحمل بعض منهم العقوبات الظالمة التي لحقت بهم كما في حالة المحاميتين د. زينب جواد وقمر السامرائي، والمحامي محمد جمعة. مع ذلك، على الرغم من كل هذه المحاولات التي تسعى لجر العراق إلى الوراء تبرز مواقف مشرفة كما في اعلان المجمع الفقهي العراقي وديوان الوقف السني الأحد الموافق 27 تشرين الأول رفضهما لصيغة مقترح التعديل الحالية، مؤكدين أنه لا مسوغ لاستبدال القانون بمدونتين شيعية وسنية. وجاء في البيان الصادر

عن اللجنة المشتركة برئاسة السيد أحمد حسن الطه إنّ "قانون الأحوال الشخصية يعد صمام أمان لحفظ الأسرة العراقية، حيث يشمل في مواده 94 مادة كل ما يتعلق بفقه الأسرة من زواج وطلاق وحقوق زوجية، وعدّة ونسب، وحضانة ونفقة، ووصية ومواريث، مع الرجوع للأحكام الشرعية والفقه الإسلامي في المسائل غير المنصوص عليها، مع مراعاة القضاء لطبيعة المرجعية للعقدين من خلال فقرة استحقاق المهر المؤجل". يذكر إنّ القضاء العراقي على مستوى الأحوال الشخصية لا ينكر تثبيت المرجعية المذهبية للمتقدمين للزواج بدليل إنّ كل عقود الزواج التي تم ويتم ابرامها أمام المحاكم العراقية تبادر إلى سؤال المتقدم للزواج: على أي مذهب! ويتم في ضوء الإجابة تثبيت ما إذا كان الشخص شيعي في عقد الزواج بالتعبير الذي يخص المهر المؤجل "عند المطالبة والميسرة"، أو "عند حلول أحد الأجلين، الطلاق أو الوفاة" في حال المرجعية السنية. وتشير هذه الحقيقة إلى بطلان مبررات مقترح التعديل وانتفاء الحاجة له.

الثقافة الجديدة: مع نهاية الربع الأول من القرن الحادي والعشرين ما أبرز الميزات الواجب توفرها في قانون مهم مثل الأحوال الشخصية بحيث يتناغم مع الشرط الاجتماعي للبلد من جهة والاتفاقيات والمعاهدات الدولية الحاكمة من جهة أخرى، ومستوى التطور الحاصل على مستوى حقوق المرأة والطفل من جهة أخرى!

د. لاهاي: من الحقائق المهمة حول قانون الأحوال الشخصية المرقم 188 لسنة 1959 أنه ليس قانوناً مدنياً علمانياً بل هو قانون أخذ من مختلف مصادر الفقه الإسلامي وبنى عليها. وعليه، فهو ليس القانون الذي يمكن أنْ يطمح إليه أي عراقي يعيش في الألفية الثالثة ويريد أنْ يكون له مكان فيه. لذلك، فإنّ مقترح التعديل لا يمكن النظر إليه إلا باعتباره دعوة للرجوع إلى الوراء. تتطلب الزيادة المتصاعدة للسكان في العراق (حوالي 44 مليون نسمة) ممن يسكن غالبيتهم المدن، وارتفاع مستويات التعليم في المناطق الحضرية والريفية على حد سواء، وانتشار مؤسسات العمل، والعلاقة التي تربط العراق بالعالم من خلال المؤسسات الأممية سن قوانين تساعد على التكيف والانسجام، وليس قوانين تعزل وتمايز، وتضع المجتمع في خانات متقاطعة ومغلقة. المطلوب إذن قوانين مدنية تثبت قدرتها على استيعاب الجميع وتقف منهم بمسافات متساوية على أساس الفهم السليم وغير المشوه لمفهوم المواطنة. لقد خسر العراق الكثير من خيرة مواطنيه من كل الجماعات، وعانت الجماعات ذات الانتماءات الدينية والعرقية المختلفة كاليزيديين والمسيحيين الكثير. وكان جراء ذلك أن اختار هؤلاء الهجرة خارج العراق أو العزلة والانسحاب في داخله. لن يحل مشاكل من هذا النوع ويعمل على جمع العراقيين على مائدة واحدة يسمعون فيها أصواتهم وآراءهم، ويقرأون أفكارهم على اختلافها وتنوعها وتضادها إلا منظومة قوانين مدنية تعطي فرصاً متساوية للجميع وتمكنهم من أنْ يقودوا حيواتهم الخاصة بأقل قدر من التوتر والتصادم لينضموا للكل الجمعي بانسيابية تضامنية وتعاونية.

مقالات

ملاحظات حول مقاربة سمير أمين للتبادل الدولي اللامتكافئ

د. صالح ياسر
باحث اقتصادي

من المعروف ان كلا من النظرية الكلاسيكية والنيوكلاسيكية قد عجزتا عن تقديم تفسير متكامل ومنسجم داخلياً لواقع التبادل التجاري الدولي. ونقطة ضعف تلك النظريات تتمثل في أنها تصف شروط التبادل التجاري الدولي في لحظة معينة، لكنها لا تسمح، بحكم منهجها، بالمفاضلة بين التخصص بناءً على الميزة النسبية في لحظة معينة وبين التنمية، أي خلق ميزات نسبية جديدة. إن هذه النظريات لا يمكنها أن تفسر الحقيقتين الأساسيتين اللتين تميزان الطريقة التي بها تطورت التجارة الدولية في إطار النظام الرأسمالي العالمي، وهما تطور التجارة الدولية بين الدول المتطورة بمعدل أسرع من تطورها بين الدول المتقدمة والدول المتخلفة، والأشكال التي اتخذها التخصص في الدول "المتخلفة"[1].

وقد أدى تصاعد وتعمق التفاوتات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية الى تعميق المشاكل التي طغت على صعيد الواقع الاجتماعي لبلدان "العالم الثالث" ما تطلب معالجة تحليلية ونظرية، تتجاوز التحليلات السابقة. وإزاء الحاجة الى تنظير تجريدي لهذا الواقع الملموس، وفي ظل قصور التنظيرات الكلاسيكية والنيوكلاسيكية حاول الفكر الماركسي أن يجتهد لسد هذه الثغرة، على الصعيد النظري والمنهجي، على حدٍ سواء.

ورغم أهمية التنظيرات والتحليلات الصادرة من ماركس حول الاستعمار، وتجريداته العميقة لعمليات التبادل اللامتكافئ، ورغم إسهامات المنظرين الآخرين (أمثال لينين، نيكولاي بوخارين، روزا لوكسمبرغ والرواد المحدثين بول باران، بول سويزي وموريس دوب)، نقول برغم كل تلك الإسهامات يبدو أن الفراغ الذي خلفه ماركس بعدم إتمام عمله (في السوق الدولي والتجارة الخارجية) قد أغرى العديد من الباحثين ونقاد ماركس بالتصريح بعدم وجود نظرية ماركسية مكتملة للعلاقات الاقتصادية الدولية. وللإجابة على سؤال حول وجود، أو عدم وجود نظرية ماركسية مكتملة للعلاقات الاقتصادية الدولية تستطيع تفسير التبادل التجاري الدولي وتكشف مضمونه

الحقيقي، لا بد من متابعة التطور التاريخي للتنظيرات الماركسية في هذا المجال. ولإنجاز هذه المهمة لابد من القيام بمحاولة التعرف على التنظيرات المختلفة، ولكن المجال هنا لا يتسع لذلك لذا سنركز على مساهمة المفكر الاقتصادي المصري الراحل سمير أمين في هذا المجال، دون أن يعني ذلك التقليل من أهمية مساهمات الرواد والمحدثين الآخرين.

وبداية، إذا قمنا بتأويل مبكر للتنظيرات الماركسية المختلفة بصدد التبادل التجاري الدولي يمكننا أن نبلور المضامين العامة لهذه التنظيرات على هيئة أسئلة طرحتها على نفسها وسعت للإجابة عليها، ومن بين تلك الأسئلة [2]:

• هل توجد لا مساواة منتظمة في التبادل الدولي؟

• وإذا وجدت فكيف يفسر ويحدد التبادل اللامتكافئ؟

• ما هي الأسس التي ترتكز إليها اللامساواة في التبادل الدولي وما هي أسبابها الجوهرية؟

• ما هو الموقع الذي يحتله التبادل اللامتكافئ الدولي في نظام الاستغلال الإمبريالي وفي الآلية اللامتنافرة، اللا تعديلية للاقتصاد الرأسمالي العالمي؟

• ما هي الآثار التي تركها ويتركها التبادل اللامتكافئ؟

• كيف يمكن إزالة التبادل اللامتكافئ (أو الحد منه، على أقل تقدير)؟

• ما هي الاستنتاجات التي يمكن استخلاصها من لا مساواة التبادل بالنسبة للصراع وتضارب المصالح على الصعيد العالمي؟

ولا بد من الإشارة الى ان الهم النظري لسمير أمين واسع جدا يجمع بين المادية التاريخية والاقتصاد السياسي والعلاقات الاقتصادية الدولية، ولهذا يبدو من الصعب التمكن من عرض تنظيرات سمير أمين هنا لأن ذلك عمل يتخطى حدود هذا المقال. ما أريد الإشارة إليه هنا هو انه بغض النظر عن هذا التنوع فإنه يمكن حصر الإشكاليات النظرية لسمير أمين في ما يتعلق بالقضايا التي يعالجها هذا المقال على هيئة أسئلة عديدة من بينها:

• ما هي مكونات التشكيلات الاجتماعية ما قبل الرأسمالية (غير الأوربية) قبل حدوث التصادم مع نمط الإنتاج الرأسمالي؟

• كيف تحولت هذه التشكيلات، بتأثير هذا التصادم، الى تشكيلات اجتماعية – اقتصادية رأسمالية محيطية، وما هي الآليات التي تتكفل بعملية التحول؟

• كيفية وقوع التبادل المتكافئ على هذه التشكيلات ما قبل الرأسمالية التي أضحت محيطية، ثم ما هي الآلية (أو الآليات) التي تقع عليها مسؤولية نقل القيم من محيط النظام الى مركزه؟

• كيف يفضي التبادل اللامتكافئ، الى تخصص دولي غير متكافئ، وتطور غير متكافئ؟

• ما هي آفاق "التطور"، وهل هناك من حلول واقعية في إطار هذا النمط من التطور؟

ومن المفيد الإشارة الى أن من المساهمات المهمة في السجال بشأن نظرية التبادل اللامتكافئ لأرغيري إيمانويل هو ما قام به سمير أمين من جهد في هذا المجال [3]. وتكمن أهمية مساهمته النقدية هذه في انه لا يحصر نقده في عناصر معينة من نظرية إيمانويل وبعض استنتاجاتها النهائية، بل انه يغوص في عمق إشكالياتها الكبرى وجذورها النظرية، وما تضمنته من نواقص – بحسب سمير أمين - على المستوى المفاهيمي وخصوصا في

إساءة فهم جوهر نمط الإنتاج وقانون القيمة من طرف ايمانويل. والى جانب نقده لإيمانويل فإن سمير أمين، من الناحية الأخرى، لا يحافظ على مفهوم التبادل اللامتكافئ بمعاملته كصيغة لأنواع متعددة من الاستغلال فحسب، بل وينيط بهذا المفهوم، في تفسير مغاير وفي سياق مختلف بمضمون مختلف، دوراً مركزياً في نظريته حول الإمبريالية.

إشكالية سمير أمين

في كتابه " التبادل غير المتكافئ وقانون القيمة " يحدد سمير أمين مهمته النظرية في " محاولة فهم مغزى سيطرة نمط الإنتاج الرأسمالي على الأنماط الإنتاجية الأخرى، وعلى استخلاص الاستنتاجات المتعلقة بخصوصية التراكم من المركز الى المحيط " [4]. ينطلق سمير أمين، كإيمانويل، من توجيه الانتقادات الى نظرية التكاليف النسبية، مؤكداً في تحليلاته النظرية على أن موضوع سيطرة نمط الإنتاج الرأسمالي على الأنماط الأخرى إنما يقع على عاتق القيم الدولية، وبعبارة أخرى على عاتق التبادل اللامتكافئ. هنا يعترف سمير أمين بوجود عملية السيطرة إلاّ أن المنظار الوحيد الذي يجبر على التمسك به لفهم هذه السيطرة واستخلاص نتائجها من تخصص غير متكافئ وتطور متفاوت هو بالضبط التبادل اللامتكافئ.

يؤكد سمير أمين أن الإنجاز الحاسم لإيمانويل هو تشخيصه التجريدي للنظام الدولي واعتباره منظومة رأسمالية عالمية. إن المسألة الحقيقية، بحسب سمير أمين، هي مسألة القيم الدولية التي ما هي " إلاّ سيطرة نمط الإنتاج الرأسمالي على الآخرين وهي أيضاً خصوصية نمط الإنتاج المحيطي بالنسبة للمركزي" [5]. وعليه يمكن القول إن عمل سمير أمين يبدأ من حيث انتهى إيمانويل، مشيرا الى ما يأتي: " نحن مدينون لأرغيري إيمانويل .....، بالصياغة الأولى الإجمالية لهذه المشكلة، وهذه الصياغة نأخذها من جديد لنضيف عليها ونكملها في بعض الجوانب " [6].

يقول سمير أمين أن النظام الرأسمالي العالمي ليس متجانساً ولا يمكن أن نسميه بنمط الإنتاج الرأسمالي. ولهذا فإنه يعارض كل تفسيرات التبادل اللامتكافئ التي لا تعتبر النظام العالمي والساحة الدولية للصراع الطبقي هما الوحدة الأولية للتحليل والعمل. ولهذا فسمير أمين لا يرفض فقط الآراء التي تفصل ظواهر التبادل السطحية، أي علاقات التبادل والتوزيع، عن عملية وعلاقات الإنتاج، بل ويرفض ما يسميه "السياسوية" نظير "الاقتصادوية" في علم السياسة، أي تفسير العلاقات الاقتصادية – الاجتماعية على أنها علاقات سياسية أو مؤسسية بحتة دونما أي أساس موضوعي، على أنها تعبير عن توزع القوة التساومية [7].

إن رأس المال المحلي غير مجبر على الهجرة نتيجة تقلص أو نقص المنافسة على مستوى المركز، بل انه يهاجر نحو بلدان المحيط وذلك متى توفرت له الإمكانية للحصول على أعلى معدل للربح. ولهذا نحن امام نموذجين: نموذج محيطي ونموذج مركزي. إن الأجر، حسب سمير أمين، يكون في "بلدان المركز" تكلفة ودخل في الوقت نفسه أما في "بلدان المحيط" فتكون تكلفة وذلك لأن الطلب ينبثق فقط من الخارج.

إن التناقض الأساسي في البلدان الرأسمالية ومن ثم في إطار النظام الرأسمالي العالمي هو نفسه الذي يواجه البرجوازية، غير أن المشكل هذا هو فقط انتقاله من " المركز

" الى "المحيط". وهكذا فإن أحجام فائض القيمة المتمركز لصالح احتكارات البلدان الإمبريالية تتزايد من مرحلة لأخرى بصورة مطلقة أو نسبية. ومعنى هذا أن تلك الأحجام تأتي بصورة مباشرة من استغلال شعوب المحيط بصفة مباشرة من طرف شعوب بلدان المركز. وهكذا يرى سمير أمين إن عدم التكافؤ في التبادل موجود حتى في حالة تساوي الإنتاجيات. حيث يلاحظ أن العمل يدفع له اجر منخفض في بلدان المحيط ومرتفع في بلدان المركز رغم أن هناك نفس المستوى من الإنتاجية. وهنا يتساءل سمير أمين عن " الأسباب " التي تجعل الأجور غير متكافئة رغم تماثل الإنتاجيات؟ يجيب سمير أمين على هذا السؤال بالتأكيد على أن الأمر متعلق بـ " طبيعة التشكيلات الاجتماعية – الاقتصادية للرأسمالية المركزية وللرأسمالية الطرفية الراهنة " [8]. وخلاصة القول – حسب سمير أمين – انه مهما كانت درجة التقدم في البلدان النامية فإننا نستطيع القول بأن نقل القيمة لصالح " بلدان المركز " كبيراً جداً في الحجم ويفسر فرملة (كبح) النمو الاقتصادي في " بلدان المحيط " ويفسر أيضاً الفجوة المتزايدة بين " بلدان المحيط " و " بلدان المركز "، وإن ظاهرة السيطرة هي التي يمكن أن تفسر لنا هذا الوضع. ورغم أهمية هذه الملاحظة إلا انه يمكن أن يفهم منها أنها تفسر النظام العالمي من خلال علاقات التبادل الدولي، وهذا لن يكون كافيا ما لم يمتد التحليل الى جوهر القضية، أي الى علاقات الإنتاج الدولية والعنصر المقرر فيها علاقات الملكية الرأسمالية الدولية، التي تحدد العلاقات الأخرى. وطبيعي أن الاستغلال اللامتساوي والتبادل اللامتكافئ الذي ينتج عنه يفرض اللامساواة في التقسيم الدولي للعمل، ذلك أنه يشوه بنية الطلب، مسرّعا التراكم المتمحور حول الذات "Autocentre" في المركز، كابحا التراكم التابع في المحيط. وبحسب سمير أمين فان "الاستغلال اللامتساوي يعيد إذا إنتاج شروط التطور اللامتكافئ. وهو يوضح أن الدول المتخلفة هي كذلك لأنها مستغَلة بشكل زائد surexploite وليس لأنها متأخرة (وإذا هي قد كانت فعلياً متأخرة، فان ذلك أتاح استغلالها بشكل زائد)" [9].

أعمدة البناء النظري لنظرية سمير أمين بصدد التبادل اللامتكافئ

تقوم المساهمة النظرية لسمير أمين على الإجابة على سؤال محوري يتعلق بكيفية حدوث التبادل اللامتكافئ وأثره على التشكيلات المحيطية، وما هي الآلية التي تتكفل بنقل القيم من المحيط الى المركز؟ وقبل مباشرة الإجابة على هذا السؤال يقوم سمير أمين بمباشرة التفكير النظري في آليات تشكل وانخراط "التشكيلات الاجتماعية المحيطية" ضمن المنظومة الرأسمالية العالمية بعد أن تم "عدوان" نمط الإنتاج الرأسمالي عليها من الخارج، هذه الآليات ثلاث وهي [10]:

1. آليات تكوّن الرأسمالية المحيطية نتيجة ولادة العلاقات السلعية.
2. آليات تكوّن الرأسمالية المحيطية من خلال عمليات التجارة الخارجية (الاستعمارية).
3. آليات تكوّن الرأسمالية المحيطية انطلاقا من عمليات الاستثمار الأجنبي.

وبعد تحديد هذه الآليات، يرتقي سمير أمين، في تجريداته النظرية لهذه الإشكالية، الى تحليل العلاقات بين التشكيلات الاجتماعية الرأسمالية المتقدمة (المركز) والتشكيلات

الاجتماعية المحيطية (الاطراف). وبحسب رؤيته فإن هذه العلاقات تسفر عن تدفق في تحويلات القيم في اتجاه المجموعة الأولى (بلدان المركز)، وذلك بسبب سيطرة نمط الإنتاج الرأسمالي.

وكمدخل لمسعاه للإجابة على السؤال المذكور أعلاه يصوغ سمير أمين تعريفه العام للتبادل اللامتكافئ قائلاً بأنه تلك " الظاهرة المحدِدة للنظام الرأسمالي العالمي" بحيث يصبح على جميع الحالات التي تكون فيها "الفوارق في الأجور في إنتاج البضائع المتبادلة أكبر من الفوارق في الإنتاجية بصرف النظر عن نمط إنتاج الأطراف المشاركة في التبادل والقيمة الاستعمالية لمنتجاتها" [11]. يميل سمير أمين، إذن، الى تأكيد لا مساواة التبادل على أساس فوارق مطلقة في الأجور بين محيط النظام الرأسمالي ومركزه وليس فوارق نسبية، أي إغفال الفوارق الفعلية في الإنتاجية. إن هذا التفاوت هو المدخل لدى سمير أمين لتفسير هيمنة النمط الرأسمالي المركزي على الأنماط المحيطية – بحسب تعابير سمير أمين -، وهو الذي يتم بموجبه تحليل عملية التبادل اللامتكافئ والتطور اللامتكافئ. إن القضية المفتاحية عند سمير أمين بشأن هذه القضايا نجدها في العبارة التالية التي يؤكد فيها " أن اللاتساوي في الأجور القائم لأسباب تاريخية (اختلاف التشكيلات الاجتماعية) يقيم تخصصاً كما يقيم نظام أسعار عالمية يساعد هذا التخصص على الاستمرار " [12].

وفي مسعاه لبناء نظريته ينطلق سمير أمين من مجموعة من الفرضيات صاغها في مجموعة من أعماله [13] وهي:

• سهولة حركة السلع "وسمو القيمة الدولية"، أي الافتراض القائل أن جميع منتجات نمط الإنتاج الرأسمالي هي سلع دولية.

• سهولة حركة رأس المال دولياً وبالتالي تساوي معدل الأرباح دولياً.

• الطبيعة الجامدة دولياً للقوى العاملة، تدفقها المحدود "المقيد".

• المدلول الدولي لتحديد قيمة قوة العمل ومستوى الأجور وضرورة تحليلها على المستوى العالمي وتحقيق التوازن على مستوى النظام العالمي بين قيمة قوة العمل ومستوى تطور القوى المنتجة وواقع قانون تراكم رأس المال الذي يتجلى على مستوى النظام الرأسمالي العالمي.

• الطابع المحدد للسلع المتبادلة بين المركز والأطراف واللافرق في طبيعة القيم الاستعمالية من زاوية التبادل اللامتكافئ.

ومن اجل بلورة إجابة دقيقة، من الناحية النظرية، على أسئلته السابقة، قام سمير أمين بتصعيد تجريداته النظرية لبلورة تصوراته حول إشكالية القيمة ومسألة التحويل. في البدء لا يشير أمين الى الاختلاف بين القيمة وسعر الإنتاج فحسب بل والى العلاقة المتبادلة بينهما. ويلفت الانتباه ليس فقط لتفسير مسألة "تحويل" القيمة بلغة النظرية الاقتصادية " لا بد أن يؤدي الى طرح المسألة بصورة زائفة" [14]، بل وتشير الى إمكانية حل المسألة وطرق ووسائل حلها، ويحدد معالم المعايير التي تشكل، كما يفترض، نوعاً من الحل لعمل نظام التوازن الدينامي.

يقول سمير أمين، تمشياً مع منطق التحليل الماركسي، أن القيمة ليست "مقولة سديمية" ميتافيزيقية لا يمكن حسابها، بل هي مقولة حقيقية ويمكن حسابها وأن لم تكن " تظهر بصورة مباشرة". والقيمة – بخلاف الأسعار – "مستقلة عن توزيع الدخل بين الأجور

والأرباح"، ولكن الأسعار يمكن أن تختزل الى قيم بقدر ما يمكن تحديد قيمة قوة العمل. وبالتالي يمكن "تحويل" نظام القيم هذا، ولهذا التحويل "حل رياضي" وإن الشرط الوحيد الذي يستلزمه ذلك هو اختزال الأعمال الملموسة الى عمل مجرد. وهذا ما يؤديه في الواقع التبادل نفسه. فإن كمية العمل الاجتماعي معبراً عنها بالقيمة هي "القاسم المشترك" الوحيد الذي يجعل من الممكن " الربط بين جميع الكميات الاقتصادية (الأسعار والمداخيل)" وبالقدر نفسه "يحدد سمات طور معطى، والتحول من طراز الى آخر في تقدم القوى المنتجة، أو بتعبير آخر أنها "المعيار الحقيقي" الذي يجعل من الممكن تحديد "تطور القوى المنتجة" تحديداً دقيقاً وموضوعياً [15]، وأي معيار آخر سيكون بالضرورة غائياً.

وبما أن القيم يمكن أن تحدّد من الأسعار فإن وجود نظام تجريدي معطى يتسم بأسعاره المطلقة وبالتالي أسعاره النسبية، بأجوره الاسمية وبالتالي أجوره الحقيقية، بمعدل ربحه وعملته، يجعل من الممكن بالمقابل العودة الى نظام القيم الذي ينشأ من هذا النظام. ولكن التوافق بين القيم والأسعار يعني أن القيم التي تخلق في عملية الإنتاج يمكن أن يعاد توزيعها على نحو مغاير. وإن إعادة التوزيع الفعالة هذه (الأسعار) هي تركيب لمحددات متعددة، المحدد الأساسي فيها هو "بنية النظام الإنتاجي (بما في ذلك معدل استغلال العمل)". ومن المحددات الأخرى "تنافس رأس المال" الذي يؤدي الى تسوية معدلات الربح. والمحدد الآخر هو الظروف التاريخية التي "لا تحدد إلاّ عامل التناسب" مؤثرة في اختيار العملية الفعلية. وبناء على ذلك "تنشأ أسعار الإنتاج من تحقيق قانون القيمة من جهة وقانون تزاحم الرساميل من جهة ثانية"[16].

انطلاقاً من أن نمط الإنتاج الرأسمالي، ضمن الإطار الذي يقع فيه، يقوم بالتحكم بالنشاطات المحددة للمشاركين في هذه النشاطات، ولهذا تظهر انتقالية رأس المال (سهولة حركة رأس المال) من خلال الميل لتساوي معدل الربح على الصعيد العالمي، في حين يختلف أجر العمل، من بلد لآخر بحسب الظروف التاريخية الملموسة لكل بلد. يؤدي ذلك كله الى أن يكون تحول القيم الدولية (الوحيدة التي لها معنى) الى أسعار دولية (وهي أيضاً الوحيدة التي لها معنى)، هو ما يتضمن نقل القيمة من دولة معينة الى أخرى. وارتباطاً بحقيقة أن كافة المنتجات هي سلع دولية، فإن نفس الكمية من العمل المبذولة في أماكن مختلفة من العالم، والمتجسدة في هذه المنتجات، تنتج (كمية العمل المبذولة) أيضاً قيمة عالمية موحدة، بالرغم من أن قوة العمل ليست سلعا دولية. ولهذا نرى سمير أمين يتمسك، في تفسيره لتدهور شروط التبادل وتدفق القيم، بفرضية التفاوت في ظل تعويضات قوة العمل (الأجر) بين محيط النظام ومركزه. ولهذا يكتب قائلاً "... بأنه إذا خلّفت ساعة العمل هنا وهناك نفس القيمة، وإذا كان لقوة العمل هنا قيمة أقل، أي إذا كان الأجر الحقيقي أقل هنا في المحيط من هناك في المركز، فإن معدل فائض القيمة لا بد أن يكون هنا أعلى مما هو هناك، فالسلع التي يشتريها الأجر والتي تشكل المقابل الحقيقي لقيمة قوة العمل، هي في الواقع أيضاً بضائع دولية لها قيم دولية" [17]. يمثل هذا التفاوت المدخل لتفسير هيمنة النمط الرأسمالي المركزي على الأنماط الطرفية، وهو الذي يتم بموجبه تحليل عملية التبادل اللامتكافئ والتطور المتفاوت.

وإذا كان سمير أمين يقيم قضاياه في نقل

القيمة من المحيط الى المركز على ضوء تفاوت الأجور، فإنه يرفض طرح ايمانويل الذي يعتبر الأجر متغير مستقل للنظام، ويرى أمين أن مثل هذا الطرح ما هو إلاّ تعبير عن منهجية "ميكانيكية" خطية، حيث الكل هو مجموع الأجزاء. كما أنه يرفض في الوقت نفسه اعتبار الأجر متغيراً تابعاً لمستوى الإنتاجية، معتبراً أن هذا التنظير يقع ضمن أدوات التحليل الحدي. يعتقد سمير أمين أن مستوى الأجور يتحدد عبر الديالكتيك الذي ينشأ بين القوى الموضوعية (قوانين التراكم) والقوى الذاتية (صراع الطبقات)، باعتبار أن الأجر يجسد، في نهاية المطاف، عملية بيع قوة العمل. إنه يرى أن عملية البيع هذه تتم بكيفيات مختلفة في التشكيلات المركزية والتشكيلات المحيطية بسبب سيطرة نمط الإنتاج الرأسمالي على الأنماط الأخرى. يرفض سمير أمين الرأي المنبثق من نظرية إيمانويل في أن التناقضات في المصالح قائمة بين "الشمال" و"الجنوب" وتحديداً بين طبقاتها العاملة. يؤكد هنا أن المسؤولية عن ارتفاع الأسعار لا تقع على عاتق العمال لمجرد انهم يرفضون السماح بتعديل أجورهم الى المستوى الأنسب للمنظمين. ويصف ظهور الاحتكارات الدولية العملاقة بأنه السبب النهائي للتبادل اللامتكافئ بأن نجعل من الممكن نشوء فارق في الأجور بين المركز والأطراف ذات الإنتاجية المساوية لإنتاجيته، ولهذا يصبح نقل المداخيل هام بالنسبة لهذه الاحتكارات لأنها المستفيد المباشر منه [18].

ولكن سمير أمين يطرح هنا فكرة مهمة قوامها أن مستوى الأجور وثيق الارتباط بالديالكتيك القائم بين القوى الموضوعية (قوانين التراكم)، والقوى الذاتية (صراع الطبقات)، باعتبار أن الأجر في نهاية المطاف يجسد عملية بيع قوة العمل. انه ينطلق هنا من هذه العملية ويرى أن عملية البيع هذه تتم بكيفيات في التشكيلات المركزية تختلف عما هي عليها في التشكيلات المحيطية.

وانطلاقا من الملاحظات السابقة يبلور سمير أمين التعريف التالي للتبادل اللامتكافئ الذي هو "تبادل لمنتجات في إنتاج يكون فيه الفرق بين الأجور أعلى من الفارق في الإنتاجيات " [19]. وبحسب هذا التعريف يصبح الشرط الضروري الوحيد لظهور التبادل اللامتكافئ هو: "إمكانية مقارنة الأجور الحقيقية، أي أن تكون السلع التي يشتريها الأجير بضائع دولية". يسفر هذا التبادل عن تدفق خفي في نقل القيم من المحيط الى المركز، بمعنى أن نفس المنتجات المصدرة من المحيط سوف تحتكم حال خروجها الى الصعيد الدولي على أسعار إنتاج اقل نظرا لفرضية انخفاض الأجور، مما لو أنتجت في بلدان المركز ذات الأجور المرتفعة، وعليه تستفيد بلدان المركز من تجارتها مع دول المحيط من خلال الفرق بين القيم. واستنادا الى هذه المقاربة يرى سمير أمين أن هذا الحجم المحول من القيم "يكفي وحده لتفسير استعصاء نمو المحيط والهوة المتزايدة الاتساع بينه وبين المركز، والمكاسب التي تنجم عن هذا التحويل ليست قليلة الأهمية أيضا، من وجهة نظر المركز الذي يستفيد منها" [20]. ولهذا لا يجوز، حسب سمير أمين، التوصل الى الإقرار بوجود معدل قيمة فائضة أعلى في الأطراف، الى الاستنتاج القائل بأن المستفيد من التبادل اللامتكافئ هو الطبقة العاملة في البلدان الرأسمالية المتقدمة. ويصف سمير أمين الرأي القائل بأن الطبقة العاملة تجني تلقائيا منافع من نقل القيمة

الفائضة بأنها خرافة. وقاده هذا التحليل الى رفض الرأي الذي تضمنته نظرية ايمانويل وفحواه أن التناقضات في المصالح قائمة بين "الشمال" و"الجنوب" وتحديدا بين طبقاتها العاملة. وهنا يؤكد سمير أمين أن هذا يحرف القضية عن وجهتها الصحيحة وتمنع من تحديد القوى الفعلية التي تتحمل المسؤولية في هذه القضية. إن المسؤولية لا تقع على عاتق العمال لمجرد أنهم "يرفضون السماح بتعديل أجورهم الى المستوى الأنسب للمنظمين" بل إن نقل المداخيل دوليا يعد أمرا هاماً "بصفة خاصة للشركات العملاقة، المستفيد المباشر منه". وقادت هذه الملاحظة سمير أمين الإشارة الى أن ظهور الاحتكارات المتعددة الجنسية في بلدان المركز يعتبر السبب النهائي للتبادل اللامتكافئ ذلك لأنها تجعل من الممكن نشوء فارق بين الأجور في المركز والأطراف ذات الإنتاجية المساوية لإنتاجيته [21]. ويمكن الاتفاق مع الأطروحة التي تقول بان "عملية التبادل غير المتكافئ وامتصاص الفائض الاقتصادي للدول المتخلفة ما هو إلاّ مجرد تعبير عن كافة عمليات الاستغلال والسيطرة على البنى الفوقية والتدخلات البنيوية من قبل نمط الإنتاج الرأسمالي الأجنبي في الهياكل التي أضحت متخلفة. إنها مجرد تعبير عن استغلال سياسي واقتصادي لشعب بأكمله" [22].

بعض الملاحظات على مقاربة سمير أمين

على الرغم من أن تنظيرات سمير أمين في التبادل اللامتكافئ والتراكم على الصعيد العالمي والتطور المتفاوت قد دفعت التحليل الاقتصادي الى مستوى أرفع في التجريد يسمح بفهم مغزى سيطرة نمط الإنتاج الرأسمالي المتطور على الأنماط الأخرى وكذلك فهم خصوصيته في كل من المركز والأطراف، بالرغم من كل ذلك يظل التنظير الذي صاغه سمير أمين يثير العديد من الأسئلة التي تظل مفتوحة برسم الإجابة. إن أبرز الملاحظات التي يمكن إثارتها على تنظير سمير أمين تكمن في ما يأتي:

• يهمل تعريف سمير أمين للتبادل اللامتكافئ أساس إنتاج فائض القيمة والاستيلاء عليه ذاته، وهو ملكية رأس المال، ونراه يخلط بين التوزيع الأولي لفائض القيمة المنتجة فعلاً والاستيلاء عليها وبين نتائج إعادة توزيع فائض القيمة المستهدف بالاستيلاء بين الرأسماليين على الساحة الدولية. وقد اعتبر توماس سنتش، وهو على حق، مقاربة سمير أمين هذه بمثابة (خطأ لا يقل فداحة عن البحث عن المساواة الاجتماعية أو الدولية في " مساواة " التبادل) [23].

• إن افتراض سمير أمين بأن للعمل البشري العام والمجرد (أي مجرد من أنواعه الملموسة) قدرة متطابقة نوعياً على توليد القيم هو افتراض صحيح، كما يؤكد سنتش وهو على صواب. غير أن سمير أمين يخلط، شأنه شأن إيمانويل بين القدرة المتطابقة نوعياً على توليد القيم والقدرة على إنتاج قيمة متساوية كذلك. إنه يتجاهل الاختلاف الذي أكد ماركس على وجوده بين العمل المعقد والعمل البسيط، بين العمل الماهر والعمل غير الماهر فيما يتعلق بالقياس الكمي لتوليد القيم. وبعبارة أكثر تبسيطاً، ينسب سمير أمين الى العمل الماهر، العمل المعقد نفس القيمة التي ينسبها الى وحدة واحدة من العمل البشري العام بمؤشرات الكمية أيضاً.

• عدم تركيز سمير أمين على الدور الذي تلعبه

الأسعار والقوى الاحتكارية على امتصاص فوائض الدول " المتخلفة ". ومن جهة أخرى دعوته الى قيام البلدان المذكورة بقطع التعامل مع السلع الدولية الآتية من المركز دون القيام بمعالجة كافية لكيفية حدوث هذه القطيعة في ظل تواجد الممارسات السياسية والإيديولوجية التي تحيط بالممارسات الاقتصادية المزاولة على الفوائض الاقتصادية للدول "المتخلفة".

• اعتماد سمير أمين تفسيرا خاصا لوحدة النظام العالمي، تفسيراً يتجاهل شكل علاقات الملكية الرأسمالية الدولية وتوزيع الأدوار في التنظيم الدولي للعمل الاجتماعي، يحدد هذه الوحدة بمجرد وجود علاقات تجارية على الصعيد العالمي ويستنبط عن هذه العلاقات بصورة مباشرة – رغم ما تنطوي عليه علاقات الإنتاج الاجتماعية من تعقد معروف – الطابع العالمي في المقام الأول لكل إنتاج سلعي بوصفه تجلياً لهذه الوحدة (ودليلاً عليها).

• تثير فرضيته بصدد جمود العمل دولياً وسهولة حركته على صعيد الاقتصاد الوطني اعتراضاً حاسماً. فمن المعلوم أن سهولة حركة العمل ليست كاملة في إطار الاقتصاد الوطني، ولا هي من الجهة الثانية غائبة تماماً على الصعيد الدولي. إن أهميتها، كما يشير شارل بتلهايم، أهمية ثانوية فحسب. إنها تظهر في البناء النظري لسمير أمين وكأنها بمثابة "عنصر إزعاج" يفترض أن إدخاله يعود الى أن أمين أيضاً – شأن إيمانويل – يريد البرهنة على أن للاستغلال معدلاً أعلى في الاقتصادات الوطنية.

الهوامش

(1) قارن: سمير أمين، التطور اللامتكافئ - دراسة في التشكيلات الاجتماعية للرأسمالية المحيطية. ترجمة برهان غليون (بيروت: دار الطليعة، 1973)، ص 106 ولاحقا.

(2) لمزيد من التفاصيل حول هذه الإشكاليات قارن: انتوني برور، النظريات الماركسية عن التبعية. " جدل " – كتاب العلوم الاجتماعية، عدد 3/1992، ص 316 ولاحقا ؛ كريستيان بالوا، الاقتصاد الرأسمالي العالمي- المرحلة الاحتكارية والامبريالية الجديدة، ترجمة عادل عبد المهدي (بيروت: دار ابن خلدون، 1978)؛ كذلك: سمير أمين، ما بعد الرأسمالية. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت 1988 ؛ كذلك نيكولاي بوخارين، الإمبريالية والاقتصاد العالمي. ترجمة رجاء أحمد (دمشق: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، 1990).

؛ Frank A. G., Dependent Accumulation and Underdevelopment. Macmillan, London 1978.

(3) للاطلاع بالتفصيل على مواقفه بشأن هذه الإشكالية أنظر: سمير أمين، التطور اللامتكافئ.... مصدر سابق ؛ كذلك: سمير أمين، التراكم على الصعيد العالمي – نقد نظرية التخلف - . ترجمة حسن قبيس (بيروت: دار ابن خلدون، 1978) ؛ كذلك: سمير أمين، قانون القيمة والمادية التاريخية. ترجمة صلاح داغر (بيروت: دار الحداثة، 1981).

(4) انظر: سمير أمين، التبادل غير المتكافئ وقانون القيمة. ترجمة عادل عبد المهدي (بيروت: دار الحقيقة، 1974)، ص 17

(5) انظر: سمير أمين، التبادل غير المتكافئ وقانون القيمة....، مصدر سابق، ص 16.

(6) انظر سمير أمين، التطور اللامتكافئ ...، مصدر سابق، ص 110.

(7) توماس سنتش، نقد نظريات الإقتصاد العالمي. الطبعة الأولى، ترجمة عبد الإله النعيمي (دمشق: مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، 1990)، ص 38.

(8) انظر: سمير أمين، التراكم على الصعيد العالمي...، مصدر سابق، ص 95.

(9) انظر: سمير أمين: قانون القيمة والمادية التاريخية. ترجمة صلاح داغر، الطبعة الاولى (بيروت: دار الحداثة، 1981)، ص 56.

(10) لمزيد من التفاصيل قارن: سمير أمين، التراكم على الصعيد العالمي ...، مصدر سابق، ص 205 ولاحقا.

(11) وقد ورد ذلك في عدة أعمال من بينها: سمير أمين، التبادل غير المتكافئ وقانون القيمة...، مصدر سابق.

(12) انظر: سمير أمين، التطور اللامتكافئ ...، مصدر سابق، ص 119.

(13) انظر على سبيل المثال: سمير أمين، التبادل غير المتكافئ وقانون القيمة...، مصدر سابق ؛ سمير أمين، التطور اللامتكافئ...، مصدر سابق ؛ سمير أمين، التراكم على الصعيد العالمي ...، مصدر سابق ؛ سمير أمين، قانون القيمة والمادية التاريخية ...، مصدر سابق.

(14) انظر سمير أمين: التبادل غير المتكافئ وقانون القيمة...، مصدر سابق، ص 136.

(15) انظر: سمير أمين، قانون القيمة والمادية التاريخية ...، مصدر سابق، ص 73، 80، 81، 83، 90.

(16) المصدر السابق، ص 12.

(17) انظر: سمير أمين، التبادل غير المتكافئ وقانون القيمة...، مصدر سابق، ص 23-22.

(18) لمزيد من التفاصيل حول هذه الإشكاليات قارن: سمير أمين، التطور اللامتكافئ ...، مصدر سبق ذكره.

(19) انظر: سمير أمين، التبادل غير المتكافئ وقانون القيمة ...، مصدر سابق، ص 80 – 81.

(20) انظر: سمير أمين: التطور اللامتكافئ...، مصدر سابق، ص 114

(21) لمزيد من التفاصيل حول هذه القضايا انظر سمير أمين، التطور اللامتكافئ ...، مصدر سابق.

(22) انظر: محمد عثمان مصطفى، تأثير العلاقات الاقتصادية الدولية من قبل الدول الرأسمالية المتطورة على الجانبين البنيوي والكمي للفائض الاقتصادي للدول المتخلفة في إطار الجهاز الرأسمالي الموحد. أطروحة دكتوراه الدولة غير منشورة، معهد العلوم الاقتصادية، جامعة الجزائر، جوان 1979، ص 204.

(23) انظر: توماس سنتش، نقد نظريات الاقتصاد العالمي ...، مصدر سابق، ص 69.

جدوى التفكير في العنف فلسفيا

نجاة تميم

"العنف هو مفهوم يبلغ امتداده الحد الأقصى وفهمه الحد الأدنى".

جورج لابيكا

وجدت صعوبة في التفكير في العنف، لا لتعقده وتشابكه وحضوره في حياتنا اليومية فحسب، ولكن لأنه، بحسب الفيلسوف الهولندي كورلِنِس فيرْهوفْن (1928-2001)، "شكل من أشكال المعاناة والتمرد في الوقت نفسه"[1]. يبدو أن العنف مستوحى من هذا الوضع المعقد؛ فكلما نحاول التأمل فيه والخوض في دلالاته ومعانيه حتى نصطدم بصعوبة تعريفه وتحديد مساره.

إشكالية تعريف العنف

والسؤال الذي يحيرنا؛ هل العنف مفهوم؟ ولمحاولة فهم هذا المصطلح، نتجه إلى البحث في معقوليته وذلك بتعريفه أو تحديد حدود جوهره، والتساؤل عن ماهيته التي يمكن فهمها، أو في أي مجال يمكن تحديد مفهومه أو جوهره.

كيف نعرف مصطلح العنف، وهل بإمكاننا فهمه، يا ترى؟ في اللغة العربية، يأتي العنف، في لسان العرب، حسب ابن منظور، بمعنى الخُرق بالأمر وقلة الرفق به، وهو ضد الرفق. عنف به وعليه يعنف عنفا، وهو عنيف إذا لم يكن رفيقا في أمره. واعتنف الأمر: أخذ الأمر بعنف، والتعنيف هو التقريع واللوم[2].

واليوم، إذا تحدثنا عن العنف، نجد أنواعا مختلفة. ونعلم ان هناك عنفا مؤسساتيا وعنفا حربيا وعنفا نفسيا وعنفا رمزيا وعنفا جندريا وعنفا جنسانيا إلخ. ونرى أن للعنف تفسيرات عدة ومن بينها، معالجة الأمور بالشدة والغلظة، وهو أيضا استخدام القوة لإخضاع شخص ما أو جماعة أفراد ضد إرادتهم والاعتداء عليهم بطريقة جسدية أو نفسية.

إيتيمولوجيا - أصل المصطلح

مصطلح العنف مشتق من الكلمة اللاتينية Violentia. إنه يعني العنف أو الشخصية العنيفة أو الشرسة أو القوة. الفعل violare يعني المعاملة بالعنف، والتدنيس، والتعدي. وهذا المصطلح مشتق أيضا من كلمةvis التي تعني القوة أو الصرامة أو الطاقة

أو العنف أو استخدام القوة المادية، ولكن أيضًا الكمية أو الوفرة أو الجوهر أو الصفة الأساسية للشيء. وبشكل أعمق، تعني كلمة "vis" القوة في العمل، وهي مورد الجسم لممارسة قوته، وبالتالي القوة، والقيمة، والقوة الحيوية [3].

يميز فيرهوفن [4] كما إيف ميشو [5] بين نوعين من العنف؛ العنف كحدث والعنف كفعل، ويصفاهما بالعنف السلبي والعنف الإيجابي. العنف السلبي أو الحدث -vis، وهو ما يحدث للإنسان ويطغى عليه. أما العنف الإيجابي فهو العنف - الفعل violentia (كنشاط) الذي يمارسه الانسان ويستخدمه ضد الآخر.

وهذا التمييز لا يعتمد ببساطة على جانبين من نفس العنف. واسمحوا لي أن ابدأ بفكرة بسيطة استعيرها من الفيلسوف الهولندي فيرهوفن [6]؛ يمكننا أن نقول إن الضربة التي أوجهها لشخص ما هي عنف نشط بالنسبة لي وعنف سلبي بالنسبة للشخص الذي يتلقى هذه الضربة، ولكن من الواضح في هذه الحالة أنه عنف نشط محض، لأن الضربة التي يوجهها أي شخص، هي عمل قوي بشكل لا لبس فيه. هكذا فالعنف النشط هو فعل، والعنف السلبي هو حدث. في هذه الحالة، يمكن ببساطة أن نحدد من يقوم بالفعل ومن المسؤول عنه، لكن هذا لا يمكن قوله عن الحدث كظاهرة طبيعية؛ ففي هذه الحالة، المسؤول مجهولٌ، إذا صح التعبير. وحتى لو كان الحدث مرتبطًا بإجراء ما، فلا يمكن اختزاله في هذا الإجراء. الزلزال حدث محض لا يمكننا أن نُحمِّل أحدا مسؤولية وقوعه إلا بقدر ما هو مكلّف بتوقع ذلك الحدث واتخاذ التدابير اللازمة إزاء نتائجه. والتمييز الذي تم تقديمه لا يحتاج إلى تفسير هنا، فهو مبرر تماما بالحدث المحض.

أما مسؤولية العنف فتكمن في لحظته النشطة، في العنف كفعل.

العنف – اللغز

لنعد إلى فكرة فيرهوفن، وهي في غاية الأهمية؛ التفكير في العنف[7]. إنه يصطدم بقيدين يمنعانه من التفكير في العنف. أولا، إنه لا يستطيع أن يفكر في العنف بطريقة سياسية، بحيث أن أفكاره يمكن أن تتغير على الفور أو حتى في المستقبل المنظور. لكن حتى إذا كانت الرغبة في التغيير الفوري هي مصدر إلهامه، فإنه يظل مدركًا لعجزه التام. ويضيف "فمن يعتقد أنه يستطيع التأثير بشكل مباشر على العالم من خلال تفكيره فهو مذنب بسذاجة تجعله خارج الواقع، ويحكم على أفكاره بالعقم. يبدو أن قوة العنف تفوق حتى معاناتنا" [8]. يمكننا أن نقول إننا ضد الحرب والعنف؛ ربما يكون إيماننا الشديد بأن الحرب غير ضرورية ويجب إلغاؤها؛ كل هذا ليس بالضرورة فكرة مثمرة. علينا أن نستوعب ما يجري في الواقع؛ أي شخص يسيء فهم ذلك لا يدرك أن هذا العجز على وجه التحديد هو جزء من مشكلة ضخمة ومتشعبة في الوقت نفسه في جميع أنحاء الوجود؛ وهي العنف. العنف بحكم تعريف فيرهوفن هو ما هو أقوى منا، وبالتالي يجب أن نتحمله. ومع هذا ليس من المستحيل أبداً التحرك داخل دائرة الإدارة السياسية. ومن ينسب إلى أفكاره وصوته قوة لا يملكها ويستلهم غيابها، فإنه يضع نفسه خارج القضية ويستهين بالعنف. وهو يتصرف كمن يقف على الشاطئ وينفخ، معتقدًا أنه يضخ الريح في أشرعة سفينة على مسافة لا يراها ولا يعرف مسارها، في حين أن تلك السفينة تحولت منذ زمن طويل إلى البخار.

ثانيا، لا يمكن لفيرهوفن التفكير بالعنف دون التمرد. فهو يرغب في أن يقتصر تأثيره على العنف في المجال الذي يمكن فيه ممارسة هذا التأثير بشكل مباشر ويمكن التحقق منه. وقد يمكنه مكافحة العنف الذي يمارسه بنفسه. لكن هذا لا يكفي. وذلك لأنه يعتبر السلام في القلب وكل الأشياء الأخلاقية الجميلة لا علاقة لها بالعنف في العالم، وأن العنف ليس مشكلة توجه فردي؛ بل إنها ظاهرة مرتبطة بالجماعية. لذلك نحن لا نتحدث هنا عن السلام الداخلي.

ما الذي بقي للتفكير فيه ومناقشته؟ مشكلة العنف على وجه التحديد، أو ربما حتى لغز العنف. إن مراوغة المشكلة هي جانب من المشكلة نفسها. إن العنف ليس مشكلة فلسفية إلا بقدر ما يدرك الفكر طابعه الإشكالي في مواجهة هذه المشكلة.

إن ما يزعج الإنسان المفكر في المقام الأول هو أنه لا يستطيع التحرك في مواجهة العنف، بل يمكنه فقط التفكير فيه. وهذا الانزعاج يُلهم التفكير على وجه التحديد. فمن خلال التفكير في العنف، فإن فيرهوفن نفسه يعاني ويتمرد في الوقت نفسه.

وفي هذا السياق، ردّا على الفيلسوف الفرنسي إتيان باليبار (-1942)، يقول الفيلسوف الفرنسي الماركسي جورج لابيكا (-1930 2009)، في كتابه الموسوم "نظرية العنف" وهو آخر كتبه الصادر عام 2008، "بأن العنف قد أصبح في الأزمة الحالية (...) أمرًا لا مفر منه، ما دام ثقل المعاناة التي تتحملها (الجماهير) يفوق طاقتها. فإذا لم يجد هذا العنف تعبيرًا جماهيريا واعيا بالحاجة إلى بديل جذري، فسوف يتعثر في ثورات عفوية يمكن قمعها بسهولة وتجعل الخروج من الأزمة الرأسمالية ممكنا، ولكن بالمزيد من العنف. فإذاً لم يتركوا لنا أي خيار"[9]، ويقصد هنا اللجوء إلى العنف.

العنف والندرة

ومن منظور فلسفي آخر، يقترب الفيلسوف الفرنسي المعاصر جان - بول سارتر (-1905 1980) من فكرة هوبز (الحالة الطبيعية في ما قبل السياسية)[10] ويعتبر في كتابه الموسوم "نقد العقل الديالكتيكي" (1960) أن: "العنف (هو) اللاإنسانية المستمرة للسلوك البشري كندرة داخلية؛ إنه باختصار ما يجعل الناس ينظرون إلى بعضهم البعض باعتبار الآخر هو مبدأ الشر. وبالتالي فإن فكرة أن اقتصاد الندرة هو العنف، لكن هذا لا يعني أنه يجب أن تكون هناك مذابح أو اعتقالات أو أي استخدام مرئي للقوة، أو حتى أي مشروع حالي لاستخدامها. إنه يعني ببساطة أن علاقات الإنتاج تنشأ وتستمر في مناخ من الخوف وعدم الثقة المتبادلة من قبل الأفراد الذين هم على استعداد دائم للاعتقاد بأن الآخر هو عدو من نوع غريب؛ وبعبارة أخرى، يمكن للآخرين أن ينظروا إلى الآخر، أياً كان، باعتباره "الشخص الذي بدأ الأمر، (أي العنف)" [11].

إننا لا نستطيع أن نفهم العنف، إلا من خلال منظور (نظري، أخلاقي، ثقافي)، أو من خلال طريقة التوجه (التأملي، الاستفهام، الافتراضي)، أو من خلال مفهوم المعنى (اللغوي، الظاهراتي) [12].

فبالنسبة لسارتر، العنف إنساني (العنف باعتباره اللاإنسانية المستمرة في الإنسان)، وتاريخي (العنف باعتباره إرث ندرة داخلية ومتكررة بشكل دائم). تحدث سارتر عن التاريخ الإنساني، ويرى أنه عبارة عن التقاء الإنسان بالإنسان عبر الإنسان وذلك بسبب

العلاقة الديالكتيكية بين الحاجة والندرة. فالندرة تتولد من الحاجة. وعكس ذلك صحيح. ومع الندرة يستحيل التعايش الوجودي بين الإنسان وأخيه الإنسان فيصبح الإنسان موضع شك، إذ يُنظر إليه على أنه لا إنسان، ومن هنا ينشأ العنف.

إن الإنسان يتواجد في العالم الذي تسوده كل من: الحاجة والندرة والعنف والاستيلاب. فيصبح نتاجا لإنتاجه، بمعنى أن العمل الذي يقوم به ينقلب ضده، ويمر بذلك بتجربة عجزه، وتتحول حياته اليومية إلى جحيم، من قمع ورقابة ذاتية وعنف بنوعيه: مرئي وغير مرئي. والندرة، بحسب سارتر، هي النقطة الأضعف، في داخل المجتمع، ويرتبط الظلم والصراع بها؛ أما عن ارتباط التاريخ بها، فهي محركه وتؤسس إمكانيته، وليس حقيقته. وقد تحدث الندرة في أماكن غنية ومنها ما هي فقيرة. وبما أن "الإنسان نتاج تاريخي للندرة" [13]، فالندرة، من الناحية العملية، هي بمثابة علاقة متواطئة مع المادة، تصبح بالنهاية موضوعية واجتماعية، وتعين بأصبعها كل فرد كعامل وضحية للندرة"[14]. والندرة لها تداعيات مرتبطة بالعنف، من خلال الاستلاب وتشيء الإنسان واحتمال إبادته. ويصنف العنف "اقتصاد الندرة"[15].

هل العنف لا مفر منه؟

على حد قول سارتر، العنف ضرورة بالنسبة إلى الطبقة الحاكمة، وذلك لأن هذه الأخيرة، تحرص على الحفاظ على هيمنتها على طبقة أكبر منها. وهي أيضا (الدولة) "تحتكر العنف الرمزي المشروع" حسب قول ماكس فيبر [16]. وسيظل هذا هو الحال طالما لا يوجد مجتمع لا طبقي. تعتبر الشرطة والجيش، في الأنظمة الإقطاعية أو الرأسمالية، أدوات عنف في خدمة طبقة الأقلية. ولكن في واقع الأمر، بما أنها تسيطر على الاقتصاد، فإنها قادرة على تزويد هذه القوى بالوسائل التقنية الضرورية لضمان التفوق السياسي. وهنا يتدخل جدل خاص يتعلق بتطور أدوات العنف، وبالتالي، بالتقدم الاقتصادي والتقني. إن الأداة التي تسود، والفتاكة أكثر، هي في نهاية المطاف، تكنولوجيا الأسلحة الجديدة التي تحدد قوة الأمة، وبالتالي، الطبقة الحاكمة [17].

بعبارة أخرى، سيكون القانون الأداة التي من خلالها تفرض الطبقة الحاكمة هيمنتها، وبالتالي سيصبح أداة في الصراع . والقانون، ليس كما جاء في نظرية توماس هوبز، هو ما يضع حدًا لحرب الجميع ضد الجميع، بل على العكس من ذلك، هو ما يطيل أمد الحرب من خلال استقرارها؛ وينتج عن ذلك شكل خاص من الحرب الأهلية، وهي الحرب الاجتماعية [18]. علاوة على ذلك، تطرق كارل ماركس لصيغة "الحرب الأهلية" (أو الاجتماعية) وما يتعلق بالقانون الذي يحدد طول يوم العمل: "... وبالتالي فإن إنشاء يوم عمل عادي هو نتيجة لحرب أهلية طويلة ومريرة مخفية إلى حد ما بين الطبقة الرأسمالية والطبقة العاملة"[19].

العنف البنيوي

ومن باب التفكير في العنف، يمكننا الاستعانة بمسارات معينة في الفكر الماركسي، وذلك لغرض توضيح مسألة العنف. إن إرث ماركس يسمح لنا بتحليل العنف في العالم الذي نعيش فيه. فهو يدشن بشكل فعال إمكانية اعتبار العنف ظاهرة بنيوية.

سيكون ماركس بعد ذلك أول من افترض شكلاً من أشكال العنف يمكن اعتباره بنيويًا

أو موضوعيًا للغاية. ويؤكد إتيان باليبار في كتابه الموسوم "العنف والكياسة" أن العنف ليس "نقيض المؤسسة" بل يشكل "الشرط العام لعمل المؤسسات[20]. لا يقتصر العنف والمؤسسة على رسم بعدين أنثروبولوجيين لا يمكن التغلب عليهما فحسب، بل إنهما متورطان أيضا في بعضهما البعض؛ فلا عنف بدون مؤسسات، التي يمارس فيها بأشكال تاريخية متنوعة، ولا مؤسسات دون ممارسة عنف أكثر عمومية، وأكثر هيكلية، يحدد عملها [21].

العنف ليس عكس السياسة أو نقيضها، بل هو وجهها المعاكس الذي يستحيل تحصين نفسها منه بشكل نهائي. هكذا اقترح باليبار تصورا يسميه "سياسة الكياسة: باعتبارها "ردا على العنف"، لا ينبغي فهم هذا الاقتراح على أنه وسيلة لقمع العنف وردعه إلى حدود السياسي أو عكسه على نفسه، بل بالأحرى كمحاولة لفهم ما يفرق ويجمع "بشكل مأساوي" في نفس الوقت، في "وحدة الأضداد" العنف والسياسة [22]. غالبا ما نسمع عن شكل من أشكال العنف، يسمى العنف المباشر، والذي يتعلق بإلحاق الضرر بالممتلكات المادية أو بالأشخاص: كالهجمات الإرهابية، والاغتيالات، والاعتداءات والإصابات، وتصعيد المظاهرات التي تؤدي إلى تخريب وإحراق سيارات وما إلى ذلك. لكن لفهم أسباب هذا العنف الجذرية، من الضروري تحليل نوع آخر من العنف وهو العنف البنيوي.

هذا المفهوم مستعار من عالم الاجتماع النرويجي يوهان غالتونغ Johan Galtung (1969). النظرية التي تناولها أيضا كتاب آخرون؛ فقد أسماها بيير بورديو العنف الرمزي، ودوم كامارا Dom Camara العنف المؤسسي، و"العنف المعرفي [23] الذي يعني الهيمنة الثقافية على الناس والحياة الثقافية بشكل مركزي على النموذج الاجتماعي" [24].

اقترح غالتونغ تعريف العنف البنيوي بأنه "شكل من أشكال القيود التي تؤثر على إمكانات الفرد بسبب الهياكل السياسية والاقتصادية، وأن هذه القيود تؤدي إلى عدم المساواة في الحصول على الموارد أو السلطة السياسية أو التعليم أو الصحة أو العدالة. وهذا الشكل من أشكال العنف قد تنتجه مؤسسات الدولة (نظام سياسي تمييزي) أو الممارسات الاجتماعية (معيار اجتماعي إقصائي). وبالتالي يُمنع أو بالأحرى يُحرم الأفراد أو الجماعات من تلبية احتياجاتهم الأساسية. وقد لاحظنا أن التعبير عن هذا العنف، على سبيل المثال، قد يتم في مواقف كراهية الأجانب أو رهاب المثلية أو التمييز على أساس الجنس أو القومية أو النخبوية مثلا *أو تيار [25](Woke).

ويرى غالتونغ بأن العنف المباشر هو حقيقة وأن العنف الثقافي ثابت ودائم. ويضيف أن العنف البنيوي هو عملية بطيئة تعمل من خلال تعقيد هياكلها، وتنتج بذلك عدم المساواة وحياة بائسة. ولأن هذا العنف متجذر في هياكل المجتمع على وجه التحديد فهو جزء من طبيعة دائمة؛ هي هياكل دائمة نسبيا، تتطور ببطء شديد. وبالتالي فإن هذا النوع من العنف هو عنف دائم [26].

العنف البنيوي غير مرئي، ويترسخ في قلب تعقيدات الأنظمة السياسية والاقتصادية وحتى الفكرية (تمثيلات الآخر والأحكام المسبقة)، ويكتسب طابعًا عاديًا. ويصبح في النهاية مؤسسيا. كما أنه يؤثر على العناصر الأساسية في وجود الأفراد؛ هويتهم الاجتماعية،

واستقلاليتهم. ويؤدي إلى تفاقم عجزهم. وهذا ينطبق أيضا على مفهوم العنف الرمزي غير المرئي والذي يساهم الأفراد في إعادة إنتاجه. "وهو ذلك الإكراه الذي لا يتمُّ تأسيسه إلا من خلال تضامن المهيمَن عليه الذي لا يمكنه أن لا يمنحه للمهيمِن، (أي الهيمنة)، وذلك عندما لا يملكُ المهيمَن عليه القدرة، لكي يفكر أو يفكر في نفسه أو بالأحرى يفكر في علاقته مع المهيمِن، إلاّ أنماط تفكير مشتركة مع المهيمِن"[27]. ولهذا السبب، فإنه لتحدي كبير في جعل هذا الشكل من العنف مرئيًا؛ معرفة وجوده، وفهم مكوناته ورصد تحركاته.

إلى جانب بورديو الذي تناول أيضا الهيمنة الثقافية، وتحدث عن هذا النوع من العنف، يعرّف دوم كامارا، الأسقف البرازيلي ولاهوتي التحرير، العنف المؤسسي بأنه "ذلك الذي يضفي الشرعية على الهيمنة والقمع والاستغلال ويديمها، ويسحق الملايين من الناس في صمت[28]. ويصف العديد من الهياكل الاجتماعية غير الأخلاقية، في أمريكا اللاتينية، التي تسبب الفقر وعدم المساواة الاجتماعية والعنصرية والتمييز الجنسي".

ولا ننسى أن الماركسية هي، بشكل عام، نظرية عن العنف المنهجي المرافق للبنية الاجتماعية الرأسمالية. فتحليل أشكال العنف الذي تقوم به الماركسية يرتبط، بشكل أساسي، بتحليل أشكال استغلال قوة العمل. ومن خلال هذا التحليل، نلاحظ مظاهر العنف الذي يتجلى في نمط الإنتاج الرأسمالي من خلال التراكم البدائي، والميل المتأصل في الرأسمالية نحو الاستغلال الفائق. وهذا الأخير، أي الاستغلال الفائق، يهم ألتوسير أكثر. فبحسبه، لا يقتصر العنف على الاستغلال الاقتصادي البسيط؛ ويُفهم أيضًا على أنه صراع بين القوى التي تمثلها الطبقات الاجتماعية المتضادة؛ والمشكلة التي تواجه الطبقة المهيمنة ستكون إيجاد وسائل لاحتواء هذا العنف عن طريق منعه من تمزيق البنية الاجتماعية الرأسمالية، أي الحفاظ على هيمنتها الطبقية [29].

يدمر رأس المال قوة العمل التي يستغلها؛ والأهم من ذلك، فإن عملية الإنتاج الرأسمالي تحركها نزعة عدمية للتدمير الذاتي، وبهذه الفكرة أنهى ماركس فصله في الكتاب الأول من رأس المال عن الآلات والصناعة واسعة النطاق: "إن الإنتاج الرأسمالي لا يطور إلا تقنية وتركيبة عملية الإنتاج تأتي متزامنة على حساب تدمير المصادر الحية لكل ثروة: الأرض والعامل"[30]. ولذلك فإن العنف، كما يقول ماركس، هو عامل اقتصادي، عكس ما يقترحه أوجين دوهرنج Eugen Dühring الذي اعتبر العنف عاملاً تاريخيًا أساسيًا وكتب حوالي عام 1875: "يجب أن نبحث عن العنصر الأساسي في العنف السياسي المباشر، وليس فقط في القوة الاقتصادية غير المباشرة" [31]. وفي هذا اتخذ موقفًا واعيًا ضد النظرية الماركسية. وكان له فيردريك إنجلز بالمرصاد من خلال إجابات مشهورة، في كتابه "ضد دوهرنج" للرد عليه [32]. وفي تحليله لأساليب التراكم البدائي في الكتاب الأول من رأس المال، يكتب ماركس: "يستخدم الجميع سلطة الدولة، والعنف المركزي والمنظم للمجتمع، لتسريع وإجبار عملية الانتقال من نمط الإنتاج الإقطاعي إلى نمط الإنتاج الرأسمالي وتقصير المراحل الانتقالية" [33].

فإذا كانت الحياة الاجتماعية حرباً أهلية دائمة بين طبقات ذات مصالح متضادة، فالقانون هو أداة للسيطرة الاجتماعية، وما يوحد المجتمع الرأسمالي ليس الإجماع، بل على العكس من

ذلك، فهو عداء، في تطور دائم. يمكننا القول أنها حرب صامتة؛ وهذا بالضبط ما قاله ميشيل فوكو في دورته الدراسية عام 1976: "سيكون للسلطة السياسية، في هذه الفرضية، دور إعادة كتابة توازن القوى هذا بشكل دائم، من خلال نوع من الحرب الصامتة، وإعادة كتابته في المؤسسات، وفي التفاوتات الاقتصادية، وفي اللغة، وحتى في أجساد البعض والبعض الآخر" [34]. أعاد فوكو وألتوسير اكتشاف فلسفة توماس هوبز. فإذا كان علينا أن نحتفظ بشيء مثير للاهتمام من هوبز، فمن المؤكد أنه ليس فكرة أن العقد الاجتماعي هو إيداع الأسلحة ونهاية القتال ما قبل السياسي؛ فعلى العكس من ذلك، فإننا سنحتفظ بفكرة أن الحرب افتراضية، أي أنها حاضرة دائمًا[35]؛ فعندما أعود إلى المنزل وأغلق الباب، أكون في حالة حرب؛ أحمي نفسي من الغزاة المحتملين. وبهذه الطريقة، يمكننا أن نقرأ هوبز؛ الحرب ليست خيالًا، إنها حقيقية دون أن تكون فعلية، إنها افتراضية. وهذا ما نلاحظه في حياتنا اليومية. وفي هذا السياق، يمكننا استعارة الصيغ التي استخدمها فوكو في دوراته في كوليج دو فرانس بين 1973 و1976: "السياسة هي الحرب". وبتعبير أدق، يقول فوكو في دورته التي تحمل عنوان "المجتمع العقابي": "يجب اعتبار الممارسة اليومية للسلطة بمثابة) حرب اجتماعية؛ إن ممارسة السلطة يعني، بطريقة معينة، شن حرب اجتماعية. هناك شيء واحد واضح: نحن في حرب اجتماعية، ليست حرب الجميع ضد الجميع، بل حرب الأغنياء ضد الفقراء، حرب الملاك ضد أولئك الذين لا يملكون شيئًا، حرب السادة ضد البروليتاريين"[36]. هكذا ينبغي أن ننظر إلى العنف، الذي لا يعتبره جورج لابيكا مفهوما، بمعنى concept [37]، كأنه شيء يقاوم المفاهيم، وبالتالي يقاوم القدرة على الفهم. ومع ذلك فهو ليس لا شيء.

يستشهد دود [38] بما قالته نانسي شيبر وفيليب بورجوا في مقدمة مختارات حديثة حول هذا الموضوع [39]؛ إن العنف يتحدى التصنيف السهل. يمكن أن يكون كل شيء ولا شيء، مشروعا أو غير مشروع، مرئيا أو غير مرئي، ضروريا أو غير وضروري أو عديم الفائدة، بلا معنى ومجاني أو عقلاني واستراتيجي تماما. وختاما، يبدو أن مسألة العنف والتفكير فيه ليست بمسألة بسيطة.

الهوامش

1- Cornelis Verhoeven, "Een Cultuur van het geweld", Leende, Damom, 2000, p.10.

2 - ابن منظور، لسان العرب، (ع. ن .ف.)، بيروت، 1956، ص 304.

3- Verhoeven, p.10

4- Yves Michaud, "La violence", Paris, Presses Universitaires de France, 1986, p. 10.

5- Verhoeven, p.12.

6- Ibid., p.13.

7- Ibid., p.10.

8- Ibid., p.12.

9- Georges Labica, "Théorie de la violence ", Paris, Éditions Delga, 2008, pp. 279-282.

10- "Hobbes Leviathan",(trad.) vertalingen van W.E. Knul. Inleiding en bibliografie van B.A.G.M. Tromp, Amsterdam, 2000, pp. 161-166.

