ATCOSS

الثقافة ودراسات الشرق الأوسط

أعمال المؤتمر العربي التركي الأول للعلوم الاجتماعية



المجلد الثاني

تنسيق علمي واشراف

باكينام الشرقاوي

ياسين أقطاي

أحمد أويصال

تنسيق فني

عمرو البيتي

مراجعة وتحرير

أميمة أحمد جبريل

أسامة محمد مجاهد

SDE

الثقافة ودراسات الشرق الأوسط

أعمال المؤتمر العربي التركي للعلوم الإجتماعية

SDE - Stratejik Düşünce Enstitüsü –
Institute of Strategic Thinking

Çetin Emeç Bulvarı A. Öveçler Mah.
4. Cad. 1330. Sk. No:12
06460 Çankaya, Ankara/TÜRKiYE
+90 (312) 473 80 45
+90 (312) 473 80 46
sde@sde.org.tr
www.sde.org.tr



نتوجه بخالص الشكر لبلدية كتشي أورين **(Keçiören Belediyesi)** لجهدها المبذول في نشر هذا الكتاب وإخراجه في أبهى صوره .....

الآراء الواردة في هذا الكتاب تعبر عن وجهة نظر المؤلفين

ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر أى من الجهات المتعاونة فى تحريره وطباعته

Ankara
Aralık 2011

ATCOSS
THE ARAB-TURKISH CONGRESS OF SOCIAL SCIENCES

"الثقافة ودراسات الشرق الأوسط"
أعمال المؤتمر العربى التركى الأول للعلوم الاجتماعية

تنسيق علمى وإشراف

باكينام الشرقاوى

أحمد أويصال

ياسين أقطاى

مراجعة وتحرير

أمجد أحمد جبريل

تنسيق فني

عمرو الليثي

STRATEJİK DÜŞÜNCE ENSTİTÜSÜ SDE INSTITUTE OF STRATEGIC THINKING

Strategic Thinking Institute
(SDE), Ankara

for Civilization Studies and
Cultures Dialogue, Cairo University

المشاركون في المجلد الأول

أ/ على جلال معوض
نسيبة أشرف
السيد

أ/ شيماء بهاء الدين أ/
أ/ أمجد أحمد جبريل أ/ هبة
د. نور الدين ثنيو د. علاء

عبد الحفيظ محمد
د. حسن الحاج على - د. باعزيز على الفكى
محي الدين دميراي

مصطفي جولر
د. سليم أبو جابر
د. كمال حبيب
د. محمد القضاة
د. مجدى حشيش
د. خالد مكرم فوزى
أ.د. ياسين أقطاي

محمد شيشمان - أيبيتشا توسون
د. عبد الفتاح ماضي
د.أحمد الصغير المراغي
أ/ منير نسيبة
د. محمد الدودانى
د. زكريا سليمان بيومى
د.ارجون يلدريم

المحتويات

مقدمة الكتاب

الكلمات الإفتتاحية للمؤتمر:

الكلمة الإفتتاحية للدكتور/ ياسين أقطاي (مدير مركز التفكير الإستراتيجي بأنقرة).....
الكلمة الإفتتاحية للدكتور/ باكينام الشرقاوي (مدير مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات) ...
.....

المحور الأول: العلاقات الدولية والشرق الأوسط

أولا: المتغير الثقافى فى العلاقات الدولية

١. مراجعة مفهوم القوة الناعمة: خصوصية السياق الشرق أوسطى... ..... **على جلال معوض**

٢. الدور الثقافى الراهن للسياسة الخارجية التركية:
البحث عن نظام عالمى جديد ..... **هبة السيد**

٣. دور حلف الأطلنطى فى منطقة الشرق الأوسط:
دراسة فى تأثير العامل الثقافى ..... نسيبة أشرف

٤. العامل الثقافى والعلاقات العربية التركية:
دراسة فى واقع العلاقات ومستقبلها .....**أمجد أحمد جبريل**

٥. العرب والأتراك.. نحو رؤية تاريخية جديدة.....**د. نور الدين ثنيو**

٦. فكر فتح الله جولن الإصلاحى وعلاقات تركيا بجوارها الحضار ..... **شيماء بهاء الدين**

٧. سياسة التوازن المتعددة الأبعاد في السياسة الخارجية التركية وموقف الاتحاد الأوروبي
من السياسة الخارجية التركية نموذج الشرق الأوسط (مترجم من اللغة التركية إلي اللغة
العربية .....**محي الدين دميراي**

المحور الثانى: التنمية والسياسات العامة

السياسات العامة ومحاربة الفساد من منظور ثقافى

١. صلاحية نظريات التعليم المطورة في الغرب بالنسبة للمجتمعات غير الغربية:
تحليل من زاوية الدول الإسلامية (مترجم من اللغة التركية إلي اللغة العربية)
..... **محمد شيشمان - أيبيتشا توسون**

٢. الأبعاد الثقافية في صنع السياسات العامة:
مصر وتركيا (2003-2010)..... **د. علاء عبد الحفيظ محمد**

المحور الثالث: النظم السياسية

أولا: الدولة القومية فى الشرق الأوسط – الأبعاد الثقافية

١. الهوية الثقافية في مجتمع متعدد الأديان وانعكاسها على حقوق المواطنة
(السودان نموذجاً)..... **د. حسن الحاج على - د. باعزيز على الفكى**

٢. حسن التّرابيّ: الطّرح الإسلاميّ المعاصر ومفهوم الدّولة القُطْريّة في الوطن
العربيّ. .....**د. سليم أبو جابر**

٣. نحو تطوير نظام سياسى ديمقراطى بمرجعية إسلامية..... **د. عبد الفتاح ماضي**

٤. نظرة الحركة الإسلامية للعلمانية في تركيا (مترجم من اللغة التركية إلي اللغة العربية)
..... **د.ارجون يلدريم**

ثانيا: العلاقات العربية التركية من منظور حضارى

٥. جدل خبرة الإسلاميين الأتراك في المنطقة العربية ..... **د. كمال حبيب**

٦. السياسة الإسلامية ومبادئ الإسلام في تركيا ..... **أ.د. ياسين أقطاي**

المحور الرابع: الأدب

أولا: الأدب والثقافة: رؤى نظرية

١. التداخل الثقافي والمعرفي في الأدبين العربي والتركي: دراسة مقارنة من منظور المتغير الثقافي..... **د.أحمد الصغير المراغي**

ثانيا: المتغير الحضارى فى الأدب: مجالات تطبيقية

٢. الحوار الحضاري في الثقافة العربية التركية:
الروائيان نجيب محفوظ وباموك نموذجاً..... **د. محمد القضاة**

المحور الخامس: التاريخ

أولا: العلاقات العربية التركية

١. تركيا والقضية الفلسطينية (1947-1949)..... **د. محمد الدودانى**

ثانيا: العلاقات المصرية التركية

٢. موقف العلماء من نظم الحكم والإدارة فى مصر العثمانية (1517 – 1798 م)
..... **د. خالد مكرم فوزى**

٣. العلاقات المصرية التركية بين الحربين العالميتين ومؤثراتها الثقافية..... **د. زكريا سليمان بيومى**

٤. موقف الولايات المتحدة من التقارب المصري التركي عام 1957
..... **د. مجدى حشيش**

ثالثاً: الإمبراطورية العثمانية والعالم العربى

٥. دور المستندات العثمانية والمؤسسات التركية للدفاع عن حقوق الفلسطينيين في القدس..... منير نسيبة

٦. دفاتر الصرة: مصدر هام للتاريخ الاجتماعي للمدن المقدسة الموجودة في طريق الحج والحجاز في العهد العثماني (مترجم من اللغة التركية إلي اللغة العربية)
.....**مصطفي جولر**

المحور الأول: العلاقات الدولية والشرق الأوسط

أولا: المتغير الثقافى فى العلاقات الدولية

1. مراجعة مفهوم القوة الناعمة: خصوصية السياق الشرق أوسطى..... **على جلال معوض**

2. الدور الثقافى الراهن للسياسة الخارجية التركية:
البحث عن نظام عالمى جديد..... **هبة السيد**

3. دور حلف الأطلنطى فى منطقة الشرق الأوسط:
دراسة فى تأثير العامل الثقافى..... **نسيبة أشرف**

4. العامل الثقافى والعلاقات العربية التركية:
دراسة فى واقع العلاقات ومستقبلها..... **أمجد أحمد جبريل**

5. العرب والأتراك.. نحو رؤية تاريخية جديدة ..... **د. نور الدين ثنيو**

6. فكر فتح الله جولن الإصلاحى وعلاقات تركيا بجوارها الحضار ..... **شيماء بهاء الدين**

7. سياسة التوازن المتعددة الأبعاد في السياسة الخارجية التركية وموقف الاتحاد الأوروبي من السياسة الخارجية التركية نموذج الشرق الأوسط
(مترجم من اللغة التركية إلي اللغة العربية)..... **محي الدين دميراي**

مراجعة مفهوم القوة الناعمة: خصوصية السياق الشرق أوسطي

علي جلال معوض
مدرس مساعد – قسم العلوم السياسية – جامعة القاهرة

المقدمة:

يعد مفهوم القوة الناعمة أحد المفاهيم الأساسية التي تستدعي الأبعاد الثقافية في تحليل السياسة الخارجية والعلاقات الدولية. ورغم الزخم المتزايد لاستخدام المفهوم خلال السنوات الأخيرة والتأكيد على تزايد حضوره على المستويين الأكاديمي والعملي، إلا أن المفهوم ما زال وفقا للعديد من التحليلات موضعا للخلاف والجدل، والاتهام بغياب العمق التنظيري. وتهدف هذه الورقة إلى مراجعة تعريفات مفهوم القوة الناعمة وأبعاده ومستوياته المختلفة، ومدى صلاحيته للتطبيق في السياق الشرق أوسطي. وتسعى الدراسة لتحقيق ذلك من خلال قسمين أساسيين:

القسم الأول يستعرض بإيجاز مفهوم القوة الناعمة لدى «جوزيف ناي» باعتباره صاحب الفضل في صك المفهوم بصورته الحالية منذ عام 1990. وبالنظر إلى أن « ناي» ما زال يطرح نفسه كصاحب سلطة مرجعية في تعريف المفهوم. ويلي ذلك توسيع دائرة تناول مفهوم القوة الناعمة وأبعاده من خلال بيان جانب من الانتقادات الموجهة للمفهوم من قبل بعض الباحثين الآخرين، سواء فيما يتعلق بطبيعة القوة الناعمة ومصادرها و كيفية عملها وممارستها ومستوياتها وكيفية قياسها، وغيرها من الأبعاد، مع التعرض لاستجابة ناي وآخرين لمعالجة بعض هذه الانتقادات.

أما القسم الثاني، فيستكمل عرض بعض إشكاليات التوظيف الأكاديمي والعملي للمفهوم في السياق الشرق الأوسطي، بالنظر إلى الإشكاليات الناجمة عن الطابع المركزي لعملية صنع القرار في غالبية دول المنطقة، والمحدودية النسبية لتأثير الرأي العام فيها، وطبيعة القضايا المحورية في المنطقة فضلا عن الجدل حول مدى ملائمة المفهوم للتوظيف في سياسات الدول الصغيرة والمتوسطة، بالإضافة إلى المشكلات المتعلقة بقياس المفهوم والتحيزات في استخدامه.وينتهي هذا القسم باقتراح تصور لكيفية معالجة هذه الإشكاليات بالاستفادة من الوعي بدلالات الانتقادات السابقة والمعالجات التي يقدمها ناي وآخرون لها، وباستلهام بعض الأطر المقترحة في دراسة القوة وقياسها في العلاقات الدولية. ويقوم التصور المقترح على التمييز بين ثلاثة مستويات أو مراحل رئيسة للقوة الناعمة كقدرات وموارد، ثم باعتبارها عملية تحويل، وأخيرا كمخرجات ونواتج، مع بيان ضرورة مراعاة التركيب والتفاعل في كل من هذه المستويات، وكذلك الوعي بتأثير الاعتبارات والعوامل السياقية.

وتخلص الورقة إلى وجود العديد من القيود والاعتبارات الواجب مراعاتها عند استخدام مفهوم القوة الناعمة في تحليل التفاعلات العالمية عموما وفي منطقة الشرق الأوسط تحديدا، دون أن ينفي

ذلك أهمية المفهوم وقدراته التحليلية في إطار الوعي بالطابع المركب والسياقي للقوة الناعمة، وإمكانيات تطوير قدراته التحليلية والتطبيقية من مداخل متعددة.

تمهيد

يكتسب مفهوم القوة الناعمة أهميته من تسليطه الضوء على أهمية الأفكار والأبعاد القيمية غير المادية في تحليل السياسة الخارجية والعلاقات الدولية. وقد ظهر المفهوم للمرة الأولى عام 1990 في كتاب جوزيف ناي المعنون «ملزمة بالقيادة : الطبيعة المتغيرة للقوة الأمريكية» وكذلك في مقاله المنشور في العام ذاته في مجلة السياسة الخارجية بعنوان «القوة الناعمة»(Nye 1990a;1990b). وقامت الفكرة الأساسية لدى ناي في طرحه للمفهوم على تأكيد وجود وجه آخر غير مادي للقوة قوامه الجاذبية المستمدة من ثقافة الدولة وقيمها ومصداقيتها المتولدة عن ممارساتها المتسقة مع هذه القيم، وضرورة عدم تجاهل هذا الوجه نتيجة التركيز على الأبعاد المادية العسكرية والاقتصادية التي حظيت بمكانة محورية في أدبيات العلاقات الدولية والسياسة الخارجية.

وفيعرضنا يالذاتي لخبرته في مقدمة كتابه "القوة في حقبة المعلوماتية العالمية"،يشير ناي إلى تأثره بثنائية الإعجاب ببساطة النظريات الواقعية وأهميتها كمرشد لصانع السياسة في الواقع العملي،مع اهتمامه المبكر بالبحث في الأسئلة الخاصة بالأفكار و التفاعلات الاجتماعية و تأثيراتها على العلاقات الدولية، وهي الثنائية التي تجلت في حياته ذاتها في المراحل التي مارس فيها العمل الأكاديمي وتلك التي مارس فيها العمل الحكومي في إدارتي كارتر وكلينتون (Nye 2004 , 1-2).

ويفسر ذلك أيضا الازدواجية التي تظهر في كتابات ناي حول المفهوم: فهو يلفت الانتباه بإيجاز في كتاباته وبشكل ضمني أحيانا إلى الطابع المعقد لمفهوم القوة الناعمة، إلا أنه أكثر حرصا على تقديم مؤشرات واضحة وبسيطة نسبيا عند عرض الحالات التطبيقية للمفهوم، مع بلوغ التبسيط حدا يجعل هذه المؤشرات لا تراعي الطابع المركب الواضح لديه نظريا. ورغم مساهمة هذا الطابع التبسيطي فيما يفخر به ناي في مقدمة غالبية كتاباته من انتشار المفهوم ورواجه بين دوائر السياسيين والصحفيين والمحللين جنبا إلى جنب مع الأكاديميين، فإن الطابع التبسيطي ذاته ولد انتقادات أكاديمية متعددة بافتقاد المفهوم للعمق التحليلي، أو الإشارة في كثير من الأحيان إلى ضرورة قراءة ما بين السطور للوصول إلى مثل هذا العمق(Mattern 2007,99-101).

كما أدى الطابع التبسيطي للمفهوم وانتشاره إلى تعدد تعريفات المفهوم واستخداماته إلى حد التناقض في بعض الأحيان، وهو ما تصدى له ناي من خلال كتاباته وخطاباته الغزيرة والمستمرة، معتبرا نفسه المرجعية الأساسية –إن لم تكن الوحيدة- في مراجعة تعريفات المفهوم وتعيين أبعاده وحدوده وما يدخل في نطاقه وما يخرج عنه، وتصويب التعريفات الخاطئة للمفهوم[1].

١ ظهر هذا التصور لدور المرجعية بشكل مبالغ فيه في بعض الأحيان، مثل مقال ناي المعنون " فكّر ثانية: القوة الناعمة"، الذي أخذ شكل عبارات حول مضمون القوة الناعمة وخصائصها، يبدأ ناي تقييمه لكل منها بحكمه عليها بالصواب أو الخطأ فيما يشبه تقويم مصححي الأوراق الامتحانية! (Nye,2006). وتثير هذه الممارسات دلالات ملفتة لاسيما في مفهوم يفترض وفقا للبعض أنه يتيح درجة أكبر من

وإذا كان هذا الدور المركزي لناي يثير التساؤلات حول حدود سلطة المفكر على المفهوم، فإن هذه المركزية تسهل بدرجة أو أخرى مهمة مراجعة المفهوم في إطار التركيز على تعريف (أو تعريفات) ناي له، وهو ما ستسعى هذه الورقة للقيام به من خلال قسمين، يستلهمان جزئيا بعض عناصر بناء المفاهيم، حيث يتناول الأول بإيجاز تعريف ناي للقوة الناعمة ومصادرها، وأهم الانتقادات الموجهة لهذا التعريف. ثم يعرض القسم الثاني بعض الإشكاليات والانتقادات الإضافية التي تثيرها محاولة تطبيق المفهوم في السياق الشرق أوسطي على الرغم من تحول المنطقة إلى إحدى الساحات الأساسية لكتابات ناي وآخرين بخصوص توظيف المفهوم.ويتضمن القسم الثاني كذلك تقديم مقترحات لتقويم كيفية توظيف مفهوم القوة الناعمة-سواء في السياق الشرق الأوسطي أم بوجه عام-انطلاقا من الوعي بالانتقادات وبالإشكاليات المثارة سالفا ودلالاتها، وبالاستفادة من معالجات ناي وغيره الصريحة والضمنية لبعضها.وأخيرا تعرض الخاتمة خلاصة الورقة، وبعض مقترحات استكمال البحث في المفهوم من زوايا أخرى.

القسم الأول : مفهوم القوة الناعمة عند ناي وانتقاداته

يقتضي تحليل مفهوم القوة الناعمة التعرض بإيجاز لظروف وضع ناي وتطويره لهذا المفهوم وتحديده لأبعاده وأهميته، ثم أهم الانتقادات والجدالات التي أثارها هذا التعريف للمفهوم كما يلي:

أولا : مفهوم القوة الناعمة عند ناي

بالإضافة إلى تأثر ناي بثنائية ضرورة الاهتمام بالأبعاد الفكرية الثقافية مع تقديمها بشكل بسيط قابل للتوظيف الواقعي، فإن تقديمه للمفهوم جاء امتدادا لاهتماماته الأكاديمية والنظرية بدراسة تغير القوة وصورها في العلاقات الدولية وتطور أدوار الفاعلين من غير الدولة، فضلا عن اهتماماته بتطور مكانة الولايات المتحدة الأمريكية والسياسات التي ينبغي عليها اتباعها بما يتناسب مع تطورات الواقع العالمي وعلى نحو يتفق مع هذه المكانة ويعززها.

وقد تجلت هذه الاهتمامات في كتابات ناي (مع روبرت كيوهين) في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين حول تصاعد أهمية العوامل الاقتصادية في العلاقات الدولية في إطار تزايد الاعتماد المتبادل وشبكاته في مختلف المجالات لاسيما الاقتصادية منها، وبيان ارتباط ذلك بتصاعد تأثيرات وأدوار الفاعلين من غير الدول. ومثل مفهوم القوة الناعمة امتدادا بشكل أو آخر لذات أجندة الاهتمامات مع مراجعتها استجابة لتغير الواقع والتنظيرات بشأنه.فقد طرح ناي مفهوم القوة الناعمة عام 1990 في إطار الجدل حول مستقبل الولايات المتحدة الأمريكية، وفي سياق الرد على معسكر المؤكدين على اتجاه القوة الأمريكية للتراجع، وفي مقدمتهم المؤرخ بول كينيدي، بالإضافة إلى الكتابات الأخرى التي أبرزت ظهور منافسين اقتصاديين جدد للولايات المتحدة، وأن المرحلة القادمة

التعاون والانفتاح والتسامح، كما أن هذه المركزية مثيرة للجدل بالنظر إلى قدم الظاهرة أو الظواهر التي يعبر عنها، ووجود العديد من المفاهيم المتداخلة معه إلى حد كبير وغالبيتها سابق عليه.

للصراع بعد نهاية الحرب الباردة ستكون جيواقتصادية أكثر منها جيوسياسية. وتمثل رد ناي في مقاله المعنون "القوة الناعمة" –والذي نشر بالتزامن مع كتابه "قدر القيادة أو ملزمة بالقيادةBound to Lead"- ثم في كتاباته اللاحقة المتعددة عن مفهوم القوة الناعمة، حيث خالف ناي توقعات تراجع تفوق القدرات الأمريكية ودورها القيادي بإبراز تمتع الولايات المتحدة بتفوق غير مسبوق تاريخيا في العناصر غير المادية للقوة، ممثلة في جاذبية ثقافتها وقيمها وسياساتها، بما يعزز من شرعية قيادتها للنظام العالمي، وذلك جنبا إلى جنب مع تفوق قدراتها الاقتصادية والعسكرية(Nye 2004,1-8).

لكن ما الذي يقصده ناي بالقوة الناعمة تحديدا؟ يميز ناي بين القوة الناعمة وغيرها من أشكال القوة بالتركيز على طريقة ممارسة القوة تجاه الآخرين : فالقوة الناعمة هي القدرة على تحقيق النواتج المطلوبة بالاعتماد على "جاذبية Attractiveness" الدولة المستمدة من ثقافتها، ومبادئها وقيمها، وسياساتها،بما ينشئ صورة ذهنية إيجابية عن الدولة المعنية على نحو يخلق تعاطفا معها و مع سياساتها و أهدافها. أي القدرة على ممارسة النفوذ عبر أدوات غير مادية، سواء عن طريق الاستمالة بالإقناع (الاستمالة بالحجة بتأكيد وجود مصالح مشتركة أواعتمادا على مصداقية الفاعل) أوالجاذبية (بتوظيف موارد القوة وسلوكيات القوة التي تتمتع بالجاذبية، بما يجعل الفاعل يمارس التأثير أو القيادة من خلال تقديم المثل أو النموذج، أو من خلال التوسل إلى الفاعلين الآخرين بشعورهم بالانجذاب أو المحبة أو الواجب في علاقاتهم مع الفاعل، أو التوسل بالقيم والأهداف المشتركة). ويضيف ناي إلى الإقناع والجاذبية في بعض المواضع شكلا ثالثا لممارسة القوة الناعمة من خلال»القدرة على التلاعب بجدول أعمال الخيارات السياسية بطريقة تجعل الآخرين يعجزون عن التعبير عن بعض التفضيلات، لأنه يتم تأطيرها بحيث تبدو بعيدة عن الواقع تماما"(ناي 2007، 27؛ Nye,2008,95).

فالقوة الناعمة هي قوة التعاون الطوعي Cooptive power، أي القدرة على تشكيل ما يريده الآخرون والتأثير عليهم نحو تحقيق أغراض الفاعل وأهدافه دون حدوث أي تهديد صريح(إكراه) أو مبادلة أو إثابة (تقديم حوافز)، من خلال التلاعب بجدول الأعمال أو الاستمالة. وتستند القوة الناعمة على موارد غير ملموسة لكن يمكن ملاحظتها، يحددها ناي في: "ثقافة الدولة أو الفاعل" أي العناصر الجذابة في قيم المجتمع وممارساته العليا أو النخبوية كالأدب والفن والتعليم، أو الشعبية التي تركز على إمتاع الجماهير كالأفلام والمسلسلات وأنماط استهلاك الطعام والملابس والزي وغيرها، و"القيم السياسية للفاعل(عندما يطبقها بإخلاص في الداخل والخارج)، وسياسات الفاعل الخارجية (عندما يراها الآخرون مشروعة وذات سلطة معنوية أخلاقية)" (ناي 2007، 32). أي أن موارد القوة الناعمة ذات طبيعة ثقافية قيمية وسياسية بالأساس.

وتختلف القوة الناعمة بذلك عن القوة الآمرة التي تعمل على تغييرما يفعله الآخرون(وليس بالضرورة ما يريدونه أو يفضلونه) من خلال الإرغام أو الإغراء المستندين غالبا إلى موارد مادية ملموسة عسكرية أو اقتصادية (وإن كان من الممكن توظيف موارد أقل مادية مثل الإغراء بدعم

دبلوماسي أو سياسي أو التهديد والضغط بقطع العلاقات الدبلوماسية أو مثل هذا الدعم). ويشير ناي إلى أن ممارسة الفاعل للقوة عادة تقع على متصل بين أشكال التعاون الطوعي والقوة الآمرة، وتمزج بين أشكال الممارسات المختلفة. كما أن موارد أو مصادر القوة الصلبة قد تمثل في بعض الأحيان مصادر للقوة التعاونية أو الناعمة. فقد تتولد الجاذبية والاستمالة عن مصادر اقتصادية أو حتى عسكرية، كأن يعجب الآخرون بصورة الدولة كنموذج للنجاح الاقتصادي أو بدور الدولة في تقديم مساعدات التنمية ودعم أهدافها، أو الإعجاب بالدولة كنموذج للتفوق العسكري (أسطورة الدولة التي لا تقهر) أو كقوة توظف قدراتها العسكرية لأغراض إنسانية أو مشروعة(ناي 28،2007-32).

ويلخص الشكل التالي (شكل 1) تمييز ناي بين القوة الناعمة والصلبة حسب أنماط السلوك والموارد المرجح استخدامها لتوليد كل من هذه الأنماط:

شكل (١) : أنماط السلوك وموارده

طيف أنماط السلوك	القوة الناعمة			القوة الصلبة	
	تعاون طوعي	جاذبية	وضع جدول الأعمال	الإغراء	الإرغام
					الأمر
أرجح الموارد المحتملة	المؤسسات	القيم الثقافة السياسات		المدفوعات الرشاوي	القوة القهرية

المصدر: (ناي ٢٠٠٧، ص ٣٨)

ويضيف الجدول التالي (جدول 1)تفصيلات أكثر لتمييز ناي بين القوة الناعمة والقوة الصلبة (الاقتصادية والعسكرية) في الصورة المثالية، مع بيان السياسات الحكومية المعبرة عن كل من هذه القوى:

جدول(1): أنماط القوة الثلاثة

	أنماط السلوك	العملات والتدفقات الرئيسية	السياسات الحكومية
القوة العسكرية	الإرغام الردع الحماية	القوة العسكرية العنف	الدبلوماسية القسرية الحرب التحالف
القوة الاقتصادية	الإغواء الإرغام	الرشاوي العقوبات	المساعدة الرشاوي العقوبات
القوة الناعمة	الجاذبية وضع جدول الأعمال	القيم الثقافة السياسات المؤسسات	الدبلوماسية العامة الدبلوماسية الثنائية ومتعددة الأطراف

المصدر : (ناي 2007، ص 70)

و يرى ناي أن أهمية القوة الناعمة ترتبط بأنها أقل تكلفة في تحقيق أهداف الدولة من القوة الصلبة، كما أنها تعد أكثر ملائمة في بعض المجالات المتصلة بالصراع حول القيم و الأفكار، خاصة في عصر المعلومات وثورة الاتصالات، الذي جعل التنافس السياسي الداخلي والخارجي يدور حول الجاذبية والمصداقية. هذا فضلا عن تلاؤم القوة الناعمة بشكل أكبر مع التغير في خريطة قضايا السياسة العالمية وفاعليها. فعصر المعلومات يتطلب تجاوز الإدراك التقليدي للعلاقات الدولية وقضاياها وتوزيع القوة فيها ما بين المستوى العسكري التقليدي ومستوى القضايا الاقتصادية، إلى إدراك نشأة مستوى جديد هو المستوى العابر للقوميات، الذي يشكل الرقعة السفلية للمستويين الآخرين ويؤثر فيهما. ووفقا لناي، فإن النجاح في هذا المستوى وتحقيق النواتج المواتية يعتمد بالأساس على القوة الناعمة، لاسيما مع انتشار القوة فيه وتوزعها بين العديد من الفاعلين من الدول وغير الدول، بما يجعل سيطرة أي فاعل بمفرده على هذا المستوى مستحيلة. كما أن هذا التنوع في الفاعلين والاتساع في نطاق القضايا يصعب التحرك الانفرادي لتحقيق أهداف الدولة ويرفع تكاليف الاعتماد على آليات الإكراه أو الإثابة، بما يجعل البديل الأساسي المتاح هو القوة الناعمة(ناي 2007،23-24).

وإذا كان ناي قدم مفهوم القوة الناعمة في البداية مؤكدا على التفوق الأمريكي، فإنه طرحه لاحقا محذرا من خطورة فقدان هذا التفوق نتيجة نزعات الهيمنة والسعي لترسيخ الأحادية القطبية والتفكير الامبراطوري في الاستراتيجية الأمريكية. وقد اكتسب طرح ناي زخما إضافيا نتيجة التوجه الانفرادي للمحافظين الجدد الذي أخذ في التزايد بعد وصول بوش الابن للسلطة، وتجسد بشكل لافت في حرب العراق، وأدى إلى آثار سلبية ملموسة على شعبية الولايات المتحدة ومصداقيته ففي هذا الإطار تتزايد أهمية القوة الناعمة لبناء هذه الصورة، باعتبارها الخيار الأكثر ملائمة والأقل تكلفة والأكثر فاعلية على المدى الطويل لتحقيق المصالح الأمريكية وتعزيز مكانتها من خلال تشكيل تفضيلات الآخرين(Nye,2008,107;Nye 2004 , 8).

ثانيا: جدالات المفهوم : الانتقادات والمعالجات والدلالات

أثار مفهوم القوة الناعمة كما قدمه ناي العديد من الجدالات والانتقادات. فابتداء يرى البعض أن القوة الناعمة ليست قوة على الإطلاق أو أنها مستحيلة الرصد، فهي مجرد «نشر للقيم»، ولا تتم في إطار علاقة محددة للقوة تتضمن فاعلين محددين وأهداف واضحة وفقا للمتعارف عليه في مجال السياسة الخارجية(Rothman 2007;Ichihara 2006,198-199). وقد رد ناي على ذلك بإبرازه عدم اقتصار القوة الناعمة على نشر القيم وتحقيق الجاذبية فقط، بل تحقيق النواتج أيضا وذلك في إطار ما يسميه القوة الناعمة المتحققة، وأهمية دور القيادة والاستراتيجية في ذلك.

كذلك يثور الجدل حولمدى جدة المفهوم والحاجة إليه. فالمفهوم يقوم على فكرة التمييز بين ثلاثة مصادر أساسية للقوة هي القوة العسكرية (أو العنف) والقوة الاقتصادية (أو الثروة) والقوة الفكرية (بمعنى الجاذبية أو المعرفة أو القوة على العقول أو قوة الإقناع)، وهي في حد ذاتها فكرة قديمة متكررة في العديد من الكتابات السابقة على إسهام ناي (توفلر 1995، 28-40 ؛ Knutsen 2007,2-5). بالإضافة إلى ذلك فإن عدم جدة المفهوم تنبع من ارتباطه وتداخله مع مفاهيم أخرى، تعبر بدورها عن ظواهر قديمة، مثل الحرب النفسية والدعاية والدبلوماسية والاسترضاء والمثالية والأدوات الرمزية في السياسة الخارجية والغزو الثقافي وغيرها.

لكن تظل هناك سمات مميزة أضفت الجاذبية على مفهوم ناي للقوة الناعمة، وفي مقدمتها الخفاء النسبي لأبعاد ممارسة القوة فيه إلى حد تشكيك البعض في حقيقة كونه قوة بالفعل، بالإضافة إلى خفاء أبعاده القيمية السلبية، حتى أن بعض التحليلات تذهب إلى انتقاده بسبب حمولاته القيمية الأخلاقية الإيجابية ذات الطابع المثالي. يضاف إلى ذلك نجاح ناي في صياغة المفهوم وتقديمه على نحو جذاب وعملي وقابل للقياس والتطبيق للممارسين وليس فقط الأكاديميين. فهو يطرح المفهوم كبرنامج للحركة بدرجة مساوية –إن لم تفق – تقديمه كمفهوم تحليلي(Mattern 2007,101-102).

والواقع أن ثمة انتقادات تطال كل من هذه السمات المميزة، وتشكل المحاور الأساسية لجانب كبير من الجدل حول المفهوم، كما يلي:

مشكلات الرصد والقياس وصعوبة توظيف المفهوم كإطار تحليلي

يشكك البعض في طبيعة التأثيرات الناعمة كقوة وإمكانية قياسها انطلاقا من معادلة تعريف القوة بأنها تساوي قدرة الفاعل (أ) في دفع (ب) للقيام بالتصرف (س) – احتمال قيام (ب) بالتصرف (س) بغض النظر عما فعله (أ). وبالنظر إلى أن القوة الناعمة تقوم على جعل الآخرين يريدون ما يريده الفاعل الممارس للقوة، فإن محصلة المعادلة السابقة ستساوي صفرا بالضرورة! (عبدالسلام 2002، 19-20؛ ناي 2007، 20).ويعالج Lukes هذه الإشكالية بتوظيف مفهوم القوة غير النشطة Inactive power الذي يبين عدم ضرورة تجسد القوة في أنشطة واضحة،حيث قد يكون العزوف

أو الامتناع عن السلوك أو التدخل مظهرا للقوة. كما قد تتأثر أطراف لم يستهدفها الفاعل بقدراته أو ممارسته للقوة تجاه أطراف أخرى، وهو ما يعد مظهرا لنجاح قوة الفاعل و جزءا من آثارها. ويمد لوكس تحليله ليؤكد أنأحد أعلى أشكال القوة هوالقدرة على تحقيق النواتج المطلوبة دون الاضطرار للقيام بأي نشاط بالاستفادة من أن توجهات الفاعلين الآخرين وأنماط التفاعلات الاجتماعية تدفع نحو تحقيق أهداف الفاعل (Lukes 2007,85-86). إلا أن هذه المعالجة تثير مشكلة أكبر بافتراضها الطابع السلبي للقوة الناعمة، بما يصعب قياسها ويتجاهل جهود بناء هذه القوة الناعمة. ويمكن طرح معالجة أخرى تراعي السياق الزمني الممتد لممارسة القوة الناعمة بالمقارنة بين التصرف المتوقع للطرف ب وتفضيلاته قبل وبعد تعرضه لتأثيرات موارد القوة الناعمة وأدواتها، وهي مسألة صعبة لكنها ليست مستحيلة، وتظل أكثر سهولة من دراسة اللافعل في القوة غير النشطة!.

تبقى إحدى الإشكاليات الأساسية التي يواجهها المفهوم هي تعدد تعريفاته الاسمية وما تثيره من أبعاد شديدة التنوع والاتساع والتناقض أحيانا، وهو ما يتجلى حتى في حال الاقتصار على كتابات ناي وحده. وقد انعكست هذه الإشكالية على المؤشرات المطروحة لقياس المفهوم. فهذه المؤشراتلا يقدمها ناي تفصيليا بشكل صريح وإنما تشتق ضمنيا من خلال الأمثلة والتطبيقات التي يوردها. وتتسم هذه القائمة "المشتقة" من المؤشرات والمقاييس بالتنوع والتعدد الشديد مع عدم شمولها في الوقت ذاته لأبعاد المفهوم، وتداخلها مع مؤشرات قياس عناصر القوة الأخرى، بحيث يمكن اعتبارها غير جامعة وغير مانعة وغير محددة في الآن ذاته، بالإضافة إلى عدم وضوح كيفية تجميع هذه المؤشرات، والأوزان النسبية لكل منها، وهو ما يؤدي إلى زيادة الصعوبات والأخطاء واحتمالات التحيز في قياس القوة الناعمة(Fan 2008,147-153).

ورغم أن ناي ينتقد "مغالطة الوسيلةVehicle fallacy " أو التركيز على الموارد والقدرات في تعريفات القوة بالمؤشرات العسكرية والاقتصادية، إلا أن المؤشرات التي يطرحها للقوة الناعمة تقع في ذات المغالطة بتركيزها على مجموعة الموارد التي تعزز جاذبية الدولة وبعض مؤشرات هذه الجاذبية (Lukes 2007, 95-96). ويعي ناي هذه الإشكالية بتأكيده على أن مؤشرات الموارد والجاذبية إنما تقيس مخزون القوة الناعمة وليس القوة الناعمة المتحققة أو الفعلية، إلا أن الطابع الموجز لتقديم هذا التحفظ وسط إغراق من مؤشرات الموارد يجعل الكثير من الأعمال التي توظف مفهوم ناي للقوة الناعمة تتبنى مؤشرات تفوق وجاذبية الثقافة والقيم والسياسات باعتبارها هي ذاتها القوة الناعمة، وهي مشكلة يعترف بها ناي نفسه جزئيا دون بيان مسؤوليته عنها(ناي 2007، 33). وسيتم العودة لاحقا لإشكاليات مؤشرات المفهوم وقياسه وبعض معالجات حلها لدى التعرض لتجليات حضور هذه الإشكاليات في السياق الشرق أوسطي.

-2جدالات حول الأبعاد القيمية المعيارية للمفهوم

أ-المفاضلة المعيارية بين القوة الناعمة والصلبة

رغم تأكيد ناي على تقديمه للمفهوم كمفهوم وصفي Descriptive وعدم تعمده تضمينه قيما مثالية أو أخلاقية مقارنة بالقوة الصلبة لاسيما فيما يتعلق بالدوافع أو آثار الاستخدام، إلا انه يشارك الآخرين اعتقادهم بأن القوة الناعمة تتسم بطابع أكثر أخلاقية في وسائلها مقارنة بقوة الإكراه وما تتضمنه من إيذاء مادي(Nye 2007,169-170). ويرى آخرون أن القوة الناعمة تتسم بطابع معياري إيجابي بالنظر إلى أنهاتمثل كابحا أساسيا لـ»لعنة القوة Power curse". فمراعاة القوة الناعمة وكيفية رؤية الآخرين للفاعل، تساعد في عدم استحواذ الرغبة في زيادة القوة الصلبة على الفاعل، على نحو يؤدي فعليا إلى إضعافه وابتعاده عن تحقيق النواتج المرغوبة وتهديد مصالحه الأساسية(Gallaroti 2010 ;282-Kearn 2010,275).

إلا أن هذه المفاضلة بين مفهوم القوة الناعمة والقوة الصلبة عرضة للجدل بدورها. فعلم النفس السياسي يشير إلى تصور آخر يعكس «عقدة القوة الناعمة». فقلق القادة من أن ينظر إلى شخصياتهم وسياسات دولهم على أنها رخوة Soft والتخوف من الشك في قوة تصميمهم-حتى لو كان ينظر إليهم في الواقع باعتبارهم أشداء قادرين على التهديد- هي عوامل إدراكية ونفسية قد تدفع إلى تبني سياسات عدائية أو تبرير المناداة باستخدام القوة الصلبة أو استخدامها فعلا(هيرمان 2010 ، 523-524).

فالقوة الناعمة قد تمثل مدخلا لاستدعاء القوة الصلبة في ظروف معينة. ويمكن المحاجاة بوجود مفارقة كامنة في مفهوم القوة الناعمة وعلاقته بالقوة الصلبة عند ناي، وهي مفارقة نابعة بالأساس من نشأة المفهوم في السياق الأمريكي وأزمة الحضارة الغربية بشكل عام. فثمة مفارقة داخلية بين مفهوم قوامه ضرورة عدم الوقوع في إسار التركيز على الأبعاد المادية –العسكرية والاقتصادية – للقوة والاهتمام بالأبعاد والمصادر غير المادية الفكرية والثقافية من جهة، وطبيعة هذه الأفكار والثقافة التي تتسم بتغليب الأبعاد والمعايير المادية من جهة ثانية. ويظهر جانب من هذا النزوع المادي ضمنيا في منطق الترويج للقوة الناعمة ذاتها عند ناي –وكذلك قوة المعرفة عند توفلر– حيث التركيز على التأثيرات الإيجابية لهذه القوة وضرورتها كمعزز أو مضاعف للقوة المادية (القوة العسكرية والاقتصادية عند ناي وقوة العنف والثروة بتعبير توفلر). ولا يمكن الخروج من هذه الدائرة المفرغة، بحيث يكتسب مفهوم القوة الناعمة جوهرا حقيقيا مستقلا، إلا إذا تم التخلى عن مركزية النموذج الأمريكي/ الغربي من جهة، ومراعاة ضرورات معالجة أزمة النموذج الحضاري الغربي من جهة ثانية(أوغلو 2006، 42-54).

ب-القيم الأخلاقية الكامنة في مفهوم القوة الناعمة

الواقع أن جزءا كبيرا من الجدل حول القيم المتضمنة في مفهوم القوة الناعمة ذاته ينبع من تعدد تعريفات ناي نفسه للمفهوم وتناقضها أحيانا. فمن ناحية، يصف ناي القوة الناعمة بأنها قوة تعاونية وغير إكراهية، ولا تقوم على الدعاية السياسية الفجة المستندة للإرسال دون الإنصات للآخرين بل توازن بين الإرسال/التكلم والاستقبال/الاستماع من ناحية أخرى، بما يجعلها مؤسسة على سعى الفاعل لتجاوز الظهور بصورة المقتصر على تعريفات المصالح الذاتية الضيقة نحو صورة الفاعل الأكثر انفتاحا على المصالح المشتركة، وهي جميعا صفات إيجابية. لكن ناي يتحدث في الوقت نفسه-وإن كان بدرجة أقل من التواتر- عن قيام هذه القوة على التلاعب بجداول الأعمال لمنع الآخرين من التعبير عن تفضيلاتهم، وبناء واستغلال المؤسسات الأكثر اتساقا مع قيم الفاعل ومصالحه لإضفاء مشروعية على هذه المصالح، واستغلال عدم تماثل علاقات الاعتماد المتبادل وتباينها في مجالات الانكشاف Vulnerability ودرجاته لتوجيه الأطراف الأكثر انكشافا عبر الإيحاء بالتأثير المحوري لقضايا معينة على استمرار علاقات الاعتماد. كما أن تحليل كتابات ناي- على نحو ما سيبين لاحقا- يظهر تأكيده على أن القوة الناعمة لا تتضمن تغيير الفاعل لمصالحه وأهدافه الأساسية بقدر ما تنصرف إلى تكتيكات ووسائل تحقيق هذه الأهداف والمصالح وجعلها أقل تكلفة وعرضة للممانعة، وتحقيق درجة أكثر كفاءة وأطول استمرارا وأوسع مدى من التأثير في الآخرين دون استثارة معارضتهم، مع تشبيه القوة الناعمة وآثارها بعلاقة الأب بأطفاله باعتبارها تشبه الآثار التي يجنيها الأب من تعليم وتنشئة أبنائه على القيم التي توجه تفكيرهم وسلوكهم تلقائيا في المسارات التي يرغبها الأب مستقبلا بدلا من الاضطرار للاستخدام المستمر لآليات الثواب والعقاب(Nye 1990,158 ؛ ناي 27،2007 و31-32).

جميع هذه الخصائص والتشبيهات والأبعاد للقوة الناعمة تثير تقييمات سلبية نوعا للمفهوم بالنظر إلى ما تثيره من سمات البراجماتية واللاأخلاقية، وافتراض علاقات غير متوازنة واستغلالية، فضلا عن نزعة استعلائية تستدعي في الواقع صورة المستعمر ورسالة الرجل الأبيض أو القائد الممارس للقوة الناعمة في هذه الحالة في مواجهة صورة الأتباع أو المستهدفين بالتأثير كقصر أو غير كاملي الأهلية أو في صورة المستعمرة التابعة أو المتكلة أو الآخر الضعيف أو المنحل، وهي جميعا صور لا تتسم بالجاذبية في إطار العلاقات بين الدول بطبيعة الحال(هيرمان 2010، 498-499).

وحتى في حالة عدم إيراد ناي مثل هذه الخصائص والتشبيهات، فإن المضامين السلبية للمفهوم تظل قائمة بالنظر إلى طبيعته القائمة على تشكيل العقول والإرادات والتفضيلات. فمثل هذا التشكيل كثيرا ما يتم في الواقع العملي باستخدام آليات تنطوي على أنواع مختلفة من الإكراه، الذي قد لا يأخذ بالضرورة الشكل المادي، وإنما قد يظهر ضمنيا في تبني الفاعل الأقوى خطابا يهدد بتشويه هوية الطرف الآخر حال عدم التوافق معه مثل خطاب بوش «من ليس معنا فهو ضدنا» فيما يعرف بـ «الإكراه البلاغي "Rhetorical coercion أو «الإيقاع المنطقي "Discursive entrapment(Mattern 2007,107-119). وبالمثل يرى Lukes أن القوة الناعمة لناي يمكن

أن تقوم على اكتساب الجاذبية والإقناع في إطار من حرية الوعي وتعزيزها، كما يمكن تغيير التفضيلات من خلال التلقين العقيدي Indoctrination وهو نمط يقمع حرية الأفراد ويسلبهم وعيهم وقدراتهم على الحكم (Lukes 2007,94-97).

مفهوم القوة الناعمة في أفضل صوره إذن–من الناحية القيمية والاخلاقية- يقترب في أدواته وأسسه من مفهوم الدعوة والقدوة. أما أسوأ صور القوة الناعمة فتقترب من التسميم السياسي حيث «عملية زرع قيم دخيلة في نظام القيم السائدة في المجتمع السياسي ثم تضخيم تلك القيم تدريجيا لترتفع إلى مستوى القيمة العليا بما يعنيه ذلك من إضعاف لتلك القيمة العليا التاريخية وإحالتها إلى مستوى القيم الفرعية والتابعة»(ربيع 1983، 81-82)، وبما يخلق حالة من التناقض في المفاهيم والتشتت في الآراء، وعدم وضوح الرؤية الذاتية لدى المستهدفين بالقوة الناعمة، بحيث لا يريدون فقط ما يريده الفاعل الممارس لهذه القوة، وإنما لا توجد غير إرادة هذا الآخر. ولا يكفي لتفنيد هذه الصورة الاستشهاد بما يشير إليه ناي من أن القوة الناعمة ليست مباراة صفرية وأنها تفتح مجالات للتعاون، إذ أن الأمثلة التي يقدمها هي للتعاون في ممارسة القوة الناعمة بين أصحاب القيم والمصالح المشتركة في مواجهة آخرين، فيما يمكن أن يقوم على نموذج أشبه بالحرس البريتوريPraetorian Guardحيث التعاون بين نخبة الحرس والإكراه في مواجهة المجتمع المستهدف(السيد 35،2006).

ويرى الباحث أن مشكلة ناي لا تكمن في فشله في إدراك التمييز بين أشكال ممارسة القوة الناعمة، وعجزه عن تحديد معايير عالمية موضوعية لضبط مسارها على نحو ما يذهب Lukes و Mattern بما يجعل المفهوم مفتوحا لاحتمالات التأويل الإيجابي والسلبي، وإنما تكمن أحد المصادر الأساسية للمشكلة في وجود جانب رئيس مسكوت عنه لمفهوم القوة الناعمة عند ناي، وهو الوجه الداخلي أو الدفاعي لهذه القوة. فبينما ركز ناي على الوجه الخارجي للقوة الناعمة (بمعنى القدرة على التحكم في سلوك الآخرين وتوجيه بمختلف الآليات) فإنه سكت عن الوجه الداخلي للقوة. ويقصد بالأخير امتلاك الفاعل القدرة على الفعل أو التصرف، وهو ما يعني الاستقلال Autonomy في مواجهة الآخرين، والقدرة على مقاومة الخضوع لقوتهم أو محاولاتهم للتأثير. فالدولة قوية في حدود مناعتها ضد مساعي التأثير أو الإكراه الخارجية التي يحاول الآخرون ممارستها تدخلا في صياغة سياساتها أو تنفيذها(Griffiths et al. 2008,258). أي أن جزءا أساسيا من قوة الفاعل الناعم هي حصانته ضد التأثر بالقوة الناعمة للفاعلين الآخرين.

بناء على ماسبق، يمكن القول بأن استدعاء ناي للأبعاد الفكرية والثقافية في تحليل السياسة الخارجية يتسم بطابع خاص يمزج بين التأكيد على محورية دورها وتأثيراتها باعتبارها مؤهلا للحياة وأساسا لتقييم المصالح من جهة(وهو ما يظهر لدى التركيز على أبعاد مفهوم القوة الناعمة من منظور الاطراف المستهدفة بالتأثير)، وبين توظيف هذه الأبعاد الفكرية كمجرد أداة من أدوات تنفيذ السياسة الخارجية من جهة ثانية (وهو ما يظهر لدى التركيز على أبعاد مفهوم القوة الناعمة من منظور الفاعل الممارس للتأثير)[2]، بحيث لا يمتد تأثير توظيف هذه الأبعاد الفكرية إلى إحداث

٢ للمزيد من التفاصيل عن الصور المختلفة لاستدعاء الأبعاد الثقافية في العلاقات الدولية، انظر : (غانم 2007، 108-115). ويلفت النظر

تغير في هوية الفاعل الممارس للقوة الناعمة. فالتغير الجوهري في الهوية والثقافة ومنظومة القيم ينصرف للخاضع للقوة الناعمة، بينما لا يتجاوز الأمر تغيرا في تكتيكات استخدام القوة، دون تغير الهوية أو تعريف المصالح الجوهرية لدى ممارس القوة الناعمة. كما أن معايير تقييم القوة الناعمة عند ناي تظل معايير عقلانية قائمة على حساب التكاليف والعوائد المادية بشكل أساسي. فالقوة الناعمة أساسية لأنها تعزز القوة المادية وتحافظ عليها وتقلل تكاليف استعمالها، ولا تقدم القوة الناعمة لممارسها ترتيبا مختلفا للتفضيلات عن ذلك الذي تقترحه المداخل العقلانية الرشيدة[3].

وعلى الرغم من صعوبة حسم مثل هذه الجدالات والنقاشات بخصوص الأبعاد القيمية لمفهوم القوة الناعمة، إلا أن الوعي بها يكتسب أهمية خاصةفي معالجة توظيف المفهوم في السياق الشرق أوسطي على نحو ما سيلي توضيحه في القسم الثاني.

القسم الثاني :توظيف القوة الناعمة في الشرق الأوسط : الإشكاليات ومقترحات المعالجة والتقويم

مع الوعي بالتحفظات الواردة على مفهوم الشرق الأوسط وحمولاته القيمية[4]، فإن استخدام المفهوم في هذه الورقة يأتي انطلاقا من التعامل معه كأحد المفاهيم الأكثر شيوعا في التعبير عن نطاق جغرافي يشمل الدول العربية وتركيا وإيران وإسرائيل، بالإضافة إلى تواتر استخدام هذا المفهوم في الخطابات السياسية والتحليلية التي تستخدم مفهوم القوة الناعمة.

ويمكن عرض التحديات والصعوبات التي تواجه تطبيق مفهوم الناعمة في منطقة الشرق الأوسط، من خلال البدء باستعراض تحليل ناي لها، ثم بيان دلالات هذا التحليل وما يثيره من إشكاليات أوسع بحاجة إلى المعالجة وذلك على النحو التالي:

أن مفهوم القوة الناعمة يكاد يثير جميع المستويات والأشكال المختلفة لاستدعاء الحضاري الثقافي في السياسات العالمية التي توردها أماني غانم نقلا عن الدكتورة نادية مصطفى، وتشمل "تأثير الأبعاد المتصلة باختلاف الثقافة والحضارة على اختلاف الرؤى والقيم وقواعد السلوك والأخلاق، وعلى اختلاف الرؤية للعالم ومعايير التقويم ودوافع السلوك وأسس الهوية. وهي ذات تأثير على المستويات التالية: أسسا جديدة لتقسيم العالم[بين ممارسين للقوة الناعمة وأعوانهم ووكلائهم ومنافسيهم وجمهور مستهدف]، ومحركا للتفاعلات الدولية ومحددا لنمطها ولحالة النظام الدولي[القوة الناعمة كعنصر أساسي في هيكل القوة بأبعاده ومجالاته العسكرية والاقتصادية والعابرة للقوميات]، وأداة من أدوات السياسة وموضوعا من موضوعاتها، ومحددا لخطاب النخب والقاعدة، وأخيرا عنصرا تفسيريا أو تبريريا للتحالفات ومكونا للقوة" (مقتبس في : غانم ، 113 نقلا من: نادية مصطفى.(2004)."تحديات العولمة والأبعاد الثقافية الحضارية والقيمية:رؤية إسلامية"، في: مجموعة مؤلفين، مستقبل الإسلام. دمشق: دار الفكر، 219-220). وتأتي إثارة هذه الأبعاد في إطار التمييز والفصل والطابع غير المتكافيء للعلاقة بين ممارس أو ممارسي القوة الناعمة والمستهدفين بها، كما هو مبين في المتن.

٣ يمكن اعتبار مفهوم ناي للقوة الناعمة بهذا المعنى يقدم معالجة خاصة للجدال بين المدرسة العقلانية في تقدير مصالح السياسة الخارجية، ومدرسة الرؤى أو المنظورات التي تبرز تأثير العوامل النفسية والاجتماعية التي تشكل المنظورات في تقييد الخيارات المتاحة للفاعل وديناميات الاختيار نفسها(لإطلاع على الأبعاد الأساسية لهذا الجدال، انظر: (Monroe,2001,151-172).

٤ ترتبط هذه التحفظات بتاريخ وضع المفهوم وتوظيفه من قبل القوى الكبرى غير المنتمية للإقليم، وتحيز المفهوم لتطبيع تضمين إسرائيل كجزء من سياق أوسع، مع تجاهل للصعوبات المحيطة بذلك. ويظهر جانب من ذلك مثلا من خلال مفهوم القوة الناعمة، إذا يصعب تصور إمكانية أن تؤدي سياسة واحدة إلى بناء الجاذبيةفي الإقليم ككل على ضوء العلاقة العكسية بين بناء الجاذبية لدى غالبية فاعلي المنطقة من جهة وبناء مثل هذه الجاذبية في إسرائيل من جهة ثانية. لكن يظل انتشار استخدام مفهوم الشرق الأوسط في حد ذاته تجسيدا لأحد أبعاد ممارسة فعالة للقوة الناعمة الغربية بمعنى أقرب للتسميم السياسي.

أولا: ناي وخصوصية السياق الشرق أوسطي

يخصص ناي في كتابه «القوة الناعمة»-في الفصل الرابع المتعلق بكيفية التوظيف الفعال للقوة الناعمة-جزءا مستقلا لمناقشة بعض جوانب خصوصية السياق الشرق أوسطي تحت عنوان «الحالة الخاصة للشرق الأوسط»(ناي 2007، 175-182). ويبدأ ناي بتوضيح دواعي هذا التخصيص بالنظر إلى أن الشرق الأوسط يشكل تحديا خاصا لقوة اميركا الناعمة ودبلوماسيتها العامة، باعتباره أولا مصدرا لتهديد المصالح الأمريكية «كموطن الإرهابيين الذين هاجموا الولايات المتحدة في 11 سبتمبر» وبالنظر ثانيا إلى الصعوبات والتحديات التي تواجه القوة الناعمة الأمريكية في المنطقة(ناي، 175).

وتشمل هذه الصعوبات مزيجا من عوامل ناجمة عن أزمات التحديث والمشكلات الاقتصادية والسياسيةوالاجتماعية للمنطقة، مع فيض المنطقة بالاتصالات الحديثة المعادية في غالبية مضمونها للولايات المتحدة، وعدم تجانس مجتمعات المنطقة وتأثيرات العامل النفطي والفوارق الثقافية الكبيرة بين دول المنطقة والولايات المتحدة كعوامل معرقلة لنجاح جهود الولايات المتحدة لنشر القيم الديموقراطية. وهناك عوامل أخري مرتبطة بالسياسات الامريكية وإخفاقاتها في تحسين الصورة الأمريكية، نتيجة فقدان الولايات المتحدة مصداقيتها كراعية لحقوق الإنسان بسبب تأييد نظم سلطوية تحقيقا للاستقرار وحماية المصالح الأمريكية الاستراتيجية خلال الحرب الباردة. ورغم التغير الإيجابي في عهد بوش نحو إعلاء قيم الديموقراطية (وفقا لتقييم ناي) إلا أن نشر الديموقراطية بالقوة في سياق غير ملائم أدى للإخفاق وتآكل القوة الناعمة الأمريكية. هذا فضلا عن محدودية الإنفاق على برامج الدبلوماسية العامة الموجهة للمنطقة، والعجز عن خلق طبقة قوية من الوكلاء المحليين من العناصر والنخب المعتدلة وتنمية هذه الطبقة من خلال برامج التبادل الطلابي والثقافي وغيرها)، بالإضافة إلى دور وتأثيرات الفاعلين المعاديين للولايات المتحدة في إضعاف جاذبية أمريكا من خلال الترويج لصور سلبية عنها، وتعزيز قوتهم الناعمة في المقابل.

ويقترح ناي مجموعة من التوصيات أو أجندة عمل لتعزيز القوة الناعمة الأمريكية في الشرق الأوسط، تشمل عدم تبني سياسات تساعد على نمو القوة الناعمة للإرهابيين والمتشددين الإسلاميين، لأن ذلك يؤثر ذلك بالسلب على قوة أمريكا الناعمة، وتجنب تصوير الحرب على الإرهاب كحرب بين الحضارات، وتأكيد طبيعتها كـ "حرب أهلية بين المعتدلين والمتشددين ضمن الحضارة الإسلامية، لذلك فإن قوة الإسلاميين الناعمة هي ظاهرة مقلقة وإنذار للأمريكيين وغيرهم بأن يجدوا طرقا أفضل لعرض قوة ناعمة لتقوية المعتدلين" (ناي 146-147).ويستكمل المؤلف التأكيد على ضرورة اهتمام أمريكا بـ"المعتدلين" وتشجيعهم وزيادة عددهم، من خلال المبادلات الثقافية والاجتماعية وتنمية المجتمع المدني في المنطقة، وتعزيز أنشطة الفاعلين غير الرسميين الأمريكيين (من جامعات وشركات ومراكز أبحاث ومنظمات ومجتمع مدني وغيرها) في إطار "استراتيجية بعيدة الأمد" تستهدف تعزيز قوة أمريكا الناعمة من خلال "وكلاء محليين"

حيث "إن أكثر الناطقين باسم أميركا فاعلية وتأثيرًا ليسوا هم الأميركيين، بل وكلاؤهم المحليون من أهل البلاد الأصليين الذين يفهمون فضائل أميركا وعيوبها كذلك" (ناي 2007، ص 181).

ويختتم ناي حديثه عن خصوصية الشرق الأوسط بإعادة التأكيدعلى أن "أيا من هذه الأشياء[التوصيات] لن يكون مؤثرا إلا إذا كان أسلوب السياسات الأمريكية ومادتها يتماشيان بصورة متجانسة مع الرسالة الديموقراطية الأوسع" (ناي 182). إلا أن تعريف ناي في مواضع لاحقة للتغيير المطلوب في "أسلوب السياسات الأمريكية ومادتها"، يحد فعليا من دلالات ما يقصده ونطاق هذا التغيير، إذ يجعله لا يمتد إلى "المصالح الأمريكية الأساسية" وإنما فقط تكتيكات تحقيقها، إذ يقول ناي في خاتمة كتابه:

«إن المجال الذي تستطيع فيه الحكومة أن تفعل أكبر شيء في المدى القريب لاستعادة الخسائر الأمريكية الأخيرة في القوة الناعمة هو تعديل أسلوب السياسة الخارجية ومادتها. ومن الواضح أن هناك أوقاتا تخدم فيه السياسات الأمريكية مصالح أمريكية أساسية لا يمكن تغييرها ولا ينبغي تغييرها. ولكن التكتيكات كثيرا ما يمكن تغييرها دون التخلي عن المصالح الأساسية(ناي 2007، 210).»

وبالنظر إلى غموض تعبير "المصالح الأساسية" كتعبير مطاط يمكن لأي طرف توظيفه، فإن التغيير الذي يقصده ناي في غالبية الحالات لا يتجاوز تغييرا في الأدوات وشكل ممارسة السياسة الخارجية الأمريكية أكثر منه تغييرا في الجوهر الحقيقي لهذه السياسة ودوافعها والمصالح المحركة لها.

وبغض النظر عما قد يرد على تناول ناي لخصوصية المنطقة من تحفظات (أبسطها دلالات ترتيبه للصعوبات التي تواجهها القوة الناعمة الأمريكية في المنطقة)، فإن المنطق المتضمن والكامن خلف تحليل ناي "للحالة الخاصة للشرق الأوسط" يثير مجموعتين أساسيتين من إشكاليات توظيف القوة الناعمة في السياق الشرق أوسطي (من حيث منظور التوظيف وكيفية قياس فاعليته)، فيما يشكل امتدادا للانتقادات المعيارية والتحليلية الموجهة للمفهوم بشكل عام، والسابق بيانها في القسم الأول. وقد يمثل الوعي بهذه الإشكاليات والسعي لمعالجتها مدخلا لتقويم مفهوم القوة الناعمة، وذلك على النحو الموضح في المحورين التاليين.

ثانيا: إشكاليات منظور(ات) التحليل وأجندة توظيف القوة الناعمة في الشرق الأوسط

يتسم تحليل ناي لخصوصية السياق الشرق أوسطي بانطلاقه بشكل أساسي من المنظور الأمريكي، إذ يركز على القضايا والصعوبات والتحديات والإشكاليات التي تواجه الولايات المتحدة الأمريكية تحديدا في سعيها لتعزيز قوتها الناعمة في منطقة الشرق الأوسط واستخدامها بشكل فعال بما يحقق الأهداف والمصالح الأمريكية. إلا أن دراسة خصوصية توظيف القوة الناعمة في الشرق

الأوسط بشكل عام تقتضى عدم الاقتصار على هذا المنظور، بالنظر إلى أن الولايات المتحدة ليست هي الفاعل الوحيد في تفاعلات توظيف القوة الناعمة في المنطقة. فثمة فاعلون آخرون-من داخل المنطقة وخارجها- يسعون لتوظيف القوة الناعمة في سياساتهم الخارجية في السياق الشرق أوسطي وهو ما يقتضي تحليل خصوصية هذا السياق من منظور الساعين لتوظيف القوة الناعمة بشكل عام. وحتى في حالة افتراض اقتصار ممارسات القوة الناعمة على الولايات المتحدة الأمريكية، أو اعتبارها الفاعل الأكثر أهمية في هذا الصدد، يظل من الضروري تضمين منظور المستهدفين بالقوة الناعمة وتأثيراتها.

ويمكن ابتداء توسيع منظور التحليل بالاستفادة من كتابات ناي نفسه، انطلاقا من إدراك أن تحليله السابق لخصوصية المنطقة بالنسبة للولايات المتحدة يعد تطبيقا–جزئيا- لما يراه كمحددات أو حدود لفاعلية ممارسة القوة الناعمة بشكل عام. إذ يقدم ناي (2007، 38- 43) مجموعة من المحددات أو الشروط التي يعتبر توافرها ضروريا لزيادة إمكانيات وجود القوة الناعمة ونجاحها في تحقيق نواتجها، وهي عوامل تشكل حدودا للقوة الناعمة في الآن ذاته، وتنبع من ارتباط نجاح القوة بتوظيفها في السياق الملائم لها، ومن أهمها:

التشابه أو التقارب الثقافي: أي أن تكون أوضاع الثقافات بين المصدر والمستقبلين متقاربة أو مشابهة إلى حد ما، وليست متباينة بشدة. و بعدم توافر هذا التقارب يصعب نجاح القوة الناعمة لكن لا يجعلها مستحيلة (ناي 2007، 38).ويمثل هذا العنصر عقبة مشتركة أمام مختلف الفواعل من خارج المنطقة، وإن كان من ممكن المجادلة بإمكانية تجاوزها على ضوء تأثيرات العولمة وثورة الاتصالات في تعميم بعض الأنماط والسمات الثقافية. ويفترض أن دول المنطقة –باستثناء إسرائيل بطبيعة الحال- تتمتع بمقومات أكبر لممارسة القوة الناعمة داخل المنطقة، مع تفاوتات في الدرجة فيما بينها في قدر القواسم الثقافية المشتركة، بحيث تبدو إيران وتركيا ظاهريا أقل قدرة على بناء القوة الناعمة في المنطقة العربية، وإن كانتا في وضع أفضل من الفواعل الخارجية وفقا لهذا المعيار.

ويطرح ناي في مواضع أخرى إمكانية مواجهة مشكلة عدم التقارب الثقافي من خلال الممارسة غير المباشرة للقوة الناعمة بالتعاون مع فاعلين آخرين كوكلاء سبق لهم التأثر بالقوة الناعمة للفاعل الأصلي ويملكون قدرة أكبر على التأثير في سياقات معينة بحكم انتمائهم أو قربهم ثقافيا منها (مثل تصدير القيم الأمريكية من خلال كوريا الجنوبية في آسيا (ناي 2007، 165) يمكن في هذا الإطار تصور تركيا وكذلك مصر ودول أخرى في منطقة الشرق الأوسط كفواعل مرشحة-أو ممارسة بالفعل-لأدوار الوكلاء المحليين في إطار توظيف ما يتمتع به كل من هؤلاء الوكلاء من خصائص ومصادر قوة، سواء في إطار تقديم نموذج سياسي داخلي، أو نموذج معين للعلاقات مع الغرب وإسرائيل، أو توظيف القدرات الاتصالية والمنابر الإعلامية لبعض الأطراف، على نحو ما يظهر ضمنيا في دعوة ناي إلى ضرورة التعامل الأمريكي بشكل أكثر فاعلية مع المنابر الإعلامية المحلية مثل الجزيرة والعربية (ناي 2007، 180).

مدى انتشار السلطة وعدم تركيزها في الدول المستهدفة بالتأثير: حيث تتزايد أهمية القوة الناعمة في حالات التعامل مع النظم الديموقراطية مقارنة بالنظم غير الديموقراطية. والواقع أن ناي يقدم فهما واقعيا لا يبالغ في تقييم تأثير الرأي العام على السياسة الخارجية، إذ يركز على تأثيراته كقيد على صانع القرار السياسي أكثر من افتراض قدراته على توجيه صانع القرار لسلوكيات أو سياسات محددة. ومن ثم، فإن ناي يبرز أن تأثير تجاهل القوة الناعمة يكون أكثر خطورة وأعلى تكلفة إذا كانت الأنظمة المستهدفة أنظمة ديموقراطية.فالديموقراطيات التي يتمتع فيها الرأي العام والبرلمانات بالأهمية يضيق فيها الهامش المتاح للزعماء السياسيين لتجاهل عدم جاذبية دولة معينة مقارنة بقدرات الحكام والنخب الحاكمة في الأنظمة الاستبدادية أو الأقل ديموقراطية (ناي 2007، 39-40).

ويطرح ذلك التساؤل بطبيعة الحال حول أهمية القوة الناعمة كأداة لتحقيق أهداف السياسة الخارجية في منطقة الشرق الأوسط، بالنظر إلى طبيعة نظمها السياسية وهياكل صنع القرار في غالبية دولها المتسمة بدرجة كبيرة من المركزية ومحدودية مشاركة الرأي العام في صنع القرار عامة وهو ما ينسحب بطبيعة الحال بشكل أكبر على صنع السياسات الخارجية والأمنية بشكل أكبر.بهذا المعنى، فإن ممارسة القوة الناعمة –الموجهة للجماهير- تكاد أهميتها تقتصر على تلك الموجهة إلى عدد شديد المحدودية من فواعل المنطقة. وفي المقابل، تزداد أهمية مستوى القوة الناعمة الموجهة للقيادات والنخب الحالية والمستقبلية.

إلا أن مخاطبة الجماهير في منطقة الشرق الأوسط يظل مهما في بعض الحالات لا بوصفهم فاعلين مؤثرين في سياسات دولهم الخارجية، وإنما بوصفهم مشاركين مباشرة بشكل أو آخر في تفاعلات عبر قومية مؤثرة من منظور الفاعل الممارس للقوة الناعمة، وهو ما يظهر في قضايا الإرهاب وغيرها من منظور ناي وآخرين(Lennon 2003، ناي 46،2007-52). لكن مدى أولوية هذه القضايا على أجندة دول المنطقة مقارنة بالفاعلين خارجها تدفع للتساؤل حول أهمية ممارسة القوة الناعمة الموجهة للجماهير بالنسبة لهذه الدول.

طبيعة القضايا والأهداف والنواتج المرغوبة والمدى الزمني المتاح : فالقوة الناعمة تخلق آثارا عامة أكثر من إنتاجها أعمالا أو نواتج محددة يسهل ملاحظاتها. ومما يعرضه ناي، يمكن استخلاص أربعة مجالات لتأثير القوة الناعمة بدرجات وأشكال مختلفة:

أ-أهداف المحيط: التي تسعى لتغيير البيئة الخارجية وإعادة هندسة الفاعلين الآخرين وهياكل التفاعلات عبر فترة زمنية طويلة بما يخدم مصالح الدولة، مثل تشجيع الديموقراطية وحقوق الإنسان والأسواق المفتوحة. فالقوة الناعمة-بتأثيرها واسع الانتشار- أكثر ملائمة لهذه القضايا من القوة الصلبة العسكرية.

ب- "التأثير المكمل" على أهداف التملك : فالقوة الناعمة وحدها أقل صلاحية لتحقيق أهداف التملك المحددة التي تسعى إليها الدول(مثل السيطرة على موارد طبيعية معينة، أو منع هجوم أو

حراسة حدود أو حماية الحلفاء..)، إذ تظل القوة الصلبة أساسية للنجاح في تحقيق مثل هذه الأهداف. لكن القوة الناعمة يمكنها خلق آثار عامة على المدى الطويل تسهل إمكانية تحقيق هذه الأهداف. كما أن غياب القوة الناعمة له تأثيرات سلبية مباشرة على أهداف التملك، ورفع تكاليفها وأعبائها. وبهذا المعنى فإن القوة الناعمة (أو بالأحرى محدوديتها) قد تنتج آثارا مباشرة محددة كما يحدث في حالة عجز الدولة عن الحصول على موافقة الرأي العام والبرلمانات في الدول الأخرى على التعاون معها بما يؤثر سلبا على مصالح الدولة (ناي 2007، 39-41).

ج- ارتباط القوة الناعمة بالقضايا العابرة للقوميات والأبعاد الجديدة للقضايا العسكرية مثل الإرهاب وخصخصة الحرب (ناي 2007، 190-191).وبمفهوم المخالفة ، فإن القوة الناعمة أقل ملائمة في السياقات التي تسود فيها القضايا والتهديدات الأمنية التقليدية. فناي بنى طرحه لمفهوم القوة الناعمة على تحول طبيعة القوة في السياسات العالمية وتراجع التركيز على القوة العسكرية بشكل خاص، وهو ما فسره جزئيا بأن غالبية التفاعلات في العالم المعاصر لا تتضمن تحديات أو مخاطر وتهديدات يكون من شأنها وضع تهديد التكامل الإقليمي للدول(Nye 1990).

ويثير ذلك التساؤل بطبيعة الحال حول مدى صلاحية القوة الناعمة في منطقة الشرق الأوسط في التعامل مع قضايا تتضمن تهديدات عسكرية وأمنية تقليدية، يضع العديد منها وجود الدول ذاتها وتكاملها الإقليمي على المحك.

وجود رؤية واضحة للحكومة الممارسة للقوة الناعمة: لكيفية توظيف موارد هذه القوة دون السيطرة عليها بالضرورة. فطبيعة مصادر القوة الناعمة وتعدد الفاعلين المشاركين في إنتاج هذه المصادر وإدراكات المتلقين والمخاطبين بالقوة الناعمة قد تتطلب غياب أو عدم وضوح سياسات السيطرة الحكومية على موارد القوة الناعمة. لكن يظل من الضروري توفر دور القيادة وامتلاك رؤية واستراتيجية واضحة لكيفية توظيف هذه المصادر المختلفة وتحويلها إلى نواتج فعلية تخدم مصالح الدولة. هذا فضلا عن قيام الحكومة بمسؤولياتها في تعزيز موارد القوة الناعمة الواقعة في نطاق اختصاصها مباشرة، مثل كيفية ممارسة السياسات الداخلية والخارجية (ناي 2007، 41-42).وبطبيعة الحال، فإن هذا العنصر يشكل إشكالية أكبر بالنسبة للفاعلين من دول المنطقة مقارنة بالفاعلين من خارجها، نتيجة ما تعانيه دول المنطقة من أزمات مختلفة للتنمية ترتبط بشكل مباشر بمشكلات الرؤى والاستراتيجيات وضعف فاعلية السياسات وأدوار المجتمع ومنظماته.

يظهر التحليل السابق وجود العديد من التحفظات على إمكانيات ممارسة القوة الناعمة بشكل يكفل تحقيق النواتج المطلوبة في السياق الشرق الأوسطي بالنظر إلى طبيعة ثقافته، أو قضاياه، أو هياكل صنع القرار فيه. وتبرز هذه التحفظات بشكل أكبر حال التركيز على إمكانيات ممارسة دول المنطقة تحديدا للقوة الناعمة في السياق الشرق أوسطي، وهو ما يمثل امتدادا لجدل عام حول نطاق المفهوم وصلاحيته للتطبيق، وما إذا كان أكثر صلاحية للتطبيق والتوظيف من قبل الدول الكبرى

وحدها[5]. فثمة تصور سائد أن أهداف السياسة الخارجية لأي دولة يمكن ترتيبها بصفة عامة بين أهداف أساسية وصولا إلى أهداف مرغوبة، بحيث تتدرج من الأمن القومي أي الدفاع عن حدود الدولة ومنع التلاعب بشؤونها الداخلية، ثم السعي وراء المصالح الاقتصادية للدولة ورفاهتها، ثم الدفاع عن قيم الدولة وثقافتها ونشرها، وأخيرا «الجهد المعلن أو غير المعلن لجعل الأمم الأخرى أكثر تشبها بالدولة» (باستور 2010، 43).