11- Jean- Paul Sartre, “La critique de la raison dialectique”, Tome I :In James Dodd, p.36.
12 - James Dodd, “On concept of Violence: Intelligibility and risk”, in Phenomenology of violence, Boston, Edited by Michael Staudigl, 2014, p.39.
13 -Ibid., p.234.
14 - أحمد فقيه، أنثروبولوجيا سارتر والماركسية، دار الفارابي، بيروت، 2010، ص، 22.
15- Sartre, p.149.
16- Pierre Bourdieu,”Méditations Pascaliennes”, Paris, Seuil, 1997, p. 253.
17- Zenia Yébens- Escardó, Marx et la violence – Moissac au Coeur
18- Marx, “Le Capital”, Livre I, tr. fr. Paris, PUF, « Quadrige », 1993, pp. 334-335.
19- Julien Girval-Pallotta, Violences - La violence dans la théorie de l’État de Louis Althusser - Euro-Philosophie Éditions (openedition.org)
20- Étienne Balibar, “Violence et civilité”, Wellek Library lectures et autres essais de philosophie politique, Paris, Galilée, 2010, p.37.
21- Louis Carré, “Violence, Institutions”, « Politique de la civilité », Étienne Balibar et les enjeux d’une « Anthropologie politique » in Raison Publique, « Pourquoi Balibar », 2014/2 n.19, pp. 23-35.
22- Ibid.
23- Johan Galtung, “Cultural Violence”, In Journal of Peace , Research Vol. 27. No.3. 1990. pp.291-305.
24 - فلوريان غايزلر، ”كيف نتعامل الماركسية مع نظرية وممارسة إنهاء الاستعمار“، ترجمة رشيد غويلب، طريق الشعب، 29 أيلول - سبتمبر 2014.
25- « Any constraint on human potential due to economic and political structures », in Galtung J., “Cultural violence”, Journal of Peace Research, vol. 27, no3, 1990, pp. 291–305.
* Woke مصطلح يعني ”استيقظ أو كن حذرا“، يشير إلى الوعي بقضايا العنصرية والظلم الاجتماعي ضد الأقليات في المجتمع. لكنه منذ عام 2020، تغلغل في الجامعات الأوروبية آتيا من أمريكا وكندا. وتطور إلى مصطلح مشحون بالسلبية، يفرض أيديولوجيا الصواب السياسي المرتبط بثقافة الإلغاء والرقابة الذاتية القسرية وغير ذلك.
26- Karine Gatelier & Claske Dijkema, « Violence structurelle : comprendre les racines des inégalités »Alternatives non-violentes, no.189. septembre. 2018, p.23.
27 - نجاة تميم، ”العنف الرمزي عند بيير بورديو“، مجلة ”الثقافة الجديدة“، العدد 436، آذار، 2023. ص، 12.
28- Gatelier, p.24.
29- Ibid. p.25.
30- Marx. pp. 565-567.
31 - إنجلز، ”ضد- دوهرنج، ثورة السيد أوجين دوهرنج في العلوم“، ترجمة محمد الجندي وخيري الضامن، موسكو، دار التقدم، 1984، ص.185.
32 - إنجلز، ص. 193-185.
Engels,” Anti Dühring, De heer Eugen Dührings omwenteling van de wetenschap”, Moskou, Uitgeverij Progres, 1978, (1877).
33- Girval-Pallotta, Violences - La violence dans la théorie de l’État de Louis Althusser - EuroPhilosophie Éditions (openedition.org)
34- Foucault, “Il faut défendre la société,” Cours au Collège de France. 1975-1976, Paris, Hautes Études, Gallimard - Seuil, 1997, p.16.
35-L. Althusser, “Le courant souterrain du matérialisme de la rencontre” (1982), in Ecrits philosophiques et politiques I, p. 555.
36- Michel Foucaud, “la société punitive”, Cours au Collège de France,1973, cours du 10 janvier 1973, tapuscrit de J. Lagrange, p. 33.
37- Labica, p.7.
38- Dodd, p.63.
39- Nancy Scheper-Hughes & Philippe Bourgeois (eds.), “Violence in War and Peace: An Anthology” , Londen, Blackwell, 2009, pp. 272-274.

المسلمون والحركات الإسلامية المتطرفة في أوروبا

حسين سميسم

مدخل

يلاحظ من ينظر إلى واقع المسلمين في أوروبا تمتعهم بحرية ممارسة عباداتهم وعدم التضييق عليهم من الناحية الدينية، وعدم إجبارهم على فعل أمور تخالف عقيدتهم، وقد وجد كثير من المسلمين في تلك البلدان ملاذاً وملجأ حين ضاقت عليهم ديار المسلمين، وطيلة الفترة التي سبقت الثورة الإيرانية كان المسلمون يعيشون بهدوء، يمارسون ديانتهم وعاداتهم التي ضمنتها الدساتير الأوروبية، ومع بدء التحرك السياسي من داخل تجمعات المسلمين بدأت مجموعة من المتأثرين بالفكر السياسي بتكفير هذه الشعوب التي يعيشون بين ظهرانيهم بحجج شتى، وبدأ تصورهم للعيش المشترك يختلف، وظهرت في أماكن عدة محاولات للسيطرة على الأقلية المسلمة لغرض تكوين تجمع يقام على أساس ديني، ويتحكم به الذين تأثروا بالفكر السياسي، وبدأ الصراع السياسي يتغلغل ويأخذ طابعا دينيا، حيث أن الدستور والقوانين المرعية تتقاطع مع بعض الشرائع الدينية، فلا يمكن تطبيق الحدود، ولا الزواج المتعدد، ولا منع بيع الخمور، ولا محاربة الاختلاط بين الجنسين، ولا يمكن للدولة تنفيذ قوانين الإرث الإسلامية ....، نعم، يستطيع المسلم ممارسة عباداته والامتناع عن بعض المعاملات المحرمة التي يستطيع التوقف عنها دون حرج، وهي أمور تآلفت معها الأقليات المسلمة التي عاشت في أوروبا منذ مطلع القرن العشرين، ولم تحدث تغييرات في قوانين الدول الأوربية تحد من ممارسة العبادة، ويمكن الإشارة إلى التغير الحادث في وضع المسلمين المهاجرين إلى أوروبا في الربع الأخير من القرن المنصرم، من ناحية انتشار الأسلمة والتطرف بين أفرادهم .

كان المسلمون في أوروبا أقلية عددية في البداية، هاجروا إليها خلال الفترة الاستعمارية، وازداد عددهم منذ النصف الثاني من القرن العشرين، وحدثت أكبر هجرة في العقد السادس من القرن الماضي، وكانت هجرة عمالية من تركيا والمغرب وتركزت في المانيا وبلجيكا وهولندا،

وسبقتهم هجرة واسعة من شمال إفريقيا إلى فرنسا، وأخرى من الهند والباكستان إلى بريطانيا، كما توجد أقليات أندونيسية في هولندا، وتوجد أيضا أقليات في أوروبا من الدول التي استعمرتها بريطانيا وفرنسا والبرتغال وإسبانيا وإيطاليا. وانضمت إليهم فئات من الطلبة والعقول المهاجرة ومن اللاجئين السياسيين، وتزايدت أعدادهم في السنين اللاحقة جراء الزيادة السكانية، وأصبحوا يمثلون نسبة لا بأس بها في بعض المدن الكبرى، وازدادت نسبتهم باطراد، ووصلوا إلى ما يقارب من 5 بالمائة من سكان أوروبا[1] ، وهي نسبة تزداد بشكل مضاعف في بعض المناطق وتكون لافتة ومؤثرة انتخابيا، واستطاع عدد من أفراد الأقلية المسلمة الوصول إلى وظائف عليا في الدولة وفي إدارة بعض الشركات .

تميزت الأقليات المهاجرة المسلمة بالضعف الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، واستطاعت اقلية منهم شق طريقها في حقل العمل، ومازالت هذه النسبة في تزايد مستمر، فتحسن وضعهم الاقتصادي لكن ذلك لم ينعكس على تحسن وضعهم الفكري والثقافي بشكل متناسب مع التحسن الاقتصادي، أما في الجانب الاجتماعي فإن اختلاف ثقافات الأقليات المنحدرة من بلدان واديان ومذاهب مختلفة قد أثر على تشابه علاقات هذه الأقليات مع العلاقات التي كانت موجودة في بلدانهم الأصلية، وتكاد الأطر الجامعة لهذه الأقليات معدومة، فتجد هنا مكانا لتجمع أقلية هندية مثلا، لكنك تجد عناصرها تجتمع على لغة واحدة ودين واحد ومذهب واحد، وتجد في مكان آخر نفس الأقلية، لكنها من دين ولغة ومذهب مغاير، ويساهم هذا الأمر في التشتت الاجتماعي العام للأقليات في أوروبا .

وينعكس هذا الأمر على الجانب الثقافي، حيث التشتت الثقافي العام وضعف المراكز الثقافية التي تعكس الثقافة الاصلية لتلك البلدان، المتمثلة بالنشاطات العابرة للدين والقومية، والمعارض الفنية والمهرجانات الثقافية والمسرحية والسينمائية والشعرية التي تشكل ثقافة جمعية تصب في ثقافة البلد المضيف وتبني لبنة جديدة من التقارب الثقافي لتعزيز التجاوب والاندماج والتفاعل.

جزر عائمة في المحيط الأوروبي

تميز الانفتاح على ثقافة البلدان الأصلية ونشاطاتها الثقافية بالضعف الكبير كان من أسبابه ضعف التمويل، ونظرة الدول الأوربية القاصرة والمتعالية في كثير من الأحيان، وعدم النظر إلى المستقبل بشكل واقعي، مما فسح المجال لثقافة أخرى بديلة اكتسحت ساحة الأقليات في أوروبا، وشاعت في كل المناطق بشكل منظم، ساعدتها سياسة البلدان الأوروبية والمد المالي القادم من دول أخرى .

ساعد المد المالي في إنشاء جزر عائمة في المحيط الأوروبي تمتلكها دول وجاليات إسلامية، وتقوم تلك الدول أو الجاليات في تسييرها وإدارتها وتعيين أئمة لها تدفع رواتبهم دون تدخل الدول الأوروبية، وسمح ذلك في دخول أموال من الخارج لبناء المساجد والمراكز والمدارس الإسلامية بدعم من بعض الدول الإسلامية، كما ساهمت بعض الدول في إنشاء مدارس إسلامية، وقامت ألمانيا بإنشاء المعهد

العالي للدراسات الإسلامية عام 2011، وتم تحويله إلى كلية في جامعة مونستر الالمانية، ويضم اليوم حوالي ألف طالب، ويقوم أساتذة مسلمون في تسيير تلك الكلية التي يديرها الدكتور مهند خورشيد، ويشكو خريجو تلك الكلية من عدم تعاون مؤسسة المساجد معهم لأن المساجد مملوكة لدول أو مجموعات خاضعة لمن يمولها، ولا يملك إمام الجامع أو اللجنة الادارية صلاحية توظيف موظف واحد .

أصبح المسجد بما يمثله من حضور ديني مقدس أهم مركز ثقافي تجتمع فيه الأقليات، ويجنح القادمون الجدد إلى هذه المراكز للحصول على معلومات وافية عن الاقامة والسكن والعمل، ويحصلون على تجارب الذين سبقوهم، ويقيمون علاقات شخصية واجتماعية لملء الفراغ الناتج من الغربة، وأصبح المسجد مؤسسة عبادية وثقافية واجتماعية مهمة، وهو يساهم في تقوية الثقافة الدينية وتدريسها للأطفال والكبار، وإلى جانب ذلك ساهمت بعض الدول الأوروبية في إنشاء مدارس إسلامية تقتصر على الطلبة المسلمين، وتدفع الدولة كافة مصاريفها، وتعترف بشهادتها المعادلة للشهادة الابتدائية والمتوسطة والثانوية الرسمية، وتقوم تلك الحكومات- دون وعي بنتائج تلك السياسة -بعرقلة اندماج الأقليات وانفصالها الثقافي والاجتماعي، وتكوين غيتو يحفز الأقليات على السكن في أحياء خاصة بهم والتبضع من أسواقهم الخاصة، وتكوين مجتمعات موجودة على الأرض الأوروبية لكنها لا تمت بصلة إليها، وهي حالة تُعممْ التشتت الثقافي وتعيد التماثل مع الجاليات الأولى التي كانت منفصلة عن الواقع الثقافي والاجتماعي والاقتصادي في أوروبا .

أشكال التدين العامة وأثر التدين السياسي

لو ألقينا نظرة على واقع الأقليات في أوروبا نلاحظها مقسمة كالتالي:

أقلية مسلمة، وأخرى غير مسلمة.

أقلية مسلمة تمارس العبادات، وأخرى مسلمة لكنها لا تمارس العبادات.

ينقسم تدين الاقلية المسلمة التي تمارس العبادة إلى ثلاثة أقسام هي:

1 - مجموعة تمارس التدين الشعبي: وهي مجموعة مسلمة تشكل أكثرية المسلمين في أوروبا وفي البلدان الاصلية، وتمتاز عبادتهم بالروحانية والبساطة والهدوء والمباشرة والعلاقة العمودية مع الله، والاكتفاء بالصلاة والصوم والحج للقادرين عليه، ويغلب عليها التدين الفلكلوري والصوفي والتدين الفردي، ويلاحظ في هذه المجموعة أن علومها الدينية بسيطة ومحدودة، وتدينها بعيد عن المرجعيات الدينية واللاهوتية المتشددة وعن الشريعة، ولم تأخذ هذه المجموعة طريقة تدينها من المساجد، ولا من أئمتها، وتعلمت أداء عباداتها وشعائرها من البيت أو من المحيط، ومنهما توارثت طقوس العبادة ومستلزماتها، ولا تهتم هذه المجموعة بالمرجعيات الدينية ولا اللاهوتية المتشددة، ولا بالشريعة، ولا بالتكفير، ولا بالولاء والبراء، ولا بدار الحرب، ولا بالتدين الموازي الذي يسخر الدين للمصالح السياسية أو الشخصية، فهي تؤمن بأن حساب كل ذنب في الآخرة وليس في الدنيا، وتشكل هذه الفئة نسبة كبيرة من جمهور المسجد تكتفي في غالب

الأحيان بالصلاة فيه، والمشاركة في بعض النشاطات الخيرية .

2 - مجموعة تمارس التدين الرسمي : وهي مجموعة قليلة العدد من أئمة المساجد ولجانه الرسمية والإدارية ومسؤولي المراكز، ومن الأئمة العاملين في المؤسسة العسكرية (10% من الجيش والشرطة في فرنسا من أصول مسلمة)[2]، ورجال الدين في المستشفيات، الذين توظفهم تلك المستشفيات لإعطاء السكينة النفسية للمرضى، وكذلك رجال الدين ذوي الخدمات الأخرى الذين يهتمون بالزواج والطلاق والعقود و الدفن والمقابر، ويتميز بعض من هؤلاء بارتداء الملابس الدينية الرسمية، ويكون معظمهم من ذوي الاختصاصات الدينية، ومن خريجي المدارس الدينية والجامعات الشرعية والمراكز الدينية، حيث الدراسة الفقهية الشاملة لعلوم اللغة والقرآن والفقه .

تعترف الدولة المضيفة بالمؤسسة الدينية(المسجد)، وبالوظيفة الدينية (الإمام) الذي يُمول في غالب الأحيان من الدولة المضيفة ضمن المساعدة الاجتماعية أو من الدولة الأصلية، وتوجد في معظم الدول الأوروبية مساجد تركية وأخرى مغربية وجزائرية وباكستانية ... وهي مفتوحة لكل الأقليات، لكن أكثرية المرتادين هم من أصول دولة واحدة ومذهب واحد، ويمثلها إمام من تلك الدولة ومن مذهبها .

توسعت تلك المساجد وازداد عددها في نهاية القرن الماضي، ويوجد في ألمانيا 2866 مسجدا[3]، وفي فرنسا 2500[4]، وفي بريطانيا 1500(5)، وفي هولندا 547[6]، وفي إيطاليا 670 مسجدا [7]، وفي عام 2018 افتتح أردوغان أكبر مساجد أوروبا في مدينة كولونيا الذي موله الاتحاد الإسلامي التركي للشؤون الدينية، وهو من المساجد الجميلة الطراز، ومولت الإمارات مسجدا ضخما في مدينة روتردام في هولندا ويتسع لـ 3000 مصلي، ويجري بناء مسجد برشلونة وهو أكبر مسجد في العالم بعد الحرمين (بمبلغ قدره 2،2 مليار يورو) [8].

يدير المسجد في الغالب ثلاثة أئمة ومؤذن، وهم يعملون بوظائف رسمية، ويمنحون رواتبَ من الدولة التي ترعى المسجد أو من الدولة المضيفة، وترتبط بالمسجد بعض الخدمات.

تمنح الدولة المضيفة إعفاءات ضريبية لهذه المؤسسة الدينية، ويتوفر في أغلبها مدرسة لتعليم الصغار والكبار العلوم الدينية واللغة، ولم تشترط الدولة المضيفة شروطا خاصة على مؤسسة المسجد إلا في الفترة الأخيرة، حيث شهدت الدول الأوربية أعمالا عنفية وإرهابية كان بعض الأئمة طرفا فيها، حيث اخترقت السياسة هذه المؤسسة الدينية من خلال الدول التي تدعم هذا المسجد أو من خلال المنظمات السياسية التي تتخذ الدين ستارا لعملها، مثل الحركة السلفية الجهادية، والوهابية، وحركة الإخوان المسلمين، والتحرير، وحزب الله اللبناني.

-3 مجموعة التدين السياسي: تمثل هذه المجموعة المنظمات السياسية الدينية التي نقلت بعضا من أشكال تنظيماتها من الدول الأصلية إلى دول المهجر، وتهدف إلى تسييس الجاليات الدينية وقيادتها ضمن أيديولوجيا دينية، وتميل هذه المجموعة في الغالب إلى التدين القشري الخارجي لأن السياسة تشاركهم الوجدان الداخلي وتتغلب

عليه، فترى بعضهم قد اعتنى بمظهره الخارجي لكي يماثل الصحابة في زيهم وتفكيرهم.

استطاعت هذه المجموعة العمل من خلال مؤسسة المسجد والمراكز الإسلامية والتعليمية ومنظمات الإغاثة الرسمية ومنصات التواصل الاجتماعي والمراكز الإعلامية، واستطاعت في بعض الدول من إدارة العديد من الأشكال التنظيمية والتعليمية من الحضانة حتى الجامعة، وهم يهدفون إلى أسلمة الأقلية وفصلها عن محيطها وفك عرى الاندماج، وتكوين هوية دينية بدل الهوية الوطنية أو الإنسانية، وقامت الدول التي تعتبر نفسها راعية للدين بمد هذه المنظمات بالمساعدات الكبيرة والكثيرة، ووفرت لها مساجد كبرى وإمكانيات بالغة الغنى، ووفرت لها الغطاء القانوني في نقل الأموال الهادفة إلى نشر الدين، و أسلمة المجتمعات الأوروبية، والوصول إلى مجالسها الشرعية ومراكز صنع القرار، ولم يخف الرئيس أردوغان نيته في التأثير على المجتمعات الأوربية، بطلبه من الجاليات الإسلامية زيادة النسل، والتحرك بعنفوانية أكبر للوصول إلى نظام يستطيع فيه المسلمون من التأثير على السياسة الأوروبية .

إن أكبر وأنشط المجموعات المؤثرة والحركية العاملة في أوروبا هي حركة الإخوان المسلمين، وحزب التحرير، والحركة السلفية، والذئاب الرمادية (اعتبرها الاتحاد الأوروبي منظمة إرهابية)، و ميللي غوروش، وديتيب، ومنظمات الإغاثة الإسلامية، والمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، وللحكومة التركية والقطرية علاقات قوية مع تلك المنظمات، وتقدم لهم الدعم المالي وتسيطر على أئمة الجوامع بواسطة الرواتب المقدمة لأئمة المساجد والتدريب والتواصل المستمر معهم، وتقوم تركيا بتوظيف أئمة الجوامع لمدة أربع سنين في تلك الدول، وتعيدهم إلى تركيا وتبدلهم بمجموعة أخرى من الأئمة، وخلال هذه الفترة لا يستطيع الإمام معرفة لغة البلد ولا عاداته ولا قوانينه، ويقوم فقط بعكس الحالة الدينية الموجودة في تركيا، وهو بذلك ينتج ثقافة منفصلة عن ثقافة الدولة المضيفة وتتقاطع معها، وتبدأ حالات التصادم والانزلاق إلى العدائية، وذلك يساعد على ظهور موازن مضاد يساهم في نمو الحركة اليمينية المتطرفة التي لا تفرق في عنفها وتوجهاتها بين التدين السياسي والتدين الشعبي واللادينية .

تدير تلك الحركات أكبر دور العبادة والمراكز الإسلامية ومراكز الإفتاء والإغاثة وتساندها الحكومة التركية والقطرية والسعودية، وانسحبت الحكومة السعودية في الفترة الأخيرة، ودخل حزب الله في قائمة التمويل ودعم المراكز الشيعية في أوروبا وأمريكا، ونسجت تلك الحركات علاقات وثيقة مع عدد من الأحزاب والمنظمات، واستغلت كل الحقوق القانونية التي ضمنها الدستور للاديان المسيحية واليهودية، واستفادت من قانون حقوق الإنسان من أجل أن يكون وجودها ضمن تلك القوانين والحقوق، كما استثمرت وجودها القديم في القارة الأوروبية لبناء مراكز مهمة تسيطر بها على الأقلية المسلمة.

لم تُغيّر البلدان الأوروبية في المائة سنة

الأخير نظرتها إلى الدين والممارسة الدينية، فهي دول علمانية تفصل الدين عن السياسة، وتمنح جميع الأديان حرية كاملة في ممارسة عباداتها وأداء مناسكها، لكن الأمر الذي تغير هو وضع حركات التدين السياسي وتصاعد نسب الأسلمة، وكانت تلك الحركات تسير في نفس سياسة وخطط معسكر دول أوروبا الغربية في فترة الحرب الباردة، ودعمت دول الغرب تلك الأحزاب في أفغانستان، ووفرت لها الملاذ الآمن، ودعمتها ماديا ومعنويا، وسمحت بتناقل أرصدتها وإنشاء البنوك مثل بنك التقوى، فأصبحت تلك الحركات بوجودها الرسمي والشرعي تؤثر من خلال مراكزها على المسلمين في القارة الأوربية، وأصبحت تعمل بشكل منظم، لكن أعمالها لم تكن أعمالا دينية عبادية، بل تجاوزتها إلى أعمال سياسية وعسكرية وتنظيمية ومصرفية، وأنشأ بعضها تنظيمات متشددة تحض على الكراهية والعنف وتكفر الآخرين، وتعلن تلك المنظمات تمثيلها مخرجا للشباب من الأوضاع المتأزمة، لكن ازدواجية طروحاتها المختلفة بين العلنية والسرية جعلتها تسلك مسارين الأول : هو المسار العلني الداعي للسلام والديمقراطية وحقوق المرأة وحقوق المثليين ... ، والثاني هو المسار غير العلني الداعي للعزلة الشعورية عن المجتمع، والتكفير، والعمل للجماعة السياسية، والدعوة لتطبيق الشريعة، والمحاكم الشرعية الإسلامية، وأنتج المسار الأول قيادات الأحزاب الدينية ومؤسساتها ومراكزها، وانتج المسار الثاني حركات التطرف، الداعية للعنف، والتكفير، والاشتراك مع نشاطات القاعدة وداعش، التي استخدمتها بعض الدول الغربية في القتال بالوكالة ضمن الجيل الجديد من الحروب، لاستنزاف قدرات الدول الأخرى وتعطيل التنمية ونشر الفوضى.

مؤسسة المسجد وأثر التبعية السياسية

احتلت مؤسسة المسجد مكانة مركزية خاصة، ويلتقي فيها أصحاب التدين الشعبي والرسمي والسياسي والمتطرف، وتلعب تبعية إمام المسجد أهمية خاصة، فقد يوجه جمهور المسجد إلى السياسة لو كان سياسيا، وإلى التطرف لو كان متطرفا، وإلى الدين الخالص لو كان يميل إلى أصحاب التدين الشعبي. وتؤثر كافة تلك المؤثرات على جمهور المسجد.

لقد تداخل التدين الرسمي ومؤسسة المسجد في أحيان عديدة مع التدين السياسي، لأن جميع الأئمة الذين يأخذون رواتبهم من تركيا أو من قطر يسلكون سلوكا مزدوجا، فتراهم يؤمون الناس دينيا وفي بعض الأحيان سياسيا، ويمثلون توجها سياسيا متوافقا مع إملاءات الدول الداعمة، وعند حدوث أية علاقة سياسية سيئة بين الدولة المضيفة والدولة الداعمة فإن الولاء يتجه للدولة الداعمة، فتسخر مؤسسة الجامع مختلف الأسلحة التكفيرية، وتستخدم المقدس لإدانة قوانين الدولة المضيفة وتكفير ممارساتها، فيحصل جراء ذلك توتر يساهم في فصل الجاليات الإسلامية عن تلك المجتمعات، وتظهر دهشة مجتمعية من مجمل سكان البلد الأصليين تميل إلى خيار الرفض وإسناد حركات اليمين المتطرف .

لقد شعرت الدول الأوروبية بشكل متأخر خطورة هذا الحال بعد موجة التفجيرات

والقتل الذي حدث داخل البلدان الأوروبية، وكلف شعوبها الكثير من المال والشعور بعدم الأمان، ومنذ أن تم إلقاء القبض على أحد الإرهابيين الذي حاول تهريب مادة متفجرة سائلة منعت جميع خطوط الطيران اصطحاب أية مادة سائلة، وكلفت مراقبة ذلك مليارات اليوروات التي دفعها الركاب عن طريق زيادة أسعار التذاكر، كما زادت تكاليف الأمن والمراقبة إلى المليارات دفعها دافعوا الضرائب.

لقد وفر فائض المال لدى هذه الحركات السياسية المنظمة تنظيما جيدا فائض القوة والشوكة، وجعلها تسيطر على التعليم الديني، ومن خلاله تم استقطاب الأطفال من عمر التاسعة عن طريق إشراكهم في نشاطات اجتماعية ورياضية مختلفة، مثل لعبة كرة القدم، ودورات اللغة، والطيران الشراعي، ودورات الخطابة الدينية ومساعدتهم في دروسهم[9].

واستطاعت حركات الإسلام السياسي إنشاء اتحاد المنظمات الإسلامية في أوروبا عام 1989، وهو يمثل 30 دولة أوروبية، ويعتبر الجناح الأوروبي لتيار الإخوان المسلمين. ومن أهدافه توطين الإسلام السياسي في أوروبا، ويضم أكثر من 1000 جمعية ومسجد ومركز ومؤسسة، تعمل في مختلف مجالات العمل الشبابية والنسائية والطفولة والأعمال الدعوية والسياسية والخيرية، ويتكون من المنتدى الأوروبي للمرأة المسلمة، و منتدى الشباب المسلم، والمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث ومعظم الاتحادات الموجودة في أوروبا. اتجهت تلك الحركات للتوسع في تكوين قواعد انتخابية للضغط على الحكومات الأوروبية والمساهمة في تكوين أحزاب تمارس العمل السياسي المؤثر في برلمانات تلك الدول، كما أنشأت مراكز الفتوى للسيطرة روحيا وفكريا على الأقليات الإسلامية وربطها بتنظيمات الإخوان، وأصبح المركز الدولي للإفتاء والبحوث الذي أسسه يوسف القرضاوي عام 1997 أهم المراكز في أوروبا، ويهدف إلى (ترشيد المسلمين في أوروبا عامة وشباب الصحوة خاصة ..) [10]، ويرأسه الآن الدكتور صهيب حسن عبد الغفار من الهند، ومن بين أعضاء المجلس راشد الغنوشي، وسلمان العودة، وعلي القرة داغي، وجماعة أخرى من أكابر رجال الحركة السياسية الدينية متكونة من 31 عضوا، ويطرح هذا المركز من خلال فتاويه المعتمدة تصورا عن إمكانية تطبيق الشريعة الإسلامية في بعض المناطق الأوروبية، وأصبح اتجاه تفكير بعض المراكز الدينية البحثية نحو كيفية تطبيق بعض الشرائع في أوروبا مثل تسهيل الزواج من أكثر من امرأة واحدة، وقد وجدوا إلى ذلك طريقا، وكذلك تكييف قانون الإرث وإيجاد أقسام إسلامية في البنوك الأوربية العاملة، ومحاولة إيجاد صيغة للقانون المزدوج الذي يطبق على مجموعة ولا يطبق على أخرى، وإحياء الفقه في الحياة اليومية، وهو اتجاه معاكس لما يحصل في بعض الدول العربية كتونس، حيث يتجه الفكر الديني فيها للانفتاح وتكييف الشريعة مع قانون الدولة الحديثة، ويقوم بتفسير آيات التشريع وتأويلها بما يخدم الحداثة ولا تتعارض مع العلمانية، وتوجد اتجاهات سياسية متعارضة ومتعاكسة مع تلك المشاريع، وتحلم بعض الحركات

المتطرفة بأوروبا إسلامية، وأندلس جديدة، واعادة مجد الدولة العثمانية، وقيام دولة تابعة للاستانة .

إن اللافت للنظر هو اشتراك عدد من الدول كالسعودية وقطر وتركيا وإيران في مساعدة عملية التدين والأسلمة في الغرب، وتتنافس فى إغراق هذه المنطقة بعطاياها المالية الوافرة، ومن يطلع على إصدارات المركز الأوروبي لدراسات مكافحة الإرهاب والاستخبارات[11] يتعجب من تلك الأرقام ويندهش لهذا الكرم الحاتمي، وينذهل من سكوت الدول (المضيفة) فترة طويلة، ويتحير من انشغال هذه الدول بالتفرج على معاناة الشعوب الإسلامية من أعمال التطرف والإرهاب وكأنها مناطق بعيدة عن حدودها، وأصبحت أوروبا في بعض الأحيان ممرا لهذا الكرم الحاتمي، ويستغرب المتابع من اتفاق الدول (الإسلامية) والدول العلمانية الأوروبية في دعم التطرف الديني، وهي تساهم في نفس الوقت في دعم المراكز الدينية المتطرفة التي حصلت على مراكز رسمية في أوروبا، والباحث يجد في أرقام الملف الأوروبي لدراسات مكافحة الإرهاب وكتابات الدكتور جاسم محمد أرقاما مالية عالية في مساعدتها لمنظمات الإغاثة والمدارس والمساجد ودعم رواتب الائمة، وتطورت تلك المنح المالية إلى استثمارات مختلفة .

كما نجحت بعض المنظمات الإسلامية العاملة في أوروبا في الوحي للحكومات الأوروبية بتمثيلها المسلمين، و استسهلت تلك الحكومات ذلك الطرح وهذا التمثيل الشامل لكل المسلمين من الدينيين واللادينيين، وهم يقدمون في برامجهم التلفزيونية بعض أئمة الجوامع وبعض النشطاء السياسيين من الإخوان وغيرهم ليتكلموا باسم كل المسلمين من المتدينين والمتأسلمين وغيرهم، وهم بالحقيقة لا يمثلون إلا نسبة ضئيلة من الأقليات قدرتها الدكتورة الهام المانع بـ6%[12]، وتقوم بهذا العمل بعض الفضائيات التي تعي هذه الحالة لكنهم يقومون بإبراز الصوت المتطرف للفوز بأكبر عدد من المشاهدين، وتحشيد الرأي العام ضد عامة المهاجرين من الشرق الأوسط بالخصوص، ودفع الناس للرضى عن شعارات اليمين المتطرف التي يرفعها ضد جميع الأقليات، وهو الأمر الذي يجعل التصدي للتطرف الديني مسألة صعبة المنال بسبب عدم تحديدهم ساحة المعركة .

كما لم تستطع سياسة الاندماج أن تجذب إليها الجزء السياسي الديني المنظم، وبالخصوص مجموعة التدين السلفي والاخواني التي تميل إلى تأسيس منظمات منفصلة خاصة تسعى إلى أسلمة المجتمع.

محاكم شرعية في قلب أوروبا

ازداد تأثير المنظمات السلفية والاخوانية على الجاليات المسلمة، ونجحت بعض المنظمات في تأسيس أول محكمة شرعية إسلامية في لندن عام 1982، مستغلة فيها ثغرة قانونية تسمح للمنظمات الكاثوليكية واليهودية في تأسيس محاكمها الشرعية، وازداد عددها إلى 85 محكمة حسب تقدير مؤسسة سيفيتاس . وتعمل هذه المحاكم على حل النزاعات العائلية والتجارية بين المسلمين، وإجراء عقود الزواج والطلاق

والمواريث حسب الشريعة الإسلامية، ويلعب عامل انعزال الأقليات ذاتيا عن المجتمع وعدم إتقان بعضهم لغة البلد في رفد تلك المحاكم بالقوة والشرعية والانتشار، وتعمل تلك المحاكم على تطبيق قوانين الأحوال الشخصية والمواريث القادمة من أزمان غابرة ومن ظروف مختلفة، ولا تأخذ تلك القوانين المتغيرات التاريخية بنظر الاعتبار، وغالبا ما تكون المرأة ضحية لها، فقد يُمنَع عليها الزواج مرة ثانية إذا رفض الطليق تطليق زوجته أمام هذه المحاكم، وتجبر على التنازل عن بعض حقوقها في الإرث، وقد تُمنع منه إذا كانت غير مسلمة أو إذا اتهمها زوجها بالارتداد عن الدين الإسلامي، ويتبع ذلك شتى المشاكل الخاصة بالملكية ورعاية الأطفال والنفقة وإمكانية الزواج من أكثر من زوجة واحدة، ولا تستطيع في نفس الوقت الاستعانة بالمحاكم المدنية التي لا تعترف بشرعية عقد الزواج الصادر من تلك المحاكم وغير الموثق قانونيا، وهي مهددة بالطرد في نفس الوقت من مجتمع تلك الأقلية وعدم التعامل معها.

تسرب العمل السياسي إلى مؤسسة المسجد

كانت الدول الأوربية تفكر في إيجاد منظمات تستطيع بها التحدث مع مؤسسة الجامع وجماهيرها والتوسط بين المسلمين في حالة وجود مشكلة ما، وهو إجراء تنظيمي يسهل به الوصول إلى المشكلة، واستغلال خبراء تلك المنظمات في حلها وعدم دفع المسلمين إلى العمل غير القانوني، لكن تلك المنظمات التي قبلت هذا العمل استغلت ذلك من أجل التسرب شيئا فشيئا إلى المؤسسات الرسمية من جهة ولأصحاب المشكلة من جهة ثانية، واتضح ذلك بشكل جلي في اضطرابات الضواحي في فرنسا عام 2005، فقد تدخلت ونجحت في تخصيص صندوق الضواحي بتمويل من قطر برأسمال قدره 50 مليون يورو، فتم تدويل المشكلة .

لم تُقدّر الدول الأوروبية نتائج تسرب المال السياسي إلى المؤسسات الدينية وإلى مواطنيها من المسلمين وغيرهم، وقد شعرت بذلك مؤخرا حيث تزايدت العمليات الإرهابية، والنشاطات غير المسيطرة عليه، ونشوء (لوبيّات) تعيش على الاستثمارات القطرية بشكل خاص، وتستثمر قطر أكثر من 25 مليار يورو في مختلف الشركات في فرنسا، وهذا يعطيها فرصة أكبر في العمل الإخواني مع إتحاد المسلمين الفرنسيين[13] . وفي بريطانيا استثمرت دولة قطر 35 مليار جنيه[14]، وفي ألمانيا 25 مليار يورو[15]، وتزايدت الأرقام والمشاريع في الفترة الأخيرة، فقد مولت جمعية قطر الخيرية 140 مشروعا في أوروبا، منها 77 مشروعا في إيطاليا، وحولت قطر بعض المباني التاريخية في إيطاليا إلى مساجد، وخصصت مبلغ 2،2 مليار يورو لبناء أكبر مسجد في أوروبا وذلك في مدينة برشلونة الاسبانية، ليكون ثالث أكبر مسجد بعد الحرمين الشريفين، وتلحق به مدرسة لتعليم القرآن، واللغة العربية، ومركز تعليمي وتوثيقي عن تاريخ المسلمين في إسبانيا [16].

وتتهيأ قطر وتركيا لغزوة ثقافية في أوروبا وأمريكا لطرح مشروع السلام العالمي،

وحقوق الإنسان من وجهة نظر إخوانية، وتستضيف فيه كبار المثقفين والسياسيين من شتى أنحاء العالم، وتعرض هذه النشاطات على قناة الجزيرة (والحوار، وصفا، والشرق، ورابعة، ومكملين، ووطن، ومصر الآن، واليرموك) التي يشرف عليها ويديرها الإخوان المسلمون.

لقد شعرت الدول الأوربية بالخطر الكامن في هذه القوة المتنامية وفقدت السيطرة على بعض تفصيلاتها، فقامت في الفترة الأخيرة بدق ناقوس الخطر بعد أن اكتشفت تنامي قوة التطرف الديني بشكل غير محسوب وشعرت بتنامي الإرهاب وحركات اليمين، وينذر ذلك باحتمال تصادمي كبير، وستكون خسارة الجاليات التي تعيش في المهجر نتيجة ذلك فادحة، فقامت بعض الحكومات الأوروبية في الفترة الأخيرة بالانتباه إلى معاناة مواطنيها من المسلمين، والتفريق بينهم وبين المتطرفين، والقيام بمراقبة تلك الحركات بمختلف الطرق وتحسين الرقابة على خطب المساجد، والتوقف عن استقبال أئمة ترسلهم دول اجنبية، وزيادة الائمة الذين ولدوا في الدول المضيفة، وغلق بعض الحسابات المشبوهة، وقامت فرنسا بتشكيل مجلس وطني للائمة في خطوة يراد منها السيطرة على النشاط الديني وعزله عن السياسة.

فصل التدين السياسي عن التدين الشعبي

لقد أجرت الدول الأوروبية منذ بداية هذا العقد مراقبة أمنية على المراكز الدينية، ولا يؤدي هذا الاجراء إلى وقف مشكلة التطرف لأنه ببساطة إجراء لمعالجة النتيجة وليس السبب، وبينها وبين السبب مراحل عديدة تظهر خلالها حالات متطرفة. وجرت مناقشات عديدة في معظم الدول الأوروبية ضمت بعض الاتحادات والمنظمات وبعض المثقفين من أجل اقتراح إجراءات أخرى لحماية الأقليات من التطرف ومن تصاعد أحزاب اليمين الأوروبية المتطرفة، منها:

فك ارتباط الحكومات الأوروبية مع الحركات المتطرفة في كل أنحاء العالم، وإلغاء شتى العلاقات معها، ووقف كافة أشكال الحماية والتسليح والتسهيلات المالية تحت أي مسمى، ومنع الدعم المالي الأجنبي للمنظمات الدينية ومراقبة نشاط المتطرفين، وفصل العلاقة التجارية بين الدول تحت شروط منح التسهيلات المالية وغض الطرف عن نشاطات حركات التدين السياسي في أوروبا.

إعادة النظر بسياسة الاندماج وسياسة السكن التي تعزل الأقليات وتخلق مناطق ومدارس ومراكز سوداء.

طرحت ألمانيا في الفترة الأخيرة فكرة تعميم ضريبة الكنيسة التي فرضت منذ زمن بعيد على روادها، وهي ضريبة فرضتها النمسا والدانمارك وفنلندا وألمانيا وأيسلندا وإيطاليا والسويد وسويسرا على أعضاء الطوائف الدينية الذين يتعاملون مع الكنائس، بحيث تستقطع الدولة ضريبة من المسجلين في تلك الكنائس قدرها حوالي 1% أو أكثر، وهي ضريبة تستقطعها الدولة وتحفظها في صندوق خاص، وتُقسَّم على الكنائس ضمن شروط وعقود متفق عليها، وتكتفي الكنيسة منها ماليا و تستعيض عن المساعدات الخارجية، وتبقى الكنيسة ضمن السياسة العامة للدولة ، وتوجد مقترحات في تطبيق هذه الضريبة على المساجد، وإعادة تسميتها

بالزكاة التي تمثل نسبة 2،5 بالمائة على المال في الدين الإسلامي لتمويل المساجد في تلك الدول، وتدخل المساعدات الخارجية في صندوق الزكاة وتصرفها الدولة حسب الحاجة الفعلية للمسجد التي لا تخرج عن السياسة العامة، ولا تذهب لتمويل التطرف والإرهاب، وفي نفس الوقت تُمنع أية علاقة مالية خارجية حيث يعمل صندوق الزكاة على دفع رواتب الأئمة والتكاليف العامة، فتنقطع علاقة الأئمة بالدول الخارجية تمويلا ودعما وتوجيها، وقد أقر المجلس الفرنسي للديانة الإسلامية مؤخرا إبلاغ السلطة عن كل الهبات الخارجية التي تزيد على 10 آلاف يورو .

إدارة الثقافة بشكل جديد، والتعرف على المنهج الفكري والآلية التي ينتقل بها التدين من التدين الطبيعي إلى التدين السياسي، وملاحظة تأثير خطاب الغلو والتعصب والتكفير والبراءة والانعزال عن الآخر، وتمحيص أثر العوامل الخارجية، ودراسة أساليب التصدي لهذا الخطاب الخطر الذي يخرج عن حيز الدين وحدود المسجد لحماية المسلمين من التطرف. إن ترتيبة الإنتقال من الديني إلى السياسي تحمل سمات مختلفة نظرا لاختلاف أدوات كل مرحلة، ففي الحالة الدينية لا توجد الا الأدوات الروحية، وفي الحالة السياسية تتوفر أدوات جمعية أخرى في التدافع والغلبة تهدف إلى الانتصار على الآخر.

إن الوقوف في نقطة التحول الآنفة الذكر هدفها سلخ السياسة عن الدين، وتحويل السياسة إلى مجاريها الرسمية التي تنتهي في البرلمان، وفصلها عن الدين الحيادي الروحي والشخصي الذي لا يتدخل فيه أحد، وهي عملية ظاهرها بسيط وتنفيذها صعب وتحتاج إلى تعديل منهج الدولة، ويمكن وصف الأمر كالتالي:

سمحت معظم الدول الأوربية بفائض مالي لوجستي وبشري وثقافي وإعلامي لحركات التدين السياسي، وغضت الطرف عن تمويلها من الخارج، وساهمت في جعل هذه الحركات متفردة في الساحة الدينية والثقافية، وساهم ذلك بشكل أو آخر في ارتباط التدين بشكل عام بالسياسة، وخَلقَ له هوية إنعزالية خاصة بامتلاكه منظمات ومؤسسات رسمية، وتبرز في هذه المورد مشكلة واضحة هي: كيفية فصل التدين السياسي عن التدين الشعبي والفردي فصلا تنظيميا وفكريا؟

إن هذا الأمر يتطلب توصيف حالة الأسلمة السياسية في أوروبا من ناحية توصيف الحالة الفكرية وما يصاحبها من تبدلات، لأن حركة الإخوان المسلمين تتبنى التقية، وهي في اعلامها العام مع العلمانية والديمقراطية والاندماج وضد الانعزالية عن المجتمع، وهي في مظهرها الخارجي تناظر وتحاكي الأحزاب الديمقراطية المسيحية، وفي جوهرها خلاف ذلك، وعليه لا بد من عمل فكري وثقافي يحدد أهداف الإخوان المسلمين الحقيقية في أوروبا، ويبين اختلافها الأساسي عن التدين الإسلامي الشعبي والفردي الذي يرتبط بعلاقة عمودية مع الخالق، وتوجد بحوث أولية للدكتور وائل صالح والدكتور مهند خورشيد وآخرين تصف تلك الحالة وهي بحاجة إلى تطوير ونشر وإعلام لتعميمها وتفعيلها[17] .

كما أن الحالة الدولية الحالية تميل لصالح

حركات التدين السياسي من ناحية الدعم المالي، والإعلامي، وامكانيات التدريب والسيطرة على المنبر الديني من خلال السيطرة على الأئمة (رواتب، توظيف)، وملكية الجوامع نفسها التي تعود لدول أخرى أو مؤسسات دينية مسجلة بشكل رسمي وقانوني. ومن هذا نفهم أن وجود المؤسسات الدينية هو وجود شرعي، وممارسة العبادات كذلك، وممارسة المتدينين السياسة هي كذلك، بشرط أن يهدف الفعل التنظيمي والسياسي للوصول الى قبة البرلمان، كما أن الفكر المتطرف الذي وقّعَ أصحابه على عقد مع الدولة المضيفة يتعهدون به عدم تهديد أمن البلد، وعدم ارتهانهم سياسيا إلى دولة أجنبية، ويؤدي ذلك إلى نتيجة واضحة هي: إن نشر الفكر المتطرف داخل البلدان الأوروبية هو فعل غير قانوني، وهم يعرفون ذلك، لكنهم يعملون على خلط التطرف بالإسلام، واستغلال المنابر لنشر عقيدة متطرفة تدفع أبناء الأقليات للانعزال ولأعمال التطرف، لذلك فإن هذا الأمر يحتاج إلى جهود فكرية وإعلامية حثيثة، هدفها فصل التطرف الديني عن التدين الشعبي العام، وهو حقل لا مجال فيه للملحدين و المتصيدين، ولا لليمين المتطرف الذي يخلط التطرف الديني بالدين نفسه، وهو فعل معرفي وبحثي يضع فواصلَ بين التدين الشعبي _ الهادف لإشباع رغبة روحية وامتصاص التوتر وخلق الرضى وارواء الأخلاق بمعين لا ينضب- وبين التدين السياسي، الساعي لأسلمة المجتمع والاقتصاد والسياسة للفوز في نهاية هذا المشوار بالسلطة.

الهوامش

(1) مركز الأرشيف الألماني للإسلام، مركز بيو للأبحاث يقدرهم ب6%.
(2) يمنع قانون الإعلام والحريات الفرنسي تقديم أعداد أو نسب الانتماء العرقي والديني للفرنسيين، وقد قدرتهم الصحافة استنادا إلى خطاب ساركوزي الذي قدرهم بين 6 إلى 8%، وتزداد هذه النسبة في القوات المسلحة.
(3) نشرة "مسلمو أوروبا" في 2/ 5/ 2022 .
(4)تحقيق عن مسجد ليون الكبير، عبد المجيد دقنيش 2/ 4/ 2024.
(5) امين يونس، مساجد وارقام، في 2 ديسمبر 2020 .
(6) و(7) المصدر السابق.
(8) نشرة الفدرالية الإسلامية في كاتالونيا، القدس العربي 1/ 6/ 2014.
(9) جريدة الاندبندنت عربية في 14/2/ 2020 .
(10) أنظر بيان الشيخ حسين حلاوة موجود على النت.
(11) جاسم محمد، الملف الاوربي لدراسات مكافحة الارهاب والاستخبارات، مصادر تمويل الجماعات المتطرفة.
(12) تسجيل على النت.
(13) جريدة النهار في 26/6/ 2014 .
(14) جريدة الشرق 1/9/ 2019 .
(15) الخليج أونلاين 1/8/ 2020.
(16) للمزيد انظر: مالبرونو وشينو، اوراق قطر، ط 1، باريس، دار ابن رشد، 2020.
(17) للمزيد انظر: مهند خورشيد، الإسلام رحمة، دار هردر للنشر، 2012؛ مهند خورشيد، خيانة الإسلام، دار هردر للنشر.2018؛ وائل صالح، البحث عن حداثة في الاسلام، مركز تريندز للبحوث والاستشارات، 2018.

احتياجات الذكاء الاصطناعي للطاقة
تأثيراته البيئية والحلول المستقبلية المقترحة

د. عادل كنيش مطلوب

طرحت موضوعة الطاقة المطلوبة لتشغيل الروبوتات الذكية مثل جات جي بي تي (ChatGPT)، ومراكز بياناتها؛ التي تشكل اللبنات الأساسية لتدريب هذه الروبوتات للحصول على ذكائها الاصطناعي؛ تحديات كبيرة جدا نتيجة تأثيراتها البيئية. هذه التحديات ولدت الحاجة الى البحث في إيجاد بدائل كفوءة في استهلاك الطاقة لهذه المنظومات. إن مراكز البيانات هذه تجمع معطيات عن مستخدمين، يتجاوز عددهم بالمليارات ومنتشرين في كافة أنحاء العالم، هذه المعطيات هي التي تشكل الوقود الأساسي لتشغيل ماكينة الروبوتات الذكية؛ إذا أريد لها أن تستدام بعملها.

يُشاد بالذكاء الاصطناعي باعتباره التقنية التي غيرت من قواعد العمل بشكل عام، ولكن تحت إمكاناته التحويلية يكمن قلق مُلح: تأثيره البيئي. إن تطوير تكنولوجيا الذكاء الاصطناعي وصيانتها والتخلص منها كلها تأتي ببصمة كربونية كبيرة.

تتعمق المعضلة البيئية الخفية المحيطة بالذكاء الاصطناعي وهناك حاجة ملحة لاتخاذ تدابير استباقية. قد يتم تأمين مستقبل مستدام، ويمكن تقليل المخاطر التي يجلبها الذكاء الاصطناعي إلى عالمنا من خلال إدراك التأثيرات والتصرف بمسؤولية.

في خضم الإثارة المحيطة بـ جات جي بي تي

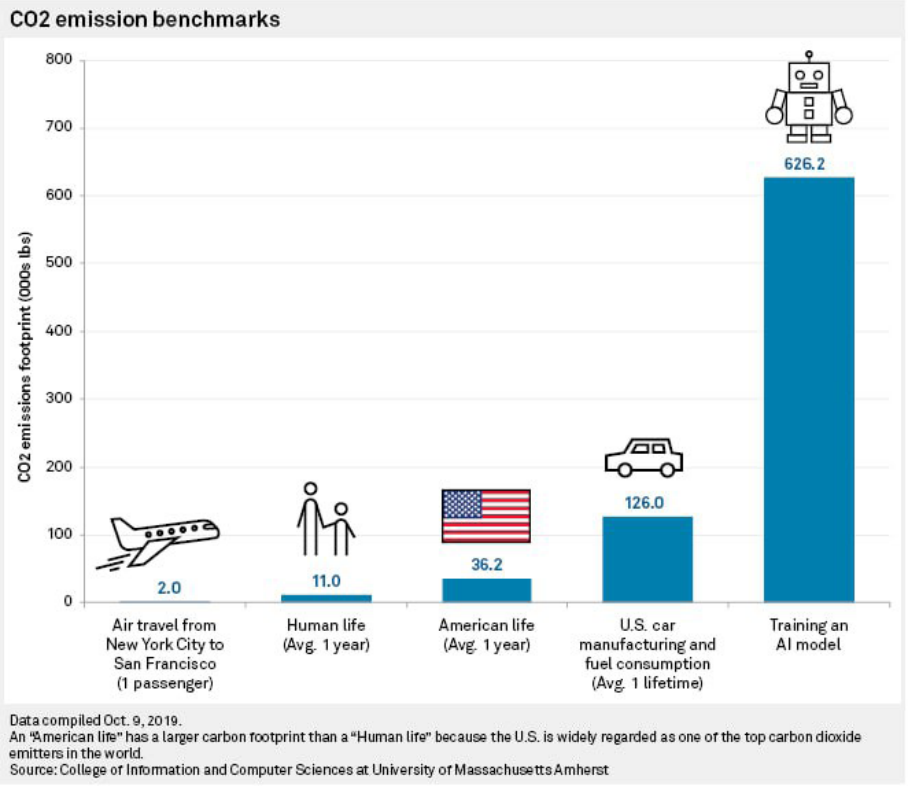
والإمكانيات الهائلة للذكاء الاصطناعي، فقد تم تجاهل هذه التأثيرات على البيئة إلى حد ما.

مع ازدياد تعقيد مجموعات البيانات والنماذج، تصبح الطاقة اللازمة لتدريب نماذج الذكاء الاصطناعي وتشغيلها هائلة. وتؤثر هذه الزيادة في استخدام الطاقة بشكل مباشر على انبعاثات الغازات الدفيئة، مما يؤدي إلى تفاقم تغير المناخ. وفقًا لباحثي شركة أوبن أي آي (OpenAI)[1]، منذ عام 2012، تضاعفت كمية الطاقة الحاسوبية المطلوبة لتدريب نماذج الذكاء الاصطناعي المتطورة كل 3.4 شهرًا. وفي عام 2016، كانت متطلبات تشغيل مراكز البيانات الموجودة في الولايات المتحدة ما يعادل إنتاج 34 محطة تعمل بالفحم، كل منها تولد 500 ميغاوات. أما استهلاك شركتي كوكل وميتا/فيسبوك للطاقة لمراكز بياناتها

المنتشرة حول العالم؛ فشركة كوكل تستهلك ما مقداره ضعف استهلاك مدينة سان فرانسسكوا الامريكية، بحسب تقريرها البيئي لعام 2021[2] وإنها تستهلك ما مقداره 15.5 تارا واط (10 مرفوعة للقوة 12 واط أو مليون ميكا واط). أما شركة ميتا/فيسبوك فإنها استهلاكها قد تعدى 9 تارا واط، بحسب ما نشر في 9 آذار 2023 لقسم أبحاث ستاتيستا (Statista Research Department)[3]. كما إنه من المتوقع بحلول عام 2040 أن تصل الانبعاثات من صناعة تكنولوجيا المعلومات والاتصالات ككل إلى 14% من الانبعاثات العالمية (4)، حيث تأتي غالبية تلك الانبعاثات من البنى التحتية لتكنولوجيا المعلومات والاتصالات، وخاصة من مراكز البيانات وشبكات الاتصالات. تُظهر هذه البيانات الحاجة الملحة لمعالجة البصمة الكربونية للذكاء الاصطناعي ودوره في التدهور البيئي.

في الآونة الأخيرة، أجرى باحثون من جامعة ماساتشوستس دراسة لتحديد مقدار الطاقة المستخدمة لتدريب بعض نماذج الذكاء الاصطناعي الكبيرة الشائعة[5]. ووفقاً للنتائج، يمكن أن ينتج التدريب حوالي 626 ألف رطل من ثاني أكسيد الكربون، أو ما يعادل حوالي 300 رحلة طيران ذهاباً وإياباً بين نيويورك وسان فرانسيسكو - أي ما يقرب من 5 أضعاف الانبعاثات طوال عمر السيارة المتوسطة. (انظر الشكل 1)

الشكل (1) البصمة الكربونية الناتجة عن تدريب نموذج الذكاء الاصطناعي ومتوسط عمر الأشخاص والسيارات



Data compiled Oct. 9, 2019.
An "American life" has a larger carbon footprint than a "Human life" because the U.S. is widely regarded as one of the top carbon dioxide emitters in the world.
Source: College of Information and Computer Sciences at University of Massachusetts Amherst

يتوقع المحللون الى أن البصمة الكربونية للذكاء الاصطناعي يمكن أن تكون سيئة - إن لم تكن أسوأ - من تعاملات العملة الرقمية المشفرة (البيتكوين)، الذي تولد حاليًا غازات دفيئة أكثر من بلدان بأكملها.

تشير الحرارة المحطمة للأرقام القياسية عبر الأرض والسماء والبحار إلى أن هذا هو آخر شيء تحتاجه أنظمة دعم الحياة الحرجة لدينا.

بحلول عام 2050، يتوقع المنتدى الاقتصادي العالمي (WEF) أن يتجاوز إجمالي كمية النفايات الإلكترونية المتولدة 120 مليون طن متري.

لتجنب الأضرار البيئية وتقليل إطلاق المركبات الخطرة، تعد الإدارة السليمة للمخلفات الإلكترونية وإعادة تدويرها أمرًا ضروريًا. ولضمان المعالجة الآمنة وإعادة التدوير للنفايات الإلكترونية المرتبطة بالذكاء الاصطناعي والحد بشكل كبير من آثارها البيئية السلبية، يلزم وجود قوانين أكثر صرامة وممارسات التخلص الأخلاقية.

يثير استخدام الذكاء الاصطناعي في الإدارة البيئية أيضًا أسئلة أخلاقية. يمكن أن تكون القرارات التي تتخذها أنظمة الذكاء الاصطناعي متحيزة إذا تم تقديمها ببيانات غير دقيقة أو غير كاملة. على سبيل المثال، إذا تلقى نظام الذكاء الاصطناعي تعليمات لتغليب النمو الاقتصادي على حماية البيئة، فقد يختار وضع المكاسب المالية قصيرة المدى قبل الاستدامة البيئية.

إن هذا الاستهلاك من الطاقة هو اعلى من استهلاك العديد من دول العالم؛ وانه لم يأخذ في نظر الاعتبار استهلاك الطاقة للخوادم والحواسيب والأجهزة الجوالة لمستخدمي هذه الخدمات المنتشرين حول العالم وهم بالمليارات.

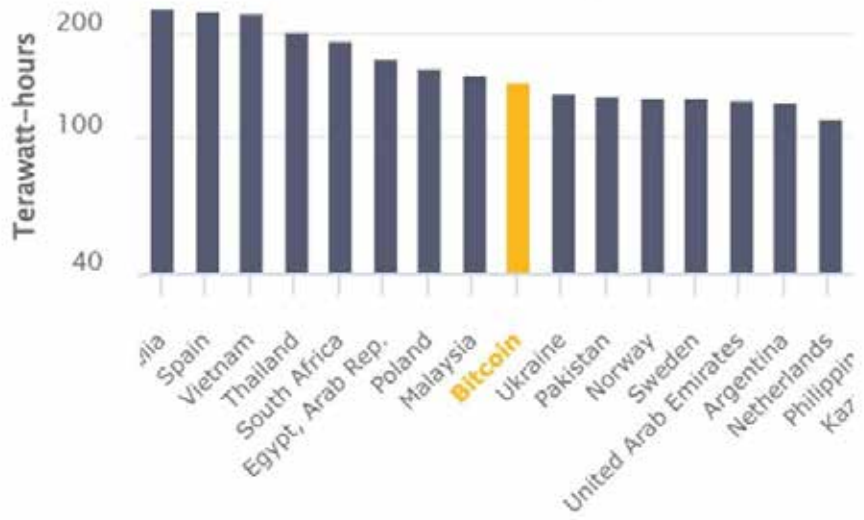
تقول ساشا لوتشيوني Sasha Luccioni، باحثة الأخلاقيات في منصة التعلم الآلي مفتوحة المصدر في هاكينك فيس (Hugging Face)، لصحيفة الغارديان البريطانية [6]: "بشكل أساسي، إذا كنت تريد إنقاذ الكوكب باستخدام الذكاء الاصطناعي، فعليك أيضًا التفكير في البصمة البيئية. ليس من المنطقي حرق غابة ثم استخدام الذكاء الاصطناعي لتتبع أثار اختفائها".

مثل التعامل بالعملات الرقمية المشفرة، يعتمد الذكاء الاصطناعي على وحدات معالجة الرسومات (GPUs) عالية القدرة لاختراق المعطيات وتحليلها واستنباط البيانات منها. إن التعامل بالعملات الرقمية المشفرة ينتج نفس الكمية من انبعاثات غازات الاحتباس الحراري مثل بعض البلدان (انظر الشكل 2)[7] كذلك يتم تشغيل جات جي بي تي بواسطة مراكز بيانات عملاقة تستخدم عشرات الآلاف من رقائق الحاسوب المتعطشة للطاقة.

إذا كان نمو قطاع الذكاء الاصطناعي يشبه العملة الرقمية المشفرة، فسيصبح أكثر استهلاكًا للطاقة بمرور الوقت، حيث تستهلك العملة الرقمية المشفرة الآن طاقة هي 66 مرة أكثر مما كانت تستهلكه في عام 2015، هذا الاستهلاك الهائل دفع الصين ونيويورك الى حظر التعامل بها. إن منظومات العملات الرقمية المشفرة تستهلك ما يقرب من 150 مليون ميغاواط ساعة من الكهرباء سنويًا، مع بصمة كربونية تكاد تصل إلى حجم ماليزيا.

إن مشاكل الطاقة هذه، سبق وأن طرحت في عام 2015 ؛ في بريطانيا مثلا، ومن وجهة النظر الى احتياجات المستخدمين فقط، صرح أندرو إليس Andrew Ellis، أستاذ اتصالات

الشكل (2) انبعاثات الغازات الدفيئة للبلدان مقارنة بانبعاثات العملة الرقمية



المصدر: https://ccaf.io/cbnsi/cbeci/comparisons

(انبعاث البلدان القريبة من انبعاثات العملات الرقمية المشفرة مستقطع من الرسم البياني التوضيحي لتصنيف البلدان - المعلومات متجددة باستمرار على الموقع – فقد لا تتطابق عند المراجعة)

البصريات في جامعة أستون في اجتماع للجمعية الملكية بلندن، في أيار من نفس العام[8] "ما لم يتم اتخاذ إجراءات جوهرية في احتياجات الإنترنت من الطاقة، فيمكن أن تصل الألياف الضوئية إلى الحد الأقصى من قدراتها في غضون ثماني سنوات". وأضاف "منذ أن حصلنا على المودم الأول الذي استخدم في الاتصالات، زادت السعة التي تمكن الناس من تحقيقها بشكل كبير، حيث تضاعفت كل عامين. كما أن مشغلي الاتصالات الرئيسيين يستهلكون وحدهم من الطاقة المولدة بما يعادل إنتاج ثلاث محطات نووية، ويمكن أن يستهلك الطلب المتزايد على الإنترنت إمدادات الطاقة في البلاد بالكامل بحلول عام 2035 تقريبًا"[8].

البدائل المقترحة

هذه المشاكل دفعت بالباحثين الى النظر الى تقنيات بديلة أكثر كفاءة في استهلاكها للطاقة، أو إنتاج طاقة بدون بصمة كربونية، مثل العمل الجاري على إنتاج طاقة من مفاعلات الاندماج النووي. لكن هذه الأخيرة ليست كفوءة في إنتاجها للطاقة إذا ما نظرنا الى ما تحتاجه من طاقة تشغيل تصل الى 15 مليون أمبير لتشغيل المغناطيسية التي تحتاجها للحفاظ على البلازما المطلوبة التي توفر درجة حرارة أضعاف درجة حرارة الشمس (مثال على ذلك المفاعل النووي الحراري التجريبي الدولي أتير ITER في فرنسا والذي تشارك في إنشائه 30 دولة).

إن أول ما تم النظر اليه هو ما تستهلكه الأدمغة البيولوجية من طاقة خصوصا بعد النجاحات التي حققتها الشبكات العصبية في تصميم أجهزة الذكاء الاصطناعي على اختلاف أنواعها؛ استنادا الى الحقائق الاتية:

إن الأدمغة البشرية أبطأ من الآلات في معالجة المعلومات البسيطة، مثل العمليات الرياضية،

لكنها تفوق بكثير الآلات في معالجة المعلومات المعقدة حيث تتعامل العقول بشكل أفضل مع القليل من البيانات و/ أو غير المؤكدة.

يمكن للأدمغة أن تؤدي كلاً من المعالجات المتسلسلة والمتوازية (في حين أن أجهزة الحاسوب يمكنها فقط القيام بالمعالجات المتسلسلة).

أنها تتفوق على أجهزة الحاسوب في اتخاذ القرارات التي تخص مجموعات البيانات الكبيرة وغير المتجانسة وغير المكتملة وغيرها من أشكال المعالجة الصعبة.

تتضح قوة معالجة الدماغ البشري، على سبيل المثال، من خلال الملاحظة التي مفادها أنه في عام 2013، استغرق رابع أكبر حاسوب في العالم 40 دقيقة لنمذجة ثانية واحدة من ٪1 من نشاط دماغ الإنسان [9].

يمتلك كل دماغ بشري سعة تخزين تقدر بـ 2500 تيرا بايت، نتيجة وجود 86-100 مليار خلية عصبية بها أكثر من 10 مرفوعة للقوة 15 رابط [10].

كل هذا حث الباحثين الى وصف مجال ناشئ أطلق عليه اسم "الذكاء العضوي" (Organoid Intelligence OI)، والذي يهدف إلى الاستفادة من قوة المعالجة البيولوجية غير العادية للدماغ.

ظاهريًا، يقوم كل من التعلم البيولوجي والتعلم الآلي/ الذكاء الاصطناعي عبر عوامل ذكية ببناء تمثيلات داخلية للعالم لتحسين أدائها في تنفيذ المهام. لكن، الاختلافات الجوهرية بين التعلم البيولوجي والتعلم الآلي في آليات التنفيذ وأهدافها تؤدي إلى كفاءتين مختلفتين اختلافًا جذريًا:

أولاً، يستخدم التعلم البيولوجي طاقة أقل بكثير لحل المشكلات الحسابية. على سبيل المثال، يُعَد سمك الزرد نموذجًا مثاليًا للفقاريات في استخدامه للطاقة، وذلك بفضل قدرته، في مرحلة اليرقات، باستخدام خلية عصبية واحدة في جميع أنحاء الدماغ بأكمله. ويجري تطوير هذه التقنيات بشكل أكبر لتطبيقها للتحرك بحرية وانجاز سلوكيات أكثر تعقيدًا بما في ذلك التعلم وصنع القرار والتفاعلات الاجتماعية [11]، بينما يستهلك الشخص البالغ 100 واط، ويشكل استهلاك الدماغ منها ٪20[12]. في المقابل، تعمل المجموعات المستخدمة لإتقان أحدث نماذج التعلم الآلي عادةً حوالي 10 مرفوعة للقوة 6 واط. منذ حزيران (يونيو) 2022، كان جهاز فرونتير (Frontier) الأمريكي وهو أقوى حاسوب عملاق في العالم، حيث وصل إلى إنجاز 1.102 10 X مرفوعة للقوة 18 عملية حسابية في الثانية على معايير لنباك (LINPACK). بلغ استهلاك الطاقة لهذا الحاسوب العملاق 21 ميغا واط، بينما يعمل الدماغ البشري بما يقارب 1 10 X مرفوعة للقوة 18 عملية حسابية في الثانية ويستهلك 20 واط فقط (انظر الجدول 1)[13]. هكذا، يعمل البشر بكفاءة طاقة أفضل بـ 10 مرفوعة للقوة 6 أضعاف مقارنة بالآلات الحديثة وإن كان ذلك أثناء أداء مهام مختلفة تمامًا.

ثانيًا، يستخدم التعلم البيولوجي عددًا أقل من الملاحظات لتعلم كيفية حل المشكلات. على سبيل المثال، يتعلم البشر مهمة بسيطة "التشابه مقابل الاختلاف" باستخدام حوالي 10 عينات تدريب [14]؛ والكائنات الحية الأبسط، مثل نحل العسل، تحتاج أيضًا إلى عينات أكثر بقليل بشكل ملحوظ (تقريبا 10 مرفوعة للقوة 2). في المقابل، في عام 2011، لم تتمكن الآلات من التعرف على هذه الفروق حتى مع وجود 10 مرفوعة للقوة 6 عينة ثم تم زيادتها الى

10 مرفوعة للقوة 7 عينة في عام 2018 دون أن تحدث فرق يذكر. وهكذا، بهذا المعنى، على الأقل، يعمل البشر بكفاءة بيانات أفضل بـ 10 مرفوعة للقوة 6 مرة بالمقارنة مع الآلات الحديثة.

مثال آخر؛ قدم نظام ألفا كو (AlphaGo)، الذي تغلب على بطل العالم في لعبة كو (Go) المعقدة، توضيحًا ملموسًا على كفاءة التعلم البيولوجي بالمقارنة مع التعلم الآلي. حيث تم تدريب هذا النظام على بيانات من 160000 لعبة. بالمقارنة لتدريب الإنسان على هذه اللعبة فهذا يعني إنه يجب عليه أن يلعب لمدة خمس ساعات في اليوم بشكل مستمر لأكثر من 175 عامًا لتجربة نفس العدد من الألعاب التدريبية - مما يشير إلى الكفاءة العالية للدماغ في هذا النشاط التعليمي المعقد.

المعنى الضمني هنا هو أن أساليب الذكاء الاصطناعي والتعلم الآلي لها فائدة محدودة للمهام التي تتطلب التعلم في الوقت الحقيقي والإجراءات الديناميكية في بيئة متغيرة. تعد مزايا القوة والكفاءة لـ "الحوسبة البيولوجية" على التعلم الآلي مضاعفة بملايين المرات. إذا استغرق الأمر نفس القدر من الوقت لكل عينة لإنسان أو آلة، فإن إجمالي الطاقة التي يتم إنفاقها لتعلم مهمة جديدة تتطلب طاقة أكثر من 10 مرفوعة للقوة 10 مرة بالنسبة للآلة عما يحتاجه الإنسان. تم تدريب ألفا كو لمدة 4 أسابيع باستخدام 50 وحدة معالجة رسومات،

الجدول (1) مقارنة بين أقوى حاسوب عملاق حتى يونيو/حزيران عام 2022، ودماغ بشري

	فرونتير الحاسوب فائق القدرات (حزيران/يونيو 2020)	الدماغ البشري
السرعة	1.102×10^{18} عملية حسابية في الثانية	حوالي 10^{18} عملية حسابية في الثانية
متطلبات الطاقة التشغيلية	21 ميكا واط	10 -12 واط
الأبعاد	680 متر مربع (7300 قدم مربع)	1.3 -1.4 كيلو غرام (2.9 – 3.1 باوند)
الكلفة	600 مليون دولار	لا يمكن تقييمه
الكابلات المستخدمة	145 كيلومتر (90 ميل)	850،000 كيلو متر (528،000 ميل) من المحاور والتشعبات
الذاكرة	75 ترا بايت/الثانية في القراءة؛ 35 ترا بايت/الثانية في الكتابة؛ مع نظام تخزين لـ 15 مليار عملية إدخال وإخراج في الثانية.	5.2×10^{18} بايت
الخزن	58 مليار ترانزستر	125 تريليون مشبك عصبي، يستطيع كل منها تخزين 4.7 بت من المعلومات

المصدر: https://www.researchgate.net/figure/Comparison-of-the-latest-supercomputer-June-2022-and-a-human-brain_tbl1_369061219

والتي تطلبت ما يقرب من 4 10 X مرفوعة للقوة 10 جول من الطاقة - تقريبًا نفس كمية الطاقة المطلوبة للحفاظ على التمثيل الغذائي للإنسان البالغ النشاط لمدة عقد.