ويطرح هذا التصور الهيراركي لسلم احتياجات الدولة الشك حول إمكانية أو أولوية ممارسة القوة الناعمة بشكل إيجابي من دول المنطقة، وقد يدفع لاتهام الدولة أو الدول التي تدعي مثل هذه الممارسة بإغفالها مصالحها الأساسية، أو بأن ممارستها لمظاهر القوة الناعمة إنما هي ممارسة شكلية تجسد عجز الدولة ورخاوتها لا قوتها الناعمة أو الرخوة، إذ تأتي كاضطرار لا اختيار، ونتيجة لضعف أو تراجع مصادر القوة الصلبة للدولة، بحيث تصبح أقرب إلى مجال العلاقات العامة منها إلى العلاقات السياسية (رؤوف 2010).

لا يتعارض ما سبق من إمكانية الاهتمام بالقوة الناعمة من منظور دول المنطقة لتعويض العجز في مصادر القوة الصلبة، ومواجهة الاختلالات في هيكل القوة العالمية. فمن ناحية، تسمح القوة الناعمة لبعض الدول بالتمتع بنفوذ أعظم مما يوحي به وزنها العسكري والاقتصادي، من خلال تحديد الدولة مصلحتها الوطنية بحيث تشمل قضايا جذابة مثل المساعدة الاقتصادية والعمل على إحلال السلام(ناي 2007، 30). كما تستطيع الدول الصغرى والمتوسطة، مثل دول المنطقة، القيام بنوع من الموازنة الناعمة Soft balancing لمواجهة التحديات والأخطار التي يصعب مواجهتها اعتمادا على القوة الصلبة (العسكرية تحديدا) إما بسبب اختلال موازين القوة لغير صالحها أو بسبب طبيعة القضايا ذاتها[6].

ويظهر التحليل السابق أهمية الوعي بتعدد مداخل وأجندات توظيف القوة الناعمة باختلاف المنظور، وهو ما قد يقتضي تناولا يركز على أبعاد مختلفة عن تلك التي يبرزها ناي. فمكانة أطراف

٥ يقدم Kearn تصورا طريفا في اقتصار انطباق المفهوم "على" القوة الكبرى أيضا، إذ يرى أن مفهوم القوة الناعمة –لاسيما حال تعريفه باعتباره يتضمن احترام التعاون من خلال المؤسسات- أكثر انطباقا على القوى الكبرى والعظمى والمهيمنة، لاسيما فيما يتعلق باحترام المؤسسات، إذ أن مخالفة هذه القوى للمؤسسات التي أوجدتها يخصم بالضرورة من قوتها الناعمة. ويبدو المفهوم أقل انطباقا على القوى الصغيرة والمتوسطة، حيث يقتصر الالتزام المطلوب على تلك القوى في "اللعب بالقواعد أو التظاهر بذلك" بما يختزل القوة الناعمة إلى مستوى إدارة الصورة والدبلوماسية المراوغة أو المناورة"(279 ,2010 Kearn-280). ووفقا لذات المنطق يمكن القول أن تحدي القوى الصغيرة والمتوسطة لهذه المؤسسات يبدو شرعيا في بعض الأحيان، والخضوع لها قد يخصم من القوة الناعمة للفاعل لدى الجماهير المنتمية لذات الإطار ، ويمكن النظر مثلا إلى تأثيرات التزامات مصر بمعاهدة السلام مع إسرائيل، وكذلك التزامات تركيا في إطار عضويتها في الناتو، كنماذج في هذا الخصوص. ورغم دلالات هذا التصور في تفسير أحد مصادر القوة الناعمة للفواعل"المارقة" –من منظور الدول الكبرى- ، إلا أن هذا التصور يظل جزئيا ويفتقر للواقعية، إذ عادة ما لا تتمتع الدول والفواعل الأقل قوة بالقدرة على مخالفة المؤسسات بعكس الدول الكبرى.

٦ تقوم الموازنة الناعمة على توظيف المؤسسات الدولية والأدوات الاقتصادية والمبادرات الدبلوماسية، في إطار تنسيق وتحرك جماعي ضد طرف أو أكثر. وقد برز المفهوم لوصف التحركات الفرنسية الألمانية الروسية في مواجهة الولايات المتحدة إبان حرب العراق 2003 (Pape 2005; Paul 2005). .رفض آخرون هذا الوصف انطلاقا من ضرورة عدم خلط موازنات القوة بالانقسامات والتباينات الدبلوماسية الروتينية والمؤقتة ذات الطابع التساومي، في حين أن الموازنة عملية واعية إرادية مستمرة ومنتظمة(Brooks and Wohliforth 2005).

المنطقة وفواعلها في هيكل النظام الدولي، وحقيقة كونها هدفا وساحة لممارسة تأثيرات القوة الناعمة من فاعلين غير منتمين إليها تفرض على فواعل/مفاعيل المنطقة ضرورة الاهتمام بأبعاد التوظيف التعويضي للقوة الناعمة والموازنة الناعمة وممارسة القوة الناعمة في وجهها الدفاعي، وهي جميعا أبعاد لا يتوسع ناي في تحليلها أو يسكت عنها كلية أو يعتبرها خارجة عن مفهومه.

ويقدم الإسهام الفكري (والحركي) لأحمد داوود أوغلو وتطوره في كتاباته وخطاباته المختلفة في مسيرته الأكاديمية والسياسية الرسمية نموذجا مهما جديرا بالتأمل في كيفية استيعاب هذا التنوع في المنظورات بشكل يعكس تكيفا تدريجيا مع مقتضيات الواقع، وسعيا لبناء القدرات الذاتية لتغيير هذا الواقع على المدى الطويل في الآن ذاته[7]. فإحدى القراءات الممكنة لأفكار أوغلوتكشف انتقالها من التركيز على إمكانيات الإسهام الثقافي الإيجابي وتقديم بديل حضاري إسلامي في مواجهة مقولات نهاية التاريخ وهيمنة النموذج الغربي(أي الممارسة الإيجابية للقوة الناعمة)(أوغلو 2006)، إلى تبني موقف دفاعي أكثر حذرا ووعيا بمخاطر التوظيف الغربي الذرائعي للأبعاد الثقافية لإخفاء مصالح مادية جيواستراتيجية كما عبرت عنه مقولة صدام الحضارات. ونتيجة هذا الوعي ظهر اهتمام أكبر في كتابات أوغلو بالأبعاد الماديةالجيواستراتيجية للتفاعلات الدولية وبقيود هيكل القوة وصعوبة التدافع الثقافي/الحضاري مع الغرب في هذه المرحلة (Davutoglu 1997-1998). وأعقب ذلك طرح تصور تكيفي تدريجي جزئي أكثر تركيزا على بناء عناصر القوة الذاتية التركية انطلاقا من رؤية العمق الاستراتيجي التي تجمع بين الاعتبارات المادية وغير المادية سعيا لتعزيز مكانة تركيا كفاعل عالمي، وبما قد يمهد لتحولها إلى مركز حضاري(أوغلو 2010؛ معوض 2010، 179-185).

وتظل جميع هذه الأبعاد جديرة بتعقب مدى تحققها في سياسة تركيا الخارجية في عهد العدالة والتنمية خاصة على ضوء المناصب الرسمية لأوغلو وسمعته كمهندس أساسي لهذه السياسة، وخطابات داوود أوغلو كوزير للخارجية التي تؤكد تنامي عناصر القوة التركية، وزيادة رصيدها من القوة الناعمة والقدرة على توظيفها للتأثير في مختلف قضايا منطقة الشرق الأوسط، وهي تقييمات يمكن الجدل بشأن مدى دقتها وموضوعيتها نتيجة صعوبات قياس القوة الناعمة بشكل عام، وفي السياق الشرق أوسطي بشكل أكبر.

ثالثا: إشكاليات قياس القوة الناعمة وتقييم فاعليتها في السياق الشرق أوسطي :

يستطيع السياسيون الأتراك والمحللون إبراز تزايد القوة الناعمة التركية بالاستشهاد بنشاط الدبلوماسية التركية في منطقة الشرق الأوسط، ومؤشرات أخرى للجاذبية التركية تتصل بالمسلسلات والأعمال الدرامية والسياحة وجاذبية النموذج السياسي والنجاحات الاقتصادية التي حققتها تركيا

٧ رغم أن كتابات داوود أوغلو الأولى جاءت أكثر تأثرا بمواجهة مفاهيم ومقولات "نهاية التاريخ" لفوكوياما ثم "صدام الحضارات" لصامويل هانتجتون والتوظيف السياسي لهذه الأفكار، إلا أن أفكار أوغلو يمكن ربطها كذلك بمفهوم القوة الناعمة وتوظيفاته على النحو المشار إليه في المتن. ويمكن تفسير ذلك بالارتباط بين جميع هذه المفاهيم والمقولات، وتوظيفاتها سياسيا، وهو مجال مثير للبحث(عبدالفتاح 2007، 12-26). وانظر مثلا في المقارنة بين توظيف مفهومي صدام الحضارات والقوة الناعمة في السياسة الخارجية الأمريكية (Eriksson and Ludvig 2008).

وارتفاع جاذبية القيادات السياسية التركية كرموز في المنطقة العربية. وفي المقابل، يمكن التشكيك في ذلك باعتباره ينطوي على خلط بين الاهتمام والجاذبية، أو التأكيد على الطابع المؤقت والآني لمثل هذه العناصر، وكذلك التشكيك في مدى إمكانية توظيفها لتحقيق مخرجات ونواتج حقيقية تمثل معالجة لقضايا المنطقة ومشكلاتها الأساسية، أو حتى التشكيك في قابلية هذه العناصر للتوظيف لحماية المصالح التركية الجوهرية، وفي مقدمتها القضايا المتعلقة بالتكامل الإقليمي لتركيا(للتوسع في نماذج للتصورين وكذلك رصد نقدي لهما، انظر مثلا: أوغلو 2010، 623-624؛معوض 135،2009-204؛ ورغي 2010؛ Oguzlu,2007; Altunisik 2008; Çandar 2009; Altinay 2008; Beng 2008).

وبالمثل، يمكن تأكيد تعاظم قوة مصر الناعمة بالاستشهاد بتفوق حجم إنتاجها الثقافي والفني وانتشاره عربيا، ومشاركتها في المبادرات الإقليمية والدولية، ودورها القيادي في العديد من أطر التعاون الإقليمية والدولية، ونشاط دبلوماسية المؤتمرات، والحضور المصري في العديد من القضايا الإقليمية، والدور المصري في تقديم مساعدات التنمية والمساعدات الفنية، وغيرها من المؤشرات. وفي المقابل، يمكن الإشارة إلى تقييمات سلبية لديموقراطية النظام، وضعف المجتمع وإضعافه، واختلالات نموذج التنمية الاقتصادية المصري، وتراجع الدور المصري إقليميا ودوليا، وإهدار فرص ممارسة القوة الناعمة والعجز عن ذلك بما يهدد المصالح المصرية الحيوية في الدائرة العربية والإفريقية وغير ذلك (انظر مثلا وقارن : عبدالفتاح،2010؛ رؤوف 2010؛ حمزاوي 2010).

يمكن كذلك الإدعاء بزيادة القوة الناعمة لقطر مجسدة في جاذبية الجزيرة كقناة إعلامية ودبلوماسية المؤتمرات وغيرها. ويمكن التشكيك في ذلك انطلاقا من افتقاد قطر المصداقية نتيجة استضافتها للقوات الأمريكية وعلاقاتها مع إسرائيل، وأن المصدر الأساسي لنجاحها في استضافة بعض المفاوضات والتدخل لمعالجة بعض قضايا المنطقة لا يرتبط بقوتها الناعمة بل ثروتها المالية، والتأكيد على عجز هذه التدخلات القطرية في تحقيق تسويات مستقرة او اختراقات حقيقية، بالإضافة إلى افتقار قطر للكثير من مقومات القوة الناعمة ذاتها مثل فليس لديها مثلا جامعات أو مراكز بحث قوية تكون رائدة في مجال الأفكار, أو انجازات فنية جذابة (انظر: قرني 2009؛ Abraham 2008; Abdel Samei,2010).

بلإنه حتى في حالة الولايات المتحدة وفيما يتعلق بالحرب على العراق تحديدا، فإن ناي لا يغلق المجال بشكل نهائي أمام إمكانية أن اعتبار هذه الحرب مصدرا لتعزيز القوة الناعمة الأمريكية سواء انطلاقا من الدوافع الناعمة للمحافظين الجدد لنشر الديموقراطية واحتمال نجاح الحرب في تحقيق ذلك على المدى الطويل(ناي 206،2007-207). ويشير بوش في سيرته الذاتية إلى نجاح الحرب في تحقيق ذلك فعلا بشكل مباشر مستشهدا بمظاهر التغيير الديموقراطي وتصاعد المطالب الإصلاحية التي شهدتها المنطقة في أعقاب الإطاحة بصدام(Bush 2010,385).

يمكن ملاحظة هذه الجدالات السياسية والتحليلية في تناول القوة الناعمة لمختلف الفاعلين في منطقة الشرق الأوسط من الدول وغير الدول. ويمكن ببساطة اعتبار هذه الجدالات وما تعكسه من

اختلافات هو امتداد لقضية تباين منظورات التوظيف السياسي للمفهوم، بحيث تعبر كل منها عن أجندة مختلفة. إلا أن جانبا من هذه الجدالات وصعوبة حسمها يرجع أيضا إلى ما سبقت الإشارة إليه من إشكاليات عامة في المفهوم ناجمة عن تعدد تعريفاته وعجز مؤشراته عن أن تكون محددة جامعة مانعة، بحيث يصبح المفهوم معبرا عن كل شيء ولا شيء في الآن ذاته، ويفتح المجال لتوظيفه من أصحاب وجهات النظر المتناقضة لتبرير مواقفهم ودعم حججهم(Kearn 2010,280-1). وتثور إشكاليات وصعوبات تحليلية إضافية تفتح المجال للمزيد من التحيزات في استخدام المفهوم في السياق الشرق أوسطي بسبب مشكلات قياس الرأي في دوله من جهة، لاسيما مع المحدودية النسبية للمراكز المتخصصة على المستوى المحلي، ومحدودية الاستطلاعات ذات الطابع الدوري المنتظم الممكن توظيفها لقياس القوة الناعمة، وقصور في صياغة الاستطلاعات القائمة. يضاف إلى ذلك مشكلات مصداقية المؤشرات الكمية المختلفة وتباينها بين المؤسسات الحكومية داخل الدولة في بعض الأحيان، وهو ما يؤدي إلى قدر أكبر من صعوبات التقييم الموضوعي، وزيادة إشكاليات التحيزات في توظيف المفهوم[8].

ورغم صعوبة معالجة جميع هذه الإشكاليات بشكل كامل، إلا أنه يمكن التقليل منها نسبيا وتنظيم معالجتها بالاستفادة من مقترحات مشتقة من كتابات ناي ذاته بشكل أساسي. ومن أهم هذه المقترحات:

-1الوعي بالأبعاد القيمية التي يثيرها المفهوم ومحاولة معالجة ما تثيره من إشكاليات:ويمكن الاستفادة في هذا السياق من تحديد منظور التحليل ابتداء،بالإضافة إلى إمكانية القيام بتحليل مواز من جهة ثانية للتقييم المعياري أو الأخلاقي بالتركيز على تقييم الدوافع والأهداف المنشودة من استخدام القوة الناعمة، والوسائل والأدوات المستخدمة، والآثار والنواتج المتحققة (Nye 2007,169). وبغض النظر عن التطبيق المبتسر لدى ناي لهذه المعايير على مفهوم القوة الناعمة (إذ خلص بشكل عام إلى اعتبار القوة الناعمة في حد ذاتها محايدة من ناحيتي الدوافع والنواتج، وإيجابية من ناحية الأدوات إذا ما قورنت بأدوات الإكراه)، فإن التصور الثلاثي الذي يقدمه يمكن أن يعالج –ولو جزئيا- العديد من الانتقادات الموجهة للمفهوم، ويزيل جانبا من الغموض عنه.

ولا ينفي ذلك ما يمكن أن يواجهه الباحث أو المراقب من صعوبات في بحث الدوافع، وتقييم الأدوات في إطار الاضطرار للتركيز على ما هو معلن، فضلا عن إشكالية تحديد المدى الزمني لتعقب المخرجات والآثار، وتحديد نطاق الأخيرة، وما إذا كانت تشمل كل التداعيات والآثار أم النواتج المباشرة فقط. ولعل تحديد نطاق التحليل ابتداء يساعد في معالجة بعض هذه الصعوبات.

-2الالتزام بالطابع السياقي والتفاعلي لتحليل القوة الناعمة: فإحدى الإشكاليات الأساسية للعديد من تحليلات القوة الناعمة أنها تحاول قياس الأخيرة بشكل مطلق أو شبه مطلق، وهو

٨ انظر مناقشة لهذه الأبعاد والصعوبات التي تطرحها في تحليل بعض جوانب القوة الناعمة التركية في : (معوض 2009، 172-202). ويثير الاعتماد على الاستطلاعات التي تعدها مؤسسات وجهات من خارج الإقليم مشكلات مشابهة، بالإضافة إلى مشكلات اختلاف المنظور والأجندات، والتحيزات الكامنة في بعض هذه الاستطلاعات وسعيها للتأثير فيما تدرسه من ظواهر، فيما يتعرض تشيللر لجانب منه تحت عنوان معبر هو"قياس الرأي وتصنيعه" (شيللر 1999، 125 – 149).

ما يمثل تجاهلا لتعريفات القوة عامة وخصائصها من حيث كونها علائقية وتفاعلية ونسبية وسياقية(زهران44،2006-46؛عبدالسلام 19،2002-27). يساعد الالتزام بهذه الخصائص والأبعاد في تحديد أكثر إحكاما لمؤشرات القوة الناعمة موضع البحث والتركيز، حيث يتم البدء بتحديد القضايا أو المجالات التي سيتم دراسة القوة الناعمة في إطارها (مفاوضات، وساطة، تصدير نموذج سياسي أو اقتصادي،ردع..)، والسياق الزماني والمكاني للتحليل، وتحديد منظومة الفاعلين الأساسيين المشاركين في هذه القضايا، بالإضافة إلى أبعاد القوة الصلبة المختلفة الأكثر ارتباطا بمنظومة التفاعلات موضع البحث، وارتباط هذه الأبعاد وتفاعلاتها مع القوة الناعمة، على ضوء إدراك تعدد مستويات الأخيرة.

-3**التمييز بين مستويات القوة الناعمة ومراحلها:**يميز ناي داخل إطار القوة الناعمة بين موارد القوة الناعمة (التي يعتبرها احتياطي أو مخزون القوة أو القوة الناعمة الكامنة أو المفترضة Putative power)،والاستخدام أو التوظيف الواعي لهذه الموارد، والقوة الناعمة المتحققة أو الفعلية Actualized power بمعنى "الحصول على النواتج المرغوبة هو ما يتطلب خططا جيدة التصميم وقيادة بارعة" (ناي 2007، 22). لكن تظل المشكلة الأساسية هي عدم مراعاة ناي لهذا التمييز في تصنيف المؤشرات والمقاييس التي يستشهد بها في حالاته الدراسية(Fan 2008,152-3).

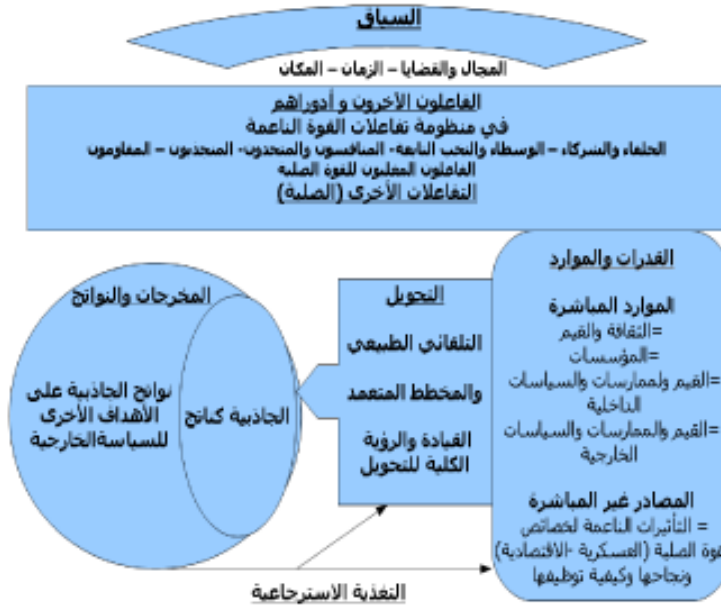
ويمكن إدراج هذا التصنيف كجزء من الإطار الثلاثي (للمصادر والتحويل والنواتج) الذي يقترحه Treverton وSeth(2005) وآخرون ، بحيث يمكن التمييز بين ثلاثة مستويات أساسية لتحليل القوة الناعمة، هي مستوى موارد القوة الناعمة، ومستوى التحويل (حيث استراتيجية الفاعل موضع التحليل في التنسيق بين مختلف الفاعلين المساهمين في إنتاج موارد القوة الناعمة، ورؤية لكيفية توظيف أدوات ممارسة القوة الناعمة من خلال برامج الدبلوماسية العامة[٩]وغيرها لتوجيه هذه الموارد نحو المستهدفين بالتأثير)، ثم مستوى النواتج الذي يتضمن بدوره مستويين فرعيين متداخلين أولهما مدى النجاح في زيادة جاذبية الفاعل كمخرج مباشر (وليس مجرد الاهتمام به)، ومستوى يشمل نواتج توظيف موارد القوة الناعمة والجاذبية في تحقيق المصالح والأهداف الأخرى(سواء كانت أصيلة أو مكملة على النحو السابق بيانه) في إطار السياق المحدد.

٩ الدبلوماسية العامة أو الشعبية Public/Mass Diplomacy هي البرامج التي ترعاها الحكومات بهدف الحفاظ على أمنها و مصالحها القومية من خلال التفاهم مع الرأي العام و التأثير على الحوار بين المواطنين و المؤسسات في الداخل و نظرائهم في الخارج.و تختلف الدبلوماسية العامة عن التقليدية في كونها لا تتعامل فقط مع الحكومات State-to-State، بل تركز بالأساس على الأفراد و المنظمات غير الحكومية بالدول الأخرى State-to-Public (انظر:Pahlavi 2004,18-21 ، وللمزيد بالعربية مع التطبيق على الدبلوماسية العامة الأمريكية في المنطقة: عبدالفتاح وآخرون،2007). ويولي ناي أهمية كبيرة للدبلوماسية العامة كأداة أساسية لممارسة القوة الناعمة، ويميز بين ثلاثة مستويات أو أبعاد لتحرك الدبلوماسية العامة و وسائلها حسب المدى الزمني للتحرك و مضمونه و المستهدفين به .المستوى الأول هو "الاتصال اليومي Daily Communication" و يعني الاستعداد الدائم لتوفير معلومات فورية أو ما يطلق عليه "رواية القصة" من منظور الدولة بشكل مقنع للمواطنين و الصحفيين و الإعلاميين بشكل عام. و الثاني هو "الاتصال الاستراتيجي Strategic Communication " الذي يسعى لتحقيق نوع من الاتساق بين الرسائل المتنوعة التي تبثها جهات مختلفة ، كما يعيد صياغة هذه الرسائل و تصنيفها في عدد من الموضوعات أو المبادرات السياسية في صورة تيماتThemes بسيطة ، يتم التركيز عليها بشكل متصل على مدى زمني ممتد ، على نحو أقرب لاستراتيجيات الدعاية أو البروباجندا السياسية. و المستوى أو البعد الثالث هو" بناء و تطوير علاقات دائمة مع أفراد ومؤسسات من دول أخرى" عن طريق البعثات الدراسية و برامج التبادل المختلفة ، و دورات التدريب و المؤتمرات و غيرها (Nye,2008,101-105) .

هذا التمييز بين المراحل يسمح بمعالجة جانب كبير من مشكلات القياس والانتقادات الموجهة لمؤشرات المفهوم، وذلك من خلال تصنيف أكثر دقة للمؤشرات وتوزيعها بين المراحل المختلفة، بحيث تكون هناك مؤشرات موضحة لموارد القوة الناعمة للدولة (مثل مؤشرات تصدير منتجات الثقافة الشعبية للخارج، مدى الاهتمام الخارجي –وليس بالضرورة الإعجاب- بقيم الدولة وممارساتها الداخلية والخارجية..) وأخرى للجهود الحكومية للتحويل (تحليل كيفي لإدراك قدرات الدولة وكيفية تعظيمها ثم كيفية تجسيد ذلك من خلال الإنفاق على الدبلوماسية العامة، ومدى تشجيع برامج التبادل الطلابي، ووجود أطر للتنسيق مع أنشطة مؤسسات المجتمع المدني في الخارج..)، وثالثة لقياس مدى نجاح هذه الموارد والجهود في زيادة جاذبية الدولة (من خلال استطلاعات رأي دورية في الأغلب، فضلا عن إمكانية استخدام تحليل مضمون لرصد اتجاهات التطور فيما تنشره وسائل الإعلام في الدول المعنية أو المستهدفة وغيرها من الأدوات)، مع عدم إغفال المؤشرات الخاصة بمدى نجاح توظيف الجاذبية (وهو ما قد يتم من خلال أسئلة وأبعاد تركز على الموقف من قضايا محددة في استمارات الاستبيان أو تحليل المضمون، فضلا عن التحليل الكيفي لمدى نجاح الدولة في تحقيق أهدافها ..).

ويمكن تلخيص غالبية المقترحات السابقة في الشكل التالي:

شكل (2) : **القوة الناعمة** : **المراحل والسياق والتفاعلية**



خاتمة

على الرغم من الجدل حول التقييم الأخلاقي لمفهوم القوة الناعمة، وصعوبة حسم هذا الجدل على ضوء تعدد تعريفات المفهوم نفسه واختلاف سياقات استخدامه وتوظيفه، إلا أن المفهوم يظل مهما بالنظر إلى تسليطه الضوء على أهمية الأفكار والأبعاد القيمية غير المادية في تحليل السياسة الخارجية والعلاقات الدولية بصورة أو أخرى.

وسعت الورقة لتقديم مقترحات لمعالجة بعض أوجه القصور والانتقادات الموجهة ضد مفهوم القوة الناعمة، وتطوير قدراته كإطار تحليلي محايد نسبيا (أو على الأقل الكشف بدرجة أعلى من الوضوح عن الأبعاد القيمية المتضمنة)من خلال إبراز الضوابط المتعلقة بالوعي بمنظور توظيف المفهوم، ومراعاة خصائص المرحلية والسياقية والتفاعلية. وتكتسب مراعاة هذه الضوابط أهمية خاصة لمواجهة المشكلات التي قد يثيرها توظيف المفهوم في سياقات مختلفة ذات خصوصيات مميزة مثل منطقة الشرق الأوسط، بحيث تتم الاستفادة من الإمكانيات التحليلية للمفهوم دون استبعاده كلية باعتباره غير صالح للتطبيق ودون الوقوع في فخ التبسيط الزائد في توظيفه مع تجاهل خصوصيات السياق، وبحيث تتم الموازنة كذلك بين اعتبارات الحذر والحفاظ على الهوية من جهة مع عدم الوقوع في فخ التحيزللتفكير التآمري والتخوف المرضي من استراتيجيات الخداع على نحو قد يؤدي لإضاعة فرص حقيقية للتعاون مع الفاعلين الآخرين.

وتبقى الإشارة إلى أنه إذا كانت الورقة الحالية استلهمت ضمنيا بعض عناصر عمليات بناء المفاهيم في مراجعة مفهوم القوة الناعمة، فإن التطبيق الكامل لهذه العناصر من شأنه المساهمة في إعادة بناء مفهوم القوة الناعمة على نحو أكثر تعمقا، لاسيما إذا تضمنت تحليلا لموقع المفهوم من المنظورات والجدالات الكبرى في مجال العلاقات الدولية[10]، جنبا إلى جنب مع محاولة الإسهام في معالجةالمفهوم ومراجعته وتقويمه من منظور حضاري إسلامي، سواء لأغراض دفاعية أو في إطار بحث إمكانيات التوظيف الإيجابي للمفهوم انطلاقا من المقارنة والربط مع مفهوم الدعوة وتقاليدها[11].

١٠ هناك إشارات من ناي نفسه بعدم وقوع المفهوم في إطار الجدل بين الواقعية والمثالية أو الليبرالية، وكذلك عدم انحساره في إطار البنائية، فهو بساطة يوضح نوعا من القوة يمكن استخدامه لتحقيق مصالح الدولة(Nye 2007,170). كما أن بعضا من يستخدمون مفهوم القوة الناعمة محورا لأعمالهم، يصل الأمر بهم إلى اعتبار أنفسهم يقدمون فهما جديدا للسياسة العالمية يجمع مفاهيم الواقعية والليبرالية والبنائية ويسمح بتصور أكثر دقة للعالم المعاصر وتفاعلاته المعقدة والمتشابكة وتغير مفهوم القوة وكيفية توظيف الدول لقوتها بما يعظم مصالحها. ويظهر ذلك على سبيل المثال عند جالاروتي الذي يصف رؤيته هذه بـ Cosmopolitick وقوامها النظر إلى الدول كفاعلين عقلانيين تحركهم المصالح الذاتية والوصول إلى المستويات المثالية لتوظيف القوة بالجمع بين موارد القوة الناعمة والصلبة بما يحقق لهم الأمن والرفاهية(Gallaroti 2010,174-179). إلا أن اختلاف تقييمات الأبعاد المعيارية للمفهوم تظهر الحاجة إلى تحليلات أكثر تعمقا، ولو من زاوية كيفية استيعاب المنظورات المختلفة لمفهوم القوة الناعمة بما يتناسب مع مقولاتها.

١١ تزداد أهمية مثل هذا إسهام لدى إدراك ثراء وتميز التقاليد الإسلامية في هذا الصدد. وتكفي الإشارة إلى أن الدعاية الخارجية لم تنشأ وتتطور بشكل كامل وترتفع إلى مرتبة الأداة لتحقيق أهداف السياسة الخارجية مرتبطة بالنشاط الحكومي في الإطار الدولي إلا ابتداء من الثورة الفرنسية، لأسباب منها الحواجز بين الشعوب وصعوبات الاتصال، فضلا عن نزعات التفوق العنصري في حضارات العصور القديمة والمتوسطة (ربيع 75،1975؛ تايلور 12،2000؛237). وتكاد التقاليد الإسلامية المجسدة في مفهوم "الدعوة" تمثل الاستثناء الوحيد لهذه الملاحظة، حيث لم تقتصر الدعوة التي بدأها الرسول على مخاطبة المجتمع الداخلي، بل سعت في كل مراحل تطورها وبجميع أدواتها إلى اعتماد الدعوة كمنطلق حقيقي في تشكيل سياستها الخارجية، وفي إطار من الانفتاح الحضاري ورفض التمييز بين الداخل والخارج، و"حيث مخاطبة المؤمن أو من يمكن أن يصير مؤمنا حيثما وجد، وحيثما تحققت الخلفية العاطفية التي تسمح ببذر علاقة الإيمان أو تعميقها" (ربيع 1975، 76-77).

وإذا كانت الورقة قد اعتمدت بشكل أساسي على نوع من المراجعة الداخلية للمفهوم بتوظيف إسهامات ناي نفسه وبعض الإسهامات الأخرىفي دراسة القوة وقياسها في مجال العلاقات الدولية تحديدا، فإن تعدد أبعاد مفهوم القوة الناعمة وتعقد شبكة علاقاته المفاهيمية[12] من شأنهما توفير إمكانيات رحبة للانفتاح على الكتابات الخاصة بكل من هذه الأبعاد والمفاهيم، والقضايا التي تثيرها سواء في إطارأدبيات العلاقات الدولية وتحليل السياسة الخارجية أو في إطار علم السياسة والعلوم الاجتماعية بشكل عام، وهو ما يسهم في الكشف بدرجة أكبر عن صور وأشكال استدعاء المفهوم للأبعاد الثقافية في العلاقات الدولية، وتقديم معالجات متعددة لتطوير مفهوم القوة الناعمةأكثر قابلية للتطبيق كإطار تحليلي أكثر عمقا وثراء سواء من الناحية النظرية أم في سياقات الواقع المتعددة.

المصادر والمراجع

أولا : باللغة العربية:

أوغلو، أحمدداوود.(2006).**العالم الإسلامي في مهب التحولات الحضارية (العنوان الأصلي: التحول الحضاري والعالم المسلم)**. ترجمة: إبراهيم البيومي (تعريب وتحريرومراجعة). القاهرة: مكتبةالشروق الدولية.

أوغلو، أحمدداوود.(2010).**العمق الاستراتيجي:موقع تركيا و دورها في الساحة الدولية**. ترجمة: محمد جابر ثلجي و طارق عبد الجليل. الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات والدار العربية للعلوم ناشرون.

باستور، روبرت أ.(2010). «الدول الكبرى في القرن العشرين من البزوغ إلى الأفول،" في:**رحلة قرن : كيف شكلت القوى العظمى بنية النظام الدولي**، تحرير: روبرتأ.باستور، ترجمة:هاشم أحمد محمد.القاهرة: المركز القومي للترجمة.

تايلور، فيليب.(2000).**قصف العقول:الدعاية للحرب منذ العالم القديم حتى العصر النووي**. ترجمة: سامي خشبة، سلسلة عالم المعرفة، عدد 256. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

توفلر، ألفين.(1995).**تحول السلطة-الجزءالأول**. ترجمة: لبنالريدي. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.

حمزاوي, عمرو.(2010). "أزمة تقسيم مياه النيل: نهاية قوة مصر الناعمة." موقع مركز كارنيغي للشرق الأوسط,
http://carnegie-mec.org/publications/?fa=40868

١٢ لا يتسع المجال للتناول التفصيلي لشبكة المفاهيم التي تتفرع عن مفهوم القوة الناعمة وتكونه وترتبط به وتتداخل معه، خاصة مع إمكانية امتداد الجدل حول طبيعة المفهوم لينال من كيفية تسكين الكثير من عناصر شبكة المفاهيم وارتباطاتها بمفهوم القوة الناعمة، لكن يمكن الإشارة على سبيل المثال إلى مفاهيم : القيادة، القيادة الكاريزمية، الشرعية، القوة، توازن القوة، تحول القوة، الموازنة الناعمة، قوة المعرفة، قوة الاتصالات والمعلومات، القوة المعيارية أو القيمية، القوة الثقافية وقوة الثقافة وثقافة القوة، الغزو الثقافي، الدعاية السياسية، الحرب النفسية، التسميم السياسي والتلاعب بالعقول، نزيف العقول، الهوية ، الصورة، الإدراك وسوء الإدراك، وسم الدولة Nation branding، التسويق السياسي، الدبلوماسية العامة أو الشعبية، القوة الذكية، فاعلية السياسة الخارجية، أدوات السياسة الخارجية، التحايل السياسي، الدور، دور النموذج أو نموذج الأدوار، وغيرها من المفاهيم.

رؤوف، هبة.(2010).»القوة الناعمة:أزمة النظام القوي والدولة الضعيفة في مصر». في: محمد عبد العاطي (محرر). ملف خاص: مصر..تبديد أرصدة القوة. مركز الجزيرة للدراسات-قسم البحوث السياسية، متاح على موقع الجزيرة نت:http://www.aljazeera.net/NR/exeres/٢٣٠٧BAEE-٨٧٤E-٤٧٥٣-A٠٦A-BA٢٨DC١٢CB٦D.htm

ربيع، حامد.(1975).**الدعاية الصهيونية**. القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية- المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم، 1975.

ربيع، حامد.(1983).**الثقافة العربية بين الغزو الصهيوني و إرادة التكامل القومي** القاهرة: دار الموقف العربي، 1983.

زهران، جمال.(2006).**منهج قياس قوة الدولة و احتمالا تتطور الصراع العربي الإسرائيلي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

السيد، مصطفى كامل.(2006). **دراسات في النظرية السياسية**. القاهرة: دون دار نشر.

شيللر، هربرتأ.(1999).**المتلاعبون بالعقول**. ترجمة: عبد السلام رضوان، سلسلة عالم المعرفة،عدد 106. الكويت: المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب.

عبدالسلام، محمد.(2002).**القوة. موسوعة الشباب للعلوم السياسية.العدد** 15. القاهرة: مركز الدراسات السياسية و الاستراتيجية بالأهرام.

عبد الفتاح،سيف الدين.(2007). التحليل الثقافي:التوظيف والتسييس. توطئة لكتاب: أماني محمود غانم، **البعد الثقافي في العلاقات الدولية**.القاهرة: برنامج حوار الحضارات- كلية الاقتصاد و العلوم السياسية - جامعةالقاهرة، ص ص 11-26.

عبدالفتاح، شعيب.(2010).دور مصر الإقليمي الثابت والمتغير. موقع الهيئة للاستعلامات-مصر: http://www.sis.gov.eg/ar/Story.aspx?sid=٣٣٨٩٣

عبدالفتاح، معتز بالله و داليا رشدي و منى عقيل.(2007). "خطاب الدبلوماسية العامة الأمريكية تجاه العالم العربي: التحليل و الفاعلية،" في:**الدبلوماسية العامة الأمريكية تجاه العالم العربي**، تحرير: نادية محمود مصطفى و معتز بالله عبد الفتاح . القاهرة: برنامج حوار الحضارات-كلية الاقتصاد و العلوم السياسية-جامعة القاهرة.

غانم، أماني محمود.(2007). **البعد الثقافي في العلاقات الدولية:دراسة في الخطاب حول صدام الحضارات**. القاهرة: برنامج حوار الحضارات-كلية الاقتصاد و العلوم السياسية-جامعةالقاهرة.

قرني، بهجت.(2009)."من يقود النظام العربي؟". الأهرام، عدد 28 فبراير.

معوض، علي جلال عبدالله .(2009).الدور الإقليمي لتركيا في منطقة الشرق الأوسط 2002-2007. رسالة ماجستير غير منشورة. كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ،جامعة القاهرة، مصر.

_____.(2010). «قراءة في فكر داود أوغلو».السياسة الدولية،المجلد 46، العدد 179، ص ص 179-186.

ناي، جوزيفس.(2003).**مفارقة القوة الأمريكية: لماذا لا تستطيع القوة العظمى الوحيدة في العالم اليوم أن تنفرد في ممارسة قوتها؟**. ترجمة: محمد توفيق البجيرمي(تعريب). الرياض: مكتبة العبيكان.

----------.(2007).**القوةالناعمة:وسيلة النجاح في السياسة الدولية**. ترجمة: محمد توفيق البجيرمي. الرياض: العبيكان.

هيرمان، ريتشاردك.(2010). «نظرية الصورة و التفاعل الاستراتيجي في العلاقات الدولية،» في:**المرجع في علم النفس السياسي-الجزءالأول**، تحرير: دافيدأو. سيرزو ليونيهادى و روبرت جيرفس، ترجمة:ربيع و هبة و مشيرة الجزيري ومحمد الرخاوي. القاهرة: المركز القومي للترجمة.

ورغي، جلال.(2010). **الحركة الإسلامية التركية: معالم التجربة وحدود المنوال في العالم العربي**. سلسلة أوراق الجزيرة، العدد 17.الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات و الدار العربية للعلوم ناشرون.

ثانيا : باللغة الإنجليزية

Abdel Samei, M.(2010). Public diplomacy in the age of regional media: Winning the war of hearts and minds in the Middle East AL-Jazeera and al-Hurra. Ph.D. dissertation, Northeastern University, United States -- Massachusetts.

Abraham, George. (2008). “Qatar is a diplomatic heavy-hitter-Focus -Al Jazeera English.” *Al-Jazeera Website*, http://english.aljazeera.net/focus/2008/07/200872164735567644.html.

Altinay, Hakay.(2008). “Turkey’s soft power: an unpolished gem or an elusive mirage?.” *Insight Turkey* ,10, no. 2, 55-67.

Altunisik, M. B.(2008). “The Possibilities and Limits of Turkey’s Soft Power in the Middle East.” *Insight Turkey*,10, no. 2, 41-54.

Beng, Phar Kim.(2008). “Turkey’s potential as a soft power: a call for conceptual clarity.” *Insight Turkey* 10, no. 2 , 21-41.

Brooks, S. G. and Wohlforth, W. C.(2005). ‘Hard Times for Soft Balancing’, *International Security*, 30,no.1, 72–108.

Bush, George W.(2010).*Decision Points*. New York: Crown Publishers.
Çandar, C. (2009).“Turkey’s “Soft Power” Strategy: A New Vision for a Multi- Polar World.” *SETA Policy Brief* ,No. 7.

Davutoglu, Ahmet. (1997-1998). The Clash of Interests: An Explanation of the World (Dis) Order, Perceptions Journal of International Affairs, 2, no. 4, Center for Strategic Research (SAM) website: http://www.sam.gov.tr/perceptions/Volume2/December1997-February1998/davutoglu.PDF

Fan, Ying.(2008).“Soft power: Power of attraction or confusion?.” *Place Branding and Public Diplomacy*,4, no. 2,147-158.

Gallarotti, Giulio M.(2010).*The Power Curse: Influence and Illusion in World Politics*. Boulder: Lynne Rienner Publishers.

Griffiths, Martin, Terry O’Callaghan, and Steven C. Roach.(2008). *International Relations: The Key Concepts*. 2nd ed. Routledge key guides. London: Routledge.

Ichihara,Maiko.(2006). Making the Case for Soft Power, *SAIS Review of International Affairs*, 26:1,(2006), 197-200.

Johan Eriksson, and Ludvig Norman.(2008).“Political Utilization of Scholarly Ideas: The “Clash of Civilizations” vs.“Soft Power” in US Foreign Policy.” *Paper presented at the annual meeting of the ISA’s* 49*th ANNUAL CONVENTION, BRIDGING MULTIPLE DIVIDES, Hilton San Francisco, SAN FRANCISCO, CA, USA*: http://www.allacademic.com/meta/p253762_index.html

Kearn, David W.(2010) “The power curse: influence & illusion in world politics.” *Journal of Power*, 3, no. 2 ,275-282.

Knutsen, Torbjørn. (2007).”Soft Power” *Paper presented at the annual meeting of the International Studies Association* 48*th Annual Convention*, Hilton Chicago, CHICAGO, IL, USA,at:http://www.allacademic.com/meta/p180948_index.html

Kroenig, Matthew., McAdam, Melissa. and Weber, Steve.(2006). “Taking Soft Power Seriously” *Paper presented at the annual meeting of the*

ISA's 49*th Annual Convention, Bridging Multiple Divides,* Hilton San Francisco, SAN FRANCISCO, CA, USA,at: http://www.allacademic.com/meta/p251295_index.html

Lennon, Alexander T. J, ed.(2003). *The Battle for Hearts and Minds: Using Soft Power to Undermine Terrorist Networks*. A Washington quarterly reader. Cambridge, Mass: MIT Press.

Lukes,Steven.(2007). "Power and the battle for hearts and minds : On the bluntness of soft power." In *Power in World Politics*, edited by Felix Berenskoetter and Michael J Williams, 83-97. New York: Routledge, 2007.

Mattern, Janice Bially.(2007). "Why soft power isn't so soft: Representational force and attraction in world politics." In *Power in World Politics*, edited by Felix Berenskoetter and Michael J Williams, 98-119. New York: Routledge.

Monroe, Kristen Renwick.(2001).Paradigm Shift :From Rational Choice to Perspective. *International Political Science Review*,22,no.2,151-172.

Nye, Joseph S. (1990b)."Soft Power." *Foreign Policy*, no. 80 (Autumn 1990): 153-171.

_____.(1990a). *Bound to Lead: The Changing Nature of American Power*. New York: Basic Books.

_____.(2004). *Power in the Global Information Age: From Realism to Globalization*. London: Routledge.

_____.(2006). "Think Again: Soft Power | Foreign Policy." *Foreign Policy Magazine Website*. http://www.foreignpolicy.com/articles/2006/02/22/think_again_soft_power.

_____(2007). "Notes for a soft-power research agenda." In *Power in World Politics*, edited by Felix Berenskoetter and Michael J Williams, 162-172. New York: Routledge, 2007.

_____.(2008). "Public Diplomacy and Soft Power." *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science*616, no. 1, 94 -109.

Oguzlu, Tarik.(2007). "Soft power in Turkish foreign policy." *Australian Journal of International Affairs*, no. 61, 81-97.

Pahlavi,Pierre Cyril Cyrus Teymour.(2004). Mass Diplomacy: Foreign Policy in the Global Information Age.Doctorate Dissertation,McGill University ,Montreal.

Pape, R. (2005) 'Soft Balancing against the United States', *International Security* ,30,no. 3, 7–45.

Paul, T. V. (2005) 'Soft Balancing in the Age of U.S. Primacy', *International Security*, 30,no.3, 46–71.

Rothman, Steven. (2007). "Why Soft Power is No Power at All: The Case for Norm Diffusion." *Paper presented at theannual meeting of the International Studies Association 48th Annual Convention,* Hilton Chicago, CHICAGO, IL, USA, at: http://www.allacademic.com/meta/p_mla_apa_research_citation/1/8/0/8/5/p180859_index.html

Treverton, Gregory F, and Seth G Jones, eds. (2005) Measuring National Power Santa Monica, Calif: RAND.

الدور الراهن للسياسة الخارجية التركية...البحث عن نظام عالمى جديد

هبة السيد رمضان

مقدمة

تحاول هذه الدراسة بحث الدور الثقافى للسياسة الخارجية التركية ومدى إسهامها, من هذا المنطلق, فى تهيئة مخاض نظام عالمي متعثر الميلاد, وذلك من بعد محاولة لتفسير ما جرى ولم يزل يجري من تحولات وأحداث على الساحة الدولية بعد انتهاء الحرب الباردة, والتى أنذرت بانتهاء النظام العالمى ثنائى القطبية, وخَلَّفت الساحة الدولية فى انتظار نظام عالمي جديد بات محلًا لتجاذب عنيف ما بين رؤى تترجمها سياسات متباينة ومختلفة ,يرتهن بها ,و بمآلات الإطار الفكرى والثقافى المنتظر أن يحكم هذا النظام العالمى, مصير الانسانية الرازحة تحت سقف الفوضى التى عاشتها الأسرة الدولية خلال العقدين الماضيين وحتى اللحظة الراهنة .

ويأتى بحث هذا الدور الثقافى التركى من زاوية اسهامه فى تهيئة بنية ثقافية وفكرية مختلفة تطرحها السياسة الخارجية التركية فى ثوبها الجديد, وتعكسها تفاعلاتها وخطاباتها وأدبياتها الخاصة فى ظل تنامٍ ملفت للدور التركى على صعيد الساحة الدولية بشكل عام انطلاقًا من تناميه على ساحات دوائر الجوار الاقليمى لتركيا , حيث اقترن هذا الدور بطرح فكرى جديد ومختلف يشير الى مقومات مهمة كانت وراء اختيار بحث الدور التركى تحديدًا على هذا الصعيد.

أول هذه المقومات التمازج الواضح على صعيد الحالة التركية مابين الثقافى والسياسى؛ بين الثقافى النظري (والذى يتميز فى الحالة التركية بطبيعة علمية أكاديمية تتسم بالمرونة ومواكبة العصر والقابلية للتحول الى برامج وسياسات عملية), وما بين السياسى سواء أكان المعني بالسياسى هنا الجانب السلطوي الذى تبنى هذه الرؤية الثقافية والفكرية فى عهد حكومة العدالة والتنمية كما سيأتى ذكره, أو أكان المقصود بالسياسى السياسات العملية المطبقة على الأرض والتي تتوفر فى الحالة التركية الراهنة, بتوافر نموذج «المفكر السياسى» أى المفكر صانع ومنظر السياسة, ومنفذها فيذات الوقت, والذى يُعنَى به هنا مستشار رئيس الوزراء السابق ووزير الخارجية التركى الحالى البروفيسور «أحمد داود أوغلو», وثانيها هو توافر الرؤية والارادة السياسية ومساحة لابأس بها من القبول – مقارنة بفاعلين دوليين آخرين لديهم الارادة ذاتها – على الصعيد الدولى الرسمى وغير الرسمى لكي يلعب الفاعل التركى دورا فعالا على الساحة الدولية من المتوقع له أن يكون مؤثراً فى صياغة وتشكيل النظام العالمى قيد الميلاد والتشكل, وثالثها هو المنحى الانسانى والقيمى الذى يتبناه الخطاب التركي, وتعبر عنه أدبيات مهندس السياسة الخارجية التركية الدكتور داود أوغلو, والذى يجعل من هذا الدور ومتابعته وبحث فرص دعمه وتناميه جزءًا من حاجة ملحة للمجتمع الدولى الإنسانى الرازح تحت سقف تراكم تاريخى لانظمة دولية تحول بداخلها -الانسان كمفعول به[1] من

١ من منطلق فكرة أن الإنسان فى العلوم الاجتماعية هو الفاعل وهو المفعول به فى آن واحد, يمكن الرجوع فى ذلك إلى: د.ياسين أقطاى,المؤتمر العربى التركى للعلوم الاجتماعية «ATCOSS», أنقرة,1012-2010.

أساس ومحور للصيانة وتحقيق المصالح والمنافع بشكل عادل, إلى أداة وضحية لمصالح وأهواء إنسان, أو قوى إنسانية تقع فى موقع الطرف الفاعل.

هذا وتجدر الاشارة إلى ملاحظتين تمهيديتين:

أولاهما أن هذه الدراسة تعبر عن قناعة بضرورة الخروج من خناق اقتصار دراسة وتناول موضوع النظام العالمى والعلاقات الدولية على دراسة وتحليل وضعية السلطة والسطوة وموازين القوى داخل هذا النظام كعامل أساسى فى دراسة العلاقات الدولية , وذلك فى ظل القناعة الحاجة الملحة الى ربط العلاقات الدولية الى جانب العناصر سالفة الذكر بالعلوم الاجتماعية والبيئية, ليصبح علم العلاقات الدولية علمًا لدراسة السلطة والسطوة إلى جانب العناية بوضعية الافراد «المجتمعات» والبيئات الحاضنة لهؤلاء الأفراد التى طالما ماتضررت وضعيتهم جميعاً فى ظل الانغماس فى هذه الزوايا القاصرة لدراسة العلاقات الدولية, وعلى وجه الخصوص موضوع النظام الدولى/العالمى, ولعل ظواهر الاختلال البيئى و التهديدات التى تواجه الارض[2] وما عليها من كائنات وعلاقته الوطيدة بالبعدين السياسى(سيما العسكرى والاقتصادى), ومن قبله الثقافى الذى يحكم الفكر والسلوك الدوليين وكذا على صعيد الدائرة الوطنية القطرية الأضيق, هى أبلغ دليل على ضرورة وجود دراسات مشتركة تجمع أصحاب تخصصات مشتركة لتكوين رؤى وسياسات شاملة وأكثر تناغمًا مع احتياجات الواقع الانسانى والبيئى على صعيد العلاقات الدولية, وهو ما يستدعى معه ابتداءا تحديد موقع الانسان ومكانته ودوره بغض النظر عن وضعيته السلطوية أو العرقية أو القومية أو الدينية من هذا النظام العالمى.

وثانيهما أن هذه الدراسة هى مدخل أولي لتناول الموضوع أدوار الفاعلين الإقليميين في البحث عن نظام عالمي جديد, بما يستدعى المراكمة عليه فى كتابات لاحقة .

وعلى ضوء ما تقدم, تنقسم الدراسة إلى المحاور الأساسية التالية:

-افسهام الثقافى للفاعل التركى على الساحة الدولية.

-تقييم الدور التركى.

-توصيات.

٢ فمثلًا يفاقم من ظاهرة التغير المناخى عدم استجابة الدول الصناعية والنامية لمطالب تقليص انبعاث الغازات المسببة للاحترار الكوني، واعتماد التكنولوجيا الجديدة التي يمكنها التخفيف من حدة ذوبان الجليد وتعكس السيناريوهات القاتمة لمستقبل الأرض, وهو ما يعكس خللًا فى الوعى الجمعى لهذه الدول بالهدف من إقامة علاقات تجارية واقتصادية دولية أو حتى محلية تغذيها هذه الصناعات والذى من المفترض – أى هذا الهدف-أن يكون الانسان, والذى سيتأثر حتمًا وسيتهدد مصيره بتهديد الأرض التى تأويه , يمكن الرجوع فى ذلك على سبيل المثال إلى: http://www.annabaa.org/nbanews/55/283.htm

أولاً: الإسهام الثقافى للفاعل التركى على الساحة الدولية

على الرغم من انتهاء الحرب الباردة فقد استمر الخطاب التركى يتحرك ضمن السقوف والثوابت التى كان يتحرك عبرها خلال تلك الحرب , أى تصور تركيا لذاتها على أنها جزء من المحور الغربى مع بعض التعديلات المحدودة فى المكان والزمان[3] كما أن اتجاهات القوى السياسية التركية كان كل منها يتبنى محورًا معينًا ترتكز عليه سياسة تركيا الجديدة بعد انهيار النظام الدولى ثنائى القطبية[4]. وبالتالى ظلت تركيا تتأمل تحولات النظام الدولى لبعض الوقت وتتصرف بعقلية الدولة الطرف فى محور أو تحالف ما يؤمن مصالحها القومية وأمنها الوطنى .

ومع وصول حزب العدالة والتنمية الى الحكم فى عام 2002 والذى كان وليدًا لمراجعات فكرية شهدها الداخل التركى سوغت تبلورت ب»ثقافة التحالف», أى التحالف تحت مظلة حزبية واحدة ما بين تيارات سياسية ذات خلفيات مختلفة, والتى ترجمت بتشكل حزب العدالة والتنمية من ثلاثة تيارات رئيسية ،هى التيار الإسلامي المنشق عن حركة أربكان والذى يعد التيار الأقوى وصاحب المبادرة ، و التيار القومي المنشق عن حزب الحركة القومية ، والتيار الثالث وهو التيار العلماني الليبرالي المنشق عن أحزاب علمانية مختلفة ، وذلك على خلفية إجتماع هذه التيارات الثلاثة على أهداف ومبادىء مشتركة[5].ولعل ما سبق من شأنه أن يفسر من مدخل فكرى ثقافى قدرة حكومة حزب العدالة والتنمية على تبنى سياسة «تعدد البعد» كما سيتم ذكره والتى يصعب أن تنجح, فى ظل علاقات ندية إيجابية, دون تأسسها على نظرة ايجابية لقيمة التعدد الفكرى والثقافى والحضارى, والقدرة على إقامة علاقات دولية إيجابية فى ظل هذا التعدد بعيداً عن الحساسيات الأيديولوجية المعيقة لذلك.

على الجانب الآخر فلعل ما يحسب لحزب العدالة والتنمية على صعيد السياسة الخارجية التركية أنه قد تأسس وتبلور فى عهده «العقل السياسى التركى» بشكل ذاتى ومستقل عن رؤى وتصورات الآخرين, والذي يقوم على عدة أسس ومفردات ومفاهيم على صعيد السياسة الخارجية فى إطار تبنى الحزب لاستراتيجية جديدة للسياسة الخارجية التركية انبنت على مبادرة نقدية بناءة وُلدت من داخل الحقل الأكاديمى التركى فى مجال العلاقات الدولية , والتى وجدت طريقها للانتقال الى حيز التطبيق والتفعيل ,فى ظل ميدان مهيأ تماما لمثل هذه المبادرة سواء من حيث مناخ المراجعات الفكرية فى الداخل التركى[6] أو من حيث الواقع المعقد الذى شهدته البيئة الدولية لاسيما بعد انتهاء الحرب الباردة, والذي عجزت الأطروحات النظرية القائمة والسائدة فى علم العلاقات الدولية, وهو ما أدركه الفاعل

٣ د.محمد نور الدين,السياسة الخارجية أسس ومرتكزات فى:محمد عبد العاطى(محررا), تركيا بين تحديات الداخل ورهانات الخارج ,الدار العربية للعلوم (ناشرون) ومركز الجزيرة للدراسات ص136.

٤ هاينتس كرامر(2001),تركيا المتغيرة تبحث عن ثوب جديد:التحدى الماثل أمام كل من أوروبا والولايات المتحدة,تعريب فاضل جتكر,مكتبة العبيكان,الرياض,الطبعةالعربية الاولى ,ص ص 167 :169.

٥ د.محمد العادل,ندوة بعنوان:المشاركة السياسية للحركة الاسلامية فى تركيا,مركزالاهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية,القاهرة,7-1-2011.

٦ المرجع نفسه.

التركى وأشار إليه مهندس السياسة الخارجية الراهنة الدكتور أحمد داود أوغلو, عندما كتب فى أحد مقالاته عن الحاجة إلى «إختراع حلول للفوضى السياسية، الثقافية، والإقتصادية فى البيئة الدولية والتي من المرجّح أن تستمر إلى العقد المقبل وما بعده إلى حين اعتماد نظام دولي جديد...'' والذى لا يمكن حلّ عدد من تحدياته الراهنة إلّا بواسطة تدخل دولي كبير، بينما تكمن المفارقة فى أن الآليات المطلوبة لمواجهة هذه التحديات غير موجودة[7]. وبناءً عليه وزير الخارجية التركي الحالى أحمد داود أوغلو المبادىء العملية الخمس التى تحكم السياسة الخارجية التركية الراهنة فى ظل المرحلة الإنتقالية بين نظامين دوليين:

-1 التوازن والتوفيق بين الحريات والأمن :فعلى ضوء هجمات 11 سبتمبر 2001، كان الإتجاه السائد في العالم يركز على الحد من الحريات والحقوق المدنية لصالح الحفاظ على الأمن, في الوقت الذي كانت فيه تركيا تتجه إلى تعزيز الحريات من دون أن يؤدي ذلك إلى تعارض مع الحفاظ على الأمن[8]. وهومايشير إليه د.داود أوغلو على هذا الصعيد بالقول:'' قامت تركيا بخطوات عظيمة لحماية الحريات المدنية، رغم التحديات السياسية المحلية الجدية لهذه الحريات،-يعنى تداعيات ما بعد الحادى عشر من سبتمبر. تطلّب ذلك الإنخراط بفاعلية في النضال ضد الإرهاب دون تضييق هامش الحريات المدنية، وهو تحدٍّ تخطّته تركيا بنجاح. وخلال هذا المسار، اكتشفنا أنّ قوة تركيا الناعمة زادت، في الوقت الذي نضجت فيه ديموقراطيتنًا[9].

-2 تصفير المشكلات مع دول الجوار: بمعنى السعى إلى خفضها الى درجة الصفر, وهو مانجحت فيه أنقرة خلال السنوات السبع الماضية عبر تطبيق هذا المبدأ واعتماد مسار أكثر تعاونًا مع الجيران الذين ناصبتهم العداء فى مراحل سابقة , لتعزيز الروابط الإقتصادية مع مختلف البلدان والوصول بمستوى التعاون إلى الحد الأقصي. وحيث أنه مع حلول منتصف عام 2009، كانت تركيا قد حلّت عددًا كبيرًا من المشكلات مع مختلف دول الجوار وحتى مع أرمينيا حيث تم تحقيق تقدم دبلوماسي كبير وملموس. كما استطاعت تركيا أن تنشئ مجلس تعاون استراتيجياً مع كل من العراق و سوريا واليونان وروسيا، حيث يتم تداول المواضيع السياسية والإقتصادية والأمنية الأهم,في ظل وجود

خطط لإنشاء مجالس مماثلة مع بقية الدول خاصة بعد أن تمّ إلغاء تأشيرة الدخول –فى ظل سياسة الحدود المفتوحة- مع كثير من الدول من بينها سوريا وطاجيكستان وألبانيا ولبنان والأردن وليبيا وروسيا[10].

٧ وزير الخارجيةالتركى د.أحمد داودأوغلو, سياسة تركيا الخارجيّة: صفر مشاكل,إعداد وتعريب ديما شريف,على الرابط: http://www.alzaytouna.net/arabic/?c=199&a=119143

٨ على حسن باكير,محددات السياسةالخارجيةالتركيةالجديدة,على الرابط: http://www.gulfinthemedia.com/index.php?m=araa&id=2766&lim=&lang=ar&tblpost=2010_08&PHPSESSID=062

٩ د.أحمد داود أوغلو,مرجع سبق ذكره.

١٠ على حسن باكير,مرجع سبق ذكره.

-3 مبدأ (دبلوماسية السلام الوقائية والإستباقية): والذي يهدف إلي اتخاذ إجراءات قبل وقوع أية أزمة أو قبل تفاقم أزمة موجودة. وذلك من منطلق السياسة التركية المرتكزة الى عدة مفردات على هذا الصعيد منها مبدأ الأمن للجميع، والحوار السياسي على أعلى مستوى، والإنخراط الإقتصادي والترابط والتعايش بين الثقافات المتعددة. ومن بين الأمثلة العملية التى تشير إلى هذا المنحى التركى: الجهود التركية التى بذلت للوساطة بين سوريا وإسرائيل، ومحاولات الدبلوماسية التركية إجراء مصالحة سنيّة- شيعية في العراق، إلى جانب جهود تركيا المبذولة للمصالحة في لبنان وفلسطين, وبين صربيا والبوسنة في البلقان وكذلك بين أفغانستان وباكستان و في ما يتعلق بإعادة بناء دارفور والصومال.

-4 مبدأ (السياسة الخارجية متعددة الأبعاد): تعنى فكرة اتباع سياسة خارجية متعددة الأبعاد وفق ما يصفها أوغلو بأنها" مواصلة السير فى سياساتنا على أبعاد عدة فى الوقت نفسه.وإذا ما ظهر ضعفنا فى بعد تتواصل الأبعاد الأخرى من دون التأثر بذلك, فيما يجرى ترميم البعد الضعيف بعد فترة من الزمن", والتى تعني أن علاقات تركيا مع اللاعبين الدوليين المهمّين هي علاقة تكاملية وليست تنافسية. وهو ما يعبر عنه عمليا بروز تركيا كشريك استراتيجى مع الولايات المتحدة, من خلال العلاقات الثنائية, ومن خلال حلف شمال الأطلسى (الناتو) ، وسعيها في الوقت ذاته إلى الإنضمام إلى الإتحاد الأوروبي, وعلى الجانب الآخر جهودها باتجاه بناء علاقات حسن جوار مع روسيا وعلاقات تكاملية مع منطقة أوراسيا[11], وبالتالى الخروج من الثقافة السائدة على الساحة الدولية بأن تحسين العلاقات مع أحد الأطراف الدولية يعنى خصمًا من العلاقات مع أطراف أخرى, وهو ما يتكامل معه ويكرسه عمليًا حرص الفاعل التركى على الحوار الدائم مع كافة الأطراف للتأكيد على وصول هذه الرسالة إلى مداركهم دون توجس أو التباس فى فهم تلك السياسة التركية.

-5 مبدأ (الدبلوماسية النشيطة): والذى يعبر عنه انخراط تركيا فى المنظمات والمؤسسات الدولية والتعاطي مع كل المواضيع ذات البعد الإقليمي والدولي المهم. والتي من شأنها أن تعطي تركيا دورًا أكبر في العلاقات الدولية, وهو ما يعبر عنه عمليًا كون تركيا اليوم عضوًا في مجموعة العشرين وعضوًا مراقبًا في الإتحاد الإفريقي، ولديها آلية حوار استراتيجي مع مجلس التعاون الخليجي، وتشارك كعضو مراقب في جامعة الدول العربية, إلى جانب اطلاق الدبلوماسية التركية مبادرات لفتح 15 سفارة جديدة في إفريقيا وأمريكا اللاتينية[12],علاوة على انضمام تركيا كعضو غير دائم في مجلس الأمن في الأمم المتحدة[13], ورئاستها لثلاث لجان حساسة بالمجلس هى لجنة مكافحة الإرهاب ولجنة أفغانستان ولجنة كوريا الشمالية. وهومايعلق عليه وزير الداخلية التركى "بشير آتالاى" بالقول بأن"عضويتنا المؤقتة فى مجلس الأمن تهدف إلى بناء الإستقرار فى الشرق الأوسط والعالم عمومًا"[14], وهذه المبادىء الخمسة ترجمتها السياسات الخارجية التركية, وهو ما يفسر التغيير

١١ المرجع نفسه.ود.محمد نور الدين,تركيا: الصيغة والدور,دار رياض الريس للكتب والنشر,بيروت,الطبعة الاولى,2008,ص225.

١٢ المرجع نفسه.

١٣ د.أحمد داود أوغلو,مرجع سبق ذكره.

١٤ وزير الداخلية التركى د.بشير آتالاى,الجلسة الافتتاحية بالمؤتمر العربى التركى للعلوم الاجتماعية" "ATCOSS,أنقرة, 10-12-2010, ووزير الخارجية التركى د. أحمد داود أوغلو, العمق الاستراتيجى: موقع تركيا ودورها فى الساحةالدولية, ترجمةمحمد جابر ثلجي

الإيجابي الذي جرى على صورة تركيا الدولة بين عامي 2002 – 2010, حيث خرجت تركيا في صورتها الجديدة لدى الرأي العام العالمي: دولة ذات دور في تأسيس النظام من أجلها، إلى جانب أيضًا الدول المحيطة بها ، على خلفية ما أبداه الفاعل التركى من سياسات وهو ما جعل داود أوغلو يقيِّم صورة تركيا الجديدة باعتبارها ملمحًا على انتقال تركيا من دولة مركزية إلى قوة عالمية [15]. وهو ما يعكس بدوره ارتفاع سقف التصور الذاتى للدور التركى على الساحة الدولية (من حيث ترجمة ذلك على صعيد المقروء فى الخطاب السياسى التركى الحالى)من فكرة الدولة المركز التى طرحها داود أوغلو فى أدبياته وعلى رأسها كتابه ذائع الصيت بعنوان "العمق الأستراتيجى" إلى قوة عالمية تساهم فى تشكيل النظام العالمى الجديد بعد امتلاك الرؤية النظرية , والإرادة والسياسية والسيكولوجية النخبوية والمجتمعية التى باتت تعكس مؤشرات الشعور بالمسئولية تجاه تحقيق هدفي السلم والأستقرار العالميين, وهو ما يعكسه تصريح د.داود أوغلو بقوله إن:» تركيا ستكون إحدى الدول التي ستضع حجر الأساس داخل النظام العالمي الجديد»[16]. الذي كان ملموسًا على صعيد الأدبيات النظرية, إلا أنه يحتاج إلى مزيد من الوقت للحكم على مدى نجاحه على صعيد السياسات التركية على الساحة الدولية فى المراحل القادمة.

ويمكن تسجيل عدد من الملاحظات حول الإسهام الفكرى والثقافى للفاعل التركى على صعيد العلاقات الدولية كنموذج ملهم لثقافة من منظور مختلف:

تعبر التجربة التركية الراهنة بشكل عملى عن العلاقة الوثيقة ما بين طبيعة إدراك الذات وإعادة تعريفها وفقًا لتصور ذاتى متحرر عن تصورات الأطراف الأخرى وطروحاتها, وما بين استقلالية الفكر والفعل السياسيين, حيث استندت السياسة الخارجية التركية على مبادىء أساسية يمكن القول إنها تأسست بالأساس انطلاقًا من إعادة تعريف الذات من خلال معالجة «الفصام ما بين الجسد و الشخصية», حيث يقول د.داود أوغلو: كما يتغرب الشخص عن جسده فيؤدى به ذلك إلى فصام الشخصية أو»الشخصية غير المتجسدة» فى علم النفس, فإنه بالقياس عندما تتغرب الدولة عن جسدها يقصد عنصرى التاريخ والمكان, فحينها يكون حال الدولة المتغربة عن هذين العنصرين تماما كحال تغرب الإنسان عن جسده ودخوله فى شخصية مزورة[17]. وهو ما يترجمه قيام الفاعل التركى بتغيير نظراته إلى الموقع الجغرافى لتركيا كعامل سلبى يحتم عليها الدخول فى صراعات , نحو ما طرحه بعض الكتاب الغربيين مثل «هانتجتون» والذى ينظر إلى تركيا على أنها دولة طرفية بمعنى دولة ممزقة توجد على اطراف الغرب من جهة وعلى أطراف الشرق من جهة اخرى , إلى رؤية ذاتية مغايرة انبنت على اعادة تحليل البناء الجيوسياسى لتركيا من جديد وذلك على أساس

وطارق عبد الجليل,مراجعة بشير نافع وبرهان كوروغلو,الدار العربية للعلوم ومركز الجزيرة للدراسات,بيروت,الدوحة,الطبعةالاولى, 2010, ص640.

١٥ وزير الخارجية التركى د.أحمد داود أوغلو,سياسة تركيا في الشرق الاوسط والعلاقات التركية – المصرية,على الرابط: http://www.alzaytouna.net/arabic/?c=199&a=120023

١٦ تصريح للدكتور داود أوغلو أثناء افتتاحه للمؤتمر الثالث للسفراء اللاتراك على الرابط: http://turkeytoday.net/node/3110

١٧ د.أحمد داود أوغلو, العمق الاستراتيجى: موقع تركيا ودورها فى الساحةالدولية, موقع سبق ذكره,ص ص 82: 83.

من المقاييس الإقتصادية والثقافية والسياسية[18]. أما في الرؤية الجديدة فإن تركيا تعرف نفسها على أنها «دولة مركز نظرًا لوجود تركيا في مكان قريب من الجغرافيا التى تسمى «أفروأوراسيا « أى افريقيا وأوروبا وآسيا؛ فتركيا بذلك ليست دولة أوروبية فحسب وليست دولة آسيوية فحسب بل هى دولة آسيوية وأوربية وتقع ضمن حوض البحر الابيض وفى حوض البحر الأسود أيضًا, كما يوجد أجزاء من تركيا فى البلقان والقوقاز والشرق الأوسط»[19] وهى ترى نفسها على ضوء التصور الجديد جزءًا من كل هذه الدوائر الإقليمية وعضوًا مؤثرًا فيها, وليس مجرد دولة تقع على أطرافها.

و فيما يتعلق بالتاريخ فلقد أعادت تركيا الوصل مع التراث والتاريخ الحضارى والثقافى لها فيشير د.داود أوغلو إلى أن تركيا «تقع تاريخيًا في المنطقة التى تشكل فيها تاريخ الحضارات الموجودة فى المنطقة»[20], خلاف نظرة فى مراحل سابقة قامت على القطيعة مع هذا التاريخ والإنتساب إلى الغرب دون غيره.

وبالتالى انطلق الفاعل التركى من سؤال من أنا؟ (من نحن؟) والذى ينبنى عليه أسئلة على شاكلة ماذا نحتاج؟ ,ثم ماذا نريد (إلام نهدف؟),والذى ينبنى عليه سؤال ماذا عسانا نفعل؟ وكيف نفعل؟ ثم يأتى الفعل الواعى بالذات والمعبر عنها, وبالتالى لعل هذا ما يفسر بُعد استقلالية الفكر والحركة لدى الفاعل التركى الراهن مقارنة بمراحل سابقة كانت نقطة الإنطلاق لأسئلة الفعل خلالها هى من سؤال ماذا تريد الأطراف الأخرى؟ ومن ثم تشتُت الفكر والمنهج, وعشوائية الحركة وقيامها على ردالفعل, والإنخراط فى صراعات وتحالفات على خلفية التقيد بإدراك للذات مصنوع من قبل أطراف أخرى ووفقًا لمصالح هذه الأطراف وليس المصالح القومية الخاصة بالدولة ذاتها.

عبرت سياسة صفر مشاكل التى استحدثها البروفيسور داود أوغلو عن فكرتين اساسيتين هما:

طرح مقولة مغايرة للمقولة السائدة على صعيد الفكر السياسى فى مجال العلاقات الدولية التى تقول بأنه "لايوجد أصدقاء دائمون ولايوجد أعداء دائمون ولكن توجد مصالح دائمة "بينما تتبنى الرؤية التركية لتصفير المشكلات مقولة مغايرة هى: "لا يوجد أعداء دائمون ويوجد أصدقاء دائمون وفى المقابل توجد خلافات وأزمات مؤقتة يتم إدارتها على أساس التوفيق بين المصالح وانطلاقًا من مصالح الذات. انه بينما يمثل مفهوم الصراع مفهومًا محوريًا فى المنظور الأمريكى والغربى المطبقين على الأرض, تطرح الرؤية التركية الراهنة منظورًا مغايرًا يعبر عنه ماطرحه د. احمد داود أوغلو فى كتاباته حيث يستدل على عجز الحضارة الغربية عن توفير الأمان والحرية للإنسان بعنفها فى التعامل مع بقية شعوب العالم وعدوانيتها تجاه الاخر وانتهاكها للتوازن الفطرى بين القيم المادية والقيم الأخلاقية / الروحية[21]وبالتالى فإن الصراع هو دليل عجز وليس دليل قوة كما هو متعارف عليه ثقافيا على الساحة الدولية ومن هنا تبنىّ الفاعل التركى لفكرة بديلة هى سياسة

١٨ للمزيد حول هذاالموضوع يمكن الرجوع الى المرجع نفسه, ص ص 141:144.