يمنع هذا الاستهلاك العالي للطاقة الذكاء الاصطناعي من تحقيق العديد من الأهداف الطموحة للشركات الكبيرة متعددة الجنسيات التي عليها التزامات بأن تكون صديقة للبيئة في عام 2030. هذه الشركات بدأت في الوصول إلى الحدود القصوى للتعلم الآلي، على سبيل المثال مطابقة أو تجاوز القدرات البشرية للمهام المعقدة مثل قيادة المركبات، بسبب عدم كفاءتها، والزيادة الهائلة المصاحبة في استهلاك الطاقة غير المستدامة، وتأثيراتها البيئية.

نظرًا لكون العقول البيولوجية أكثر كفاءة في استخدام الطاقة من أجهزة الحاسوب الحالية، يمكن للتقنيات المستخدمة في العقول البشرية، إذا ما تم استخدامها، بإن تلبي نظريًا نفس سعة تخزين البيانات الحالية، ففي الولايات المتحدة على سبيل المثال، يمكن أن يتم ذلك باستخدام 1600 كيلووات فقط من الطاقة. الجدير بالذكر أن متطلبات الطاقة لأي تنفيذ حالي أو مستقبلي لـ "الذكاء العضوي" تختلف اختلافًا كبيرًا عن استهلاك الطاقة لجسم الإنسان، هذه المقارنات بين الأدمغة وأجهزة الحاسوب تخدم فقط كبيانات توضيحية للكفاءة العالية للدماغ البشري.

خلقت هذه الملاحظات مجتمعة توقعات عالية لـ "الحوسبة البيولوجية" الموجهة بالدماغ كبديل للحوسبة القائمة على السيليكون، على الرغم من إمكانية حدوث تطورات غير مسبوقة في سرعة الحوسبة وقوة المعالجة وكفاءة البيانات وقدرات التخزين - جميعها مع احتياجات أقل للطاقة.

لكن، قد ثبت أن إدراك إمكانات "الحوسبة البيولوجية" يمثل تحديًا، ولا تزال معظم الأبحاث في مهدها. حتى الآن، فقد تم استخدام مصطلح "الحوسبة البيولوجية" بشكل أساسي لوصف استخدام الحمض النووي لتخزين البيانات الرقمية[15]. لكن تم صناعة "حاسوب بايولوجي" يجمع بين أنسجة المخ المزروعة في المختبر والأجهزة الإلكترونية، حيث تمكن هذا الحاسوب، الذي دمج خلايا الدماغ في آلة هجينة، في التعرف على الأصوات[16].

في 11 يونيو/حزيران 2024 قامت شركة سويسرية ناشئة بربط 16 عقلًا بشريًا صغيرًا لإنشاء "حوسبة بيولوجية" منخفضة الطاقة [17].

إن استخدام مصطلح "الذكاء العضوي" لهذا النهج للتأكيد على تكامله مع الذكاء الاصطناعي - حيث تهدف "الحوسبة البيولوجية" إلى أداء المهام التي تقوم بها العقول، في كثير من الأحيان من خلال نمذجة فهمنا للتعلم. لكن، بينما يهدف الذكاء الاصطناعي إلى جعل أجهزة الحاسوب أكثر شبهاً بالدماغ، فإن أبحاث "الحوسبة البيولوجية" ستكشف كيف يمكن جعل زراعة الخلايا الدماغية أكثر شبهاً بالحاسوب.

المصادر

1- The true cost of AI innovation | Scientific Computing World (scientific-computing.com)
2- https://www.gstatic.com/gumdrop/sustainability/google-2021-environmental-report.pdf
3-https://www.statista.com/statistics/580087/energy-use-of-facebook-meta/#:~:text=In%202021%2C%20the%20company's%20electricity,company%20was%20known%20as%20Facebook.
4- Artificial intelligence and climate change: ethical issues | Emerald Insight
5- Training a single AI model can emit as much carbon as five cars in their lifetimes | MIT Technology Review
6- TechScape: Turns out there's another problem with AI – its environmental toll | Technology | The Guardian.
7- Cambridge Blockchain Network Sustainability Index: Bitcoin GHG Emissions: Comparisons (ccaf.io) .
8-https://www.independent.co.uk/news/science/britain-may-be-forced-to-ration-the-internet-expert-warns-as-web-use-could-consume-100-of-nation-s-power-supply-by-2035-10222638.html.
9-https://www.cnet.com/culture/fujitsu-supercomputer-simulates-1-second-of-brain-activity/.
10- https://www.scientificamerican.com/article/what-is-the-memory-capacity/.
11- Orger MB, de Polavieja GG. Zebrafish behavior: opportunities and challenges. Annu Rev Neurosci (2017) 40:125–47. doi: 10.1146/annurev-neuro-071714-033857.
12- Raichle ME, Gusnard DA. Appraising the brain's energy budget. Proc Natl Acad Sci USA (2002) 99(16):10237–9. doi: 10.1073/pnas.172399499.
13- https://www.hpe.com/us/en/newsroom/press-release/2022/05/hewlett-packard-enterprise-ushers-in-new-era-with-worlds-first-and-fastest-exascale-supercomputer-frontier-for-the-us-department-of-energys-oak-ridge-national-laboratory.html.
14- Giurfa M, Zhang S, Jenett A, Menzel R, Srinivasan MV. The concepts of "sameness" and "difference" in an insect. Nature (2001) 410:930–3. doi: 10.1038/35073582.
15- Lee HH, Kalhor R, Goela N. Terminator-free template-independent enzymatic DNA synthesis for digital information storage. Nat Commun (2019) 10:2383. doi: 10.1038/s41467-019-10258-1.
16- https://doi.org/10.1038/d41586-023-03975-7
17- Frontiers | Open and remotely accessible Neuroplatform for research in wetware computing (frontiersin.org).

المادة أدناه كان من المفروض ان تظهر ضمن الملف الذي صدر في العدد 447 عن الراحل د. بارق شبر، ولكن ذلك لم يحصل لأسباب فنية... لذا ننشرها هنا في هذا العدد استذكارا للراحل الدكتور شبر واعتزازا به.

(الثقافة الجديدة)

بارق محمد رضا شبر

خبير اقتصادي عراقي
كان شغوفًا بصنع السياسات والحداثة

د. عامر كوركيس هرمز

كان الدكتور بارق شبر، الذي توفي عن عمر يناهز 78 عاماً، هو المؤسس في عام 2009 لشبكة الاقتصاديين العراقيين. وكان أيضًا رئيس تحرير الشبكة، حيث كان يشرف بجد على ما ينشر على موقعها الإلكتروني، وعلى "الندوات عبر الإنترنت" التي نظمتها الشبكة والتي تناولت قضايا اقتصادية واجتماعية وسياسية، ومن بين أمور أخرى، القضايا البيئية المتعلقة بالعراق بشكل خاص.

كان تركيز بارق منصبًا على وضع سياسات من شأنها أن تخفف من الوضع المزري الذي تعرّض له العراقيون على مدار الستين عامًا الماضية.

وكان أحد الأهداف الرئيسية للشبكة، كما هو مذكور على موقعها على الإنترنت، هو "صياغة توصيات مهنية عملية واضحة ومبسطة مفيدة لصانعي السياسات الاقتصادية وصنّاع القرار والمسؤولين عن برامج التنمية".

ولد بارق في كربلاء عام 1946، وانتقلت عائلته إلى الكاظمية، أحد أحياء شمال بغداد، حيث عاشوا في منزل بجوار السوق المحلي، ما أعطى بارق فرصة التعرف الأولي إلى ملامح الاقتصاد المحلي.

أنهى بارق تعليمه المتوسط والثانوي، وفي عام 1964، عندما كان عمره 18 عامًا، قرر الذهاب إلى ألمانيا لمتابعة تعليمه العالي على نفقته الخاصة.

في جامعة فرانكفورت أم ماين (الآن

جامعة غوته فرانكفورت)، حصل بارق على درجة البكالوريوس في إدارة الأعمال عام 1969. وفي عام 1972، حصل على "الدبلوم العالي" في الاقتصاد الكلي من جامعة فيليبس في ماربورغ، وبقي هناك لمتابعة درجة الدكتوراه في قسم الاقتصاد التي حصل عليها عام 1980.

وكان عنوان أطروحته "طريق العراق نحو التنمية - القيود والمحفزات لتراكم رأس المال في بلد مصدّر للنفط الخام".

وظّف بارق تعليمه الأكاديمي المتين للعمل كمستشار اقتصادي للعديد من المنظمات المعنية بالتنمية الاقتصادية في العديد من البلدان، بما في ذلك العراق ومصر والإمارات العربية المتحدة والأردن وتايلاند والأرجنتين.

من عام 1984 إلى عام 2007، عمل بارق كمستشار لـ Deutsche Gesellschaft für Technische Zusammenarbeit (GTZ) - الجمعية الألمانية للتعاون الفني) و-Deutsche Gesellschaft für Internationale Zusammenarbeit (GIZ - الجمعية الألمانية للتعاون الدولي).

برعاية GIZ، قام بارق، كمستشار موثوق، بتنظيم ورش عمل عراقية - ألمانية مشتركة في برلين ومدينة كيل خلال الفترة من 19 إلى 21 تشرين الأول/أكتوبر 2019، والتي ناقشت القضايا الرئيسية المتعلقة بالتحول الاقتصادي وإصلاح الاقتصاد العراقي، والتعلم من التجارب الدولية.

بالإضافة إلى مداخلاته الهادفة، أشاد المشاركون أيضًا ببارق لرئاسته الدؤوبة والمنظمة لمحادثات ومناقشات اليوم الأول، بما في ذلك صنع السياسات الاقتصادية في بريطانيا (التي قدمها هذا الكاتب) وفي ألمانيا. وسلطت المحادثات التي أجراها أساتذة الاقتصاد العراقيون المشاركون الضوء على خمس قضايا رئيسية تواجه الاقتصاد العراقي. وهي: الفساد المؤسسي واسع النطاق، وارتفاع مستوى الفقر، وارتفاع معدل البطالة، وارتفاع معدل النمو السكاني، وسوء إدارة الاقتصاد العراقي، وعدم كفاية سياسات الاقتصاد الكلي.

لم تكن ورش العمل هذه سوى مثال واحد على نوع المساهمة ذات المغزى التي قدمها بارق لتدريب الاقتصاديين العراقيين وتعريفهم بعملية صنع السياسات الاقتصادية خارج العراق.

تبع ذلك المزيد من العمل إذ ذهب بارق إلى العراق لإجراء مقابلات مع حوالي خمسين من كبار الاقتصاديين ومستشاري السياسات الحكومية والسياسيين لمحاولة التعرف على القيود الرئيسية التي تواجه صنع السياسات الاقتصادية وكيفية التغلب على المشكلات التي تواجه الاقتصاد العراقي والتي تم تحديدها في ورش العمل التي عقدت في تشرين الأول/أكتوبر 2019 في ألمانيا بالإضافة إلى تلك التي حددها كبار الموظفين الحكوميين العراقيين.

وتبع ذلك الكثير، والذي لا مجال لحصره هنا: كحضور المؤتمرات، وتيسير ورش العمل، والتعليق على سياسات مقترحة، واقتراح السياسات وما إلى ذلك والعديد من الأنشطة والمساهمات في صنع السياسات الاقتصادية في العراق والتي يمكن العثور عليها على موقع شبكة الاقتصاديين العراقيين (https://iraqieconomists.net).

لم تتورط الشبكة في السياسة – فقد كان بارق يؤكد أنه بغض النظر عن النظام السياسي في العراق، يجب على الاقتصاديين المساهمة في تحسين عملية صنع السياسات الاقتصادية. ولن يتفق الجميع مع مثل هذا الموقف.

حتى النهاية، وهو ينظر إلى المستقبل مع هاجس الوداع، كتب في مقالته الأخيرة المنشورة على موقع الشبكة قبل أسبوعين من وفاته: "ما هي الحلول"، التي قد يتساءل عنها القراء، "التي قدمتها لهذه القضايا المعقدة؟ (التي يواجهها العراق)؟" وكان جوابه: "لقد تقدمت بالعديد من المقترحات بصفتي المهنية..." لقد كان على حق.

وبالإضافة إلى ذلك، بالنسبة لبارق، كانت هناك حياة تتجاوز صنع السياسات الاقتصادية والمشورة.

كان بارق أنيسًا، مثقفًا، فخورًا بعراقيته وتراثه الشخصي، يحب اللوحات الفنية والمنحوتات، يسافر إلى أماكن جديدة، يحضر الحفلات الموسيقية، يستشهد بالشعر، ويرعى حديقته الخاصة في منزله في برلين، ويزرع شجرة نخل في منزله! وأبدى امتنانه العميق لألمانيا، شعبا وأمة.

لقد تألقت إنسانيته في آرائه حول عدم المساواة، وفي أحاديث المتحمسة والعاطفية، وحبه لعائلته وأصدقائه.

———————

15 تموز/يوليو 2024

جون لوك، فكره ومواقفه

د. مجيد إبراهيم خليل

ظهر المفكر والفيلسوف الإنجليزي جون لوك في منتصف القرن السابع عشر، باعتباره رائدا للاتجاه التجريبي في الفلسفة، في فترة سيادة التيار العقلي الذي أحدثه قبله مجموعة من الفلاسفة الكبار، معتبرا أن التجربة هي المصدر الوحيد للمعرفة. ويقترن اسم لوك بأسماء فلاسفة آخرين يشكلون ما يعرف بعصر التنوير في أوروبا، فهو أحد أكبر المفكرين في التنوير الأوروبي، وقد مهّد بفكره الطريق لتطورات حاسمة في تاريخ المجتمع البشري.

في سلسلة مقدمة قصيرة جدا صدر كتاب بعنوان "جون لوك" ألّفه "جون دنْ" أستاذ النظرية السياسية بجامعة كامبريدج. ولِدنْ مؤلفات عديدة منها: "الفكر السياسي لجون لوك"، و"النظرية السياسية الغربية في مواجهة المستقبل"، و"تاريخ النظرية السياسية". ويقع الكتاب في مائة وعشرين صفحة من القطع الصغير، وقد تضمن تمهيدا وثلاثة فصول وخاتمة، وصدر عن مؤسسة هنداوي، لندن، 2015. ترجمة فايقة جرجس حنا ومراجعة هبة عبد المولى أحمد.

في التمهيد لاحظ المؤلف أن جون لوك اهتم بسؤالين مهمين هما: كيف يمكن للإنسان معرفة أي شيء، وما شكل الحياة التي ينبغي أن يسعى الإنسان إلى عيشها. وقد كرّس لوك طاقاته الفكرية خلال العقدين الأخيرين من حياته للإجابة عن السؤال الأول، وهو كيفية

وصول الإنسان إلى المعرفة. وثمة خلاف كبير بين الفلاسفة حول إجابته؛ فالبعض يراها إجابة خاطئة، والبعض يعتبر السؤال مشوشا. وأما عن شكل الحياة التي ينبغي أن يسعى إلى عيشها فقد كانت هذه الكيفية حسب رأي المؤلف ضعيفة، حتى أن بعض الفلاسفة لا يعتبرون السؤال سؤالا فلسفيا (ص 14).

حياة جون لوك

عاش لوك (1632-1704) حياة عادية حتى منتصف العقد الرابع من عمره؛ وبدءا من عام 1667 انخرط في تقلبات السياسة الداخلية الإنجليزية. وبعد بلوغه سن الأربعين كان لوك قد ابتعد عن أصوله السومرستية (ولد في قرية اسمها سومرست) وظلّ ما اكتسبه خلال تنشئته الأولى يؤثر في وجدانه حتى مماته (ص 17).

درس المؤلف حياة لوك في ضوء ثلاث مراحل أساسية: شهدت المرحلة الأولى

انتظام لوك في مدرسة وستمنستر ومنها انتقل إلى كلية "كنيسة المسيح" بأكسفورد. وكان ممكنا أن تؤهله هذه المرحلة لشغل وظيفة كهنوتية، ولكن هذه الوظيفة لم تستهوه. وكان الاحتمال الثاني أن يصير طبيبا حيث عكف على دراسة الطب دراسة منهجية. وجاءت المرحلة الثانية عام 1666 حيث التقى باللورد آشلي الذي سيصبح فيما بعد الإيرل* الأول لـ (شافتسبري) وهو أحد الشخصيات البارزة في بلاط الملك تشارلز الثاني (حكم ما بين 1660-1685)؛ وهو الذي علّم لوك فهم المسؤوليات الاقتصادية للدولة الإنجليزية، وعلّمه أيضا النظر إلى عوامل الازدهار الاقتصادي واحتمالاته، باعتبارهما موضع اهتمام رئيسي لفن الحكم وإدارة شؤون الدولة (ص 20). ويعود الفضل إلى شافتسبري في تسخير طاقات لوك الفكرية تسخيرا سليما. وتوجد صلة مباشرة بين تعهد شافتسبري بالتسامح مع المنشقين ضد الانجيلكانية في عصر إعادة الملكية*، وبين حملة لوك النشطة في العقدين الأخيرين من حياته، وكانت تنادي بالتسامح وحرية الصحافة. أما المرحلة الثالثة من حياته فقد شهدت الالتزام بالفهم الفلسفي، ويعود انشغال لوك بالقضايا الفلسفية المتعلقة بالسلطة السياسية والتسامح الديني، وتلك المتعلقة بعلم الأخلاق ونظرية المعرفة إلى الخمسينيات من القرن السابع عشر.

وحتى عام 1667 اقتصرت كتاباته الفلسفية على عملين رئيسيين: أولهما مقالان حول أوجه الضعف في المطالبات التي تنادي بالتسامح الديني، وكان عنوان هذا العمل "مقالان في الحكم" وثاني هذين العملين "مقالات حول قانون الطبيعة". وظلت القضايا المتعلقة بنطاق الحرية الدينية وحدودها، والكيفية التي ينبغي أن يعيش الأفراد وفقا لها قضايا محورية في فكر لوك فيما تلا ذلك من عقود، بيْد أن هذين المؤلفيْن، كما يرى دن يفتقران إلى سعة الأفق والنظرة الشمولية والأهمية التي اتسعت بها أعماله الناضجة (ص 24). وقد اكتسب لوك من أكسفورد قيمة الملاحظة المستمرة والمنضبطة وسعة الصدر والمثابرة في سعي الإنسان نحو فهم أسرار الطبيعة. وبالإضافة إلى عمل لوك الصادر تحت عنوان "مقال في الفهم البشري" أواخر الثمانينات من القرن السابع عشر، كتب لوك عام 1667 مقالا عن التسامح وكتب عام 1668 مخطوطة مطولة حول عدم جدوى جهود الحكومة لتنظيم أسعار الفائدة، (ص 25). وفي الفترة التي كان فيها شافتسبري معرضا لخطر كبير بسبب معارضته لحكومة الملك تشارلز الثاني، سافر لوك إلى فرنسا وعاد إلى لندن 1679 وشاب حياته شيء من الغموض خلال السنوات الأربع التي أعقبت ذلك حتى 1683 عندما تمكن من الهرب إلى روتردام في هولندا.

ونلاحظ أن كتابات لوك عكست الواقع السياسي آنذاك، وما كان يجري فيه من صراعات وحددت مواقفه من القضايا المهمة التي تشغل عصره، فكانت نتاجاته الفكرية ومواقفه السياسية تعبيرا صادقا عنها، ونتاجا لتلك المرحلة من الصراعات التي خاض غمارها. فقد كتب السير روبرت فيلمر، المغالي في تأييده الحكم الملكي كتابا بعنوان "السلطة الأبوية" الذي يدافع فيه عن الحقوق الإلهية للملك. كتب لوك مخطوطة "رسالتان في الحكم" هاجم فيها النظريات السياسية لفيلمر، وقد أيد صراحة حق الشعب في

الثورة ضد الملك حتى لو كان ملكا شرعيا، متى ما أساء هذا الملك استخدام سلطاته (ص 27). وقضى لوك وقتا طويلا مع صديقه "جيمس تايرل" الذي نشر هجوما على النظرية السياسية لفيلمر بعنوان "لا سلطة أبوية للملوك" وفي الفترة 1682-1680 تقريبا تعاون تايرل ولوك معا في مخطوطة مطولة، لم تنشر بعد، يدافعان فيها عن مبادئ التسامح.

تأثر لوك في مغتربه في هولندا وبدأ يرى أن هناك علاقة تربط مصالح الحركة البروتستانتية الأوروبية بمصالح الحرية السياسية. وبدأ يشعر أن التسامح لم يعد قضية تتعلق بسياسة الدولة وإنما صار تدريجيا قضية تتعلق بحدود الإنسان الفرد. وفي المنفى لاحظ لوك أن مستقبل أوربا السياسي والثقافي يسير نحو نتيجة غير واضحة بفعل الصراعات الدينية والسياسية، لهذا كتب لوك "رسالة في التسامح" كردّ فعل على تلك الأحداث. وقد تعرّض الكتاب لهجوم كتبه جوناس بروست أحد رجال الدين من أكسفورد، ونشر لوك ردا عليه، أعقبه رد من بروست نفسه. أما عمله الأخير "معقولية المسيحية" فقد ظهر في عام 1695 وقد هاجمه "جون إدواردز" مرتين خلال عامين، مدعيا أنه ينتمي إلى فكر الحركة السوسينية، وهي حركة تؤكد على سلطة العقل والكتاب المقدس ورفضت عقيدة التثليث، وجعلها إدواردز هي والإلحاد على حد سواء. وتعرض الكتاب للهجوم مرة أخرى في 1696 لأسباب مشابهة، وهذه المرة على يد "إدوارد ستيلينجفليت" المدافع الإنجيلكاني عن التعصب الديني. وقد ردّ لوك على ستيلينجفليت ردا وافيا في ثلاثة أعمال (ص 33).

سياسة الثقة

عالج المؤلف في هذا الفصل مجمل آراء لوك في السياسة، وبسط تحت عناوين فرعية كتاباته ومضامينها. فقد ألّف لوك في 1660 أول عملين مهمين هما "مقالان عن الحكومة"، فقد سعت سلسلة من الحكومات الإنجليزية إلى فرض مجموعة من الممارسات الدينية على رعاياها المتمردين، وهو ما كان يثير الاستياء لدى الكثيرين ويلقى استحسانا لدى قلة محدودة؛ ومقالا لوك المشار إليهما يعكسان تلك الأجواء ذلك العام. إن المسألة التي عالجها المقالان تتعلق بجانب تطبيقي هو: مَن الذي ينبغي أن يقرر أيا من الممارسات الدينية جائز وأيها محظور؟ وهل ينبغي أن توجد كنيسة مسيحية واحدة تدار من السلطة السياسية ويكون كل فرد مجبرا على الانتماء إليها أم هل ينبغي أن تكون العبادة الدينية مسألة متروكة لضمير الفرد كعلاقة خاصة بين الإنسان وربّه؟ ويرى دنْ أن وجهة نظر لوك هي أن يسمح لكل فرد أن يمارس العبادة الدينية بطريقته الخاصة، لكن الصراعات الدينية التي استمرت عشرين عاما أظهرت حسب رأيه خطورة هذا التسامح (ص 42). وبعد مرور سبع سنوات، وبعد العمل مع شافتسبري أعاد لوك النظر في هذه المسائل، وتوصل إلى نتائج مختلفة إلى حد كبير. وتظهر هذه النتائج في كتابه "مقال في التسامح". وكان الحكم العملي الذي توصل إليه هو أن التسامح يعمل على إرساء دعائم النظام والوئام المدنيين عن طريق زيادة القوانين التي تنظم المشاركات الكنسية قدر الإمكان. إن هذا الكتاب هو رسالة موجهة إلى الحاكم: واجب الرعية هو الطاعة العمياء لأوامر الحاكم، وألاّ يحاول

هذا الحاكم أن ينوب عن الله ويحلّ محلّه (ص 46).

رسالتان في الحكم

وهو عمل وضع في الأساس للتأكيد على الحق في مقاومة السلطة الجائرة، الحق في الثورة كملاذ أخير، إلى جانب موضوعات أخرى. ويرى المؤلف أن "رسالتان في الحكم" عمل طويل ومعقّد يحتوي على كثير من التناقضات والحجج، ويشكّل هجوما على مزاعم الملكية المطلقة. ويرى لوك أن الحقوق السياسية تنبع من الواجبات السياسية، وكلتاهما مستمدة من مشيئة الله وإرادته. والتغيّر الجوهري في آرائه السياسية يتمثل بقوله من الالتزام بالطاعة العمياء إلى الدفاع عن الحق في مناهضة السلطة السياسية الجائرة (ص 50).

وهناك ظروف عرضية لتأليف "رسالتان في الحكم"، فالرسالة الأولى هي نقد مفصّل لمؤلفات كاتب سياسي من المؤيدين للحكم الملكي -سبق ذكره- وهو "روبرت فيلمر" والنظرية التي طرحها لوك في الكتاب تدعو إلى المساواة والمسؤولية السياسية بالاستناد إلى حكم كل فرد بالغ، والشعارات المطروحة بقوة ووضوح وبطبيعتها الراديكالية هي نتيجة استجابة لوك لتحدي فيلمر. يرى فيلمر أن كل سلطة يمارسها إنسان على غيره من البشر هي سلطة ممنوحة من الله كما يرى أن حقوق الحاكم هي عطية شخصية من الله، والرعايا ملك[8] الحاكم يدينون له بالطاعة. وردا على ذلك سعى لوك إلى التمييز بين واجبات الرعايا في الطاعة وحقوق الحاكم في إصدار الأوامر (ص 54).

حق الملكية

يرى لوك أن الأرض وقاطنيها هي ملك لخالقها وأن الله منحها إلى جميع البشر للاستمتاع بها. ويرفض فكرة وجود أي حق من حقوق الملكية الخاصة. ويرى أن العمل هو ما يميز الملكية الخاصة عن الملكية العامة، فالعمل هو ملكية العامل التي لا نزاع عليها، وبمزج العمل بالأغراض المادية مثل الصيد أو جمع الثمار أو الزراعة يكتسب الإنسان الحق في ما اشتغله وما صنعه من هذه المواد. إن العمل نشاط إبداعي يضفي فرق القيمة على كل شيء (ص 56).

ويشير لوك إلى أن اختراع النقود يزيد من التفاوت بين المِلْكيات، وهو التفاوت الذي أتاحته درجات الاجتهاد المختلفة التي يظهرها الإنسان، وبحسب تقديره فقد أتاح هذا للإنسان أن يمتلك أكثر مما كان في إمكانه استغلاله. وقد أوجد المال أسبابا للنزاع حول حق الملكية. وكانت الملكية حسب ما أوردها لوك هي الكلمة الرئيسية للتعبير عن حقوق الفرد ومستحقاته. إن الدافع الرئيسي الذي دفع لوك أن يناقش مفهوم الحق في الممتلكات المادية كانت الرغبة في إنكار حق الحاكم في أن يفعل ما يشاء بالممتلكات المادية لرعاياه دون موافقة صريحة منهم (ص 59). ويرى دنْ أن لوك كان راضيا عن نفسه ويفخر بنظريته في الملكية.

طبيعة السلطة السياسية

تناول لوك مسألة الحق في مقاومة السلطة السياسية الجائرة. كان فيلمر يعتقد أن كل الرعية مدينون بالطاعة لحاكمهم؛ لأن الله أسلمهم حرفيا لهذا الحاكم، وعلاقة حاكمهم بهم هي علاقة مالك بممتلكاته. ورأى لوك

أنه لما كان الإنسان ملكا لخالقه، فإن حق أي إنسان في انتزاع حياة غيره يجب أن يستند إلى مقاصد الله من خلق الإنسان. وفي كتابات لوك الأولى توجد هوّة واسعة بين الحاكم الإله وبين الأغلبية التي يراها الحكام وحوشا جامحة، لكن هذه الهوة اختفت وصار لوك ينظر إلى الحاكم بالصورة نفسها التي ينظر بها إلى رعاياه؛ وهو أنه يسلك طريق القوة، أي نهج الوحوش (ص 63).

كل البشر سواسية في الحقوق والواجبات، وفي ظل هذه المساواة يجابه البشر بعضهم بعضا فيما يسمّيه لوك الحالة الأصلية، ويرى دنْ أن هذه الفكرة أسيء فهمها لتشابهها مع فكرة جزئية عند توماس هوبز، حيث يصف هوبز الحالة الأصلية للبشر بأنها حالة صراع عنيف (ص 64) ويعرض لوك رأيه في طبيعة السلطة السياسية بالقول إن السلطة السياسية في المجتمعات المدنية تعتمد على مبدأ الاتفاق أو التراضي؛ والنظام الملكي المستبد يتعارض مع المجتمع المدني. وغالبا يتعين على المواطنين في النظام الملكي المستبد أن يطيعوا المُمسِك بالسلطة السياسية؛ إلا أن هذا الممسك ليس له الحق في توجيه أوامره إلى رعاياه. وليس هناك تخويل لسلطة سياسية على أشخاص بالغين إلّا بموافقة هؤلاء الأشخاص أنفسهم (ص 67). نلاحظ أن لجون لوك رأي في اعتماد السلطة السياسية على مبدأ القبول والتراضي "حيث يتنازل كل عضو فيه -في المجتمع السياسي- عن حقوقه الطبيعية ليضعها بين يدي الجماعة، فتتولّى هي حمايتها عن طريق القانون الذي تصوغه شاملا ووافيا لحاجة الجميع، فتعيّن الجماعة أفرادا يتولون مهام السلطة وتنفيذ القانون، فيفصلون في الخلافات التي تنشب بين أفراد هذا المجتمع"[1]. وهذا تمهيد للعقد الاجتماعي الذي طرحه فيما بعد جان جاك روسو.

مركزية الثقة

الثقة من أقدم المفردات الواردة في فكر لوك. وجوب الثقة وخطورتها ضروريان للوجود البشري، فالناس يحيون بالثقة كما كتب لوك في 1659 والثقة هي ميثاق المجتمع. واللغة وسيلة مهمة للربط بين أفراد المجتمع بقدرتها على التعبير عن التزامات بعضهم تجاه البعض الآخر. وبقدر ما يستحق البشر ثقة بعضهم في بعض فإنهم يساعدون في تماسك المجتمع الذي قصده الله لهم، وبقدر ما يخونون ثقة بعضهم في بعض، فإنهم يساعدون في انحلاله وتفسخ أركانه. إن الخيانة عكس الثقة، وكان علاج الخيانة في عصر لوك هو الحق بالقيام بالثورة على الحاكم.

الحكام هم بشر يتبوؤون السلطة بحكم القانون، وتنبع أحقيتهم في التمتع بطاعة رعاياهم؛ وحيثما يقومون بأفعال تتنافى مع هذا القانون، فإنهم يصيرون طغاة، فحيثما ينتفي القانون يبدأ الطغيان، والرعايا المتضررون من الظلم لهم الحق في الخروج على الحاكم. ويرى المؤلف أن هذا كان مذهبا شديد التطرف في عصر لوك. إن الثورة من وجهة نظر لوك ليست عملا انتقاميا، وإنما هي عمل إصلاحي يهدف إلى إعادة بناء النظام السياسي المنتهك (ص 72).

رسالة في التسامح

كان آخر عمل رئيسي عن النظرية السياسية هو ما كتبه لوك منتصف ثمانينات القرن

السابع عشر في هولندا، وهو كتاب "رسالة في التسامح" وتعتمد حججه على التسليم بصحة الدين المسيحي. والواجب الرئيسي للإنسان هو أن يسعى نحو خلاصه، والعقيدة والممارسة الدينية هما الوسيلة للاضطلاع بهذا الواجب، فلا يجوز شرعا أن يطغى نفوذ السلطة السياسية البشرية على أي منهما. ويرى لوك أنه حيثما يشكل الاضطهاد العنيف القائم على أسس دينية تهديدا لممتلكات الأفراد وحياتهم يكون للمضطَهدين كل الحق في رد القوة بالقوة. وقد استثنى لوك من حق التسامح الديني فريقان: فريق تتعارض معتقداته الدينية تعارضا مباشرا مع السلطة الشرعية للحاكم (المقصود الكاثوليك والسبب أنهم يدينون بالولاء لأجنبي، للبابا ولملك فرنسا)، وفريق لا يؤمن بالله (ص 74).

ونلاحظ أن تسامح لوك قاصر فهو يستثني طائفتين من تسامحه وهما: الكاثوليك والملحدون، وهو تسامح أنتجته الظروف والصراعات الدينية والسياسية التي كانت سائدة في إنجلترا في ذلك الزمن. وفي تبريره لاستثناء الملحدين يقول لوك أن الإلحاد ليس رأيا تأمليا ويشكل أساسا لأفعال غير أخلاقية لا حصر لها. ولما كان حق التسامح يعتمد على حق كل إنسان وواجبه نحو خلاصه، فهو ليس بالحق الذي يمكن لأي ملحد أن يطالب به، وينتقد دنْ رأي لوك برفض التسامح مع الملحدين، ومع ذلك يرى أن الرسالة هي أروع إنجازاته (ص 75).

وقد تضمنت "رسالة في التسامح" مجموعة من الأفكار أشار إليها الدكتور عبدالرحمن بدوي، منها:

-1لا بد من التمييز الدقيق بين مهمة الحكومة المدنية، وبين مهمة السلطة الدينية، واعتبار الحدود بينهما ثابتة لا تقبل أي تغيير.

-2 لكل إنسان السلطة العليا المطلقة في الحكم لنفسه في أمور الدين.

-3 حرية الضمير حق طبيعي لكل إنسان.

-4 التجاء رجال الدين إلى السلطة المدنية في أمور الدين إنما يكشف عن أطماعهم هم في السيطرة الدنيوية. وهم بهذا يؤازرون نوازع الطغيان عند الحاكم[2].

وللفيلسوف الفرنسي التنويري فولتير كتاب يحمل نفس العنوان "رسالة في التسامح" نشر عام 1763 دافع فيها عن المدنية وحرية العقيدة، متخذا موقفا أكثر جذرية من لوك. فولتير وهو الكاثوليكي الذي ينتمي إلى الأغلبية دافع في رسالته عن عائلة بروتستانية، وأشار عند سرده لإعدام مواطن بروتستانتي بطريقة بشعة إلى كيفية تحويل الدين إلى وسيلة لممارسة السلطة المطلقة. وكان لدفاعه عن العائلة المظلومة تأثير فكري واجتماعي كبير[3].

المعرفة والاعتقاد والإيمان

يعالج المؤلف رأي لوك في طبيعة المعرفة، كذلك رأيه في رغبات الإنسان، وطرح فكرة أن التجربة الحسية هي الطريق إلى المعرفة. ففي أوائل 1659 قبل أن يشرع لوك في التأليف وضع تصورا للعلاقة بين معتقدات الإنسان ورغباته التي يُنظر فيها إلى العقل بوصفه عبدا للعواطف. وكان رأيه أن الكثير من المعتقدات البشرية تستحق اللوم وأن الأفراد مسؤولون عن معتقداتهم، وهي واحدة من أكثر القناعات رسوخا في فكره. وكان لا بد من وضع تصور للكيفية التي يمكن للأفراد أن يتخلصوا بها من المعوقات العاطفية التي تعترض عملية الفهم، ولا بد

أيضا من وضع تصور واضح لكل إنسان بوصفه قادرا على تحمل مسؤولية أفعاله (ص 77). كان لوك يرى أن قانون الطبيعة مصدره مشيئة الله، ويتم إدراكه بإعمال العقل البشري. ويرى المؤلف أن موقف لوك غامض اتجاه الجدل الرئيسي في النظرية الأخلاقية المسيحية المتمثل في الخلاف بين مَن رأوا أن الالتزامات البشرية تعتمد على مشيئة الله، وبين أولئك الذي رأوا أنها تعتمد على مقتضيات العقل والخصائص الفعلية للعالم الطبيعي (ص 78).

مقال في الفهم البشري

تناول لوك في هذا الكتاب خلاصة مذهبه التجريبي في المعرفة. وحاول أن يوضح أنه بمقدور الإنسان أن يستعمل عقله كي يعرف ما بحاجة إلى معرفته. وما دام البشر يتمتعون بإرادة حرة فلا بد أن يصدروا الأحكام بأنفسهم، وأن يكون العقل هو الفيصل في كل شيء. وكل عمل من أعمال التفكير هو بحث وتمحيص يتطلب الكد والمثابرة، ولأنه من السهل أن يخطئ الأنسان في إصدار الأحكام، فإنه يقضي وقته جزعا، بحثا عن الحق. وما يحاول لوك تقديمه في هذا المقال هو أن يوضّح آلية العمل الناجحة للفهم البشري، وأن يشرح الأسباب التي تؤدي إلى إخفاق الفهم البشري (ص 80). يلاحظ دنْ أهمية الإيمان لدى لوك عند سرده الأمور التي تدخل في نطاق معرفة الإنسان بالفعل أو عند استعراضه للأسباب التي يعيش الإنسان حياته من أجلها. وأهم عنصر على الإطلاق في المعرفة الممكنة لدى الإنسان هو وجود الله. ويتمثل الأساس الفعلي للأخلاق في مشيئة وشريعة الله الذي في يده الثواب والعقاب (ص 82-81).

طبيعة المعتقدات الأخلاقية

يرى لوك أن الأخلاق علم يمكن إثباته شأنه شأن الرياضيات؛ ولأن الأفكار الأخلاقية وكذلك الكلمات من اختراع العقل البشري، ففي مقدور الإنسان أن يفهمها فهما كاملا بنفسه. إن جميع البشر بحسب رأي لوك في مقدورهم أن يتوصلوا إلى معرفة مؤكدة بالأدلة بوجود إله قادر، يفرض قانونا يضبط أفعال الإنسان ويعاقب مَن ينتهكونه. ومن وجهة نظره فإن الوعي الأخلاقي يتخذ شكلا واحدا أينما كان، وهو الشكل المبين في الوحي المسيحي الذي ينبغي أن يقتضيه قانون الطبيعة (ص 83).

إن المطلب الأكثر إلحاحا لتحسين السلوك الأخلاقي ليس وجود قدر أكبر من الوضوح الفكري، وإنما وجود مؤازرة فعالة لمقاومة الغواية؛ ومن هنا -كما يرى دنْ- جاء قرار لوك بإكمال "مقال في الفهم البشري" بعمل آخر هو "معقولية المسيحية" الذي يعتبره لوك نسخة واضحة وبسيطة من العقيدة المسيحية. إن الإنسان في العالم محاط بعوامل شتى لعدم الارتياح، ومشتت برغبات مختلفة وتحرك رغباته أمور عدة، وذلك من خلال تداخلها مع مفهومه عن السعادة، فكل البشر يسعون نحوها، وليس هذا أمرا اختياريا، لكنه لا يقلل من مسؤوليته عن اختيار أفعاله (ص 86-85).

طبيعة المعرفة

كان لوك شديد التشكيك في ما إذا كانت القدرات الفطرية للإنسان تؤهله للفهم على نحو عميق ودقيق. وكان يعتقد بشدّة أن

الإنسان يمكن أن يفهم كيف يميز بين ما في وسعه أن يأمل معرفته وما ليس كذلك. وكان على يقين أن الإنسان إذا طبّق هذا الفهم في استخدام عقله في الحياة الواقعية ففي مقدوره معرفة الكثير من المعلومات المفيدة عمليا، ومن السلوك الذي عليه أن يسلكه بوصفه مخلوقا قادرا على التمييز بين الخير والشر. (ص 88) يهاجم لوك في "مقال في الفهم البشري" مبدأ الأفكار الفطرية المتأصلة التي يولد بها الإنسان. وقد رفض الرأي القائل بأن قدرة الإنسان على فهم الطبيعة تعتمد على المعرفة المتأصلة بعدد من مسلّمات العقل. وكان رأيه هو نفي فكرة أن المسلّمات متأصلة في الإنسان. ويرى لوك أن كل المعرفة البشرية تُستمد في نهاية المطاف من التجربة من خلال ملاحظة الأشياء المحسوسة أو عن طريق إعمال الإنسان لعقله. وأولى لوك اهتمامه للكلمات التي يعبر بها الإنسان عن أفكاره، واحتمال الالتباس والغموض فيها الذي يؤدي إلى أضرار؛ لهذا أكد أهمية الوضوح اللفظي. وقد رفض مذهب الشك لسببين: الأول: أن الخالق لا يهب الإنسان حواسا تضلله. الثاني: أن الأدلة التي تأتي بها الحواس تؤكد حقيقتها وثبوتها، وتؤكد حقيقة الحواس الأخرى (ص 91).

أنواع المعرفة

يرى لوك أن أنواع المعرفة ثلاثة: المعرفة الحدْسية، والمعرفة البرهانية، والمعرفة الحسيّة. والمعرفة الحدْسية هي أكثر أنواع المعرفة التي نحن على يقين بوجودها كما يقول. والحقيقة الأساسية التي يعرفها الإنسان حدسيا هي حقيقة وجوده. إن المعرفة الرياضية هي معرفة برهانية، وأهم حقيقة يمكن أن يعرفها الإنسان على نحو برهاني هي وجود الله، وأما المعرفة الحسية فإنها تنشأ من خلال التأثير الذي تمارسه العناصر الموجودة في العالم على حواس الإنسان، ولا نعرف، كما يرى دنْ، كيف تنشأ تلك المعرفة. ويسرد دنْ أن هذا المفهوم الخاص بالمعرفة تعرض للنقد من زوايا عديدة. والنقد الأوسع انتشارا كان للمعرفة الحسية؛ فقد شككت مجموعة من النقاد في توافق المكونين الرئيسين لوجهة نظره وهما: أن الحواس تتيح للإنسان معرفة العالم الخارجي، وأن كل أنواع المعرفة تتضمن إدراكا عقليا للأفكار (ص 94-92).

الإيمان

اتجه لوك في عمله الرئيسي الأخير نحو الوحي الإلهي، ورغب في نشر "معقولية المسيحية" كما قدمت في الكتاب المقدس. برأيه أن الله أظهر للبشر الطريقة التي تمنى لهم أن يعيشوا وفقا لها، وذلك عن طريق القانون الذي نشره إليهم من خلال المسيح المنتظر. ويعقب دنْ: أنه بعد مرور سبعة عشر قرنا لا يمكن أن يتوقع الإنسان أن الحواريين استمتعوا بحياتهم، بما أن الوحي الإلهي يعتمد على الاستدلال التاريخي وليس التجربة المباشرة. ص101-100 ويعقب المؤلف إن هذه ليست نتيجة مهمة لرحلة فلسفية استمرت ثلاثة عقود ونصف. ولهذه النتيجة آثار مفجعة -حسب رأي دنْ- فقد كانت تعني أنه ليس بمقدور الإنسان أن يعرف كيف يعيش، ولعل الدينونة والإيمان كافيان للخلاص، لكن ما يقدمانه لا يعد شكلا من أشكال المعرفة. ويتضح عمليا أن المعرفة الحقيقية بالأخلاق أمر بعيد

المنال عن الإنسان، وما يحلّ محلّ المعرفة الحقيقية في حياة الإنسان الواقعية هو مزيج من الدينونة والثقة في الإحسان الإلهي ص 101.

خاتمة

في الخاتمة يقول دنْ أنه يمكن الوصول إلى الحقيقة فهي تستحق السعي وراءها، وعند الوصول إليها سوف تخبر الإنسان بكل وضوح الكيفية التي ينبغي العيش وفقا لها. وهذه هي القناعة التي عاش لوك حياته مدافعا عنها، وبسببها - حسب رأي المؤلف - لا يزال يقدم لنا عبر القرون القُدرة في الشجاعة الفكرية الدائمة ص 105.

نلاحظ أن المواضيع التي عالجها لوك والمواقف التي اتخذها ماتزال ماثلة في الحياة السياسية والاجتماعية في عدة مجتمعات، وتبقى أفكاره عميقة وحيوية وتفرض نفسها في الحياة راهنا رغم مرور أكثر من ثلاثة قرون على رحيل مؤلفها.

الهوامش

1 - جون لوك، الحكومة المدنية وصلتها بنظرية العقد الاجتماعي لجان جاك روسو. ترجمة محمود شوقي الكيال، القاهرة، لا ذكر لتاريخ ودار النشر. ص 75.

2 - جون لوك، رسالة في التسامح، ترجمة عبدالرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي بيروت، ومكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 1988، ص 43 .

3 - فولتير، رسالة في التسامح، ترجمة هنرييت عبودي، دار بترا للنشر والتوزيع، دمشق،2009، ص 19-9.

* الإيرل: عضو في طبقة النبلاء.

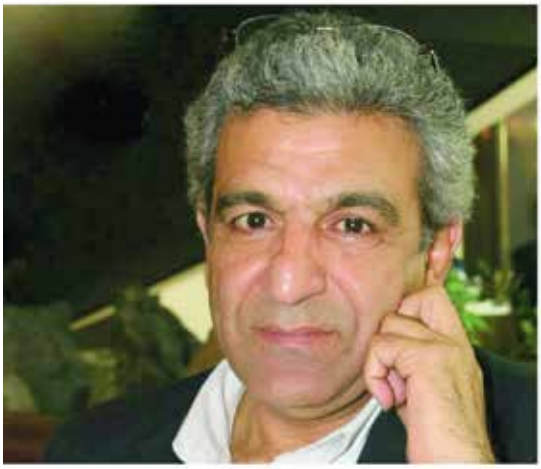
*الإنجيلكانية: كنائس بروتستانتية العقيدة.

*عصر إعادة الملكية: بدأ في 1660 عندما استرد الملك تشارلز الثاني الممالك الإنجليزية والاسكتلندية والإيرلندية.

نصوص قديمة

عودة إلى الديمقراطية والمجتمع المدني*

كامل شياع



لا يمكن للحديث عن الديمقراطية والمجتمع المدني أن يتفادى التكرار حينما يتعلق الأمر بتحديد معانيهما وعرض أصولهما ونماذجهما القائمة. هذان المفهومان، المترابطان والمعتمدان على بعضهما، يشكّلان فيما بينهما وحدة عضوية مميزة للمجتمع الغربي الحديث وللفكر السياسي المعبر عنه والمؤسس له.

تطرح هذه الورقة بعض الأسئلة المرتبطة بالنقاش النظري حول المفهومين المذكورين، وحول ممكنات تطبيقهما خارج سياقهما التاريخي والثقافي التقليدي المتمثل بالعالم الغربي الحديث. من المعروف أن النقاش عندنا حول الديمقراطية، أو ما شابهها من نظام يحتكم لإرادة الشعب لا إلى إرادة الحاكم المطلق، قديم يعود إلى نهاية القرن التاسع عشر. ولعل عبد الرحمن الكواكبي في كتابه "طبائع الاستبداد" أول من تصدى للموضوع حين أشار إلى أن "الحكومة، من أي نوع كانت، لا تخرج عن وصف الاستبداد ما لم تكن تحت المراقبة الشديدة والمحاسبة، التي لا تسامح فيها"(ص 32)[1]. ولئن اعتبر الكواكبي مشكلة الحكم من أقدم المشاكل في تاريخ البشرية، فإنه لاحظ أن الغرب قد قرر لها قواعد أساسية "تضافر عليها العقل والتجريب، وحصحص فيها الحق اليقين فصارت تعد من المقررات الإجماعية عند الأمم المترقية" (ص 134). حملت أفكار الكواكبي ومن سبقه من المصلحين رجعَ ما

سمي بصدمة الحداثة التي باغتت مجتمعاتنا العربية والإسلامية وأوقفتها إزاء مواجهات صعبة وخيارات مؤلمة نفسياً ومعقدة عملياً. أما المواجهات فيجملها التحدي الغربي الذي ما أنفك يعلن عن نفسه منذ القرن التاسع عشر، ولعله سيستمر إلى أجل غير معلوم طالما امتلك الغرب القوة والمعرفة والاستقرار السياسي الذي صار ينعم به، بشكل استثنائي، منذ نيّف وخمسين سنة. لقد ظل التحدي قائماً رغم تغير الدور التاريخي للغرب من صاحب رسالة حضارية إلى مستعمر غاز ومن ثم إلى مركز يتحكم، عن بُعد، بمصير أطراف العالم اقتصادياً وعلمياً كما يحصل حالياً في سياق عملية العولمة وسياساتها. وظل التحدي قائماً حتى بعد أن صار الغرب أكثر تشككاً بشمولية مفاهيمه عن الحداثة والتقدم التاريخي والقيم الثقافية والأخلاقية، وأكثر حذراً في تصدير أفكاره وطريقة حياته التي نفذت فعلياً إلى مجتمعات العالم دون استثناء لتفرض نفسها من الداخل كجزء أصيل من حاجات التطور الواقعية فيها. ولا نقصد هنا الديمقراطية البرلمانية والحريات السياسية فقط، وإنما نشاطات الجماعات المنظمة حول مطالب حقوق الإنسان ومساواة المرأة بالرجل والحريات الجنسية وحماية الطفولة والدفاع عن البيئة وسواها من القضايا. ونضيف إلى ذلك الإقبال على التسهيلات التي تمنحها ثورة الاتصالات والمعلومات، وشيوع النزعات الاستهلاكية للمنتجات المادية والثقافية. وظل التحدي الغربي قائماً حتى مع انضغاط بعدي الزمان والمكان وتقارب أطراف العالم الذي تحول حقاً إلى قرية صغيرة، وتحقق تجانس متزايد في أنماط الحياة والاستهلاك، واتساع حدود الهجانة الثقافية المميزة للحقبة ما بعد الحداثية المعاصرة، وتفتت المسلمات الكلاسيكية للمركزية الغربية. كل هذا يبرر الأخذ بثنائية ما عادت متداولة كثيراً في أيامنا، هي ثنائية التقدم والتأخر عند الحديث عن التفاوت البنيوي بين مراكز العالم وأطرافه، ذلك أن التفاوت قد تضاعف عملياً مع زعزعة حدود الدولة الوطنية، والعولمة الاقتصادية وتزايد الهجرة إلى المراكز الغنية.

أما الخيارات فتجلت في طيف من الاستجابات التي نحا بعضها منحى إصلاحياً رفض من الأساس إمكانية التحديث على الطريقة الغربية - التي هي غير ممكنة عملياً - وحاول أن يوفق بين تقاليد الماضي وضرورات التحديث، جامعاً بين إعادة تفسير التراث والانفتاح بصورة انتقائية على المستجدات المادية والثقافية. ونحا بعضها الآخر منحى جذرياً افترض وحدة التاريخ وحتمية التطور باتجاه خطي صاعد، ونظر إلى الهوية الحضارية كنتيجة للتغيير وليس مقدمة له. من المهم أن نشير هنا إلى أن هذه الاستجابات لم تثمر حتى الآن عن بدائل مقبولة وراسخة على جميع المستويات، تطمئن الشعور العام في مجتمعاتنا بعسر الحاضر وغموض المستقبل. إنها لم تتمكن إجمالاً من التفاعل الإيجابي مع الفرص التاريخية الموجودة دائماً بتواز مع وجود الضرورات والتحديات الفكرية والعلمية والسياسية.

لنعرض أولاً لمحة عن مفهومي الديمقراطية والمجتمع المدني، ونبدأ بالأولى التي نستدل عليها من غيابها عن حياتنا في ماضيها وحاضرها. ذلك أن نقيضها ظل هو السائد

و"الصالح" لكل الأزمان بهيئة حاكم مستبد أو دولة متسلطة أو علاقات اجتماعية قائمة على التراتبية والأبوية، الأمر الذي ساعد على ترويج التعميم القائل بأن الديمقراطية حكر على المجتمعات الغربية المسيحية دون سواها، وأنها ميزة جوهرية للفكر الغربي مقارنة بنقيضه الشرقي الاستبدادي. في الواقع أن مصطلح الديمقراطية الذي يعود أصله إلى القرن الخامس قبل الميلاد، ويشير إلى شكل محدد من أشكال الحكم، يتيح للشعب حكم نفسه بنفسه، ما كان أبداً من المسلمات المجمع عليها من قبل المفكرين ورجال الحكم عبر تاريخ أوربا. فقد عارض الديمقراطية كل من أفلاطون وأرسطو، لأنهما وجداها عاجزة عن تحقيق مثالهما الأعلى للمجتمع السياسي. وطواها النسيان طيلة فترة العصور الوسطى، لتدخل من جديد مجال التفكير في القرن الثالث عشر الميلادي، قبل أن تتجسد في تنظيمات المدن - الدول خلال عصر النهضة. أما في العصر الحديث فقد فرضتها الثورة الفرنسية بالسلاح والدم، لكن أمرها، كنظام سياسي، لم يحسم نهائياً في غرب أوربا إلا بعد نهاية الحرب العالمية الثانية، أي بعد القضاء على الفاشية. الدولتان الغربيتان الوحيدتان اللتان استمر فيهما العمل بالمؤسسات الديمقراطية دون ردة أو انقطاع هما بريطانيا والولايات المتحدة. في مفهومها المتعارف عليه حالياً تقوم الديمقراطية على ركائز عدة تشمل حرية التعبير والاجتماع، المشاركة في الاقتراع العام، حرية الصحافة، المشاركة السياسية، سيادة القانون والانتخابات. هذه الركائز ليست مجرد إجراءات شكلية لتنظيم واحتواء الصراع السياسي، لأنها مستمدة من نظرة فلسفية لطبيعة المجتمع والسلطة وحقوق الأفراد وحرياتهم. وبمقدار ما يتعلق الأمر بتطبيق الديمقراطية خارج السياق الغربي، فإن من السذاجة توقع تحققها دفعة واحدة حسب الطلب، كما أن من الصعب استنباتها في شروط اجتماعية وسياسية وثقافية ما زالت تنظر إلى السلطة كمُلكية فعلية أو رمزية، وإلى الأفراد كرعايا ضمن سلّم تراتبي لوشائج عائلية أو طائفية أو قبلية. إن الاعتراف بالتحقق التدريجي للديمقراطية في مجتمعات لا عهد لها بها، وهو تحقق نابع من جدلية التاريخ لا من كرم النظريات، ينبغي أن يتلازم مع الانتباه إلى أنها قضية نضال دائم، وإلى أن التعامل الجدي معها يستدعي مراجعة جذرية لمنظومة المفاهيم والعلاقات السائدة. لتبني الديمقراطية كثقافة وكمبدأ لتنظيم الصراع السياسي ثمن لا بد من دفعه.

أما إذا تطرقنا إلى المجتمع المدني فسيلتبس الأمر قليلاً، لأن هذا المصطلح الحديث نسبياً قد حمّل منذ شيوعه دلالات متنوعة. لنتأمل وصف جان جاك روسو لماهية المجتمع المدني. يقول في السطور الأولى من الجزء الثاني من مقالته المشهورة والمعنونة "خطاب حول أصل التفاوت بين الناس": إن "الإنسان الأول الذي سوّر قطعة من الأرض وأعلن للناس: هذه ملكي، ووجدهم سذجاً بما فيه الكفاية لتصديقه، كان المؤسس الحقيقي للمجتمع المدني. كم من الجرائم والحروب والقَتَلة، كم من الرعب والنوائب كان يمكن توفيره على البشرية لو خرج واحد من الناس .....وصاح بهم: إحذروا هذا الدجال؛ ستلحق بكم كارثة لو نسيتم بأن ثمار الأرض ملكنا جميعاً، وأن

الأرض نفسها لا تعود ملكيتها لأحد". لا حاجة هنا للتأكيد على الدلالة السلبية للمجتمع المدني القرين بالملكية الفردية المذمومة العواقب، فهي واضحة في النص بما فيه الكفاية. المجتمع المدني كمرادف للأنانية الناتجة عن الملكية الفردية ورد تشخيصه عند هيغل أيضاً. فهو عنده والمجتمع البرجوازي صنوان، حيث يبدأ الفرد فيه يعي نفسه كإنسان مختلف عن إنسان المجتمعات القديمة التي حصرت المواطنة بحدود البلد. فالإنسان البرجوازي لا يستمد هويته إلا من تخطي الحدود الوطنية، لأن تلك الهوية تمثل تجلي العقل الشامل في التاريخ. في الوقت نفسه فإن هذا الإنسان البرجوازي لا يكرّس نفسه، كما فعل أسلافه القدماء، للحياة العامة فقط، لأنه ينتمي فعلياً إلى طبقة لا تريد أن تفرط بمصالحها الخاصة. لكي نتصور بشكل أوضح مفهوم هيغل للمجتمع المدني ينبغي أن نضعه في سياق مفهومه للدولة كما عرضه في "فلسفة الحق"، حيث تجد الدولة في العائلة والمجتمع المدني المقدمتين التاريخيتين والمنطقيتين لوجودها. الحركة الثلاثية للجدل الهيغلي والقائمة على الأطروحة ونقيضها وتركيبهما تبسط نفسها هنا بالشكل الاتي: هناك أولاً العائلة التي تسودها روح الولاء المطلق للجماعة، وتعبر عن حالة نموذجية للأخلاق الغيرية التي تبرر التضحية بالفرد لمصلحة الجماعة. وهناك ثانياً المجتمع المدني الذي يسوده ولاء الفرد لنفسه ولمصلحته الخاصة، ويجسد نموذجاً للأخلاق الفردية الأنانية. وهناك أخيراً الدولة التي هي تركيب يوفق بين نمطي الولاء الجماعي والفردي، ويوحّد بين المصلحة الشاملة للأفراد والفرقاء وبين غاية المجتمع ككلية قائمة بذاتها. قصد هيغل من الأنماط العامة الثلاثة المذكورة تفسير حالة المجتمعات المختلفة عبر التاريخ، فالعائلة تكثف روح المجتمعات القديمة، كالمجتمع اليوناني مثلاً، والمجتمع المدني يكثف روح المجتمع البرجوازي، أما الدولة فتكثف الصورة المثالية لجدل الوحدة والاختلاف، وهي الصورة التي أصبحت، كما يذهب بعض دارسي هيغل، حقيقة واقعة في المجتمعات الليبرالية.

لننتقل الآن إلى كارل ماركس الذي كتب في مقالته "المسألة اليهودية" (1843) أن ما يعدّ حقوقاً للإنسان إطلاقاً ما هو في الواقع إلا حقوق الإنسان كعضو في المجتمع المدني، أي الإنسان الأناني المنفصل عن بقية البشر وعن الجماعة. فحق الإنسان في الحرية، بالنسبة لماركس الشاب، ليس سوى حقه في الملكية الخاصة الذي يتيح له أن يتصرف بموارده وفق مشيئته دون اعتبار للناس الآخرين وباستقلال عن المجتمع. أما المساواة البرجوازية فتعني مساواة الجميع في أن يكونوا أشبه بالذرات المكتفية بذاتها. لكن المفهوم الأهم في المجتمع المدني هو مفهوم الأمن، حيث يضطلع المجتمع بدور الحارس الذي يحمي حقوق وملكية أفراده. لذلك لا يبدو المجتمع المدني، برأي ماركس، مؤهلاً للسمو فوق أنانيته التي تعتمد ديمومتها على ضمان الأمن.

استكمالاً لهذه المقدمة، لا بد من الإشارة إلى أن مفهومي الديمقراطية والمجتمع المدني وسواهما من المفاهيم كالمواطنة والمساواة والحريات الفردية والعلمانية، موضع جدل دائم حول شموليتها وصلاحيتها

لكل المجتمعات الحديثة أو المنخرطة في الحداثة. فدعاة النزعة النسبية في المعرفة يرونها نتاجاً خاصاً بثقافة وبتاريخ الغرب، دون أن يكفوا عن انتقادها من منظورات أيديولوجية عامة أو أخلاقية محلية، في حين يعتبرها أندادهم من دعاة موضوعية المعرفة ملكاً للتجربة الإنسانية العابرة لتباين المجتمعات، ولا يميزون فيها خطراً على الهوية أو تهديداً للخصوصية الثقافية، اللذين يفهمونهما بمنطق التغير لا بمنطق الثبات. لكن لا يهمنا هنا أمر هذا الجدل في صورته النظرية المستندة على مسبّقات وحلول جاهزة. ما يهمنا أن هناك، من الناحية العملية، تجارب عديدة، في اليابان والهند مثلاً، للجمع بين توظيف هذه المفاهيم في المجال السياسي، وبين مقاومتها في المجال الثقافي والرمزي. على هذا المستوى الذي ينطلق من عدم وجود تعارض جذري بين الديمقراطية وقيم المواطنة والمساواة من جهة، وبين التقاليد والأعراف السائدة، من جهة أخرى، يكون من الممكن التوصل إلى الاستنتاج البراغماتي القائل بأن الديمقراطية كفكرة وكقيمة كافية لتبرير نفسها بنفسها، وأنها لا تستمد وجودها وشرعيتها من غاية تسبقها وتعلو عليها، غاية مصدرها العقل أو العدالة أو المساواة أو الصالح العام أو الإيمان الديني. فإذا كان أساس الديمقراطية في ذاتها وليس خارجها، فإن مرجعها الوحيد يكمن في ممارستها كفضاء مفتوح مفعم بالعفوية، والمرونة وروح الاستقلال، كما يدعي الكاتب الأمريكي بنجامين باربر[2]. برأي هذا الكاتب، ينحصر السؤال الفعلي للديمقراطية في تفعيل وتوسيع المواطنة، أي في قدرة النظام الديمقراطي على استيعاب فئات جديدة، محرومة من التمتع بحقوقها، للمشاركة في إبداء رأي أو صنع قرار. لذلك تكون حدودها مرنة ومنفتحة لمساعي تعميم المساواة بين الأفراد لتشمل المرأة والرجل، الأبيض والأسود، ابن البلد والمهاجر. باختصار أن الديمقراطية هي عملية مستمرة لإشاعة المساواة دون اعتبار لفوارق الجنس، أو العرق أو الدين أو اللغة. لنا أن نسأل هنا، هل يمكن تبني هذا التصور، الليبرالي في جوهره والمحايد ثقافياً في ظاهره، من قبل مجتمعات، كمجتمعاتنا الراهنة، صارت أغلبية فئاتها تراهن على الدين لأن يكون المرجع الأول والأخير لمفهوم السلطة السياسية فيها؟ هل يتاح للديمقراطية أن تكون مرجعاً لذاتها ضمن منظومة اعتقاد أخروي تعتبر نفسها هي الأخرى كاملة ومكتفية بذاتها؟ وهل يمكن للديمقراطية أن تأخذ مداها المتخيل في سياق ثقافات تتمحور حول الحفاظ على وحدة الجماعة قبل، أو أحياناً بالضد، من حرية الفرد؟ قبل الإجابة على هذه الأسئلة ينبغي التنويه إلى أن رفض الديمقراطية ليس من اختصاص الفكر الديني المتفاوت في مرونته واستعداده للمراجعة والاجتهاد، وأن إعاقة تطبيقها ليس حكراً على الحركات الدينية المتنوعة في استجابتها لروح الإصلاح والتغيير. ففي هذا وذاك تشاركها قوى اجتماعية تحركها عوامل دنيوية بحتة كالروابط العائلية والقبلية وروح الزعامة وامتلاك الثروة والامتيازات. كذلك ينبغي التنويه إلى تباين موقف الأديان من قضية التطور الاجتماعي والحريات والحقوق المدنية. ونستفيد في هذه النقطة من تفسير

عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر لظاهرة الرأسمالية التي ربط نشوءها بالمذهب البروتستانتي المعروف بدعوته إلى تبني أخلاق تقوم على العمل الصارم والزهد في الحياة الدنيا، مما يوفر فرصاً أكبر لتراكم رأس المال. وقاده تعميم نتائج بحثه التاريخي إلى الاستنتاج أنه إذا كانت بعض الأديان تيّسر تطور الرأسمالية، فإن بعضها الآخر يعيق هذا التطور. من منظور قابل للمقارنة بمنظور ماكس فيبر لاحظ المفكر الفرنسي الكسيس توكفيل (1805-1859) وجود علاقة انسجام بين المعتقدات الدينية المسيحية وروح الحرية في العالم الجديد، أي أمريكا التي درس تجربتها في كتابه "الديمقراطية في أمريكا" (1835). فالمجتمع الحديث، بالنسبة له، يعثر على تفسيره في الديمقراطية، وليس في العلاقات الاقتصادية الرأسمالية كما ذهب ماركس، أو في الإنتاج الصناعي كما ذهب أوغست كونت. لكن ما هو جوهر تلك الديمقراطية عند توكفيل؟ إنه يتلخص في المساواة العامة في الشروط الاجتماعية بحيث يتمتع كل فرد دون استثناء بحق اشغال الوظائف والمهن وحمل الألقاب وجني الامتيازات. لكن هذه المساواة (القانونية) لا تتضمن مساواة في الثروة أو في القدرات الطبيعية التي لا يمكن أن تكون متاحة للجميع بنفس القدر أبداً.

من المؤكد أن للدين الإسلامي في مجتمعاتنا أوجهاً عدة، فهو نظام للمعتقدات الروحية، وهو سلاح أيديولوجي بيد حركات سياسية تدعي التعبير عن رسالته الحقّة، وهو أيضاً أمل طوباوي بتخليص العالم من شروره. وجميع هذه الأوجه ناتجة عن تأويلات متباينة ومتصارعة لماهية الدين ودوره في حياة الإنسان وعلاقته بالسلطة. من المؤكد أيضاً أن أصحاب الحل والعقد في الدين الإسلامي يواجهون اليوم مهمة وصل وفصل روح الدين، وجسده السياسي، ومثاله الحضاري. ولعلهم يدركون أن الوعي الديني الشعبي والممارسة اليومية له لا يفسران بعامل الإيمان الثابت بقدر ما يفسران بعوامل اجتماعية وسياسية متغيرة. فعملية أسلمة المؤسسات والمناهج الدراسية والمظاهر والعادات ولغة التخاطب اليومي تسير فعلياً يداً بيد مع عملية العلمنة بوصفها اكتشافا أو إعادة اكتشاف للبعد الدنيوي في الممارسات السياسية والاقتصادية والثقافية. والتجربة الإيرانية تظهر بشكل واضح مآل الحماس الديني الذي صنع ثورة أذهلت العالم لبعض الوقت، لينهمك تحت خيمتها في صراع ضار حول موضوع الإصلاح الذي يمس تعاليم الدين الثوري من الداخل. هذا عن السؤال الأول، أما عن السؤال الثاني فيمكن للديمقراطية والدين أن يتعايشا إذا ما حصل إجماع على ازدواجية المرجعية، وهذا غير قائم في الحالة الإسلامية التي ترفض الديمقراطية جملة وتفصيلاً، أو تستعيض عنها بمبدأ الشورى، أو تقدم مسوغات غير صريحة لقبولها. لكن لا ازدواجية المرجعية ولا واحديتها تعني تجنب التصادم بين تأمين الحريات الديمقراطية وحدود العقيدة والتعاليم الدينية. الفرق الأساسي بينهما أن التصادم في الحالة الأولى يكون علنياً ومعترفاً به، أما في الحالة الثانية فيطمس ويلغى. أخيراً، فإن الديمقراطية القائمة على مبادئ المساواة والحرية والحقوق تهدد فعلياً وحدة الجماعات التقليدية،

وتزرع التنافس والصراع فيها، ولذلك يبدو مشروعها متناقضاً مع بنى ثقافات تلك الجماعات وحاجاتها، ومع النظم السياسية ذات النزوع الشمولي التي ترفع لواء الدفاع عنها. لكن الديمقراطية القائمة على ثقافة الاختلاف والمسؤولية الفردية والتسامح لا تعمل دون إطار متفق عليه لهوية الجماعة المتعددة الملامح، ولوحدتها المتجددة بفعل الصراع والتغيير.

أما السؤال عن المجتمع المدني فموضوعه العلاقة بين مضمونيه الاقتصادي والسياسي، وقد أشرنا أعلاه إلى مضمونه الأول حسب بعض تعاريفه الكلاسيكية. لكننا نلاحظ في النقاش المعاصر حصول تحول في دلالة المجتمع المدني الذي صار يفهم كفضاء سياسي قائم بذاته دون جذور اقتصادية، أو كفكرة معيارية لما ينبغي أن يكون عليه المجتمع السياسي، فكرة لها شحنة نضالية ودعاة متحمسون. يعرّف أرنست غلنر عالم الاجتماع والإناسة البريطاني الجنسية والجيكي الأصل، المجتمع المدني كما يلي: أنه "مجموعة من مؤسسات غير حكومية متنوعة تكون قوية بما فيه الكفاية لموازنة الدولة، وقادرة على منعها من الهيمنة على المجتمع وتفتيته، لكن دون أن يشكل ذلك عائقاً للدولة للاضطلاع بدورها كمحافظ على السلام وكحكم بين المصالح الرئيسية". يتضح من هذا التعريف أن للمجتمع المدني دورا أقرب إلى دور حرب العصابات إزاء سلطة مركزية راسخة وجامدة نسبياً. فهو وإن لا يستطيع مكافأتها في القوة، وليس المطلوب منه أن يكون كذلك، ينبغي أن يكون حاملاً لقضايا عامة أو أداة لمعارضة سياسات قائمة من منطلق تعددية وتنوع المصالح. لئن كان للمجتمع المدني، عند غلنر،(3) دور أحادي الاتجاه يستهدف سلطة الدولة، فإنه يكتسب عند بنجامين باربر دوراً مضاعفاً. [4] يضع باربر المجتمع المدني في منطقة وسطى بين الحكومة والقطاع الخاص، أي بين السياسة والاقتصاد. فيشير إلى أن مكانه ليس في المراكز الانتخابية، وليس في أماكن التسوّق، بل "حيث يتكلم أبناء الحي الواحد والجيران عن الشكل المناسب لسلامة المرور وعبور الشوارع، عن حفظ فائدة مدرسة الحي، عن استخدام الكنيسة لإيواء المشردين.. الخ".

المجتمع المدني لا ينافس الحكومة في امتلاك وسائل القمع الشرعية، كما أن لطابعه العمومي طبيعة تطوعية غير قابلة للخصخصة (الدخول في آليات السوق). المجتمع المدني كما يتصوره باربر هو هوية مدنية يتمتع بها المواطن الذي يجمع بين حريته ومسؤوليته، وتتيح له مراقبة الحكومة والسوق معاً، هوية توفر بديلاً للمواجهة الضيقة المحصورة، في دولة كالولايات المتحدة، بين الدولة والفرد المنعزل، والحكومة والقطاع الخاص، والسياسيين الفاسدين والمقترعين الغاضبين. ثمة ما يستوقف المتأمل في المفهوم الإيجابي للمجتمع المدني عند غلنر وباربر، فهو ينزع عنه سماته الفردية والأنانية التي شخصها مفكرون مثل روسو هيغل وماركس، ويوكل له مهمة حماية المصلحة الجماعية. ثم يقوم، أي التعريف، بتعميمه كأداة للمشاركة السياسية صالحة لجميع المجتمعات بغض النظر عن تطورها الاقتصادي ورسوخ التقاليد الديمقراطية فيها. لهذا يمكن اعتبار

الانتشار الواسع المتحقق في العقود الأخيرة لفكرة المجتمع المدني دليلاً على درجة العولمة الحاصلة لقيم الديمقراطية والتعددية والمواطنة المتاحة للأفراد في المجتمعات الرأسمالية الليبرالية. على أن لهذه القضية بعداً آخر غير بعد التحقق العالمي السريع أو التدريجي لمثالات اعتبرت حتى وقت قريب ملكاً لنمط الحياة البرجوازية، إذ يرى البعض كبنجامين باربر، في كتابه الآنف الذكر، أن المجتمع المدني مهدد في معاقله وفي أطرافه بالتفتت والانحسار تحت ضغط انبعاث التطرف الديني والنزعات الإثنية والقبلية، من ناحية، واندفاع قوى العولمة لضمان سوق عالمي مقياسه الأخير الربح المادي وأداته الرئيسية ترويج الاستهلاك بكل أشكاله، من ناحية أخرى. وجه الخطر في هاتين الحركتين يتمثل في ميلهما الشمولي الذي لا يخلو من العدمية حينما يتعلق الأمر بالخير العام للمجتمع ومواطنيه. بالإضافة إلى ذلك فإن مجال المجتمع المدني، في حالة مجتمعاتنا المعاصرة، متنازع عليه بين قوى الإسلام السياسي والقوى العلمانية، اللتين تلتقيان في توظيفه لمقاومة احتكار الدولة لمصادر القوة وصنع القرار. لذلك ليس من المحتم أن يكون المجتمع المدني حاضنة لأفكار وقيم مدنية ودنيوية تعكس المجال العام دون المجال الخاص المشحون بوعي ديني أصيل أو مصطنع. (5)

أخيراً، فإن المسار المعقد للديمقراطية والمجتمع المدني في مجتمعاتنا يطرح بإلحاح بحث شروطهما الثقافية والسياسة التي هي موضوع للتفسير التاريخي، وإن ظهرت حيناً وكأنها تعصي حركة التاريخ. (انتهى)

---

* (الثقافة الجديدة)، العدد303 تشرين الثاني / كانون الأول 2001.

الهوامش

(1) عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد. دار النفائس، بيروت 1986.

(2) أنظر مقال بنجامين باربر في كتاب " Democracy and Difference " إعداد سيلا بن حبيب. وكذلك كتابه " Jihad vs. Mc-World " (1996).

(3) أرنست غلنر ، "Conditions of Liberty " . دار بنغوين؛ لندن.

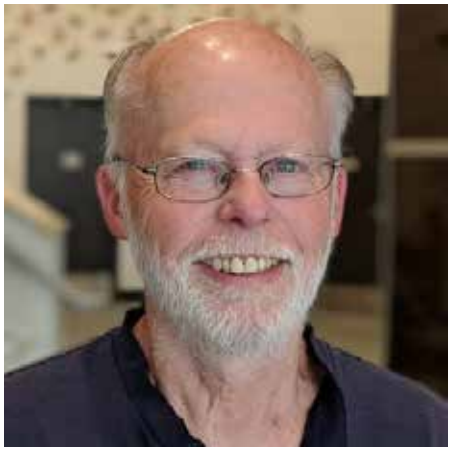
(4) بنجامين باربر، " Jihad vs. McWorld " ص 281.

(5) أنظر مثلا تقرير " الحالة الدينية في مصر" في كتاب "النصّ والرصاص" لنبيل عبد الفتاح. دار النهار 1997.

نصوص مترجمة

الرأسمالية وإنتاج الفقر

جيم سيلفر
ترجمة: د.سوران قحطان



إنّ الإنتاج الدائم لأشكال الفقر المتغيرة باستمرار، يعد جزءاً لا مفر منه من التدمير الخلاق الذي يميز الرأسمالية. ان شكل الفقر يتغير، ذلك ان الرأسمالية متغيرة وديناميكية باستمرار، الا ان الفقر يبقى. إن إنتاج الفقر ليس حتميا في الرأسمالية فحسب، بل هو أيضا جزء ضروري منها. ولقد كانت هذه هي حال بريطانيا، اول قوة صناعية رأسمالية في العالم، خلال الثمانمائة عام الماضية.

يرتبط الفقر إلى حد كبير بعلاقة الناس بوسائل الإنتاج ـ فقد طُردوا من الأرض، ولم يعد لديهم عمل، أو لديهم عمل أجوره زهيدة، او هو بدوام جزئي، او غير منتظم. وكانت هذه هي الحال على مدى قرون من الزمان؛ وهي ذات الحال اليوم. كما يصف مؤلفان بريطانيان وجود الفقر المستمر في حياة الطبقة العاملة "كان الفقر هو العامل الفريد الأكثر توحيداً في تاريخ الطبقة العاملة: التهديد بالفقر، والخوف من الفقر، ويقين الفقر"[1]. كان العمل غير المستقر ـ في الواقع، عدم استقرار الحياة نفسها ـ من الأمور الثابتة. وكما قال بالمر (Bryan Palmer) "لم يكن العمل الا الأساس غير المستقر لحياة تعيش على حافة السكين من الحرمان"[2].

يقدر ان 40 بالمئة من سكان بريطانيا كانوا قد اجبروا، مع نهاية القرن الـ 17، على ترك أراضيهم في القرون السابقة. وذلك بسبب حركة الاستيلاء على الأراضي

(enclosure movement)،التي كانت مقدمة ضرورية لنشوء الرأسمالية. وكنتيجة لذلك، أصبح اغلبهم فقراء - بقايا الموت الطويل للمجتمع الإقطاعي. لقد كان اولئك "الرجال الذين لا سيد لهم" يجوبون الطرقات، حيث كانوا "موجودين بأعداد مثيرة للقلق ... كثيرا ما كانوا منبوذين غير قابلين للتشغيل في مجتمع يمر بتحول اقتصادي"، وهو ما يكافئ "العاطلين عن العمل في كساد ثلاثينيات القرن العشرين، او الملايين التي بلا عمل في المدن الداخلية هذه الأيام"[3].

وفي سبيل دفع المشردين -القادرين بدنيا الا انهم لا يعملون وبالتالي هم فقراء - الى العمل، شُرعت، خلال القرن الـ 16، الكثير من قوانين العمل الصارمة. على سبيل المثال، كان من الممكن "ربط المتشرد إلى نهاية عربة عارياً وضربه بالسياط... حتى ينزف جسده"، وكان من الممكن قطع أذنيه[4]. وكان من الممكن وسم المتشردين بالحديد المحمي تحمل علامة "V"*. على سبيل المثال أيضا، كان المتشردون في مقاطعة ميدلسكس (Middlesex)، عام 1590، "يُجلدون ويُوسمون... بمعدل متشرد واحد في اليوم"[5]. ان الغاية من مثل هذه العقوبات هو اجبار الفقراء على الانضمام الى قوة العمل المأجورة.

وغالبا ما كان الفقراء يتمردون. وقد تزايدت اعمال الشغب، التي تسببت فيها حركة الاستيلاء على الأراضي، بشكل كبير في اواخر القرن الـ 16. وعندما طالب دوق نورفولك (Norfolk) الحديث مع قائد حشد متمرد، عكست إجابتهم غضب ذلك العصر: "بما أنك تسأل من هو قائدنا، إن اسمه الفقر، لأنه، وابن عمه البؤس، هما من أوصلنا إلى هذه الافعال"[6]. ومع حلول نهاية القرن، كان التشرد منتشراً على نطاق واسع إلى الحد الذي أدى إلى صدور قانون الفقراء في عهد الملكة إليزابيث الأولى عام 1601.

في الواقع، كان قانون الفقراء، لعام 1601، نظاما متهرأ للإعانة الاجتماعية. لقد كان يوفر للفقراء "المستحقين"، على سبيل المثال: المرضى، كبار السن، ذوي الإعاقة، ما يكفي فقط ليحول دون موتهم في الطرقات، او دون تمردهم. لقد كان يستبعد أولئك الذين اعتبروا قادرين على العمل (الفقراء "غير المستحقين")، الذين كان من الممكن اجبارهم على الانضمام إلى قوة العمل المدفوعة الأجر أو معاقبتهم لعدم الامتثال. ان فكرة توجيه الدعم إلى الفقراء "المستحقين"، وان على هذا الدعم ان يتكون من الحد الأدنى، ستبقى على مدى القرون الأربعة التالية، وحتى يومنا هذا. كما استمر الاعتقاد بمعاقبة الفقراء "غير المستحقين".

وخلال القرنين اللذين أعقبا قانون الفقراء الالزبيثي، شق العديد ممن كانوا فقراء طريقهم الى المدن، حيث انزلقوا هناك الى المزيد من الفقر وانعدام الاستقرار. وإذا عاينّا قضية الأطفال، لوجدنا ان لندن "كانت مكتظة بالأطفال المهجرين في القرن الـ 18. لقد كان أكثر من ألف طفل يُتركون، كل عام، في اكوام القمامة، او الشوارع او الازقة واروقة المدنية العامة الأخرى"[7]. على سبيل المثال، كان قد أُوصي، في عام 1770، بـ "ارسال الأطفال الفقراء في سن الرابعة إلى دور العمل (workhouses)... فهناك فائدة كبيرة في تشغيلهم بشكل أو بآخر بشكل مستمر لمدة 12 ساعة على الأقل في اليوم"، وهكذا فإنهم قد "يعتادون على العمل الثابت"[8].

وقد ماتت اعداد هائلـــــة منهـــــم في دور العمل هذه. حيث اشارت لجنة 1767 لمجلس العموم، الى انه في الفترة ما بين عام 1741 ولغاية عام 1748، فإن من بين 1429 طفلا ولدوا في دار عمل لندن، او جلبوا اليه بعمر اقل من سنة، نجا 19 طفلا فقط، وهو ما يزيد قليلا على الـــــواحد بالمئة[9]. واستنادا الى بيانـــــــات بين عامي 1746 - 1750، استنتج المؤرخان تيم هتشكوك (Tim Hitchcock)

و روبرت شوميكر(Robert Shoemaker-) ان "دار عمل القديسة مارغريت كانت ببساطة مكانا للموت"[10]. اما في دار عمل القديس لوك في لندن، فإن كل الـ 53 طفلا تحت عمر الخمس سنوات توفوا خلال الفترة من 1757 ولغاية 1763، أي مئة بالمئة[11]. اما في السنوات التي سبقت الثورة الصناعية، فإن نسبة 50 بالمئة لوفيات الأطفال في دور العمل كانت شائعة.

لقد تم تشديد الظروف [في دور العمل] عن عمد، وذلك لإجبار الناس على العمل في المناجم والمعامل في ذلك الوقت. وكما أوضح أحد أعضاء لجنة قانون الفقراء: "أتمنى أن أرى دار الفقراء يُنظر إليها من قبل طبقتنا العاملة برهبة... فبدون هذا، أين الحافز الضروري للصناعة؟"[12].

وعلى نحو مماثل، كان قانون الفقراء لعام 1834 مصمما لإجبار الناس على العمل. بينما كان العمل في "المعامل الشيطانية المظلمة" محفوفا بالمخاطر؛ وساعاته كانت طويلة وشاقة؛ وكان الاجر زهيدا. لم يكن أحد يريد مثل هذه الاعمال. وكان الاكراه ضروريا.

في مناجم الفحم، كان من الممكن ان يتواجد أطفال دون سن العاشرة، يزحفون على اطرافهم الأربعة، في اقبية المناجم منخفضة السقف، وارجلهم مقيدة بالسلاسل، والحبال ملفوفة حول خصورهم، وهم يسحبون العربات المحملة بالفحم مثل الخيول. لقد كان الآباء يأخذون أبناءهم الى مناجم الفحم منذ عمر الثامنة او التاسعة، في اغلب الأحيان لأن عوائلهم بحاجة الى الكسب الإضافي. وكانت النساء يأخذن اطفالهن، وحتى وهم بعمر السادسة، الى المناجم. وفي بعض الأحيان يستخدمن المخدرات، الافيون عل سبيل المثال، لإبقاء الصغار هادئين. وكانت النتيجة ان "عددا كبيرا من الأطفال كانوا يموتون بسبب جرعة زائدة، او، وكما يحدث بالعادة، يهلكون بصورة خبيثة ومؤلمة. اما أولئك الذين ينجون بحياتهم، فيصبحون أطفالا مرضى وشاحبين.. وذوي بنية جسمية محطمة"[13].

الكثير من الأطفال، الذين كانوا "يغزون" شوارع لندن، تم تجميعهم وتحميلهم في 5 عربات، وسحبوا بالقوة الى معامل القطن في لانكشاير (Lancashire). وكما صور أحد المعاصرين "كانت عادة شائعة جدا في الدوائر الإدارية الكبرى في لندن ان يتم ربط الأطفال، بأعداد كبيرة، لملاك مصانع القطن في لانكشاير ويوركشاير (Yorkshire)، على مسافة 200 ميل. والأطفال، الذين كانوا يرسلون كحمولة عربة في كل مرة، كانوا بالنسبة لآبائهم يضيعون الى الابد، كما لو انهم شحنوا بالسفن الى الهند الغربية"[14].

في المصانع، كان الأطفال غالبا ما يعملون 12 ساعة او أكثر في درجات حرارة مرتفعة، وكانوا يضربون لحثهم على العمل، وكانوا يتعرضون للإصابة بالمكائن، بل وحتى يموتون من سوء التغذية. في عام 1833، قال جوزيف هابرغرام، للجنة برلمانية "عندما

كنت في السابعة من عمري اشتغلت فعليا لمدة 14 ساعة ونصف ... وكان التقييد الوسيلة التي من خلالها يبقى الأطفال في العمل"[15].

المُصلح وابن صاحب مصنع ديفيد اوين كتب "في بعض المصانع الكبرى، وبسبب الافراط في العمل او الإساءة الوحشية، كان من خمس الى ربع الأطفال اما معاقين او بشكل ما مشوهين، او مصابين بصورة دائمة"[16].

هذه هي الرأسمالية. ان أرباحها المهولة انتُجت على كاهل العمال والأطفال. لقد جعلت من بريطانيا القوة الصناعية والامبريالية الأولى في العالم، وهي كذلك انتجت صورة مروعة من الفقر باعتباره جزءا ضروريا من العملية. وهذا ما كان ماركس يعنيه عندما قال "ان وجود مليون فقير في دور العمل البريطانية لا ينفصل عن الرخاء البريطاني، كما انه لا ينفصل عن وجود من 18 الى 20 مليون [باوند] من الذهب في بنك إنكلترا"[17]. ان انتاج الفقر ملازم ولا يمكن فصله عن خلق الثروة.

وعلى نحو مماثل، دعمت ارباح العبودية الثورة الصناعية. ففي الفترة من 1630 ولغاية عام 1807، باع تجار العبيد البريطانيين واشتروا ما يقارب من 2.5 مليون افريقي. لقد كانت تجارة العبيد مربحة بصورة هائلة. وكانت هذه الأرباح نتيجة للاستراتيجية الإدارية المتبعة في مزارع القطن في الجنوب الأمريكي العميق، والتي وصفها ادوارد بابتست (Edward Baptist) بأنها "تعذيب"، وأنها إدارة بالسوط. "السوط الذي ينتج القطن"، والعبيد الذين ينتجون القطن يصنعون الثورة الصناعية[18].

ان أهمية العبودية والقطن بالنسبة للثورة الصناعية تعكسها حقيقة ليفربول. لقد سيطر تجار ليفربول على ما يصل الى 85% من تجارة الرقيق البريطانية. وبحلول نهايات ثلاثينيات القرن التاسع عشر، كان ما يقارب من 90% من واردات القطن البريطانية تدخل عبر ليفربول. وكان هيكل السلطة في المدينة مأهولا بالكامل من قبل أولئك المنخرطين بصورة مباشرة بتجارة الرقيق القائمة على القطن. ففي عام 1787، كان 37 من أعضاء مجلس المدينة، البالغ عددهم 41 عضوا "ملاك لسفن تجارة الرقيق او من المستثمرين او المريدين الاساسيين لهذه التجارة. وكان كل رؤساء البلدية الـ20 للفترة من 1787 وحتى 1807 ممولين او ملاك سفن تجارة الرقيق"[19]. ان الثروة التي تدفقت من تجارة الرقيق ادت إلى إنشاء البنوك الكبرى في ليفربول، والتي حققت بدورها أرباحاً هائلة، من خلال تعزيز الائتمان اللازم لبناء مزارع القطن في الجنوب [الأمريكي] العميق. وعادة ما كان العبيد هم الضمانات. لقد شمل من دعموا ما سمي بـ "مصلحة الهند الغربية" في تجارة العبيد "المئات من أعضاء البرلمان، والنبلاء، والموظفين المدنيين، ورجال الاعمال، والممولين، وملاك الأراضي، ورجال الدين، والمثقفين، والصحفيين، والناشرين، والجنود، والبحارة، والقضاة وكلهم كانوا في اقصى التطرف في المحافظة وحماية العبودية الاستعمارية"[20]. الرأسمالية الصناعية لم تكن لتولد في بريطانيا لولا دماء القطن والعبيد.

كان القطن، الذي ينتجه المستعبدون الافارقة في الولايات المتحدة الامريكية، يعالج لاحقا في معامل لانكشاير عن طريق عبيد الاجر. وهؤلاء كانوا في الغالب أطفالا، ولاحقا بحلول

ثلاثينات القرن التاسع عشر تزايدت اعداد النساء. اما المنتج النهائي، الملابس القطنية، فكان يصدّر. وكان يصدّر في المقام الأول الى المستعمرات البريطانية مثل الهند، ما أدى الى تخريب انتاج الملابس هناك. فلقرون، كانت الهند المنتج الأكبر في العالم لأجود أنواع القطن. ان ما وصفه سفين بيكيرت (Sven Beckert) بـ "رأسمالية الحرب"، اي استخدام القوة والعنف لفتح الأسواق وتأمين العمالة والموارد ــ دمر صناعة القطن الهندية تقريبًا. "لقد اخليت الهند من الصناعة بصورة منهجية وأصبحت بدورها سوقا لقطن لانكشاير: في عام 1820، تسلمت شبه القارة الهندية 11 مليون ياردة فقط؛ ولكن بحلول عام 1840 تسلمت 145 مليون ياردة"[21]. كان العبيد يقطفون القطن في ظل ظروف وحشية في الجنوب العميق؛ وكانت النساء والأطفال يعالجونه في معامل لانكشاير في ظل ظروف وحشية؛ وقد أدى بيع المنتجات النهائية الى تدمير صناعة الملابس في الهند، والتي كانت يوما ما صناعة مزدهرة. ان الفقر، يكاد لا يصف حالة أولئك المنخرطين في هذه "السوق" العالمية.

ان الفقر، ذلك الفقر الوحشي وغير الإنساني، كان حصيلة كل نقطة فيما كان يمثل عملية رأسمالية عالمية. لقد كانت العبودية، والاستعمار، والعمل القسري عناصر ضرورية لانبثاق الرأسمالية. ان الرأسمالية تولد، في ذات الوقت كجزء من ذات العملية، أرباحا هائلة ومرارة وفقرا مروعين. ان الرأسمالية، كما كتب ماركس، جاءت الى العالم "تقطر دما وقذارة، من كل مساماتها، من رأسها الى أخمص القدمين"[22].

ان الفقر لم يكن فقط شيئا من ماضي الرأسمالية. فهو ما زال موجودا إذا ما قفزنا الى الامام لمدة قرن ونصف القرن، متخطين الفقر المدقع للكساد العظيم في ثلاثينيات القرن العشرين -عندما قاسى الملايين من العمال البريطانيين من ويلات البطالة الجماعية والفقر الجماعي، ومن الإهانات القاسية لاجتياز اختباري الدخل الاسري و"البحث الصادق عن العمل" المكروهين بشدة- وصولا الى عهد تاتشر في ثمانينات القرن العشرين وما بعدها. كان الاقتصاد الرأسمالي البريطاني يعاني من مشاكل في نهاية سبعينات القرن العشرين، واستجابة لهذه الأوضاع انتُخِب المحافظون بقيادة مارغريت تاتشر في عام 1979. وقد استلهم هؤلاء في سياساتهم لحل المشاكل الاقتصادية أفكار فريدرك هايك وميلتون فريدمان.

ان القيم التي كانت تاتشر تحملها هي قيم العصر الفكتوري أساسا. حيث كانت تؤمن ان المشاكل الاقتصادية للمملكة المتحدة كانت ناجمة عن دولة الرفاه. كانت تعارض كل أشكال الرفاهية الاجتماعية، وتؤمن أن الفقراء يجب أن يُجبروا على العمل. وقبل أن تصبح رئيسة للوزراء، كانت واحدة من ستة أعضاء محافظين في البرلمان صوتوا لصالح إعادة جلد الفقراء، كما حدث قبل أربعة قرون لإجبار المتشردين على العمل. وفي فترة ولايتها الثالثة، قدمت نظاما متكاملا للرعاية الاجتماعية المشروطة (workfare). كان من شأنه أن يجبر الناس على الدخول إلى المستويات الدنيا من سوق العمل، تمامًا كما تم تصميم دور العمل وقانون الفقراء عام 1834 قبل قرن ونصف القرن من الزمان.

لقد ساهمت حكومات تاتشر المتعاقبة في خلق الفقر عن عمد. كانت استراتيجيات هذه

الحكومات تتضمن تخفيضات عميقة في الدعم المقدم للفقراء، واضعافا لقوة النقابات عبر "تشريعات شرسة مضادة للنقابات، لا نظير لها في أوربا"، وتخفيضات كبيرة في الضرائب المفروضة على أصحاب الدخول المرتفعة، وإطلاق العنان لقوى السوق، يضاف الى كل هذا محاولة تحويل الثقافة البريطانية الى ان تكون موجهة نحو دعم وتأييد المغامرات الاقتصادية، وان تكون فردية اكثر فاكثر[23]. لقد سُحِقَ قطاع التصنيع في بريطانيا وارتفعت معدلات البطالة إلى أعلى المستويات، مستويات اعلى وأطول أمداً مما كانت عليه في ثلاثينيات القرن العشرين. وبحلول عام 1996، كان 37 بالمئة من الرجال في سن العمل في منطقة ميرسيسايد بمدينة ليفربول عاطلين عن العمل، وكانت أسرة من بين خمس أسر في بريطانيا تفتقر إلى شخص بالغ يعمل، وتضاعف عدد البالغين الذين يعيشون في أسر بلا عمل بين عامي 1979 و1994-1993[24]. وبالنسبة لنورمان لامونت (Norman Lamont)، وزير الخزانة، كان هذا "ثمناً يستحق الدفع" لاستعادة صحة الرأسمالية في بريطانيا[25]. لقد تم خلق الفقر عمداً لاستعادة الظروف المواتية لتراكم رأس المال، من أجل الربح.

كانت النتيجة انفجاراً للفقر. ففي عام 1999، وبعد عقدين من حكم المحافظين بقيادة تاتشر أو بإلهام منها، "كان عدد الناس الذين يعيشون في الفقر أو على هامشه أكبر من أي وقت مضى في تاريخ بريطانيا. ووفقاً لأدق مسح للفقر والاقصاء الاجتماعي تم إجراؤه على الإطلاق، فإن نحو 14 مليون شخص في بريطانيا، أو 25% من السكان، كانوا موضوعيا يعيشون في فقر بحلول نهاية عام 1999"[26].

ما وراء هذه الأرقام الباردة، كانت هناك "أدلة مقلقة على الفقر المدقع على نطاق لم تشهده بريطانيا منذ ثلاثينيات القرن العشرين... الأمراض المرتبطة بالفقر وسوء التغذية، مثل السل وكساح الاطفال، والتي كان معظم خبراء الصحة يأملون في اقصائها إلى الأبد، عادت من جديد"[27]. بل ان عضو البرلمان المحافظ إيان جيلنور (Ian Gilmour) قال إن "المعاملة التاتشرية للفقراء كانت ذنباً لا يغتفر"[28].

في عام 1997 تولى حزب العمال الجديد السلطة. وكان الفقر وعدم المساواة قد بلغا مستويات غير مسبوقة في العصر الحديث. ومع ذلك لم يتغير الكثير في نهجهم. ووصف داني دورلينج (Danny Dorling) حزب العمال الجديد بأنه "استمرار للتاتشرية". ووصف كولين كراوتش (Colin Crouch) حزب العمال الجديد بأنه "أبناء تاتشر حسنوا السلوك، وذريتها المباشرة". وكتب توماس بيكيتي (Thomas Piketty) أن حزب العمال الجديد "اقر ونفذ الإصلاحات المالية لعهد تاتشر"[29]. وعندما سئلت تاتشر عن أعظم إنجازاتها، أجابت: "توني بلير وحزب العمال الجديد. لقد أجبرنا خصومنا على تغيير آرائهم"[30].

ربما لم تتغير آراؤهم كثيرا. بلير لم يخن جذوره، "لأنه لم تكن لديه جذور كي يخونها"، انه "لم يكن يحمل في جسده ذرة اشتراكية"[31]. في خطاب ألقاه في غرفة التجارة البريطانية في عام 1995، قال بلير: "كان حزب العمال القديم يؤمن أن دور الحكومة هو التدخل في السوق. أما حزب العمال الجديد فيؤمن أن دور الحكومة هو جعل السوق أكثر ديناميكية،

وذلك لتزويد الناس والشركات بوسائل النجاح"[32]. تبعا لذلك، من المنطقي أن يتخلى حزب العمال الجديد عن التزامه الراسخ بتكافؤ النتائج (Equality of outcomes)، وهي التزامات، بحسب المعتقدات التاتشرية، من شأنها أن تشكل قيداً على الاقتصاد.

كانت العديد من الشخصيات الرئيسية في حزب العمال الجديد، بما في ذلك بلير، يزدرون حزب العمال القديم. فقد قال روي هاترسلي (Roy Hattersley)، الذي يُنظر إليه عادة باعتباره جزءاً من اليمين القديم في حزب العمال: إن حزب العمال الجديد تخلى عن "المحرومين". وأضاف أن الاشتراكية "تتطلب أن يكون المبدأ الأساسي هو إعادة توزيع السلطة والثروة"[33]. وكان بلير وحزب العمال الجديد يعارضان بشدة إعادة توزيع السلطة والثروة.

لقد حقق حزب العمال الجديد بعض المكاسب في الحد من فقر الأطفال والمتقاعدين، أو ما يسمى بالفقراء المستحقين. ولكن هذه المكاسب لم تدم طويلا، وارتفعت مستويات اللامساواة، التي كانت مرتفعة اساسا بشكل كبير في عهد تاتشر، إلى مستويات جديدة وفاحشة. وكما وصف بيتر ماندلسون (Peter Mandelson)، أحد مؤسسي حزب العمال الجديد، "نحن مرتاحون للغاية بشأن تحول الناس إلى أثرياء فاحشين، طالما أنهم يدفعون ضرائبهم"[34]. ومع ذلك، خفض حزب العمال الجديد الضرائب المفروضة على أصحاب الدخول المرتفعة، ودفع بالضرائب المفروضة على الشركات إلى مستويات أدنى من أي وقت مضى في تاريخ بريطانيا، بل وأدنى من مستوياتها في البلدان الصناعية الكبرى. ووصفت صحيفة صنداي تايمز سنوات حزب العمال الجديد بأنها "العصر الذهبي لفاحشي الثراء"[35].

إنّ النهج الذي انتهجته حكومة حزب العمال الجديد يتلخص في دعم الناس في الخروج من براثن الفقر، من خلال برامج "مكافحة الفقر" المتنوعة. ولكن هاترسلي كان محقاً بالتأكيد في أن "حكومة حزب العمال لا ينبغي لها أن تتحدث عن سبل الهروب من الفقر والحرمان". بل ينبغي أن تكون المهمة "تغيير المجتمع على النحو الذي لا يوجد فيه فقر وحرمان للفرار من وجههما"[36]. لم يكن لدى حزب العمال الجديد أي التزام من هذا القبيل.

لقد تدهورت، في ظل حكومات حزب العمال الجديد، أوضاع الإسكان بالنسبة للفقراء. وهو الجانب الكئيب والمروع من الفقر في بريطانيا على مدى قرون من الزمان. وكان سجلها في مجال الإسكان الاجتماعي أسوأ من سجل تاتشر. فقد أصبحت المجمعات السكنية التي كانت في يوم من الأيام المساكن التي يفخر بها للطبقة العاملة البريطانية، يُنظر إليها على نحو متزايد باعتبارها مساكن للفقراء غير المستحقين، وسُمِح لها بالتدهور إلى حد أكبر مما حدث لها في عهد تاتشر. وكان حزب العمال الجديد "معارضاً إيديولوجياً لبناء المساكن البلدية"، وخفض إلى النصف، "إلى رقم منخفض للغاية بلغ 0.3%"، نسبة الناتج المحلي الإجمالي التي تنفق على الإسكان البلدي[37].

اما الشباب في المناطق السكنية الهامشية، "العقارات المتدهورة"، فتم تنزيل وظائفهم إلى وظائف منخفضة الأجر تقبع في قاع سوق العمل، بلا مزايا، ولا مستقبل لها. وهذه هي الوظائف التي يخلقها الرأسماليون الآن. وكانت استجابة حزب العمال الجديد هي

الاتكال على استراتيجية الرعاية الاجتماعية المشروطة (workfare) لتاتشر، إلى الحد الذي أصبحت فيه بريطانيا "دولة الرعاية الاجتماعية المشروطة الرائدة في العالم". والمنطق هنا هو أن "هذه الرعاية الاجتماعية لا تهدف إلى خلق فرص عمل للأشخاص الذين لا يملكونها؛ بل تهدف إلى خلق عمال لوظائف لا يريدها أحد"[38]، وهذا هو بالضبط ما تم تصميم دور العمل وقانون الفقراء الجديد لعام 1834 لتحقيقه. وفي مواجهة هذه الطرق المسدودة، ثار الشباب في عام 2001. وكما كتبت صحيفة الغارديان في مايو/ أيار من ذلك العام، فإن أعمال الشغب "كانت نتيجة لتوترات تختمر لسنوات. وهي توترات مصادرها لا شيء غامضا حولها. التوتر الأول قائم على الفقر. وكما هي الحال في كل أعمال الشغب البريطانية، اندلع الصراع في مكان يعاني من صعوبات اقتصادية يائسة". ومع ذلك تم إلقاء اللوم على مثيري الشغب، "والأمراض المجتمعية التي أدت إلى ظهورهم"[39].

في عام 2011، بعد عام من مغادرة حزب العمال الجديد السلطة، اندلعت الاضطرابات المدنية مرة أخرى، ما أدى إلى موجة من إلقاء اللوم البغيض على الفقراء. نشرت صحيفة التلغراف مقالاً بعنوان "أعمال شغب لندن: الطبقة الدنيا تهاجم". وقد استخدمت التغطية الإعلامية لغة مثل "الحثالة، والبلطجية، والفئران البرية... وكان مصطلح الحثالة هو المصطلح المهين المفضل: طبقة الحثالة، النفايات القذرة". من جهته وصف وزير العدل مثيري الشغب بأنهم "طبقتنا الدنيا الوحشية". بينما عزا رئيس الوزراء ديفيد كاميرون أعمال الشغب إلى "الانهيار الأخلاقي"، وأصر على أن "أعمال الشغب هذه لم تكن بسبب الفقر" بل "بسبب السلوك". اما بوريس جونسون (لاحقا اصبح رئيسا للوزراء – المترجم)، عمدة لندن حينها، فقد اعتبر أنه "مثير للاشمئزاز" تقديم تفسيرات تتعلق بالفقر[40].

إن التفسير الأكثر اطلاعا يمكن أن نجده في كلمات شاب يبلغ من العمر 22 عاماً شارك في أعمال الشغب التي اندلعت في عام 2011: "كل ما أستطيع أن أقوله لك هو أنني، انا والمجموعة التي كنت فيها، لا أحد منا لديه عمل، أليس كذلك؟ لقد كنت عاطلاً عن العمل منذ عامين تقريباً... يا رجل، ما كنت امرّ فيه يشبه الاكتئاب، الذي أغرق فيه... شعرت أنني بحاجة إلى أن أكون هناك فقط لأقول: انظر، هذا ما سيحدث إذا لم تُعرض علينا وظائف هناك"[41].

الرأسمالية تنتج الفقر، ولكن اللوم يقع على عاتق الفقراءً. بل أكثر من مجرد اللوم، انهم يخافونهم، ويحتقرونهم، ويكرهونهم. وخلال السنوات الأولى من حركة الاستيلاء على الأراضي، والتي استمرت قرونا، كان الناس يطلقون على أولئك الذين يمشون على الطرق "وحوشاً خارجة عن القانون" ترتكب "أفعالاً شنيعة وخطايا بغيضة"؛ لقد كانوا "أقذارا وحشرات ضارة في المجتمع"[42]. وبعد قرون من ذلك الزمن، في أواخر القرن التاسع عشر، قال تشارلز بوث (Charles Booth)، وهو أحد المدونين المتعاطفين نسبياً مع الفقر في لندن، عن الفقراء "إن حياتهم ذاتها هي حياة متوحشين... فهم يحطون من قدر كل ما يلمسونه"[43]. وعن الفقراء الأيرلنديين الذين انتقلوا إلى إنجلترا بأعداد كبيرة، وخاصة في منتصف القرن التاسع عشر، كتب أحد أطباء ليفربول في عام 1845 "يبدو أن الأيرلنديين

راضون في وسط الأوساخ والقذارة... ويبدو أنهم يهتمون فقط بما من شأنه دعم الوجود البهيمي"[44]. وبعد قرن من ذلك الزمن، في أواخر أربعينيات وخمسينيات القرن العشرين، تم تحديد الأمهات فيما كان يُطلق عليه آنذاك "الأسر التي تعاني من مشاكل" باعتبارهن السبب وراء الفقر. لقد كنَّ "أمهات طائشات"، يربيّن أطفالاً "بليدين وضعفاء العقل"[45]. وفي الستينات، ألقت وسائل الإعلام المعادية اللوم في الفقر على "جيش المحتالين في طوابير الإعانات في بريطانيا"، ما أثار موجة من "رهاب المتطفلين" شملت عناوين مثل "امسكوا بالمتطفلين!"[46].

ويستمر الوضع. ففي عددها الصادر 24 مايو 2023 ذكرت صحيفة الغارديان البريطانية أن الجناح اليميني في حزب المحافظين يلقي باللوم في المشاكل الاقتصادية التي تعاني منها بريطانيا على "البُلداء" و"العاطلين". وبينما الرأسمالية لا تزال تنتج الفقر؛ يظل الفقراء يتحملون اللوم على فقرهم. هذه "دعاية الفقر"[47]. انها تعمل في خدمة الرأسمالية.

على مدى الثمانمائة عام الماضية، لم تكن هناك محاولة جادة تقريباً للحد بصورة فعلية من الفقر الذي تنتجه الرأسمالية. وهناك استثناء مهم واحد. فقد كانت حكومات حزب العمال في الفترة 1945-1951 متميزة في تلبية احتياجات الفقراء، على الرغم من أنها لم تستخدم قط، على حد علمي، مصطلح "برامج مكافحة الفقر". كان نهجها يتمثل في برامج شاملة، أي برامج تفيد الطبقة العاملة بأكملها: الخدمة الصحية الوطنية؛ والإسكان الضخم عالي الجودة للطبقة العاملة؛ وقانون التأمين الوطني الذي يدفع إعانات البطالة والمرض لجميع العاملين؛ والحد بشكل كبير من أعداد العاطلين عن العمل.

كان الأساس الإيديولوجي لهذه السياسات هو الالتزام باستهداف النهج المتخلف القائم على التبرعات الخيرية والابتعاد عنه نحو مقاربة مساواتية وشمولية وعامة. وكان من المفترض أن يتمتع جميع المواطنين بالقدرة على الوصول إلى الخدمات بمستوى متساوٍ تقريبًا، وبهذه الوسائل، كان من المفترض أنْ يتم تحديد حد أدنى للجميع. ويمكننا أن ننظر إلى هذا الإصرار على الشمولية ـ الذي عارضه المحافظون بشدة ـ باعتباره هجوما على امتيازات الطبقات.

كما يمكن أن تؤثر التغييرات على الضرائب. فقد فرضت حكومات حزب العمال ضريبة إضافية على الدخول التي تتجاوز 10 آلاف جنيه إسترليني، وضريبة وفاة بنسبة 75% على التركات التي تزيد قيمتها على 21.500 جنيه إسترليني. وبحلول عام 1951، تجاوز معدل الضريبة الهامشي على الدخول المرتفعة 90%[48].

ولقد واجهت حكومات حزب العمال في الفترة 1945-1951 ضغوطاً مالية هائلة ـ ووصف جون ماينارد كينز الأزمة المالية التي اندلعت في عام 1947 في أعقاب نهاية الإعارة والتأجير (Lend-Lease) بأنها "أزمة مالية"[49]. وواجهت هذه الحكومات معارضة هائلة من جانب القطاع الخاص والمؤسسة البريطانية. وصف وزير مساعد من حزب العمال كيف نهض ليتحدث في مجلس العموم وكيف واجه "العيون الباردة العنيدة لذلك الصف من أباطرة المال الذين كانوا يكرهون حكومة حزب العمال بشغف وخوف والذي جعل منهم رجالاً مخلصين في تصميمهم على إخراجه من السلطة"[50].

في مواجهة هذه الضغوط المالية والسياسية الضخمة، أظهر حزب العمال شجاعة هائلة والتزاما صلبا كالصخر في تلبية احتياجات العمال. وكانت النتيجة أن الفقر انخفض. وكما كتب كينيث مورغان (Kenneth Morgan)، "جميع المؤشرات، على سبيل المثال، إحصائيات مسؤولي الصحة، أو موظفي الصحة والاسنان في المدرسة، اشرت تحسن مستوى الصحة واللياقة البدنية القوية خلال الفترة 1945-1951، وهذا يشمل الرضع، الذين استمرت معدلات بقائهم على قيد الحياة بالارتفاع، وصولا الى كبار السن، الذين امتدت بثبات توقعات تقاعدهم الطويل والسعيد"[51]. كانت الدراسات الكمية لحدوث الفقر متسقة مع المؤشرات الأخرى، وهي تشير الى ان: الفقر انخفض بشكل كبير[52]. نعم، لم يتم القضاء عليه، لكن لم يتم تخفيضه من قبل الى هذا المستوى. وهي حقيقة تم تأكيدها في وقت لاحق، تحليل منقح لـ (B. Seebohm Rowntree's) و (G. R. Lavers's) في دراسة لهما عام 1951[53].

ولكن كان هناك الكثير مما ينبغي القيام به. وكان من المفترض أن تكون دولة الرفاهة الناشئة "مجرد الدفعة الأولى من برنامج إصلاح جذري بعيد المدى"[54]. ولكن هذا لم يحدث. فالخطوات الضخمة التي اتخذتها حكومات حزب العمال بعد الحرب لم يتم البناء عليها من قبل حكومات الحزب اللاحقة بالطرق الضرورية والممكنة. حيث انتقلت بريطانيا من كونها رائدة في مجال السياسة الاجتماعية في السنوات التي أعقبت الحرب مباشرة، إلى دولة متخلفة في مجال السياسة الاجتماعية. حدث ذلك تدريجيا في البداية، وجزئيا نتيجة لسياسات حزب العمال الإصلاحية، ثم بشكل متعمد ودراماتيكي مع انطلاق الانتخابات عام 1979 لحكومات تاتشر المحافظة، وأخيراً بفضل جهود حزب العمال الجديد. "كانت دولة الرفاهة أعظم إنجازات حزب العمال. لقد تضررت وأضعفت في عهد السيدة تاتشر. ولكن تدميرها بالجملة كان بمثابة المهمة التاريخية لحزب العمال الجديد"[55].

لا يزال الفقر يمثل مشكلة ضخمة في بريطانيا في العقد الثالث من القرن الحادي والعشرين. في عام 2018، اتهم فيليب ألستون (Philip Alston)، وهو مقرر الأمم المتحدة المعني بالفقر المدقع وحقوق الإنسان، بعد تحقيق عن الفقر في بريطانيا، الحكومة بـ "الإفقار المنهجي لجزء كبير من السكان البريطانيين"[56]. وفي نوفمبر 2023، صرح خليفته، المقرر الحالي للأمم المتحدة المعني بالفقر المدقع وحقوق الإنسان، أوليفر دي شوتر (Oliver De Schutter)، بأن "الأمور ساءت"[57]. ظروف الإسكان بالنسبة للعديد من الناس مروعة. ينمو التشرد بلا هوادة. تكثر العمالة غير المستقرة. بنوك الطعام في كل مكان. الافتقار الى الوقود منتشر على نطاق واسع. يعاني الفقراء من صحة منهكة واعمار قصيرة. إدمان المخدرات متفشي ومدمر، وخاصة بالنسبة للفقراء. وفي هذا الزمان، وبينما يثقل اليأس والإحباط كاهل الفقراء، يعد عقاب الفقراء وسجنهم، عناصر رئيسة في الاستجابة للفقر كما كان في ظل قوانين الفقراء وما قبلها. ستبقى المعاناة الإنسانية الهائلة، اليوم كما كانت دائماً، نتاجاً لهذه الآفة القديمة. ومع ذلك، لا يزال الفقراء هم يتعرضون للوم، بل وللسب والكراهية، لفقرهم. وهو فقر الذي لا ينجم عن إخفاقاتهم الأخلاقية والسلوكية، بل عن المنطق الأساسي للرأسمالية.

إن منطق الرأسمالية يؤدي إلى الفقر، وذلك لأن الفائض الناتج عن عملية تراكم رأس المال يُستثمر في مجالات يعتقد الرأسماليون أنها ستدر عليهم أكبر قدر من الربح في المستقبل. انه لا يستثمر في تلبية حاجات الناس، فهو ان أصبح كذلك فلا يتوقع منه تحقيق الربح. انه، على سبيل المثال، لا يستثمر في توفير السكن اللائق والمعقول التكلفة لأولئك الذين يعيشون في فقر على الرغم من الحاجة الكبيرة، لأن الإسكان اللائق والمعقول التكلفة للفقراء ليس مربحاً. هذا هو الحال، على الرغم من أنه من المعروف أن الإسكان غير اللائق وغير الميسور التكلفة يسهم في زيادة إنتاج الفقر وإعادة إنتاجه. إن الهدف الكامل للنظام الرأسمالي هو تعظيم الربح، وليس تلبية الاحتياجات الإنسانية، وبالتأكيد ليس القضاء على الفقر.

ان كان هناك حل في عالم اليوم، فإن الإصلاح الجذري الذي تبنته حكومات حزب العمال في الفترة 1945 - 1951 يوفر لنا الخطوط العريضة لهذا الحل. بل ان الانتقادات اليسارية المعيارية لتلك الحكومات كانت خاطئة. فما فعلته تلك الحكومات لم يكن ببساطة "برنامجاً متواضعاً" لا يمكن تمييزه إلى حد كبير عما تم تنفيذه في أغلب المجتمعات الرأسمالية المتقدمة بدرجات متفاوتة. ولا يمكن شطب هذا البرنامج، كما فعل بعض الباحثين الأكاديميين الماركسيين، باعتباره مجرد وسيلة لتثبيت الرأسمالية وترويض الطبقة العاملة. فجون سافيل (John Saville) يجادل أن إنجازات تلك الحكومات "تشكل جزءاً ضرورياً وجوهرياً من بنية المجتمعات الرأسمالية المتقدمة"، لأنها تزيل "القسوة وانعدام الأمن اللذين يشكلان سمة مدمجة في الحياة الصناعية"[58]. ان مثل هذه التحليلات تلغي الصراع الطبقي الذي كان يشكل أساساً للإنجازات الكبيرة التي حققتها حكومة حزب العمال، وتتجاهل التحديات المالية والسياسية الهائلة التي كان لا بد من التغلب عليها من أجل تحقيق هذه المكاسب. وهي تتجاهل ايضا الجهود القائمة على أساس طبقي والتي بذلها العمال ومنظماتهم على مدى عقود عديدة لتحقيق هذه المكاسب. إن المقاربة الأكثر دقة تتلخص في الاعتراف بأن حكومات حزب العمال قطعت شوطاً هائلاً في وقت قصير للغاية لتقليص الفقر بشكل كبير. فقد حولت الموارد المالية بعيداً عن الاستهلاك الفردي من خلال التقنين والاستثمار في إنشاء خدمات جماعية انتشلت الملايين من براثن الفقر. وكما وصفتها دوروثي تومسون (Dorothy Thompson)، فإن هذه الخدمات الجماعية قدمت فوائد "على أساس الحاجة البحتة وليس الدفع النقدي... وهذا المفهوم مناهض للرأسمالية إلى حد كبير. وكان لزاماً علينا أن نناضل من أجله في كل مرحلة". وعلى هذا فإن "هذه، من الناحية الموضوعية، انتصارات لقيم الطبقة العاملة داخل المجتمع الرأسمالي"[59].

وعلى الرغم من أن حكومات حزب العمال في الفترة 1945 - 1951 لم تكن ثورية، الا انها أحدثت تحسينات كبيرة في حياة العديد من الفقراء في بريطانيا، "كما أظهرت دراسات التاريخ الشفوي لأثر هيئة الخدمات الصحية الوطنية. ونحن نفعل حسناً باحترام مثل هذه الشهادة"[60]. وقد جادل توني بين (Tony Benn) أنه في ظل الظروف السائدة في ذلك الوقت، حققت حكومات حزب العمال في الفترة 1945 - 1951 "ثورة اجتماعية"، مضيفاً،

"لم تحدث هذه الأشياء بصورة حتمية، بل حدثت لأن شكلاً من أشكال القيادة الاشتراكية والديمقراطية والناشطة كان موجودا في لحظة حاسمة"[61]. لقد أرست هذه التغييرات الأساس لما كان يمكن أن يكون نهاية دائمة للفقر، لو تم الاستناد الى خطواتهم الأولية، ولو تم تنفيذ رؤيتهم وشجاعتهم السياسية من قبل ورثتهم. لكن هذا لم يحدث. يجب أن يتحمل من ورث حزب العمال، حزب حكومات 1945 - 1951، المسؤولية عن الفشل في البناء على الأساس الذي وضعته تلك الحكومات.

لن تحل الرأسمالية مشكلة الفقر أبداً، وذلك لأن الرأسمالية هي منتج الفقر. وسوف يستمر أنصار الرأسمالية في الزعم بأن كل الجهود لابد وأن تتجه نحو استعادة النمو الاقتصادي، لأن تلبية احتياجات الفقراء لن تتم إلا من خلال المزيد من النمو. ان مثل هذه الادعاءات لا ينبغي تصديقها. فالرأسمالية غير المقيدة سوف تطالب باستمرار بالتضحيات من أجل تحقيق النمو، في حين يظل هدف هزيمة الفقر مؤجلاً إلى ما لا نهاية.

كما لا يمكن حل مشكلة الفقر من خلال برامج "مكافحة الفقر" الموجهة بصورة ضيقة. فهي تؤدي إلى انتشال بعض الناس من براثن الفقر، في حين تترك النظام سليماً، وهو النظام الذي يعمل منطقه بلا هوادة على إنتاج الفقر. فضلاً عن ذلك، ولأن هذه البرامج تستهدف الفقراء، ولأن الفقراء كانوا دوماً موضع لوم على فقرهم، بل وحتى مكروهين بسبب فقرهم، فإن مثل هذه البرامج تفتقر إلى الدعم الشعبي الواسع، وبالتالي، فإنها تتسم بالحد الأدنى من الفعالية.

إن الحد من الفقر بشكل كبير يتطلب إصلاحات جذرية. تشمل إعادة توزيع الدخل والثروة على نطاق واسع؛ وتشغيل أعداد كبيرة من الناس للقيام بالعديد من الأشياء التي يتعين القيام بها ودفع أجور معيشية كافية لهم؛ وتبني برامج شاملة تدعم جميع العاملين (وليس الفقراء فقط)؛ وتمويل هذه التدابير بنظام ضريبي تقدمي حقيقي يفرض ضرائب خاصة على أولئك الذين يراكمون كميات غير مقبولة اخلاقيا ومدمرة اقتصاديا من الدخل والثروة.

إن القيام بكل هذا يتطلب التزاماً أيديولوجياً واضحاً بالمبادئ الاشتراكية أو الديمقراطية الاجتماعية القوية والشجاعة اللازمة لتبني مثل هذه التدابير والدفاع عنها في مواجهة المعارضة الشرسة التي من المؤكد أنها ستولدها. والفشل في اتخاذ مثل هذه الخطوات يعني أن الرأسمالية ستواصل، بلا نهاية، إنتاجها المتواصل للفقر.

* نشرت المادة في
(Monthly Review online) في 15/ كانون الثاني (يناير)/ 2024. والنص متاح على الرابط الاتي:
https://mronline.org/2024/01/15/capitalism-and-the-production-of-poverty/

** Jim Silver: أستاذ فخري في جامعة وينيبغ، من بين مؤلفاته (الاوغاد والمتملصون، الرأسمالية والفقر في بريطانيا:2023)؛ (إيجاد حل للفقر:2016)؛ (حول كندا، الفقر:2014)، وغيرها.

الهوامش

1) Trevor Blackwell and Jeremy Seabrook, A World Still
2) in England 1560–1640 (London: Methuen, 1985).
3) William P. Quigley, "Five Hundred Years of English Poor Laws, 1349–1834: Regulating the Working and Nonworking Poor," Akron Law Review 30, no. 1 (to Win: The Reconstruction of the Post-War Working Class (London: Faber and Faber, 1985), 39.
4) Bryan Palmer, "Reconsideration of Class: Precariousness as Proletarianization," in Socialist Register 2014: Registering Class, eds. Leo Panitch, Greg Albo, and Vivek Chibber, (Halifax: Fernwood Publishing, 1985), 44.
5) A. L. Beier, Masterless Men: The Vagrancy Problem 1997): 12.
* حرف الـ (V) هو الحرف الأول من كلمة "vagrant" والتي تعني متشرد [المترجم].
6) Christopher Hill, Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England (New York: Schocken Books, 1964), 287.
7) Catherina Lis and Hugo Soly, Poverty and Capitalism in Pre-Industrial Europe (New Jersey: Humanities Press, 1979), 85.
8) Tanya Evans, "Unfortunate Objects": Lone Mothers in Eighteenth Century London (London: Palgrave Macmillan, 2005), 129.
9) Quoted in E. P. Thompson, "Time, Work Discipline and Industrial Capitalism," in Essays in Social History, eds. M. W. Flinn and T. C. Smout, (London: Oxford University Press, 1974), 59.
10) Dorothy Marshall, The English Poor in the Eighteenth Century (London: Routledge and Kegan Paul, 1969), 145.
11) Tim Hitchcock and Robert Shoemaker, London Lives: Poverty, Crime and the Making of a Modern City, 1690¬1800 (Cambridge: Cambridge University Press, 2015), 252¬–53.
12) Ivy Pinchbeck and Margaret Hewitt, Children in English Society, Volume I: From Tudor Times to the Eighteenth Century (London/Toronto: Routledge and Kegan Paul and the University of Toronto Press, 1969), 181.
13) Derek Fraser, Evolution of the British Welfare State: A History of Social Policy Since the Industrial Revolution, 2nd edition (Basingstoke: Palgrave, 1984), 41.
14) Ivy Pinchbeck and Margaret Hewitt, Children in English Society, Volume II: From Tudor Times to the Eighteenth Century (London/Toronto: Routledge and Kegan Paul and the University of Toronto Press, 1973), 406.
15) Roy Porter, English Society in the Eighteenth Century (London: Penguin, 1991), 58.
16) Sven Beckert, Empire of Cotton: A Global History (New York: Penguin, 2015), 177.
17) Quoted in J. T. Ward, The Factory Movement:183-1855 (London: Macmillan and Co. Ltd, 1962), 22.

18) Quoted in Palmer, “Reconsideration of Class,” 54.
19) Edward Baptist, “Towards a Political Economy of Slave Labour: Hands, Whipping Machines and Modern Power,” Slavery’s Capitalism: A New History of American Economic Development in eds. Sven Beckert and Seth Rockman, (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2016), 52.
20) Norma Myers, Reconstructing the Black Past: Black in Britain 1780–1830 (London: Frank Cass and Co., 1996), viii.
21) Michael Taylor, The Interest: How the British Establishment Resisted the Abolition of Slavery (London: Bodley Head, 2020), 311.
22) Eric Hobsbawm, The Age of Revolution: 1789–1848 (New York: New American Library, 1962), 53.
23) Karl Marx, Capital, vol. 1 (London: Penguin Books, 1976), 926.
24) Donald Sassoon, One Hundred Years of Socialism: The West European Left in the Twentieth Century (London: Fontana Press, 1997), 506.
25) Paul Convery, “Unemployment,” in Britain Divided: The Growth of Social Exclusion in the 1980s and 1990s, eds. Alan Walker and Carol Walker, (London: CPAG Ltd., 1997), 187, emphasis in original; and Helga Pile and Catherine O’Donnell, “Earnings, Taxation and Wealth,” in Britain Divided, 32.
26) Quoted in Convery, “Unemployment.”
27) Christina Pantanzis, David Gordon and Ruth Levitas, Poverty and Social Exclusion in Britain: The Millenium Survey (Bristol: Policy Press, 2006),1.
28) Alan Walker, “Introduction,” in Britain Divided, 9.
29) Quoted in Pete Dorey, British Conservatism: The Politics and Philosophy of Inequality (London: I. B. Taurus, 1997), 101.
30) Danny Dorling, “Mapping the Thatcherite Legacy: the Human Geography of Inequality in Britain since the 1970s,” in Stephen Farrell and Colin Hay (eds.), The Legacy of Thatcherism: Assessing and Exploring Thatcherite Social and Economic Policies (Oxford: Oxford University Press, 2014), 260; Colin Crouch, “The Parabola of Working Class Politics,” in The New Social Democracy, eds. Andrew Gamble and Tony Wright, (Oxford: Blackwell, 1999), 70; and Thomas Piketty, Capital and Ideology (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), 845.
31) Quoted in Leo Panitch, “Foreword: Reading the State in Capitalist Society,” in Ralph Miliband, The State in Capitalist Society (Pontypool: Merlin Press, 2009), xiv.
32) Quoted in Richard Heffernan, New Labour and Thatcherism: Political Change in Britain (London: Macmillan, 2000), 22.
33) Tony Blair, A Journey: My Political Life (New York: Alfred A. Knopf, 2010), 45.
34) Leo Panitch and Colin Leys, The End of Parliamentary Socialism: From New Left to New Labour (London: Verso, 1997), 232.
35) Quoted in Andrew Rawnsley, The End of the Party (London: Penguin, 2010), 6.
36) Pat Thane, “Poverty in the Divided Kingdom,” History and Policy (September 2018): 438, historyandpolicy.org/policy-papers/rss_2.0.
37) Quoted in Stephen Meredith, “Mr. Crosland’s Nightmare? New Labour and Inequality in Historical Perspective,” British Journal of Politics and International Relations 8 (2006): 244.
38) Owen Jones, Chavs: The Demonization of the Working Class (London: Verso, 2012), 230; Rodney Lowe, The Welfare State in Britain Since 1945, 3rd edition (New York: Palgrave Macmillan, 2005), 429.
39) Jamie Peck, States (New York and London: The Guilford Press, 2001), 6.
40) Claire Alexander, “Imagining the Asian Gang: Ethnicity, Masculinity and Youth after ‘the Riots,’” Critical Social Policy 24, no. 4 (2004): 528.
41) Imogen Tyler, “The Riots of the Underclass? Stigmatization, Mediation and the Government of Poverty and Disadvantage in Neoliberal Britain,” Sociological Research Online 18, no. 4 (2013): 3.1, 3.3, 3.4, 6.1.
42) Paul Lewis and Tim Newburn, Reading the Riots: Investigating England’s Summer of Disorder (London: The Guardian and London School of Economics, 2011), 25.

43) Quoted in Paul Slack, Poverty and Policy in Tudor and Stuart England (New York: Longman, 1988), 23, 25.
44) Albert Fried and Richard Elman, Charles Booth's London (New York: Pantheon Books, 1968), 11.
45) Ian Law, A History of Race and Racism in Liverpool, 1660–1950 (Liverpool: Merseyside Community Relations Council, 1981), 22.
46) Pat Starkey, "The Feckless Mother: Women, Poverty and Social Workers in War-time and Post-War England," Women's History Review 9, no. 3 (2000): 542; Pat Starkey, "The Medical Officer of Health, the Social Worker, and the Problem Family, 1943–1968: The Case of Family Service Units," Society for the Social History of Medicine 11, (1998): 430–31.
47) Molly Meacher, Scrounging on the Welfare: The Scandal of the 4 Week Rule (London: Arrow Books, 1974), 40; Alan Deacon, In Search of the Scrounger: The Administration of Unemployment Insurance in Britain 1920–1931, Occasional Papers on Social Administration no. 60 (London: G. Bell and Sons, 1976); Daniel McArthur and Aaron Reeves, "The Rhetoric of Recessions: How British Newspapers Talk About the Poor When Unemployment Rises, 1896–2000," Sociology 53, no. 6 (2019): 1007.
48) Tracy Shildrick, "Lessons from Grenfell: Poverty Propaganda, Stigma and Class Power," Sociological Review Monographs 66, no. 4 (2018).
49) Thane, "Poverty in the Divided Kingdom," 191–92.
50) Henry Pelling, The Labour Governments, 1945–51 (New York: St. Martin's Press, 1984), 54.
51) David Kynaston, Austerity Britain 1945–51 (New York: Walker and Company, 2008), 172.
52) Kenneth Morgan, Labour in Power, 1945–51 (Oxford: Clarendon, 1984), 370.
53) Seebohm Rowntree and G. R. Lavers, Poverty and the Welfare State (London: Longman's, Green and Co, 1951).
54) Timothy J. Hatton and Roy E. Bailey, "Seebohm Rowntree and the Postwar Poverty Puzzle," Economic History Review LIII, no. 3 (2000).
55) Jose Harris, William Beveridge: A Biography (Oxford: Clarendon, 1977), 434.
56) Stuart Hall, "New Labour's Double Shuffle," Review of Education, Pedagogy and Cultural Studies 27, no. 4 (2005): 321.
57) Philip Alston, Statement on Visit to the United Kingdom, by Professor Philip Alston, United Nations Special Rapporteur on Extreme Poverty and Human Rights (Geneva: United Nations Human Rights Office of the High Commissioner, 2018).
58) Robert Booth, "UK 'in violation of international law' over poverty levels, says UN envoy," Guardian, November 5, 2023.
59) John Saville, "Labourism and the Labour Government," in Paving the Third Way: The Critique of Parliamentary Government, ed. David Coates, (London: Merlin Press, 2003), 78.
60) Quoted in Palmer, "Reconsiderations on Class," 202.
61) Robert Pearce, Attlee's Labour Governments 1945–51 (London: Routledge, 1994), 76.
62) Quoted in Eric Hobsbawm, The Forward March of Labour Halted? (London: Verso, 1981), 79–80.

حوارات

(الثقافة الجديدة)
تحاور الدكتور ماجد الياسري

اجرى الحوار: سوران قحطان

أكمل دراسة الطب من جامعة بغداد عام 1969، تخصص لاحقاً بالطب النفسي، زميل كلية الأطباء النفسيين البريطانية. حاصل أيضا على دبلوم في علم الاجرام. عمل في الخدمات الصحية النفسية البريطانية منذ عام 1982 كطبيب استشاري. وبعد تقاعده انتقل الى العمل مع وزارة العدل البريطانية حتى عام 2016. انتخب عضوا في اللجنة المركزية للحزب الشيوعي العراقي، في المؤتمر الوطني الخامس 1993.

الثقافة الجديدة: ترتكز الأيديولوجيا البرجوازية على تأكيد الفردانية والذات الفردية، وعلى أولوية العوامل الذاتية، وعلى الفصل المطلق بين الفرد ووجوده الاجتماعي. بالتأكيد، هذا الفصل أيديولوجيا، علم زائف، أكثر من كونه علما حقيقيا. وبالتالي، عندما نشأ «علم» النفس، البرجوازي، كانت كل «المقولات والمفاهيم» التي شكّلها وينطلق منها في التحليل، هي مفاهيم مرتكزة على الفرد، على الذات. وكذا الحال بالنسبة للأمراض التي يدعي انه اكتشفها. وقد حاول في أحيان كثيرة، ان لم يكن غالبا، ان يستند الى علم الوراثة في تفسيراته.

هل لكم ان تطلعوا قراءنا على آخر وأبرز مخرجات هذه العلم البرجوازي؟ خصوصا تلك المستندة على علم الوراثة البيولوجي في تفسير الظواهر النفسية؟ وكذلك الانتقادات العلمية الحقيقية التي ما زالت تواجهه؟

د. الياسري: سأبدأ تناولي لهذا السؤال بتوضيح سريع لبعض المقاربات التي هي وراء تعدد اتجاهات ومناهج ومقاربات علم النفس والذي قاد أحيانا الى التخندق نتيجة صراعات سببها استنتاجات نظرية وتطبيقية متقاطعة. والأهم هو الاختلاف في الأسس الفلسفية المعتمدة او

المنهجية البحثية التي تكمن خلف الاستنتاجات التي يتوصل اليها المختصون في العلوم النفسية وأيضا الى استخدام علم النفس والطب النفسي في الحملة الغربية العالمية المعادية للشيوعية خلال سنوات الحرب الباردة.

وما يجعل المقاربة الماركسية مختلفة، هو تأكيدها على الترابط الديالكتيكي بين عوالم البايولوجي، ومنها التطور والوراثة والفسلجة، مع الذات الداخلية وعوالم البيئة الاجتماعية والثقافية التي يعيش فيها الانسان عند دراسة وتحليل الظواهر النفسية والسلوكية والادراك والوعي والشعور والدوافع والغرائز والانفعالات والشخصية ومجمل النشاط الإنساني.

تاريخيا، أدى صعود الفلسفة المادية في القرن 18 الى الحد من انتشار الديكارتية. فالماديون اعتبروا الظواهر النفسية مثلها مثل الجسد، خاضعة لقوانين الميكانيك. ويعتبر عام 1879، عندما افتتح وليهلم فنت في المانيا اول مختبر للبحوث النفسية، بداية خروج علم النفس من عباءة الفلسفة وتحوله الى علم متخصص يسعى الى تحليل النشاط الذهني عبر التأمل الداخلي في ظروف مختبرية قياسية اشبه بالكيماوي في تحليله مركبات المواد الكيماوية. وكان المنعطف الذي حدد مسار علم النفس في بداية القرن العشرين ولعقود لاحقة يعود الى تطور اتجاهين متعارضين؛ الأول الذي ساد في أوروبا، واعتمد على التأمل الذاتي الداخلي «الاستبطان» لمعرفة النفس الداخلية، في سياق مقاربة (التحليل النفسي) التي أطلقها فرويد عام 1900، بينما عرف التيار المنافس الذي انتشر في الولايات المتحدة باسم (المدرسة السلوكية)، التي وضع أسسها جون واتسن عام 1913.

وبسرعة تطور علم النفس في القرن العشرين الى نشاط أكاديمي في الجامعات والمراكز البحثية. خصوصا مع ظهور التطبيقات السريرية والمهنية والمجتمعية والاختبارات النفسية. وكذلك بفضل تأثير الثورة العلمية والرقمية والتكنولوجية التي شهدها القرن الحادي والعشرون، خاصة ما ارتبط بالكشف عن خفايا فسلجة الدماغ، وانماط اتصال الشبكات العصبية والفهم الافضل لوظائفه. وأيضا في دراسة التأثيرات المجتمعية والنفسية لتكنولوجيا التواصل الاجتماعي وتبعات الدور المتسارع لتقنيات الذكاء الاصطناعي، ولا استبعد ان يظهر في المستقبل تطبيق علم نفس الروبوتات عندما تصبح جزءا من حياتنا اليومية في السلم والحرب.

ومن الجدير بالذكر ان مسار تخصص الطب النفسي والعقلي كان مختلفا عن علم النفس العام. وذلك نتيجة ضغط الاعداد الكبيرة للمصابين باضطرابات عقلية الذين كان يتم حجرهم منذ القرن الرابع عشر في أوروبا بأعداد كبيرة في مصحات خاصة وغالبا بدون مسوغات قانونية.

ولكن مع توسع علم النفس وتغير مفاهيم المرض النفسي وتوفر علاجات فعالة، التقى المساران عبر نمو تخصص علم النفس السريري الذي قدم خبرات ومهارات عديدة في قياس وتشخيص ومعالجة الاضطرابات النفسية. كما ظهرت تخصصات مختلفة في علم الطب العقلي تؤكد على أهمية العوامل البيولوجية والنفسية والاجتماعية في نشوء الحالات والاضطرابات النفسية، تستخدم طرقا علاجية متنوعة، من بينها ادوية أكثر فعالية واقل اعراضا جانبية وفي إطار قانوني يحدده تشريع خاص للصحة النفسية. اما استنتاجي

فهو بقدر ما يقترب علم النفس من علم الطب النفسي بقدر ما يفترقان أيضا. فكلاهما في حركة دائمة وتطور مستمر تعمقها الاكتشافات العلمية والتكنولوجية المتسارعة التي نعيشها. الخلاصة ان فوضى وازمة علم النفس في العالم وبكافة مدارسه كانت ومازالت وستستمر لأنه علم يقف في اغلب الأحيان على راسه. وكذلك، بسبب خصوصياته في دراسة الظواهر النفسية والوعي والشخصية. لهذا سيبقى هذا العلم أحد ميادين الصراع الفكري مع القوى الاجتماعية التي تسعى الى تحقيق عالم جديد مبني على ثقافة السلام والحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية.

الثقافة الجديدة: منذ مطلع القرن العشرين، تقريبا، بدأت محاولات جدية لإعادة التفكير بالفرضيات السيكولوجية، عبر إقامتها على أساس قواعد ماركسية، وفهم التطور النفسي للبشر باعتباره جزءا من تطورهم التاريخي العام. وقد تجلى ذلك بظهور علم نفس ماركسي، وعلم نفس سوفيتي.