١٩ د.محمد نورالدين,مرجع سبق ذكره ,ص219.

٢٠ المرجع نفسه

٢١ د.إبراهيم البيومى غانم,مرجع سبق ذكره.

تصفيرالمشكلات والتى تعنى الخروج من دائرة ثقافة حتمية الصراع والتعامل مع فكرة الصراع كاستثناء تتم إداراته انطلاقًا من سياسة تصفير المشكلات أو ربما تحييدها إلى حين تصفيرها , بخلاف التعامل مع الصراع كمبدأ وأساس.

طرح رؤية تقوم على فكرة الجمع ''المتوازن'' وغير المتصادم ما بين الحرية والأمن كما سلفت الإشارة, وبالتالى استبعاد النظرة لمفهوم الأمن كمفهوم مهيمن على غيره من المفاهيم كالعدل والحرية, بعد وضعه إلى جانب هذه المفاهيم فى وضعية تراتبية فى سلم أولويات الدولة, كمنظور سائد فى عالم اليوم يفضى إلى الإستخفاف ببقية المفاهيم لصالح مفهوم الأمن المهيمن عليها, وليس الموازن لها كما هو الحال فى الطرح التركى والذى أبرز تفعيله لهذه السياسة أنه يمكن الجمع بينهما دون تعارض إذا ما توافرت الإرادة السياسية والقناعة الفكرية المبدئية بذلك.

يقوم الطرح التركى على الفصل ما بين الدينى والأيديولوجى[22]. على صعيد التفاعلات الدولية وبالتالى هجر اختزال الإسلام فى أيديولوجيا تتصارع مع غيرها من أيديولوجيات فكرية وعقدية فى ظل مناخ دولى محفز على ذلك, وبالتالى ترجم ذلك فى إطار سياسات أبقت على العقيدة ''الدين'' وفصلتها عن الحساسيات والعصبية العدائية والتنافسية الملتصقة فى عالم اليوم بمفهوم الأيديولوجيا, وبالتالى انعكس ذلك على انفتاح الفاعل التركى على كافة الأطراف الدولية بدون أن يعرقل ذلك موقف أو حساسيات ايديولوجية مسبقة وهو ما يعبر عن سر انفتاح حزب العدالة والتنمية ذي الخلفية الإسلامية لزعاماته – ولكن بشكل مختلف عن المدلول التقليدى (الأيديولوجى) لهذه الكلمة – على الإتحاد الأوروبى من منطلق الثقة بالذات والإنفتاح على الاخر فى ظل تعدد يحكمه التعايش وليس الصدام لمجرد الإختلاف.

الإنتقال من دائرة احتكار التأثير الحضارى على الصعيد العالمى, القائم على توازنات للقوى بنيت على خلفية نتائج الحروب الكبرى وتبلورها فى إطار توازن يحمل أبعادا سياسية واقتصادية وعسكرية وثقافية , إلى دائرة الحق فى الإستقلال الحضارى والتمثيل للاستمرارية التاريخية التى تعنى استمرارية حضارية بمقاييس العصر, تعكس وعيًا فكريًا بالمكان والزمان (التاريخ والجغرافيا)[23].

وهو ما يتلخص فى فكرة االتعدد الثقافى والحضارى والتعايش الإيجابى فى إطار هذا التعدد , دون الذوبان فى كيان حضارى غربى يفرض نفسه كما يشير المفكر محمد عابد الجابرى كذات للعصر... كله للإنسانية جمعاء''[24], وبالتالى إمكانية التأثير كما التأثر فى ظل الإقرار بوضعية التعدد الحضارى , وهو ما يشير إليه داود أوغلو على صعيد مساعى تركيا للانضمام للإتحاد الأوروبى

٢٢ يعد هذا الفصل حاصلًا أيضًا فى حالة حزب العدالة والتنمية على الصعيد الداخلى ,وهو ما يرى به أيضا الباحث د.محمد العادل, يمكن الرجوع فى ذلك الى د.محمد العادل, ندوة بعنوان الحوار العربى التركى:الفرص والتحديات,مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات,جامعة القاهرة,مصر,6-1-2011.

٢٣ د.أحمد داود أوغلو,المرجع سابق الذكر ,ص ص40: 43.

٢٤ د.محمد عابد الجابرى,نحن والتراث:قراءة معاصرة لتاريخنا الفلسفى ,مرجع سبق ذكره.

بقوله " إن تركيا، إذا ما قامت بنقل موروثاتها التاريخية والحضارية إلى أوروبا، ستكون قد أضافت إليها وحققت لها العالمية في المدى الطويل. كما أنها إن استطاعت أن تتحدث إلى أوروبا من داخلها سيتضح لنا مقتضيات واستحقاقات الإنضمام التركي إلى اوروبا، وأنها لن تكون عبئًا على أوروبا بل ستكون مكسبًا لها، وعندئذ ستدرك أوروبا حقائق غائبة عنها"[25] وبالتالى الإنتقال من فكرة مسلمة التأثر من طرف واحد إلى فكرة التأثير الحضارى المتبادل والواعى.

تحييد مفهوم الآخر (سلبى المدلول) لصالح مفهوم الأنا الإنسانى على صعيد القضايا الدولية:
وذلك من خلال تبنى الفاعل التركى لخطاب سياسى يوازيه نشاط مؤسسى أهلى تركى من منظور إنسانى يسع مختلف الخلفيات العرقية أو الدينية أوغيرها[26],والذى اشتمل على تناول بعض القضايا الإقليمية التى تمثل للفاعل التركى الراهن عمقًا تاريخيًا حضاريًا وجغرافيًا من منظور إنسانى أوسع, وهوما يعبر عنه على سبيل المثال قيام الساسة الأتراك بإستخدام خطاب ذي منظور إنسانى فى التعاطى مع قضية العدوان الإسرائيلى على غزة وحصارها , وهنا نجد الفاعل التركى يعمل على تحييد مفهوم الآخر (سلبى المدلول) فى الفكر والذهنية الغربية ويدعو الرأى العام العالمى بما فى ذلك الرأى العام الغربى إلى الوعى بقضية غزة والنظر اليها من منظور الأنا الإنسانى , وبالتالى النظر إليها "من الداخل" وليس من الخارج ,فتصبح القضية ذات الخصوصية الحضارية هى فى منظور أطراف مختلفة فى الدين والعرق والخلفيات الفكرية متحولة من حيث النظر إليها من خانة مفهوم الآخر الإشكالى إلى الإرتكاز إلى خانة مفهوم الأنا "الإنسانية",مع كون تلك الإشكالية على الجانب الآخر فى الوعى السياسى التركى الراهن متلاشية فيما يتعلق بمفهوم"الآخر" وفق مؤشرات الخطاب والحركة التركيتين على الأرض سيما فى ظل تبنى سياسة تعدد الأبعاد .

- الفصل مابين الذات والموضوع على صعيد إدارة الأزمات أو الخلافات مع الأطراف الدولية الأخرى ,بمعنى ارتكاز السياسة الخارجية التركية فى موقفها إلى موضوع الخلاف أو الأزمة لا إلى ذات الطرف الآخر فى هذه الأزمة,والذى يعد "صديقًا مبدئيًا", بما يعني تجنب الخلافات والصراعات وادراكها على خلفية موقف ايديولوجى مبدئى فى ظل حالة التناحر والصدام الأيديولوجى القائم فى عالمنا , فمثلًا عندما نشبت سلسلة أزمات فى العلاقات التركية الإسرائيلية كانت السياسة التركية تعبر عن موقف متشدد من إسرائيل لا لأنها إسرائيل, ولكن لسياسات ومواقف قامت بها إسرائيل, وتبرز السياسة التركية دافعةً بكل ما لديها من أوراق ونقاط قوة لتتراجع إسرائيل عن هذه السياسات أو المواقف محل الأزمة أو الخلاف, وبالتالى فإننا نجد فاعلًا تركيًا يستخدم أوراق الضغط حماية ل"الصداقة" التى تعنى هنا السلام المتوازن الذى تصان فى إطاره المكانة والهيبة والمصالح التركية والتي بات يدخل فى إطارها الدور الإقليمى والدولى التركى متعدد الأبعاد, واضطلاع تركيا بدور الوسيط على صعيد أكثر من ملف إقليمى ودولى.

٢٥ د.أحمد داود أوغلو, سياسة تركيا في الشرق الاوسط والعلاقات التركية – المصرية,مرجع سبق ذكره.

٢٦ مثال منظمة الهلال الأحمر التركية,يمكن الرجوع على هذاالصعيد الى 3/http://www.ihh.org.tr/filistin/ar.

27 د.إبراهيم البيومى غانم,مرجع سبق ذكره.

- اعتماد مبدأ يقوم على مراعاة ما يصفه وزير الخارجية التركى د.داود أوغلو ب"التوازن الدقيق" بين " قوة الأمر الواقع" و"قوة الحق الأصيل" وأنه لايجوز المغامرة بمواجهة قوة الأمر الواقع دون استعداد كاف , كما لايجوز التفريط فى قوة الحق الثابت الأصيل, وبأنه يمكن انجاز الكثير فى المسافة القائمة ما بين قوة الأمر الواقع وقوة الحق الأصيل "فى ضوء موازين القوى التى تتحرك باستمرار ولاتعرف السكون أو الجمود[27].

- بينما تقوم النظرة الغالبة إلى الرأى العام الداخلى أو العالمى على أنه عبء على أجندة السياسة الخارجية لغالبية الدول, فالدول الديمقراطية توجِّه الرأي العام أو تلهيه أو تصنعه أو تتجاهله كما حدث فى حالة الحرب البريطانية - الأمريكية على العراق من حيث التعاطى مع موقف الرأى العام العالمى حيالها, أما الدول غير الديمقراطية والتى تواجهه بالقمع فى الداخل مع صعوبة التجمل فى الخارج فى ظل عولمة الإعلام , بيد أن الفاعل التركى الراهن يتبنى منهجًا قائمًا على جعل الرأى العام الداخلى جزءًا من معادلة تفاعله مع الفاعلين الدوليين الآخرين على الساحة الدولية, وهو ما يشير إليه على سبيل المثال الموقف التركى من المشاركة فى شن الحرب على العراق قبل وقوعها والذى استند فيه الموقف الرسمى التركى إلى رفض البرلمان التركى المشاركة فى الحرب[28], وهو مايشير إليه وزير الخارجية التركى د. داود أوغلو بالقول "بفعل العولمة، فإنّ الجمهور التركي يتابع التطورات العالمية على نحو وثيق, دمقرطة تركيا تتطلب منها أن تدمج المطالبات المجتمعية في سياستها الخارجية، كما تفعل كلّ الديموقراطيات الناضجة"[29].

- أيضًا تعمل السياسة الخارجية التركية على جعل الرأى العام العالمى جزءًا من معادلة إدارة خلافات وأزمات اللاعب التركى مع الفاعلين الدوليين الآخرين, وهوما يتبدى على سبيل المثال بشكل واضح فى خطاب "أردوغان " بعد حادث سفينة مرمرة الزرقاء "مافى مرمرة" والذى وجه خطابه فيه إلى الشعب التركى وأيضًا إلى " الإنسانية جمعاء " فى إشارة إلى الرأى العام العالمى[30], وهو خطاب يتكامل معه ويُفعِّله على الأرض الدور الفاعل الذى لعبته على صعيد هذه القضية, مؤسسات المجتمع المدنى التركية ذات النشاط الإنسانى الدولى على سبيل المثال.

- الإرتباط ما بين طبيعة سيكولوجية الهوية والثقة بالنفس لدى المجتمع الذى تمثله الدولة سياسيًا, وما بين أثره المرتد على سلوك هذه الدولة من حيث القدرة على الإضطلاع بسلوك دولى ايجابى مؤثر ومنفتح حضاريًا على الساحة الدولية , حيث يعكس ذلك أوغلو بصدد عنصر الثقة بالذات والهوية عندما يقول فى كتابه "العمق الإستراتيجى": "لايمكن لعقلية تعودت أن ترى نفسها ساحة تأثير للآخرين أن تشكل ساحة تأثير بحد ذاتها ", وهو يربطه بسيكولوجية المجتمع كنقطة

٢٧ د.إبراهيم البيومى غانم,مرجع سبق ذكره.

٢٨ وزير الداخلية التركى د.بشير آتالاي,مرجع سبق ذكره.

٢٩ د.أحمد داود أوغلو, , سياسة تركيا الخارجيّة: صفر مشاكل,مرجع سبق ذكره.

٣٠ حيث افتتح رئيس الوزراء التركى طيب اردوغان كلمته امام البرلمان التركى حينها بقوله:»أصدقائي النواب الكرام.. الضيوف الكرام.. إلى كل من يشاهدنا عبر شاشات التلفزيون لن أخاطب اليوم شعبي العزيز فحسب بل سأخاطب كذلك الإنسانية جمعاء، أود أن أخاطب ضمير الإنسانية وعقلها, أريد أن أشارككم عواطفي بشكل صريح».يمكن الرجوع فى ذلك الى نص الخطاب على الرابط:
http://www.aljazeera.net/NR/exeres/75877D1C-6516-4038-8330-FAE9B4E11A47.htm

إنطلاق أساسية عندما يقول"إن سيكولوجية المجتمع هى السبب الأساسى للموقف السلبى الذى تتبعه الدول"[31] وهو ما تعبر عنه فعليا التجربة التركية والتى انطلقت من حراك فكرى وثقافى داخلى ومراجعات جادة على هذا الصعيد داخل المجتمع التركى[32] أثمرت وأثرت بدورها في الدور التركى على الساحةالدولية.

- لإرتكاز والدفع على صعيد الخطاب والسياسة التركيين باتجاه" تقنين السياسة الدولية" أى إخضاع السلوك الدولى للقانون الدولى وتفعيله بشكل عادل على صعيد مختلف القضايا الدولية, كبديل عن اتجاه سائد يحكم العلاقات الدولية, وهو "تسييس القانون الدولى" أى إخضاع القانون الدولى إلى إرادات الدول الأقوى والأكثر تنفذًا على الساحة الدولية أو توقف تفعيله على مدى ملائمة ذلك للاهداف والمصالح السياسية لهذه الدول, وهو ما يبدو بجلاء سواء على صعيد الخطاب التركى بصدد عدد من القضايا الدولية أو على صعيد إدارتها لأزماتها مع إسرائيل باستخدام آليات من بينها مؤسسات الشرعية الدولية والقانون الدولى مع الإلتزام بالقانون الدولى (كمرجعية أخلاقية دولية) وعدم انتهاكه فى المرحلة الراهنة ,رغم قوة تركيا العسكرية (ثانى أكبر قوة فى حلف الناتو)[33] والإقتصادية (الإقتصاد السادس أوروبيًا والسادس عشر على مستوى العالم)[34].

- اعتماد سياسة ما يعرف بمجالس التعاون الإستراتيجى مع عدد من دول الجوار هى: العراق و سوريا و اليونان و أذربيجان وباكستان, والتى تعبر عن منحى يقوم على الإنتقال فى العلاقة مع دول الجوار من التنافس على السلطة والنفوذ والذى يغذى بدوره عقيدة الشك فى الآخر وتعارض مصالح الآخر مع وضعية إيجابية لمفهوم السيادة, إلى تعاون على ممارسة السلطة والنفوذ بشكل إيجابى وفعال بما يدعم الإستقرار الإقليمى[35] والدولى بالتبعية.

- تبنى البعد الأخلاقى على صعيد العلاقات الدولية وعدم الفصل ما بين مفهوم القيمة (أى الأخلاق بمدلولها الإيجابى), وما بين مفهوم المصلحة كما هو سائد على صعيد السلوك الدولى المتراكم تاريخيًا, كما سلف ذكره, وإثبات إمكانية الجمع بينهما بشكل عملى, والذى ربما يفسر تنامى القوة الناعمة لتركيا على الصعيد الدولى فى الوقت الحالى, فى حين تتراجع قوة الولايات المتحدة وغيرها من الدول الكبرى والتى أبدت فصلًا واضحًا بين البعد الإخلاقى وبين إدركها لمفهوم المصلحة على صعيد السياسة الدولية نظرًا لتبنيها للفكر الواقعى سالف الذكر, وهو ما يعنى أن البعد القيمى هنا هو جزء من المصلحة سيما فيما يتعلق بتعزيز القوة الناعمة لتركيا وفعالية الدور التركى إستنادًا إلى شرعيته على صعيد الرأى العام العالمى.

٣١ ". د.أحمد داود أوغلو, العمق الاستراتيجى: موقع تركيا ودورها فى الساحةالدولية,مرجع سبق ذكره, ,ص ص 115: 116.

٣٢ د.محمد العادل,المشاركة السياسية للحركة الاسلامية فى تركيا,مرجع سبق ذكره.

٣٣ "للاستزادة حول قدرات تركيةعلى اصعدةمختلفة يمكن الرجوع الى
http://www.aljazeera.net/NR/exeres/917FEE26-E28B-483A-B493- 6E767675AF23.htm "

٣٤ أ.سيد عبد المجيد, تركيا ...الاقتصاد السادس اورباوالسادس عشرعالميا ,صحيفةالاهرام , بتاريخ 12-12-2010,على الرابط:
http://www.ahram.org.eg/379/2010/12/12/32/52806.aspx

35 http://www.trtarabic.com/trtworld/ar/newsDetail.aspx?HaberKodu=32567038-d2e0-406a-8f1e-11d03a9b9449

- الإنتقال من فكرة تدافع دوائر الإنتماء وتصادمها, والتى عرَّضت تركيا فى مراحل سابقة إلى الدخول فى صراعات وخيارات صعبة, إلى ثقافة تعدد دوائر الإنتماء وتعايشها دون أن تكون إحداها بديلًا عن الأخرى أو على حساب الإنتماء إليها , بل وتحويلها إلى ميزة تمكن تركيا من لعب دور أكثر إيجابية على أكثر من صعيد, وهو ما تترجمه وأدت إليه سياسة تعدد الأبعاد والتى يعبر عنها وزير الخارجية التركى عندما يقول بأنه لايمكن تعريف تركيا من خلال انتمائها لقارة واحدة أو لمنطقة واحدة وبالتالى فهى تبني علاقات متوازنة ومتكاملة مع كل القارات والمناطق" , كما يشير أيضًا إلى فكرة تميز هذا التعدد لدوائر الإنتماء بالقول أن تركيا دولة مركز انطلاقًا من موقعها " فإذا ما وحدنا فضيلة الشرق, أى فضيلة الحضارة الإسلامية, مع عقلانية الغرب ومع خصوبة اقتصاد الشمال ومع البحث عن العدالة فى الجنوب..., نجد أن تركيا تمتلك المؤهلات التى تمكنها من أن تصبح دولة نموذجية للمعطيات الثقافية للعولمة وللأفروآسيوية, وتمتلك قوة تستطيع من خلالها التدفق نحو محيطها[36].

ثالثًا: تقييم الدور التركى:

يصعب مبدئيًا الخوض فى تقييم موضوعى للدور الثقافى للسياسة الخارجية التركية الراهنة على صعيد الدور أو مدى المساهمة فى تشكيل نظام عالمى جديد بوصفها دولة قد طرحت رؤية فكرية وثقافية مختلفة ترجمتها على صعيد الساحة الدولية من خلال عنصرى الخطاب والسياسات , وذلك لعدة أسباب من أهمها: عدم اكتمال ملامح هذا الدور وأهدافه وطموحاته الواردة فى أدبيات مهندس السياسة الخارجية التركية الراهنة والتي لم تعد سياسة حزب وإنما ستبقى السياسة المعتمدة لأية حكومة مقبلة بغض النظر عن هويتها الحزبية[37], بيد أنه يمكن التوقف عند النقاط التالية:

1- يمكن القول بأن الفاعل التركى الذى يتحرك بمهارة لافتة على الساحة الدولية رغم المرحلة والوضع الحرجين الذين يمر بهما النظام العالمى, فلقد طبقت تركيا بنجاح كبير ومن منظور مختلف أهداف السياسة الخارجية التركية وحققت تقدمًا على صعيد بعض الملفات مثال التحول الإنقلابى الإيجابى فى العلاقات التركية السورية؛ وتنامى قوة تركيا الناعمة بشكل لافت على صعيد الساحتين الإقليمية والدولية, وهنا يمكن القول بأن الفاعل التركى قد نجح حتى اللحظة الراهنة فى امتلاك مقومات لعب دور ثقافى مؤثر على صعيد تشكيل النظام العالمى المرتقب, وهو ما من شأنه أن يؤهله مبدئيًا للعب هذا الدور بفعالية ووضوح أكبر فى المستقبل, وبالتالى فإن ما سبق من جهود وسياسات تركية هى بمثابة التعبير عن مرحلة تحقيق عنصري الإستقلالية والتهيؤ للعب هذا الدور أكثر منها على صعيد تفعيله بشكل واضح من حيث انعكاسه على واقع العلاقات الدولية والثقافة التى تحركها.

2- أن نجاح تركيا اللافت فى تنفيذ استراتيجيتها الديناميكية, والتى حكمتها رؤية تركية مغايرة للثقافة السائدة على الساحة الدولية تعكس واقع استحداث تركيا على صعيد التفاعل مع البيئة الدولية ما

٣٦ د.أحمد داود أوغلو,تركيا:الصيغة والدور,مرجع سبق ذكرهوص 224و220.

٣٧ برنامج من اسطنبول,قناة التركية الفضائية, بتاريخ 25-12-2010.

يمكن تسميته ب"استراتيجية النملة" , حيث إن المتأمل لسلوك هذا الكائن الراقى والفريد يجد أنه عندما يطارده أحدهم بأداة ما, والتى تمثل له سدًا ضخمًا , أو عائقًا منيعًا, فإنه يحاول الفكاك من ذلك دون كلل أو ملل , فإن عجز فإنه يحول العقبة التى تعترضه إلى جسر يمتطيه ويصعد عليه ليكمل طريقه دون توقف, وهو ما يمكن أن ينطبق على الفاعل التركى على صعيد امتطائه للعديد من الجدر الفاصلة ليحولها إلى جسور واصلة لتحقيق ما يهدف , فهو قد نجح في تحويل الواقع المتعثر الناتج عن حالة الإستقطاب الدولى الحاد ومانتج عنه من انقسام العالم إلى محورين رئيسين هما الإعتدال والممانعة والذى هو "عقبة" مفترضة أمام تحقيق الإستقلالية فى الفكر والحركة لأى فاعل دولى مناظر فقد حوّل الفاعل التركى هذا العائق إلى "جسر" يؤهله للمبادرة بعرض لعب دور الوسيط, والذى يتطلب الوقوف على مسافة واحدة من جميع الأطراف وتوطيد العلاقات معهم على تضادهم , ليصبح من مصلحة كل طرف أن تتوطد علاقة الوسيط "تركيا" مع الطرف المعادى له , وهى مساحة تسببت فى وقائع على الأرض أدت لانفتاح تركى على أطراف متباينة وإلى إمكانية تطبيقها سياسة "الوقوف على مسافة واحدة من الجميع" بشكل عملى, كان يصعب كثيرًا حدوثه دون قناعة غربية وأمريكية بدون صدام أو سوء تفاهم غير قابل للاحتواء والعلاج من خلال الحوار, وهو ما يمكن أن يقاس عليه أمثلة مختلفة أخرى , من قبيل مسألة إدراك الموقع الجغرافى على أطراف عدة دوائر إقليمية على أنه عامل تميز, وغير ذلك من أمثلة يصعب حصرها.

3- أنه لايتصور نجاح واستمرارية الدور الثقافى للسياسة الخارجية التركية بدون شركاء متضامنين مع هذه الرؤية ومتبنين إياها عن قناعة واستقلالية فكرية وسلوكية , وهو أمر يستدعى زيادة تكثيف الحوار الدبلوماسى التركى, مع مختلف الفاعلين الدوليين, سيما المتضررين مصلحيًا من الوضع الدولى القائم .

توصيات

1- على ضوء قراءة لمؤشرات التجربة التركية الراهنة على صعيدى الفكر والحركة, يبدو أن اللاعب التركى قد أصبح مؤهلًا فكريًا وحركيًا لتشكيل محور حضارى ذو عمق إنسانى مختلف حضاريًا ولكنه متفاعل ومتعايش وغير متربص أو مرتاب, بما يطرح ويعطى الفرصة لقيمة التعدد من مدخل مفهوم الأنا الإنسانى كرابط بين الحضارات المختلفة بعد تدشين البيت الداخلى للشركاء الحضاريين لتركيا فى العالمين العربى والإسلامى, وبالتالى فان المراد طرحه هنا هو الفصل المبدئى ما بين مفهوم المحور الحضارى, ومفهوم الصدام أو الإنغلاق والإنعزال, بعد الإجتماع حول مفهوم الأنا الإنسانى والمترجم إلى خطابات وسياسات عملية على الأرض, وهو ما يمكن رؤية ارهاصاته دون تبلورها فى فاعل تركى يوطد علاقاته بجواره التاريخى والحضارى المشترك وأيضًا أطراف لايمكن اعتبارهم ضمن هذاالإطار.

2- العمل على إعلاء قيمة الفرد فى معادلة العلاقات الدولية والذى من المفترض أن تكون له منها مكانة المحور والأساس لا الأداة والضحية , وذلك من خلال الدفع باتجاه تحويل الرأى العام

العالمى -فعليًا على الأرض- إلى فاعل دولى مؤثر من خلال: التوعية المكثفة لهذا الرأى العام بحقوقه وقضاياه والمبادىء الإنسانية المشتركة التى من المفترض والمهم أن يتبناها.

3- تمكين الرأى العام العالمى مؤسسيًا, وهنا يطرح اقتراح يحتاج إلى الدراسة والمراجعة القانونية وهو مطالبة الفاعل التركى , فى إطار مبادرة تستهدف حشًدا دوليًا لتفعيلها, بمقعد دائم في مجلس الأمن للرأى العام العالمى, وذلك من خلال تمثيله فى إطار مؤسسى يتسم بسمات تضمن عدم تسييسه,إلى جانب ضمانة تعبيره الواعى عن هذا الرأى العام, الذى فى حال تحول إلى مطلب جماهيرى داخل الدول الخمس دائمة العضوية بمجلس الأمن على وجه الخصوص, والتى تتسم فى غالبيتها بالديمقراطية , فسوف يجعل من مصير فوز حكومات هذه الدول ومجالسها النيابية مرتهنًا بتبنى تلك الفكرة, والتي سوف تتيح تقييد سلوك الدول الخمس الأعضاء بقيمة العدل واحترام التعددية التى ينشدها ويتسم بها الرأى العام العالمى, وفى حال تفعيل ذلك فإنه سيتجاوز إشكالية الديمقراطية الداخلية على صعيد مختلف دول العالم بما فيها الدول الديمقراطية ذاتها فى عصر ما بعد الحادى عشر من سبتمبر, ولكي يضطلع الرأى العام العالمى بالتعبير عن ارادته ومصالحه بغض النظر عن طبيعة ووضعية "الديمقراطية" أو التمثيل الحقيقى لإرادة الرأى العام على صعيد الأقطار المختلفة.

4- مبادرة النخبة العلمية والثقافية التركية فى إطار متعدد على الصعيد بين الإقليمى والدولى , إلى رعاية حوار فكرى علمى أكاديمى وثقافى مع النخبة المناظرة من الأكاديميين والمفكرين والمثقفين الغربيين الذين يشكلون فى الواقع العقل السياسى الغربى والأمريكى صاحب المبادرة الحالية لإعادة تشكيل العالم وفق فكره وقيمه الخاصة, باعتبار أن مراكز البحث والتفكير الغربية هى جزء من دائرة صنع وصياغة القرار السياسى الدولى الغربى, وذلك بغية إجراء حوار علمى وفكرى جاد بستهدف التوصل إلى قناعات مشتركة بشأن قضايا وفرضيات فكرية أثرت على صنع القرار الغربى على نحو أضر بالمجتمع الإنسانى العالمى على شاكلة:

- طبيعة العلاقة ما بين البعد لاخلاقى والبعد المصلحى.
- مفهوم الأنا ومفهوم الآخر.
- رؤية العالم.
- مسئولية المثقف والباحث الإنسانية والأخلاقية فيما يصوغه من دراسات أو اقتراحات موجهة لصانع القرار السياسى.

وغير ذلك من قضايا من المؤكد أن لها تأثيرها فى المدى البعيد. وربما يعجل بذلك التأثير, مجموعة من الخصائص الإستثنائية التى تتسم بها البيئة الدولية المعاصرة.

خاتمة

ونحن على أعتاب تجربة جديدة فى تشكيل نظام عالمى جديد فإنه من الحرى العمل على إيجاد أساس مختلف لتشكيل شبكة العلاقات الدولية فى عالمنا يبتعد عن فكرة "غنيمة الحرب" التى تتمثل فى جميع أعضاء المجتمع الدولى, بعدما تثبت إحدى أوبعض الدول قدرتها على السيطرة والهيمنة على تلك الغنيمة من منطلق القوة بمختلف أبعادها سياسية كانت أو اقتصادية أوعسكرية أو تكنولوجية, وأن ينطلق تشكيله من فكرة الإيمان ب"التعدد" فى ظل دلالة إيجابية لفكرة "الآخر", وبالتالى إيجاد صيغة توافقية للعلاقات الدولية قائمة على "التكامل" والتعاون الطوعى والندى تتيح للعقول التفكير فى حقوق وحريات الأفراد والبيئات التى يعيشون فيها بعيدا عن هدير الطائرات وضجيج المدافع وتسييس القيم لصالح فكرة (الهيمنة) القائمة على فكرة الواحدية أو "التعددية المستبدة" بالهيمنة على غيرها من الفاعلين على نحو ما يحدث في مجلس الأمن الدولى والذى تصادر فيه الأرادة السياسية لخمس دول وبشكل ملزم على إرادة بقية الدول الأعضاء بالأمم المتحدة[38], بما يستدعى معه وقفة للتعلم من دروس التاريخ , وإعطاء "الحسم السياسى والثقافى" الهادف إلى نظام عالمى أكثر عدالة و"المدعوم بالقوة", الفرصة لتشكيل صيغة نظام عالمى جديد لا يقوم على عناصر "مصنوعة بالقوة" , وبالطبع ليس مطلوبًا فى إطار المطروح فى هذه الورقة إيجاد عالم مثالى خيالى على شاكلة المدينة الفاضلة لا يشكل فيه وجود القوة أى داعى أو حاجة على صعيد العلاقات الدولية والنظام العالمى المرتقب , بل المطلوب إعادة تموضع لدور هذه القوة ومكانتها فى هذا النظام العالمى من أداة "صانعة للحق" ومحتكرة له - بغض النظر عن واقع وحقيقة ذلك على صعيد السياسات الفعلية على الأرض- إلى أداة داعمة للحق وخاضعة له فى إطار متنفس يتيح للرأى العام العالمى التحول بشكل فعلى إلى فاعل دولى موازن ومؤثر على صعيد صياغة قرارات السياسة الدولية فيما يمكن وصفه بدمقرطة القرار العالمى, بمعنى ان تلعب الإرادة الواعية للرأى العام العالمى دورًا فاعلًا ومؤثرًا فى صياغة القرارات الدولية, كبديل عن "التعددية المستبدة" لعدد محدود من القوى الدولية.

38 http://www.aljazeera.net/NR/exeres/FB11AE48-4054-45CE-9341-5B04ECC66E77.htm

العامل الثقافي والعلاقات العربية – التركية: دراسة في واقع العلاقات ومستقبلها من وجهة نظر عربية

أمجد أحمد جبريل
باحث فلسطيني مهتم بالشئون العربية والإقليمية- مصر

مقدمة

على مدار أربعة قرون من التاريخ المشترك تفاعل العرب والأتراك في ظل الدولة العثمانية إلى أن ألقت المتغيرات الداخلية والعالمية بثقلها على الطرفين؛ فأسهمت في التأثير على سياق العلاقات التركية-العربية خصوصًا بعد الحرب العالمية الأولى؛ فغدا التباعد الثقافي بديلًا عن التقارب، والتنافس أو الصراع السياسي بديلًا عن علاقات التعاون والتنسيق لمواجهة الأخطار المشتركة. بيد أن هذه العلاقات تبدو اليوم (أي مطلع عام 2010) على أعتاب مرحلة جديدة من التقارب الذي أسهمت في إبرازه الحروب العدوانية التي شهدتها المنطقة في العقد الأول من القرن الحادي والعشرين، خصوصًا على كل من العراق ولبنان وغزة.

وتنبع أهمية هذه الدراسة من عدة اعتبارات؛ أولها أن الأمتين العربية والتركية تمثّلان قلب العالم الإسلامي وتتصلان بامتدادات ديمغرافية وعرقية داخل قارات آسيا وأفريقيا وأوروبا. والثاني يتعلق باستكشاف مدى قدرة العامل الثقافي-السياسي على تقديم تفسيرات ذات مصداقية للتحولات التي مرّت بها العلاقات العربية-التركية في مراحلها المختلفة. ويتعلق الاعتبار الثالث باختبار آفاق تصاعد الدور التركي في منطقة «الشرق الأوسط»، والتحام تركيا المباشر بعدد من القضايا العربية الاستراتيجية في فلسطين والعراق ولبنان وغيرها. أما الاعتبار الرابع فينبع من حصول عدد من المستجدات الإقليمية والدولية ذات الأثر في سياق العلاقات العربية-التركية خصوصًا بعد الاعتداء الإسرائيلي الهمجي على أسطول الحرية أواخر أيار/ مايو 2010. وأخيرًا يتمثل الاعتبار الخامس في استكشاف تأثير التعاون العربي-التركي على المنطقة، لا سيما فيما يخص تصحيح موازين القوة في العلاقات الإقليمية المختلة بفعل سياسات الاحتلال الإسرائيلي وبفعل سياسات بعض القوى الرامية إلى توتير أجواء المنطقة وتفجير النزاعات الطائفية والمذهبية والدينية فيها.

ستعالج هذه الدراسة موضوعها بالإشارة أولًا إلى عدد من الملاحظات الأساسية التي تمهّد لتناول الموضوع وتحدّد إطار المعالجة، ثم تنتقل في جزئية ثانية إلى المدخل الثقافي في العلاقات العربية-التركية. وتتناول الجزئية الثالثة بعض الإشكاليات والقضايا المستقبلية في العلاقات التركية-العربية، ثم تطرح الجزئية الرابعة آفاق العلاقات والتحديات المشتركة أمام الجانبين العربي والتركي، وأخيرًا تناقش خاتمة البحث بعض الاقتراحات لتدعيم العلاقات العربية-التركية.

أولاً- ملاحظات أساسية على حدود الدراسة وإطار المعالجة

تجدر الإشارة في بداية هذا البحث إلى اتساع موضوع هذه الدراسة بما يصعّب حصره في إطار حدود صارمة. وهو أمر نابع من طبيعة تعريف الثقافة والعامل الثقافي ذاتهما؛ فمثل هذا التعريف المحدد لا يزال غائبًا ويثير جدلًا بين الباحثين والمختصين والعلماء الاجتماعيين[1].

ولذا ربما لا يكون من السهل طرح تعريف محدد للبعد الثقافي أو تقديم خريطة دقيقة لمكوناته، بيد أنه يمكن القول إنه يقع بين حدٍّ أدنى وحدٍّ أقصى. ففي الحد الأدنى يمكن أن يعني «أسلوب الحياة والفنون والآداب والمعمار واللغات والمأكولات والخصائص السلوكية لدى الطرفين. أما في الحد الأقصى فيمكن أن يشير إلى الإطار الكلي الذي يحيط بالسياسة والاقتصاد والمجتمع، والذي يتصل بالتاريخ والتراث والمعرفة والعلوم والدين، أي الذي يتصل بمكونات البعد الفكري العميق وخلفياته، ومن ثم فهو يثير أمورًا أخرى مثل: النسق المعرفي، والمنظومة القيمية، والإطار المرجعي، والمنظور، والهوية»[2]. واستكمالًا لمفهوم البعد الثقافي في العلاقات العربية-التركية، ربما ينبغي طرح أسئلة أخرى من قبيل:

١- ما هو شكل العلاقة المطلوبة بين الجانبين التركي والعربي: هل هي نقل واستهلاك ثقافات؟ أم هيمنة ثقافية لأحدهما على الآخر؟ أم حوار بين ثقافتين متكافئتين راغبتين في التعاون معًا لصنع مستقبل مشترك؟

٢- من هو الطرف الفاعل ومن هو المستهدف في البعد الثقافي للعلاقات؟ هل هي الحكومات أم النخبة المثقفة والأكاديمية؟ أم أجهزة الإعلام؟ أم مؤسسات المجتمع المدني؟ أم المواطن العادي؟

٣ -ما هي تحديات بناء سياسة إقليمية في المنطقة؟ وهل يمكن أن يشكل الثقافي والاقتصادي عاملًا مساعدًا للنهوض بالشق السياسي في العلاقات العربية-التركية؟ وبصياغة أخرى: ما موقع الثقافي في صياغة علاقة استراتيجية بين الطرفين تتسم بالديمومة والاستمرار؟ وهل بالإمكان بناء الاستراتيجيات وتخطيط المستقبل استنادًا إلى الأبعاد السياسية والاقتصادية فقط دون الالتفات إلى البعد الثقافي؟

أما الملاحظة الأساسية الثانية فتتعلق بأن أغلب الاعتبارات الدافعة إلى ضرورة تطوير العلاقات العربية مع الجانب التركي، تنطبق أيضًا (وإن بدرجة أقل) على الجانب الإيراني؛ فإيران تشكل الضلع الثالث في «مثلث القوة الإسلامي» إلى جانب العرب والأتراك[3]. فهذا المثلث شهد نشأة

١ انظر: مجموعة من الكتاب، نظرية الثقافة، ترجمة: د. علي سيد الصاوي، مراجعة وتقديم: د. الفاروق زكي يونس، (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب)، سلسلة عالم المعرفة، العدد 223، صفر -1418يوليو 1997، تقديم المراجع ص 9-10. ويمكن الاطلاع على محاولة عربية جادة في تتبع تطور دلالات مفهوم الثقافة في: نصر محمد عارف، الحضارة-الثقافة-المدنية: دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة المفاهيم والمصطلحات (1)، ط2، 1415-1995.