هل لكم ان تستعرضوا لقرائنا، بشيء من التفصيل إن أمكن، أبرز التحولات او المآلات التي وصلت اليها العلاقة بين الماركسية وعلم النفس قبل وبعد انهيار التجربة الاشتراكية وحتى نهاية الربع الأول، من القرن الحادي والعشرين، والذي يقارب من نهايته؟

د.الياسري: لم تناقش الكلاسيكيات الماركسية المشاكل النفسية للإنسان كما نفهمها اليوم والتي حاول علم النفس السوفييتي اغناءها بتطوير اطر نظرية جديدة تنظر الى الظواهر النفسية كنتاج عملية تطور تاريخية طويلة للمادة، وتتطلب وجود دماغ يولدها كانعكاس للعالم الخارجي وليس مجرد نشاط فيزيولوجي. ولكن معرفيا تعتبر المظاهر النفسية انعكاسا للواقع المادي الخارجي وغير مادية، وان كان أساسها ماديا، غايتها توجيه نشاط الانسان للتكيف او لتغيير ما يحيط به من واقع مادي، وعليه فالجانبان الابستمولوجي والأنطولوجي يكمل احدهما الاخر، وتتطلب دراستهما معا.

اما على الصعيد العملي فقد بقي علم النفس كموضوع بعيدا عن المشروع المعرفي الماركسي؛ حيث بقيت أفكار ماركس ونجلز ولينين حبيسة النقاشات الفلسفية والسياسية، ولم تمتد الى فضاء علم النفس حتى نجاح ثورة أكتوبر في 1917 وتوطد وضع الاتحاد السوفيتي حيث تطورت تدريجيا ملامح المدرسة الماركسية والسوفيتية في علم النفس والطب النفسي أيضا.

وأود ان اشير هنا الى بعض جوانب نمو علم النفس في روسيا القيصرية التي تركت بصماتها على تبلور علم النفس لاحقا، بفضل مبادرات أعضاء الجمعية الروسية لعلم النفس التي تأسست عام 1885، والتي توقف نشاطها كليا عام 1918 بسبب ظروف الحرب الاهلية القاسية حتى اعادة تأسيسها بعنوان الجمعية النفسية لجمهوريات الاتحاد السوفيتي عام 1957، ولاحقا واصلت نشاطاتها بعد انهيار الاتحاد السوفيتي. وقد ارتبط نشاط الجمعية بخصوصيات البيئة الثقافية والفلسفية والسياسية في روسيا ومنها اهتمام المثقفين الروس بعلم النفس لتأكيدها على الجوانب الروحية والتاريخية، وبعضها ينطلق من مواقع فكرية مادية، ومع الأسف لا يتسع المجال هنا لذكر مساهماتهم الغنية.

ويعتبر فلاديمير بختيرف مؤسس المدرسة الانعكاسية في علم النفس، اول من أنشأ مختبرا في روسيا للدراسات النفسية الفسلجية

عام 1885، مستفيدا من تدريبه في مختبر فندت في المانيا. وكان هذا المختبر الثاني في العالم، وقبل مختبر كامبردج لعلم النفس في بريطانيا بحدود 12 عاما.

والخلاصة ان واقع علم النفس في العالم بشكل عام وفي روسيا بشكل خاص قبل أكتوبر 1917 تميز بتعدد المنابر والاتجاهات، وقد وصل الامر الى حد تسميتها بالأزمة بسبب تعارضها وتشدد مواقفها والتباين في منطلقاتها العلمية والفلسفية.

المرحلة الثانية المهمة في تطور علم النفس الماركسي جاءت بعد انتصار ثورة أكتوبر. وبسبب الظروف الصعبة والقاسية هاجر العديد من العلماء والمثقفين الروس الى الخارج ولكن بقيت الأغلبية في روسيا تواصل نشاطها البحثي ودعمها للنظام السوفيتي الجديد، خاصة بين أوساط علماء النفس الشباب الذين تزايدت اعدادهم بتأثير من التراث الفكري والفلسفي الروسي للدراسة والتخصص في علم النفس.

وأود ان اشير هنا الى ان ما اقصده بعلم النفس السوفيتي يشمل منظومة من المدارس المختلفة في أهدافها واتجاهاتها البحثية والاكاديمية التي انتشرت في الاتحاد السوفيتي بعد ثورة أكتوبر 1917 ولغاية انهيار المنظومة الاشتراكية عام1991. والتي مرت خلالها بمراحل عكست الأطر الفكرية والفلسفية والاكاديمية السائدة في الاتخاذ السوفيتي، واكدت على اعتماد المقاربة الجدلية في التصدي للأفكار المثالية في تفسير الظواهر النفسية بنتائج البحوث العلمية المختبرية والتصدي لحالات سوء الفهم او التشويه المتعمد. علما ان محاولات تطوير علم نفس ماركسي تستمر الى اليوم.

ولم تخل تلك الفترة من محاولات اعتماد علم نفس تأملي على أساس نظرية التحليل النفسي الفرويدية واطروحات محدودة تدعو الى الجمع بين الفرويدية والماركسية والتي لم تلق رواجا بين علماء النفس السوفييت.

لذا يمكن تلخيص مرحلة العقد الأول ما بعد ثورة أكتوبر بأنها شهدت نشاطا وتوسعا في تبني مختلف المدارس الغربية في علم النفس، ترافقها خلافات بين المثاليين والماديين الميكانيكيين من مؤيدي المدرسة الفسلجية حول دور الانعكاسات الشرطية، ولكن يوازيها جهد حثيث خاصة من علماء النفس الشباب بهدف تطوير علم نفس سوفيتي جديد، وكما اسماه البعض «من طراز خاص» يعتمد على الماركسية اللينينية لحل ازمة علم النفس في روسيا.

وقد استغرقت فترة تحديد معالم المدرسة السوفيتية في علم النفس حوالي ثلاثة عقود، وضع خلالها اسسها المنهجية والطرائقية وتأكيد دور البعد الاجتماعي والتاريخي في تحليل السلوك والادراك والوعي والانفعالات، في خضم نقاشات حادة وصراع فكري حيوي حول ماذا يعني علم النفس الماركسي (الذي يعتمد المادية الجدلية) والسوفيتي بالملموس.

ومن المحطات المهمة هو اللقاء الذي عقد عام 1929 الذي شهد نقاشا حادا حول ضرورة تطوير الفهم المادي الجدلي لمشكلات النفس، وتجاوز النظرة المادية الميكانيكية. واستمر الجدل أيضا في الندوة التي نظمها معهد علم النفس عام 1931، ومن مخرجاتها نبذ مدارس علم النفس التي تعتمد الفلسفات المثالية باعتبارها تمثل وعيا أيديولوجيا برجوازيا.

وتدريجيا مع توطد سلطة السوفييت سياسيا واقتصاديا ومجتمعيا. وبهدف بناء المجتمع الاشتراكي المنشود، تم فتح العشرات من

مراكز البحث ومختبرات علم النفس والانفتاح على الفضاء العلمي العالمي ومنها علم النفس وتحسين ظروف العلماء الحياتية والبحثية لتقليل هجرتهم الى الغرب بسبب وفرة المغريات التي تقدم لهم كعامل جذب خاصة مع النمو الواضح في أعداد علماء النفس من الشباب تدفعهم رغبة المشاركة في بناء الإنسان الاشتراكي الجديد باعتماد الماركسية كأساس فلسفي في البحث النظري والتطبيقي.

وتدريجيا ساد في الاتحاد السوفيتي معيار جديد لتقييم النتاجات العلمية، يعتمد على مدى التزامها بالمنهج الماركسي ودورها في بناء الإنسان الاشتراكي الجديد، وانتقال المجتمع السوفيتي نحو الشيوعية والذي أدى لان يحتل علم النفس أهمية خاصة بسبب طبيعته الاجتماعية مقارنة بالعلوم الطبيعية الصرفة. حيث أصبح ميدانا للصراع الفكري وعرضة للتأثيرات والتدخل السياسي خاصة بعد التغيرات الجذرية التي شهدها الاتحاد السوفيتي خلال السنوات التي قادها ستالين. والتي تميزت بإشراف مباشر للجهاز الحزبي ومؤسسات الدولة على التعيينات، واشغال المواقع العلمية وعلى برامج واهداف النشاط العلمي، كي تبقى داخل السياقات المرسومة لها ضمن الخطط الخمسية.

وعلى خلاف فترة العشرينات وبداية الثلاثينات، عندما قدمت الدولة السوفيتية دعما للباحثين في مجال علم النفس بشكل واسع، أصبح عليهم في أواخر الثلاثينات تقديم خطة خمسية لأبحاثهم تخضع لموافقات ورقابة عليا ـ حزبية وحكومية ـ لتنفيذ متطلبات التخطيط المركزي «غوسبلان». واعتبر عدد من علماء النفس ان هذه التطورات تقلص حرية البحث الأكاديمي. حيث ادت الى عزوف البعض عن العلوم النفسية بينما سعى اخرون الى إيجاد منافذ الى الغرب. وفعلا تم احتضان ودعم هؤلاء بقوة خلال سنوات الحرب الباردة عندما استخدم علم النفس والطب النفسي كأحد الأسلحة الأيديولوجية لأغراض الدعاية والحرب.

وفي تموز 1936 ناقشت اللجنة المركزية للحزب الشيوعي في الاتحاد السوفيتي تربية وتعليم الأطفال. وأصدرت قرارا بإلغاء ومنع الدراسات حول سيكولوجية ونمو الطفل لعدم انسجامها مع الماركسية اللينينية واتهمت الباحثين بالتحريفية وسوء استخدام المنح الحكومية واستمر موضوعا محرما حتى انهيار الاتحاد السوفيتي. كما وقامت في العام نفسه مجموعة من علماء النفس السوفييت بدراسة وتقييم واقع علم النفس وما يجري من أبحاث علمية، وكان الاستنتاج ان ما موجود لا يرتقي الى المستوى المطلوب، ولا يعكس أهمية دور علم النفس في بناء الانسان الاشتراكي.

وفي مؤتمر عرف باسم بافلوف 1950 نوقشت أهمية بحوث بافلوف حول النشاط العصبي العالي والوعي من المنظور الماركسي. فصدر قرار من المؤتمر باعتماد استنتاجاته كأساس لعلم النفس السوفيتي، من منظور مادي ديالكتيكي. ومن الانتقادات التي وجهت الى استنتاجاته انها ركزت على العملية الفسلجية، ولم تتناول أهمية الجوانب النفسية كالدوافع والغايات والحاجات بنظر الاعتبار، وأيضا ان تجاربه اقتصرت على الحيوانات فقط.

وقد شهد ما بعد منتصف الخمسينات تغيرات مهمة. عكست سياسة الانفتاح بعد استلام نيكيتا خروتشوف قيادة الحزب. فمثلا قامت

جمعية علم النفس في الاتحاد السوفيتي بالانضمام الى الجمعية الدولية لعلوم النفس. وكان علماء النفس السوفييت يساهمون بشكل منتظم في المؤتمرات العالمية ودعوة علماء النفس الغربيين للمشاركة في المؤتمرات داخل الاتحاد السوفيتي.

وفي الأعوام الأخيرة من الثمانينيات، خلال الفترة العاصفة التي أطلقها غورباتشوف في 1987 وقادت الى تغيرات سياسية، امتدت الى مجمل جوانب المجتمع السوفيتي ومنها علم النفس والحياة الاكاديمية للعلماء السوفييت، والذي شهد انفتاحا غير مسبوق على الغرب ومدارس علم النفس التي كانت ممنوعة سابقا، وعلى التراث الروسي الأدبي والفلسفي والديني. وكانت آنذاك هناك مدرستان هما الأبرز في علم النفس السوفيتي التاريخية الثقافية (فيكوتسكي) ونظرية النشاط (ليونتيف وروبنشتاين).

ومع انهيار الاتحاد السوفيتي سلك المختصون بعلم النفس في الجمهوريات التي استقلت طرقهم الخاصة منها التخلي عن الماركسية كأساس فلسفي لعلم النفس، والتماثل مع المدارس النفسية الغربية. والجدل حول ذلك ما زال مستمرا بين من يريد قطيعة مع الماضي وآخرون يسعون للاستفادة من بعض منجزات علم النفس في الحقبة السوفيتية.

وقد شهدت هذه الفترة انفلاتا في فتح العيادات النفسية الخاصة بدون ضوابط ولأغراض بعضها للتربح والتي تحولت عمليا الى فضاء مفتوح لتنوع الممارسة في علم النفس وتطبيقاته خاصة في التحليل النفسي. كما ظهرت أيضا جمعيات لحقوق الانسان ومراكز قانونية للتعامل مع الاساءات في استخدام علم النفس والطب النفسي، كما تعالت المطالبة بإجراء تقييم شامل لواقع علم النفس السوفيتي. واتهام قيادة جمعية علم النفس بالجمود الفكري والبيروقراطية والمركزية المفرطة وحملتها مسؤولية تراجع نوعية البحوث وقلة النشر والمطالبة بزيادة اعداد العاملين في حقل علم النفس وإنشاء معاهد نفسية بحثية تستخدم الطرق والتقنيات الحديثة والمعاصرة المنتشرة في الغرب ورفع الحظر عن بعض الطرق البحثية مثل اختبارات الشخصية والذكاء والقدرات العقلية وتكييفها كي تتلاءم مع الفرد السوفيتي والانفتاح على مدرسة التحليل النفسي وعلى علم النفس التربوي.

وقد حاول البعض تكييف المدرستين الابرز في علم النفس السوفيتي اللتين اشرت اليهما ولكن مع التخلي عن الأساس الفلسفي الماركسي، مثل: تطوير مفهوم علم النفس الكلاسيكي بواسطة مواصلة أبحاث فيكوتسكي في مجالات جديدة عن تأثير آليات التواصل الاجتماعي والأدوات الثقافية كاللغة على النشاط العقلي العالي الذي يتيح للفرد تطوير مهارات وخبرات عقلية جديدة وحول الذاكرة الجمعية المرتبطة بتفاعل الانسان مع محيطه والمجتمع. وقد أطلق عليها اسم «المقاربة غير الكلاسيكية» والمقصود بها علم النفس الذي يدرس نمو الحياة الداخلية للفرد بتأثير العالم المحيط به اجتماعيا وثقافيا كتطوير للمقاربات الكلاسيكية السائدة في الغرب على شكل مفاهيم جديدة مرتبطة بشخصية الفرد الذي يعلو على علاقات الفرد الاجتماعية او النشاط الفسلجي للدماغ وبهدف ردم الفجوة بين الذات والموضوع وبين مملكة الفرد العقلية وحياته الاجتماعية.

كما تطورت مدرسة أخرى بعد انهيار الاتحاد السوفيتي سميت «ما بعد علم النفس غير

الكلاسيكي» والتي حاولت استخدام مفاهيم فيكوتسكي لفهم الادراك العقلي والسلوك ومزاوجتها مع ما بعد البنيوية وما بعد الحداثة حول تعقد وطبيعة الظواهر النفسية للفرد في مقاومة تأثير الهيمنة والأيديولوجيا على حياته، والتي أحدها استخدام مخزون المعلومات والمعرفة من قبل السلطة للسيطرة على الفرد من خلال علم النفس ومؤسسات الامراض العقلية كصدى لكتابات فوكو. وقد اعتبرت الأيديولوجيا الماركسية أحد اشكال هيمنة السلطة على المواطن ومن ادواتها السيطرة على الفرد.

ومن الظواهر الجديدة هو زوال رقابة الدولة على البحث والنشر في علم النفس وخاصة في التحليل النفسي التي توقف النشر عنها بالروسية منذ ثلاثينيات القرن الماضي. كما فتح عدد من معاهد التحليل النفسي في روسيا أولها في بيتيسبيرج عام 1991. وقد حفز قرار أصدره يلتسن حول حرية الفلسفة والتحليل النفسي عام 1993 المزيد من التوسع وترجمة اعمال فلسفية شائعة في الغرب الى الروسية مثل هايدغر وياسبرز ودريدا وفوكو ولاكان. كما انتشرت مدارس التدريب على التحليل النفسي والعلاجات النفسية المنتشرة في الغرب مثل العلاج النفسي السلوكي. وقد وصل عددها اليوم الى أكثر من خمسين في روسيا الاتحادية فقط. وشهدت أيضا تصاعدا في التبادل والزيارات العلمية مع الغرب، وأصبح الطريق مفتوحا لزيارة علماء النفس الروس. وقد اتسعت حركة الترجمة والنشر وتشكيل منظمات وروابط وجمعيات نفسية مثل الإعلان عن رابطة علماء النفس الإنساني عام 1990، مدرسة العلاج النفسي الإنساني عام 1994. وأصبحت خدمات الاستشارة النفسية والعلاج النفسي متاحة للجميع ولكن كقطاع خاص. كما شهدت تلك الفترة موجة من الكتابات التي انتقدت بشدة علم النفس السوفيتي وخاصة مدرسة النشاط وتطور الوعي لبناء الانسان الاشتراكي ولكن في الوقت نفسه حظيت اعمال فيكوتسكي باهتمام خاص؛ حيث نشرت جميع اعماله ومراسلاته ومخطوطاته وترجمت الى الإنكليزية. ومن علماء النفس ما بعد الحقبة السوفيتية هو فيودور فاسيلووك الذي ساهم في حقل العلاج والاستشارة النفسية، ومن مؤيدي علم النفس كميدان مستقل بعيدا عن الهيمنة الفكرية او السياسية، وان يكون مفتوحا لكل من يعمل في ميدان علم النفس وليس الاقتصار على الأكاديميين فقط. ومن المدارس الأكثر انتشارا حاليا في روسيا هي علم النفس الادراكي وعلم النفس السريري وعلم نفس النمو وعلم النفس العصبي.

وحتى اليوم ما زال علم النفس في روسيا يبحث عن طريقه الخاص وامامه طريق شائك ومعقد، مستفيدا من طرق البحث الحديثة والخبرات العالمية، وتقدم التقنيات الرقمية خاصة في طرق دراسة فسلجة الجهاز العصبي المركزي. ولكن البيئة التي تطور فيها علم النفس بعد تسعينات القرن الماضي والى اليوم سادها عالم الاقتصاد الحر والتأكيد على الفردانية والجانب التجاري والاستهلاكي.

من هنا كان تاريخ علم النفس الماركسي، خلال ما يقارب القرن ونصف القرن، انعكاسا للمتغيرات التاريخية والسياسية والاجتماعية في الاتحاد السوفيتي، وأيضا، مسرحا للصراع الأيديولوجي. وبسبب قلة الدراسات والمعطيات، ما زالت هذه الفترة تشوبها الكثير من الثغرات والنظرات الأحادية المسيسة،

وأيضا بسبب قلة المصادر المتوفرة باللغات غير الروسية حول علم النفس الماركسي.
اخيرا، أود ان أشير أيضا، الى انه على الرغم من ان أصعب مرحلة مرت بها ثورة أكتوبر كانت خلال العقد الأول من عمرها، الا ان ذات المرحلة شهدت نموا وتطورا غير مسبوق لعلم النفس. في تقديري أحد أسبابها يعود الى منهج التعامل مع الماركسية ومع الخلافات الفكرية التي غالبا ما تحتدم بعد ظهور كل ما هو جديد والتي اعتبرت حتى نهاية العشرينات ظاهرة صحية وموضوعية بدلا من تحولها الى صراع سياسي – تنظيمي، كما حدث ما بعد الثلاثينيات في القرن الماضي.

الثقافة الجديدة: ماذا ايضا بشأن الماركسية الفرويدية واليسار الفرويدي، مرورا باللاكانية وانتهاءً بأفكار سلافوي جيجك ...وغيرها؟
الياسري: هذا السؤال سينقلنا الى فضاءات تتداخل فيها الفلسفة والسياسة وعلم النفس وإشكاليات العداء للماركسية والشيوعية. في إجابتي أعلاه، أشرت الى فرويد الذي طرح نظريته حول طوبوغرافيا الجهاز النفسي للإنسان المتكون من قوى داخلية تتصارع، خلال تشكل شخصية الانسان، وتهيمن على نشاطه النفسي من انفعالات ومشاعر وسلوك وأحلام او اضطرابات نفسية مع طريقة لمعالجتها. وقد حققت أفكاره شعبية واسعة في فترة ساد فيها التشتت والصراع بين مدارس علم النفس حيث قدمت أفكاره منظورا جديدا ديناميكيا لمعرفة الذات الإنسانية ومشاكلها النفسية. ويعتبر الكبت والاسقاط والاليات الدفاعية مفاهيم أساسية في المدرسة الفرويدية للتحليل النفسي، التي تعطي دورا كبيرا لتجارب الفرد الجنسية خلال مراحل طفولته تتجلى فيها عقد نفسية مثل «اوديب « بوصفها نزعة فطرية متأصلة في الكيان النفسي للإنسان. وقد برزت أجيال عدة من مؤيدي مدرسة التحليل النفسي عرف بعضهم باسم «الفرويديون الجدد». لكل منهم تصور خاص لديناميكية وطوبوغرافية النفس وتطبيقات علاجية تنسجم معها ومنذ تأسيسها شهدت مدرسة التحليل النفسي صراعات شديدة بين رموزها وانقسامات داخل الجمعية الدولية للتحليل النفسي التي أسسها فرويد في 1911 مع عدد من تلاميذه. ومن الانتقادات التي وجهت لها هو فقدان الأساس العلمي الذي يمكن قياسه واختباره تجريبيا لأنها مجرد مجموعة من الفرضيات، بينما يرد مؤيدوها ان طرق البحث والتحليل في العلوم النفسية تختلف عن الطرق التجريبية في العلوم الطبيعية.
وقد برزت محاولات في عشرينيات وثلاثينات القرن الماضي للجمع بين الماركسية والتحليل النفسي عرفت من قبل بعض الدوائر الاكاديمية في الغرب بعنوان «اليسار الفرويدي». من المحطات المهمة في هذا الصدد كتاب بول روبنسون، الذي نشر في أواخر الستينات، وتضمن دراسة لأفكار اليسار الفرويدي. واعتقد، وان كنت غير متأكد، ان هذا هو أحد الكتب القلائل باللغة الإنكليزية حول هذا الموضوع عدا مقالات نشرت في مجلة «نشرة اليسار الجديد» بعد سبعينات القرن الماضي.
وبشكل عام، هناك موقف ماركسي من مدرسة التحليل النفسي. باعتبارها تمثل وعيا برجوازيا رجعيا محافظا ونظاما فكريا كليا مغلقا لتوصيف حياة الانسان النفسية. كونها مجبولة على العنف تلبية لاحتياجات غريزة البقاء والاشباع المادي واللذة في عالم يسود فيه الرجال على المرأة التي تشعر بالدونية والحسد

من الرجل. طبعا باستثناء ليون تروتسكي، الذي اعتقد انها تضفي منظورا إضافيا لفهم الدوافع النفسية للجماهير في العمل الثوري. كما ان فرويد تعاطف مع استنتاجات غوستاف لوبون، في وصف الجماهير بالرعاع الذين هم خلف مجازر الثورة الفرنسية يميزها الاندفاع واللاعقلانية، وان من يصنع الحضارة هم النخبة الارستقراطية لان الرغبات اللاشعورية تحولهم الى جيش كالقطيع البدائي.

وفي 1923 شكل مجموعة من الشباب الأثرياء الذين كانوا على هامش اليسار في المانيا معهد الدراسات الاجتماعية من الذين جمعتهم القناعة بضرورة إيجاد بديل للفكر الماركسي الأرثوذكسي. عبر انتقاء شذرات من الفلسفة الماركسية واقحامها في توليفة مع أخرى من التحليل النفسي ومدارس اجتماعية وأنثروبولوجية ترفض المادية التاريخية ودور الصراع الطبقي والطبقة العاملة وحتمية التطور الارتقائي للمجتمعات نحو الاشتراكية وكل ما يرتبط بالممارسة مثل دور الحزب في النضال من اجل التغيير الثوري. ويكمن في جوهر مدرسة فرانكفورت الشعور بالخيبة والإحباط من واقع ومستقبل الحركات الثورية في الظروف التي سادت في اوروبا بين الحربين العالميتين وصعود النازية الفاشية في المانيا وفشل الانتفاضات التي قادها الشيوعيون في اوربا وموقف معاد من نجاح ثورة أكتوبر باعتبارها تجسيداً للماركسية الارثوذكسية. وعند استلام ماكس هوركهايمر إدارة المعهد عام 1930 عمق القطيعة مع الماركسية كفلسفة ومنهج وبالتعاون مع ثيودور ادورنو. وأضاف مفهوم المدرسة النقدية لتحليل الظواهر المجتمعية ولفحص الأسس المادية والروحية للإنسان وتشخيص القوى الاجتماعية التي تدعم بناء مؤسسات عقلانية لضمان حياة عادلة وحرة حقيقية للمواطنين وبالاستفادة من اعمال ماركس الشاب عبر استخدام آليات التفكير والتأمل العقلي وديناميكيات التحليل النفسي لفحص آليات السيطرة والقمع التي يعيشها الانسان في مرحلة المجتمع الصناعي. واتخذت نشاطات المعهد الطابع لتأملي. وفي 1942 كتب هوركهايمر كراسا يشير فيه الى ان الفاشية والشيوعية وجهان لعملة واحدة وجدت صدى لدى ادورنو ونشرتها مراكز اكاديمية في أمريكا وأوروبا. وتوصل هذا النموذج من اليسار الفرويدي الى استنتاجات منها فقدان البروليتاريا وعيها الطبقي ودورها الثوري بسبب اندماجها مع بنية المجتمع الصناعي وبذلك ينعدم وجود صراع طبقي في المجتمع الرأسمالي. وفي الوقت الذي تم فيه نقد المجتمع الرأسمالي الاستهلاكي وبضمنها الثقافة والاعلام اكدت على عدم وجود بديل لان منظومة التنوير العقلانية تحولت الى آليات للهيمنة، وأصبح النظام الاشتراكي خيارا اسوأ من الرأسمالية، وطريقا الى الشمولية والدكتاتورية والاستبداد. وهيأت المدرسة النقدية الأسس الفكرية لنمو «الماركسية الغربية» التي شاعت في المراكز الاكاديمية في الجامعات الأوروبية وأمريكا وليس بمعزل عن الدعم المالي المتعدد الاشكال من أجهزة الامن القومي الامريكية في سنوات صراعها الوجودي مع الاتحاد السوفيتي السابق، وتمددت من نشاط سياسي الى الفضاء الثقافي والأكاديمي. وكان احد اهداف هذا التمدد زيادة مساحة التوافق الفكري بين اليسار الجديد والفكر البرجوازي الرأسمالي، عبر نقد النظام الاشتراكي والشيوعية خاصة في مرحلة الستينات والسبعينات من القرن

الماضي واستخدمت لتحقيق ذلك واجهات ثقافية واجتماعية كانت نشاطاتها الإعلامية والفكرية موجهة ضد الماركسية والاشتراكية، وأصبحت جزءا من المنظومة الفكرية السلبية والعدمية التي انتشرت في أوساط الشباب الأوروبي تحت غطاء نقد المجتمعات الرأسمالية والتجربة السوفيتية لأنها تعيد انتاج الدولة على صورة الحزب الشيوعي القمعية، وان النشاط الموجه ضد الإمبريالية هو تعبير عن فاشية يسارية.

وقد نجح هربرت ماركوزة في ظروف غير واضحة بعد ان عمل سنوات في مؤسسة تابعة للأمن القومي الأمريكي كمحلل استراتيجي قبل ان يتحول الى الوسط الأكاديمي ان يصبح أحد المصادر الفكرية للحركات الاحتجاجية في 1968. ومن اهم مداخلات ماركوزة الذي هو أحد اهم رموز اليسار الفرويدي كانت ذات طابع سياسي حيث ركز فيما كتبه على تحليل المجتمعات ما بعد الصناعية الاستهلاكية، وقدم نقدا نظريا للسلطة والهيمنة والهوية، وان عدم الفعل هو اعلى اشكال الممارسة لان البديل الاشتراكي هو الأسوأ، وان النظام الليبرالي هو أسوأ بديل. فالثورة لديه هي نتاج الوعي الفردي الحر (الانا) الأحادي الجانب المتمرد على المجتمع الرأسمالي الاستهلاكي على خلاف الأحزاب الشيوعية الساعية لفرض اشكال اجتماعية للوعي على الفرد الذي هو دوره أصلا في التمرد عليها. فمشاكل البشرية هي نتيجة الاغتراب وليس العوامل الاقتصادية والاستغلال وفائض القيمة الذي ينتهي عند تكامل تحرير الوعي البشري.

وبالنسبة لأريك فروم فقد عمل على تقديم سرديات تعتمد مفاهيم التحليل النفسي عبر الاستفادة من بعض أفكار ماركس حيث يصبح الاضطراب النفسي حالة اجتماعية نتيجة فشل الفرد في إقامة علاقات تؤدي الى انقسام وعيه الذاتي الى كيانين: جسد وروح، وشعورين منفصلين: الحرية والوحدة، ويصبحان القوة الدافعة للنشاط والسلوك الإنساني، ولكن ليس بهدف تحقيق المتعة الجنسية حسب فرويد او فيليهم رايش.

اما فيلهلم رايش فقد تبنى فرضية فرويد عن الطاقة الجنسية الغريزية «الليبيدو» فبناء المجتمع الحر يأتي عبر تعليم الانسان تبني موقف عقلاني تجاه النشاط الجنسي؛ فمثلا الفاشية هي نتيجة القمع الجنسي في مرحلة الطفولة المبكرة في المانيا والذي أدى الى ظهور افراد ذوي شخصية استبدادية مؤيدة للفاشية لا شعوريا.

وهنا اود ان انتقل بشكل سريع جدا الى المحلل النفسي الفرنسي جاك لاكان الذي كان له خلاف شديد مع فرويد وتلامذته، أدت الى طرده من الجمعية الدولية للتحليل النفسي بسبب تقديم قراءة جديدة عن المقولات الفرويدية تعتمد على علم اللغة البنيوية ودور الام في تشكيل الانا والطوبوغرافيا النفسية. وأيضا في اختلافه حول طول جلسات التحليل النفسي التي اختصرها الى دقائق او ثوان وتتميز اللغة التي يستخدمها لاكان بالتعقيد والرمزية التي جعلتها عرضة للتأويل. ومع علاقاته الواسعة بالوسط الثقافي لم يكن لاكان مهتما بالماركسية كمنظومة فكرية بقدر تركيزه على مشروعه في التحليل النفسي.

اما سلافوي جيجيك فقد عرف بصلته بمدرسة فرانكفورت النقدية وبتعدد اهتماماته الفلسفية التي هي خليط من الماركسية والهيغلية الى التحليل النفسي خاصة مدرسة لاكان. ويشبّه جيجيك البشر في النظام الرأسمالي كالأسماك

في برميل تتصور انها حرة ولكنها جل حركتها نتيجة المصالح الرأسمالية وتأثير اليسار الزائف لان معظم البشر أغبياء. وانتقد اليسار من مواقع قريبة للنيوليبرالية واعتبرها مشروعا خاسرا لان مؤسسات اليسار من أحزاب وثقافة تخدع نفسها ففي جوهرها غير مؤمنة بنهاية الرأسمالية ولكنها تتصنع ذلك كما ويصف اليساري بالمتحذلق والمدعي. وعلى العكس يعتبر اليمين أكثر مصداقية لأنهم يسعون للفوز ويجب على اليسار تقييم مواقفه وأسباب فشله ومحاربة الشعور بالرضا والاكتفاء بالتفوق الأخلاقي في التعامل مع الأنظمة التسلطية. كما يعتبر النشاطات الاحتجاجية العالمية تقويضا لدور اليسار.

وأخيرا، أود الإشارة الى الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو المشبعة أفكاره بثقافة ما بعد الحداثة وما بعد البنيوية لكن على علاقة بالأوساط الثقافية في اليسار الفرنسي. وكتب في مواضيع عدة منها تاريخ الجنون ونقد المؤسسات الصحية النفسية والسجون ومؤسسات أخرى. وقد عانى فوكو من إشكالات نفسية واكتئاب حاد دفعته للقيام بمحاولة انتحار وربما هي التي تفسر اهتمامه بالجنون وعلم النفس. وقد حصل فوكو على شهادة تؤهله للعمل في عيادات نفسية. وكان عضوا في الحزب الشيوعي الفرنسي لفترة قصيرة، وشارك في الاحتجاجات الطلابية والشبابية. وتناولت مؤلفاته تحليل القوة والهيمنة على الذات البشرية من خلال مؤسسات وبنى اجتماعية تعمل على تصنيف البشر على أساس الخصائص البدنية او الحالات المرضية الجسدية والعقلية كالجنون او على تشكل الهويات الجنسية وانتاج أنماط معينة روتينية في العلاقات الجنسية. واعتبر فوكو ظاهرة الجنون جزءا من تاريخ الحضارة الغربية على الرغم من منهج الانكار والاقصاء نتيجة الكراهية الشعبوية ودور الخدمات الصحية القمعي عبر تلاعبها بالحقائق وفرضها آليات رقابية. وكان أحد مكونات مشروع فوكو الفلسفي هو دراسة السلوك الإنساني من خلال علاقة المرء بجسده ورغباته وبناء ذاته في وجه هيمنة السلطة ومؤسساتها.

الثقافة الجديدة: استكمالا للسؤال السابق، مع عودة وتعدد أشكال النضال والحراك الاجتماعي والطبقي عالميا، هل هناك إمكانية لإقامة علم نفس ماركسي للقرن الحادي والعشرين؟ او على الأقل اقامة سيكولوجيا جماهير ماركسية، او يسارية على اقل تقدير، خلال الفترة القادمة؟ بالضد من «سيكولوجيا الجماهير» البرجوازية؟ وان كانت هناك إمكانية لذلك هل يمكن لكم ان تحددوا أبرز ارهاصاتها المنهجية ان وجدت؟

د. الياسري: جوهر هذا السؤال هو تلخيص للتحديات الكبرى التي تواجه الأحزاب الشيوعية وطنيا وعالميا. وفي مقدمتها الفكرية والثقافية. وهذه جميعا تستدعي صياغة أفكار وروئ متجددة تستلهم ما هو ثوري وعلمي في الماركسية وبجوانبها النظرية، ومنها في علم النفس وعلى صعيد الممارسة عبر إزالة بقايا الرماد الفكري النظري الذي لم تدعمه الحياة بعد انفجار بركان انهيار الاتحاد السوفيتي، وليس الاستمرار في التعاطي مع خزين الموروث السلبي المتراكم خلال القرن الماضي؛ فالسعي الى التغيير والتكيف مع الظروف الجديدة جعلت من اغلب الأحزاب الشيوعية تعيد طرح نفسها بأشكال مختلفة ومتباينة، ولكن مع وجود مشتركات بينها على

صعيد النضال العالمي ضد الرأسمالية ومن اجل العدالة الاجتماعية.

في تقديري هناك ضرورة للاستمرار في عملية النقد والتدقيق والتجديد لمسارنا الفكري بخصوصيتنا الوطنية. باعتبارها صيرورة وحركة من خلال اختبار منطلقاتنا النظرية عن الواقع العراقي عبر الممارسة السياسية لإعادة مسار التحول الوطني الديمقراطي والحذر من الحلول الوسطية لتنفيذ متطلبات المرحلة الانتقالية نحو إقامة مجتمع عادل أكثر إنسانية، يحقق الديمقراطية والتنمية الاقتصادية المستدامة والعدالة الاجتماعية صوب الاشتراكية. وفي هذا السياق تأتي مهمة تطوير علم النفس الماركسي بارتباطه بالنضال من اجل مجتمع أكثر عدالة وقادر على تحقيق الذات والوعي الإنساني الفردي والمجتمعي وطموحات الانسان في الحرية والمساواة والعدالة، الامر الذي ينسجم مع إعطاء أهمية أكبر للبنية الفوقية للتشكيلة الاجتماعية الاقتصادية. ولكن لا يتحقق الوصول الى مستوى نوعي متجدد من العلوم النفسية خاصة بجانبها السياسي عبر حوار ثقافي او فلسفي فقط، مهما كان عمقه التنويري بدون إسهامه فعليا وارتباطه بالنشاط السياسي. وبكلمة أخرى ليس مجرد نشاط أكاديمي وبحثي متعال نخبوي. وكل ذلك يجب ان يستلهم الماركسية كفلسفة في ظروف الثورة الرقمية والاتصالات والتنوع اللامتناهي للمعارف الإنسانية والعلمية وبشكل لم يشهده القرن السابق، الأمر الذي سيطرح إشكاليات تطور قوى الإنتاج مع متغيرات البنية الفوقية بمختلف جوانبها والتي بحاجة الى فهمها واستيعابها وتطويعها لتصبح جزءا من المنظومة الفكرية للماركسية المتجددة ومنها علم النفس.

أما عن مستقبل علم النفس الماركسي ففي رأيي في عملية صيرورة وبناء لارتباطه بدور الفكر الماركسي كنظرية وممارسة، والسرعة التي يستطيع من خلالها ان يحتل موقعه مجددا في الصراع التاريخي بين معسكري المادية والمثالية وبين النيوليبرالية ومجتمع أكثر عدالة وإنسانية، فالذي انهار في 1991 هو الاتحاد السوفيتي وليست الماركسية التي تشهد جهدا حقيقيا وملموسا لتجديدها كمنهج ومقاربة وليس كأيديولوجيا. ما هو جدير بالذكر أيضا ان بعضا وليس جميع مدارس علم النفس الروسي تحظى باهتمام لغاية اليوم في السعي للوصول الى مقاربات جديدة. وقد اثار اهتمامي تطور علم النفس في الصين التي يقودها حزب شيوعي، واستطاع ان يتجاوز حالة الانهيار التي اصابت الاتحاد السوفيتي السابق، وسلك طريقا خاصا وليس بمعزل عن التمايز الفكري والسياسي التاريخي بين التجربتين والتي وصلت الى حد الصدام الحدودي عام 1969 وانقسام الحركة الشيوعية آنذاك حتى نهاية الحرب الباردة. ففي خمسينات القرن الماضي جرت محاولة بناء علم نفس ماركسي اعتمادا على الفلسفة الماركسية اللينينية ولكن تراجع الاهتمام بها مع تغير المنهج السياسي والانفتاح على اقتصاد السوق ولكن ما زالت تحت قيادة الحزب الشيوعي الصيني.

اختم فكرتي هنا، بأن القضية المركزية مرتبطة بموقع ودور الفكر الماركسي المتجدد عالميا في الصراع الفكري حول مستقبل العالم والبشرية. والتي ستنعكس على العلوم الاجتماعية والإنسانية ومنها علم النفس. فما شهدناه منذ سبعينات القرن الماضي هو انتشار مفاهيم وأفكار في نطاق ما يسمى بالماركسية

الغربية في الأوساط الأكاديمية النخبوية في الغرب وبعضها وجدت صدى بين المثقفين العرب والعراقيين، تحاول ان تردم الهوة بين الماركسية والفلسفات الشائعة في الغرب: البنيوية وما بعد الحداثة وغيرها. وعلى الرغم من تباين استنتاجاتها والكتابات العسيرة على الفهم العالية التجريد الا انها حفزت النقاش في جوانب معرفية عديدة وجعلت المنهج الديالكتيكي يلامس الواقع الموضوعي. ويؤكد الموقف النقدي المادي الديالكتيكي على ان ما فشل هو تجربة تطبيق نموذج محدد للاشتراكية لم تثبت شجرة الحياة الخضراء صحته، وان علينا كماركسيين ان نتعلم من الأخطاء أكثر من النجاحات. فحركة الحياة والمجتمع والتاريخ ستستمر وستدفع موضوعيا باتجاه التطور الارتقائي للمجتمع البشري الى مستويات أكثر عدالة وإنسانية وسيتحقق الحلم الاشتراكي ولكن ليس بصيغة النموذج الذي ساد في القرن الماضي. أي بتجريد شديد ان العنقاء ستنهض من رماد الماضي بكل عنفوانها. عند ذلك سنرى علم نفس ماركسيا متجددا في تناول موضوعات مثل والادراك والمشاعر والانفعالات والاحاسيس والشخصية والوعي، وستلعب تقنيات القرن الحادي والعشرين وتطبيقاتها على النشاط الفسلجي للدماغ دورا بالغ الأهمية في انتصار التفسير المادي لها.

الثقافة الجديدة: انطلاقا من كون الريعية ليست نظرية اقتصادية او ادارية فحسب، بل قضية ثقافية وعقلية ونفسية. وان للريع، بالإضافة الى بنيته الاقتصادية، بنية ثقافية وبنية عقلية ونفسية. فالدولة الريعية تخلق أسلوب حياة متكاملا، ريعيا بامتياز. حيث يرى عددا غير قليل من الباحثين ان الدولة الريعية افرزت سلوكيات ريعية، تحظى بالرضى والقبول وحتى بالشرعنة الاخلاقية. وهي سلوكيات اتكالية، انتهازية، استهلاكية، سلوكيات قائمة على الربح السريع.

هل يمكن الحديث فعلا عن نفسية ريعية؟ وان كانت موجودة، ما هي أبرز سماتها؟ وهل يمكن اعتبار استشراء النفسية الريعية آلية من اليات الهيمنة، وأحد الأسباب التي تعوق عملية التغيير؟

د. الياسري: فعلا سؤال مهم لأنه متعلق بالوعي وعلى المستويين الفردي والمجتمعي. ولكن اود ان أركز هنا على الجانب النظري لان ما جاء في السؤال يعكس أحد جزئيات المنظومة الفكرية الماركسية الغربية خاصة في التعامل مع سياسة تشريك وسائل الإنتاج (ملكية الدولة لقوى الإنتاج). التي اعتبرت احد جذور الدولة الاستبدادية، كما عكسته كتابات كارل فيتفوجل [1896-1988]، حول النظم الاستبدادية والشمولية. وان البديل هو إشاعة الخصخصة التي سلمت مؤسسات الدولة الى القطاع الخاص وأدت الى تكون طبقة من الاوليغارشية، التي قامت بتدويل أرباحها كما حدث بعد انهيار الاتحاد السوفيتي. علما ان تشريك وسائل الإنتاج التي هي جزء من منظومة النظام الاشتراكي وتختلف جذريا عن عمليات تأميم مشاريع اقتصادية تابعة للقطاع الخاص عشوائيا التي اتبعتها بعض الأنظمة التسلطية في غياب فلسفة واضحة لإدارة الاقتصاد، كما حدث في العراق في فترة الجمهورية الثانية.

ولكن عند مناقشة الدولة الريعية كنموذج خاص لتراكم الثروة بيد الدولة في بلدان الشرق الأوسط وشمال افريقيا تبرز الإشكالات التي عانت منها البنى الاقتصادية والاجتماعية.

ولكن في العراق فاقم منها الاحتلال الأمريكي بعد 2003 نتيجة فقدان الرؤية الاقتصادية وتحطيم الصناعة والزراعة الوطنية التي حولت العراق الى بلد مستهلك بالكامل وما موجود حاليا هو نظرة سياسية واقتصادية مشوهة مستمدة من الفلسفة النيوليبرالية، وانعكاس لنمو السلطة الاستبدادية التي تستخدم الثروة الريعية لدعم بقائها في السلطة وبناء ميليشياتها المسلحة وتمويل ذبابها الإعلامي ومنصاتها لفرض الهيمنة الثقافية. وفي سياق هدر وسرقة المال العام، ولاحتواء الغضب المتنامي خاصة في أوساط شباب الالفية، عبر تقديم فتات من المعونات الاجتماعية. ومن هنا في تقديري ضرورة تبني مقاربة تعتمد على دور النضال السياسي والجماهيري في النضال من اجل التغيير الجذري لطبيعة السلطة والذي يتحقق عبر تحالف قوى سياسية واجتماعية وثقافية لفرض البديل، وهو قيام دولة اتحادية فاعلة تتبنى فلسفة ورؤية تدعم الديمقراطية والمساواة والعدالة الاجتماعية وتضمن حقوق القوميات الأخرى.

واذا انتقلنا الى الجانب الرئيس في السؤال وهو التأثيرات النفسية و الاجتماعية للاقتصاد الريعي التي اعتبرها البعض مهمة عندما استخدم حازم ببلاوي مفهوم الاقتصاد الريعي في مقالته عن الدولة الريعية في البلدان العربية عام 1987 لتوصيف البلدان النفطية في الشرق الأوسط، التي يعتمد اقتصادها على احتكار استخراج وبيع الوقود الاحفوري، وتلعب دورا ابويا في توزيع العوائد على المواطن بآليات مختلفة، والتي اعتبرها المهتمون بالاقتصاد السياسي بانها تثلم العلاقة العضوية بين الجهد والحافز والمكافأة (بلغة أخرى الأجور مقابل العمل) الذي يعتبر الماكنة المحركة لتراكم الثروات في النظام الاقتصادي الرأسمالي بسبب الفضاء الواسع الذي يفصل بين المنتج (الدولة) والمستفيد (المواطن الريعي). وعليه يصبح المواطن سلبيا بسبب ضعف الحافز الذاتي للعمل والكسب، ويسود تفكيره شعور بالأحقية لنيل حصة اكبر من العوائد (كسلوك طفيلي يعكس ثقافة الغنيمة ويشيع رغبات الفساد) نتيجة تقوض الدور الاجتماعي والنفسي للعمل لدى المواطن الريعي، وتقلل من دوره في النشاط الجماهيري الجمعي والدخول في فعاليات مدنية ذات دور رقابي على الأداء الحكومي بسبب الالتباس في مسؤولية الفرد تجاه المجتمع الذي ينتظر هبة الدولة نقدا او عينا او وظيفة، ما يشيع الجزع والإحباط والاعياء النفسي وضعف نزعة الايثار والتضحية وغلبة الفساد في حالة عدم تحققه بالدرجة التي يتوقع احقيتها المواطن الريعي مقارنة بالنظم الاقتصادية التي يعتمد الدخل الوطني على الضريبة.

ومن الآراء الأخرى ان الدولة الريعية تعيق التطور الطبيعي للنظام الديمقراطي وتركز الثروة بيد اقلية في غاية الثراء. من الجانب الآخر يرى بعض الباحثين ان العقود الثلاث الأخيرة شهدت تطورا في قيام الدولة الريعية بتشجيع وتحفيز المواطنين على دخول سوق العمل عبر إقامة مشاريع صغيرة او متوسطة خاصة في ميدان التقنيات الحديثة بدعم حكومي كجزء من سياقات هندسة مجتمعية لضمان السيطرة والهيمنة. وقد امتد مفهوم الدولة الريعية ليشمل جميع الأنشطة الاقتصادية التي تحتكر الدولة عائداتها، والذي اعتبره البعض مثيرا للجدل، ويعقد مفهوم الدولة الريعية، ويثير قدرا كبيرا من الضبابية حولها، لان الدولة الريعية التقليدية ذات امتداد تاريخي

للاقتصاد الخراجي.
ولكن ما افتقدته هذه الافتراضات هو وجود بحوث رصينة تعتمد الطرق البحثية في العلوم الاجتماعية حول العقلية الريعية التي تبقى لغاية اليوم مجرد افتراضات قابلة للتفسير على أساس التحليل النفسي - الاجتماعي الانثروبولوجي، وليس اسقاطها كليا على عاتق الاقتصاد الريعي.

الثقافة الجديدة: عانى الشعب العراقي منذ نيسان 2003، وعلى وجه الخصوص تلك الطبقات والفئات الاجتماعية التي كانت وما زالت ذات المصلحة الحقيقية في إحداث التغيير، من عطب نفسي - مجتمعي كبير، أو ان جاز التعبير جرح نرجسي غائر في الذات العراقية. وذلك ان خلاصهم وتحررهم من الدكتاتورية تم على يد قوى أجنبية، على يد الاحتلال. وربما كان لهذا أثر، الى هذا الحد او ذاك، على الكثير من الأحداث اللاحقة. وكان هذا الجرح ينكأ دوما، خصوصا في تلك اللحظات التاريخية الفارقة. مثلا: عندما تمكنت انتفاضات الشعوب العربية من إسقاط دكتاتوريها.
هل تتفق مع التوصيف أعلاه؟ والى أي مدى يمكن لهذا العطب النفسي ان كان مؤثرا على السلوك المجتمعي العام، هل يمكن ان يكون أداة بيد السلطة لإدامة هيمنتها؟ وهل يمكن اعتباره قيدا نفسيا اضافيا امام محاولات التغيير القادمة؟ وكيف يمكن الخلاص من هذا القيد ان وجد؟

د. الياسري: السياسة لها جانبان أولا النظري وثانيا الثقافي - النفسي (بالمفهوم الانثروبولوجي). وكلاهما جزء من منظومة البنية الفوقية للتشكيلة الاجتماعية الاقتصادية التي هي وراء خصوصية كل مجتمع وتختلف باختلاف زمانها ومكانها، وهي مرتبطة بمستويات الادراك والوعي. وفي تقديري ان اعتماد مقاربات في تحليل البنية السياسية والمجتمعية ووعي الفرد على أساس مفاهيم اللاشعور او الكبت او السنوات الأولى او الذكورية في تحليل البيئة السياسية، هو وسيلة غير مجدية بل ومضللة، كونها مبنية على فرضيات لا يمكن برهانها او استخدامها بسبب هشاشتها ولكونها غير علمية ولا عملية. البديل هو دراسة تنوع البيئة الثقافية ودور الموروثات المجتمعية والتاريخية على تشكل الوعي والتي ترتبط بمجال علم النفس السياسي والاجتماعي خاصة في دراسة الجوانب المتعلقة بالإدراك والشخصية والتقاطع بين الثقافات الوطنية التي يحفزها اضعاف الهوية الوطنية وإشاعة الطائفية وتوفر أرضية جيدة لإجراء البحوث المنهجية التي تتبع المعايير الحديثة في العلوم الاجتماعية، خاصة في ظروف القرن الحادي والعشرين كتأثير الثورة المعلوماتية والتواصل على صياغة الهويات السياسية وتأثير الاحتكاك بين الثقافة العراقية والخارجية إقليميا ودوليا وتأثيرها على الوحدة الثقافية. وما في حوزتي ليست أجوبة جاهزة بل مجرد قراءات خاصة محدودة نسبيا، تبقى في عالم الفرضيات وخاصة في نقد التوصيفات الدونية للمجتمع العراقي او ما يلقب بـ»الشخصية العراقية» المزعومة، تتراوح بين العنف والسادية والمازوخية والنرجسية حسب مزاج الكاتب ودرجة تشاؤمه من مستقبل العراق. ولهذا السبب سأركز على ما اعتقد أنه يمثل الحلقة المركزية وهو الوعي من المنظور المادي الماركسي.
كأي انسان في العالم، العوامل المؤثرة في

صياغة وعي الإنسان العراقي الذي هو عالمه الروحي الخاص، هو تراكم المفاهيم والقيم والقناعات منذ حياته المبكرة، مصدرها الاسرة والمجتمع ومنظومات التعليم والتربية والثقافية الرسمية والدينية، كما يلعب تراكم الخبرة والتجربة البشرية العيانية في الحياة اليومية من سياسة واقتصاد وقضايا حياتية اجتماعية وروحية التي يعيشها الفرد، دورا في صيرورة الوعي، ولكن ما يحدد مسارها هو نوعية المنهج الفكري والحياة النفسية للفرد وهو نتيجة صراع بين النظرة المادية المستندة على العلوم والمعرفة خاصة في ما يشهده العالم من تطورات متسارعة في علوم الكون والانسان كالجينات والاستنساخ والعلوم الطبيعية والمنهج الذي يعظم المقدس وتفسيرات خاصة للفكر والطبيعة والمجتمع. اما الحصيلة النهائية لوعي الفرد فهي انعكاس لواقعه الاجتماعي وتفاعله مع بيئته الاجتماعية، يتفاعل فيها خليط من الأفكار والقيم والمشاعر لفهم واقعه ودوره في تطوير آليات عقلية لتنظيم هذه العلاقة.

ما أود قوله ان الوعي بالمفهوم المادي هو انعكاس للواقع الاجتماعي، يظهر على شكل نظريات ومفاهيم تجد تعبيرها في منظومة الأفكار والمعلومات والحقائق والآراء والمفاهيم ذات جوهر مادي او معنوي باعتبار الوعي جزءا من البنية الفوقية التي تشمل كافة جوانب النشاط الإنساني التي تعمق فهمه لمجالات حياته الاجتماعية وتطوير الياته الخاصة للتكيف وتغيير واقعه المادي. ومن هنا فإن هذا الواقع سيعكس في طياته أفكارا ومقاربات منهجية تتأثر بالأيديولوجيات المهيمنة التي تجسد مصالح طبقية محددة تعكسها ادواتها في خوض الصراع الفكري المحتدم، بهدف تزييف الوعي الطبقي وخلق حالة من الانقسام داخل الفئات المسحوقة والكادحة والمهمشة في مواجهة الصراع السياسي والاجتماعي المتسارع حول ضرورة وشكل ومحتوى التغيير.

وفي تقديري داخل كل وعي بشري عالمان في حالة صيرورة جدلية وحركة مستمرة. وهما عالم الوعي الزائف وعالم الوعي الحقيقي. فالزائف أحد اشكاله القناعة والقبول بالأمر الواقع والرضوخ والعزوف عن المشاركة العملية والفعلية في الأنشطة السياسية، كونها غير مجدية وتجنبا لمخاطرها، بينما تدفع اخرين باتجاه معاكس نحو التطرف وتقديس العنف بدون الاهتمام بالشروط الذاتية والموضوعية. اما الوعي الحقيقي فهو بالعكس تماما ومتفاعل إيجابيا مع العالم الخارجي وداعم لعملية التغيير المجتمعي باتجاه الحرية والمساواة والعدالة الاجتماعية، ولكن وعي الانسان الواقعي هو مزيج منهما.

فمثلا وعي المهمشين والمحرومين والعاطلين عن العمل واغلبهم من الشباب هو صراع بين الوعي العفوي ضد الظلم والاستغلال يدفع الى مشاركتهم النشطة في الاحتجاجات سواء لدوافع اقتصادية او أوسع من ذلك (الحقيقي)، مع المفاهيم والقناعات المترسبة التي تقبل بالأوضاع القائمة التي تجسد وتكرس ظلمهم واستغلالهم وهو (الزائف). وقد لعبت المشاركة الفعلية في الاحتجاجات والتي توجتها انتفاضة تشرين 2019، إضافة الى ان الأنشطة الثقافية، التي ازدهرت في ساحات التظاهر من قبل مثقفين ثوريين عضويين، لعبت دورا هاما في دعم نمو الوعي الحقيقي. ذلك لأنها تصدت للوعي الزائف الوهمي. وتأتي أهمية الممارسة من ان فهم ملامح

الهيمنة السياسية في المجتمع العراقي لا تغير منه شيئا إذا لم ينظم العراقيون، وجيل الالفية خاصة، أنفسهم في نشاط واع للتصدي للظلم واللامساواة والعدالة الاجتماعية. لأنهم هم من يصنع التاريخ الذي عادة ما يتشكل في ظروف لا يختارها البشر. لان ما يجعل المجتمع يتقدم الى الامام هو الصراع الطبقي والاجتماعي. ولكن في الوقت ذاته لا يمكن تحديد نتائجه مسبقا.

الملاحظ هنا أني اتناول الإجابة من جانب جدلية الوعي الحقيقي والزائف لدى الفرد. ولم أُخض في تفسيرات حول الشخصية المجتمعية لقناعتي بعدم علميتها. ولكن الامر مختلف على مستوى الفرد. فعلى سبيل المثال، تشكل الأمراض النفسية المعترف بها علميا عددا من اضطرابات الشخصية من بينها النرجسية. وتعد هذه من المسائل المهمة في مؤشر الحالات النفسية التي قد تصيب الفرد. ويتم تشخيصها سريريا، عبر توضيح التمايز بين الانماط السلوكية للمصابين باضطرابات الشخصية. السؤال هنا هل يمكن اسقاط ذلك على المجتمع ككل؟

في تقديري من الخطأ توصيف مجتمعات على اساس اضطرابات الشخصية التي يمكن ان تصيب الفرد. وهذه مسألة خضعت لعدد يصعب حصره من البحوث والدراسات. ومع ذلك فما زالت مثيرة للجدل في بعض أوساط المختصين بالأمراض النفسية من علماء النفس او الأطباء. وسبب هذا الاستنتاج لان المجتمعات لا تملك شخصية مثل الأفراد، بل قيم وسلوكيات تشكل هويتها الوطنية والتي يتفاعل معها الافراد وبامتداد تاريخي ولكن ليس بمفاهيم وتصنيفات اضطرابات الشخصية لان المجتمع هو أكثر من حاصل مجموع أفراده بفعل القيم والتقاليد والأعراف السائدة نتيجة تراكم معرفي طويل الأمد، فالفرد يكتسب شخصيته عبر تفاعل عالمين العقلي والخارجي وينعكس كأنماط في التفكير والسلوك. اما على صعيد المجتمع فيعود الامر الى ديناميكية مختلفة كليا. ولكن ذلك لا ينفي تفاعل الفرد مع المجتمع والمجتمع مع الفرد. لدينا قوانين للتطور الاجتماعي يمكن الاعتماد عليها لتطوير نموذج «باراديم» لتفسير السلوك المجتمعي، ولسنا بحاجة لاستحضار شياطين وأرواح أصبحت الآن جزءا من التاريخ مثل النظريات الفرويدية ومدارس التحليل النفسي.

ومع ذلك فمن الممكن ان بعض الزملاء وبعضهم ممن كتبوا حول شخصية المجتمع العراقي له نظرة مختلفة وخاصة من المختصين في مجالات علم النفس الاجتماعي او السياسي وانا احترم وأقدر آراءهم ولكن الاختلاف لا يفسد في الود قضية لان العلم والتعلم صيرورة وعملية مستمرة.

أدب وفن

عن السياسة الثقافية

حسب الله يحيى

لم يعد علم السياسة، علماً متاحاً للخاصة من الناس، وانما بات علماً فاعلاً وعلى تماس مباشر بحياة الناس، بوصفه حاجة ملحة في تيسير الامور وتنظيمها ورسم خطط من اجل تطوير وتفعيل ارادة الحاضر والمستقبل.

من هنا كانت السياسة، لا تقتصر على السياسيين والحزبيين وخريجي الجامعة - وان كانوا الاكثر خبرة ودراية بها - وانما أصبح الحديث عن ابسط مستلزمات الحياة يعني سياسة، فالحديث عن التربية والتعليم، لا بد ان يخضع لبرنامج سياسي، والاستجابة لمطالب الشغيلة في تظاهراتهم.. سياسة، والانتباه الى الازمات المحيطة بنا من أمن وسلامة الناس، وعيشهم الرغيد بعيداً عن الجهل والمرض والفاقة والبطالة.. كلها ممارسات سياسية.

الا ان هذه السياسة، لا يمكن ان تشكل حضورها ومنطقها وفاعليتها، ما لم تكن قائمة على خبرة ودراية وفهم.

وفي محيطنا الثقافي، لا نجد مثل هذه الخبرات التي يمكن ان تسهم في اغناء الحياة الثقافية، وبالتالي تكون عاجزة عن التخطيط للمستقبل.

هناك بطالة ممتدة في وزارة الثقافة والسياحة والآثار، بطالة طاغية في جميع دوائرها، حتى ان قسماً من هذه الدوائر لا تشكل اهمية لا في حضورها ولا في غيابها.. وباتت عاجزة عن توفير ماء وكهرباء لمنتسبيها العاطلين عن العمل.

وربما تكون دار الشؤون الثقافية هي الدائرة الوحيدة النشطة في وزارة الثقافة بإصدارها عدداً من الكتب والمجلات، إلا انها لا تعمل على وفق سياسة تقوم على تقديم كتاب نوعي استثنائي ومجلات شهرية منتظمة في صدورها وطبيعة وأهمية محتوياتها.

وباستثناء اتحاد الادباء والكتاب في العراق، الذي تحول الى ورشة عمل نشطة في اصدار الكتب والمجلات واقامة الانشطة والمهرجانات المختلفة.. لا نجد نشاطات فاعلة واساسية للمنظمات الاخرى.

وعلى المستوى الفردي نجد ان مجلة (الاديب الثقافية) التي تصدر في بابل، هي الاكثر تفرداً في خطابها وانتظام صدورها والجهد المبذول من اجل اصدارها بانتظام وبجهد يتطلب الرعاية والانتباه، وكذلك مجلة (سومر السينمائي) التي تصدر شهرياً بجهدٍ فردي كذلك.

ان هذه السياسة الثقافية الغائبة في مؤسساتنا ومؤسسات المجتمع المدني، لا بد ان تخطط وتنظم طبيعة عملها على المستوى الراهن والمستقبل.. بحيث تغطي مساحة جادة ورصينة من الخطاب الثقافي الوطني والتقدمي المطلوب لتنوير الناس.. وبعكس ذلك ستبقى (حياتنا) الثقافية بلا حياة اصلاً وبلا سياسة تناط بها ارادة العطاء المعرفي والابداعي المنشود.

الكاتب الألباني إسماعيل كاداريه:

في داخلي كاتب يربط شعبه بشعوب العالم

أجرى المقابلة: شوشا كوبي
ترجمة: قحطان المعموري

غَيّبَ الموت عن عمرٍ ناهزَ 88 عاماً، الكاتب الألباني إسماعيل كاداريه، الذي عُرِفَ بمواقفه السياسية الملتبسة والمثيرة للجدل. أدناه ترجمة للقسم الأكبر من المقابلة التي أجرتها معه مجلة (باريس ريفيو) ضمن محوّر (فن الرواية)، وفيه يتحدث عن مواقفه في قضايا الأدب والسياسة والمجتمع*.

في عام 1970 اجتاحت أجواء باريس الأدبية رواية لكاتب ألباني غير معروف. الرواية هي "جنرال الجيش الميت". والتي تدور حول جنرال إيطالي يعود إلى ألبانيا بعد الحرب العالمية الثانية لكي يعثرَ على جثثِ الجنود الإيطاليين الذين قتلوا هناك وإعادتِهمْ إلى إيطاليا لدفنِهم. تم الترحيب بالروايةِ بوصفها تحفة أدبية فنية، ودُعيَ مؤلفها إلى فرنسا، حيث رحّبَ بهِ المثقفون الفرنسيون بوصفه صوتًا أصيلًا وقويًا من خلف الستار الحديدي. تُرجمت الرواية إلى عشراتِ اللغاتِ وكانت مَصدرَ إلهام لفيلمين: أحدهما يحمل عنوان الرواية نفسه من بطولةِ ميشيل بيكولي، والآخر "الحياة ولا شيء آخر" لبرنارد تافيرنييه. ومنذ ذلك الحين تُرجِمتْ العديد من رواياتِه ومجموعاتِه الشعرية ومقالاته إلى الفرنسيةِ والإنجليزيةِ ولغات أخرى، وأصبح من كبارِ الكُتاب في العالم، فضلاً عن ترشيحِه لجائزةِ نوبل عدة مرات.

ولِدَ الكاتب إسماعيل كاداريه ونشأ في مدينة جينوكاستر في ألبانيا. قرأ الأدبَ في جامعة تيرانا وأمضى ثلاث سنوات في دراساتِهِ العليا في معهد غوركي في موسكو. كانت رواية "الجنرال" روايته الأولى، والتي نُشرتْ عند عودتهِ إلى ألبانيا عام 1962، عندما كان في السادسةِ والعشرين من عمرِه. تَمّتْ مقارنة كاداريه بكافكا وأورويل، لكن صوته بقيَّ أصيلاً، وعلى الرغم من عالميته، فأنه كان متجذّراً بعمق في أرضه. استخدمَ كاداريه مجموعةً متنوعةً من الأدواتِ الأدبية الفنية - الرمزية، والهجاء، والابعاد التاريخية،

والأساطير - للهروبِ من الرقابةِ. تُعَدْ أعماله بمثابة سردٍ لتلكَ العقود الرهيبة على الرغمِ من أن قصصه غالبًا ما كانت تقع في الماضيَ البعيد وفي بلدانٍ مختلفة. تدورُ أحداث اثنتين من رواياتِه الأكثر شهرةً، "قصر الأحلام" و"الهرم"، على التوالي في عهدِ الإمبراطوريةِ العثمانيةِ وفي مصر القديمة، في حين تُشير رواية "الشتاء الكبير" و"الحفلة الموسيقية" بوضوحٍ إلى انفصالِ البانيا عن الإتحاد السوفييتي فِي عهدِ خروشوف وعن الصينِ بعد وفاة ماوتسي تونغ. غادر إسماعيل كاداريه ألبانيا عام 1990 واستقرَ في باريس. وفي عام 1996، تم انتخابه عضوًا مشاركًا في الأكاديمية الفرنسية للعلوم الأخلاقية والسياسية ليحُلَ محل الفيلسوف البريطاني النمساوي المولد كارل بوبر، الذي توفي في ذلك العام.

معروف عن كاداريه عدم تقبّله الحمقى بسرور، لكنني وجدتُه إنساناً لطيفًا ومهذبًا وصبورًا إلى حدٍ ما مع شخص مثلي لا يعرف بلده وأدبه، اللذين يهتم بهما بشغف. يتحدث كاداريه الفرنسية بطلاقة وبلكنة مميزة وبصوت هادئ.

- أنت أول كاتب ألباني معاصر يحقق شهرة عالمية. ألبانيا - كما يعرف الجميع - بلد صغير يبلغ عدد سكانه ثلاثة ملايين ونصف المليون نسمة ويقع على أطراف أوروبا. لذا فإن سؤالي الأول يتعلق باللغة الألبانية. ماهي هذه اللغة؟

كاداريه: يعيش نصف السكان الألبان في منطقة كوسوفو. في المجمل، يتحدث عشرة ملايين شخص في العالم اللغة الألبانية، وهي إحدى اللغات الأوروبية الأساسية. أنا لا أقول هذا من باب الفخر الوطني، بل هو حقيقة. من الناحية اللغوية، هناك ست أو سبع عائلات أساسية من اللغات في أوروبا: اللاتينية، الجرمانية، السلافية، البلطيقية (التي يتم التحدث بها في لاتفيا وإستونيا)، وثلاث لغات بلا عائلات، إذا جاز التعبير، اليونانية والأرمنية والألبانية. ولذلك فإن اللغة الألبانية أكثر أهمية من البلد الصغير الذي يتم التحدث بها، لأنها تحتل مكانةً هامَّةً في رسم الخرائط اللغوية في أوروبا. أما الهنغارية والفنلندية فهما ليستا لغات هندو- أوروبية. الألبانية مهمة أيضًا كونها السليل الوحيد للغة الإيليرية القديمة. في العصور القديمة كانت هناك ثلاث مناطق في جنوب أوروبا: اليونان وروما وإيليريا. الألبانية هي الناجية الوحيدة من اللغات الإيليرية، وهذا هو السبب الذي جعلها دائماً ما تثير اهتمام كبار اللغويين في الماضي. كان أول شخص قام بدراسة جادة للغة الألبانية هو الفيلسوف الألماني جوتفريد لايبنتز في عام1695.

- وهي التي حاكاها فولتير ساخراً في رواية "كانديد" حيث قال الدكتور بانجلوس:" كل شيء يسير على ما يرام في أفضل العوالم الممكنة."

كاداريه: بالضبط. ومع ذلك، لم تكن ألبانيا موجودة في ذلك الوقت ككيان منفصل؛ وكانت جزءاً من الإمبراطورية العثمانية مثل بقية دول البلقان، بما في ذلك اليونان. لكن هذا العبقري الألماني وجد اللغة مثيرة للاهتمام. وبعده، أنتج باحثون ألمان آخرون دراسات طويلة عن الألبانية، مثل فرانز بوب، الذي كان كتابه مفصلاً للغاية.

- ماذا عن الأدب الألباني؟ ما هو أصله؟ هل

هناك دانتي أو شكسبير أو غوته ألباني؟

كاداريه: إن مصادره شفهية في الأساس. نُشر أول كتاب أدبي باللغة الألبانية في القرن السادس عشر، وكان عبارة عن ترجمة للكتاب المقدس حيث كانت البلاد آنذاك كاثوليكية، وبعد ذلك ظهر بعض الكُتّاب. إن الأب المؤسس للأدب الألباني هو كاتب القرن التاسع عشر'' نعيم فراشيري''. ومن دون أن يتمتع بعظمة دانتي أو شكسبير، فهو مع ذلك المؤسس، والشخصية الرمزية. كتب قصائد ملحمية طويلة، وكذلك شعرًا غنائيًا، في محاولة منه لإيقاظ الوعي الوطني لألبانيا. بعده جاء ''جرجي فيشتا''. يمكننا القول أن هذين الكاتبين هما عملاقا الأدب الألباني، اللذين يدرسُهما الأطفال في المدرسة. بعد ذلك جاء شعراء وأدباء آخرون قدموا أعمالاً ربما أفضل من هذين الكاتبين، لكنهم لا يشغلون المكانة ذاتها في ذاكرة الأمة.