٢ حول مفهوم البعد الثقافي في العلاقات بين طرفين راجع: د. نادية محمود مصطفى، البعد الثقافي في الشراكة الأوروبية المتوسطية، في: د. سمعان بطرس فرج الله (مشرف) مستقبل الترتيبات الإقليمية في منطقة الشرق الأوسط وتأثيراتها على الوطن العربي، القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، 1998، ص 459-463.

٣ ثمة رأي يذهب إلى أن المحور الإسلامي الأساس الذي لعب الدور الأكبر في تطور العالم الإسلامي وتفاعلاته مع العالم الخارجي منذ

الإسلام وانتشاره، وهو يحوي الكتلة السكانية الأضخم في العالم الإسلامي (16٪ من سكان الدول الإسلامية)، وهي كتلة جغرافية متجاورة من دون انقطاع وتمثل 12٪ من مساحة الدول الإسلامية [4].

ومثل كل التفاعلات الدولية لم تخلُ العلاقات بين أطراف هذا المثلث من خلافات وصراعات، بيد أن قضية الخلاف المحورية كانت مسألة من يقود «مثلث القوة الإسلامي» إلى جانب قضايا الخلاف السني-الشيعي، وقضايا التصدي للتكالب الاستعماري على عالم المسلمين [5].

ورغم أن بعض الدراسات العربية التي كتبت في أوائل عقد التسعينيات كانت ترى أن مسار العلاقات العربية-الإيرانية قد حكمه الصراع للسيطرة على المنطقة، بل وكانت (أي الدراسات) ترى حتى في الجار التركي «تهديدًا مؤجَّلًا على الأمن القومي العربي» لمجرد امتلاك تركيا لقدرات وإمكانيات ملحوظة مقارنة بجيرانها العرب [6]، إلا أنه من الملاحظ أن العقد ذاته شهد عددًا من الدعوات العربية الأكاديمية لمراجعة مفهوم «دول الجوار» لتوصيف العلاقات العربية مع الأتراك والإيرانيين.

واقترح البعض هنا مفهوم «دول الجوار الحضاري»، أو مفهوم «الدائرة الحضارية للوطن العربي» للتعبير عن تركيا وإيران وليس مفهوم دول المحيط أو دول الجوار؛ فالتحول إلى مفهوم «الدائرة الحضارية للوطن العربي» يعطي للعلاقات العربية-التركية-الإيرانية عمقًا حضاريًا وثقافيًا يتجاوز الجوار بمعناه المادي أو الجغرافي، ويخلع خصوصية معينة على تلك العلاقات، لا تتوفر في علاقات العرب مع أطراف أخرى (مثل أوروبا أو الولايات المتحدة الأمريكية). فالبعد الثقافي الجوهري لا يجب أن يتأثر بتذبذب العلاقات السياسية بين النظم الحاكمة في تركيا وإيران والدول العربية؛ إذ إن ثمة أهمية خاصة للاهتمام بالمستوى الشعبي لعلاقات العرب مع جوارهم الحضاري دون الاقتصار على المستوى الرسمي أو النخبوي[7].

القرن التاسع عشر هو "محور استنابول دمشق القاهرة الحجاز"، فيما يُعرف ب "سور الإسلام العظيم" الذي يقوم على البحار الثلاثة الأسود والأبيض المتوسط والأحمر. انظر: طارق البشري، العلاقة بين العرب والترك: نظرة إجمالية، مستقبل العالم الإسلامي، العدد 2، ربيع 1991، ص 86-88.

٤ انظر: د. محمد السيد سليم، التفاعل في «مثلث القوة»: إطار فكري ومؤسساتي، شؤون الأوسط، العدد 33، أيلول/سبتمبر 1994، ص 12.

٥ المصدر السابق، ص 13.

٦ د. نازلي معوض، دول الجوار الجغرافي والأمن القومي العربي، في: د. عبد المنعم المشاط (محرر) الأمن القومي العربي: أبعاده ومتطلباته، القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، 1993، ص 75-130. خصوصاً ص 75-77. وص 106. ورغم أن هذا البحث يمتاز بتوضيح طبيعة الخطر الإسرائيلي على المنطقة العربية ويورد الكثير من التفصيلات المهمة والدقيقة، إلا أن الباحثة تؤكد فيه وجود خطرين إيراني وتركي يقعان في المرتبة الثانية والثالثة على التوالي بالنسبة للأمن العربي؛ إذ كتبت في نهاية بحثها أن "المتشائمين من العرب يرون أن الخطر التركي على الوطن العربي لا يقل كثيرًا عن الخطر الإسرائيلي، والذي يحتل مرتبة الصدارة في مجموع مهددات الأمن القومي العربي وتليه إيران في مرتبة ثانية، إلا أن هناك فريقًا كبيرًا يرى أن تركيا جار أصيل، كما أن ميراث العلاقات معها يشير إلى أنها الدولة الوحيدة من دول الجوار الجغرافي التي يمكن حل المشكلات معها بطرق دبلوماسية وديّة، كما أنه يمكن التنسيق مع تركيا لمواجهة أطماع إيران وسياساتها التوسعية". راجع المصدر نفسه، ص 130.

٧ اقترح هذين المفهومين المفكر الفلسطيني د. أحمد صدقي الدجاني. ووردت هذه الإشارة إليه في: د. نيفين عبد المنعم مسعد، تقرير عن اتجاهات النقاش في ندوة «العلاقات العربية بدول الجوار: التغيرات الراهنة والرؤى المستقبلية» التي انعقدت في القاهرة 1998/6/16، راجع: مجلة البحوث والدراسات العربية، العدد 29، تموز/يوليو 1998، ص 165.

وقد ذهبت تحليلات أخرى إلى حد الدعوة إلى مراجعة مفهوم «النظام الإقليمي العربي» ذاته، على نحو «يسمح بمعالجة القضايا الإقليمية من منظور أوسع يشمل إيران وتركيا، وربما آسيا الوسطى من ورائهما؛ فالتوازن التاريخي في المجال الجيو-سياسي الإسلامي، يحتاج حقًا إلى مراجعة في الحسابات تأخذ في الاعتبار المصالح المشتركة للعرب والإيرانيين والأتراك في الطور الجديد للصراع العربي-الإسرائيلي» [8].

إن جوهر هذه الملاحظة ينصب في الواقع حول وجود تيار أكاديمي عربي لديه رغبة في مراجعة المفاهيم التي سادت في مراحل سابقة لتوصيف العلاقة العربية مع كل من تركيا وإيران. وثمة من يستحضر في هذا السياق مفاهيم مكملة (مثل: التعارف والتآلف والتعاون على البر والتقوى والعمران والعدل والسلام وإنعاش الذاكرة التاريخية بشأن العلاقات المشتركة، والحوار الإسلامي البيني، وإصلاح العلاقات الإسلامية-الإسلامية، وغيرها). وهي مفاهيم لها مكانتها في الحضارة الإسلامية التي شارك في صنعها العرب والأتراك والفرس وأقوام أخرى[9]. والأمر لا يقف عند هذا الحد بل هناك أيضًا دعوات لتعاون إسلامي أعمق تعكسها مفاهيم «الأمن الحضاري للأمة الإسلامية» [10]، و»نظام أمني إقليمي عربي-إسلامي»[11].

وإن كان من الواضح أيضًا أن مثل هذه الدعوات الأكاديمية العربية لم تلقَ بعد استجابةً رسمية عربية، وهو ما كشفته مواقف عدة دول عربية عندما رفضت مقترح عمرو موسى الأمين العام لجامعة الدول العربية (الذي طرحه على القمة العربية الثانية والعشرين في سرت أواخر آذار/مارس 2010) بإنشاء رابطة للجوار العربي لأسباب مختلفة أهمها: التوجس الرسمي العربي من تصاعد الدوريْن الإيراني والتركي في المنطقة، وتزايد احتمالات التنسيق والتناغم بينهما في ظل الضعف والتشرذم اللذيْن يعانيهما النظام العربي، ورفض أغلب الدول العربية التقارب مع إيران خوفًا من استثارة العداء الأمريكي والإسرائيلي، ناهيك عن اعتراض البعض على توقيت طرح الفكرة [12].

ويمكن أن نشير هنا إلى أن هذه الهواجس الموجودة لدى بعض الرؤى الرسمية العربية تجد انعكاسًا لها في عدد من الكتابات الأكاديمية والتحليلات السياسية أو الصحفية، التي ربما يغلب عليها النظرة الجزئية/المختزلة مع غياب الرؤية الاستراتيجية لأحوال المنطقة العربية ومآلاتها على المديين المتوسط والبعيد؛ إذ لا زال هذا التيار السياسي/الأكاديمي/الصحفي العربي مشغولًا بعدد من الأمور ومنها: انعكاسات (أو حتى مخاطر) تقدم الدوريْن التركي والإيراني في المنطقة، والدفاع

٨ ندوة «نحو حوار ثلاثي متكافئ بين العرب وإيران وتركيا»، ورقة عمل الندوة، شؤون الأوسط، العدد 33، أيلول/سبتمبر 1994، ص 9.

٩ انظر: د. أحمد صدقي الدجاني، عمران لا طغيان: تجددنا الحضاري وتعمير العالم، القاهرة: دار المستقبل العربي، 1994، ص 208.

١٠ انظر: د. نادية محمود مصطفى، التدخلات الخارجية ومسيرة أزمات المنطقة: التجربة التاريخية وآفاق المستقبل، في: أسامة أحمد مجاهد (محرر ومراجع) إيران والعرب: المصالح القومية وتدخلات الخارج، برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات- كلية الاقتصاد والعلوم السياسية-جامعة القاهرة، 2009، ص 99.

١١ راجع: د. أحمد صدقي الدجاني، عمران لا طغيان، ص 180-185. وأيضًا: د. ياسين سويد، الوجود العسكري الأجنبي في الخليج: دعوة إلى أمن عربي إسلامي في الخليج، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2004، ص -186 197.

١٢ انظر: بشير عبد الفتاح، بواعث التوتر بين العرب وإيران، شؤون عربية، العدد 142، صيف 2010، ص 41. ولمزيد من التحليل حول مقترح السيد عمرو موسى لرابطة الجوار العربي راجع: «رابطة دول الجوار العربي.. أبعادها، جدواها، إمكانية تحقيقها» (ملف)، شؤون عربية، العدد 142، صيف 2010، ص 130-173.

المستميت عن فكرة الأدوار العربية على الصعيد الإقليمي وقيادة المنطقة العربية، ومحدودية القدرة على قراءة مجمل التغيرات الحاصلة على الصعيدين الدولي والإقليمي وتداعياتها بالنسبة للقضايا العربية الاستراتيجية، خصوصًا فيما يتعلق بنجاح الفاعل الإسرائيلي في توظيف هذه المتغيرات لتعزيز وضعه الإقليمي ومحاولاته لاستعادة مكانته الاستراتيجية لدى قمة النظام الدولي، بعد أن تآكلت صورة إسرائيل الدولية وتناقصت مصداقية قدراتها الردعية في مواجهة خصومها من حركات التحرر الوطني والمقاومة في لبنان وفلسطين، ناهيك بالطبع عن تآكل القدرة الإسرائيلية وإخفاقها في ردع دول الجوار المؤثّرة (أقصد إيران وتركيا وسوريا).

إن هذا الجدل حول علاقة العرب مع الجار التركي ربما يكشف أننا حيال خطابين أو مقاربتين لموضوع العلاقات العربية-التركية؛ «الخطاب الأول يغلب عليه طابع الدراسة الاستراتيجية والاقتصادية والجيو/سياسية، وهو خطاب يتسم بالنهج العملي/الواقعي ويغلب على المقاربات التركية مع بعض الاستثناءات (..) أما الخطاب الآخر فيغلب عليه طابع الدراسة الفكرية والتاريخية، وهو خطاب يتسم بتغليب الشحنات السياسية وأحيانًا الأيديولوجية، ويغلب هذا الخطاب على المقاربات العربية مع استثناءات تُلاحَظ عندما يحمل الخطاب العربي اهتمامات واختصاصات في الدراسات الجيو/سياسية والاقتصادية والعلاقات الدولية. والملاحظ أن المقاربات الاستراتيجية والاقتصادية التركية والعربية لا تحمل توترات خلافية عميقة، بل تحمل عناصر حوار وأحيانًا عناصر تداخل ونظرات مشتركة. بينما يُلاحظَ أن المقاربات الفكرية والتاريخية من الجانبين تحمل سجالًا وخلافًا»[13].

أما الملاحظة الأساسية الثالثة فتتعلق بقلة الدراسات التي تتناول البعد الثقافي في العلاقات العربية-التركية. وهو أمر لربما يمكن أن ينسحب على نطاق أوسع يشمل حقل العلاقات الدولية برمته، الذي يبدو مقبلًا في الوقت الراهن على إعادة الاعتبار لدراسة الأبعاد الثقافية، نظرًا لأن الثقافة تلعب عددًا من الأدوار المهمة في هذا الصدد، ويمكن الإشارة إلى بعضها على النحو التالي[14]:

١- تلعب الثقافة دورًا مهمًا في التأثير على النواحي الإدراكية لصنّاع القرار في مختلف الدول وتحديد طريقة إدراك الأحداث والمستجدات ومنهج حساب الخسائر والمكاسب المترتبة على قرار أو سياسة ما أو توجّه بعينه. وتبرز هنا إمكانية أن يسئ فاعلون إدراك بعضهم البعض حتى مع اشتراكهم في العديد من المصالح أو استهدافهم من قِبل أطراف أخرى بالمخاطر والتهديدات ذاتها.

٢- تشكّل الثقافة مصدرًا مهمًا للدوافع التي لا تنبع فقط من داخل الأفراد وشخصياتهم، بل من القيم الثقافية السائدة في هذا المجتمع أو ذاك. ففي المجتمعات التي تعلي من قيمة التضامن (مثل

١٣ بتصرف عن: مداخلة د. وجيه كوثراني، في: أورهان كولوغلو وآخرون، العلاقات العربية-التركية: حوار مستقبلي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995، ص 618-619.

١٤ د. أحمد علي سالم، القوة والثقافة وعالم ما بعد الحرب الباردة: هل باتت المدرسة الواقعية في العلاقات الدولية شيئاً من الماضي، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد 20، خريف 2008، ص 133.

المجتمعات الإسلامية) يسهل تعبئة الجمهور وحشد الدعم الشعبي لنصرة القضية الفلسطينية مثلًا. أما في المجتمعات التي تعلي قيمة الحرية ربما يكون من اليسير تبرير حرب باسم نشر الديمقراطية كما فعلت الحكومتان الأمريكية والبريطانية قبل شنِّ حربهما على العراق عام ٢٠٠٣.

٣- تؤدي الثقافة دورًا أساسيًا في تحديد هوية الفرد والجماعة، وذلك عبر «تمييز الجماعة من غيرها من الجماعات على أسس القرابة أو العرق أو الدين أو اللغة أو الأرض أو غيرها. فالثقافة تحدّد من «نحن» ومن «هم»؛ فهي الأساس الذي تقوم عليه الأيديولوجيات القومية، بما فيها تلك التي قادت إلى حروب كبرى في التاريخ» [15].

وبالنظر إلى أهمية العامل الثقافي في العلاقات الدولية والإشكاليات المتعلقة بدراسته، ستحاول هذه الدراسة قدر الإمكان تركيز التحليل على الأبعاد الثقافية في العلاقات التركية-العربية مع بعض الإشارات للأبعاد السياسية لتلك العلاقات؛ إذ إن هذه الأبعاد ليست منفصلة عن بعضها في الواقع العملي أو النظري؛ فالسياسي يؤثر على الثقافي مثلما أن الثقافي يؤثر على السياسي، وهما بدورهما يتأثران بالكثير من الأبعاد الأخرى الاقتصادية والاستراتيجية، فضلًا عن المتغيرات القادمة من السياقات الداخلية والإقليمية والعالمية المحيطة بطرفيْ هذه العلاقات (أعني العرب والأتراك).

ثانيًا- المدخل الثقافي في العلاقات العربية-التركية: تقارب أم شقاق؟

ربما تعود الخطوط الأولى للتماسّ بين العرب والأتراك إلى أكثر من عشرة قرون خلت؛ إذ نشأت بين الثقافتين صلة وثيقة أفضت إلى اعتماد الأبجدية العربية من قِبل الأتراك في كتابة لغتهم. وتشير بعض المصادر إلى أن «اللغة العلمية التركية استعارت الكثير من المصطلحات العربية، كما اغتنت بالمفردات العربية، بما يعنيه ذلك من اتجاه نحو توحيد التصورات والمفاهيم. وتذهب بعض الدراسات في حقل البحوث اللغوية إلى القول بأن 60٪ من مجموع الألفاظ العثمانية المتداولة قبل تتريك اللغة ابتداءً من عام 1928، جاءت من اللغة العربية. ولم يقتصر ذلك على النخب الثقافية بل تعداه إلى دوائر السلطة واتخاذ القرار، وكان تعلّم اللغة العربية أحد الشروط الأساسية لتولّي المناصب العليا في الدولة مثل الإفتاء والقضاء والتدريس (..) كما لعبت الترجمة والنشر دورًا هامًا في التواصل بين الثقافتين العربية والتركية، ويكفي هنا أن نذكر أن الأتراك اكتشفوا العلامة ابن خلدون قبل العرب أنفسهم، وكان لهم بالتالي الفضل في إعادة كشفه لهؤلاء. وقد لعبت استانبول دور المركز الثقافي الهام الذي استقطب النخبة العربية، وشهدت المدينة ترجمة أمهات الكتب العربية في مختلف الفنون المعرفية إلى اللغة التركية، وهذا ما يدل على عمق وتجذّر أواصر التبادل المعرفي والتأثير الثقافي المتبادل في حركة تصاعدية طوال العصر الحديث بأكمله بين الفضاءين العربي والتركي. وقد نتج عن كل ذلك أن مكتبات استانبول تضم اليوم حوالي ثلاثمائة ألف مخطوطة عربية من أصل حوالي ثلاثة ملايين مخطوطة عربية موجودة في مختلف أنحاء العالم بما فيها الفضاء العربي، أي أن حوالي 10٪ من التراث العربي المكتوب تحتضنه استانبول وحدها، وهو ما يدل

١٥ نقلًا عن: المصدر السابق.

على دورها كمركز استقطاب معرفي عزّز التبادل الثقافي وأسهم في تفعيل التراث العربي فضلًا عن حمايته وصيانته من الاضمحلال على مدار سنوات العهد العثماني كله» [16].

وفي ظل الانتماء إلى نفس الإطار السياسي كان من الطبيعي أن تنشأ حالة من التثاقف والتأثير المعرفي المتبادل بين الجانبين العربي والتركي، والتي أسفرت عن عدة نتائج مهمة: إيجابيّة الصورة التي يحملها كل طرف عن الآخر، الاحترام المتبادل بين العلماء الأتراك والعرب وكثرة انتقال النخب الثقافية والسياسية على الجانبين، التداخل والتأثر الفكري المتبادل الذي ظهر خصوصًا في تأثير الحركة الإصلاحية المصرية والتونسية في القرن التاسع عشر على تشكيل النخبة الإصلاحية في الأناضول[17].

وتلخيصًا لتأثير العامل الثقافي على العلاقات العربية-التركية في العهد العثماني ربما يمكن القول إن عوامل التقارب كانت أكبر بكثير من أسباب الشقاق في تلك المرحلة المهمة، إلى أن جاءت الحرب العالمية الأولى بأوزارها، وألقت بسيئاتها على العرب والأتراك سواءً بسواء، فانتقلت العلاقات بين الدائرتين العربية والتركية من التواصل إلى الانقطاع، ومن الانفتاح إلى الانطواء والإنغلاق الذي وصل إلى درجات من القطيعة أحياناً، التي فترت حدَّتها تارة واشتدت تارة أخرى.

وتشير إحدى الدراسات إلى ثلاثة عناصر رئيسة أسهمت في تشويه الصورة المتبادلة بين الجانبين العربي والتركي، وهي: تأثير عمليات التبشير المسيحي ودراسات الاستشراق المترافقة مع التوسع الاستعماري الأوروبي في أراضي الدولة العثمانية، وتأثير النشاط الصهيوني سياسيًا واقتصاديًا ودعائيًا على العرب والأتراك معًا، وأخيرًا نمو التيارات والاتجاهات القومية المنغلقة لدى كلا الطرفين، والتي لعبت دورًا رئيسًا في توتير العلاقة بينهما. وهكذا فإن العرب والأتراك وجدوا أنفسهم بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى على طرفي نقيض من النظرة السياسية العامة في «الشرق الأوسط». ووقعت جلّ الأقطار العربية في براثن الاستعمار البريطاني-الفرنسي. «كما كان للفكر الاستشراقي أثره الكبير في الدسّ بين الشعوب الإسلامية كافة في المنطقة عبر الإيحاء بأن كلتا القوميتين العربية والتركية تتستران خلف شعارات الإسلام لضرب بعضهما بعضًا، كما أسهم بعض الكتّاب العرب والأتراك (بتخطيط أو من دونه)، في إثارة الشكوك وتغذية التوجس والريبة في العلاقات العربية-التركية لدفعها إلى الركود والإهمال حيث تبادل الجانبان الاتهامات حول مواقف كل منهما تجاه الآخر خلال الحرب العالمية الأولى وبعدها. كما لم تدخر الحركة الصهيونية وعملاؤها وسعًا خلال هذه الفترة في إثارة الغبار على العلاقات العربية-التركية لضرب الشعبين العريقين والصديقين معًا، لتحقيق أطماع الصهيونية في منطقة «الشرق الأوسط» [18].

١٦ بتصرف عن: د. عبد الجليل التميمي، الحوار العلمي والثقافي العربي-التركي: من استراتيجية التبادل والانفتاح المعرفي إلى أيديولوجية القطيعة، في: مجموعة باحثين، الثقافة العربية وثقافات العالم: حوار الأنداد، تونس: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، 1999، ص 133-136.

١٧ المصدر السابق.

١٨ بتصرف عن: د. إبراهيم الداقوقي، نحو خطة جديدة للتحرك على المستوى الإعلامي والتربوي لتغيير صورة العرب في الكتب المدرسية ووسائل الإعلام التركية، في: أورهان كولوغلو وآخرون، العلاقات العربية-التركية: حوار مستقبلي، بيروت: مركز دراسات الوحدة

ولذا فإن «السنوات الخمس بعد الحرب العالمية الأولى تعدُّ مرحلةً حاسمةً في تاريخ العرب والأتراك، ففيها انهارت الدولة العثمانية وباتت منطقة «الشرق الأوسط» أمام مفترق طرق بسبب عاملَيْن أساسين؛ أحدهما التدخلات الاستعمارية والدولية الخارجية. والآخر رغبة كل من العرب والأتراك في تحقيق الانبعاث القومي/الوطني. وفي ظل احتدام هذين العاملَيْن وتصادمهما، نشأ تاريخ «الشرق الأوسط» وتبلورت سياساته ومحاوره الإقليمية في القرن العشرين، وتبلورت تيارات، ونشات أحزاب، وظهرت قيادات وكاريزمات، وتصارعت قوى متعددة إقليمية ومحلية حول سبل التعامل مع التحديات الاستعمارية والتدخلات الدولية» [19].

ولعل في ذلك ما يؤكد أن السياق الدولي مارس لوقت طويل تأثيرًا سلبيًا على العلاقات العربية-التركية؛ إذ باعدت تداعيات الحرب العالمية الأولى ما بين العرب والأتراك؛ فلم يحصل العرب على استقلالهم الموعود بعد أن نكث البريطانيون بوعودهم واحتلوا العراق وفلسطين، وأصدر بلفور تصريحه المشئوم في 1917/11/2 (الذي منح اليهود وطنًا قوميًا في فلسطين). كما تقاسم الإنجليز مع الفرنسيين منطقة المشرق العربي فاحتلت فرنسا كلًا من سوريا ولبنان. وكان أن شعر العرب بالمرارة لإخفاقهم في تحصيل الاستقلال، بينما شعر الأتراك بخيانة العرب لهم بتحالف حاكم مكة آنذاك الشريف حسين بن علي مع بريطانيا، وهو ما اعتتبره الأتراك طعنةً عربيةً في ظهورهم. وقد خلقت هذه الحالة تباعدًا عربيًا-تركيًا (على الصعيدين الثقافي والسياسي) استمر إلى أوائل السبعينيات تقريبًا، «ونشأت طبقة من سوء الفهم المتبادل استغلها أعداء العرب والأتراك على حد سواء. وقد غذّت هذه الحالة من سوء الفهم بعض الكتابات التاريخية القومية غير الموضوعية (من الطرفين)؛ حين حاولت النبش في التناقضات دون البحث في القواسم المشتركة في التاريخ العثماني الذي جمع العرب والأتراك لمدة أربعة قرون» [20].

ثالثًا- قضايا وإشكاليات في العلاقات التركية-العربية

-1 الإشكالية المتعلقة بالتعامل مع الإرث التاريخي في العلاقات

لا ريب أن العلاقات العربية-التركية، مثلها مثل غيرها، مثقلة ببعض المشكلات ذات الجذور التاريخية. غير أن منهجية تحسين تلك العلاقات لابد أن تنطلق كما أشار وزير الخارجية التركي د. أحمد داود أوغلو من إدراك التقارب الموجود بين الأتراك والعرب، وأهمية عدم بناء عداوات دائمة من خلال حدود مصطنعة. «لقد مضى التاريخ وانقضى وارتكب الجميع خلاله العديد من الأخطاء المتبادلة، وذلك لكوننا بشرًا ولسنا ملائكة. إن ما يجب علينا القيام به في الوقت الحاضر هو إعطاء الأولوية للحقائق التي نعيشها وأن نبرزها ضمن سيرورتها الطبيعية» [21].

العربية، 1995، ص 524-525.

١٩ بتصرف عن: د. سيار الجميل، العرب والأتراك: الانبعاث والتحديث من العثمنة إلى العلمنة، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1997، ص 324-325.

٢٠ نقلًا عن: الهادي غيلوفي، العرب والأتراك ما بين المصالحة التاريخية والمصالح الاستراتيجية، شؤون عربية، العدد 143، خريف 2010، ص 217.

٢١ ورد في: د. محمد نور الدين، تركيا الصيغة والدور، بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، 2008، ص 230.

فمن الصعوبة بمكان التحرك إلى أي مستقبل مشترك بين العرب والأتراك مالم يتم تغيير المنهجية أو الطريقة التي نظر بها الطرفان سابقًا إلى خلافاتهما. وعادة ما يفرق دارسو التاريخ في هذا السياق ما بين «التاريخ العبء» الذي يجعلنا نراوح في مكاننا، وبين «التاريخ الحافز» الذي يدفعنا للحركة في الاتجاه المستقبلي الصحيح، والأمر يتعلق بما يريده الطرفان لمستقبلهما.

وهناك اليوم دعوات علمية متصاعدة لتصحيح القراءة السائدة للإرث التاريخي في أوساط دائرة الحضارة الإسلامية، وبصفة خاصة ما ساد بعد الحرب العالمية الأولى من أحداث وتفاعلات العالم الإسلامي مع بعضه ومع خارجه [22].

فقد شاع في تلك القراءة مقولات ومصطلحات غير دقيقة تسرّبت إلى قطاع واسع من الشعوب الإسلامية قبل أن تصبح حاضرة في المناهج التعليمية، ومنها مصطلحا «العصور الوسطى المظلمة»، و»الاستبداد الشرقي». ويرى بعض المؤرخين أن ظهور تلك القراءة يعود إلى قيام الدولة الوطنية الحديثة على النمط الغربي الأوروبي في الدائرة الحضارية الإسلامية، وذلك في أعقاب انهيار الدولة العثمانية عام 1924. فقد أسهم عاملان في بلورة هذه القراءة الخاطئة للإرث التاريخي؛ «أحدهما هو السند التاريخي لهذه الدولة القُطرية التي لها حدود سياسية خاصة بها تفصلها عن جاراتها اللاتي كنّ معها في دولة واحدة، ولها عَلَمها ونشيدها الوطني الخاص.. إلخ. والآخر هو رؤية غربية لإرثنا الحضاري تسود في هذه القراءة بفعل نفوذ الغرب في وضع مناهجنا التربوية منذ تسلطه الاستعماري على منطقتنا وبفعل الدور الخاص الذي يقوم به بعض من درسوا في الدول الغربية من العرب والمسلمين في تعميم هذه الرؤية الغربية، ممن لا يزالون في مرحلة التغريب والعجز عن اجتراح الاستجابة الفاعلة على التحدي الحضاري الغربي» [23].

إن حل الإشكالية المتعلقة بالتعامل مع الإرث التاريخي في العلاقات العربية-التركية يقتضي ببساطة القيام بعملية مراجعة للصور الذهنية الخاطئة والتصورات والأفكار المقولبة والبسيطة؛ «فكل عمل يمارسه الإنسان يبدأ في الذهن أولًا: التعايش والتعاون، والخلاف والصراع، وما إلى ذلك، كلها أمور تُولَد في أذهان البشر قبل أن تترجم إلى أفعال على الأرض» [24]، ومن ثم فإن هناك أهمية قصوى لتهيئة الأذهان للعمل المشترك بين الأتراك والعرب.

ومن حسن الحظ أن العلاقات العربية-التركية تسير راهنًا في اتجاه التحسن، مما يتيح الفرصة لمثل هذه المراجعات والتصحيحات الذهنية المطلوبة من الجانبين. وكانت تحولات النظام الدولي مع تفكك الاتحاد السوفياتي، أبرزت عددًا من القضايا والفرص التي تتيح المجال لإعادة بناء العلاقات

٢٢ د. أحمد صدقي الدجاني، عمران لا طغيان، مصدر سابق، ص -208 217. ويمكن حول فكرة إعادة قراءة التاريخ العربي والإسلامي مراجعة كل من: د. قاسم عبده قاسم، إعادة قراءة التاريخ، كتاب العربي، (78)، (يصدر عن مجلة العربي الكويتية)، تشرين الأول/أكتوبر 2009. وأيضًا: محمد قطب، كيف نكتب التاريخ الإسلامي، القاهرة: دار الشروق، 1993، خصوصًا ص 176-184، التي تتناول أهمية العناية بإزالة التشويه المتعمّد الذي لحق بالفترة العثمانية.

٢٣ بتصرف عن: د. أحمد صدقي الدجاني، عمران لا طغيان، ص210-211.

٢٤ نقلًا عن: د. قاسم عبده قاسم، مصدرسابق ص 70.

العربية-التركية. وفي هذا المعنى أشار الكاتب التركي جنكيز تشاندار إلى أن «غياب الثنائية القطبية بعد أفول الحرب الباردة، يجعل مستقبل قيام بنية متعددة الأقطاب وبناء مثلث العلاقات التركية-العربية-الإيرانية في المنطقة أمرًا واعدًا جدًا» [25].

وتشير بعض الدراسات إلى بروز طابع جديد للعلاقات العربية-التركية على المستوى الثقافي بداية من نهاية ثمانينيات القرن العشرين، مما أسهم في إعادة تكوين الصور المتبادلة ما بين الطرفين (كما تعكسها الصحافة والدراسات التاريخية والكتب التي تحلّل العلاقات العربية-التركية)؛ فقد أدّت الثورة في وسائل الاتصال وانتشار نقد الخطابات والممارسات السابقة لدى الطرفين إلى «محو الصور السلبية المتبادلة التي كانت تركيا فيها تجسّد للعرب ما يخافون منه في المستقبل، بينما كانت البلدان العربية تجسّد لدى تركيا صورة التخلف الذي تريد الإفلات منه. وقد أسهم كل من الحجّاج والعمال الأتراك في البلاد العربية، وكذلك السيّاح العرب في تركيا، في خلق صور جديدة للعرب والأتراك. كما أسهمت مراكز الأبحاث التركية والعربية إسهامًا ملحوظًا في عملية تحسين الصور المتبادلة بين الجانبين» [26].

ومن الواضح أن تحسّن العلاقات التركية-العربية على الصعيد الثقافي في هذه المرحلة، قد تزامن مع الطور الاقتصادي- السياسي الذي كانت تمرّ به تلك العلاقات. فقد شهد عقدا السبعينيات والثمانينيات توسعًا في العلاقات الاقتصادية بين الطرفين سواء على مستوى توقيع بروتوكولات التعاون أو إنشاء المشروعات المشتركة أو ارتفاع معدلات التبادل التجاري.. إلخ [27].

وكذلك الحال شهدت العلاقات السياسية والدبلوماسية بين الجانبين نقلةً إيجابيةً بسبب ما أبدياه من مساندة متبادلة في القضايا التي تهم أحد الطرفين بدرجة أكبر من الآخر، أو تلك التي تمثل مجالًا للاهتمام المشترك بينهما؛ إذ أصبحت تركيا عضوًا مؤسسًا في بنك التنمية الإسلامي الذي أنشئ عام 1974، وانضمت إلى منظمة المؤتمر الإسلامي، ثم استضافت اجتماع وزراء خارجية المنظمة في استانبول عام 1975، كما صوتت تركيا إلى جانب توصية الجمعية العامة للأمم المتحدة عام 1975 التي عرّفت الصهيونية بأنها شكل من أشكال العنصرية والتمييز العنصري[28].

٢٥ جنكيز تشاندار، تحولات الجيوبوليتيكيا الإسلامية وانتقال دور الزعامة المركزية، شؤون الأوسط، بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، العدد 33، أيلول/ سبتمبر 1994، ص 34.

٢٦ بتصرف عن: اليزابيث بيكار، بعض القضايا التي أثارتها دراسة العلاقات التركية-العربية، في: آلان روسيون وآخرون، الإسلام والحداثة: رؤى إسلامية وغربية عن مصر وتركيا، ترجمة ونشر مركز يافا للدراست والأبحاث، القاهرة، 1993، ص 149.

٢٧ لمزيد من التفاصيل حول الاستثمارات والمشروعات المشتركة بين تركيا والدول العربية راجع: د. جلال عبد الله معوض، العلاقات الاقتصادية العربية-التركية، أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، سلسلة دراسات استراتيجية، العدد 23، 1998، ص 50-60.

٢٨ حول هذا التطور في العلاقات راجع: د. إبراهيم الداقوقي، نحو خطة جديدة للتحرك على المستوى الإعلامي والتربوي لتغيير صورة العرب في الكتب المدرسية ووسائل الإعلام التركية، في: أورهان كولوغلو وآخرون، العلاقات العربية-التركية: حوار مستقبلي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995، ص -531 533. وأيضًا: د. هيثم الكيلاني، تركيا والعرب: دراسة في العلاقات العربية-التركية، أبوظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، سلسلة دراسات استراتيجية، العدد 6، 1996، ص 28-29. وأيضًا: صلاح سالم، تحولات الهوية والعلاقات العربية- التركية، سلسلة دراسات استراتيجية ومستقبلية، العدد 1، القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، 1999، ص 38-41.