- استولى الأتراك على القسطنطينية عام 1454، ومن ثم بقية دول البلقان واليونان. ما هو تأثير اللغة التركيّة على الألبانية؟

كاداريه :لا يكاد يكون لها أي تأثير. باستثناء المفردات الإدارية أو في الطبخ، كلمات مثل كباب، مقهى، بازار. لكن لم يكن لها أي تأثير على بنية اللغة لسبب بسيط هو أنهما مثل آلتين مختلفتين تمامًا، لا يمكن لأحدهما استخدام قطع غيار الأخرى. لم تكن اللغة التركية معروفة في أي مكان خارج تركيا، فقد تم بناء اللغة التركية الحديثة على يد كُتّاب أتراك في القرنين التاسع عشر والعشرين، في حين أن اللغة التركيّة الإدارية الجافّة لم تكن لغة حيّة، وبالتالي لم يكن من الممكن أن يكون لها أي تأثير على اللغات الأخرى في الإمبراطورية العثمانية. لقد التقيت بكُتّاب أتراك أخبروني أن لديهم مشاكل عديدة في لغتهم.

- ومن ناحية أخرى، دخَل قدر كبير من المفردات الأجنبية إلى اللغة التركية – الفارسية والعربية والفرنسية وغيرها. قبل العصر الحديث، كان المؤلفون الأتراك يكتبون باللغة الفارسية، أو باللغة العربية إذا كان الموضوع يتعلق باللاهوت.

كاداريه: بالنسبة لي ككاتب، اللغة الألبانية هي ببساطة وسيلة غير عادية للتعبير - فهي غنيّة ومرِنة وقابلة للتكيّف. وكما قلت في روايتي ''سبيريتوس''، فإن لها أشكالًا لا توجد إلا في اليونانية الكلاسيكية، مما يجعل المرء على اتصال بعقلية العصور القديمة. على سبيل المثال، هناك أفعال ألبانية يمكن أن يكون لها معنى نافع أو معنى ضار، تمامًا كما هو الحال في اليونانية القديمة، وهذا يُسهّل ترجمة التراجيديا اليونانية، وكذلك شكسبير، حيث يُعتبر الأخير أقرب مؤلف أوروبي لكتّاب التراجيديا اليونانيين. عندما يقول نيتشه إن التراجيديا اليونانية انتحرت وهي صغيرة لأنها عاشت مائة عام فقط، فهو على حق. ولكن في الرؤية العالمية فقد استمرت حتى شكسبير وتستمر حتى يومنا هذا. ومن ناحية أخرى، أعتقد أن عصر الشعر الملحمي قد انتهى. أما الرواية فهي لا تزال شابة. لقد بدأت بالكاد.

- ومع ذلك فإن موت الرواية كان متوقعاً منذ خمسين عاماً.

كاداريه: هناك دائمًا أشخاص يتحدثون كثيرًا عن هذا الهراء! لكن من منظور عالمي، إذا كانت الرواية تريد أن تَحِل محل النوعَينْ المُهِمّينْ من الشعر الملحمي – الذي اختفى –

والتراجيديا – التي تستمر – فهي لم تبدأ بعد، ولا يزال أمامها ألفي عام من الحياة.

- يبدو لي أنك حاولت في أعمالك دمج التراجيديا اليونانية في الرواية الحديثة.

كاداريه: بالضبط. لقد حاولت أن أصنع نوعًا من التوليف بين التراجيا الكبرى والغرابة، حيث تُعتَبَرْ رواية (دون كيشوت) المثال الأسمى له، وهي واحدة من أعظم أعمال الأدب العالمي.

- ومنذ ذلك الحين انقسمت الرواية إلى عدة أنواع .....

كاداريه: كلا بالطبع! بالنسبة لي، هذه الأقسام النوعية غير موجودة. قوانين الإبداع الأدبي فريدة من نوعها؛ فهي لا تتغيّر، وهي نفسها بالنسبة للجميع في كل مكان. أعني أنه يمكنك أن تروي قصة تغطي ثلاث ساعات من حياة الإنسان أو ثلاثة قرون – فهي تصل إلى نفس الشيء. إن كل كاتب يخلق شيئًا أصيلًا بطريقة طبيعية، يخلق أيضًا وبشكل غريزي التقنيّة التي تناسبه. لذا فإن جميع الأشكال أو الأنواع طبيعية.

إسْمَعْ، أعتقد أنه لم يكن هناك سوى تغيير حاسم واحد في تاريخ الأدب: الانتقال من الشفهية إلى الكتابة. لفترة طويلة كان الأدب يتحدث فقط، ثم فجأة جاءت الكتابة مع البابليين واليونانيين. لقد غيّر ذلك كل شيء، ففي السابق، عندما كان الشاعر يقرأ قصيدتَه أو يُغنّيها ويستطيع تغييرها في كل أداء كما يشاء، كان حراً. وعلى المنوال نفسه، كان سريع الزوال، حيث تغيرت قصيدته في النقل الشفهي من جيل إلى جيل. لكن بمجرد كتابته، يصبح النص ثابتًا. يكتسب المؤلف شيئًا ما من خلال قراءته، لكنه يفقد أيضًا شيئًا ما: الحرية. وهذا هو التغيير الكبير في تاريخ الأدب. إن التطورات الصغيرة، مثل تقسيم الفصول والفقرات، وعلامات الترقيم، ليست ذات أهمية نسبيًا؛ إنها مجرد تفاصيل. على سبيل المثال، يقولون إن الأدب المعاصر ديناميكي للغاية لأنه يتأثر بالسينما والتلفزيون وسرعة الاتصا ل. لكن الصحيح هو العكس! فلو قارنا نصوص العصور القديمة اليونانية مع أدب اليوم، سنلاحظ أن الكلاسيكيات عملت في تضاريس أكبر بكثير، مرسومة على قماش أوسع بكثير، وكان لها بُعد أكبر وبلا حدود حيث تنتقل الشخصية بين السماء والأرض، من إله إلى بشر، وتعود مرة أخرى، في أي وقت من الأوقات وعلى الإطلاق! من المستحيل العثور على سرعة العمل والرؤية الكونية الموجودة في صفحة ونصف من الكتاب الثاني للإلياذة لدى كاتب حديث. القصة بسيطة: لقد فعل أجاممنون شيئا أثار استياء زيوس، الذي قرر معاقبته. يستدعي رسولًا ويطلب منه أن يطير إلى الأرض ويجد الجنرال اليوناني المسمى "أجاممنون" وليضع حلمًا كاذبًا في رأسه. يصل الرسول إلى طروادة، ويجد أجاممنون نائمًا، ويصبُ حلمًا كاذبًا في رأسه كالسائل، ويرجع إلى زيوس. في الصباح، يتصل أجاممنون بضباطه ويخبرهم بأنه رأى حلمًا جميلاً وأن عليهم مهاجمة أحصنة طروادة. بعدها يتعرض لهزيمة ساحقة. كل ذلك في صفحة ونصف! يمر المرء من عقل زيوس إلى عقل أجاممنون، من السماء إلى الأرض. أي كاتب يمكن أن يخترع ذلك اليوم؟ حتى الصواريخ الباليستية ليست بهذه السرعة!

- ومع ذلك، فقد كانت هناك أحداث أدبية، مثل الحداثة ـ جويس، وكافكا.

كاداريه: كان كافكا كلاسيكيًا جدًا، وكذلك جويس. لقد فشل جويس عندما أصبح حداثيًا حقًا في رواية" يقظة فينيغان". لقد ذهب بعيداً ولا أحد يحب هذا الكتاب. وحتى نابوكوف، الذي كان من أشد المعجبين بجويس، قال ان هذه الرواية لا قيمة لها. هناك اختراعات وابتكارات غير مقبولة، فهناك شريان لا يمكن قطعه دون عقاب، كما لا يمكن قطع جوانب معينة من الطبيعة البشرية. رجل يلتقي بامرأة ويقعان في الحب. في هذا الحب هناك كل أنواع الاحتمالات والتنوّع، لكن لا يمكن للمرء أن يتخيّل أن لهذه المرأة جسد لمخلوقٍ آخر. إذا كان هناك انفصال تام عن الواقع، فهذه هي النهاية، ويدخل المرء إلى عالم العلامات.

- هل تقصد أن هناك استمرارية معينة في الإبداع الإنساني؟

كاداريه: بالضبط. نحن بطريقة ما محاصرون بماضي البشرية؛ فنحن لسنا بحاجة إلى معرفة الحالة النفسية للتماسيح أو الزرافات، على سبيل المثال. قد يكون الماضي عبئاً، ولكن ليس هناك ما يمكننا القيام به حيال ذلك. كل هذا الضجيج حول الابتكارات والأنواع الجديدة لا معنى له. هناك أدب حقيقي ثم هناك الباقي.

- لقد تحدثت أيضًا عن "الخَلقْ السلبي". ماذا تقصد بذلك؟

كاداريه: الخَلقُ السلبي للكاتبِ هو ما لا يكتبه. أنت بحاجةٍ إلى موهبةٍ كبيرةٍ لتعرفَ ما لا ينبغي عليكَ كتابتهُ، وفي وعي الكاتب تكون الأعمال غير المكتوبة أكثر عددًا من تلك التي كتبها. يمكنك الاختيار. وهذا الاختيار مهم جداً. ومن ناحية أخرى، لا بد من التحرر من هذه الجثث، ودفنها، لأنها تمنع المرء من كتابة ما ينبغي عليه أن يكتبه، مثلما يكون من الضروري إزالة الخراب لتهيئة الموقع للبناء.

-هذا يذكّرني بالكاتب سيريل كونولي الذي قال: "الكتب التي لم أكتبها أفضل بكثير من تلك الكتب التي كتبها أصدقائي". ولكن دعنا نتحدث عن بداياتك. طفولتك أولاً: كنت صغيراً جداً عندما اندلعت الحرب، وبعدها تغيّر كل شيء في ألبانيا.

كاداريه: اتّصفتْ طفولتي بالغِنى، فقد شهدت أحداثًا كثيرة. بدأت الحرب عندما كنت في الخامسة من عمري. عشت في جينوكاستر، وهي مدينة جميلة جدًا، كانت تمر عبرها الجيوش الأجنبية، وكان ذلك مشهداً مستمرًا - الإيطاليون واليونانيون. . . قَصفَ الألمان المدينة، وانتقل الإنجليز من يد إلى أخرى. بالنسبة للطفل، كان الأمر مثيراً للغاية. كنا نعيش في منزل كبير يحتوي على العديد من الغرف الفارغة حيث كنا نلعب، وهو جزء مهم من طفولتي. كانت عائلة أبي متواضعة – كان والدي رسولًا للمحكمة، أي ساعي بريد المحكمة – لكن عائلة أمي كانت غنية جدًا. ومن المفارقة أن عائلة والدتي كانت شيوعية، بينما كان والدي محافظًا ومتشددًا. كنا نعيش في منزل متواضع، ولكن عندما ذهبت إلى منزل جدي لأمي كنت ابنًا لعائلة غنية. رغم أنَ والدي معارضاً. ووالدتي وعائلتها يؤيدون النظام. فأنهم لم يتشاجروا يوماً بسبب ذلك، بل كانوا يمازحون بعضهم البعض بالسخرية والتهكّم. في المدرسة، لم أكن أنتمي إلى الأطفال من الخلفيات الفقيرة المؤيدة للشيوعية، ولا إلى أطفال الأسر الغنية التي كانت خائفة من النظام. لكنني كنت أعرف كلا الجانبين. وهذا ما جعلني مستقلاً، ومتحرراً

من عُقدْ الطفولة.

- بعد المدرسة انتقلتَ إلى العاصمة تيرانا ودرستَ الأدبَ في الجامعة، ثم ذهبت إلى معهد غوركي في موسكو. كان ذلك في زمن خروتشوف، عندما كان هناك نوع من التحرر. كيف وجدت الساحة الأدبية في موسكو؟

كاداريه: تم إرسالي إلى معهد غوركي لأصبحَ كاتبًا رسميًا للنظام، حيث كان المعهد مصنعاً لمدرسة الواقعية الاشتراكية. لقد استغرقوا ثلاث سنوات لزرع أفكار جديدة، لكني كنتً محصنّاً بالفعل بما قرأته سابقاً. عندما كنت في الحادية عشرة من عمري كنت قد قرأت ماكبث، الذي صدمني كالبرق، والكلاسيكيات اليونانية، التي لم يعد لأي شيء بعدها أي قوة على روحي. ما كان يحدث في "إلسينور" أو على أسوار طروادة، بدا لي واقعياً وبشكلٍ كبير. كان جميع الكُتاب ضمن الخط الثقافي للدولة أي الواقعية الاشتراكية، عدا بعض الاستثناءات مثل كونستانتين باوستوفسكي، وتشوكوفسكي، ويفتوشينكو.

أثناء إقامتي في المعهد كتبت رواية بعنوان "المدينة بلا دعاية". عندما عدت إلى ألبانيا كنت قلقاً من إظهارها لأي شخص. قمت بنشر مقتطف قصير في إحدى المجلات بعنوان "يوم في المقهى"، والذي تم حظره على الفور. لحسن الحظ أن النسخة الأصلية للقصة موجودةٌ عندي؛ وإلا فليس هناك اليوم من يصدّق أنني كاتبها. لقد كانت قصة اثنين من المحتالين الأدبيين اللذين يريدان تزوير نص لإثبات أنه من الممكن تكييفه مع ماهو مطلوب، وبالتالي تعزيز حياتهم المهنية. لقد استُغِلتْ المشكلة الأساسية في قلب الثقافة الاشتراكية هذه القصة موجودة اليوم بحذافيرها في المجلد السادس من أعمالي الكاملة بالفرنسية، ولم يتم تبديل كلمة واحدة فيها

- تناولتْ روايتك الثانية "الوحش" موضوع القلق السياسي. كيف تم تلقّي ذلك؟

كاداريه: "الوحش" هي قصة بلدة يظهر فيها صباح أحد الأيام حصان طروادة. في داخل الحصان، توجد شخصيات من العصور القديمة مثل يوليسيس، وهم ينتظرون فقط اليوم الذي ستسقط فيه البلدة. لكني فعلت شيئاً غريباً: طروادة لا تسقط؛ الحصان يبقى هناك إلى الأبد. الناس يعيشون في قلق دائم. يقولون: كيف سنعيش؟ هذا مستمر منذ ثلاثة آلاف سنة وما زال الحصان هناك. إنه أبدي. ماذا يمكننا أن نفعل؟ يتهامسون عن مؤامرات وتهديدات، والحياة ليست طبيعية. لأن الأنظمة السياسية تقوم على هذا الجنون الارتيابي حول التهديدات الخارجية، فهي تحتاج دائماً إلى عدو لتبرير ما تقوم به.

- كيف تمكّنت من ترجمةِ ونشرِ قصة "الجنرال" في فرنسا؟

كاداريه : في ألبانيا، كما في جميع دول أوروبا الشرقية، كانت هناك منظمة مسؤولة عن ترجمةِ عدد من الكتب إلى بعض اللغات الأجنبية المهمة. لذا فأنهم قاموا بترجمةِ كتابي إلى الفرنسية فقد رأى الصحفي بيير باراف الكتاب، وأعجبه، وأوصى به لناشر فرنسي.

- لننتقل إلى تأثيراتك. أولاً، اهتمامك بالتراجيديا اليونانية، وخاصة أسخيلوس الذي كتبت عنه مقالاً طويلاً بعنوان "أسخيلوس أو الخاسر الأبدي". لماذا أسخيلوس؟

كاداريه: رأيت وجود أوجه تشابه بين المأساة اليونانية وما كان يحدث في بعض البلدان،

وقبل كل شيء جو الجريمة والصراع على السلطة. خذ مثلاً منزل أتريوس، حيث تؤدي كل جريمة إلى جريمة أخرى حتى يُقتل الجميع.

- كتابك " الشتاء الطويل " هو الوحيد، الذي تتناول فيه الوضع السياسي مباشرة. مع إنك استخدمت الكثير من التمويه - الأسطورة والرمز والفكاهة. أنا أفكر في قصتّي "الهرم" و"قصر الأحلام"، والتي تدور أحداثهما في مصر القديمة وفي العصر العثماني على التوالي. في الهرم، يريد فرعون خوفو بناء هرم يكون أكبر ويستمر لفترة أطول من أي هرم آخر - مشروع يبرر ويضفي الشرعية على كل تضحية وكل قمع. في "قصر الأحلام"، تذهب السيطرة وتصنيف الأحلام بإتجاه خاطئ. هل فَهِمَ قراؤك ما تقصده؟

كاداريه: نعم. لقد فَهِموا بوضوح كل شيء، ولهذا السبب تم حظر "قصر الأحلام

- تأثرت بالكتّاب الذين استخدموا نفس الوسائل والحِيّل، مثل بولجاكوف في "المعلم ومارجريتا"، وزامياتين في "نحن " التي ألهمت رواية أورويل 1984، وكذلك "هرابال " وإكونديرا"، أو كافكا في "القلعة والمحاكمة " – وهي النماذج الأولية للسياسة القمعية والنظام المغلق؟

كاداريه: لقد قرأتها وكنت على دراية ببعض أوجه التشابه. وفي الوقت نفسه، كنت حريصًا على عدم استخدام الحيل المبتذلة. كان عليّ أن أقتنع بأنه سيكون أدبًا حقيقيًا، برؤيةٍ عالمية. وبهذا المعنى تُعتبر رواية "قصر الأحلام" ناجحة.

- بعد نجاح كُتبك في الغرب، كان بإمكانك مغادرة البلاد. هل سبق وأن تم إغراؤك؟ في كتابك "الربيع الألباني" الصادر عام 1992، ذكرت أنك كنت على وشك البقاء في فرنسا عدة مرات.

كاداريه: لقد جئت إلى فرنسا بنِيّة الإقامة. ثم أدركت أن ذلك غير ممكن. كان هناك خطر الانفصال التام عن بلدي، ولغتي، وكل من أحببت. لقد نصحني أصدقائي الفرنسيون بالعودة، وقد فعلت ذلك.

- الرواية الحزينة التي كتبتها لاحقًا، "الظل"، تشرح هذا التفريط - الاختيار بين المنفى والحرية - هل كنت خائفاً من المنفى؟

كاداريه: كلا، دائماً ما يكون الكاتب والى حدٍ ما في المنفى، أينما كان، لأنه بطريقة ما في الخارج، منفصل عن الآخرين؛ هناك دائماً مسافة وبُعدْ.

- لماذا غادرت البانيا اذن؟

كاداريه: غادرت البلاد في عام 1990، عندما كانت ألبانيا تتأرجح بين الديمقراطية والدكتاتورية. اعتقدت أن رحيلي سيساعد قضية الديمقراطية. قلت إن البلاد إذا اختارت الدكتاتورية فلن أعود، وهذا التهديد حفز النضال من أجل الديمقراطية. لقد أتيت إلى فرنسا لنشر كتاب "قصر الأحلام"، وأدليت ببيان علني أوردته وسائل الإعلام، وقد لعب ذلك دوراً حاسماً لصالح الديمقراطية.

- أراد الشعب انتخابك رئيساً، كما فعل (هافيل) في تشيكوسلوفاكيا، لكنك رفضت. لماذا؟

كاداريه: ولن أتردد ثانية في الرفض. كانت حالتي مختلفة عن حالة (هافيل)؛ أردت أن أبقى كاتبًا وحرًا.

- إنها معضلة كبيرة: هل يجب على المرء أن يقاوم، وأن يصبح معارضاً، كما فعل بعض الكتاب في تشيكوسلوفاكيا؟ أو مغادرة البلاد، كما فعل الكُتّاب الألمان عندما وصل هتلر إلى السلطة، حيث غادروا بأعداد كبيرة.

كاداريه: لا ينبغي للمرء أن يكون ساذجا! كانت الظروف مختلفة في كل بلد. لا يمكن مقارنة ألبانيا مع تشيكوسلوفاكيا. لم يكن لدينا دوبتشيك، أو ما سُميَ بالربيع التشيكي، أو كل ما أعقب ذلك. عندما كان (هافيل) في السجن، كانت لديه آلته الكاتبة، وكان بإمكانه الوصول إلى وسائل الإعلام العالمية، وكان الجميع يتحدثون عنه. أولئك الذين يقارنون وضعنا بتشيكوسلوفاكيا ليس لديهم أدنى فكرة عن الوضع الذي كان عندنا..

- ألم يكن من المفترض أن تقدم مخطوطتك إلى اتحاد الكُتّاب أو جهات ثقافية أخرى لفحصها، كما كان الحال في دول أخرى؟

كاداريه: لا. في ألبانيا لم تكن هناك رقابة مسبّقة على النشر. وبما أن هناك الكثير من الحذر، فإن الرقابة الذاتية كانت كافية. كانت هذه إحدى الخصوصيات، لذلك كان الناشرون هم من يقررون نشر كتاب أم لا. عندما سَلّمتُ مخطوطة "قصر الأحلام"، كنتُ أعرف بأنه كتاب خطير. قرأها الناشر وقال إنه لا يستطيع نشرها. لذلك أخبرته بأنني أتحمّل مسؤولية ذلك: إذا بدأوا في مضايقتك، أخبرهم أنك أعْجِبتَ بشهرتي، وأنني أرغمتك على ذلك. وفي مثل هذه الظروف، كانوا دائمًا يسألون المؤلف، وليس الناشر. وهذا في الواقع ما حدث. لقد قال للسلطات إنه نظرًا لمكانتي، فأنه لم يجرؤ على رفض مخطوطتي.

- هل يمكن أن توضح لنا ما المقصود بالأدب الحقيقي؟

كاداريه: ببساطة، هو الأدب الذي تتعرف عليه على الفور، غريزيًا. في كل مرة كتبت فيها كتاباً، كان لدي انطباع بأن لديّ سلاح وهدف، وفي الوقت نفسه أعطي الشجاعة للشعب.

- في ضوء ما حدث في البلقان، أود أن أسألك عن التعصّب الديني. نصف الألبان مسلمون، بما في ذلك عائلتك. هل تلقيتَ تعليماً دينياً؟ هل هناك خطر من الأصولية الإسلامية في ألبانيا بعد أن أصبحت الممارسة الدينية حرّة؟

كاداريه: لا أعتقد ذلك. كانت عائلتي مسلمة بالاسم، لكنهم لم يمارسوا شعائرهم. ولم يكن أحد من حولي متديناً. علاوة على ذلك، فإن الطائفة "البكتاشية" الإسلامية الذي تُمارس في ألبانيا معتدلة للغاية، بل وأكثر من ذلك في البوسنة. لذلك لا أعتقد أننا بحاجة للقلق بشأن ذلك.

- بالعودة إلى الجانب المهني، كيف تقسّمْ وقتك بين تيرانا وباريس؟ ويومك أينما كنت؟

كاداريه: أنا في باريس أكثر من تيرانا لأنني أستطيع العمل بشكل أفضل هنا. هناك الكثير من السياسة في تيرانا، والكثير من المطالب. يُطلبْ مني مثلاً أن أكتب مقدمة هنا، ومقالة هناك. . . ليس لدي إجابة على كل شيء. أما يومي: فأكتب ساعتين صباحاً وأتوقف. لا أستطيع أن أكتب أكثر من ذلك، فعقلي يتعب. أكتب في مقهى قريب، بعيدًا عن الإلهاءات. أقضي بقية وقتي في القراءة، ورؤية الأصدقاء، وكل ما تبقى من حياتي.

- هل ان الكتابة الأدبية سهلة بالنسبة إليك أم صعبة؟ هل تشعر بالسعادة عند الكتابة، أم بالقلق؟

كاداريه: الكتابة ليست مهنة سعيدة أو تعيسة، بل هي شيء ما بين الاثنين. إنها حياة ثانية تقريباً. أنا أكتب بسهولة، لكني أخشى دائمًا ألا يكون الأمر جيدًا. أنت بحاجة إلى روح الدعابة المستقرة. كل من السعادة والتعاسة أمران سيئان للأدب. عندما تكون سعيداً تميل إلى أن تصبح خفيفاً وتافهاً، وإذا كنت غير سعيد فإن رؤيتك ستكون مضطربة. عليك أن تعيش أولاً، وتختبر الحياة، ثم تكتب عنها لاحقًا.

- هل تكتب على الآلة الكاتبة أم باليد؟

كاداريه: أكتبُ بخط اليد، وزوجتي تقوم بطبعه.

- هل تقوم بإعادة الكتابة كثيرًا؟

كاداريه: ليس كثيرًا، مجرد تعديلات صغيرة هنا وهناك، ولكن لا توجد تغييرات جذرية.

- ما الذي يأتي أولاً - الحبكة، الشخصيات، الأفكار؟

كاداريه: هذا يعتمد على عدة اشياء، وهو مختلف من كِتاب الى آخر. العملية غامضة ومبهمة. إنها ليست الشخصيات، بل مزيج من كل شيء. مثلاً، في رواية "ركن العار"، هناك صفحة واحدة تم فيها تقديم فكرة التحكم في الأحلام لأول مرة.

لاحقًا اعتقدت أنه من المؤسف استخدامه بشكل مقتضب أو سطحي. لذلك كتبت قصة قصيرة حول هذا الموضوع، دون أي أمل في النشر. ولكن تم نشر فصلين في مجموعة قصص قصيرة. بعدها تشجّعت ووسّعت نطاقه ليصبح رواية. إذن كما ترون، فإن نشأة الكتاب غامضة.

- أولئك الذين قرأوا أعمالك باللغة الألبانية الأصلية لاحظوا جمال نثرك. هل الأسلوب هو الشغل الشاغل بالنسبة لك؟

كاداريه: فيما يتعلق باللغة، أنا دقيق، بل صعب أيضاً. على سبيل المثال، أنا أكتب الشعر دائمًا لأن الشعر يجبرك على العمل على اللغة.

هناك نوعان من الثراء اللغوي: الأول يشبه ثراء الأحجار الكريمة – الاستعارات والتشبيهات والاكتشافات الصغيرة – والثاني في الكل. إن السعادة العظيمة هي مزيج مثالي من الاثنين، عندما يكون النص مكتوبًا بشكل جميل ويكون المحتوى جوهريًا أيضًا. لكن لا يوجد أي جهدٍ أسلوبي واعي من جهتي.

- ماهي الأشياء التي تمنعكَ من العمل؟ مرةً قال همنغواي إن الهاتفَ كان القاتل الأكبر للعمل.

كاداريه: في تيرانا، نستخدم الهاتف للأغراض المهمة والأكثر براءةٍ أيضاً. لكن كما قلت، أنا أكتب لمدة ساعتين فقط في اليوم، وليس صعباً أن أكون منعزلاً طوال تلك الفترة.

- حظيتْ روايتكَ الأخيرة التي تُرجمتْ الى الفرنسيةِ باستقبالٍ جيدٍ جداً في فرنسا، هل بدأتَ بكتابةِ روايةٍ جديدة؟

كاداريه: كلا، لستُ في عجلةٍ من أمري.

---

*نشرت المقابلة في العدد 147 صيف 1998 للاطلاع على المقابلة كاملة:
Paris Review - The Art of Fiction No. 153 (theparisreview.org)

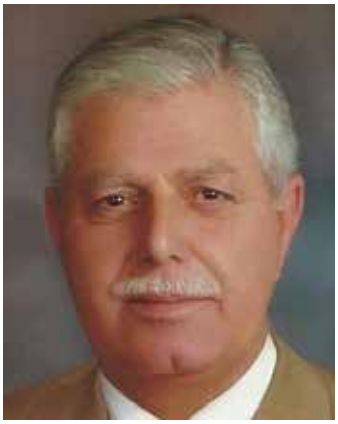
بودلير وقصائده المنثورة

الشعر من نتاج الحرية المطلقة

بقلم: ايفان فلورين
ترجمة:د. حسيب الياس حديد*

دخل بودلير1867-1821 في قصائده المنثورة كدخوله إلى غابة غير معروفة، أرض غير ذي زرع، مليئة بالمصائد، تحفها المخاطر إلا أنها ساحرة وفاتنة. فلو كانت هذه المخاطر معروفة ومنظورة له لما زج نفسه فيها وتهيأ لها بصورة أكبر لكي يتخطاها. وربما قارئ قصيدة " صالون 1859 " لم يلحظ أنه ألقي به وسط حديث طويل عن فن الرسم، فسيرى أن خطورة ذلك لا تقل عن خطورة الشعر المنثور، كما أن ذلك سوف لا يكون تبريراً بقدر تعلق الأمر بالعمل الذي أخذه على عاتقه. والسبب أن يكون ديوان القصائد المنثورة استغرق تأليفه وصياغته مدة تربو على سنتين، علماً بأن بودلير نفسه لم ينظر إلى هذه القصائد في البداية سوى كونها تمرينات مجزأة. فنحن نعرف هنا بماذا يفكر فهو ربما برهن الحاجة إلى التفكير بهذه الصيغة ليعطي إشارة لنفسه أو ليكسب رضا القارئ.

بالإضافة إلى أن بودلير يدرك تماماً أن مثل هذه الصيغة تحفها المخاطر وهي حسب تشبيهه بأنها خطرة أكثر من خطورة الحية المطلقة. وهنا تجد الكلمة صداها فيما قيل عن قصائده المنثورة والتي كانت عبارة عن بداية حرة وأعرب بودلير عن رأيه بهذا



النمط الشعري وقال بأنه شعر غريب ومن نتاج الحرية المطلقة فهو إذن شعر مطلق. الآن ان هذه المطلقات نسبية قبل كل شيء ماذا تعني الحرية المطلقة إذن؟ فإن كانت تعني أن يقوم الإنسان بوضع قواعد معينة خاصة به فإن هذا المفهوم سيتماشى مع الشعر المنثور. وهنا يكمن الخطر الرئيسي الذي يمكن ملاحظته ويقع ضمن وحي ثابت وعصمة معينة يؤمن بها. (ولكن الوحي والعصمة تمثلان الشعر نفسه). فإن هذه القواعد تجد مصدرها. والقاعدة بحد ذاتها وبالمعنى الرهباني تعد سامية، غير مرئية وغير معبر عنها. ويدخل ذلك كله ضمن الصفة المطلقة.

ان هذه القاعدة لم يكن يعرفها أحد من قبل ولذلك لم يعترف بها أحد ولهذا السبب يكون شعره غير معروف وسيبعث الكثير من الشكوك لدى الشاعر منذ الخطوة الأولى التي يخطوها. فالصعوبات ونضوب القدرة دفعتا الشاعر إلى كتابة قصائده المنثورة.

فهي مجازفة اذن وفي الوقت نفسه تمثل محنة يمر بها الشاعر. لقد أدرك بودلير ذلك كإدراكه للنقد الموجه إلى ديوان " أزهار الشر " ويتحدث دائماً عن تبعاته وتكرار ذلك يعد تعبيراً طبيعياً عن إعطاء صورة واضحة عن خلجات نفسه ولكن ضمن مدى معين. أما فيما يتعلق بفكرة التماثل عند بودلير فإنها ظاهرية فقط ولكنها تحمل بين طياتها ثقل كبير ومعارضة، ويمكن القول بأنها تحمل ثورة. أما بالنسبة لديوان "أزهار الشر" فإنه يمثل منعطفاً كبيراً. فبدأ بعد إنجازه ديوانه مباشرة بفتح مسلك آخر شريطة ألا يكون قد سلك من قبل وكان تواقاً إلى إعطاء التعبير الشعري صيغة جديدة أو بالأحرى إبداعاً شعرياً آخر. غير أنه أخذ المبادرة بمحاكاة نفسه إن صح التعبير بطريقة غريبة لطرح أفكاره العظيمة ممزوجة بالمشاعر المؤلمة ذات النبرة غير المتناسقة وأصوات متنافرة.

لقد كان يعبّر عن نفسه بصورة واضحة محاولاً التقليل من الجهود التي يبذلها في القيم بذلك حيث اتخذت هذه الصيغة طابع التقديم والإهداء اللذين يشوبهما مشاعر فظة ومؤلمة تجمع ما بين الشك من جهة والكبرياء من جهة أخرى. وبات ذلك جلياً بعد ظهوره مقلداً تارة ومعارضاً تارة أخرى. (أي الشاعر الذي يقلد أثراً ما) ومن الجدير بالذكر أنه لم يبتعد عن ذاته

في كل نتاجاته وعندما نتحدث عن ذاته لا يخفى علينا أنه الشاعر الذي كتب ديوان " أزهار الشر " نراه الآن يبحث عن أسلوب آخر، ومن هذا المنطلق اتجه نحو صيغة جديدة سبق له أن فكر فيها وأرادها دون أن يعرفها. والقصائد المنثورة هي القصائد الأكثر جاذبية بسبب عناوينها وما تكتنفه من سخرية()، فإن بعض قصائده تعطي جواباً لبعض التساؤلات التي تدور في خلجات نفسه . كما أن قصيدة " الدعوة إلى الأسفار " تقدم صورة ساخرة لشراهة عنيفة لكوكان وحتى الأغنية الغرامية فإن تأثير غوته يبدو فيها واضحاً.

تمثل القصائد النثرية من جهة أخرى شكلاً جديداً يختلف عن النثر الشعري كما تحفها بعض المخاطر التي لم يكن بودلير قادراً على التخلص منها. إلا أن القارئ تأكد من أن القصائد المنشورة لها من القوة الشعرية ما يجعلها قصائد جميلة جداً. وبذل الشاعر جهوداً لكي يقدم قصائد منثورة تلقى قبولاً حسناً من لدن القارئ فضلاً عن أن القصائد

التي سطّرها نثراً لها من القوة التعبيرية التي تعطيها قيمة شعرية عالية إذا أخضعها إلى وزن محسوس وتتضمن مقاطع شعرية متساوية، ولدى الشاعر قدرة عالية بسبب وعيه التام لنظم قصائد شعرية منتظمة إلا أنها نظمت نثراً. فالكلمات والتعابير التي يستعملها في قصائده المنثورة تضفي الكثير من القيمة الشعرية، وباستطاعة القارئ أن يكشف ذلك بنفسه عند مراجعته لها.

فالصور والمناظر الخلابة التي وصفها الشاعر نثراً مسترسلاً لا يمكن ان تكون إلا شعراً. والقصائد المنثورة تضاهي القصائد المنظومة شعراً ومن الممكن أن تأخذ صيغة شعرية في حالة إعادة صياغتها. إلا أن بودلير كان يفكر دائماً بالخطر الذي تكتنفه هذه العملية وأشار إليه لكيلا يورط القارئ أو يخدعه. فإذا كانت قوة هذه القصائد قد ذكرت في ديوان "أزهار الشر" فإن ضعفها موجود في ديوان "سويداء باريس" وهذا يعني أن ثلاث من هذه القصائد لها مثيلاتها من قبل. فيجب التحدث عن قصائد متنوعة إلا أن ذلك لا يخلو من مخاطر جمة أجبرت بودلير الابتعاد عنها مكرهاً. ومع ذلك بذل جهوداً كبيرة ومضنية في هذا المجال. ولعدم المخاطرة والرضوخ للأوزان التي يعدها دائماً وحياً وإلهاماً بالنسبة له فإنه يبحث عن التقطيعات ويحبذ الفردية منها.

ويعد النقد الموجه إليه بمثابة الكشف عن دوافعه، فإن قصائده المنثورة تكشف الكثير نلاحظ مثلاً أن قصيدة "الساعة" تبدأ بخيال مبدع وغريب في الوقت نفسه، وهكذا بقية القصائد، كما تشبه سرعة أسلوب قصائده المنثورة الأسلوب الصحفي وتكون بمثابة نثر سردي تارة وربما ركيكاً تارة أخرى كقوله: "عندما نبتعد عن محل بيع السيكاير" أو قوله في محل آخر: "إنك تتبعيني يا عزيزتي" أو قد تكون قصائده مقتطفات لاعتراف بخلجات تدور في قلب خال أو أنها تتناول مواضيع معروفة لدى القارئ إلا أن طريقة تقديمها غريبة عليه.

وتعكس قصيدة "مادموزيل بستوري" اعترافاً للشراسة والفضاضة بدون أية تطرية فنية كما انها تعبّر عن طريقة قلقه في سرد قصة حب تصل إلى حد التشريح والتحليل "فالوحش البري يحلم بالدم".

إن الكشف عن الذات الذي تضمنته هذه القصائد يعد كشفاً كاملاً وقاسياً إلا أنه ممزوج طوعي ولكن لا شعوري أيضاً وفي الوقت نفسه "سويداء باريس" هي الأخرى مزدوجة، فهذه القصيدة مع قصيدة "أزهار الشر" تعدان غرفة مزدوجة للشاعر. فهي تحريف للحقيقة التي هي مزدوجة أيضاً.

وتبسيطاً لذلك، فإنها غرفة للواقع، غرفة الحواجز، فهي إذن الغرفة الروحية. ذلك لأن "سويداء باريس" بالنسبة له غرفة مزدوجة، والعنوان ذو دلالة كبيرة فقد أعطاه بادئ الأمر إلى القصيدة رقم (28) بعنوان "المثال والواقع" إلا أن هذا الواقع هو سيريالي بحد ذاته. فالغرفة المزدوجة هي حقيقة طيفية فبين حلم بالجنة والكابوس لا يوجد حيز لأي شيء. ان المدينة والحياة حيث يمر طيف الليل. بدأت أحلامها، وكان بودلير يفكر في ذلك كالظل الذي لا يراه الآخرون، فبالنسبة له المرور فقط. فالرحلات التي يشرحها بكل غموض في بلدان غامضة تتعدى كونها رحلات خيالية. والشخصيات التي تقابلها والمغامرات التي يقوم بها "الانا" الموجود في القصيدة

و"الانا" التي تمثل الشاعر نفسه تعد من ميزات الأحلام. فمن ضمن دواوين الشعر لبودلير لا يخضع ديوان "سويداء باريس" للابتهال المزدوج
لـ " الإله والشيطان " وللحركة المستديمة بين الأعلى والأدنى ولا إلى الاقتسام في منتصف الليل حيث تجد الروح الوحدة شاذة في تمزقها النفسي.
إن ديوان "سويداء باريس" يعكس الاضطرابات ومدياتها القصوى التي كانت عفوية فهي تتمثل بالوحدة التي لا يمكن علاجها ولكن فيها من المتعة الكثيرة للشاعر فمن بين
"زجاج النافذة" التي تمثل انفصالاً عن الجانب الآخر وعندما يكون زجاج النافذة سحرياً ويعرف بائعها أين يضعها وبالطريقة التي تعكس الألوان فهي في هذه الحالة تكون أقل من تجميع الواقع وأكثر من تغيير شكله. إلا أن الغرفة المزدوجة "عند بودلير" خالية من النوافذ أي أنها تخفي نورها فهي غرفة مرايا، ألم يكفها مرآتان لفتح ازدواجية متناهية؟ ففي قصائد بودلير الغجرية هنالك تساؤلات عديدة ولكن هنالك جوابين تقدمهما القصائد تلك: الدعوة إلى الأسفار من جو إلى آخر والروح التي تصمت طويلاً لكي تصرخ في النهاية قائلة: " في أي مكان خارج العالم " وهذا جيد لأنه يمثل الغرفة المزدوجة. ومن جهة أخرى المعشوقة الوحيدة التي تتبوأ مقعداً هنالك والتي تتنكر بصورة متناهية مع وهج شموعها ووجها المزدوج من مرآة إلى أخرى وتغادر أخيراً من قناعها وتبدو عارية تماماً لتقول: "كل شيء فانٍ إلا الموت"؟
عن كتاب: ايفان فلورين بودلير: سويداء باريس

---

* أكاديمي ومترجم معروف / جامعة النور- الموصل

ثيربانتس

رائد الرواية الحديثة

عبد الجبار ناصر

وضع ميغيل دي ثيربانتس، الروائي النموذجي، في روايته المعروفة (دون كيخوت)، المثل لكل الروائيين الآخرين الذين جاءوا بعده. ولكن المفارقة هنا هي أنه من خلال تجسيده لتأثيرات الخيال على العقل، أشار إلى السبيل الوحيد الذي يمكن من خلاله للخيال أن ينجز تأثير الحقيقة. ويمكن التأكيد على إنجازه بصورة أكثر تحديداً في القول إنه خلق شكلاً جديداً بانتقاده الأشكال القديمة.

إن رواية (دون كيخوت)، من حيث نيتها وتأثيرها، تشكل فعلاً صريحاً من النقد. وعن طريق أشكالها العديدة من الملاحظة ذات الوجهين، نجد نمطاً واحداً يسير عليه: نمط الفن الذي يخجل من المواجهة مع الطبيعة. وهذا هو جوهر التعليق النقدي الذي يقدمه كل فصل في سياق مختلف. في وقت نشر الجزء الأول من (دون كيخوت) في عام 1604، كان ثيربانتس قد عاش 57 عامًا من التجارب، وكان العديد منها مروعًا. كان لأسلافه مطالبات وارتباطات بالنبلاء الإسبان وعاشوا حياة رغدة. عملت الأجيال الأحدث كمحامين، مما أثار التكهنات بأنهم كانوا من المتحولين، أي اليهود الذين اعتنقوا المسيحية للهروب من محاكم التفتيش. وانتهت السنوات الطيبة عندما تخلى جد ميغيل عن زوجته ووالد ميغيل، رودريغو، تاركًا إياهما يدافعان عن نفسيهما. كشاب، واصل رودريغو حياته المتميزة، وتزوج، وأنجب العديد من الأطفال الصغار. عندما كان ميغيل في الخامسة من عمره، كان والده، الذي لم ينجح قط في كسب الدخل، قد زج في سجن المدينين. وباستخدام الخداع والعلاقات العائلية القديمة، أُطلق سراحه من السجن ليبدأ 15 عامًا من التشرد، متنقلاً من مدينة إلى أخرى للهروب من الدائنين. وطوال الوقت، كانت والدة ميغيل، ليانور، التي جاءت من ملاك الأراضي الريفيين، ترافق زوجها. وعلى عكس رودريغو، يبدو أن ليانور كانت تتمتع بعقلية عملية. فعندما كان في السجن، كانت "تبيع وتشتري السلع

وتبرم العقود والقروض العامة مع التجار وتتلقى الإيجار من المنازل" مما أبقى الأسرة واقفة على قدميها.

تلقى ثيربانتس تعليمه، ربما بمساعدة أقارب ناجحين. وقد برز في لحظة مجد مع أربع قصائد منشورة في كتاب تذكاري شهير. في سن الثانية والعشرين، كان يُشار إليه باعتباره شاعرًا خارقًا وموهوبًا. ثم حلت أول كارثة به: فقد اضطر إلى الفرار من إسبانيا إلى روما. كان ثيربانتس قد جرحَ بنّاءً ثريًا ذا علاقات جيدة في مبارزة. في روما، كان يعمل لدى أحد رجال الدين، لكنه سرعان ما توجه جنوبًا للانضمام إلى الأسطول المتجمع لمحاربة الإمبراطورية العثمانية. وفي ليبانتو، على الرغم من معاناته من الملاريا وحث قائده له على البقاء تحت سطح السفينة، أصر على القتال. وعندما تم تعيينه مسؤولاً عن 12 جنديًا في زورق صغير، طعن ثيربانتس نفسه ببطولة (أو بتهور) في الرأس. وتلقى ثلاث طلقات، مما أدى إلى فقدانه الدائم لاستخدام ذراعه اليسرى، وجروح عميقة في الصدر استغرقت أكثر من عامين للشفاء. وقد نال بفضل شجاعته التقدير ورسائل التوصية، وعلى الرغم من جراحه، فقد خدم لمدة أربع سنوات أخرى في حملات مهمة.

(دون كيخوت) والمثل الأعلى للكمال الإنساني:

إن المثل الأعلى للكمال الإنساني عند (دون

كيخوت) يتلخص في أن يكون المرء على نفس القدر من المهارة في استخدام الأسلحة والأدب. وربما يزعم البعض أن فشله يرجع إلى أن تدريبه العسكري كان متأخراً كثيراً عن استعداده الأدبي. وربما يزعم البعض العكس تماماً فيما يتصل بخالق شخصيته.

فبعد كل ما مر به، كان ثيربانتس آخر رجل يعتز بالأوهام الرومانسية في موضوع المغامرة. وعلى هذا فقد كان الرجل المناسب الذي نجح في إضفاء طابع درامي على التمييز الذي أصبح منذ ذلك الحين من المسلمات، والذي أصبح في واقع الأمر بديهياً إلى الحد الذي يمكننا معه أن نطلق عليه "صيغة ثيربانتس". وهذا ليس أكثر ولا أقل من اعتراف بالفرق بين الشعر والكتابة الاعتيادية، وبين الأقوال والأفعال، وبين الكلمات والألفاظ ـ أو باختصار، بين الخداع الأدبي والشيء الحقيقي الذي هو الحياة ذاتها. إن موضوع الرواية، الذي أصبح مرادفاً لقوة الخيال في تحويل الأشياء، فضلاً عن عادة دون كيخوت الغريبة في فرض هوسه على العالم، هو حوض الحلاق الذي يظنه خوذة مامبرينو الرائعة التي سرقها ساكريبانتي من رينالدو. وإذا تم استعادة هذا الرمز الفروسي دون وقوع حوادث غير مبررة، فذلك لأن الحلاق لا يرغب في القتال؛ وبعد ذلك، عندما يعود للمطالبة بممتلكاته، يسمح لنفسه بالاقتناع بأن الخوذة التي تم سحرها لتبدو وكأنها حوض هي في الحقيقة خوذة. وهذا هو السحر الذي يستحضره (دون كيخوت) لتبرير هزائمه وإحراجاته. إن أوهام العظمة، على نحو ملائم بما فيه الكفاية، مدعومة برهاب الاضطهاد؛ وبطريقة أو بأخرى، يتمكن السحرة المعادون دائماً من الحيلولة بينه وبين تحقيق مُثُله العليا. وعلى الرغم من أن هذه الحكاية قد تم تفصيلها عبر سلسلة لا نهائية من التغييرات، إلا أنها تظل بسيطة إلى حد التكرار. وكل حلقة عبارة عن نوع من المسرحية الهزلية حيث يحاول البطل أن يضع مبادئه البطولية موضع التنفيذ، فيضطرب أمام الحقائق في هيئة كوميديا هزلية.

(دون كيخوت) وثيربانتس

يشترك الفنانون في القدرة على تحويل تجاربهم الحية الفعلية والمتخيلة إلى عمل فني، مما يخلق تنويعة جمالية للقضايا المهمة في حياتهم. ثلاثة أسئلة بثيرها هذا المنظور حول رواية (دون كيخوت).

أولاً، كيف خلق ثيربانتس من تجاربه الحية تجربة متخيلة ومتحولة جمالياً ومفتوحة لتعاطف القارئ؟ ثانياً، كيف تصارع ثيربانتس مع إطار حرفته لتحقيق شكل مناسب لهدفه الجمالي وفهم قرائه؟

وثالثاً، ما الحكمة التي ضمنها ثيربانتس في كتاب مليء بالقضايا الموضوعية في عصره ليحتفظ بأهمية دائمة للقراء بعد أربعة قرون؟

أظهر ثيربانتس في روايته دافعين لا ينفصلان للتشرد والسفر: (دون كيخوت) من أجل المغامرة والأعمال البطولية والفوز بالشهرة، وسانشو من أجل المكاسب المادية. ولم يتغير (دون كيخوت)؛ فقد كان تشرده وما زال سعياً روحياً. وتحول سانشو من انشغال ضيق بالطعام والمأوى والنوم إلى رابطة تعلق تتطور فيها مُثُل الولاء والحكمة والحكم الرشيد.

الدافع الثاني: المخاطر والمعارك والسقوط.

أصالة الهوية: كان ثيربانتس، طوال حياته، مطالبًا بإثبات نقائه الاجتماعي والعرقي في زمن طردت فشتالة الكاثوليكية اليهود والمغاربة. وقد تطلب هذا من ميغيل أن يوجه نداءات لا تنتهي إلى السلطات لتوثيق ارتباط عائلته بالنبلاء، ونقاء عرقه، وبراءته من تهم متعددة بارتكاب جرائم. وبصفته فنانًا وإنسانيًا، فإن ازدراء ثيربانتس للنفاق الواسع الانتشار في عصره يجد طريقه إلى دون كيخوت في مجموعة متنوعة من الأقنعة، بدءًا من إنكاره لمؤلف مخطوطة. يُقال إن المخطوطة كتبها بالعربية مغربي يدعى السيد حامد بنينجيلي (السيد حامد الباذنجان) وترجمها رجل عربي من توليدو إلى الإسبانية. إن استمرار هذا الإنكار المتكرر في جميع أنحاء الكتاب ينقل وجهة نظر المؤلف الساخرة حول ضرورة ذلك. في الجزء الثاني، يلتقي سانشو بصديق قديم وجار، وهو مغربي منفي يعود لمحاولة استعادة ممتلكاته. ولإظهار سخافة الموقف، يسأله سانشو لماذا يتنكر في هيئة مهرج يرتدي ملابس رجل فرنسي. وتكمن إحدى العبثيات الأخرى بالأصالة في لقب الفارس الذي منحه صاحب خان محتال لكيخوت. ويقارن ثيربانتس بين رجال البلاط الذين لا يفعلون شيئًا لأي شخص وبين الفارس الزائف الذي يكرس نفسه في العمل والروح ليكون قوة من أجل الخير. دون كيخوت مثالي مخلص بغض النظر عن عبثية تجواله، تمامًا كما ظل ثيربانتس فنانًا مخلصًا بغض النظر عن البحث عن المال من تجواله. الفكاهة والرسالة: تتغذى التفاعلات على نفسها لإنتاج مفاجأة ساخرة. فدفاع ثيربانتس الأكثر بلاغة عن الملحمة يُوضع على لسان الكهنة المنافقين الذين أحرقوا كتب "دون" بينما استولوا على كتب أخرى. وتحرير الأسرى، وهو جهد جدير بالتقدير من الواضح أنه عزيز على ثيربانتس، يصبح سخيفاً عندما لا يكون الأسرى الذين حررهم "دون" جنوداً ومسافرين شرفاء، بل مجرمين، يعود أحدهم لسرقة "دون كيخوت" و"سانشو". وفي الجزء الثاني، تمنح حلقة محورية "فارس الوجه الحزين" اسماً جديداً، فارس الأسد. "يطالب دون كيخوت، كفارس جوال حقيقي، بفتح قفص الأسد حتى يتمكن من قتل الأسد - التنين الوحش -. ويشعر كل الحاضرين بالرعب من الموت الوشيك للدون، ولكن الأسد النائم يرفض أن يتزحزح عن مكانه. وتوفر هذه العبثية الفكاهية لثيربانتس فرصة لمقارنة الفارس المجنون، كما يبدو مرارًا وتكرارًا، بالمثالي الحكيم الذي هو عليه: ""كانت مهاجمة هؤلاء الأسود شيئًا كان عليّ أن أفعله، حتى مع إدراكي التام أن هذا تهور لا حدود له، لأنني أعرف ما هي الشجاعة، وهي فضيلة تقع بين طرفين متطرفين، رذائل الجبن والتهور: ولكن من الأقل استنكارًا أن يرتفع الرجل الشجاع إلى أقصى درجات التهور من أن ينحدر إلى أقصى درجات الجبن" "وهذا ما كتبه بطل ليبانتو، الذي رفض العرض بالبقاء تحت سطح السفينة، وأصيب وهو يقف في مقدمة القارب.

الجنون كحالة مرضية و/أو استراتيجية

"من الواضح أن ثيربانتس استخدم جنون (دون كيخوت) كأداة لتقديم تحديه المثالي للفساد الأخلاقي في عصره. لقد ناقش دون كيخوت الأمر مرارًا وتكرارًا من قبل

شخصية تلو الأخرى - غالبًا ما يقارن بين حكمة دون كيخوت العظيمة وأفعاله السخيفة وتصوراته الخاطئة. لم يكن دون كيخوت كما تم تقديمه يتظاهر بالجنون، ولكنه يعيش بعمق في حالة من الخيال، مع العمالقة والسحرة. غالبًا ما قدم ثيربانتس دون كيخوت على أنه يدرك الواقع حتى عندما يختار التصرف بناءً على التصور الخاطئ، أو بالأحرى تصور وهمي.''

في الكتاب الثاني، يقول دون: ''الله يعلم ما إذا كانت هناك أي دولسينيا أم لا في العالم، أو ما إذا كانت خيالية أم لا؛ هذه أشياء لا ينبغي دفع إثباتها إلى أطوال متطرفة. لم أنجب ولا أنجب سيدتي رغم أنني أراها كما يجب أن تكون، سيدة تحمل في داخلها كل الصفات التي تجعلها مشهورة في جميع أنحاء العالم ''. إن دخول دون كيخوت إلى حالة من الإدراك الخيالي يسمح لثيربانتس بتعليم القارئ ما يجب البحث عنه في عالم يوجد فيه الجمال الحقيقي وحيث يتم تقديم المساعدة لمن هم في محنة.

إن دون كيخوت مجنون؛ ولا يبلغ رشده إلا عندما تتعدى عليه أو هامه وتقوضت إلى الحد الذي لم يعد معه قادراً على تحملها. ثم يتقاعد إلى فراشه ويموت؛ فقد أصبحت هذه الأوهام جوهر حياته ولا يستطيع أن ينجو منها. وقد أعلن ثيربانتس عن عمله باعتباره محاولة لتفجير الرومانسيات الفروسية. ومهما كانت درجة تعاطفنا مع رؤى الجنون، فمن العاطفي أن نؤكد فقط على القوة الإبداعية لــ (دون كيخوت) نفسه على حساب السخرية المعلنة التي بناها ثيربانتس. إن دون كيخوت يمثل المثالية للذات، ورفض الشك في التجربة الداخلية، والميل إلى تأسيس أي تفسير للعالم على الإرادة الشخصية والخيال والرغبة، وليس على الإجماع التجريبي والاجتماعي للتجربة. وقد ورثت الرومانسيات هذه المثالية للذات من الشعراء الرومانسيين. قد يزعم المرء أن دون كيخوت، في عزلته الخيالية، كان رائدًا للبطل الرومانسي الذي لا يرى في العالم الخارجي أي معنى إلا من خلال الخيال الفردي. وفي نقاشه مع دون دييغو دي ميراندا، أطفئ دون كيخوت كل الحجج. وفي حديثه عن قصص الفرسان الجوالين التي تعتبر خيالية، سأل دون دييغو: ''ولكن هل يشك أحد في أن مثل هذه القصص زائفة؟'' فأجاب (دون كيخوت): ''أشك في ذلك، ولنترك الأمر عند هذا الحد''.

مع ذلك، سواء اعتقد القارئ أن دون كيخوت مجنون أم لا، فإن هذا الجنون أو عدم وجوده يتخذ أبعادًا مختلفة جدًا في كل جزء من كيخوت. يبدو أنه في نسخة عام 1605، تعكس أفعال دون كيخوت حقًا أفعال رجل مجنون؛ ومرة أخرى، حتى هنا قد لا يعرف القارئ ما إذا كان (دون كيخوت) مجنونًا، أو ما إذا كان ممثلًا موهوبًا يحاول إثارة نوع من التغيير الإيديولوجي في بلده. ينتقل الفعل في الجزء الأول من دون كيخوت إلى بقية شخصيات الساخرة. في نص عام 1615، قرأ بعض الشخصيات بالفعل دون كيخوت الأول، ويتصرفون وفقًا لمعرفتهم بأنهم أيضًا يمكن أن يكونوا شخصيات في قصة (كيخوت). بعضهم هم سامسون كاراسكو والقسيس والدوقة وآخرون. ولكن هناك شخصية لم تُقرأ في الجزء الأول من دون كيخوت، ولكنها أصبحت محورية في الفصل السابع عشر من الجزء الثاني، ألا وهي دون دييغو دي ميراندا. ويبدو أن دون دييغو يمثل

نوعًا من الطبقة المتوسطة الناشئة في زمن ثيربانتس. ربما كان يريد بصدق مساعدة دون كيخوت ويبدو رجلاً يتمتع بشخصية أخلاقية. وفيما يتعلق بقضية الجنون، فإن دون دييغو يمثل شخصية أخلاقية.

لا بد لنا، قبل كل شيء، معرفة فيما إذا كانت شخصية دون كيخوت ذات طابع أخلاقي أم لا، وما إذا كانت حالته تسمح بالحكم عليه بأنه أخلاقي أو غير أخلاقي في ظل ظروف معينة. فإذا كان مجنونًا تمامًا، فإن هذا الاختلاف غير صحيح. بعبارة أخرى، إذا كان دون كيخوت مجنونًا تمامًا، فليس من العدل الحكم عليه بأنه أخلاقي أو غير أخلاقي لأن أفعاله وخطابه نابعان من حالة جنونه وليس من أي فعل واعٍ. وإذا كان مجنونًا جزئيًا فقط، فيجب الحكَم عليه بأنه أخلاقي أو غير أخلاقي وفقًا لتلك اللحظات التي يتصرف فيها أو يتحدث فيها وهو عاقل. بطبيعة الحال، تكمن المشكلة هنا في أن المرء يميل إلى ربط الجنون بسلوك غير أخلاقي في أي حال، لذلك من الواضح أن تلك اللحظات التي يمكن الحكم عليه فيها بأنه غير أخلاقي هي بالضبط تلك اللحظات التي نعتبره فيها مجنونًا، وبالتالي، لن يكون من الممكن اعتباره غير أخلاقي في المقام الأول. إن المشكلة تنشأ عندما نعتبر دون كيخوت عاقلاً تماماً، لأنه لو كان الأمر كذلك، فإن بعض عناصر سلوكه تشير إلى أن هذا التجسيد للعدالة والأخلاق ليس عادلاً ولا أخلاقياً على الإطلاق. وفي هذه الحالة الأخيرة، يتعين علينا أن نفسر نوبات الغضب التي تنتاب دون كيخوت وأفعاله العنيفة، فضلاً عن تلك اللحظات التي يبدو فيها وكأنه يفعل ما يريد مختبئاً وراء ستار جنونه.

"منذ بداية الزمان، كانت الحكمة دائمًا مرتبطة ارتباطًا وثيقًا بالمعاناة. ومن غير المرجح أن يصل أي إنسان إلى الحكمة المرغوبة بشدة دون أن يتحمل أولاً الصعوبات التي تأتي مسيرته في الحياة. والمثال الأفضل هو حالة "سيدهارتا غوتاما"، الذي كان في شبابه، وحتى وقت بلوغه، منفصلاً عن أي ظرف من شأنه أن يقدم فكرة المعاناة إلى واقعه. وجد الأمير الشاب غوتاما العالم من حوله نابضًا بالحياة، وخاليًا من أي تفكير في الموت؛ هذا كل ما يعرفه. في المحصلة، عرف غوتاما فقط الجانب الممتع من الحياة؛ كل ملذات الجسد والعقل. فقط عن طريق الصدفة، عندما تعرض في قصره للشيخوخة والمرض والموت، بدأ يفهم تمامًا اكتمال ما يعنيه أن تكون إنسانًا، وبالتالي بدأ يصبح حكيماً. من هذه اللحظة فصاعدًا، أصبح سيدهارتا غوتاما بوذا، معالجًا للعالم بفضل معرفته بمعاناة الإنسان، ويحاول أن يمنح البشرية الصيغة لإنهاء المعاناة، وبالتالي إنهاء جميع المشاكل البشرية. ومع ذلك، يبدو أن المعاناة هي حقيقة لا يستطيع البشر الهروب منها أو علاجها. ومن ثم فإن قدر البشرية هو المعاناة، وبالتالي فمن غير المقبول أن نستسلم لها".

دون كيخوت وجلجامش

قد يصبح الإنسان، وببعض الحظ والعمل الجاد، خالدًا. لكن هذه العملية ليست سهلة، بل تتطلب مستوى معينًا من الوعي والإدراك الذاتي. وقد بلغ هذا المستوى من الوعي الذاتي كل من الشخصيتين الرئيسيتين في ملحمة جلجامش ودون كيخوت. كان جلجامش، كما يخبرنا النص،

ثلثي إله وثلث إنسان؛ وربما كانت هذه بداية إشكالية جلجامش، لأنه على الرغم من كونه ثلثي إله، فإنه، مثل أي إنسان عادي، سينتهي وجوده يومًا ما. ومع ذلك، في بداية النص، لا يقلق جلجامش كثيرًا بشأن هذا الأمر، وبدلاً من أن يكون ملكًا محبوبًا من شعبه، يخافه الناس بسبب طغيانه. تروي القصة نفسها الأفعال والمصائب التي غيرت جلجامش من رجل قاسٍ إلى حاكم حكيم وموقر. يُقدَّم جلجامش في البداية على أنه طاغية لا يلين يفعل ما يشاء متى شاء. ومع ذلك، يُقدَّم على أنه رجل مثقف تمتع بكل فوائد الحضارة وساعد بدوره في خلقها. إن السبب وراء ذلك هو أنه كان، أولاً وقبل كل شيء، حاملاً للحضارة. باختصار، يُقدَّم جلجامش باعتباره عنصرًا إلهيا في النص منذ البداية. ومع ذلك، فهو متغطرس وزعيم لا يرحم، فقد الاتصال بالطبيعة، وأصبح طاغية على شعبه. ولإذلاله، قررت الآلهة خلق نظيره، إنكيدو. ومن الممكن أن يقال إذن إن جلجامش يعاني من نوع من الجنون، وهو جنون ينشأ مثل جنون دون كيخوت من غياب التوازن بين أمزجته وزيادة شعوره بالتفوق. إن هذين الشخصين أعلى في السلم الاجتماعي من نظرائهما ورفاقهما، وبالتالي فقد كانا متعلمين تعليمًا عاليًا. إن هذا هو السبب وراء جنون جلجامش وكذلك في حالة دون كيخوت. مثل جلجامش، يمثل دون كيخوت المتعالي إلى حد متطرف، وتتطابق القصتان في أن الرجلين، طوعًا أو كرهًا، يقومان برحلتهما لإيجاد التوازن في حياتهما.

ربما، في كلتا الحالتين، تبدأ هذه الرحلة نحو العقل بظهور نظرائهما ورفاقهما. ولكن

على عكس جلجامش، لم يولد دون كيخوت مشهورًا؛ بل ولد كـ "ألونسو كيخانو"، وهو رجل عادي. إن ما يحدث بعد قراءة العديد من الكتب عن الفروسية هو ما جعل ألونسو كيخانو رجلاً غير عادي، ويتحول إلى دون كيخوت وهنا تبدأ الرحلة. ومثل جلجامش وإنكيدو، اللذين يشكلان شخصيتين متكاملتين، فإن (دون كيخوت) وحارسه سانشو بانزا يكملان بعضهما البعض أيضًا، وإذا كان هناك، تشابه بين جلجامش ودون كيخوت، فيمكن قول الشيء نفسه عن سانشو بانزا وإنكيدو. لقد تم تحديد جلجامش ودون كيخوت باعتبارهما الجزء المتعلم المتحضر من العلاقات، في حين أن سانشو بانزا وإنكيدو هما المكملان الطبيعيان غير المتحضرين. جلجامش بالتأكيد أعلى مرتبة، مقارنة بصديقه إنكيدو، الذي هو مجرد رجل غابة، في حين أن (دون كيخوت) أعلى من سانشو على السلم الاجتماعي في العصر الذهبي الإسباني. يشعر كل من جلجامش و(دون كيخوت) بالحاجة إلى الرفقة من أجل بدء رحلتهما. وكما رأينا، يمثل جلجامش ودون كيخوت طرفًا متطرفًا بينما يمثل رفاقهما طرفًا آخر، وفي النهاية، فإنهما يشكلان إمكانية للأبطال لإيجاد التوازن في حياتهم.

التاريخ الشفوي للمجتمع العراقي
بين التهميش والتجييش

ثامر عباس

لا يكاد يخلو مجتمع من المجتمعات البشرية، سواءشالقديمة منها أو الحديثة، من حيازة جماعاته السوسيولوجية مكوناته الانثروبولوجية على رصيد / خزين معين مما يعرف بـ (التاريخ الشفوي)، الذي تعكس مضامينه حصيلة من خليط ذهني أسطوري وفولكلوري وسيكولوجي، مما استبطنه المخيال الجمعي وأرشفته الذاكرة التاريخية من علاقات اجتماعية وصراعات سياسية وإشكاليات تاريخية. واللافت أن مؤشر هذا الرصيد وذاك الخزين يتصاعد كما "ويتضاعف تأثيرا" كلما كان الطور الحضاري للمجتمع يشي بمظاهر التخلف عن ركب الشعوب والأمم الأخرى.

والجدير بالملاحظة ان المجتمع العراقي كان - ولا يزال - يطفو على مخزونات هائلة من مواريث ذلك التاريخ (الشفوي) المكتنز، ليس فقط كونه من أقدم المجتمعات التي ظهرت على وجه البسيطة وكانت الرائدة في ابتداع الحضارة والشروع في مسار التمدن فحسب، وإنما هو من أكثرها تعرضا "للغزوات الخارجية والاحتلالات الأجنبية وما استتبعها من تنكيل جسدي وحرمان اقتصادي وإذلال نفسي. هذا من جهة، يضاف الى ذلك من جهة أخرى، إن الجغرافيا العراقية هي من أقدم الجغرافيات البشرية التي استوطنت ربوعها مختلف الأقوام والأجناس والسلالات التي وفدت إليها من شتى أصقاع العالم القديم والحديث. وهو الأمر الذي أضاف الى مواريث الذاكرة التاريخية المتخمة أصلا"، سرديات أسطورية وتاريخية جديدة ساهمت في رفد ذلك المخزون بالكثير من الأحداث الغريبة والوقائع العجيبة التي حفلت بها الذاكرة وتميز بها المخيال.

وعلى الرغم من اتساع مساحة (التاريخ الشفوي) في مطمورات وعينا الاجتماعي وانعكاسات ذلك وتداعياته على طبيعة علاقاتنا البينية ونمط تصوراتنا الذاتية، إلاّ أنه قلما روعيت هذه الخلفيات الفاعلة والتمثلات الشغالة حين يعمد أغلب المؤرخين للبحث في سيرورات التاريخ وديناميات تطوره أو

تقهقره، اللهم إلاّ ما يتصل بشأن من شؤون السلطة الحاكمة ومصالح رموزها المهيمنة. ولهذا استمر الإعراض المقصود والإشاحة المتعمدة عن كل ما يمور في بواطن ذلك التاريخ المسكوت عنه، طالما ان مضامينه تعكس كل ما يمت بصلة لهموم ومعاناة الجماعات المقصيّة سياسيا والمهمشة اجتماعيا والمحرومة اقتصاديا. بحيث انه كلما أمعنت السلطات المسؤولة في إجراءات (التهميش) سياسيا واجتماعيا، كلما ارتفعت معدلات (التجييش) على جبهة السيكولوجيا. ولعل ما زاد الطين بلّة، ان من خصائص (التاريخ الشفوي) كونه لا ينتظم ضمن مصفوفة معيارية موحدة يمكن توصيفه من خلالها، أو يمكن الاستدلال على مضامينه استنادا "الى وحدة الموضوعات التي تحتويها بنيته وتشي بها سيرورته. أي بمعنى ان السرديات التي يشتمل عليها لا تميل الى التعبير عما هو مشترك بين مكونات المجتمع الكلي، حيال ما وقع فيه من أحداث سياسية، وإزاء ما مرت عليه من وقائع اجتماعية. وإنما هو موسوم بخاصيتين أساسيتين؛ الأولى وهي غلبة طابع (الاختلاف) في المواقف و(التنوع) في الرؤى بحسب اختلاف وتنوع الجماعات التي يتشكل من تآصرها وتنافرها المجتمع. وأما الخاصية الثانية فهي الميل الى (الإخفاء) و(الاتقاء) بدلا "من (الإظهار) و(الإشهار)، بحيث ان (المخفي) في متون السرد التاريخي غالبا" ما يكون مستواه الكمي أعلى وتأثيره النوعي أبقى مما هو مدون في لائحة (المعلن).

ولهذه الأسباب نجد أن سرديات (التاريخ الشفوي) عادة ما تكون مصدرا من المصادر الأساسية التي تعتمد عليها (قوى المعارضة) السياسية، مثلما تكون سلاحا ماضيا من جملة أسلحتها المتعددة والمتنوعة التي تقارع بها سلطة الدولة الشمولية ورموز الحكم الدكتاتوري، ليس لأن الرؤية التي تحملها والإيديولوجية التي تمثلها تلك القوى تتوافق مع مضمون السرد المضمر في التواريخ الشفوية للجماعات المقصية والمهمشة ، بقدر ما تشكل مضامين هذا الأخير ذخيرة حجاجية لا يستهان بقوتها وقدرتها على إقلاق وتعكير حالة الاستقرار للأنظمة التسلطية، التي من جملة خصائصها عدم السماح بتعدد السرديات وتنوع الروايات التي عادة ما تحملها الجماعات (المناوئة) عن تاريخها وتاريخ خصومها . مثلما لا تتهاون تلك الأنظمة مع كل من يحاول التشكيك في سردياتها حتى ولو كانت مختلقة، أو يسعى لوضع علامات الاستفهام حول واقعية ادعاءاتها التاريخية حتى ولو كانت ملفقة!

واللافت انه بقدر ما يخضع تاريخ الجماعات المنبوذة والمستبعدة لعمليات (التهميش) السياسي والاجتماعي التي تعمد لانتهاجها السلطات القمعية حيال تلك الجماعات ، بقدر ما تكون سرديات (التاريخ الشفوي) لهذه الأخيرة قابلة لكل ما من شأنه إثارة مخيالها واستنفار رموزها حيال مختلف إيحاءات (التهييج) السيكولوجي و(التجييش) الإيديولوجي، والتي غالبا "ما تكون المجتمعات المأزومة بيئة ملائمة وحاضنة نموذجية لاستفحالها واستشرائها، وهو الأمر الذي يجعل من تلك السرديات مادة رائجة للمساومات السياسية والمماحكات الإيديولوجية بين الأطراف المتصارعة، مثلما تشكل معطيات مرغوبة للاستثمار في مجالات التحشيد السيكولوجي والتعضيد

الرمزي .

ان مؤشر (التاريخ الشفوي) للجماعات المقموعة والحركات الممنوعة مرشح لأن يرتفع بمعدلات قياسية، كلما تعرض المجتمع الكلي الى أزمة سياسية أو محنة اقتصادية أو نازلة حضارية. وذلك على خلفية حالات القلق ومظاهر الفوضى التي يجد النظام السياسي نفسه خلالها قد زجّ في أتونها وقذف في خضمّها، وهو الأمر الذي يوحي لخصومه ومناوئيه بتراخي قبضته القمعية وتداعي هيبته السلطوية، بحيث يفضي ذلك الى إطلاق العنان لمخزونات تاريخها (الشفوي) بالتعبير الصارخ عن مضامينها المقموعة ورموزها المكبوتة، بعد أن كان الحضر السياسي والزجر الأمني يحول دون ظهورها وانطلاقها على نحو فاعل ومستقل. وإذا ما أخذنا بنظر الاعتبار ظاهرة (الانفلات) التي شهدتها سرديات التواريخ (الشفوية) للجماعات العراقية المستبعدة، والتي كانت لغاية عام الغزو والاحتلال الأمريكي للعراق 2003، لا تعاني فقط من سياسات الإقصاء والتهميش عن شؤون المجال العام فحسب، وإنما تكابد من إجراءات الحضر والمنع لكل ما يتصل بشعائرها الدينية وطقوسها الاجتماعية أيضا". فإننا نكون قد توصلنا إلى استنتاج جوهري مفاده؛ انه كلما أمعنت السلطات الحاكمة في (تهميش) الجماعات المخالفة لها والمختلفة عنها بحيث تقصيها عن المشاركة في شؤون المجال الوطني العام، كلما ساهمت – بقصد أم بغير قصد – في ارتفاع معدلات (تجييش) السرديات الأسطورية والدينية والتاريخية لهذه الأخيرة، وجعلها من ثم بمثابة صواعق قابلة للتفجير والتشظي في الزمان والمكان اللذين يتم اختيارهما من قبل هذا الطرف أو، هذه الجماعة أو تلك.

زنزانة ووطن

د.بشرى البستاني*

• **زنزانة**

على بواخر الندم
في قطارات المحنة
في دفاتر النسيان التي بعثرها الخريف
وعلى الشواطئ المهجورة
أنتظر إيقاعَ نشيدك الآتي
قلت لي ..غيور جرحي
ونداؤكِ مجروح الصدى
يخفي في طياته حكايا القرى البعيدة
ويغزل أيامه بمغزل بنلوب

***

في غيوم حزني أرسم خرائط غدك
وسفن الليل التي ابتلعها الإعصار
لا تسلني ماذا فعل الليل بتلك السفن
وماذا روى الفجرُ عن مفاتنها
بين غيمتين بنيتَ لي بيتا من لجين
وأشرعتَ فوقه سماءً عاشرة
غوايةً كلما تعبتْ مسحتَ دمعتها
وأسدلتَ ضفائرها على كتفيك

***

أسألكَ: متى تنتهي الحكاية
تقول: نهاية هذا الطريق الموحش
حينها سنطفو على رغوة أحلامنا
نلك التي تلاحقنا كشجرة لبلاب عملاقة

وهي تتسلق أعمدة المطر المنساب وراء نافذتي
ينسدل على النوافذ المقفلة من زمن بعيد
يوم حاولتُ فتحها سجنوني
ومن يومها وأنا نزيلة زنزانة

•وطن

هرب الأطفالُ من الأسرَّة
هرب الشجرُ من الغابة ..
هربت الأيامُ من تقاويمها ..
وحدكَ بقيتَ متشبثاً بجراحي ..
تبعثرُ فصولي ..
تربكُ مشاهدَ لعبتي
مؤكداً أن الحكمة خرافة ..
هي شريعةُ الضعفاءِ
وثمالةُ حلمٍ يتدلى ..
***
صوتكَ جسرُ المدن الغريبة
تشتبكُ تحته الزوارقُ
وتغمضُ المكيدة
قلتُ، أريدكْ
وطناً ومنفى وشجوناً وحرائق
أبحثُ عنكَ لأهجُرَك
قلتَ لي
لا فجرَ للبرابرة، لا مواعيد
لا ينابيعَ قبلكِ تحتفي بهفواتي.
قلتُ:
كانت الفتنة وحدها شريعةَ الرجوع
وقهقهةً تسري في جذور الماء
تمائم تحرسني
وتدعني معلقةً على أروقة المدن العتيقة.

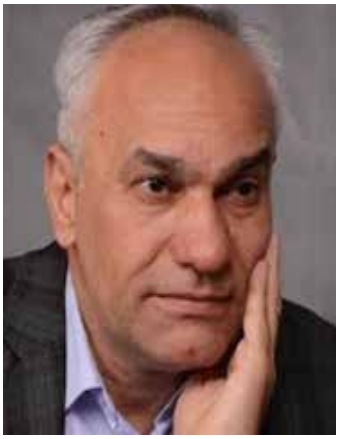
ناديتها .. تعالي ..
أجاب الصدى .. تعالي .!
ناديتها .. وداعاً.
أجاب الصدى .. وداعاً.!
وداعاً لشمس الشتاءِ
لمطر الربيعِ
لنوافذ نشيدك
وداعاً للشُّرفِ العاليةِ،
لظلالِ الخريفِ المنكسرة على آخر مرفأ
للأماني الناعسة وراء ستائر الأصيل
وحدها الغافية في قيلولة حبك
هل كان حبك هو المأوى
سألتك .. لم تجب
وظل السؤال يعاود الفتنة
ابتكار أجوبة لأسئلتنا
لأن لوائح الأنبياء ضاعت
وأقفلت كوى الملكوت.
الفتنة التي تنام تحت المظلات
وتنهض قبل بزوغ نجمة الصبح
قلتَ: علينا

---

*أكاديمية وشاعرة معروفة من الموصل، لها عدة دواوين ودراسات نقدية

نصان ...

نصير الشيخ



1 - نـزهةٌ متأخرةٌ

ـ ولنا في الحروب فرصةُ التنزه بين جثتينِ
والخوضُ عميقا في دمائها الطازجة
تلاوةُ ادعيةٍ باتجاه قبْلةِ المدافع
في شقوقِ التراب ومتاريس الألم ما يجعل
حياتنا شبهَ آمنة
لا عودُ ثقابٍ يمنحُ الظلامَ بهجتهُ
ولا دخانُ هناك يشيرُ لمطبخِ الآلهة...
ما نطاردهُ في هذه المفازاتِ بسعةِ الجرحِ
وما تلمسهُ أصابُعنا من برودةٍ شوهاء يقضُ
مضجع " الزمزمية"
... سلاماً لأرواحِنا،
أصدقاءُ المقابرِ، سدنةُ البياضِ المهفهفِ للريحِ، شهداءُ التجلي
ساعةُ صعودهم لمراقي الربِ
ما يلمعُ من تركاتهم...
ـ قرصُ هوية لم يشأ مغادرة الرقبة
ـ و" بلا" مرقومةٌ ببطاقةِ عمرٍ أدمن اصفراره
ـ ونداءٌ أخير ليدٍ تلّوح بغيابٍ نهائي
ـ وشهقةُ روحٍ جرحت كبدَ السماءَ، تناثر دمها على مرمى ساترٍ أجرد
ـ وغصة أمهاتٍ تلاحق أحلامهنّ سرفاتُ معاركَ اندلعت عند حدودِ قلوبهنّ
لم ينطفئ أوراهُا حتى النحيبِ على أبواب ليلِ القيامة...

2 - غَـرقٌ

ـ ها هي الساعةُ الواحدةُ فجراً
سيكارك انطفأ وهجهُ
ودكنةُ القهوة رسمت عوالمها في حوض الفنجان
دقائقٌ تتقافز تجرُّ نعاسها على إطار ساعتك الجدارية المتربة
كتبتَ قصيدتكَ...
لم يسعفك الأبيضُ المصقولُ من الورق
كأنه هوةٌ سحيقة
أخترتَ على مضضٍ زرقةً خفيفة لونت جسد أوراقٍ مهملة مصفوفةٍ على درج منسي.
حسناً...دونتَ أوجاع البلادِ
واستحضرتَ ضحكاتِ الموتى
وقطفتَ من مرأى البعيدةِ ... ظلالها
وتلذذتَ بدفءِ مشاعرِ حروفكَ نازفةٍ كلُّ هذي السنين
كإطار لوحةٍ بهيجاً كان المقطع الأول
للتبغِ رائحتهُ على حروفكَ النافرة ...
ما يحركُ الستارةَ المنسدلة على نافذتكَ،
ريحٌ خفيفة لحبٍ قديم
لذعتك رعشة الشظايا المتراكمةِ على سطورِ المقطع الثاني
والمصباحُ على مكتبك ضجرٌ تماماً من صمتٍ حولك،
لا يفقهُ عنهُ شيئاً.
خيط الفجرِ أقربُ إلى ندائكَ،
والكلماتُ أصبحت أكثر دبقاً على الورقةِ الزرقاء
ستقولُ لكَ الليلةُ تلكَ:
ـ يا شاعري...
ما يدونهُ الصمتُ أكثرَ فتكاً
من بهجةِ القصيدة ..!!

تموز 2021

فنلندي في بغداد

يوسف أبو الفوز*

لم يبتعد سوى خطوات عن مودعيه، حتى شعر بانقباض ووخز حاد في جنبه الأيسر. طوال النهار وهذا الشعور يلازمه. لم يخبر أحدا بذلك. انه يومه الثاني في بغداد بعد أكثر من عشرين عاما. أيفسده على نفسه بشعور غريب ربما يكون طبيعيا؟ وماذا كان ينتظر بعد كل هذا الغياب؟ بالطبع لم يكن أحد ما في انتظاره، أبوه وأمه رحلا إلى مثواهما الأخير، وهو بعيد عنهما، دون ان يتسنى له وداعهما. من سينتظره إذن؟ انقطعت كل صلاته المباشرة بأقاربه ومعارفه منذ السنوات الأولى لرحيله. يعرف ان أي اتصال له بأي من اقاربه ربما يؤدي بهم إلى الموت، سمع عن هكذا قصص مروعة كثيرة، يكفي ان تبعث بسؤال عن صحة جاره حتى يعتقلوه ليعرفوا درجة ولائه وتآمره وكثيرا ما يختفي من دون أثر، فلم يجلب العذاب للآخرين؟ يكفي ما يواجهه بنفسه. ولذا من سيخرج لاستقباله؟ حتى أقرباؤه لا يعرفون بقدومه؟ أكان ينتظر خروج الناس الى الشوارع والهتاف والتصفيق له؟ ومن هو حتى يمكنه التفكير بذلك؟ أهو قائد سياسي من الأحزاب التي عادت مع الدبابات الامريكية؟ حتى السياسة منها غادر العراق وهو لا يعرف الكثير من خبايا العمل السياسي. في سنوات الدراسة في معهد المعلمين، حاول الشيوعيون، بعد اطمئنانهم اليه، ضمه لحزبهم، أعتذر منهم بخجل. قال لصاحبه الذي فاتحه بالأمر:

ـ اتركوني ارجوكم، لا أحتمل التعذيب والاهانات وربما ...!

وخارج العراق حين عاود ابن مدينته الأمر ثانية قال لهم:

ــ لا اعتقد أني أطيق الضوابط الصارمة للعمل الحزبي، لكني مثلكم أحلم بعراق مدني ديمقراطي، أتركوني هكذا، أشارك في تظاهراتكم ضد الديكتاتورية واشتري جريدتكم!

حين غادر العراق مضطرا، لم يكن ذلك لأسباب سياسية. ذكر الحقيقة للمحقق الفنلندي حين أستجوبه عند تقديمه طلب اللجوء. لم يشأ اختلاق تاريخ لنفسه ليس لائقا به، مثلما فعل البعض من اجل سرعة الحصول على اللجوء السياسي. قال للمحقق

ببساطة:
ــ هربت من الحرب المجنونة ولا أريد الموت!
استجاب لتوسلات أبيه وأمه وغادر العراق سرا الى الكويت. ومن هناك تنقل وجال في بلدان كثيرة. تحرك من لغة الى أخرى. من شرطي الى شرطي. من ذل الى آخر. اشتغل في مختلف المهن، وحصل من أحد معارفه على قرض بالفائدة ليوفر نفقات وصوله الى اي بلد أوربي، حيث كل أبناء بلده يبحثون هناك مثله عن سقف آمن. توسل كثيرين للمساعدة، قبل لقائه في ساحات موسكو بوكيل المهرب الذي قاده الى أقصى شمال أوربا. الى حافة القطب مرة واحدة، الى سقف العالم كما يتندر ابن مدينته الذي سبقه الى هذه البلاد. لم يكن يفكر بهذه البلاد، ولم يحلم بزيارتها يوما، ولكن سعر التهريب الى فنلندا كان الأرخص يومها. لقنه المهرب جيدا ماذا يقول للمحققين. ومر كل شيء بسلام. بعد عام منحوه حق اللجوء الإنساني وصدقوا قصته التي لم يكذب فيها كثيرا. ومن الطبيعي الشعور بالانقباض وهو يجد نفسه في شوارع بغداد وحيدا بعد وداع مضيفيه، الذين غمروه بكرمهم ومحبتهم. لسنين طويلة، لم يتسن له عيش مثل هذه الاجواء العائلية المترعة بالألفة الحميمية. غلفت مشاعر الدفء قلبه مع كل كلمة طيبة من اهل رفيق سفره، خاصة من كبار السن. رافقه ابنهم من الأردن الى بغداد. كان شابا رائعا، لديه ما يكفي من النباهة لتتوغل نظراته عميقا في روحه، ومن دون تفاصيل كثيرة أدرك حيرته وعرف شيئا من عذابه وهواجسه. أدرك كونه حين يصل بغداد لا يعرف إلى أين سيتوجه، فاقترح عليه مرافقته أولا الى بيت أهله في منطقة الجهاد ليرتاح أياما وينجز بعضا من التزاماته في بغداد وليفكر مليا، ثم يواصل طريقه الى مدينته في الجنوب. جاءه العرض هبة من السماء، كان حقا لا يعرف الى أين سيذهب؟ توفي أبيه وأمه وهو في المنفى. ودفنا في مقبرة العائلة في النجف، ولم يتركا له بيتا أو ما يورثه غير الحزن وشاهدة قبريهما. كان يتساءل وبصوت عال امام رفيق سفره:
ــ أيذهب الى المقبرة في النجف اولا، أم يواصل رحلته لزيارة من ظل حيا من أقاربه في مدينته؟
ومع نفسه كان يواصل التساؤل حول من سيزور اولا؟ هل يتوجه لزيارة خاله أم عمه؟ واي من خالاته ستكون الاولى؟ وكيف سيستقبلونه؟ ومن منهم سيستضيفه لأيام؟ وكيف سيكون موقفهم إذ يعرفون انه جاء بدون أي هدايا، وانه استدان ثمن بطاقة الطائرة من اجل المجيء؟ أيظنون انه جاءهم بحقائب مليئة بالدولارات؟ يعرف ان أصغر خالاته سترحب به. فهذه المرأة لم تطلب يوما شيئا لنفسها، وعبر امه كانت تصله فقط تحياتها وامنياتها بالصحة والسلامة، ولذلك قرر التوجه لزيارتها اولا. لم يحاول الاتصال بأقاربه طوال السنوات الماضية، حتى بعد وفاة امه، كان دائما يرسل لهم تحياته عبر أبيه وأمه. حين توفى ابوه، قام عمه بواجبات الدفن، ولكنه لم ينس ان يرسل له قائمة المصاريف، بما في ذلك سعر المناديل الورقية التي استهلكها الضيوف. استدان من أصدقائه ومعارفه وعمل أوقاتا إضافية في غسل الصحون وأرسل لهم قيمة المصاريف كاملة. بعد وفاة ابيه لم يرد لأمه أي طلب. بما في ذلك طلباتها في مساعدة

خالاته، وخاله وعمه. وهكذا ولأجل أمه، وحتى تكون قوية أمام الاخرين، تحمل نفقات زواج ابن عمه من دون معرفته حتى باسم العروس. ودفع البدل النقدي للخدمة العسكرية عن زوج ابن خالته الوسطى، الذي لم يكلف نفسه ارسال كلمة شكر. لم يعرف الراحة يوما. عمل في مطاعم البيتزا ليلا ونهارا. أنتقل من تسديد قرض الى اخر. وكان المهرب الذي أوصله الى فنلندا رجلا متفهما. لم يتركه وحيدا. وجد له عملا في أحد مطاعمه الثلاثة المتوزعة في العاصمة. وكان يدخر له أجور عمله ويمنحه قروضا بين الحين والآخر، ويساعده بإيصال ما يتوفر لديه من مبالغ الى امه خلال ايام معدودة، بغض النظر عن همس أحد معارفه بأن صاحب المطعم وبحجة توفير اجوره يستثمرها وغيرها في مشاريعه العديدة. كان ممتنا لان الرجل يفهم ظروفه. وتمادى مرة في نيل محبته، وفكر في خطبة ابنته الوسطى. قابلها مرارا من بعيد لبعيد. صحيح انها كانت ممتلئة قليلا لكن عينيها كانتا ساحرتين، وأثاره فيها طريقة تسريحة شعرها وتلك الخصل التي تتركها تتحرك بفوضى وتداعب نهدها الكاعب، تستره حينما تريد وتكشفه في حين آخر، وإذ اكتشفت مخالسته النظر إليها صارت ترسل له ابتسامات غامضة، ومع تذكره لوصايا والديه في حفظ أعراض الناس، لم يتماد في شيء يغضبهما في قبريهما، لكنه فكر في سؤال والد الفتاة للزواج من ابنته لينهي مسلسل الابتسامات الغامضة، وقبل إقدامه على هذه الخطوة، وحتى لا يقال انه لم يتعلم شيئا من حياته في أوربا، اراد معرفة وجهة نظر الفتاة أولا. في حفل اقيم بمناسبة عيد رمضان، في قاعة مدرسة استأجرت لهذا الغرض، وكلفه يومها صاحب المطعم بالإشراف على بيع الشاي والقهوة، قابل الفتاة وهي ترتدي من الذهب ما يغطي كل صدرها مما يلغي وظيفة خصل الشعر. كان هناك الكثير من الناس الفرحين والسعداء بالموسيقا والرقص، فشعر ان هذا أفضل يوم للإقدام على خطوته. سلم عليها فأجابته بابتسامه عريضة، فتشجع أكثر ووجد نفسه يقول لها مباشرة:

ـ أفكر بخطبتك من أبيك فماذا تقولين؟

نظرت اليه باستغراب شديد، تلوى وجهها بشكل عجيب. برطمت ثم صعقته بنظرة لم ير مثلها من فتاة أبدا، وقالت له:

ـ هل أنت مجنون؟ أتعرف ماذا تقول؟ تريد خطبتي أنا؟ ومن تكون أنت؟

وتجاوزا لاي إحراج، ووسط دهشة والدها، ترك العمل معه وراح يفتش عن مطاعم أخرى، ويبحث لنفسه عن اهتمامات أخرى في انتظار ما تخبئه الأيام. وما ان سقط تمثال صدام حسين في ساحة الفردوس، حتى راح مثل غيره يخطط للسفر الى العراق. لم يكن يملك رأسمالا ليفكر بمشروع ما، ولا طموحا بوظيفة أكثر من سبورة وعشرين تلميذا وخرائط وكتاب جغرافية العالم. طوال سنوات غربته وشعور المرارة يسحقه لعدم حضوره جنازة ابيه وأمه. يوم مغادرته العراق قال ابوه وهو يغالب دموعه ويحرك حبات مسبحته (اليسر) بسرعة:

ـ لم اظن يوما أني سأموت غريبا، وحيدا، بدون رمي ولدي الوحيد حفنة تراب على قبري.

وشعر ان من واجبه زيارة قبريهما ليعتذر اليهما. وبسبب ذلك ظل في داخله دائما ثمة

شيء يغلي طيلة كل هذه السنين. انتظر طويلا يوم العودة الى بلاده. لزيارتهما وسكب دموعه على تراب قبريهما. وليتسكع في الاماسي على مهل في شوارع مدينته الجنوبية. يسير على ضفاف نهر المدينة ويسحب شهيقا عميقا مراقبا طيور النورس وزوارق الصيادين، كما تعود فعل ذلك في زمان مضى. يرفع نظراته مساء الى صفحة السماء ليعد النجوم مثلما فعل في طفولته، باحثا عن نجمته التي لم يتسن له رؤيتها في سماوات الغربة المثلجة والملبدة بالغيوم دائما. في مقهى مزدحم بالمهاجرين دوما، في شارع فرعي من مركز مدينة هلسنكي، يتردد عليه بين الحين والاخر، قال أحد معارفه موجها كلامه للجميع:

ـ حالة الفوضى والفراغ الامني يبدو انها ستطول في العراق.

وقال اخر:

ـ عملية السلب والنهب والاغتصاب في كل مكان، وليس في بغداد وحدها.

وقال اخرون:

ـ من مصلحة قوات الاحتلال الامريكي ان تدوم الامور بهذا الشكل كمبرر لاستمرار وجودها.

وقال ابن مدينته:

ـ حالما تشكل حكومة عراقية مستقلة سيتغير كل شيء.

وهمس أحد معارفه:

ـ أجل سفرك. انتظر حتى تهدأ وتستقر الاوضاع.

لم ينتظر. اوضح لمعارفه كونه حاملا للجنسية الفنلندية وهذا سيساعده على اجتياز كل الحدود كفنلندي بسهولة، ولا يمكن لقوى الاحتلال الأمريكية ولا دول الجوار ان تفعل له شيئا ما، فلم التأخير في السفر. في مطار هلسنكي ودعه معارفه من حملة جوازات اللجوء وهم لا يخفون حسرتهم وربما حسدهم، وكرر ابن مدينته وصاياه:

ـ لا تتحرك ليلا وحدك.

واخر يؤكد:

ـ لا تحمل كل فلوسك معك.

واخر:

ـ لا تركب سيارة شخص لا تعرفه.

شعر كأنهم يبالغون قليلا. في العاصمة الأردنية وجد نفسه يلتزم بالوصايا، ويبحث عن رفيق سفر الى بغداد. إذ كثيرا ما حصلت حالات سلب ونهب على الطريق. وبسهولة قابله في باحة الفندق شخص قادم من السويد. كان مثله شابا عازبا، مترددا وخجولا، ومن دون تعقيدات تعارفا واتفقا على السفر معا. وعد هذا فألا حسناً كمفتاح لرحلته. كان رفيق سفره ودودا واثبت انه خير أنيس سفر، وتعود عليه بسرعة واحسه اليفا للقلب. وما ان وصلا بغداد حتى اجبره على مصاحبته الى اهله كأخ، وان يبقى عندهم اليوم الاول، دارا فيه معا شوارع وساحات بغداد. كانت الدموع تخنقه في كل لحظة. حين يمر بمكان أليف له فيه ذكرى معينة أو حين مر جنود أمريكيون يحدقون اليهما بتوجس. بلد يتحرك من ديكتاتورية الى احتلال. من احتلال الى احتلال. رغم ذلك يلمس فرح الناس بالحياة الجديدة بأكثر من شكل. يعبرون عن ذلك بشكل مباشر، بضحكات عالية، بالشتائم، بالصلوات والاغاني. ورغم كونه عاش لفترة طويلة بعيدا عنهم الا انه يمكنه لمس شيء من التغيير في نظراتهم ونبرات اصواتهم، فيها أشياء جديدة افتقدوها طويلا. من جانب اخر

اثارته حالة الفوضى التي تعيشها البلاد. لا يوجد هناك شيء اسمه نظام. فوضى كاملة. يلمسها جيدا في كل مكان. لا شيء اسمه دولة، ومنذ دخوله حدود البلاد.

ازدحام شديد في الشوارع وخاصة عند الاستدارات. تلال الزبالة تنمو في كل شارع. اصوات الرصاص تسمع في كل حين. كلاب سائبة واخرى ميتة. مياه المجاري الصحية طافحة في أكثر من مكان وتقطع على الناس حركتهم. أهل رفيق سفره يتحدثون عن عصابات مسلحة منظمة تتجول بحرية نهارا. قال ابن عم لرفيق سفره:

ـ أطلق صدام حسين عفواً رئاسياً عن مئات المجرمين قبل بدء الحرب، وهم الآن يملأون شوارع بغداد.

قال الاخ المعوق في حرب الكويت:

ـ بعض البعثيين ما زالوا يتحركون بأسلحتهم، ويتصرفون كأنهم حكومة على الرغم من سقوط نظامهم وهروب صدام حسين وإعلان جوائز بملايين الدولارات ثمنا لرأسه.

يسكن الخوف قلوب افراد العائلة. الى جانب فرحهم بزوال النظام لكنهم خائفون من المستقبل. ومن دون قصد وجد نفسه ينثر الأمل، مستعيداً كل ما حدثه به ابن مدينته عن مستقبل البلاد من دون الديكتاتورية والآمال بحياة أفضل بعد زوال الاحتلال. وامعانا في التفاؤل رفض بإصرار مصاحبة أي من مضيفيه عند خروجه فجرا لإيصاله الى كراج السيارات في العلاوي. لم يشأ إفساد اجتماعهم ولمتهم. كان البيت مزدحما بالأقرباء الذين جاءوا من مناطق بعيدة لرؤية الابن العائد، رفيق سفره الذي غاب طويلا وبدا سعيدا جدا. قال لهم بحزم:

ـ سأخذ سيارة اجرة من رأس الشارع وأكون في الكراج خلال أقل من ساعة. وعند الظهر سأكون في مدينتي.

ما ان غادر منزل رفيق سفره وودعه، شاعرا بالامتنان له ولعائلته، للحاق بأولى السيارات المتوجهة الى مدينته الصغيرة، أحس بأن الشعور بالوحدة يقبض روحه بكف من حجر. وما أن اجتاز الشارع القريب، المظلم شيئا ما، الى الطرف الثاني، محاولا العثور على سيارة أجرة، حتى شعر بارتكابه خطأ لا يمكن إصلاحه، وشعر بمعنى الوخز في جانبه الأيسر. كان عليه ان لا يستهين به. عرف بخرقه لوصايا ابن مدينته وبقية معارفه ولم يلتزم بها، وانه ظل متفائلا أكثر مما يجب.

لم تتسن له العودة من حيث أتى ولا الهرب ولا فعل أي شيء، ولا حتى الصراخ. كانت في باله فكرة واحدة، الا وهي حدوث ما يخشاه لنفسه وتوقعه الاخرون بهذه السرعة مثلما يحدث في أفلام سلفستر ستالوني؟ يا له من حظ وقدر ساخر!

سار على مهل موقناً من ان كل شيء سيحدث مثلما هو مقدر له، مثلما كان والده يكرر دائما بعد كل صلاة وهو يكرر ادعيته ويحسب خرزات مسبحته. ما ان تجاوز شاب بملابس قاتمة، اعطاه ظهره وافتعل النظر باتجاه بعيد عنه وكان يبدو مشغولا بشيء ما بين يديه، حتى بدأ كل شيء. هل شاهد هذا في فلم من الافلام الامريكية التي يتابعها، وجعلت بعض معارفه يقولون انه صار مدمن أفلام، بينما يجدها خير وسيلة للتسلية وقضاء الوقت بدلا من التسكع في الحانات والمراقص، خصوصا في الفترة

التي يكون فيها بلا عمل، ويكون لديه الكثير من الوقت لا يعرف كيف هي أشغاله؟
هناك من يلومه لأنه صار مغرما بمتابعة أخبار أبطال الأفلام ومعرفة تفاصيل من حياتهم، بحيث صار يعرف الكثير عن سلفستر ستالوني، الذي طالما روجت أفلامه لأهمية التدخل الأمريكي لحل مشاكل العالم.
ما حدث بعد ذلك جرى تماما مثلما توقع ومثلما خطر في بال ابن مدينته ومعارفه وهم يكررون تحذيراتهم له. قفز الشاب ذو الملابس القاتمة بمهارة لاعب سيرك ووضع شيئا في خاصرته. عرف فورا انها ماسورة مسدس وفح بشيء لم يتبينه جيدا لكنه فهمه تماما. هذا مثل مشهد في فلم شاهده يوما، وليس بالضرورة من بطولة سلفستر ستالوني. سرعان ما ظهر شاب اخر من لا مكان وخطف حقيبته الصغيرة من يده، بينما راح ثالث يدفعه من ظهره ليعجل في خطواته. راح الذي اختطف حقيبته ومن دون التوقف ينبشها بمهارة. وعلى طول الشارع تناثرت ملابسه مقلوبة الجيوب، وفض مغلفات رسائل يحملها معه، بعث بها احد معارفه لايصالها الى عوائلهم. شاهد قميصه المائي مثل طائر جريح يهبط الى اسفلت الشارع القذر. أعتقد انه سيزور قبر والدته مرتديا هذا القميص بالذات. كررت أمه انه لون يناسب سمرة بشرته. وحين تكررت لقاءاته بتلك الفاتنة الشقراء الفنلندية، التي كانت من زبائن المطعم حيث يعمل، وتشعبت أحاديثه معها، وحدثها يوما عن أمه واللون المائي، كانت هديتها له هذا القميص، وبعد عام له فاتحها بأمر الزواج وإنجاب طفل، اغرورقت عينيها الملونتين بالدموع واحتضنته وقالت بحرقة:

ـ حلمي العيش مع رجل مثلك، رقيق وطيب وبسيط وحقيقي، ولكن به حاجة الى امرأة عراقية لتنجب له اطفالا مثلما تراهم في احلامك واحاديثك. لا يمكن لام اطفال رجل مثلك إلا ان تكون عراقية.
اقترب شخص رابع منه. من اين خرج؟ لم يلاحظه في البداية. كان مسلحا ايضا، ولكن ببندقية كلاشنكوف بأخمص معدني مطو. كان أقصرهم ومدحدح ومن حركاته يبدو انه زعيمهم. اوقفه في زاوية الزقاق. امسك بندقيته بيده اليسرى، وراح وبمهارة وفن يمد أطراف اصابع يده اليمنى ويحركها في كل جيوب ملابسه. يعرف جيدا ما يفعل. وبدراية تامه مد اصابعه تحت ابطيه، راح يجس خاصرتيه وظهره، ثم وفجأة وبحركة مباغتة صارت الاصابع كالأفاعي تتحرك تحت ثيابه، وبذات السرعة انسابت على بطنه، نزلت الى وسطه، ثم توقفت قليلا بين ساقيه. وأطلقت ضحكة:
ـ قبل اسبوع مر من هنا واحد مثلك. كان يخفي كل ثروته مربوطة الى خصيتيه.
كانت اول جملة سمعها منهم. تعاملوا معه منذ اللحظة الاولى بالإشارات، بخبرة ودراية، والغريب وجد نفسه يفهمهم بسرعة. توقف... ارفع ذراعيك... لا تتكلم ... لا تتحرك... هات الحقيبة ... انزع سترتك! ثمة شيء ظل يجثم على روحه يجعله يفهم كل اشاراتهم. لم يفكر بهذا الامر سابقا. لم يحاول الاحتجاج او القيام باي حركة تغضبهم. كانت فوهات مسدساتهم اللامعة تحت ضوء الفجر في الزقاق الموحش تسلبه أي حق بالاعتراض. أحدهم يرتدي زيا متنافر الالوان ويربط جبينه بوشاح على طريقة (رامبو) ويرخي طرفه حول نصف

وجهه الى الاسفل أمسك كل كف بمسدس وحركهما بمهارة فائقة كأبطال أفلام رعاة البقر.
إقتادوه هرولة من طرف الشارع الى عمق الزقاق المظلم. حصل كل شيء سريعا وكأنهم مدربون على كل ذلك. انتبه الى كونه جاراهم بسرعة الجري وكأنه شاركهم التدريب لضمان سرعة الانجاز. أخرج المدحدح من جيب سترته الداخلي، محفظة نقوده الجلدية، ورزمة من الاوراق بينها جواز سفره. تصفح الاوراق وجواز السفر بسرعة. وأطلق ضحكة وبصوت مسرحي صاح:
ـ حضرتك فنلندي؟ أهلا وسهلا!
... Welcome
كان الصوت ساخرا جدا، ومن خلف اليشماغ الذي يلف به المدحدح وجهه تأتيه الكلمات خشنة وقاسية مثل حجارة مسننة. فتح المدحدح المحفظة واستخرج كل ما فيها. قلب ما يجده مدققا فيه بسرعة ثم يرميه على الارض. وميز المدحدح وهو يرمي بطاقة المكتبة، بطاقة المواصلات، بطاقة الهوية الشخصية الفنلندية، بطاقة دائرة الضمان الصحي، بطاقة التسوق وبطاقة البنك، ثم رمى المحفظة كلها فارغة. واقترب منه هازا اضمامة من الاوراق النقدية بين اصابعه:
ـ اين بقية النقود؟
ولأول مرة سمع نفسه يتكلم، وخيل له ان صوته يعود لشخص غيره:
ـ هذا كل ما عندي وهذه ليست كلها نقودي، معها امانات للناس؟
وصاح المدحدح بنفس الصوت الحجري:
ـ ايعقل ان هذا كل فلوس فنلندا؟
وقال بألم وهدوء:
ـ صدقني لقد استندت قبل المجيء من رب العمل على أمل التسديد فيما بعد.
قال المدحدح باستغراب:
ـ يعني لك نية العودة الى اوربا؟
وفغر فاه. ماذا يقول له؟ بماذا يجيب؟ لا يعرف ماذا يخبئ له المستقبل وهو يعود لوطنه بعد عقدين من الزمان. نداء من القلب دفعه للمجيء. لم يتمكن من الاحتمال. كل الناس يسافرون لزيارة اهاليهم واقاربهم. صحيح ان امه واباه غادرا الحياة، لكن هذا وطنه. لابد ان احدا ما سيأخذه بين احضانه. سيزور قبر ابيه وأمه، وسيبكيهما بحرقة ويرجوهما المغفرة. سيحكي لهما عن سنين العذاب في الغربة. سيزور بعضا من مرابع الطفولة والصبا. سيزور مدرسته الابتدائية ويدخل صفه القديم. يزور المدرسة المتوسطة حيث كان يعمل قبل ان يرغموه على لبس الخاكي ودفعه الى الحافات الامامية لجبهات الحرب. سيسأل عن أبرز تلاميذه. يزور عوائل اصحابه. يعزي عوائل من ماتوا في الحروب أو في السجون. يبحث عن فرصة عمل، أي فرصة عمل، ربما ينجح في العودة للتدريس. عن غرفة يمكنه السكن فيها. يسأل أصغر خالاته لتبحث له عن بنت حلال. حتى لو أرملة حرب. يخطبها ويتفق على تفاصيل الزواج. يعود الى فنلندا ليرتب اموره فيها والعودة بدون رجعة، ليعيش ويموت تحت سماء مدينته التي ظل يحملها في قلبه اينما توجه.
اقترب المدحدح منه أكثر وسأل بشكل مفاجئ:
ـ حضرتك من حزب الدعوة، من الحزب الشيوعي، من أي حزب؟

ولمعت في رأسه أضوية، وشم رائحة حريفة طافت يوما في جو القبو الذي اقتيد له قبل أكثر من عشرين عاما، ليسألوه ذات السؤال وإن بطريقة أخرى مع اللكمات والرفسات.
نظر ضابط الامن في عينيه بلؤم كبير:
ـ نحن نعرف عنك كل شيء يا غبي، نعرف عدم انضمامك الى أي حزب، لكن لماذا ما تزال ترفض الانضمام الى حزب البعث؟
وصاح به المدحدح ثانية:
ـ لم تجب على سؤالي؟
منع نفسه من الضحك، لكن الذي جعله يفهم لغة اشاراتهم ويستجيب لها جعله يصمت، فقال بصدق:
ـ طيلة عمري لم أنتم الى أي حزب سياسي.
ولكن المدحدح يبدو لم يقتنع:
ـ وماذا كنت تفعل في الخارج؟
فكر بسرعة، حقا ماذا كنت افعل خارج العراق؟ في فنلندا وإذ لم يجد عملا كمعلم على الرغم من تعلمه لغة البلاد، وبعد ان أعياه البحث، اختار أسهل الحلول وتوجه للعمل في المطاعم الشرقية التي بدأت تغزو البلاد. لذلك لم يتصور انه سيواجه بهذا السؤال يوما ما. اقترب منه (رامبو) محركا مسدسيه مثل لعبة، وقال للمدحدح بصوت عال:
ـ ما بك هذه الليلة، تتفلسف معه، لننصرف بسرعة، خلصنا؟
ابتعد المدحدح عنه قليلا، همس شيئا بأذن رامبو وعاد اليه، وقال بصوت غاضب:
ـ حقا أريد معرفة السبب، ما دمت تعيش في اوربا، لماذا عدت؟ انشاء الله تريد ان تصبح وزيرا؟
ووجد نفسه يبتسم رغما عنه. لم يحلم يوما ليكون مديرا لمدرسة. يريد هذا الشقي ذو الوشم الغريب على ساعديه، الدفع بأحلامه الى مستوى لم يعهده يوما في حياته. ومثلما راح يحدق بشراهة بنقوش الوشم على ساعد المدحدح، فكر بالوقت الذي تطلبه نقش هذه الوشوم؟ انتبه المدحدح لنظراته، فمد ساعده متباهيا:
ـ هل أعجبك الوشم؟
كان يفكر بشكل آخر، ويبدو ان المدحدح قرأ افكاره، فقال بنبرة لينة تماما وهو يبعد فوهة البندقية عنه:
ـ في ابو غريب، وقبل إطلاق سراحنا في العفو الرئاسي الشهير، كنت أقضي حكما بالسجن المؤبد لقتلي شريكي ومساعده ...
توقف قليلا عن الكلام ونظر اليه متمعنا:
ـ كانت قضية خلاف سخيفة سببها الطمع.
المهم في (ابو غريب) اشتغل ثلاثة رجال في إكمال هذا الوشم، نقلوه عن مجلة أمريكية حصلنا عليها وقيل انها وصلت بغداد عبر تركيا. ماذا نفعل في السجن لقضاء الوقت؟ ولم يرد بشيء. شعر بجفاف في فمه، وشعور بالعطش والوخز الحاد في جنبه يتواصل ويزيده توترا وهذا المدحدح الموشوم يثرثر عن اشياء لا تهمه، ويعاود قذف حجارته المسننة:
ـ لماذا تركت فنلندا؟ وعدت الى العراق؟
قال صادقا وغصة في قلبه:
ـ اريد زيارة مقبرة النجف، ابي وامي مدفونان هناك...
قاطعه (رامبو) ضاحكاً:
ـ أطمئن، سنرسلك الى هناك بأسرع ما يمكن.
اراد السؤال ان كان لديهم سيارة خاصة، لكنه خمن انه سيبدو غبيا حقا. اقترب المدحدح منه وقال بنبرة لم يألفها:

ـ غبي. أنت غبي. العراق لم يعد لكم. تركتموه حين كانت به حاجة لكم. والان جئت لتذرف دموعك. لتعتذر من ابيك وأمك أو من نفسك.

لم يكن مجرد قاطع طريق وقاتل، بدا له فليسوفا. فكر مع نفسه. اراد الرد بشيء ما. القول مثلا انه لم يكن امامه خيار آخر، حين وضع بين الموت والحياة. وأن والديه توسلاه حتى ...، اراد القول ان ... لكن صرخة تحذير صدرت من طرف الشارع. ثم إطلاقات متعاقبة ومتقاطعة. ظهرت سيارة عسكرية.. تقترب اصوات تشتم بالعربي والانكليزي. واصوات اقدام تتراكض. صاح المدحدح بصوت حاد وآمر:

ـ اتركوا المكان.

والتفت اليه وقال:

ـ وانت، ماذا افعل بك؟

اراد أن يقول شيئا خطر في باله، ولكن قبل النطق بكلمة، تعالى إطلاق نار من عدة اتجاهات. لم يتمكن من سماع الكلمات الاخيرة التي قالها له المدحدح قبل اختفائه في عطفة الزقاق، لكنه رأى (رامبو) يلتفت اليه بكل جسده وذراعيه، وشعر بتلك اللسعات الحادة في جنبه الايسر، التي لازمته طول النهار تومض في احشائه مثل نجوم في سماء عراقية حلم بها أكثر من عشرين عاما. أنكفأ على جنبه ومد يده يتحسس البلل الساخن. ماذا أراد ان يقول له المدحدح قبل اختفائه؟ سمع ضحكة وصوت غاضب يطالب اخرين بالإسراع. وسمع خطوات تبتعد عنه. شعر بغيوم تهبط من سماوات بعيدة تقترب من مرمى قدميه، وروائح غريبة تحيط به، واصوات تقترب، وصوت يصرخ:

ـ سيدي هنا... شوفوا هنا. خطيه عرفت أنهم سيقتلونه.

وسمع صوت ناعم يرطن بإنكليزية سمعها كثيرا. اراد التساؤل: هل جاء سلفستر ستالوني؟

لكنه سمع أحدهم يقول بصوت أجش:

ـ انه فنلندي، هذا جواز سفره!

اراد ان يضحك. ان يطلق ضحكة قوية تجلجل لها شوارع العراق التي غاب عنها عشرين عاما، لكن الغيوم كانت تزداد اقترابا، والروائح صارت أكثر قربا. صوت سيارة تتوقف وابوه يردد دعاءه ويلم خرزات سبحته التي انفرطت مستغفرا ربه. وجه أمه كان مشرقا وعيناها تومضان ويدها الحانية تمسد له جبينه وتغلق له عينيه لينام. تمس جبينه خصلة شعر تنفر عن صدر كاعب، ويد ناعمة، صغيرة، تنشر قميصا مائيا عند ضفة نهر، و...!

ـــــــــــــــــــــــ

هلسنكي ـ أيار 2003

جـناح بين ســدرتــين..

د. سحر شبر

كانَ الليلُ غِرًا من خريفٍ ساغِبٍ إلى جَيشان الشّجنِ في قلبٍ منزوٍ بوحدةٍ وغُربة تسوّره محبةُ كلّ منْ يصادفُ صاحبَتَهُ أو يزلفُ إليها بقربى أو تعلّق. وقد خَتَلَها وُسْعُها عن أن تتحمّل غوايةَ ظلامه الآتيةَ بما يزبد من أوصابِ عمرها أقل من أربعينَ يومًا فاصلًا عن موتِ أُمّها المفاجئ!

يتهيّأ لها طَرْقُ الباب الخشبي الثقيل الممتد من سَقف القاعة إلى أرضيتها، جناحُ ممدّدةٌ على فراشها الذي هو الثاني الجديد في أوانها هذا اطّرحته على الأرضية قِبَلَ الباب، تهجسُ أيّا الطارق اللحظة؟ والطابق f ذو الغرفات الثمان قد لفظَ جلبةَ الطالبات اللواتي نزلنَ إلى بيوت أهاليهن، فالليلة جمعة، وعادةً أذرعُ السكون تشدّ الطابقَ ليوم وليلة بعد هذه الليلة، فبنات القسم الداخلي تنتظّرهن أمهاتُهن ليُحقنهن ببعض جُرَعِ الحنان، أ يُمكن لخُرم الموت ألا ينفرج في هذا الطور الكاسف منَ سنواتك العشرين يا جَناح؟ البيت قد خوى من صَداحِ صوتِها، ولا ينتظرك في أنحائه سوى دمعِ موسرٍ غمدتُه جِبلّتُك المكابِرةُ بصدركِ!

ملّتْ الطارقةُ على باب القاعةِ، فانفتحت لها ودَلَفت بهيئتها المألوفةِ لدى ابنتها في مجالِس الحسين، وفي المناسبات؛ بعباءتها الجرجيت المنسابة على قِوامها الدقيق، ووشاحِها البريسم النقي السواد المتّسق مع مُدْلَهِمّات نظراتها، تحملُ بيمينها شمعةً بيضاء مُتَّقِدَةً تشيرُ بها إلى الشُّباك المنفتح على حديقة القسم

والعراء المقابل للمسكنِ كلّه، كما هو الوحيد في القاعة بعد البالكونة الصغيرة المطلة على باحة القِسم. وَوَسط العراء ارتفعت سدرةٌ أجلّ ما تراه العينُ من الشجر، وأورَفها في حدائق الجامعة القديمة، أمُّها أشارت مرة أخرى إلى الشّباك، وإذا به ينفتح ويُختصر مرآى ما يطلّ عليه بالسدرةِ الجليلةِ. إنّي هناك يا ابنتي كلّميني متى وَفُرت مضايق روحك، ثُم مَحَت ظُلمتا الليل والغرفةِ شخوصها، سالبةً معها قبس الشمعة البصيص. انتبهت جَناحٌ من منامها، ناشِفًا رِيقُها، مبتلّا جسدها بعرقٍ بَثَقَتْهُ حرارةُ الرؤيا، سِيّما أنها عاجَلتها قبلَ ميقات الأربعين! ثم نهضت بنهضة واحدة إلى الشّباك الذي كان على يسارها، وفتحته لتُبصِر بعين خيالها السِّدرةَ حيث اختزنت صورتها أول أمس، عندما سلّمتها ست أسماء ـ مشرفة الطابقF مفتاح القاعة، واخضَلّ قلبُها ببهجة إشرافةِ هذا الشباك على الحديقة،

وحدّثت نفسها: لعلي أَصَبْتُ ما اغتنتهُ أحلامي منذ الطفولةِ، بيتٌ تتقدّمه حديقةٌ فيها أرجوحة، تُرجرِجُ عليها نفسَها الغريبة عن وجودها العائلي. بدون أدنى تفكيرٍ انزوت جناحٌ لِتَنْصِبَ مكتبَها المُرتَجَل، كما هَيّأتْهُ في بيتها، وهي تستعد لخوض الامتحان التنافسي للقبول في الماجستير، كان مكوّنًا من طَبْلَة الأوتي، والكرسي تَنَكَة دُهن وَضَعَتْ على وجهِ فوهتها وسادةً بالية، وركنتْهُ في إحدى زوايا غرفة المعيشة لتقرأ عليه وسطَ ضجيج التلفزيون وأحاديث أمها وأخوتها وأخواتها الكثيرات.

انتصبَ مكتبُها قَربَ الشّباك في الزاوية الثانية للقاعة؛ كرسي وَسَطْل كبير مستطيل سرقتْهُ لها من مخزن القسم شريكتها الكرديّة في القاعة، قَلَبَتْهُ ورَصفت عليه كتبَها الكثيرةَ وكان كتاب نظرية الأدب أضخمها؛ ومنضدة بلاستك مدوّرة. إذن، رَكَنَت نفسها قُبَالَةَ الباب، وأيّ داخلة من الطالبات تسميه ركن العلوية جناح، لا تفارِقُهُ إلا في أوقات حضورها المحاضرات في الكُليّة التي تقرب مسافة كيلو متر واحد إلى القسم الداخلي.

كانت تُضايقُها جَلْسَةُ رَمْدَة أمامها على المكتب، ومشاركتُها فيه، إلا أنّها مضطرة، فهذه نقيضتُها في كلّ شيء شاركَتْها في تأسيس المكتب، إذ سرقت لها الطاولة البلاستك الكبيرة. أجل، رَمْدَةُ نقيضتُها، وجناح نقيضتهن جميعهن، خاصة اتشاحها بسواد حزنها على أمها، لا تمزح، ولا تُرتفع شفتاها إلا بكلمات أشبه بِطلاسم لِمن يساهِمنَها السكنَ، بل لا تخرج من القاعة إلا في أوقات محددة، حين يعصِر النهارُ تهرعُ إلى السطحِ العالي للقسم مُدْنبة صعود السلالم بخطى عَجلى، ومتأبِطَةً أحد الكتب، وَقِرَتْها نجوى زُرقة سماء بغداد، وَغَشِيَتْها ألسنة اللّهب المصّاعدة من الفوهات الشاقولية لمصفى الدورةِ، وكان ما يتكثّف من دخانها في الآل نِدّاً لِغَمائم فؤادها. كانت تترقبُ أوقات قيلولة الطالبات وانقطاع حركتهن في الطابق لتخرج إلى المطبخ، تَعُدّ طَعامها من الكُبّه التي ما عجنتَها أُمُّها ودوّرتها في قُببٍ صغيرة إلا وَسَخَّت إما دموعًا على يُتمِ صغارها وحلالهم الضائع، وإما قالات عن بنات زوجها تلاينُ بها أساها المُخْصِب. وعند مطلع الصبح تتجنّب جناحٌ أن تلتقي نظراتُها بنظرات الأخريات في الحَمّام المشترك، واعتادت حين يثني الليلُ الدّنيا والقسم تتسرّب كَلِصٍّ لِتستحم تكفيها سطلة ماء ساخن واحدة!! فأنّى لها إتّقاءُ نظرات رَمدة المتربصة بها، وكيف توقي سجيتها الجادّة من فجاجةِ مُزاحها الذي لا ينفك يثب من لسان رمدة بين سويعة وأخرى بجملة: ستشتاقين إليّ ما إن أقوم من أمامك! وكانت رمدةٌ كلما دخلت الغرفة وطَرَفَت إلى جَناح سألتْها هل اشتقتِ إليّ؟ والجواب واثب في سريرتِها، ما الشّوق؟ هو في ظنّي مقترنٌ بالحُبّ، وحتّى الذين فارقوني أخِذْتُ معهم في قبورِهم، ولعلّي إذا ناديتُ أحدَهم، أصغيتُ إلى رجيعِ الثرى الذي وَاراهم، وإنّي بعدُ أريدهم! هذا معنى الغَصبِ يلتبسُ معنى الحُبّ!

ـ كَشَّرَت جناحٌ تكشيرتَها المبهمةَ، أهي ابتسامة سحبتْها من وجنتيها ريحُ حزنٍ عتيق، أم كظمة اشمئزازها من أمرٍ أو وجهٍ ما؛ كشّرت أول ما رأت رمدةَ فتاةً غير مصدّقةٍ أنها مقبولة في الدبلوم العالي للهندسةِ الوراثيّةِ، وأنها طالبةٌ شابةٌ ملأت جفنيْها بظلال ورديةٍ تلتمع كوشاحها الموشّى بنقشاتٍ ما لها أول ولا آخر، وجرّت الكحلَ الأسود حول عينيها

القاتمتينِ السواد، والخابيتي الإيحاء، وأنها من عائلةٍ ثَريّةٍ كانت أفرادها عشيرة تُقلّ ابنتها إلى القسم الداخلي بأفخر موديل لسيارة لاند كروزر، بينا كانت جناحٌ تستعين بأخيها ليوصلها إلى مرآب سيارات بغداد، ويهدأ باله حيث يُركبها وحقيبتها المرصوصةِ بالكتب في صدر اليوكن رفقة الجنود الملتحقين بوحداتهم العسكريةِ في الثالثة صباحًا ! ما رمدة فيه من النّعم كبير عليها، لذلك سرعان ما لمحت جناحٌ سرعة كلام هذه الفتاة وإبهامها الإفصاح عن العمقِ البشري المكنون في الإنسان، وخلال نظراتها الزاهدةِ إلى ملامحها جسّت جناح حركة قلقٍ واندفاع نحو اللاشيء، حركة كأنها تقضّ هدوءها، ولا تريد أن تُصغي لتصاهلها كيلا تسوخَ في طينةِ هذه البنت التي ستزيدها بلّةً ما أشنعها!

كانت جناح قد طوت شيئًا من تفاهةِ أولى صديقاتها في الجامعة، وصحيح ورديّة منّاها القدرُ بأغوار أعمقها فقدُ أهلها ونهب ما احتازوه بشقّ أعمارهم وبقاؤها وحيدة، إلا أن نفسها متلئبة علي غرور تكسفه تفاهةٌ، خاصةً حين تسألُ ورديةٌ من يعنيها: لماذا الناس تقول عني مغرورة؟ ويكسو نبرة صوتها فرحٌ دافقٌ بزعمِها هذا!

تصرّمت سنواتٌ خمس، وإذا بتلك الحركة إبّانها تموجُ فتعلو لسان رمدة، وما تجد من ترتطم به سوى صاغية جَناح:

ـ أبي ظالم ظلم فرعون يقهرني ويذلّني بالسّخرة دون أخواتي، ويفضّل أخويّ عليّ، ويسخر من خصلةٍ جَعداء بين شعري، ونشَّأني على نسقِ تربية أولاد عمي أقفز مثلهم حين يلعبون، وأحمل عنهم إذا كانوا يتنزهون. وأمي حالها كحالي مقطوعة من شجر الحياة المألوفة، لا أمها تتواصل معها، ولا أخواتها يترددن عليها، فذاك ماضٍ انخرم منذ تزوجت أباها وتَلبّست بسُننهِ، ولاَ صديقات لها إلا في حدود المدرسة تعدّ لهن الطعام أصنافًا، ولعل هَبَرات الدليمية كان مما تشتري به ودّهن كيلا يقال زوجة المهيب فلان ليس من حولها صاحبات! التقطت جناح بضع نبقاتٍ بخدٍ ناضج وآخر موشِك، وانتقت وريقاتٍ غضّةً كبيرة من السدرة الجليلة حيث كانت تجلس ورمدة تحت فيئها في تلك الظهيرة الخريفية الأوان ، وأعطتها لرمدة قائلة:

السّدرة علوية ولها شأن عند الله ، جدتي كانت توقد لها كل ليلة جمعة شمعة بيضاء وتصلي قرب جذعها، صلي هنا، واقذفي أثقال صدرك إليها، هذه الشجرة كبيرة وطيور صدري مهما عششت على أغصانها المتشعبة ستمنحك مَدةً من غُصين لتعلقي عليه همومك الطفولية يا رمدة!

سُرَّت رمدةُ بما سَمعت، وأخذت تكفكف دموعَها الغزيرة َبوريقات السدر كما أمرتها جناح، وشعرت وقتئذ أن هذه الأخيرة قد أركبتها موجَ الصداقة، وأبحرت بها في خِضَمّ دروبها الغامضة والمستحيلة النهاية!

كانَت مخيلةُ جناح مُدرّبةً على اختزان الموجودات في الأماكن التي تنسج جسورًا عالية بينها وبين روحها، ولهذا ما خشيت يوم فارقت سدرتها الجليلة، ذهنها كان يستبسل قبيل النوم في مطاردة خفقات الرياح على أوراق تلك الشجرة، ويتدفق في مجرى أيامها ذي الضفتين، ضفة واضحة مُهّدَت لما أرادت أن تكونَ عليه، وأخرى باطنة مرصوفة بصخور من جبل الحزن ونوازعها إلى تسلّقه في أهون ما تصادفه على الضفة الأولى. كانت تبدو منفصلةً عن تلك الضفة، بل بارعة في إخفاء مواسم روحها، وقد درجت عليها

الرياح التي كانت تهب في العراء فتهيجُ الترابَ الذي وُلدت في صَعدته، والعشب المُجهض على السدرة، فتخالُ نفسَها زحفتْ كَدُودةٍ تعرف طريقَها إلى لِحاء الشجر تَجُدُّ في نخرِه لِتستفرغَ سُحنةَ وجدانها التي وهبها إياها الكون أو الطبيعة أو أمها. وفي الذكرى الثالثة لوفاة أمها تساءلت أمام رمدة بصوت انبجس من ضفتها السحيقة كيف تُهاجِر إليّ عصورُ الشقاء؟

تعلّقت بالسدرةِ نظراتُ رمدة المبتلّة بصدى اشتياقها إلى جناح حيث كان يمرق صوت هاتفها البعيد من أقصى بقاع الأرض مندغمًا بنشيد العصافير التي لا تفتر تهبط فتعلو على غصون السدرة.

ثَمّةَ مصادفةٌ طيبةٌ أثبتت سريرَها الثالِثَ بسماء قصيّةٍ ما تملك حتّى أن تحلم بخيوط أشعة شمسها التي ما كان مخمل ستائر الشّقة يواريها عن عينيها، وقد أيقظها شعاع ساطع ذات صباح من منام مُزعج، وقد مَلأ سمعَها قولُ أمّها: يا ابنتي ستخسرين شخصًا عزيزًا حين عودتك إلى العراق، وتسترجع ذاكرتُها قسماتِ تلك الطارقة على باب القاعة قبل ثلاث عشرة سنةٍ! وتنغرس في مخيلتها الآنية صورة فقدها أختها التي تمحضها الحبَّ، فتُهيأ كِنانة وسعها لتجمع فيها رماحا ستحتاج إلى أن تطلقها على أشباح الحزن التي تنتظرها في دربها القديم، ويقينها أن السدرة الجليلة ما تزال واقفة على ما ينفثه صدرُها مما لا يصدأ على مرّ الأمكنة والسنين.

وفي أحد صباحات الشتاء النادرة اللذّة في جناح نفسه، فرشت الشمسُ أشعتَها على العشب المتناثر حول تلعة السدرةِ، وهنالك اصطفق رجيف الخلاء بقشعريرة جناح التي عاقبتها على جسدها النسماتُ الباردةُ، وقد خَلَفَتْها ظلال غصون السدرة، فتحت أزرارَ قميصها العليا، وتمثّلت كَمَنْ ينتزعُ من صدرهِ جمرةً، ارتجفت يمينه ارتجافًا سبق القبض عليها، وإلقائها على تلعة السدرة بعفوية، وخنقت حنجرتها قبضة العبرات عن أن يمرّ هواء نطقها حروف نفاد الصدق في نفس كانت تظنّها أصدق ما لامسَ نَفْسَها! بل تتغلّظ إذا ما اتَّحدت بأمثالها، وتعفّي ذكريات وثيقة من العِشرةِ والدمعة والضحكة تحت فيء السِدرة، لأن جناح استكبرت أن تجلسَ كصنمٍ نقلوه من متحف قديم وزينوا وجهه بأفخرِ مساحيق التجميل الفرنسية ونصبوه في قاعة حفل زِفاف رمدة حتّى يؤدي واجبًا لا شعورَ له بِه!!

تعاقبت على جو بغداد وشقيقاتها حَمارّات قيظٍ تموّز وكأن واحدة تفاخر أخرى بأشد منها سخونة، مما عزّ على جناح أن تكرر زياراتها إلى سدرتها الجليلة، وفي ثامنةِ صباح ما من هذا الشهر وردَها اتصالٌ من رقم غريب، مرحبا جناح أنا ورديّة، لا أريد عمي أن يوقّع على إجرائي عملية قلع رحمي، إني انتظرك في مستشفى الحياة، أرجوكِ تعالي إليّ الآن. مرّت بعض سويعة حتّى سوّت وردية رشوة مسؤول تسجيل العمليات كي يوافق على توقيع صديقتها، وحتّى حيّت جناح عَمَّ ورديّة، وشكرتْهُ على مرافقته لابنة أخيه، وتعهدت له أنها لن تتركَ صديقتها إلا وهي بصحةٍ وسلامةٍ، ثم خرجت مسرعة من صالة المراجعين، ولم تبصره بصر من يحفظ شكله خشية أن تلتقيه إذا ما أنجاها الله اليوم من هذا المأزق! مسكت بيدِ ورديّة ووعدتها أنّها معها، فلتدخل مطمئنةً إلى صالة العمليات، ثم تخرج وهي أقوى مما عرفتها عليه. وبنظرات شفّت حمى الوحدة

منها امتزجت بجملة وردية: إذا مُتُ، فكتمت تكملتها يد جناح وقطعها قولها: لا أبكي عليكِ كان ينبغي أن تحجزي مكانًا للحزن بصدري، آسفة الحجز انتهى! ادخلي...

ثلاث ساعات مضت وجناح جالسة في غرفة استراحة المرضى، درّعت ذهنها بهواجس الخير الذي تضطم عليه دخائلها، والذي سيصدّ كل ما قد يقع إذا ما علِم زوج وردية الهائج أو أفراد عائلتها لأمها بما فعلته اليوم.

نادوا على جناح: صديقتك بأحسنِ حالٍ وقد أفاقت من التخدير، وتريدك، هرولت جناح إلى صالة العمليات وتلقت السرير المتحرك بكلتا يديها تدفعه نحوها ممرضةٌ ضخمة تصرخ لو هذي الصديقة لو بعد ماكو صديقات!! ابتسمت جناح ابتسامة كاذبة كأنها تشف عن تحية لهذه الكائنة المزعجة، وحين أوصلتها إلى صالة استراحة المرضى، ساعدتْها على حمل وردية ووضعها على السرير الثابت، وكانت نظرات وردية تتأرجح بين إغفاءة التخدير وصحو الإفاقة منها، وبينا تمدّ جناح يدها إلى جبين صديقتها لتتفحص حرارة جسمها تسحبها وردية وتقربها إلى شفتيها لتطبع قبلة امتنانٍ عليها، مرددة بصوت محتبسٍ أنتِ أعزّ من أمي!!

هبطَ المساءُ الأول وجناح تستعد لإيقاف تكسي ينقلها وصديقتها إلى دار ورديّة، وثمّة صدفة ستكون يقينًا هاديًا مغزاه أن القبح لا ينفك أن يكتمن في أجمل الوجوه وضاءةً، وأن مبدأ الأقارب عقارِب يتجذر في كل شوطٍ من حياة امرأة زائغة بتكوينها عن فطرة النساء، صدفة شَطَبت عشرينَ سنةٍ من ذاكرة عمّرتها إرادة جناح الصادقة وراء كل علاقة نسجتها مع الناس، صدفة مرت إحدى قريباتها بسيارتها الفاخرة العالية، فَحَيَّتْ جناحًا وسألتها ماذا تفعلين بباب المستشفى، شرحت لها جناح بعضا مما هي فيه منذ الثامنة صباحًا، فسارعت تلك القريبة بفتح حقيبة السيارة وملأتها بأشياء ورديّة، ثم هرولت قبل جناح لتتلقى الكرسي المتحرك الذي أُجْلِست عليه المريضة ودفعته الممرضة إلى باب الخروج، وأقلّت وردية برِفقٍ وتؤدةٍ، وبينا تمرق السيارة بهن إلى بيتِ وردية انبعث في خاطر جناح هاجس عن هذه الصدفة بخير صديقتها التي لا تنقضها إلا صدفة الشر المطبق على وردية من كلّ أنحائه من أهلها وزوجها، بل حتّى من ولديها!! أنسى وجود القريبة ورديةَ ألمَ ما بعد العملية، حتى تفاجأت صديقتها لتقبلها السريع هذه القريبة الغريبة التي ستبيت الليلة معهما لدرايتها بالطب والأدوية ومعالجة الآلام.

وإذا أطمأنت جناح وهشّت نفسها لسلامة صديقتها، فإن وعيها قد سبحَ في موجة خوفٍ على هذه القريبة المندفعة، والتي أهدتها الصدفةُ أن تدع بيتَ أهلها الليلة، فلطالما هربت من انضباطية بيتها الذي يحكمه والداها المختلين رغم شهاداتهم الكثيرة وحالهما اليسيرة، يكتالان لمن يقترب من أبنائهما من الظنون السيئة ما لا يخطر على لُبّ عاقل. انتصف الليلُ وسكّنت حقن الالتهاب ومضادات الألم ورديةً، فنامت بينا هذه القريبة يشغلها التواصل في الهاتف، خرجت جناحٌ إلى مكشوفة البيت لتغسل صدرها مما علق به من أوضار القلق، وعيناها بدل أن يغشاهما النوم جرّاء تعب اليوم، غشيهما السهوم في تخيلات أهونها أن يهجم زوج وردية في أي لحظة، ويسدد في رؤوسهن طلقات ثلاثا! وما تكاد ترقّي

بصرها إلى سماء ليل الصيف الصافية حتى تلمح أغصانًا فتية لِسدرة اتّكأ جذعها على جدار البيت، وكأن وريقاتها خفرات لم يعرفن شهوة مداعبة الرياح لسيقانهن الدقيقة، ضجّت الجناح نفسه لهذا المنظر وامتنت روحها لهذا الإله الذي يُتلعُ لها في كل طريق وعرة سِدْرَةً! وقرّ شيءٌ من هواجسها التي جردت الصفاءَ من بالِها، وانحسر حصارُ تفكيرها بوردية وجرائرها التي لا تنتهي وهذه الفتاة القريبة التي باتت عند امرأة لا تُدرك لحياتها سُنة لاحبةٌ، مهجورة أم مطلقة، لها أهل أو أعداء؟ لها أول تعرفه جناحٌ، وتظنّ أن ليس لها آخر سوى القِتلة!

هذه المرّة كشحت السنون عن عادتها في مدّ ظلالها الكابية على صداقات جناح، وتقلصت بإرادة خفيّة إلى بضعة شهور عَقِبَت عمليةَ ورديّة، وإذا نزيلةٌ كانت تتوقع أن تستقرّ في غرفات يقينها لا تختلف عن سابقتها، بل هي نسيبتها في نفوق الإخلاص ومذق المودّة، لكن هذه المرّة ليست بسبب واجبٍ تقاعست عن أدائه طبيعة جناح، بل بوشاية هذه الفتاة القريبة المتوردة الوجنتين شبابًا غضًّا والرامحة العينين إلى من يرى صاحبتهما جوهرةً سيملكها سيدٌ بالحلال ويحفظها زوجةً أثيرةً لأُسرةٍ كريمة، ولا بأس عليه أن تنطوي نواياها على تمزيق الممزّق وتأجيج الرماد والسعي بين النفوس المتواشجة والالتذاذ بتنافرها وتجافيها!!

توقفت جناح بعض دقائق بسيارتها على مقربة من بيت وردية، لتُلقي نظرة وداع أخيرة لتلك السدرة اليافعة التي لا تبعد عن الطريق الذي تقطعه كل يوم واصلة إلى مكان عملها إلا بضعة كيلو مترات، رَمَقَتْها رَمَقَاتِ وداع أو رمقات ائتمان روح وردية البليدة التي تجهل أنقى نَفْس أحاطتْها! وإن الوشاية مهما كَبرت لن تمحو قبلةَ الامتنان التي طبعتها على كَف الصديقة قبل زمن قريب، ولا تُزيل تلك النظرات الشاكيات إلى جناح الوحدة والضياع في العالم غِب مقتل أهلها؛ ثم ضغطت جناح كابح البنزين وسارت مسرعةً يشحذ وجدانَها أملُ أن تُغرس لها سدرة ثالثة تحتطبُ أغصانها وقودًا إذا ما حلّ شتاء قاسٍ في النفوس!

اختطاف

طالب عبد الأمير

لست ادري كيف حملتني قدماي، وأنا أجتاز عتبة البوابة الرئيسية لـ "أبو غريب". فقد تطبعتا خلال السنوات العشرين التي قضيتها فيه، على مساحة الزنازين التي حبسوني فيها، فضلاً عن أنهما باتتا متورمتين من كثرة الفلقة التي كنت أتلقاها من الجلادين الذين لم يتركوا مكانا في جسدي الا وزارته سياطهم القاسية.

عندما أغلقت البوابة ورائي لم أعد أحس بشئ سوى دوي سؤال مترنح لجواب لم تتضح معالمه بعد: الى أين؟ وكيف؟ لي أن أذهب وحيدا ولا أحدٌ في انتظاري كان ذلك في بداية تموز، من الألفية الجديدة. حرارة الشمس فيه قاسية تذيب الأسفلت، ولا من بشر هنا. لكنني لمحت سيارة مركونة في الظل. امعنت النظر اليها وانا اتقدم نحوها بخطى ثقيلة، فبدا لي في داخلها رجل جلس وراء المقود في شبه إغماضة. عندما رآني ترجل من سيارته وبادرني بالسؤال:

- يا أخ هل خرجت انت الآن من هذه البوابة ؟ أجبته

- نعم

- هل كنت سجينا؟

- كلا، بل كنت ازور قريبا لي.

- طيب أخي، أنا لدي شقيق يقبع في هذا السجن ولا أعرف كيف أصل اليه. وأنا آتي في كل يوم تقريباً أسأل عنه ولا أحد يجيب.

- هل شقيقك مسجون بتهمة سياسية؟

- كلا، أو بالأحرى لا أعرف.