«وخلال الأعوام 1976-1978 أقامت تركيا علاقات دبلوماسية - للمرة الأولى- مع البحرين وقطر والإمارات العربية المتحدة وعُمان، كما تطورت العلاقات التركية مع الأقطار العربية على مختلف الصعد، وتوّجت تركيا توجهها نحو العرب بالاعتراف بمنظمة التحرير الفلسطينية ممثلًا شرعيًا ووحيدًا للشعب الفلسطيني في آب/أغسطس 1979، وبذلك أصبحت تركيا أول بلد عضو في الحلف الأطلسي يقيم علاقات دبلوماسية كاملة مع منظمة التحرير الفلسطينية، وفتحت مكتبًا لها في أنقرة. كما قامت تركيا بتأسيس مركز لدراسة العلاقات التركية-العربية في جامعة حاجة تبه في أنقرة عام 1980، وبدأت تدريس اللغة العربية في المدارس المتوسطة والثانوية اعتبارًا من عام 1982، وافتتحت معظم الجامعات التركية أقسامًا لتدريس اللغة العربية وآدابها فيها (..) ولم يكن مستغربًا في ظل هذا التوجه الانفتاحي على العرب أن يؤكد الرئيس التركي كنعان ايفرين لدى زيارته للسعودية في شباط/فبراير 1984 أن بلاده «تتطلع إلى توثيق العلاقات مع العرب في جميع الميادين، وتؤمن بأن إسرائيل هي مصدر عدم استقرار المنطقة، وهي المسئولة عن جميع التوترات القائمة والدائمة فيها» [29].

ويمكن إجمال هذه النقطة بالقول إن مسار العلاقات العربية-التركية يوحي بإمكان الوصول إلى تعامل صحيح وموضوعي مع الإرث التاريخي في العلاقات بما يقلّل من جعل الخلافات حول هذا الإرث طاغيةً على التفاعلات الحالية والمستقبلية.

-2 الإشكالية المتعلقة بصورة تركيا في بعض الكتابات العربية:

وهو أمر لا يقتصر على صورة تركيا الحديثة، أو حتى تركيا الراهنة في ظل حكم العدالة والتنمية، وإنما يصل لتشويه متعمّد لتركيا العثمانية ذاتها؛ فعلى مدار عقود، شابت دراسة العلاقات العربية-التركية كثير من النواقص والعيوب المنهجية؛ إذ سيطرت في لحظات الخلاف السياسي تحليلات ذات نظرة جزئية تركز على لحظات تاريخية بعينها دون قراءة المسار العام وخط التطور في العلاقات العربية-التركية. وهو ما يفرض ممارسة النقد المنهجي لتلك التحليلات، التي ربما أدت إلى زيادة التباعد السياسي بين طرفين ما يجمعهما أكثر بكثير مما يفرّقهما.

وفيما يلي بعض نماذج من كتابات عربية تفرض أهمية القيام بنقد المنهج الذي تتبعه هذه الكتابات:

- ركّزت بعض الدراسات العربية على إظهار أزمة الهوية في تركيا، لكن القليل جدًا منها ركز على المقابل الموضوعي لهذه الحالة أي أزمة الهوية في الوطن العربي؛ فالتباعد بين الطرفين العربي والتركي صنعه الطرفان معًا وليس أحدهما دون الآخر. وليس من الأمانة العلمية تحميل الأتراك وحدهم مسئولية التوترات التي مرّت بها العلاقات العربية-التركية، مع إغفال أن الجانب العربي وقع في أخطاء استراتيجية لا يمكن تفسيرها دون الاعتراف بوجود حالة عميقة من الحيرة العربية تكشف عن حدوث تشوهات خطيرة في الهوية العربية سواءً باصطناع تضارب موهوم بين

٢٩ نقلًا عن: د. إبراهيم الداقوقي، مصدر سابق، ص 532-533.

العروبة والإسلام، أو بالهرولة العربية للالتحاق بالسياسات الغربية في المنطقة والتكيّف المستمر معها، دون سعي إلى التأثير فيها رغم توفر الإمكانات والثروات (بسبب غياب الإرادات الفاعلة) [30].

- لا تخلو بعض الدراسات العربية من مبالغات بل وتناقضات واستنتاجات غير منطقية، ويصعب قبولها علميًا، لأنها كتبت في أجواء التقارب التركي-الإسرائيلي منذ ربيع 1996، وحاولت إقامة أدلة على أن هذا السلوك التركي لم يكن جديدًا، بل يستند على تاريخ طويل من العلاقات بين أنقرة وتل أبيب.

وقد ذهبت إحدى هذه التحليلات في الشطط بعيداً إلى حد القول ب "ضلوع تركيا بدور هام وأساس في عملية استيطان فلسطين"، وأن تركيا العثمانية كانت على علاقة وثيقة بالحركة الصهيونية لكن "الأمر اللافت في هذا الصدد أن المهتمين والباحثين في موضوع العلاقة بين الصهيونية والإمبراطورية العثمانية ظلّوا يتعاملون مع الموضوع بفكرة مسبقة، مفادها أن العثمانيين وخاصة السلطان عبد الحميد، قد عارضوا فكرة الوطن القومي لليهود في فلسطين، باستثناء عدد قليل جدًا من الباحثين أدرك أبعاد هذه العلاقة الحقيقية (..) فكل ما قيل عن معارضة السلطان عبد الحميد للمشروع الصهيوني هو مجرد كلام دعائي، لأن السلطان كان موافقًا في الحقيقة على منح فلسطين لليهود، غير أنه كان يبحث فقط عن صيغة لإنقاذ ماء الوجه" [31].

ويتعارض هذا الاستنتاج المغلوط مع العديد من الدراسات العلمية الرصينة ذات الاختصاص في تاريخ القضية الفلسطينية؛ إذ تشير الوقائع إلى انزعاج الدولة العثمانية من الهجرة اليهودية إلى فلسطين، ومحاولات تركيا المخلصة لمنع هذه الهجرة عبر سنّ عدد من القوانين والإجراءات، كما أن من الثابت علميًا أن السلطان عبد الحميد عارض تلك الهجرة ورفض عروض تيودور هيرتزل بتقديم مساعدات مالية للدولة العثمانية مقابل تسهيلات لاستيطان اليهود بفلسطين [32].

أما الأمر الآخر الذي يسم كثيرًا من الكتابات العربية عن موضوع التقارب التركي-الإسرائيلي من 1996-2003 فهو عدم التوازن؛ وإذا كان البعض ينتقد السياسة التركية في تلك الفترة، فمن الإنصاف أيضًا توجيه انتقادات مماثلة للسياسات العربية التي هرولت للتطبيع مع إسرائيل، بدون أن تمتلك حسًا استراتيجيًا حول تأثير تلك العلاقات على تصعيب النضال التحرري الفلسطيني وتقليل فرص التوصل إلى حل مقبول للقضية الفلسطينية ناهيك أن يكون منصفًا أو عادلًا، فضلًا عن إدخال

٣٠ على سبيل المثال انظر: د. جلال عبد الله معوض، تركيا: أزمة الهوية من سقوط الخلافة إلى الترشيح لعضوية الاتحاد الأوروبي، في: الأمة في قرن، عدد خاص من حولية أمتي في العالم، الكتاب الثالث: الإسلام في عالم المسلمين: نماذج وحالات، القاهرة: مكتبة الشروق الدولية ومركز الحضارة للدراسات السياسية، 1423هـ/ 2002، ص -119 183. وأيضًا: صلاح سالم، تحولات الهوية والعلاقات العربية التركية، سلسلة دراسات استراتيجية ومستقبلية، العدد 1، القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، 1999.

٣١ أسمهان شريح، دور تركيا العثمانية في تنفيذ المشروع الاستيطاني في فلسطين، مجلة صامد الاقتصادي، (تصدر في عمّان عن مؤسسة صامد)، العدد 113، تموز-آب- أيلول 1998، ص -234 245.

٣٢ راجع د. عبد العزيز عوض، الأطماع الصهيونية في القدس، في: الموسوعة الفلسطينية، القسم الثاني: الدراسات الخاصة، المجلد 6: دراسات القضية الفلسطينية، بيروت، 1990، ص 851. وأيضًا: د. عبد العزيز محمد عوض، متصرفية القدس أواخر العهد العثماني، شؤون فلسطينية، العدد 4، 1971، ص 134. وأيضًا: د. محمد نور الدين، مرتكزات السياسة التركية تجاه قضية فلسطين، مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد 82، ربيع 2010، ص 26.

المنطقة بكاملها في إطار الهيمنة الأمريكية، ونقل إسرائيل من موقع الدولة المعزولة إلى موقع القوة شبه المهيمنة على الشرق الأوسط برمته[33].

فإذا كانت إقامة العلاقات وتوطيدها مع إسرائيل تمثّل خللًا في الهوية كما ترى تلك الكتابات، أو تعكس اضطرابًا في تحديد الأولويات الاستراتيجية، أو تكشف عن نظرة براغماتية لدى صنّاع القرار، فهو خطأ وقع فيه كلا الطرفين العربي والتركي، ومن ثم فإن المطلوب ممن يكتبون عن مخاطر التقارب التركي-الإسرائيلي أن يوضحوا أيضًا أو يكتبوا عن مخاطر التطبيع العربي-الإسرائيلي الذي يبلغ في بعض الأحيان حدًا يتجاوز ما هو حاصل في الحالة التركية. وعلى سبيل المثال فقد استقبلت بعض العواصم العربية رئيس الوزاء الإسرائيلي بنيامين نتنياهو بعد أقل من أربعة أشهر على جريمة الاعتداء على أسطول الحرية، بينما تبدو المصلحة العربية الواقعية في التضييق على حكومة نتنياهو وعدم إفساح مجال أوسع لحركتها الدبلوماسية، إذا كان المطلوب فعلًا هو إرغامها على تقديم تنازلات للفلسطينيين، وهو ما يشير في المحصلة إلى ضعف الدبلوماسية العربية وإخلالها بواجب التضامن مع الموقف التركي من حكومة نتنياهو وسلوكها المتعنت، خصوصًا بعد الاعتداء على أسطول الحرية.

- تبرز أيضًا في بعض الكتابات أو التحليلات العربية سمة التشكيك في أصالة المواقف التركية؛ إما بالقول إنها تعبّر عن مواقف حزب حاكم وليس دولة أو الإشارة إلى أن المواقف التركية تتسم بالاندفاع وسوء الحساب وأن «رئيس الحكومة أردوغان يتبنى نظرية خاطئة حول انبعاث الدولة الإقليمية بعد فشل تجربة القطب الأمريكي الواحد. فهذه الطموحات كبيرة إلى حد يعوزها وقت أكثر وجهد أكثر حتى تُعقد. ويبدو أن الأتراك أنفسهم فاتتهم حقيقة أن سعيهم الى ذلك الموقع لن يصل إلى الخواتيم التي يرغبونها بخطوات يعوزها التمهل، وأحيانًا الحكمة. فقد بدا أردوغان في الكثير من خطواته مدفوعًا بنشوة الإنجاز السريع، واحتاج أحيانًا الى نصيحة سوريّة بالتمهل، نظرًا الى حاجة الأخيرة الى جسور مع الغرب قبل حاجتها الى أحمدي نجاد ثانٍ. (..) طبعًا من الصعب إطلاق حكم واحد على الحركة التركية المتعددة الاتجاهات والوظائف، لكن المشترك الوحيد فيها يتمثل في تغيير في الطموحات، ترافق مع استعجال في جني الثمار، خصوصًا أننا نتحدث عن وظيفة حددتها طموحات جهة تشتغل على وقع ظرف داخلي يُملي الاستعجال. فأردوغان معني وفي شكل متواصل باستثمار طموحاته في الداخل التركي، وفي علاقته مع المؤسسة العسكرية التركية، ثم إن تكريسه أيقونة إسلامية خارج تركيا لن يفيده على الإطلاق إذا لم يترافق ذلك مع شيء مشابه في تركيا نفسها. لكن الحقائق في مساحة التحرك التركي ثقيلة، ونظرية الدولة الإقليمية لن تنجح إذا ما كانت محفوفة بطموحات قد ترقى إلى عثمانية جديدة. ويبدو أن غرورًا أصاب النظرية ودفعها إلى تجاوز القواعد

٣٣ لمزيد من التفاصيل انظر: د. عبد المنعم المشاط، الأبعاد الاستراتيجية لاتفاقيات كامب ديفيد، الفكر الاستراتيجي العربي، العددان 13 و14، ابريل-يوليو 1985، ص 55-72. وأيضًا: رياض الأشقر، المعاهدة المصرية-الإسرائيلية وأبعادها الاستراتيجية والعسكرية، أوراق مؤسسة الدراسات الفلسطينية (2)، بيروت، ط2، 1986. وأخيراً: د. هيثم الكيلاني، البعد الأمني لمعاهدة السلام الأردنية-الإسرائيلية والاتفاقية التركية-الإسرائيلية، في: د. سمعان بطرس فرج الله (مشرف) مستقبل الترتيبات الإقليمية في منطقة الشرق الأوسط وتأثيراتها على الوطن العربي، القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، 1998، ص -109 143.

التي من المفترض أن تتقيد بها، فبدأت تلوح ملامح انتكاسات في السياسة التركية تجاه ملفات حصار غزة والعراق وربما لبنان قريبًا» [34].

ومن الواضح أن الأجواء السياسية/الاقتصادية المحيطة بتراجع أوضاع العرب داخليًا وإقليميًا ودوليًا تلقي بظلال داكنة على دراساتنا وتحليلاتنا عن تركيا التي بِتنا نحملها إحباطاتنا وآمالنا على السواء. وهو ما يشير إليه أحد المفكرين العرب بالقول: «يصعب الحديث في الفضاء العربي بموضوعية عن تعاظم الدور السياسي التركي في المنطقة، وعن التطور المشهود في الموقف التركي لصالح القضايا العربية، وعن أداء تركي يستحق أكثر من ثناء. ومصدر الصعوبة أنه منذ حرب غزة تحولت تركيا إلى متنفس لإحباطات المجتمعات العربية، وإلى مشجب مريح، إذ تعلّق عليها اليوم الأمنيات، وليس الآمال فحسب. ومردُّ هذا إلى أسباب من بينها غياب الدولة العربية الفاعلة القائدة التي تمثل القضايا العربية على المستوى الدولي وفي مواجهة إسرائيل» [35].

ويمكن الادعاء أن من يقومون بالتقليل من شأن الدور التركي والتشكيك في حدوده وتأثيره على القضايا العربية ليسوا من الكتّاب والمثقفين فحسب؛ إذ يندرج في ذات الإطار بعض السياسيين العرب أيضًا. ولا بد هنا من التنبه إلى أن التقارب التركي-العربي يزعج أطرافًا كثيرة سواء في داخل تركيا أو في العالم العربي (من الاتجاهات الداخلية الإنكفائية الرافضة لهذا التقارب) أو على الصعيدين الدولي والإقليمي، وتظهر من ثم آراء صحفية ومواقف سياسية تحاول عرقلة العلاقات العربية-التركية. ومن أمثلتها الأخيرة ماقاله وزير الشؤون القانونية والمجالس النيابية المصري، خلال لقائه طلاب جامعة الأزهر من مختلف الدول الإسلامية في تموز/يوليو 2010، إذ قال إن «مصر اتخذت في أعقاب الاعتداء الإسرائيلي على (أسطول الحرية) موقفًا قويًا ومؤثرًا ومفيدًا للفلسطينيين أكثر مما فعلته تركيا، حيث إن تركيا هددت بقطع علاقاتها مع إسرائيل وسحب سفيرها إلا أن شيئًا من ذلك لم يحدث على أرض الواقع، الأمر الذي يجعلني أقول إن موقف مصر على الأرض كان الأقوى والأنفع للفلسطينيين». وتابع: «فتحنا الحدود وقمنا بإدخال مساعدات ضخمة وغير مسبوقة إلى غزة منذ فترة طويلة.. السلطة الفلسطينية ذاتها أشادت بالدور المصري في هذا الشأن». ولفت الوزير إلى أن مصر لا تقلّل من الدور التركي ولكن «كل دولة لها سياستها وظروفها ومن الظلم مقارنة دور كل دولة بالأخرى» [36].

3- إشكالية العامل الإسرائيلي/الدولي وتأثيره على الطرفين العربي والتركي

تشير كثير من الدراسات إلى أثر السياق الدولي على العلاقات العربية-التركية، وكذلك دور إسرائيل كطرف ثالث في هذه العلاقات. وقد سبقت الإشارة إلى النشاط الصهيوني بوصفه عنصرًا

٣٤ نقلًا عن: حازم الأمين، انتكاسة مبكرة للطموحات التركية: العراق وغزة نموذجاً... ولبنان احتمالًا، صحيفة الحياة 2010/7/25. وراجع في نفس الاتجاه أيضًا وإن باختلافات في الصياغة: موفق نيربية، هل تندفع تركيا بسرعة زائدة إلى أمام؟ صحيفة الحياة 31 /7/ 2010.

٣٥ د. عزمي بشارة، العرب وإسرائيل وتركيا، الجزيرة نت 2010/6/29، على الرابط:
http://www.aljazeera.net/NR/exeres/972153BA-EF204913--B303957-A7E1836EF.htm

٣٦ مفيد شهاب: موقف مصر في أزمة «أسطول الحرية» أقوى من تركيا، صحيفة الشرق الأوسط 2010/7/13، العدد 11550.

أسهم في تشويه الصورة المتبادلة بين الجانبين العربي والتركي؛ فقد استهدفت الحركة الصهيونية منذ سنواتها الأولى التأثير على تركيا وتحطيم جغرافيتها الإقليمية بما يحقق مكسبين مهمين لتلك الحركة؛ أحدهما «قطع صلة تركيا بالشرق الإسلامي بمحاولة تجريدها من تراثها الديني وإحلال العلمانية محل العقيدة الإسلامية الحنيفة. والمكسب الآخر هو الاستفراد بالقوة العربية والإسلامية المشتَّتة الواحدة بعد الأخرى، لكي تبقى الصهيونية ودولة إسرائيل القوة الكبرى في منطقة «الشرق الأوسط»، ولكي تملي إرادتها على الجميع، ومن ثم تقيم إمبراطوريتها الكبرى فيها» [37].

ويمكن بسهولة ملاحظة مدى الاستمرارية في الدور التفكيكي الذي تلعبه إسرائيل إزاء العالم الإسلامي برمته، بوصفها قوة خارجية تمارس عدوانًا نفسيًا وقهرًا ثقافيًا مستمرًا على مجموع الأمة، وعدوانًا وقمعًا عسكريًا/سياسيًا كثيفًا على فلسطين والدائرة الضيقة المحيطة بها مباشرة. وهي دائرة يمكن أن تتوسّع كلما رغبت الدول الإسلامية الكبيرة في زيادة دعمها للقضية الفلسطينية كما حدث إبان الاعتداء الإسرائيلي على أسطول الحرية في عرض البحر المتوسط أواخر مايو 2010 [38].

والأمر اللافت في هذه المرحلة من العلاقات العربية-التركية أن ثمة تقاربًا واضحًا بين الجانبين في النظر إلى تصاعد خطورة التهديد الإسرائيلي، على نحو يبدو كأنه مقدمة لتجاوز المرحلة السابقة التي كان العامل الإسرائيلي يثير اختلافًا بين الطرفين، بين من ينظر إلى إسرائيل كمصدر لفوائد محتملة (من قبيل تحسين العلاقات مع واشنطن أو تحييد لوبيات معادية داخل الكونغرس الأمريكي)، وبين من ينظرون إلى إسرائيل بوصفها تهديدًا أمنيًا واستراتيجيًا على مصالحهم. وبعبارة أخرى فقد أسهم وضوح الغطرسة الإسرائيلية والإصرار الأمريكي على تغطيتها دبلوماسيًا في تبديد أحد أسباب الخلافات العربية-التركية.

والواقع أن التقارب في النظرة بين تركيا والعرب إلى الخطر الإسرائيلي يمكن أن يكون ناتجًا أساسًا من متغيريْن اثنين؛ أحدهما تداعيات حرب غزة 2009/2008 التي أظهرت صلابة الموقف التركي الذي بدأ ينشط للتأثير على القرار الدولي/ الإسرائيلي المصمّم على الاستمرار في حصار غزة، وصولاً إلى تحمّل الدولة التركية مسؤلية المبادرة لفضح تأثيرات هذا الحصار سواءً عبر تصريحات المسؤولين الأتراك المطالِبة برفعه إذا كان المطلوب هو استئناف عملية التسوية بالفعل، أو عبر إرسال أسطول الحرية إلى غزة لتوليد قدر من الضغط لرفع الحصار. أما المتغير الثاني فيتعلق بالتهديد النووي الإسرائيلي لاستقرار المنطقة وأمنها.

ويشير البعض هنا إلى التعديلات التي أدخلها مجلس الأمن القومي التركي على وثيقة الأمن القومي أواخر أكتوبر 2010، والتي تعتبر أكثر التعديلات شمولًا منذ نهاية الحرب الباردة؛ إذ أعاد المجلس تعريف الأخطار الداخلية والخارجية وتقويمها. لكن أكثر ما لفت الانتباه في التعديلات

٣٧ د. إبراهيم الداقوقي، مصدر سابق، ص 544.

٣٨ لمزيد من التفاصيل راجع: أمجد أحمد جبريل، السياسة الإسرائيلية تجاه العالم الإسلامي عام 2008، في: أمتي في العالم، 1429-1430هـ/ 2008-2009 م، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2009، الجزء الثاني، ص 737-768.

الجديدة، الإشارة إلى السلاح النووي الإسرائيلي بوصفه تهديدًا حقيقيًا للأمن القومي التركي وللمنطقة، وتشديده على ضرورة إخضاع البرنامج النووي الإيراني للمتابعة الحثيثة، باعتبار أن سعي طهران إلى امتلاك سلاح ذري، يهدد أيضًا الأمن القومي التركي. ويشير ذلك الى أن السياسة التركية ما زالت غير واثقة من الخطط الإيرانية، على رغم تأييد دبلوماسية أنقرة موقف طهران في مفاوضاتها مع الغرب حول ملفها النووي [39].

ويرى البعض أن الدبلوماسية التركية تجاه الموضوع النووي في «الشرق الأوسط» تركز على أمريْن أساسيين؛ أحدهما «ضرورة تبني الحل الدبلوماسي للأزمة النووية الإيرانية وإعطاء دور كبير للوكالة الدولية للطاقة الذرية بهذا الشأن، والآخر ضرورة التعامل بشمولية مع مبدأ نزع أسلحة الدمار الشامل، بما في ذلك الأسلحة النووية في الشرق الأوسط، بمعنى إنهاء الموقف الدولي الراهن الذي يتجاهل امتلاك إسرائيل لرءوس نووية حربية بحجة عدم توقيعها على الاتفاقية الدولية لمنع انتشار هذه الأسلحة التي تتم معالجة الملف النووي الإيراني على أساسها» [40].

4- قضية صورة فلسطين في بعض الأعمال الفنية التركية

لا شك أن القضية الفلسطينية تلعب دورًا أساسيًا في تجسيد وحدة الوجدان العربي والتركي، وتقارب الوعي بالتحديات المتصاعدة التي تواجهها المنطقة من الخارج [41].

ولذلك ترى إحدى الدراسات أن «إيلاء العمق التاريخي والحضاري موقعاً مهماً في سياسة تركيا الجديدة، كان يعني التفاعل مع العالمين العربي والإسلامي، ومع القضية الفلسطينية بالتحديد، ذلك بأن هذه القضية ليست حالة معزولة عن بيئتها العربية والإسلامية، وبقدر ما ينسج حزب العدالة والتنمية علاقات متقدمة مع العالمين العربي والإسلامي، بقدر ما يقترب أكثر من القضية الفلسطينية. وهذا ما يفسّر أن المواقف التركية اتسمت منذ وصول الحزب إلى السلطة ب «الثبات في الدفاع عن القضية الفلسطينية ضد سياسات التهويد في القدس، وضد سياسات الاستيطان في الضفة، وضد سياسات التدمير والتجويع والعزل في قطاع غزة، ووصلت تأثيرات المواقف التركية المنددة قولًا وفعلًا بالممارسات الإسرائيلية إلى مراحل عرّضت علاقات تركيا ومصالحها مع إسرائيل والولايات المتحدة إلى الخطر» [42].

وقد أدت هذه السياسة التركية المبدئية والشجاعة إلى نتائج إيجابية على صورة تركيا في أعين المواطنين العرب. وتبيّن نتيجة الاستطلاع الذي أجراه برنامج السياسة الخارجية في مركز الدراسات الاقتصادية والاجتماعية التركي (TESEV) في يوليو 2009 على عينة من 2006 أشخاص (في

٣٩ راجع: «الكتاب الأحمر» للأمن القومي التركي يساوي «التهديد النووي» الإيراني بالإسرائيلي، صحيفة الحياة 2010/10/29.

٤٠ عبد الحليم غزالي، زيارة وزيرة الخارجية الإسرائيلية لتركيا: نجاح معلن.. وفشل مستتر!، صحيفة الأهرام 2006/6/1، العدد 43641.

٤١ د. محمد نور الدين، وجهة نظر عربية في التعاون والتنسيق العربي-التركي، في: الحوار العربي-التركي (ملف)، المستقبل العربي، العدد 382، ديسمبر 2010، ص 103.

٤٢ بتصرف عن: د. محمد نور الدين، مرتكزات السياسة التركية تجاه قضية فلسطين، مجلة الدراسات الفلسطينية، العدد 82، ربيع 2010، ص 26-27.

سبع دول عربية هي: العراق، والسعودية، وفلسطين، وسوريا، ولبنان، ومصر) أن لدى المبحوثين تقديرًا لدور تركيا في حل النزاعات في المنطقة، وأن وصول حزب العدالة والتنمية إلى السلطة نهاية عام 2002 كان له أثر كبير في تغيير صورة تركيا لدى العرب. وجاءت المشادة الكلامية في منتدى دافوس في 2009/1/29 بين رئيس الوزراء التركي وبين رئيس الكيان الصهيوني شيمون بيريز لتدفع بهذه الصورة التركية الإيجابية عاليًا جدًا [43].

وثمة من يرى أن المواقف التركية الشجاعة أثناء حرب غزة وبعدها أسهمت في "تغيير النظرة التقليدية للقضية الفلسطينية في أوساط النخب الأوروبية لصالح الشعب الفلسطيني وقضيته العادلة وإظهار الوجه الآخر لإسرائيل التي حاولت لعقود عديدة رسم صورتها وكأنها الضحية في نزاع يريد النيل من شعب مضطهد مشرد (أي اليهود) شاء القدر أن تنتهي محنته بإقامة دولة إسرائيل" [44].

ومع الإقرار بتصاعد الدور التركي في مناصرة القضية الفلسطينية على عدة صعد، إلا أنه يمكن الادعاء أن أوجه التعبير الإعلامي عن ذلك لا تزال أضعف بكثير من الأداء السياسي التركي؛ فالمتابع لبعض الأعمال الدرامية التركية ربما يلحظ وجود بعض الأخطاء أو القصور في الصورة التي قدّمها مسلسل «صرخة حجر» للأسيرات الفلسطينيات على سبيل المثال[45].

وبطبيعة الحال أن هذا النقد لا يعني التقليل من الإنجاز الحقيقي الذي قدّمه المسلسل بمجرد اختيار قضية فلسطين ومعاناة شعبها لتكون محورًا لبعض الأعمال الدرامية. بيد أن أهمية هذه القضية ومركزيتها بالنسبة للأمة الإسلامية تستوجب التدقيق (بل المبالغة في التمحيص) في أي شئ يتناول جانبًا من جوانب تلك القضية.

وللتوضيح أؤكّد أن المطلوب ليس هو فرض الرقابة على الإبداع الفني والأدبي والسينمائي، وإنما تحري الدقة المعلوماتية والثقافية في هذا الصدد، والنظر بشكل موضوعي للنضال الفلسطيني المحكوم بقيود شديدة الصرامة تستوجب في الواقع بذل جهد أكبر لفهمها قبل تقديمها في أعمال فنية، خصوصًا أن هذه المسلسلات تحظى بنسب مشاهدة مرتفعة عربيًا، كما تحظى بتفاعل إيجابي من طرف المتلقي العربي مع هذا المسار أو الخط الجديد الذي اقتحمته الدراما التركية بانفتاحها على القضية الفلسطينية، ولا شك أنه يمثل دعمًا هامًا ويوسّع جانب الاهتمام بالحرب الفكرية والفنية والثقافية عمومًا، والتي تشنها إسرائيل على الكيان والوجود والهوية العربية والإسلامية. كما أنه توسيع لجبهة المقاومة لتتجاوز حدودها الضيقة ترابيًا وعمليًا[46].

٤٣ راجع تفاصيل نتائج الاستطلاع في: د. محمد نور الدين، صورة تركيا في الوطن العربي، شؤون الأوسط، العدد 135، ربيع 2010، ص 90-92.

٤٤ سيد حسين موسوي، إيران والدور التركي في الشرق الأوسط، شؤون الأوسط، العدد 132، ربيع 2009، ص 6-7.

٤٥ انظر: الأسيرات يهاجمن المسلسل التركي "صرخة حجر"، صحيفة الحياة 2010/4/6. ولمتابعة ردود الفعل الفلسطينية والإسرائيلية على المسلسل انظر: "صرخة حجر" على "أم بي سي" تقلق إسرائيل، صحيفة الحياة 2010/3/20. وأيضًا: "صرخة حجر" التركي مطلوب في مصر وسورية واهتمام فلسطيني مع ملاحظات على التفاصيل، صحيفة الحياة 2010/3/31.

٤٦ العالية ماء العينين، دراسة نقدية للمسلسل التركي صرخة حجر، حزيران/يونيو 2010 من موقع الأدب على الرابط: http://www.adablb.com/vb/showthread.php?t=120

رابعاً- آفاق العلاقات والتحديات المشتركة أمام الجانبين العربي والتركي:

في إطار مراجعة وضعية العلاقات بين العرب والأتراك، والسعي لتحرير مفاهيم تخدم تحسين العلاقات يبرز مفهوم «المشاركة الاستراتيجية» بين الطرفين مدفوعًا بعدد من العوامل؛ أولها وجود توافق عربي حول تركيا كبديل استراتيجي على المستوى الإقليمي. الثاني يتعلق بتغيّر الصورة السلبية للعرب عند الأتراك منذ بداية تسعينيات القرن العشرين. أما الدافع الثالث فيتعلق بنجاح حزب العدالة والتنمية في طمأنة الحكومات العربية المتخوّفة من الإسلاميين، خصوصًا أن الحزب يقدم نفسه باعتباره حزبًا قوميًا تركيًا معتدلًا. أما الدافع الرابع فهو أن إيران لا تعترض على الدور التركي في المنطقة لأنه يسعى لصالح المنطقة ولا يعادي الدور الإيراني فيها. وأخيرًا فإن التحرك التركي نحو الوطن العربي لا يثير كثيرًا من الاعتراض الأمريكي/الأوروبي، بمعنى أنه لا يستعدي أطرافًا دولية نافذة في شئون المنطقة [47].

لكن بالمقابل يلعب عاملان آخران دورًا معرقِلًا يعطّل الوصول إلى مشاركة استراتيجية عربية- تركية، وهما: الثقافة الاستراتيجية التركية المحكومة بالابتعاد قدر الإمكان عن الانخراط الأمني في شؤون المنطقة، وهو ما يظهر من تحفظ الكماليين والقوميين الأتراك على توسيع الانخراط التركي في «الشرق الأوسط» على نحو يتجاوز الحدود العقلانية. أما العائق الآخر فيتعلق بالمعضلة الإسرائيلية واختلاف النهج التركي في التعامل مع إسرائيل عن النهج العربي؛ إذ يرى البعض أن تركيا لا ترغب في وضع نفسها في مواجهة إسرائيل وتحجم عن ممارسة ضغوط قاسية عليها، لأن ذهاب أنقرة إلى هذا الحد سيفقد تركيا مزية الوساطة وبذل المساعي الحميدة [48].

والواقع أن تصاعد العدوانية الإسرائيلية والانقلاب الكامل على عملية التسوية يشكّل تحديًا مشتركًا للجانبين العربي والتركي. وقد بلغت هذه العدوانية حدًا منفلتًا إبان الاعتداء على الناشطين المدنيين في أسطول الحرية، مما يطرح أهمية مناقشة فكرة انخراط تركيا والدول العربية في جهود عزل إسرائيل دوليًا ومحاكمة مجرمي الحرب الصهاينة، وفتح المجال للتعاون بين المؤسسات الرسمية والأهلية التركية والعربية في هذا الصدد، على اعتبار أن نزع الشرعية عن إسرائيل هو عمل ذو طبيعة إستراتيجية وليس مرتبطًا بوجود عملية سلام من عدمها؛ فليس بإمكان الأتراك ولا العرب القبول بسياسات إسرائيلية عنصرية تجاه شعوب المنطقة والشعب الفلسطيني المحاصر حتى في ظل وجود سلام حقيقي؛ فاستخدام الأسلحة المحرمة دوليًا واستهداف المدنيين بشكل مباشر في ظل عقيدة «الضاحية» وممارسة إسرائيل لسياسات إرهاب الدولة في فلسطين ولبنان وفي عرض البحر المتوسط، كل هذا يقتضي موقفًا تركيًا وعربيًا موحدًا. ولحسن الحظ أن أجواء ما بعد حرب غزة 2009/2008 أطلقت حملة مدنية عالمية مناهضة للسياسات الإسرائيلية، وما على المنظمات الحقوقية العربية والتركية سوى الانخراط في هذه الحملة كونها تعكس إلى حد كبير مزاجاً مدنيًا عالميًا يضغط بالتدريج على صنّاع القرار في الدول الغربية وإسرائيل. قد يقول البعض بحق إن المواقف الرسمية الغربية ما زالت تغطي على الجرائم الإسرائيلية، بيد أن الأمر هنا يتعلق بمعركة مدنية ودبلوماسية طويلة الأمد، ونحن لا نتحدث عن تغيير هذه المواقف في عام أو اثنين؛ فالمسألة تحتاج إلى مثابرة ونفس طويل لفترة لا تقل عن عقدين على الأقل.

٤٧ د. محمد السيد سليم، الخيارات الاستراتيجية للوطن العربي وموقع تركيا منها، في: الحوار العربي-التركي (ملف)، المستقبل العربي، العدد 382، كانون الأول/ديسمبر 2010، ص 85- 87.

٤٨ المصدر السابق، ص 87-89.

خاتمة: (اقتراحات لتدعيم العلاقات العربية-التركية):

على ضوء ما تقدم يمكن القول إن العالم العربي وتركيا لا يملكان في الحقيقة ترف إهمال بعضهما البعض، أو تأجيل تفاهمهما وتقاربهما، بعد تضاؤل حجم التأثير الذي خلّفته صدمة الحرب العالمية الأولى على الطرفين، وهو ما يفرض ضرورة قراءة السياق الموضوعي للظروف التي أدت إلى التباعد بين العرب والأتراك آنذاك، بهدف تجنب تكرارها.

ورغم حالة التقارب الراهنة في العلاقات التركية-العربية، إلا أن البعض ينبه إلى أهمية تجاوز التعامل الجزئي والقاصر من قِبل كلا الطرفين تجاه الآخر، حتى يمكن إرساء أسس راسخة للتعاون والحوار المثمر. ولعل أول الطريق هو توفير المعرفة العلمية لدى كل من الطرفين بالآخر، الأمر الذي يشير إلى ضرورة تعزيز دور مراكز الأبحاث والدراسات والمنح الجامعية الدراسية المتبادلة [49]. وفي هذا الصدد ثمة من يقترح على مراكز الأبحاث لدى الجانبين الاهتمام بالحوار حول منهجيات التاريخ والعلوم الإنسانية الأخرى وحقولها وميادينها العملية في المجتمعات العربية والتركية، وفي إطار معرفي متكامل لا يتقيد حرفيًا بالاختصاصات الحديثة [50].

ولا شك أن مما يسهم في تحسين التفاهم بين الطرفين العناية بقضية تنشيط الترجمة المباشرة بين اللغتين العربية والتركية، حيث تتم ترجمة الأعمال في كل منهما إلى لغة أوروبية أولًا، ثم تكون الترجمة الثانية إليهما، وهو ما يحرم الشعوب العربية والتركية من مزية التواصل والتفاهم والاطلاع على الأعمال الفنية والعلمية ومتابعة مستجداتها [51].

ويلفت آخرون النظر إلى تأثير عدم مأسسة اللقاءات العلمية والثقافية العربية-التركية، بما يجعلها عرضة للتوقف المتكرر أو التوقف الكلي؛ فالتوصية الصادرة عن المؤتمر العربي-التركي الذي انعقد في بيروت برعاية مركز دراسات الوحدة العربية في نوفمبر 1993، والتي نصت على عقد المؤتمر الثاني في استنابول عام 1995 لم تنّفذ. كما يمكن الإشارة إلى «محدودية إسهام رأس المال العربي والتركي في تشجيع الحوار العلمي والأكاديمي بين هاتين الدائرتين؛ إذ هما غائبان عن إدراك أهمية التفاعل الثقافي والحضاري بين الأمتين حاضرًا ومستقبلًا. إن تقاعس رأس المال عن القيام بهذا الدور المستقبلي، أفسح المجال واسعًا أمام مؤسسات أورو-أمريكية عديدة لاستقطاب النخبة المثقفة العربية والتركية في مدار مسارها البحثي لفهم كل المتغيرات الاجتماعية والدينية والسياسية والاقتصادية التي تعيشها المجتمعات العربية والتركية على حد سواء. وإن نظرة سريعة على البحوث التي أشرفت عليها ودعمتها مؤسسة فورد الأمريكية مثلًا، تعكس مدى حضورها البحثي أمام غياب المؤسسات المالية العربية والتركية لأخذ مثل هذه المبادرات الرائدة والفاعلة في نحت جديد لمستقبل العلاقات العربية-التركية» [52].