مع أن جوابه بدا مُطَّمئِناً لكن هاجس الخوف من الغرباء أخذ يتلبسني منذ أن إجتزت عتبة المعتقل. لا أدري لماذا كذبت عليه. لم أقل له أنني كنت نزيلاً في هذا المعتقل الرهيب. هل لأن الخوف من تلك السنوات الطويلة المرعبة التي عشتها في الاقبية والزنازين وكنت فيها من الموت قاب قوسين أو أدنى، هي من جعلني اخاف حتى من ظلي؟ جائز، قلت ذلك في نفسي.. ولكني كنت واثقاً من ذلك، فليس ثمة سبب آخر جلي وراء تصرفي.

- تحب أن أوصلك الى مكان؟ الى أين ذاهب أنت؟ سألني السائق.

- الى بغداد

- وأنا في طريقي الى هناك.

- شكراً جزيلاً

فتح باب سيارته ودعاني للجلوس الى جانبه في المقعد الأمامي. كانت السيارة من نوع لادا

الروسية، أو الأصح السوفيتية الصنع. وربما هذا ما جعلني اكثر اطمئناناً، حاولت ان ابتسم على هذه الطرفة.
تبادلنا ونحن على الطريق أحاديث كثيرة عامة.. حدثني عن نفسه وقال ان اسمه حامد ويعمل في ورشة لتصليح السيارات. وأن أخاه أُعتقل من دون تهمة بعينها وأنه لايعرف مصيره.
حاولت جهد إمكاني أن، أبعد الحديث عن أخيه، لكي لا أتمادى في الكلام عن المعتقلات ومآسيها، حتى لا أفتّق الجروح الندية، وأن لا أكشف له عن وضعي، ونجحت في ذلك الى حدٍ ما.
أوصلني الرجل الى ساحة كهرمانة فشكرته وأردت أن أعطيه بعض ما عندي من نقود لكنه انتقدني بأسلوب أنيق:
- يبدو أنك لست عراقياً، أنت تهينني يارجل
- اعتذرت له وشكرته مجدداً ونزلت من السيارة.
كنت ارتدى دشداشة وسترة وبيدي امسك كيسا فيه ملابسي الداخلية. وفي جيبي بضعة دراهم اعطاني اياها سمير، زميلي في الزنزانة... قال انها ستكفيك لأخذ سيارة تاكسي الى بيتكم... وها انا قد وفّرت جزءا منها، بعد أن اقلني صاحب السيارة من "ابو غريب" الى ساحة كهرمانة.
بقيت أتطلع حولي غير مصدق، أتطلع خلسة الى وجوه الناس علني المح شخصاً أعرفه. انتابتني مشاعر مختلطة وأنا أحاول التعرف على ملامح بغداد ماقبل 28 عاماً، حوالي سبع سنوات منها قضيتها في الخارج، والباقية في السجون داخل البلاد. لقد تغيرت مدينتي كثيراً. قررت ايقاف هذا التقاطع في الأحاسيس في داخلي، وأشرت الى سيارة اجرة تقلني الى بيتنا، وأنا لست متيقنا من أن أهلي مازالوا هناك، فلربما انتقلوا الى سكن آخر ومنطقة اخرى، إذ انقطع الاتصال مع الأهل منذ فترة طويلة. ولا أحد من العائلة يعرف انني قضيت عقدين ونيف بالسجن، سوى أخي أمير الذي كان يحاول متابعة أخباري بشتى الطرق. أما الوالد والوالدة وأختي وسناء فلا يعلمون عني شيئاً سوى أنني أدرس خارج البلاد..
كانت المفاجأة شديدة الوطأة علي، حينما فتح طفل يبدو في الرابعة عشرة من العمر الباب الذي طرقته ليسألني:
- من تريد عمو.. سألته أن كان هذا منزل أبو طلعت؟ فأجابني:
- نعم ولكن جدي توفي منذ فترة.
حاولت أن أتمالك نفسي، لكن دمعة سقطت من عيني رغماً عني. تأثر الطفل من المشهد وطلب مني الانتظار لكي ينادي على والده الذي عندما رآني وقف مشدوهاً لم ينطق بحرف. وبعد برهة من التطلع في وجهي أخذني بعناق شديد وسحبني الى الداخل. تفاجأت والدتي من منظري وحدست من أنني لم أت من خارج البلاد. فقد كنت أرتدي دشداشة من دون أن أسحب ورائي حقيبة سفر كأي مغترب عاد الى أهله. ارتميت في حضنها وبكيت.. لأول مرة بكيت منذ اعتقالي منذ أكثر من عشرين عاماً.. لم يبكني تعذيبهم القاسي وكنت على شفا الموت في اقبيتهم.. بكيت في حضن أمي كطفل صغير.. أحسست بولادة جديدة حين شممت رائحة الحليب على صدرها الحنون، فمازال نديا في ذاكرتي. بكت أمي ثم جففت دموعها وظلت تتأملني.
- لقد نحفت كثيراً يا بني
- نعم، ولكني الآن استعدت عافيتي وانا بين ذراعيك وحضنك الدافئ ايتها الام الحنونة.

طلبت من أهلي أن لا يخبروا أحداً عن مسألة سجني، فمازلت غير واثق من أنني مطلق السراح تماماً. وما زالت قرقعة اقفال الابواب الحديدية والقيود التي وثقوني بها يتردد صداها في اذني.

أخذت حماماً ساخناً وإستبدلت ثيابي بأخرى نظيفة، ودخلت كي أنام، على السرير الذي كان يوماً ما سريري، وفي غيابي استعاره أبن أخي، وهذا حسب وصفه هو اذ قال لي:

- عمو أنه سريرك وأنا أستعرته

- شكراً عمو، لافرق بيننا

لا ادري كم مضى من الوقت وأنا مدد في الفراش. في البداية لم أستطع النوم. فقد داهمتني مشاعر مختلطة من كل صوب. لكن جسدي المنهك كان متعطشاً الى الراحة فساعدني على أن أبتعد عنها تحت مظلة الزمن المفقود. بل أحسست بشئ من الاطمئنان المبطن بالحلم. لم أكن أحلم ولكني كنت أسمع اسمي يتردد في الوسادة. كان ذلك صدى ما كان يدور في رأسي. كنت اسمع أحاديثهم المضطربة عبر مسامات خشب الصندوق الذي أجلسوني فيه وأحكموا اقفاله، وأنا معصوب العينين ومكمم الفم، وخدر عظيم في جسمي يتصاعد الى رأسي. سمعتهم يقولون:

- أنه سوف لا يصمد كثيراً في الأمن العامة. سوف ينهار ويتعاون معنا...

كانوا يسفروني خلسة.. لحظات وشعرت بإهتزاز الصندوق الذي كان يحمله بضعة اشخاص وضعوني على الأرض. مر وقت ليس بالقليل قبل ان شعرت برافعة آلية سحبتني الى اعلى وتركتني معلقاً في فراغ برهة، ثم سمعت اصواتاً تطالب بانزالي على أرضية ما تخيلته باص لنقل المسافرين داخل فناء المطار. سار الباص سريعاً ثم توقف. وما هي الا دقائق معدودات حتى فُتح الصندوق وانطلقت اصوات تأمرني ان اخرج منه. أخرجوني وأنا معصوب العينين، ملصق الفم لم أستطع الوقوف على قدمي لشدة ما تكورت عظام ساقي في الصندوق، حيث أجلسوني القرفصاء فيه. بعد ذلك اقتادني شخصان عبر ممر طويل الى خرطوم طائرة كانت جاثمة بعيداً عن مبنى المطار، أحسست بذلك عندما دوى محركها.. أردت أن اصرخ لكن فمي كان مكمماً بشريط لاصق.. سمعت حركة اقدام تتجه نحوي من الخلف، وشعرت بيدٍ تمتد الى رأسي. رفعوا عصابة العين ومكمم الفم واجلسوني في المقعد الخلفي في طائرة لم تتبين هويتها وكان على متنها اشخاص معدودون. ايقنت انها طائرة دبلوماسية خاصة. قال لي أحد الرجلين الذين اقتاداني الى الطائرة..

- لا تخف سوف لا نقتلك الآن لكنك ستموت هناك في بغداد.

- لماذا؟

حاولت أن أسأله لكن صوتي ضاع في حشرجة التفكير في محاولة لاستعادة ما جرى خلال اليوم السابق عندما دخلت السفارة لإجراء معاملتي، كوني طالب ادرس على حسابي الخاص، وعليَّ تصديق الوثيقة التي حصلت عليها من ادارة الجامعة التي ادرس فيها لتُرسل بعد ذلك الى وزارة التربية، دائرة البعثات. وهذا يتم عبر القنصلية. كان ذلك من ضمن حقوقي كمواطن، لم اقم بمخالفة او جرم، سوى انني ناشط سياسي، اسعى للدفاع عن المضطهدين وحرية الفكر والعقيدة، وهي امور ولدّت انزعاجاً لدى العناصر التي كانت تحاول تلميع وجه النظام.

أعدت شريط احداث الساعات الماضية وكيف وصلت الى هنا. تذكرت أنني ما أن دخلت

مبنى السفارة حتى وضعوا الأصفاد في يدي وأدخلوني غرفة انتظرت فيها بضع ساعات، ثم جاءوا بكأس عصير أجبروني على تجرعه، وماهي الا دقائق حتى فقدت صلتي بالمكان.. ولم اعد أفهم او ارى ما كان يجري حولي. لكنني كنت أسمع وقع خطىً وجلبة وأصوات تصرخ بهم وتردد اسمي.. وتطالب الخاطفين بإطلاق سراحي، لأعود الى مقاعد الدراسة. كان المتظاهرون يهتفون بلغات مختلفة. وجوه كثيره أراها في خيالي تتدافع من اجل إنقاذي. سمعت أحدهم يخبر آخر بأن حملات كثيرة تنظم الآن من أجل إيقاف محركات الطائرة لمنعها من الطيران... ثم اختفت الحركة والأصوات على نحو مفاجئ. ولم تمض سوى بضع ثوان حتى شعرت بيدين غليظتين تمسكان بي وتدفعاني الى أمام.

ما زلت معصوب العينين ومصفّد اليدين، حين ساروا بي في ردهات شممت فيها روائح مختلفة، سمعت أبواباً تفتح وتغلق، وخطىً مختلفة الايقاع تمر.. عادت تلك الاصوات ترن في اذني، لكنها تغيرت، ولم تعد بتلك الكثافة التي كنت أسمعها، قبل ساعات. حاولت جهدي أن أخمّن مكان وجودي، بعدما أفقت من تأثير المخدر، لكن الصوت الذي سمعته في السفارة، يعود من جديد ليقول لي بأنني الآن في بغداد، وفي ضيافة المخابرات العامة. فكوا وثاقي ورفعوا الخرقة التي سدوا بها عيني، وطلبوا مني خلع ملابسي ووضعها في كيس من البلاستك، ثم أدخلوني الى غرفة طويلة وامطروني برشاش ماء بارد.. اعطوني بنطالا مهلهلاً وقميصا ووجبة طعام، وأمروني بالجلوس على كرسي وسط غرفة موصدة مضاءة بمصباح أحمر طغى على فضائها.. سمعتهم يقولون عنها الغرفة الحمراء...مكثت اياماً وشهور في تلك الزنزانة "الحمراء"، لم التق ولم أرَ خلالها أحداً. كانت بقياس متر مربع واحد في وسطها انتصب عمود صب من الكونكريت لها باب حديدي صغير حُفرت به كوّة صغيرة يمررون من خلالها الاكل وليس فيها نافذة. وبعد شهور من التعذيب والمعاملة الفَضّة من قبل رجال الاستخبارات، فُتح باب الزنزانة ودخل شرطيان اقتاداني الى الخارج. قال لي أحدهما:

- أنك ستمثل أمام محكمة الثورة.

- وماهي تهمتي؟

لم أحصل على جواب.

سار بي الشرطيان الى أحد الأبواب المغلقة. وتوقفنا برهة، ثم طرق أحد الشرطيين الباب وفتحه دون ان ينتظر الاذن بالدخول. دخلنا نحن الثلاثة الى قاعة صغيرة تتصدرها طاولة جلس وراءها ثلاثة أشخاص، وأمامهم نُصِبَ كرسي فارغ. طلب مني الرجل الجالس في الوسط، الجلوس عليه. وكما توقعت، كان هذا رئيس المحكمة الذي قرأ لائحة من عدة اتهامات، ثم لخصها في قيامي التشهير بالحكومة أمام المجتمع الدولي.

لم يسمع القاضي دفاعي على ادعاءات المحكمة واتهاماتها ضدي، بل قاطعني وأنا أقول

- يا سيادة القاضي....،

وراح يقرأ في ورقة اخرى أمامه:

- حكمت محكمة الثورة المشَكّلة في هذا اليوم على المتهم طلعت سمعان بالإعدام شنقاً حتى الموت.

أصابني الذهول مما سمعت. أخرجوني من القاعة وأنا أحاول أن أستوعب ما يجري. تساءلت في نفسي، هل يستحق ما قمت به من نشاط سلمي من اجل وطنٍ حر، يعيش فيه الناس سعداء، لا سجون ولا معتقلات

لأصحاب الرأي.. وهذا مثبت في اللائحة الدولية لحقوق الانسان. فالى هذ الحد هم خائفون؟ إذن أنا على حق في كشفهم للرأي العام! ولست نادماً، بالعكس أنا فخور بنفسي فقد صمدت وقاومت كل ممارساتهم القميئة مستلهما الدروس والعبر من مناضلين أشداء سقطوا على الأرض من جراء التعذيب والتنكيل، بعلو هاماتهم. بعد هذا الحوار مع النفس، هدأتُ قليلاً ورحت أفكر بأمور تتعلق بكيفية تحصين نفسي استعداداً لما سيأتي.

أعادني ذات الرجلين الى زنزانتي الحمراء التي مكثت فيها عدة أيام بانتظار تنفيذ حكم الاعدام الذي لم ينفذ، بل أُستبدل بالمؤبد.. سمعت أن ذلك جرى بعد الحملة الدولية التي نظمتها منظمات المجتمع المدني العالمية وبرلمانيون أوروبيون وشخصيات أخرى بالضغط على الحكومة للعدول عن قرار الاعدام والحكم بالمؤبد. وهو اعدام مع وقف التنفيذ.

في السجن التقيت شخصيات من مختلف النماذج، والخلفيات الاثنية والحزبية، سياسيون وأدباء وفنانين، علمانيين ومتدينين علماء أو جهلة وأيضا مجرمين سراق وقتلة. محكومين بجرائم مختلفة.

في لحظة ما، تنبهت الى أن أبن أخي كان يحدق بي صامتاً، وأنا أقص على الحاضرين حكايتي.. كانت دموع أمي التي سالت بصمت تبوح بأشياء حبستها في دواخلها سنوات طوال، أشياء فاضت بها نفسها الطيبة فكشفت عنها بمزيج من الحزن والدعاء والشكر للرب، على انني لم أعدم. وخرجت حياً.

أردت التوقف عن الكلام، لكن شغف ابن أخي لسماع الحكاية كاملة، دفعني الى الاستمرار في الحديث عن تلك السنوات الطويلة العجاف التي قضيتها في "أبو غريب" وما تعرضت له وباقي السجناء السياسيين من تعذيب ومحاولات كسر الارادة وحتى التصفية الجسدية. لكني لم أمت ولم أخنع للحاكم وجلاديه. وربما يسألني سائل عن السر في ذلك. أقول الصلابة والصمود والتحدي كان يهز الجلادين من الأعماق. حياة السجن بطبيعتها قاسية، فكيف إذا طالت لأكثر من عقدين من الزمان؟ لكن قسوتها يمكن للإنسان ان يتحملها اذا ظل وفياً لمبادئه النبيلة. وأنا أقول الجملة الأخيرة داهمني الإعياء، فاعتذرت عن مواصلة الحديث. لكن وعدتهم بشرح تفاصيل أخرى من قصتي مع السجن في وقت لاحق.

(مسرحية القائلُ نعم، والقائلُ لا) لـ برشت
جدلية الرفضِ والقبول

بهاء محمود علوان

بدأ برتولت برشت بالتنظيرِ إلى أعماله المسرحية على أنها تجارب تهدف إلى إظهار أن العالم بحاجة إلى التغيير. وأن المسرح هو المرشحُ الكبير بالقيام بهذا التغيير. وقد سبق حركة برشت، به الملَحمية في المسرح، العديد من الكُتاب المرموقين، الذين أثروا الحركة المسرحية في عموم ألمانيا، وكذلك على نطاق أوربا أيضاً. ومن بين المسرحيين الذين كان لهم دور كبير في هذهِ النهضة المسرحية: (كارل جورج بوشنر) وأعماله في الفترة ما بين الأعوام 1813 ولغاية العام 1837، والتي عُرفتْ على نطاق واسع مثل (Woyzeck)، وكذلك المسرحيات التي كتبها (فرانك فيديكيند). الذي يمثلُ النهضة الفكرية على خشبة المسرح، كما يمثلُ الخروج على نمطية الأداء المسرحي. حيث كان فرانك فدكيند كاتبٌ ومخرجِ مسرحي، وشاعر، وقاص، وممثل حاولَ الأبتعاد عن نمطية الأداء على خشبة المسرح. وفي العودة إلى النظرية البرشتية على المسرح، نلاحظُ بأنه لم يكن برشت يرغب في الاكتفاء بتصوير العالم كما هو عليه بالمعنى الطبيعي. بل أراد تغيير ذلك العالم والنظرة إليهِ كذلك. ولهذا السبب، جمع برشت عناصر مسرحية كثيرة مستمدة من التجارب التي سبقته، وبفطنة

كبيرة ودراية عالية بمُرادهِ من النظرية الملحمية في المسرح، والتي نظّرَ إليها كثيراً، أستطاع أن يحول كل تلك التجارب إلى واقعٍ ملموس على خشبة المسرح. وقد حقق نجاحاً كبيراً في مسرحيته (الأم الشجاعة وأولادها) عام 1941، حيث استخدم مصطلح المسرح الملحمي بشكل حصري تقريباً في هذهِ المسرحية والمسرحيات التي تلت تلك المسرحية، والتي أعدها النقاد الانطلاقة الحقيقة نحو المسرح الملحمي بتجلياتهِ التي نظر إليها برتولت برشت. ومن المسرحيات المهمة لـبرشت والتي نالت استحسانا كبيراً، وتعرضت للنقد الكبير، وحظيت بالكثير من السجالِ والنقاش هي مسرحية (القائلُ نعم، والقائلُ لا)، هذهِ المسرحية التي تُعدُ من

أغرب اعمال برشت، وأكثرها إثارة للسجال، وهي مسرحية تحملُ عنوانين: (ذاك الذي يقول نعم) و (ذاك الذي يقول لا). وإذا كان بعض دارسي اعمال برشت يقولون إن هذا الكاتب المسرحي الالماني الكبير، قد كتب العملين معاً، كنوعين مختلفين على موقف واحد، حيثُ يحاول الكاتب أن يرسم لنا حلّين له، لكل منهما ايديولوجيته ومبرراته، على غرار ما فعل غوته في مسرحية (ستيلا) ومسرحية (تاسو). فإن البحث الاكثر دقة يفيدنا بأن برشت كتب العمل الاول... ثم، امام الصخب الذي أثارته أيديولوجية ذلك العمل، كتب العمل الثاني على شكل اقتراح لنهاية أخرى تحمل مضموناً فكرياً مختلفاً تماماً. والحال أن التناقض الجذري في التصورات التي تقف في جوهر كل جزء من هذه (الثنائية)، يبرر هذا التفسير الأخير.

خصوصاً إذا أدركنا أن النقد، من بعد تقديم (ذاك الذي يقول نعم) انقسم حيال برشت، فوقف (الرجعيون) و (اليمينيون) معه، فيما وقف ضده غلاة (التقدميين).

والغريب في الأمر أن الفريق كان يضم طلاب مدرسة (كارل ماركس) في مدينة برلين، من الذين طرحوا على العمل كلّه سؤالاً جوهرياً، تمعّن فيه برشت وقرر بالتالي أن يكتب شكلاً آخر للمسرحية نفسها، يبعدها من الحل الميتافيزيقي، ويقربها من الواقع، وإيقاد جذوة التفكير الإنسانية البحتة.

وفي الأساس، كانت (ذاك الذي يقول نعم) مسرحية تعليمية قصيرة استوحى برتولت برشت شكلها في العام 1930، من مسرحيات (النو) اليابانية التي كان بدأ يطّلع عليها، وينشدّ الى الكتابة على منوالها. وهكذا اختار لذلك العمل الذي قدّم على شكل (اوبريت مدرسية) للمرة الاولى في حزيران (يونيو) 1930، على ايقاع موسيقى كتبها كورت فايل. وكان من بين الطلاب الفتيان فتى، ينكشف خلال الطريق أنه هو بدوره، مصاب بالوباء، الذي كانت امه احدى اوائل الذين اصيبوا به، هو الذي كانت غايته من الرحلة شفاء أمه قبل أي إنسان آخر. وهكذا إذ يتهالك الفتى ويبدو واضحاً من أنه لم يعد في إمكانه أن يواصل الرحلة مع رفاقه، كان لا بد لهؤلاء من أن يسألوه إذ صار عائقاً في وجه إكمال الرحلة، عما إذا كان يرضى بأن يترك في المكان، وذلك تبعاً لتقاليد عريقة تفرض طرح مثل هذا السؤال. الفتى يرضى بأن يتم التخلي عنه، من اجل أن يواصل الطلاب رحلتهم قائلاً: (لا ينبغي أن تعودوا على أعقابكم بسببي. أنا اقبل أن أتركَ في المكان هنا، ولكنني اخاف أن أبقى وحيداً حتى اموت في بطء. لذلك ارجو

منكم ان ترموني في قعر الوادي). ويستجيب الرفاق إلى طلبه، بحيث أننا في المشهد الاخير نرى ثلاثة من رفاقه يحملونه ليلقوا به في الوادي فيما هو يقول صارخاً: (كنت اعلم تمام العلم أن هذه الرحلة ستكلفني حياتي... ارجوكم خذوا ابريقي واحضروا الترياق فيه... اعطوه لأمي لدى عودتكم).

لقد كانت هذه النهاية التي تنمّ عن نوع من افتداء الآخرين، خصوصاً أن الطلاب بعدما رموا رفيقهم في الوادي، راحوا ينوحون على (مجريات العالم الحزين وشرائعه الظالمة)، هي ما أثار اعجاب من يسميهم الباحثون في تاريخ برشت (النقاد البورجوازيين، من متدينين وعلمانيين) حتى من الذين راقهم بُعد المسرحية من السياسة المباشرة وما فيها من دلالة على أن التضحية بالفتى تعني أنْ الكون يخص العناية الإلهية التي ينبغي أنْ تطاع كلمتها بكل حرية وفي شكل تلقائي (كما قال الناقد فالتر ديكس يومها، فيما اثنى ناقد آخر على عمل فيه هذا القدر من الوعظ بالاستسلام والقبول بالتضحية بالذات وبالحياة في سبيل افتداء البشرية. لم تكن طبعاً مثل ردود الفعل هذه، ما كان من شأنها أن ترضي برشت، إذ اتت ممن اعتادوا معاداته بسبب أفكارهِ التقدمية. لكنه كان من شأنه أن يغض الطرف عنها، لولا إن اليساريين والتقدميين هاجموا المسرحية للأسباب ذاتها، حيث كان شعارهم (لا... لذاك الذي يقول نعم)، ورأوا في المسرحية، على رغم تقنياتها الفنية الكبيرة (خلاصة العناصر السيئة التي تتسم الفكر الرجعي). حين ذكّرتهم بكل (أولئك الذين لم يترددوا عن ان يقولوا نعم... للحرب). اذاً، امام هذه المواقف، كان لا بد لبرشت من أن يتحرك ملتفاً. والحال أن السؤال الاساس الذي وجهه إليه طلاب مدرسة (كارل ماركس)، كان هو الذي اعطاه وحيه الجديد. كان السؤال: ترى، ألم يكن على رفاق الفتى أن ينقذوه بأن يربطوا له حبلاً حول جذعه ما يقيه الوصول قتيلاً إلى أسفل الوادي؟ ثم لماذا لم يعد الفريق على أعقابه حاملاً معه المريض؟ والخير الذي كان يمكن توقعه من مواصلة الرحلة هل كان مساوياً للتضحية الكبرى التي

قام بها الفتى؟

وهكذا، امام مثل هذه الاسئلة، انفتحت امام برشت آفاق جديدة: فكتب مسرحية اخرى هي (ذاك الذي يقول لا). وأصرّ على تقديم العملين دائماً معاً، في فتح لكل آفاق الحلول ولكل الامكانات. وفي هذا الجزء الثاني من العمل تدور الاحداث اولاً، تماماً كما دارت في (ذاك الذي يقول نعم). ثم حين يقع الفتى صريع المرض ويبدو عليه إنه لم يعد في امكانه إكمال الطريق... واذ يأتي رفاقه ليسألوه ما الحل، طالبين منه ضمنياً الموافقة على تقاليد التضحية بالنفس العريقة بعدما كان قد تعهّد اول الطريق بأن (يفعل كل ما سيبدو ضرورياً)، يقول هنا أنه غير موافق: (لقد كان جوابي سيئاً، لكن سؤالكم أسوأ. إن من يقوم بالخطوة الاولى ليس مجبراً، وبالضرورة، على أن يقوم بالخطوة الثانية. كذلك يمكن المرء أن يعرف أن الخطوة الاولى مخطئة. اما التقاليد العريقة فليس فيها أي حس سليم. ما أنا في حاجة إليه إنما هو تقاليد عريقة جديدة، سنعمل منذ الآن على توطيدها: تقاليد تقوم في التفكير من جديد، امام كل موقف جديد). وهكذا لا يعود امام الفتيان إلا أن يحملوا رفيقهم المريض، الرافض للتضحية بنفسه على مذبح الارادة الميتافيزيقية، عائدين به إلى الديار. غير أن هذا كله لم يمنع برشت من أن يخفف من مضمون البعد الايديولوجي للعمل: إذ أن في الجزء الاول القديم كانت غاية الرحلة الاتيان بالترياق، اما في هذا الجزء الجديد فالغاية استكشافية بحتة... ما مكّن الناقد (جون ويليت) من أن يقول معقباً: (إذاً، لئن كان برشت قد استنكف هنا عن ان يقدم لنا حلاً بطولياً، فإنه على الاقل قدم لنا حلاً إنسانياً فيه نهاية سعيدة بعض الشيء).

لقد كتب برشت في العام 1930، هذه المسرحية التعليمية (الثنائية) وسط جملة من مسرحيات أخرى قصيرة كتبها في الوقت نفسه تقريباً، وكانت غايته منها تعليمية، كان في الثانية والثلاثين من عمره، وكان قد وطد مكانته ككاتب طليعي كبير عبر سلسلة اعمال كتبها ومثلت وقوبلت بسجالات حافلة ومن ابرزها (في أدغال المدن) و (رجل مقابل رجل) و (أوبرا القروش الثلاثة)، كما أنه كان يستعد لكتابة العملين الكبيرين (الأم) و (قديسة جان المسالخ)... والحقيقة أن الايديولوجية التي تجدها مسيطرة على هاتين المسرحيتين، تمتّ بصلة وثيقة إلى الاسئلة الشائكة والحادة التي طرحها برشت في (ذاك الذي يقول نعم) و (ذاك الذي يقول لا...).

استند الكاتب في مقالته الى المصدر ادناه:

- Ilja Fradkin, Bertolt Brecht-Weg und Methode Verlag / Reclam, Leipzig, 1974.

جبران طرزي:
الخصائص المؤثرة على التوازن البصري وشبكيته العصبية المتصلة بالإحساس والشعور

ضحى عبد الرؤوف المل*

التوازن البصري هو الركيزة الأساسية التي تمنح العمل الفني قوة تؤدي إلى خلق الشعور بالجمال وعبر عدة مستويات بصرية، ينتج عنها الكثير من المفردات، كالتناغم والتماثل والتنظيم والترتيب، والكثير من الخصائص المؤثرة على الوزن البصري وشبكيته العصبية المتصلة بالإحساس والشعور بتضاد الأشياء من حولنا .فالفنان لا شعورياً يسعى إلى التوازن البصري عندما تختزن معرفته الكثير من القواعد الهندسية والفلسفية، وحتى التاريخية عن الحضارات السابقة مثل أهرامات مصر أو عمارة بلاد ما بين النهرين والحضارات الأخرى الغنية بصرياً بالنسب الذهبية التي تتشكل في النفس وتنطبع حسياً، فتتغذى منها الأعمال الفنية التي نقوم بتحليلها ودراستها ووضعها في ميزان الجمال. فهل التوازن في الأعمال الفنية هو أمر شخصي عند كل فنان؟ أم هو علم قائم على مدركات ملموسة حولنا؟ أم أن التوازن البصري يرتبط بتناغمات الإحساس؟ وهل يمكن فهم قيمة التوازن البصري عبر الفن التشكيلي والنحت العربي؟ أم أن أعمال الفنان "جبران طرزي"

تضع الموازين الجمالية بفن مشرقي مزدان بفلسفة الجمال وعلمه؟ يجذب الخط المعاكس أو الخط الذي يتناقض مع الأسس الحاسمة في التشكيل المؤسس لعوامل بصرية مختلفة ينتج عنها تجريدياً الخروج من الواقع للدخول في الماورائيات والتماهي مع حركة رياضية بصرية مكحلة بالغموض التشكيلي المبني على التحفيز الجمالي، وكفاءة التذوق الفريد الجمالية بسلوكيات الخط. لقياس مقارنات التكاثر وليس التكرار، فما يخرج من فكر الفنان يصبح مادة متلونة لها أسسها البنائي عند "جبران طرزي" من حيث قيمة

البقاء بأشكاله المتطورة كافة وبكفاءة بصرية نموذجية في التكوين المنظوري المصاحب لمعايير الضوء والانعكاس، وبجوهرية فلسفية من الناحية الإفتراضية بمعنى لكل خط مادي ملموس خط آخر حسي غير ملموس وكل شكل هنا له شكل آخر هناك كمعادلة يتقارب من خلالها المنطق الثلاثي والرباعي والخماسي والسداسي بتحليل يهدف على تأمل الحركة والسكون وتأمل العمق في كل شيء نراه ويقوم البصر بتحليله. لتعزيز قوة الخط الهندسي القادر على التكوين لخلق تنويعات هندسية تحرّك الحواس وتمنح النفس قوة في التأمل. إذ تتزاحم الرؤى مع مسارات بصرية. يفتحها طرزي لتتلاقى الخطوط على وفق قدريات بالمعنى الغيبي، لكن هو محدد في تفاصيله مع الألوان المرتبطة ببعضها البعض لتتبيّن فلسفته الفنية وكأنها متصلة بكونيات تجريدية في مكنونها. فهل حاول جبران طرزي منح رسوماته بعض الغموض للخروج من المادي إلى الروحي وفق مفهوم حرية الخط في العبور نحو الألوان أو العكس؟ إنّ دراسة الحركة البصرية في أعمال طرزي ومنها اليدوية التي يستكمل بها جمالياته يعدها فصلاً ذي مقاصد حدسيّة تعدّدت فيها العناوين من حيث قيمة اللاشعور الذي يبثه في شرقيات تشابكت معها الأطر المتوارثة في هذا الفن المحاكي للدمشقيات إن صح لي قول ذلك أو الثقافات الإنسانية في العودة إلى الأصول المتخفيّة.

إن دراسة الحركة في أعماله هي رؤية ذات منحى ينبع بشكل سري من فكره التأملي. إذ يتحدى بذلك مقاصده التشكيلية ليخلق نوعاً من الفن يجمع بين ما هو متداول في الفن الزخرفي والمنمنمات كالدمشقية منها والأخرى المغربية والتي تنتمي لشعوب أخرى. فهل يكشف جبران طرزي عن قيمة التراثيات القديمة في الفن وقوة معانيها؟ تتوازن الأشكال مع الألوان بشيء من الدقة لتتوافق بصرياً مع الخوارزميات التي يرصدها، لترتكز من الناحية الموضوعية للوصول إلى المثالية البصرية عبر أساسيات هذا الفن وحكمه الجمالي المبني على عقلانية ذات انطباعات غايتها الوصول إلى طبيعة الأشياء في الكون واللانهائيات التي تعيد نفسها وترتبط ببعضها البعض بعيداً عن الوصول إلى معادلة محددة ،فمعادلات الأشكال تختلف بين كبير وصغير بأحجام ترتبط باللون الذي يختاره في كل عمل فني له مستسلماً للإلهام في خلق التفاصيل ما بين الداخلي والخارجي والضيق والمتسع والهدف الأساسي هو الشعور بالراحة البصرية كي يستثير العقل ويزيد من التفكر في كل شيء

من حولنا .تتطلب هذه الصناديق والمرايا الكثير من السمات التي ينبلج عنها انطباعات تحتكم على أسس جيومترية، بالقدر نفسه في الترتيب اللوني المتماثل مع الذوق وبمهارات خطط لها حسابياً مع الاحتفاظ بقيمة الذوق والبراعة في خلق الأشكال المختلفة في كل عمل فني انبثقت عنه توازنات تؤكد على قوة الخلق والجرأة في الاستكشاف وتزويد الشكل الأكثر تأثيراً على الحس بشيفرة فطرية، كأنها جينوم موروث متنوع العلاقات ومرتبط بالأسس التي يتولد منها كل شكل يشتق عن سواه يتنافر معه أو يتوافق معه. فهل يمثل كل ذلك وظيفة ثانوية لهذا النوع من الفن؟ أم أن الإدراك لقضايا هذا الفن هو الشيء الأساسي لمعرفة الأشياء من حولنا؟ يرتكز الحكم الذاتي على جماليات حاسمة في البدايات والنهايات، كاستجابات للحس أو بمعنى آخر كل ما يسمح للاشتقاق والتمايز الديناميكي الميال إلى التجريد والإيحاء بالطبيعة البشرية في الكون على عكس المادة وصفاتها الجمالية ليقود البصر إلى فهم عملية التطور الذهنية ومتطلباتها على نطاق واسع وجذب الحواس إلى المعنى المدرك لنمو الأشكال اللانهائية على نطاق واسع، فكل شكل من الأشكال في أعماله يقود إلى التجدد والتطور في السلوك الجمالي الذي تتميز به مخيلته ودورها الحاسم في جذب الانتباه نحو الأسس التي ينطلق منها في كل عمل تميز بالكفاءة الجمالية، وبالتوازن البصري وبطابع جاد وعميق في الفن المتأصل والمتنوع من حيث الخطوط والألوان والتجريد الهندسي في الأعمال المرصعة الأخرى. طراز شرقي متعدد الرؤى. إن في الميزة العقلانية أو في الهيكلية التطبيقية التي أنتهجها في أعماله التي تسمح للخيال الاستشراقي الدخول في عوالم شرقية قديمة تمت تحديثها في هذه الأعمال التي تقود الحس للمعرفة بهذا النمط الفني الذي يتطلب مقدرة في التوليف والتبسيط وإيلاء المزيد من

الانبثاقات الفنية المتداخلة والمتشابكة عبر تفاعلات تحتاج للتأمل من أكثر من زاوية. فالفنان المبدع هو الذي يدرك المبنى الفعلي للعمل الفني الخاص به واتجاهاته البصرية ومؤثراتها على قيمة الانسجام المادي مع مدركاته الحسية وهذه هي بوصلة جبران طرزي. فالبناء البصري في أعماله يلعب دوراً مهما في إعادة إنتاج الأشكال الأخرى بمعنى كل عمل فني يتولد عنه عمل فني آخر. مما يزيد من استثارة الحس الجمالي عن طريق البحث عن فكرة التوازن في أعماله والغنى بالمفردات المختلفة من تماثل وتناظر وتضاد وما إلى ذلك. فهل البيئة الثقافية أو الفنية أو الجمالية في البلاد التي عاش فيها كالمغرب ولبنان هي التي طبعت كل هذا التوازن في أعماله.

تتلاءم المساحات مع تكوين الألوان وتتأثر الأطر بمدى جاذبية كل شكل ولون يبدأ منه وينتهي بتمثيل فضاءات متخيلة على شكل زركشات أو الفن المشرقي أو حتى التجريد النسبي في مفهوم المناظر الطبيعية وإسقاطاتها على هذا الفن (التعرشات، الزركشات، التطعيم، الحفر، النافر، الغائر) ومفرداته المرئية ما بين خطوط القوة ونوعية الخشب في الأعمال المشرقية أو اللون في اللوحات التشكيلية. فهو يخاطب الشكل على أساس البصر وذلك بتفعيل الأشكال في الصناديق تحديداً وفي المرايا بنوع خاص. فالتحليل البصري يختلف من حيث التصميم والإدراك لقيمة كل عمل من أعمال الفنان جبران طرزي سواء علاقته بالمكان أو بمفهوم آخر بالشرقيات التي يخاطب بها نفسه كمنتمي للمشرق العربي ولمفهوم التجريد عبر معادلة اللانهاية وعلاقتها بالشكل وتطوراته ضمن جينات هذا الفن الذي ينتمي له طرزي دون أن ينفصل عن محورية التوازن مع المناظر الطبيعية التي يحولها إلى أشكال تحرر نفسها من الطبيعة البشرية وتتحول إلى كيان بصري متوازن في أعماله . فهل خصص للزخارف نوعا من المرايا أو الصناديق، لتكون بمثابة جدليات قائمة على أساس التناقضات بين الخطوط أم التوازن بين الفارغ والممتلئ؟ تخضع عملية الإبداع الطرزية إلى قوة الارتباط المشرقي والمفهوم في تجريد الأشكال وجعلها ضمن حلقة تواصلية تجريدية لا تنتهي رغم دورانها في فلك التمثلات البصرية الجاذبة للتفكر في كل شيء حولنا. فكل الأشكال في أعمال طرزي تتصل بالمركز أو بنقطة البداية التي تعزز النهج الفني في أعماله واتزانه على الرغم من التضاد والتناقض إلا أنه يبحث عن التكامل بين العناصر في الحياة وبالتالي ترك هذا المفهوم في أعماله التي أخذت منه الكثير من الوقت والجهد. لتكون بمثابة معادلات بصرية معززاً بالأثر ما بين لوحات وصناديق وأشياء أخرى. فهل تقسيم المساحات تعتمد على نهج متعدد المستويات وبنسبية مدروسة حسابياً وضمن تفاعلات الأشكال مع بعضها البعض ليضع كل خط في مكانه في المناسب، وبصرامة لها قوتها الفنية لتثبت أن لكل شكل استقلاليته وفي الوقت نفسه مرتبط بالمحور المفعم بالحيوية. فهل لكل شكل يبتكره مساحته الإبداعية بوصفه شكلا إبداعياً متميزاً من حيث إسقاطات المعنى الفني على ما هو

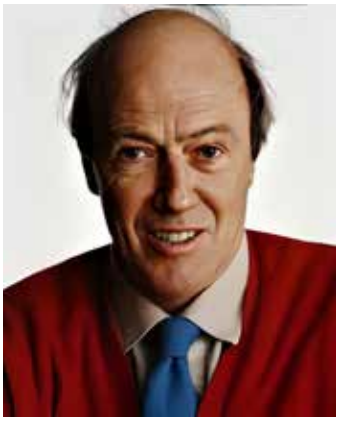
رياضي أو جيومتري؟
نمط هندسي بروح مشرقية كنسج عرقي يؤدي إلى الفهم لتقاطعات الفنون البصرية وحكمتها القديمة في عالم الهندسة التجريدية التي تتمتع أشكالها بقوة جمالية في تركيباتها الغامضة التي تسمح لك تخيلياً فككتها وإعادة تركيب أو ترتيب أشكالها المرتبطة باللون بتأثيرات متنوعة تفتح أمامنا استكشاف قيمة الهندسة وعمق فهمها لمبادئ الحياة على الرغم من أنها من الفنون التي يمكن القول عنها ليست بالجديدة، إلا أنها تكشف عن قيمة العلاقات مع الآخرين، وكأن جبران طرزي يفكّر بالرسم بسر العلاقات بين الأشكال الهندسية ومعنى الوجود وارتباطها بالثقافات المختلفة .إذ يحتفظ بكنه كل عمل بالمعنى المخفي للشكل الهندسي الذي يبتكره بسبب ارتباطه بروحية اللون والضوء أو بشكل أوسع بما هو متسع وضيق وبتحليل أوسع بمفهوم الروحانيات والكونيات ، وغالبا ما يؤدي ذلك إلى فتح المخيلة على الأبعاد والأنماط مما يؤدي إلى التأمل العميق في كل شكل يتولد عنه شكلا آخر .يوزع الفنان جبران طرزي لتمثيل الخطوط والحركة المرتبطة بعلوم الحياة والهندسة، والتي يسعى من خلالها إلى خلق رمزية تؤدي إلى الاستقرار والتوازن والتي تمثل في أبعادها البصرية الاتجاهات الأساسية الأربعة مع الاهتمام بالأضلاع المتساوية بعيداً عن الدائرة واهتمامه فيها الذي يُشكل نوعاً من بث المعاني المتعددة التحليلات كإنشاء هياكل متوازنة بصرياً، لتستقر الدوائر وهي تمثل نوعا من استمرارية الحياة بأشكال مختلفة. إلا أن كل ذلك يرمز إلى الانتقال من حال إلى حال وعبر الدورات الكونية بجمالياتها كافة. لهذا نجد الدوائر في هذا العمل هي كواكب مرتبطة بدورات الحياة وعلم الحساب عبر الأنماط الهندسية المنسجمة والمتوازنة. فهل أراد طرزي الوحدة والانسجام في أعماله لتكتمل معاني اللانهاية والخلود في الكمال الكوني.؟ أم هي محاكاة هندسية أكثر تعقيداً في أعمال فنية تتوازن بصرياً لترابطها مع فكرة الكون والخلق والوجود وفلسفة الحياة؟ تتمحور أعمال جبران طرزي على التوازن البصري عبر الإحساس القوي لما تنجذب له العين، ويثير ما يترتب عليه معنى الحركة عبر الخط واللون واختلافاتهما تبعا للمقارنات بينهما في الفروق الدقيقة والإيقاعات المقترنة بتدرجات الخامة ولونها التي يختارها في الصناديق أو المرايا أو حتى اللوحات وبتوصيف ضوئي مفتوح على الأبعاد وقدرته على إتقان لعبة التوازن بين (المربعات والمثلثات والدوائر أو الخطوط غير الهندسية) ولكل منها رؤيتها أو الأحرى خصائصها لإثارة الحس الفني والجمالي. فهل سلسلة الرسوم والنقوش أو حتى الزخرفات الهندسية والتجريدية بمثابة هندسيات مشرقية قابلة للتحديث بشكل تلقائي؟ أم أن زخارفه تنضح بالتناقضات المتزامنة مع التوازن البصري.

---

* كاتبة وصحفية لبنانية، لها إصدارات في الرواية والنقد. تعمل حالياً محررة ثقافية في جريدة اللواء.

احترس من الكلب

قصة: رولد دال
ترجمة: ناظم مزهر



رولد دال 1916-1990 من أشهر كتاب القصة والرواية في بريطانيا. عمل بصفة مدرب طيران في قاعدة الحبانية سنة 1940 قبل استدعائه لمعركة بريطانيا الجوية ضد ألمانيا النازية التي احتلت معظم البلدان الأوربية بما فيها فرنسا. لقد ذكر سوق الصفافير وربلات بغداد على لسانه كطيار مصاب بالهذيان بعد إصابته بإطلاقات في قصته هذه.

في الأسفل لم يكن هناك سوى بحر واسع من أمواج السحاب الأبيض. وفي الأعلى كانت الشمس هي الأخرى لا يعكر صفاءها شيٌ عندما ينظر إليها من قُمرة طائرته.

كان محلقا بالمقاتلة (سبتفاير) ويده اليمنى تمسك بعصا التحكم، بينما ساقه اليسرى وحدها تحرك عتلة الدفّة بسهولة. الطائرة تحلق جيدًا، يعرف ما كان يفعل معتقدا أن كل شيء سينتهي على خير، مخاطبا نفسه؛ نعم أنا بخير وأعرف طريقي إلى أرض الوطن. سأكون هناك خلال نصف ساعة. عندما أصل، سأهبط على المدرج وأطفئ المحرك وأنادي: هلّا ساعدتموني على الخروج من قمرتي؟ سأجعل صوتي عاديًا وطبيعيًا دون أن يشعر أحد. ثم أقول: هل من يساعدني على الخروج؛ لا أستطيع ذلك بمفردي لأنني فقدت ساقي. سيضحكون جميعًا ويعتقدون أنني أمزح، حسنًا، تعالوا وانظروا، إن كنتُ كاذبا. سوف يرتقي (يوركي) الجناح وينظر إلى الداخل، قَد يتقيأ بسبب الدماء والفوضى. سأضحك وأقول له؛ لخاطر الله ساعدني على الخروج.

ألقى الطيار ال(سبتفاير) نظرة أخرى إلى ساقه اليمنى التي لم تبقِ إطلاقة مقاومة الطائرات منها غير جذمور فخذه، فشعر وكأنه يرى شيئا ليس له ولا يشعر بألمه مثلما ينظر شخص إلى قطة ميتة على الأريكة. شعر أنه بخير حقًا، وزال عنه الخوف قائلا: لن أزعج نفسي بالاتصال في طلب إسعاف نقل الدم؛ أمر لا ضرورة له. وحين أهبط أبقى جالسا في قمرتي بكل هدوء وأقول؛ فليأتِ أحدكم يا رفاق الجناح ويساعدني على النزول.. سيكون ذلك مضحكا. سأضحك معهم قليلا ويضنون أنني أمزح معهم كالعادة. وعندما

يرى (يوركي) ما حدث لساقي سيتقيأ حتما وأقول له :ألم تصلح سيارتي بعد؟، وبعد أن أخرج سأقدم تقريرا بما حصل وأتوجه بعد ذلك إلى لندن ومعي نصف زجاجة ويسكي هدية مني إلى (بلوِي). سنجلس معا في غرفتها ونمزج شرابنا من صنبور الماء. لن أقول الكثير حتى يحين وقت النوم، ثم سأقول لها: (بلوي) لدي مفاجأة لكِ؛ فقدت ساقي اليوم، لكن دعينا من هذا الموضوع طالما لا أشعر بألم. سنذهب بالسيارة إلى أي مكان نشاء. لطالماً كرهت التمشي، باستثناء السير في سوق (الصفافير) وركوب (الربل) في بغداد. يمكنني العودة إلى المنزل وتقطيع الحطب، لكن رأس الفأس يفلت دائمًا. ماء الحمام ساخن يجعل المقبض ينتفخ؛ وهي أفضل طريقة لتثبيته. لقد قطعت الكثير من الخشب آخر مرة عدت فيها إلى المنزل حين غمست الفأس في ماء الحَمام ...

ها هو يرى الآن انعكاس الشمس على مقدمة طائرته ومساميرها، فعاد من عالم الذكريات إلى واقع طائرته. لقد أدرك أنه لم يعد كما كان؛ فهو يشعر بالغثيان والدوار وراحت رأسه تتدلى على صدره لأن رقبته فقدت القدرة على حملها، لكنه ما يزال يعي أن أصابع ذراعه اليمنى تمسك بعصا التحكم في طائرته.

وجال في خاطره أنه سرعان ما يفقد وعيه. نظر إلى عداد ارتفاع الطائرة. ولكي يختبر نفسه حاول أن يقرأ الأرقام؛ 21 ألف قدم ثم ماذا؟ أصبح قرص العداد غير واضح ولم يتمكن حتى من رؤية المؤشر. لم يتبق من وعيه غير فرصة ثوان ليقفز بالمظلة. بسرعة ولهفة، حاول أن يسحب غطاء القمرة بيده اليسرى ولم يستطع. وفي ثانية واحدة رفع يده اليمنى عن عصا التحكم وتمكن بكلتا يديه من دفع الغطاء إلى الخلف. يبدو أن اندفاع الهواء البارد على وجهه قد ساعده في هذا ومنحه لحظة صفاء ذهن كبيرة وأصبح بإمكانه أن يتصرف بدقة واتزان؛ هذا ما يحدث غالبا للطيارين المَهرة. استنشق طويلا من قناع الأوكسجين، ثم نظر نحو الأسفل ولم يرَ سوى بحر من السحاب الأبيض؛ لا شك أنه فقد تحديد المكان. وخمن؛ لابد أنني فوق القنال الإنكليزي ومن المؤكد سقوطي في المياه. أخذ نفسا عميقا وخلع خوذته وفك جميع أحزمته ودفع بعصا التحكم إلى أقصى اليسار فانقلبت الطائرة على ظهرها وأفلت الطيار نفسه. وبينما هو يسقط فتح عينيه ولابد له أن يسحب حبل المظلة قبل أن يُغمى عليه. رأى الشمس من جهة ومن الجهة الأخر رأى بياض الغيوم. وبينما هو يسقط متشقلبا كان يرى الغيوم البيض والشمس يطاردان بعضهما البعض بسرعة كبيرة في دائرة صغيرة؛ يرى الشمس تقترب للحظة ثم في لحظة خاطفة أخرى لا يرى من الدنيا غير بياض شاسع لا يُبان منه شيء. ومن شدة بياضه يبدو أحيانا في منتهى السواد. هكذا راح يرى الدنيا تتقلب بين سواد وبياض. يمكث البياض طويلا، لكن السواد سرعان ما يتلاشى. لقد اعتاد على إغلاق عينيه خلال الفترات البيضاء، والاستيقاظ في الوقت المناسب لرؤية العالم عندما يحل السواد. كان اللون الأسود سريعًا جدًا. في بعض الأحيان مجرد وميض، وميض من البرق الأسود. كان الأبيض بطيئًا وفي بطئه يغفو دائما.

لا يعلم كم من الوقت مضى عليه عندما كان غافيا يغشاه اللون الأبيض، مد يده ولمس شيئا. أخذه بين أصابعه. ثم فتح عينيه ببطء،

ونظر إلى يده فإذا هي تمسك بشيء أبيض. هذه ملاءة بيضاء يستطيع رؤية غرزات حاشيتها. أغمض عينيه وفتحهما بسرعة؛ رأى غرفة وسرير يرقد عليه. رأى الجدران الرمادية والباب والستائر الخضر وبعض الورود على الطاولة بجانب سريره.

ثم رأى وعاء غسيل مطلي بالمينا على الطاولة بالقرب من الورود وزجاجة دواء.

هذا يعني أنني في المستشفى. لكنه لم يستطع أن يتذكر أي شيء. استلقى على وسادته وهو ينظر إلى السقف ويتساءل عما حدث. كان يحدق في اللون الرمادي الناعم للسقف الذي كان نظيفًا للغاية، ثم فجأة رأى ذبابة. منظر هذه البقعة السوداء الصغيرة على بحر رمادي، حفزت ذاكرته، وفي ثانية واحدة فقط، تذكر كل شيء. لقد تذكر طائرته وتذكر مقياس الارتفاع؛ واحد وعشرين ألف قدم. لقد تذكر كيف دفع غطاء القمرة للخلف بكلتا يديه وتذكر هبوطه بالمظلة وتذكر ساقه.

بدا الأمر على ما يرام الآن. نظر إلى نهاية السرير، ولكن لم يستطع أن يخمن. دس إحدى يديه تحت أغطية السرير وتلمس نفسه فوجد ركبته الأولى. ولما تلمس الأخرى، شعر بها لينة مغطاة بالضماد.

ثُمَ فُتحت الباب ودخلت الممرضة:

" مرحبا، ها قد استيقظتَ أخيرا، حمداً لله على سلامتك."

لم تكن جميلة المظهر، لكنها ضخمة ونظيفة، شقراء بين الثلاثين والأربعين من عمرها.

" أين أنا؟"

" أنت محظوظ؛ هبطت بك المظلة في غابة قرب من الشاطئ. أنت في برايتون الآن. أحضروك قبل يومين وتم علاجك. ها أنت بخير."

المترجم: ناظم مزهر

" فقدت ساقي!"

" لا يهم"، "سنحضر لك ساقًا بديلة. لا عليك غير أن ترتاح، سيراك الطبيب بعد ساعة تقريبًا."

أخذت وعاء المينا وقارورة الدواء وخرجت. لكنه لم ينم. أراد أن يبقى مفتوح العينين لأنه كان خائفا إن أغمضهما ربما يختفي كل ما يراه. هكذا بقي مستلقيا يحملق في السقف حيث الذبابة لا تزال تسرع نحو الأمام ثم تتوقف، بعدها تطن وتدور حول نفسها بجنون وتطير ثم تحط في المكان نفسه على السقف وتسرع من جديد. راقبها طويلا لدرجة أنها بعد فترة لم تعد ذبابة، بل مجرد بقعة سوداء على بحر رمادي عندما فتحت الممرضة الباب، ووقفت جانبًا ليدخل الطبيب؛ برتبة رائد، يحمل أنواطا. كان أصلعًا وصغير الحجم، لكن ذو وجه مرح وعينان وديعتان.

قال: " جيد، جيد ها قد استيقظتَ أخيرًا. كيف تشعر الآن؟"

" بخير."

" نعم ستتعافى وتقف على قدميك في أقرب وقت."

أخذ الطبيب معصمه ليتحسس نبضه وقال: "بالمناسبة، البعض من رفاق سربك اتصلوا وسألوا عنك، أرادوا زيارتك، قلتُ إنك بخير ولابد لهم من الانتظار ليوم أو يومين. الآن، لا عليك غير أن ترتاح. ألم تحصل على شيء للقراءة؟" نظر إلى الطاولة التي تحتوي على الورود وأردف قائلا:" حسنًا، ستلبي الممرضة جميع طلباتك." وبهذا خرج ملوحا تتبعه الممرضة الضخمة.

بعد أن خرجا، استلقى ونظر إلى السقف مرة أخرى. كانت الذبابة لا تزال هناك، وبينما كان يراقبها سمع هديراً بعيداً لإحدى الطائرات. ركزَ مسامعه وتساءل لعله يميز نوع الطائرة من صوت محركها، لكنه هز رأسه بقوة من هول المفاجأة. كيف لا يمكن لطيار مثله ألا يعرف الطائرة الألمانية ج.ي88.

تأكد له تمامًا أنها ج.ي88، لكن أين صافرات الإنذار وأين مقاومة الطائرات؟ لا شك أن هذا الطيار الألماني جريء بما يكفي ليحلق فوق برايتون نهارا. وسرعان ما تلاشى صوتها بعيدا. ثم جاءت طائرة أخرى، بعيدة أيضا، بهدير المحرك نفسه وذبذباته وليس ثمة خطأ في تمييزه؛ كان يسمع مثل هذا الهدير باستمرار في سماء المعركة.

أصبح في حيرة ومد يده وضغط على جرس المنضدة. سمع صوت خطوات في الممر ودخلت الممرضة.

" أيتها الممرضة، ما هذا الذي أسمعه من هدير الطائرات؟

" حقيقةً لا أعرف ولم أسمع صوتها. ربما تكون طائرات مقاتلة أو قاصفات في طريق عودتها من فرنسا، لكن لِمَ تسأل، ما الأمر؟"

" لكنني متأكد من أنهما قاصفتان ألمانيتان طراز ج.ي88 أعرفهما من صوت محركيهما، ما الذي جاء بهما في سمائنا.

اقتربت الممرضة وراحت ترتب له أذيال أغطية سريره.

" رباه! من أين تأتي بمثل هذه التخيلات؟ لا تقلِق نفسك بمثل هذه الأمور، أتريد أن أجلب شيئا للقراءة؟"

"كلا، شكرا"

طبطبت على وسادته وأزاحت بأصابعها إلى وراء ما انسدلَ من خصلات شَعره على الجبين.

" أتدري.. لم يعد باستطاعة الطائرات الألمانية اختراق أجوائنا.؟

"أيمكنني الحصول على سيجارة؟"

" لِمَ لا؟ بالتأكيد."

خرجت وعادت بعد برهة ومعها علبة سجاير وعلبة كبريت. ناولته سيجارة وضعها في فمه فأشعلتها له.

" إن احتجتَ شيئا آخر اقرع الجرس." وخرجت.

ذات مساء آخر سمعَ هديراً بعيداً لطائرة أخرى، ومع ذلك عرف، أنها تحلق سريعا بمحرك واحد. لم تكن طراز(سبتفاير) ولا(هوريكان) البريطانيتين، ولا أية طائرة أمريكية؛ الطائرات الأمريكية ذات هدير عال. هذا ما أقلقه كثيرا، وفكرَ: ربما بسبب إصابتي تنتابني مثل هذه التصورات، ببساطة لا أدري بِمَ أفكر.

في ذلك المساء، جاءت الممرضة ومعها وعاء من الماء الساخن وبدأت في غسله.

قالت: " حسنا؛ آمل ألا تعتقد أننا نتعرض للقصف". كانت قد خلعت قميص بيجامته وكانت تغسل ذراعه اليمنى بقطعة من الشاش القطني. لم يرد عليها

شطفت قطعة الشاش، ووضعت مزيدا من

الصابون، وبدأت في غسل صدره.
قالت: "أنت تبدو بخير هذا المساء. أجروا لك عملية جراحية بمجرد وصولك. قاموا بعمل رائع وستكون بخير."
وأضافت: " أخي طيار قاصفة في سلاح الجو الملكي البريطاني."
فقال لها:" سبق لي وأن درستُ في احدى مدارس برايتون."
نظرت للأعلى بسرعة وقالت، "حسنًا، هذا جيد. لا شكَ أنك تعرف بعض الأشخاص في المدينة."
"نعم، أعرف القليل."
انتهت من الغسيل وأعادت غطاء السرير وتركت ساقه اليسرى مكشوفة بينما غطت جذمور ساقه اليمنى. وخلعت له بجامته بسهولة مادام الرجل بساق واحدة. وبدأت بمسح ساقه اليسرى وبقية جسمه بالشاش الطبي. هذه أول مرة يجرى استحمامه على سرير وقد شعر بالحرج. كانت قد وضعت منشفة تحت ساقه اليسرى وباشرت بغسل قدمه وقالت،" بئس هذا الصابون لا يكاد أن يتحول الى رغوة بسهولة."
" طبعا لا يوجد صابون جيد الآن خصوصا إذا كان الماء مالحا." وهنا تذكر شيئا؛ تذكر استحمامه في حمام مدرسة برايتون ذو الأرضية الحجرية الطويلة؛ يحتوي على أربع حمامات متجاورة. وتذكر كيف كان الماء نقيا للغاية بحيث كان عليك أن تشطف كثيرا لإزالة رغوة الصابون، كانت الرغوة تطفو على سطح الماء، بحيث لا يمكنك رؤية ساقيك تحتها. وتذكر حين كانوا يعطونهم أقراص الكالسيوم لأن طبيب المدرسة يقول إن الماء العذب مضر للأسنان.
" لكن الماء في برايتون ليس ...."
لم يكمل الجملة؛ ثمة ذكرى مرت في باله. ذكرى ليس من اللياقة أن يقولها بصراحة لممرضة.
رفعت بصرها نحوه وقالت،" ما به ماء برايتون؟"
" لا شيء كنت احلم."
شطفت الشاش الطبي، ومسحت الصابون عن ساقه وجففته بالمنشفة.
وقال، " يشعرني هذا الاستحمام بتحسن،" كان يتحسس وجهه بيده" بي حاجة إلى حلاقة."
" سيتم لك هذا غدا"،" ربما تستطيع ذلك بنفسك."
في تلك الليلة لم يستطع النوم؛ استلقى يفكر فقط في طائرات ج. يو 88 وقساوة الماء. قال في نفسه: " لا شك أنها ج. يو88 ومع ذلك، هذا غير ممكن، كيف للطائرات الألمانية أن تحلق على ارتفاع مسموع في وضح النهار. هذا ما حصل، ولكنه مستحيل. ربما أنا مريض وأهذي." ظل مستيقظًا لفترة طويلة وهو يفكر في هذا، وبمجرد أن جلس على السرير ، حتى قال بصوت عالٍ، "سأثبت أنني لست مجنونًا. سأفصح عما في ذهني من عُقَدٍ. سأتحدث عما يجب فعله بألمانيا بعد الحرب."، لكن قبل أن يتاح له الوقت للبدء، كان نائماً.."، لكنه سرعان ما نام.
استيقظ عند أول إشراقة صباح من خلال فجوات الستائر. كانت الغرفة لا تزال مظلمة، لكنه عرف أن الوقت نهار. كان مستلقيًا ينظر إلى الضوء الرمادي الذي كان يظهر من خلال شق الستارة، و تذكر اليوم السابق و تذكر يونكرز 88 ملوحة الماء والممرضة اللطيفة الكبيرة والطبيب اللطيف، والآن تجذرت في تربة عقله بذرة شك راح تنمو.

جال بصره في أنحاء الغرفة، كانت الممرضة قد أخرجت الورود من الغرفة، لم يعد شيئا على المنضدة غير سجائر وعلبة ثقاب ومنفضة. كانت الغرفة عارية. لم تعد ودودة دافئة، بل باردة وفارغة ذات هدوء مريب.
ببطء، نمت بذرة شكوكه، ومنها تفرع الخوف، خوف يتأرجح بين الشك والحذر؛ هذا النوع من الخوف الذي يشعر به المرء ليس لأنه خائف، بل لأنه مرتاب. وسرعان ما تحول شكه وخوفه إلى غضب واستياء. ولما لمس جبهته وجدها مبتلة بالعرق. عرف حينها أنه لابد أن يجد طريقة ما ليثبت لنفسه إن كان على صواب أم خطأ. رفع بصره وحملق مرة أخرى بالنافذة التي أمامه بستائرها الخضر على مسافة أربعة أمتار تماما. لابدّ أن يصل إليها ويلقي نظرة على الخارج. أصبحت النافذة هاجسه ولم يعد يفكر بشيء غيرها. ولكن ماذا عن ساقه المبتورة؟ مد يده تحت الغطاء وتلمس ضمادها. حسنا، لكن مغادرة سريره ليس سهلا.
جلس وأزاح الغطاء جانباً ووضع ساقه اليسرى على الأرض وانحنى ببطء وحذر حتى لامست يداه السجادة. شعر بألم ساقه المبتورة سميكة الضماد وأراد أن ينهار، ويستلقي، لكنه أصرَّ على الاستمرار. زحف معتمدا على ذراعيه وساقه اليسرى نحو النافذة، لكن بحركته هذه كانت ساقه المضمدة تلامس الأرض وتسبب له وخزا مؤلما؛ مع ذلك واصلَ زحفه. وحين وصل، مد وضع يديه واحدة تلو الأخرى على عتبة النافذة ورفع نفسه ببطء حتى وقف على ساق واحدة. أزاح الستائر جانبًا بسرعة ونظر إلى الخارج.
رأى منزلاً صغيراً ذو سقف من قرميد رمادي عند زقاق ضيق، يقع خلفه مباشرة حقل محروث. لم تكن الحديقة الأمامية مرتبة، كان ينظر إلى شجيرات سياجها الذي يفصلها عن الزقاق عندما جذبت أنظاره لافتة خشبية مثبتة على وتد قصير، ولأن الشجيرات لم تشذب لفترة طويلة، فقد أحاطت باللافتة من كل جانب. ثمة شيء مكتوب عليها بالطلاء الأبيض. أسند رأسه على زجاج النافذة محاولاً قراءتها. الحرف الأول واضح جدا، والثاني والثالث وهكذا تمكن من رؤية الحروف واحدا تلو الآخر. ثلاث كلمات فرنسية قرأها ببطء: ((Garde au chien (احترس من الكلب).
تسمّرَ واقفًا على ساق واحدة، يتشبث بحافة النافذة، محدقًا في اللافتة وفي كلماتها البيض. للحظة لم يستطع التفكير في أي شيء على الإطلاق مكررا قراءة اللافتة مع نفسه. بدأ يدرك مغزى مايجري حوله. نظر إلى البيت وإلى الحقل المحروث. نظر إلى الحديقة الصغيرة وما خلف البيت من مرج أخضر. وقال: " إذن هذه فرنسا". أنا في فرنسا.
أصبح نبض ساقه المبتورة مؤلما كما لو أن شخصًا ما يضربها وازداد الألم لدرجة أنه كاد يفقد توازنه ويسقط فاضطر إلى الزحف عائداً إلى السرير. سحب الغطاء فوق نفسه واستلقى متعبا ولم يستطع التفكير في أي شيء إطلاقا باستثناء اللافتة.
لقد مر بعض الوقت قبل أن تأتي الممرضة. جاءت تحمل وعاء ماء ساخن وقالت:
"صباح الخير، كيف حالك اليوم؟"
"صباح الخير أيتها الممرضة."
كان ألم ساقه شديدا، لكنه لم يشكُ لها، بل راح يتفحصها بعناية وهي مشغولة بتجهيز أدوات الغسيل؛ شعرها سرح طويل وبدا

وجهها لطيفًا رغم ضخامتها. ولكن ثمة شيء مقلق في عينيها الحادتين؛ يتحركان بسرعة ،لا يكادا يستقرّان لحظة على شيء ويختلفان تماما عن كلامها المهذب معه.

"هل نمت جيدا؟"

نعم!'.

"حسنا." ثم وهي تغسل ذراعه قالت:

" سيزورك ضابط من قيادة القوة الجوية بعد الإفطار. يريد تقريرًا عمّا حدث لك؛ كيف تم إسقاطك وتفاصيل أخرى من هذا القبيل. لا تقلق؛ لن أدعه يمكث معك طويلا."

لم يرد عليها. أنهت غسله وأعطته مسحوق وفرشاة أسنان، نظف أسنانه وتغرغر، وبصق في الوعاء."

بعد ذلك أحضرت له وجبة الإفطار، لكن لم يعد لديه رغبة في أي شيء غير أن يستلقي ويفكر بما حدث. جملة واحدة راحت تدور في رأسه؛ جملة (جوني) ضابط استخبارات السرب التي كان يرددها يوميا على مسامع الطيارين قبل إقلاعهم. كأنه الآن يرى (جوني)، متكئًا على عنابر الطائرات، غليونه في يده، وهو يقول: "إن أُسر أحدكم، لا يعطي غير اسمه ورتبته ورقمه فقط لا غير."

"تفضل،" قالت وهي تضع وعاء في الطعام حضنه. " أحضرت لك بيضة، أتستطيع أن تأكل؟"

" نعم ".

وقفت بجانب السرير وقالت، "أتشعر بخير؟"

" نعم ".

"جيد، أتريد بيضة أخرى؟"

"هذا يكفي."

"حسنًا، فقط اقرع الجرس إن احتجت شيئا." وخرجت.

ما أن أنهى طعامه حتى جاءت الممرضة مرة أخرى.

قالت له، "وصل قائد السرب الطيار روبرتس. أخبرته ألا يمكث معك غير بضع دقائق."

أشارت بيدها ودخل الضابط قائلا: "آسف على إزعاجك في مثل هذا الوقت."

ضابط من سلاح الجو الملكي البريطاني، يرتدي زيًا متهالكًا بعض الشيء يضع على صدره جناح الشرف، طويل القامة ونحيف ذو شعر الأسود. كانت أسنانه متباعدة وبارزة قليلاً وإن أغلق فمه. أخرج أنموذجًا مطبوعًا وقلمًا من جيبه وسحب كرسيا ليجلس:

"كيف تشعر الآن؟"

لم يجبه.

" آسف لِما حصل لساقك وأقدر مشاعرك. سمعت أنك قاتلتَ بشجاعة قبل أن نعثر عليك."

كان مستلقيًا ساكنًا وهو يتفحص زائره.

" حسنًا" قال له الضابط، " دعنا ننتهي من هذا الروتين. عليك الإجابة على بعض الأسئلة لكي نملأ التقرير. اسمح لي، أولا وقبل كل شيء، إلى أي سرب تنتمي؟ "

لم يتحرك. نظر مباشرة إلى الضابط الزائر وقال: "اسمي بيتر ويليامسون، رتبتي آمر سرب ورقمي هو تسعة سبعة اثنان أربعة خمسة سبعة".

مطبوعات وصلتنا

- حنون مجيد، مكابدات مريم (رواية) ، بغداد ، اتحاد الادباء والكتاب في العراق، 2024.
- حاتم الصكر ، ايكادوس محدقا في شمس القصيدة ، بغداد ، اتحاد الادباء والكتاب في العراق، 2024.
- عدنان اللبان، خرج ولم يعد - حكاية واقعية،الطبعة الاولى، دار ومنشورات جلجامش، بغداد، 2024.
- الدكتور سعدي عواد السعدي، وسام وليد الناشئ اسلوب تشكيلي لم يكتمل،دار الرواد المزدهرة، بغداد، 2024.
- ريسان الخزعلي ، مباهج التوقيعات والحزن ابقى (شعر)، بغداد، اتحاد الادباء والكتاب في العراق، 2024.
- مآب عامر، تنورة جينز قصيرة (قصص)، بغداد، اتحاد الادباء والكتاب في العراق، 2024.
- مجلة سومر السينمائي، عدد ايلول 2024 - تصدر عن مهرجان سومر السينمائي .. رئيس التحرير : نزار شهيد الفدعم .
- سلام القريني (اعداد) د. هاشم سعدون الطعان ، مراجعة د. سعيد عدنان- اتحاد الادباء والكتاب في العراق2023.