٤٩ د. محمد نور الدين، تركيا في الزمن المتحول: قلق الهوية وصراع الخيارات، بيروت: رياض الريس للكتب والنشر، ص 13-14.

٥٠ راجع مداخلة د. وجيه كوثراني، في: أورهان كولوغلو وآخرون، العلاقات العربية-التركية: حوار مستقبلي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995، ص 620.

٥١ انظر مداخلة د. إكمال الدين إحسان أوغلو، في: المصدر السابق نفسه، ص 621.

٥٢ بتصرف عن: د. عبد الجليل التميمي، مصدر سابق، ص 140. وحول دور مؤسسة فورد في هذا الصدد انظر: ريهام أحمد محروس خفاجي، دور المؤسسات الخيرية في دراسة علم السياسة في الولايات المتحدة الأمريكية: دراسة حالة مؤسسة فورد 1950-2004،

وإضافة إلى أهمية تعزيز دور مراكز الأبحاث العربية والتركية يجب العناية بالوسائل الإعلامية/الثقافية الأخرى. وإذا كانت جهود الباحثين العرب والأتراك قد قصّرت في نشر الوعي بالتاريخ المشترك والذات الإسلامية الواحدة، فإن الأمر بحاجة إلى تضافر التعاون المؤسسي بدلًا من الاعتماد على جهود متفرقة أو فردية علمًا بأن إشاعة هذا المستوى من الوعي ليست حكرًا على المؤرخين والدراسات الأكاديمية، وإنما يمكن تحقيقه عبر الأعمال الدرامية والسينمائية والمجلات الثقافية ومواقع الإنترنت والمطويّات أو النشرات الثقافية البسيطة[53].

ومن المهم في هذا السياق الحذر من التقصير في فهم ثقافة الآخر على نحو يؤدي إلى احتمالات توليد سوء فهم متبادل. ومن الواضح أن عددًا من الأفلام العربية (مثل «أخوة التراب»)، وعدداً من المسلسلات التركية لا تعكس فهمًا حقيقيًا للطرف الآخر، ناهيك أن بعضها يقوم بتشويه للصورة (عمدًا أو جهلًا)، مما يثير مشاعر غاضبة لدى كل طرف منهما» [54].

يحتاج العرب والأتراك والمسلمون عمومًا في هذه المرحلة إلى «تجميع المصالح وتبادلها بدلًا من تناقضها وتصارعها، فبناء المصالح واحد من أهم الأهداف المشتركة التي يجب أن تؤسس على قواعد ثقافية وتربوية واجتماعية واقتصادية وسياسية بما يحقق «التجديد التفعيلي» على الأرض وبما يصب في عافية الأمة وكيان وجودها وحركة استمرارها ونهوضها وعمارتها وارتقائها. (..) إن جهود التقريب ليست مجرد مناسبات للقاء ولكن يجب أن تكون ضمن تصور استراتيجي يحقق جامعية وفاعلية الأمة، وتأهيلها لمعاني الرافعية للنهضة، والدافعية لعمرانها، وبناء المصالح المشتركة والمتبادلة، بحيث تتحرك صوب تأسيس ذلك كواجب وقت يلتزم في القيام عليه جملة ثوابت، بهدف الحفاظ على جامعية الأمة وفاعليتها واستئناف أدوارها الحضارية ومكانتها، وعلى العرب والأتراك مباشرة كل فاعليتهم للقيام بهذا الدور الحضاري والاستراتيجي في آن» [55].

إن اعتماد المدخل الثقافي/الحضاري لتوطيد العلاقات العربية-التركية يفيدنا في وضع تصورات استراتيجية مستقبلية تخدم الطرفين، خصوصًا بإدراك أن الثوابت الدافعة للتعاون في تلك العلاقات أكثر بكثير من المتغيرات الآنية التي قد تباعد بين الأتراك والعرب في موقف سياسي ما أو قضية جزئية بعينها تخص طرفًا منهما أكثر من الآخر, ولا يجب أن يُفهم من التركيز على المدخل الثقافي/الحضاري إغفال الأسس الاقتصادية والسياسية والاستراتيجية للعلاقات التركية- العربية؛ فهذه المداخل متكاملة ومتضافرة، حتى مع القول بأن بعضها قد يتقدم على بعض في ظرف سياسي أو تاريخي معين أو في مرحلة زمنية بعينها.

الكويت: الأمانة العامة للأوقاف، سلسلة الرسائل الجامعية، (9)، 1430 هـ/ 2009م، خصوصًا ص 108-120، وص 254-277.

٥٣ بتصرف عن: د. عبد الجليل التميمي، مصدر سابق، ص 140. وحول دور مؤسسة فورد في هذا الصدد انظر: ريهام أحمد محروس خفاجي، دور المؤسسات الخيرية في دراسة علم السياسة في الولايات المتحدة الأمريكية: دراسة حالة مؤسسة فورد 1950-2004، الكويت: الأمانة العامة للأوقاف، سلسلة الرسائل الجامعية، (9)، 1430 هـ/ 2009م، خصوصًا ص 108-120، وص 254-277.

٥٤ راجع: د. عبد الجليل التميمي، مصدر سابق، ص 139.

٥٥ نقلًا عن: د. سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، هندسة الاجتهاد المقاصدي ومعادلاته الاستراتيجية: دراسة في جامعية الأمة، في: أسامة أحمد مجاهد (محرر ومراجع) إيران والعرب: المصالح القومية وتدخلات الخارج، برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات- كلية الاقتصاد والعلوم السياسية-جامعة القاهرة، 2009، ص 62-64.

أما بخصوص إمكانية بناء مشاركة استراتيجية ما بين العرب والأتراك، فإن ذلك يتطلب دراسة العوامل الدافعة نحو هذه المشاركة، وتلك العوائق الكابحة لها بهدف بناء العلاقة على أسس سليمة وواضحة.''ولعل الأساس الأول لبناء علاقات استراتيجية عربية-تركية هو أن تنشأ تلك العلاقات على أساس شبكة مصالح متبادلة. ومن المهم التوصل إلى تحديد القضايا التي يتفق على العمل فيها معًا وحدود هذا العمل وأولوياتها, والقضايا المختلف عليها، والحفاظ على الخلاف في حده الأدنى. من ناحية أخري، فإنه من المهم أن تتحول شبكة المصالح إلى بلورة أطر مؤسسية، ولا يقصد بتلك الأطر بناء مؤسسات تنظيمية معقدة، ولكن بناء جهاز إداري فعّال يشرف على متابعة تنفيذ ما اتفق عليه. وهناك بالفعل عدد من المؤسسات العربية- التركية التي يمكن الاستفادة منها'' [56].

وإجمالًا لكل ما تقدم يمكن القول إن الفضل في انتقال العلاقات العربية-التركية من حالة التوتر أو الفتور إلى حالة التقارب الراهنة، يرجع أساسًا إلى سياسة تعدد البعد وتصفير المشكلات وحسن الجوار التي ينتهجها قادة حزب العدالة والتنمية التركي، الذي استطاع بنجاح ملحوظ أن يعيد الحيوية إلى النموذج التركي الذي بات جاذبًا للعرب أكثر من أي وقت مضى. وهو ما يشير في الواقع إلى أن على الدول العربية أن تقوم باستيحاء هذا النموذج، لاسيما في عناصره القائمة على: التناوب على السلطة بين الأحزاب المختلفة، وإدماج التيار الإسلامي في العملية الديمقراطية، والعمل على التوفيق بين الحداثة والمعاصرة مع المحافظة على الهوية بجذورها الثقافية والتاريخية والدينية، والسعي إلى تعديل التوازنات الإقليمية في إطار العلاقة المدروسة مع الغرب، لتحقيق أقصى قدر ممكن من المصالح الوطنية وحفظ قدر معقول الاستقلالية، وتدعيم عودة الأمة إلى الاتجاهات الإسلامية الوسطية التي تقيم التوازن الصحيح بين الانتماء الحضاري والتاريخي العريق للأمة الإسلامية وبين الانفتاح على الحضارات والثقافات الأخرى.

٥٦ نقلًا عن: د. محمد السيد سليم، الوطن العربي وموازين القوى الإقليمية، السياسة الدولية، العدد 179، يناير 2010، ص 151.

العرب والأتراك.. نحو رؤية تاريخية جديدة

الأستاذ نورالدين ثنيو
جامعة الأمير عبد القادر - الجزائر

العامل الثقافي و استعادة الهوامش الضائعة

التاريخ هو لحظة الوقائع والأحداث التاريخية ولحظة كتابتها أيضاً. التاريخ العربي- التركي غابت عنه فترات و وقائع بسبب الرؤية المبتورة أو الإسقاط الإيديولوجي، و من ثم ضاعت جوانب لإمكانية الفهم المعقول لهذا التاريخ. فمنذ عقود صار للكتابة التاريخية ، على ما نرى في المؤسسات العلمية ومراكز البحث التاريخي ، قدرة على التَّموقع واختيار زاوية النظر التي تسمح ليس فقط برصد الوقائع وموقف الأشخاص، بل البحث عن السياق المناسب والرؤية اللائقة للتعاطي مع الوقائع التاريخية في منظور يفسرها بشكل معقول. وهكذا، لم تعد الكتابة التاريخية هي تسجيل للماضي بقدر ما هي إعادة بناء متواصل لهذا الماضي وفق ما يستطيع الوعي الحاضر من اختيار الموقع الذي ينظر من خلاله إلى هذا التاريخ. ومن هنا، لم يعد الماضي يفسر بشكل حصري التاريخ، بل لحظة الحاضر بما تحمل من كثافة الراهن وثقل الماضي والحرص على التطلع إلى المستقبل هي أيضا لها نصيب مهم في كتابة التاريخ وصياغته. ولعّل هذه اللحظة بما تنطوي عليه من زخم كثيف متوفرة في علاقة العرب بالأتراك وعلاقة الأتراك مع العرب حاضرة في كل أبعادها التاريخية والجيوسياسية والجيو إستراتيجية والاقتصاد السياسي والمشهد الثقافي والسياحي والتطلع معا إلى المستقبل، بعد المبادرة إلى استعادة الهوامش الضائعة من التاريخ المشترك سواء زمن الحقبة العثمانية١ أو التركية الحديثة والمعاصرة.

ننطلق في هذا البحث من أن النجاح التاريخي الذي حققته تركيا في العقدين الأخيرين يحتاج إلى إعادة قراءة تاريخ تركيا الحديثة والمعاصرة وما قبلهما أيضاً، قراءة لا تلغي الأحداث والوقائع والمواقف والأشخاص مهما كانت متناقضة أو بعضها سلبي لأن هناك دائماً من كان يتصدى إلى المواقف المعادية والسلبية. المقاربة التاريخية التي تأخذ **بالعامل الثقافي** كفيلة بإدغام حركة التاريخ بكل جوانبها ومستوياتها وتعبيراتها وأبعادها لكي تقف على المعنى والمعقولية والبرهان. فظاهرة "حزب العدالة والتنمية" لها عمق تاريخي و لها أيضاً ما كان يوازيها في معاضدة الجماهيرية ودعم مؤسسات الدولة مثل حزب "الشعب الجمهوري"، كما أن شخصية" الطيب أردوغان" كظاهرة، لها أيضاً عمق تاريخي ، فضلاً على وجود شخصيات تاريخية ناجحة على ما كان عليه مصطفى كمال ودوره التاريخي في حياة تركيا الحديثة. وهكذا، فان تركيا الآيلة إلى احتلال مكانتها الدولية كدولة طالعة هي الجزء الظاهر على السطح من عمق التاريخ العظيم للأمة التركية : الطورانية،

١ انظر :دعوة إلى إعادة كتابة التاريخ العثماني عند المؤرخين العرب في ثمانينيات القرن الماضي . وجيه كوثراني، «صورة العهد العثماني: القومية و الدولة و الطائفة في نماذج من الكتابة التاريخية اللبنانية المعاصرة»، في كتاب : الذاكرة و التاريخ، دراسات في البحث التاريخي، دار الطليعة ، بيروت، 2000، ص-111 140.

العثمانية، البيزنطية، لا بل يمكن القول إن هذا النجاح الأخير لتركيا عمره أكثر من قرن، لم تكن فيه تركيا مكتفية بذاتها بقدر ما كانت هي أيضاً في علاقة مع آخرين خاصة من الأعداء و الخصوم[٢] لأن مقاولتهم فيه جزء كبير من الحوار كما صرنا نعرف من ''**العامل الثقافي**'' في التعليل والشرح.

الموقع المتوفر اليوم للباحث لكي يدرس و يعالج التاريخ العربي- التركي هو موقع تقاطع الرؤى والنظر بين الأتراك والعرب في علاقاتهم بالعالم ، وفي سياق جديد أبرز ملامحه ''العولمة'' ليست بما هي اقتصاد و تكنولوجية فائقة، بل بما هي رؤية فورية ، تستحضر الظاهرة في كليتها وشموليتها وتعدد جوانبها ومستوياتها وبما تنطوي عليه من علاقات بينية. العرب والأتراك هم اليوم مع موعد تاريخي ملمحه البارز هو النجاح الكبير الذي حققته الدولة التركية في العقدين الأخيريين وصارت دولة واعدة بدور حيوي فاعل في منطقة الشرق الأوسط وأوروبا. ف''الحالة التركية'' الراهنة في مطلع القرن الواحد والعشرين تختلف نوعياً عن ''الحالة العثمانية'' مطلع القرن العشرين. فقد كانت الحالة العثمانية السابقة دافعاً للعرب إلى الانكفاء على ذات يجري البحث عنها وصارت تعرف بالقومية العربية، التى ربما كانت السبيل الأفضل إلى تحقيق الكيانات العربية المستقلة عن الدولة العثمانية.كانت ''الحالة العثمانية'' حالة مرضية(الرجل المريض) لكنها حالة كانت تبحث أيضاً عن الدواء الناجع لها (حالة ''الشبان الأتراك'')، التي أقتفى أثرها العديد من ''الشبان العرب''.وهكذا، فإذا كان مطلع القرن العشرين يقدم حالة عثمانية تحفز العرب أكثر إلى الخروج عن السلطنة والاستقلال عن الباب العالي، إلا أن ''الحالة التركية'' في مطلع القرن الواحد والعشرين لا تدفع العرب إلى البحث عن طريق للاستقلال نحو مزيد من القومية أو الإسلامية فحسب، بقدر ما تحفّز إلى الاستثمار والتنمية وترسيخ مؤسسات الدولة الحديثة على ما ينظرون إليه في ''المرآة التركية''.

الدولة التركية اليوم تتلمس الطريق إلى أن تكون دولة صاعدة بعمقها التاريخي والجغرافي و جزء كبير من هذا العمق هو مع العرب ومع الإسلام، الأمر الذي يحفّز أكثر إلى بلورة المشروع العربي- التركي الذي يساعد على بناء مصير مشترك، ومن ثم استثمار حالة الكمون وما تنطوي عليه إمكانات منطقة الشرق الأوسط برمتها عندما يكون هذا المصير هو تركيا مع العرب وليس ضدها على ما حدث زمن ''أنظمة العساكر التركية'' التي جاءت في أعقاب الحرب العالمية الثانية واندرجت في خط التحالف الغربي/ الأمريكي المعزز للوجود الإسرائيلي على حساب العرب وقضيتهم الفلسطينية.

إن اللحظة الراهنة بين العرب والأتراك تؤشر على دعوة ملحة إلى تعاون مشترك بينهما وإعادة صياغة مشروع كامل لمصير آخر صحيح هذه المرة لأن المسار التاريخي والسياسي لعهود سابقة لم تنتج إلا الإخفاق والفشل سواء بالنسبة للقومية العربية والحركات الإسلامية من جهة العرب،

٢ كانت الإمبراطورية العثمانية محل أطماع و تحرش أوروبي ووصفت بالرجل المريض الذي صار يحتاج إلى تدخلات خارجية. و من ثم سجل تاريخ القرن التاسع عشر و العشرين أبرز صفحات العداء و الخصومة بين أوروبا الاستعمارية و الدولة العثمانية. ومن وحي هذا الصراع صنعت تركيا حداثتها خاصة مع ميلاد الدولة الجمهورية على عهد مصطفى كمال، الذي صار بسبب ذلك أباً للأتراك. و لم ينته العداء الأوروبي لتركيا مع محاولات الاعتراض على دخولها إلى الحيز الأوروبي.ربما التاريخ سوف يكتب لاحقاً أن تركيا استطاعت أن تدخل الاتحاد الأوروبي لأن هذا الأخير صار يحتاج إليها لأنها تمثل التنوع داخل الوحدة التي صارت تأبى النمط الواحد و الثقافة الواحدة.

أو "الأنظمة العسكرية" الحريصة على علمانية متطرفة من جهة الأتراك. فقد حرصت مثلاً القومية العربية في ميلادها الأول على فك عراها مع الوجود العثماني، كما أن النزعة التركية (الطورانية) في عهد الشبان الأتراك وجمهورية كمال أتاتورك بعد الحرب العالمية الأولى، كانت أيضاً تتوجه نحو الابتعاد عن العرب في صلتهم بالاستعمار. فالنزعتان كانتا باتجاهين متعاكسين نحو مزيد من "العروبة" أو مزيد من "التركية".

إن اللحظة الراهنة وما تنطوي عليه من زخم سياسي واقتصادي ومدني يوفر فرصة رائعة للعرب للخروج من المأزق القاتل الذي آلوا إليه بسبب هذا الفراق مع الدولة التركية الحديثة. واليوم يلتقون مع الحالة التركية من واقع إخفاقهم في بناء مؤسسة الدولة العربية الحديثة بما هي مؤسسة ديمقراطية وعقلانية.

قد نخلص إلى القول، لكن ليس القول النهائي، إن الوعي العربي الذي صدمه تفكك الإمبراطورية العثمانية في الربع الأول من القرن العشرين، سعى بدوره إلى البحث عن مقوماته الذاتية التي توفر له إطار الدولة / الأمة الحديثة على ما تشكلت عليه العديد من دول العالم في ذلك الوقت، وخاصة بعد الحرب العالمية الأولى ومؤتمر السلام عام 1919. فقد كانت الدعوة التي حملها العرب الأوائل (بداية النهضة العربية) تحمل نزعة قومية عربية ضداً على الأتراك لكنها نزعة لم تكن تمثل كل العرب، لأن جزءاً كبيراً من هؤلاء العرب كان يرزح تحت النير الاستعماري والوصاية الأجنبية ومن ثم ، لم تكن بصيغة الجمع العربي بل أقرب شيء إلى القومية الطائفية التي حمل لواءها بعض اللبنانيين وبعض السوريين والغالب فيها البصمة والخاصية المارونية. وقريب من هذا الكلام كتب الباحث اللبناني وجيه كوثراني:" واللافت للنظر في معظم هذه المحاولات (النزعة القومية الأولى)، أن الانتماء القومي المعلن يراوح بين التشديد على "اللبنانية" والتشديد على "السورية". وكلاهما يستبعدان التاريخ العربي والتاريخ الإسلامي عبر كل مراحله (ومن بينها المرحلة العثمانية) عن حقل "الهوية القومية" التي يبحث عنها في الإطار الجغرافي المناسب للمشروع السياسي للمرحلة"[٣]. ولا تقتصر مثالب هذا التوجه على إلغاء فصول من التاريخ العربي والإسلامي عن الحقبة العثمانية، بل إن محاولة توكيد الذات العربية أفضت إلى إلغاء الآخر العثماني الذي كان صانعاً بشكل من الأشكال لهذه الذات نفسها[٤].

العالم العربي و مرآة الحداثة التركية

هل ارتقت التجربة التركية مع الإسلام والديمقراطية والحكم الجمهوري ونمط الحياة المجتمع والفرد إلى حد النموذج الذي يمكن أن يطلق عليه الحداثة التركية؟ وهل الحداثة التركية يمكن أن تمثل مرآة للعرب لكي يقتفوا أثرها ويختزلوا المسافة بينهم وبين الغرب؟ وهل النموذج التركي مع

٣ وجيه كوثراني، مرجع سابق، ص117.

أبرز ما تظهر هذه الذات المشتركة بين العرب و الأتراك في كتابات المستشرقين التي تتحدث عن الحالة الشرقية بصيغة الجمع، أي المنطقة كلها بما هي إسلام ،عرب، أتراك، و طوائف أخرى.

السياسية الداخلية والخارجية قابل فعلا للتطبيق في العالم العربي؟ لا ريب أن القراءة والتحليل الذي يأخذ **بالعامل الثقافي** الجديد الذي يحكم ذهنية العرب مع الأتراك يدفع أكثر إلى مزيد من الوجود المشترك بين العرب والأتراك، لأن جزءاً كبيراً من هذا الوجود متأتي من التاريخ الذي صار يفصح عن نفسه أكثر في اللحظة التاريخية الراهنة. وبمعنى آخر أن مرآة تركيا صارت أنظف بفعل الديمقراطية والعلمانية والاستثمار في التاريخ كما في الجغرافية، ومن ثم، بإمكان العرب كأفراد ودول أن يتعرفوا على جزء كبير من ذواتهم، وأن صورتهم في المرآة التركية ليست غريبة عنهم، كما هي صورتهم في المرآة الغربية التي تعبر فعلاً عن الاغتراب وضياع الهوية. ولعلّ التساؤل المشروع في الوقت الحالي: هل فعلاً أن **العالم العربي يبحث عن غرب بديل**[٥]؟ قد يكون الجواب بنعم، لكن في البداية، يجب أن نصحح وضع المعادلة بين العالم العربي والدولة التركية. ففي ظل غياب الدولة العربية الواحدة يصعب التعامل مع الواحد التركي، بل يفتح المجال أكثر إلى نوع من دوران العرب في الفلك التركي المتطلع إلى احتلال موقعه في العالم كقوة قطب، طالع على الجميع.

إن وضعُ العالم العربي في مقابل الدولة التركية يثير مسألة القرار السياسي السيادي الذي يعبر عن التطور التاريخي المنسجم مع مصالح الدولة والمجتمع والأفراد فضلا عن الحقائق الإنسانية والعالمية ، وهذا ما يتوفر لتركيا باعتبارها دولة استوعبت تجارب الحداثة في كل تعبيراتها ومستوياتها وجوانبها المختلفة. بينما العالم العربي يعاني القرار الواحد المستقل والسيادي ومن ثم يصعب عليه التعاطي مع الشأن العربي والعالمي بتلقائية التاريخ الذي يملي مصالح المجتمع والأفراد على الدولة. وهكذا إذن، ففي الوقت الذي يحضر التاريخ مع السياسة في الحالة التركية، تغيب السياسة في حالة العالم العربي، و يصبح عرضة للتبعية. والحقيقة أن العالم العربي توجد به مظاهر الحداثة، رغم النزعة القطرية في نظامه ، وأن التشرذم والتجزؤ هو الذي يعطي الصورة الناقصة والمتعثرة لحداثته. أليست لبنان دولة ديمقراطية رغم التحدي الإسرائيلي؟ أليست سوريا دولة قومية (عروبية) في مواجهة الأمريكان و إسرائيل، ومن ثم تفشل أطماع الإمبريالية في منطقة الشرق الأوسط؟ أليس المال العربي يوظف في الخليج العربي خاصة الإمارات العربية المتحدة في العمران والتقدم والرقي؟ ألم تحقق مصر وسوريا بالجهد العربي انتصاراً رائعاً عام 1973 على إسرائيل كقوة أمريكية/غربية في المنطقة؟ أليست اللغة العربية لغة حية عندما تستخدم في القنوات الفضائية الموجهة إلى كافة العرب والعالم وتصبح لغة (خطاب ونقاش) كل العرب، وبها يزيد وعيهم لذواتهم ولحقائق السياسة الدولية؟ ونفس هذه اللغة تظهر هجينة وهزيلة في الخطاب الوطني المحلي الذي يطوّع اللغة العربية فقط للتعبير عن إنجازات النظام .

هل يمكن القول إن تركيا قد استوفت إمكانات القوة الناعمة لكي تصبح دولة إقليمية صاعدة، ذات نفوذ وهيبة واعتبار دولي بالقدر الذي يسمح للعرب بالنظر إليها بوصفها **"البديل عن الغرب"**. ولعلّ الذي يزيد من رغبة العرب في النموذج التركي هو المماطلة والتلكؤ الأوروبي في استقبال

٥ انظر سلسلة الملتقيات والأيام الدراسية التي ينظمها معهد الدراسات والأبحاث حول العربي والعالم الإسلامي ، مدينة أكس-آن- بروفانس، فرنسا، طوال عامي 2010 و2011، تحت عنوان العالم العربي في مرآة الحداثة التركية. البحث عن غرب بديل
Le monde arabe au miroir de la « modernité turque ».A la recherche d'un occident de substitution.

تركيا ضمن الاتحاد الأوروبي للاعتبارات التي يريدها العرب بالذات أي الاعتبار الديني والقضية الفلسطينية في أبعادها العربية والإسلامية؟ حققت تركيا جرءاً كبيراً من حلمها الغربي في سياق حوارها ومقاومتها للغرب الأوروبي لقرون طويلة من التاريخ إلى أن وصلت إلى صياغة تركيبية وفقت فيها بين الإسلام والمدنية الحديثة، جعلها ليس فقط تصبح "الحالة الغربية " المقبولة في المتخيل العربي ، بل أيضاً الحالة التي يجب أن يصلها الغرب ذاته عندما يريد أن يفكر في توليف الديني والمدني على مستوى مؤسسات الدولة والدنيا والمجتمع والعالم والإنسان في كافة أبعاده الإنسانية ، أي محاولة إتمام ما ينقصه الوعي الغربي، على حد تعبير يورغن هابرماس. فضلا عن أن تركيا، على ما تظهر في السنوات الأخيرة، تعد دولة واعدة بالنسبة للمال العربي سواء في السياحة أو التجارة أو الاستثمار الاقتصادي. ومن هذه الناحية سوف يأخذ التعاون العربي - التركي محتواه الحقيقي لتوفر إمكاناته وفرصه. إن العرب لم يكونوا يرغبون في الكل الغربي، أي الحياة الغربية في كل تفاصيلها وجوانبها، والجانب الكبير الذي كانوا يرفضونه فيه وجدوه اليوم في الدولة التركية الراهنة بما هي واقع و طموح إلى حد أنها صارت أسطورة شاحذة للوعي العربيMythe mobilisateur ، ويمكن القول، من ثم، إن مسافة التقدم والتنمية العربية صارت أقرب مع تركيا وبأقل تكلفة.

بين العرب والأتراك عمق ديني، والدين هو الاعتبار القوي في العلاقة التاريخية بينهما إلى اليوم، ومنه جاءت الأزمات التي شهدها التاريخ المشترك بينهما. فقد استند الاستعمار البريطاني/ الفرنسي على العامل الديني من أجل تأليب مسلمي الجزيرة العربية ضد الخلافة العثمانية وهي المؤسسة التي سعى العرب القوميون الأوائل إلى الانفصال عنها أيضاً، فضلاً على أن إسقاط الخلافة الإسلامية والسلطنة٦ من قبل مصطفى كمال أثار جانباً كبيراً من اللغط بين مؤيد ورافض وسط العرب المسلمين. وما قبل تاريخ إسقاط الخلافة وتأسيس الجمهورية التركية الحديثة، يكاد يكون الدين هو الاعتبار الوحيد الذي حَكَم أو بالأحرى تحكَّم في الوجود العثماني في الأقاليم العربية، ومن ثم غياب المجال السياسي العام٧، الذي لم يساعد على ازدهار مكامن ومخزون الحياة البشرية العربية.

أخيراً، ولعلّه أولا، أن الصورة التي تظهر للعرب في المرآة التركية توحي أيضاً بنوع من الاطمئنان على التجربة الأوروبية للدولة التركية الحديثة. فهي تريد أن تنضم كطرف أصيل في

٦ حول ظروف إسقاط السلطنة والخلافة الإسلامية العثمانية، يمكن العودة النصوص الأولى للتأكد من حقيقة ما جرى فعلاً وفي أي سياق وبأي معنى تم ذلك:

Maurice Borno, entretien avec Atatürk, revue des deux mondes, été 1923 ; Michel Bozdémir, la question du Califat, les annales de l'autre islam, n°2 institut nationale des langues et civilisations orientales, Paris, 1944.

٧ غياب المجال السياسي العام يقصد به غياب الإمكانات والمقدرات السياسية والعسكرية للآيالة/ الإقليم العربي في علاقته بالباب العالي. ربما الفرصة الوحيدة في التاريخ الحديث التي استفاد منها إقليم عربي لتوظيف قدراته الذاتية في سياق دولي مشحون، هو مصر مطلع القرن الثامن عشر مع مجيء حملة نابليون إلى مصر، حيث عمدت السلطنة إلى استقدام المقدوني محمد علي لمقاومة الوجود الفرنسي في مصر. فكانت فرصة للقائد المقدوني لكي يبنى قوته العسكرية والمدنية ليس فقط من أجل طرد «المحتل»، بل أيضاً لبناء دولة مصرية حديثة على أصول القانون المدني الفرنسي، والكلية الحربية، والهندسة المدنية والفنون والعلوم الحديثة، والتجارة الفرنسية أيضاً. وكل الحداثة العربية، بدأت تقريباً من لحظة محمد علي الذي استمر في الحكم إلى غاية 1840.

الاتحاد الأوروبي أو المجال الذي ترسمه الحياة الأوروبية المعاصرة وفي المستقبل. فقد شهد التاريخ الحديث والمعاصر بين تركيا وأوروبا فصولاً من الصراع ومراحل محتدمة تحتاج اليوم إلى إعادة فهمها في ضوء الرغبة المشتركة في الأخذ من الآخر مع تبادل المصالح والمنافع معه في سياق العولمة والعيش المشترك وتجريم اللجوء إلى الحرب والعنف٨. والحقيقة أن هذا التاريخ المشترك بين تركيا وأوروبا يجد كل الحوافز والفرص لكي يعيد الإفصاح عنه في مشاريع وبرامج تعود أيضاً بالنفع الكبير على العالم العربي ، خاصة دول الجوار لتركيا.

وهكذا، فان تركيا المتطلعة إلى النادي الأوروبي تدخل برصيدها الخاص الذي ينطوي على ملامحها وقسماتها الخاصة ويعصمها من التحلل التام في البوتقة الأوروبية، ومن ثم يعطي إضافة نوعية وجديدة إلى الحياة الأوروبية بعيداً عن النمطية الواحدة أو النزعة الإمبريالية والاحتكار العنصري لنوع واحد من المقوّمات الأوروبية على ما نشاهد في السنوات الأخيرة خاصة عند صياغة دستور الاتحاد الأوروبي[9]. إن انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبي هو انضمام إلى تركيبة سياسية اقتصادية وثقافية لا تزيل الخصوصيات، لا بل تعبر عن التنوع والاختلاف الذي يساعد على الخلق والإبداع والعطاء[10].

تركيا، العلمانية و الديمقراطية

أعاد الفعل الديمقراطي في الحالة التركية الأخيرة، خاصة مع تجربة حزب العدالة والتنمية أنه أعاد لتركيا بعض الهوامش التي كانت ضائعة بسبب النظام العسكري الذي كان يحرص على علمانية تختزل إلى حد كبير عبقرية التاريخ التركي في امتداده العثماني والبيزنطي. فالحياة الديمقراطية الجديدة في تركيا اليوم ليست انفتاحًا على التعدد والتنوع وإدارة الاختلاف فحسب، بقدر ما هي استعادة حيوية لامتلاك التاريخ الخاص وإعادة كتابته من وحي اللحظة الديمقراطية الراهنة. ومن جانب آخر، يعبر الفعل الديمقراطي في تركيا اليوم عن تصحيح المسارات المتشددة التي سلكها النظام العسكري السابق عندما حاصر تركيا في علمانية متطرفة لا تراعي كثيرًا حقائق الدولة والمجتمع في علاقتيهما بمنطقة الشرق الأوسط والسياسة الدولية؛ إذ ارتبطت السلطة التركية بتحالفات وسياسات لم تكن في خدمة المنطقة الجغرافية العربية والإسلامية بل في غالب الأحوال كانت مناقضة لها

٨ صحيح أن التاريخ بين الأتراك وأوروبا هو تاريخ عداء وتحرش وحروب، لكن اليوم في لحظة استثمار أكثر للتاريخ يمكن جداً أن يصبح هذا التاريخ نفسه فرصة أقوى لتمتين الأواصر والعلاقات على أفضل وجه، على ما فعلت مثلاً فرنسا وألمانيا اللتان تقودان قاطرة الاتحاد الأوروبي بوحي من التاريخ العدائي والخلافي بينهما طوال قرنين من الزمن تقريبًا خاصة مع فقد فرنسا الألزاس واللورين في حربها مع ألمانيا عام 1870-1871، و ما تلاها من حروب طاحنة في الحربين العالمتين.

٩ دار نقاش كبير وعريض أثناء الإعداد للدستور الأوروبي حول التراث الأوروبي وما إذا يجب تحديد الديانة المسيحية كمقوم واضح وصريح للهوية الأوروبية المرتقبة، والغالب أن النقاش كان يعالج في سياق إشكالية العلمانية الأوروبية. وإذا كان الجميع تواضع على أن الدين المسيحي يمثل فعلًا أكبر قاسم مشترك بين الأوروبيين إلا أن الاعتبارات التاريخية والعلمانية والسياسية وما يمكن أن يسفر المستقبل ، تم الاتفاق على الصياغة العامة التالية، التي وردت في ديباجة الدستور، من أن مستقبل أوروبا «يستلهم الإرث الثقافي، الديني و الإنساني لأوروبا ، حيث لازالت قيمه حاضرة في التراث، المتجذّرة في الدور المركزي للشخصية الإنسانية وحقوقها غير القابلة للتصرف، و كذا احترام القانون». هذه الصياغة لا تلغي إطلاقًا قبول العضوية لاعتبارات دينية أو مغايرة للديانة المسيحية.

١٠ حول الخطر الذي يمكن أن تفضي إليه سياسة الاعتراض على دخول تركيا إلى الحيز الأوروبي، انظر: Jean-François Bayart, la Croix, 26 av. 2004.

تماما. وهكذا، فالحياة الديمقراطية الراهنة، كما يمارسها حزب رجب طيب أردوغان، هي الحد من التطرف والغلو والراديكالية التي لازمت اختيارات السياسة التركية السابقة(العهد السابق). كما أن الحياة الديمقراطية في الحالة التركية تعبر بتلقائية عن الأشياء والكلمات والأشخاص والحقائق في مدلولاتها الحقيقية بعيدًا عن الخطاب الرسمي وسياسة مجلس الأمن الدولي[11].

تاريخ تركيا الحديث والمعاصر زاخر بالأحداث والوقائع والمواقف. فقد كانت تركيا في قلب الحدث الدولي الذي أشَّر على بداية الحرب العالمية الأولى ونعني به الحروب البلقانية لنهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، فضلًا على مشاركتها في الحرب الكبرى ثم حروبها مع دول الحدود على عهد مصطفى كمال. كما أن تركيا كانت أيضًا مع موعد تفكك الاتحاد اليوغوسلافي وتشذرمه وبداية/ نهاية الحروب البلقانية نهاية القرن العشرين.وهكذا، فتاريخ تركيا تاريخ مكثف بالوقائع والمعاني منذ بداية القرن العشرين إلى نهايته وفي سياقه أيضًا.

إحدى الثمرات التي قطفتها تجربة حزب العدالة والتنمية بفعل الحياة الديمقراطية الجديدة هي مُصَالحَتِها مع العلمانية في مدلولها المعقول والإيجابي، أي المعنى الذي يحترم حقائق المجتمع ولا يفتئت عليها ويلتمس المصالح التركية عندما تعني كل الشعب والمجتمع بكل طبقاته وفئاته وتنوعه. فقد ساهمت الحياة الديمقراطية بتلقائية تتجاوب أكثر مع سيرورة التاريخ وإيقاعه في تلطيف وتليين العلمانية التركية على ما كانت عليه في العهد السابق لتتماشى أكثر مع تركيا في وضعها الجيو-السياسي والاستراتيجي والتنوع الثقافي والتاريخي لمنطقة الشرق الأوسط. فالعلمانية، مع وجود الديمقراطية في الحالة التركية الراهنة، تحفظ قوة التلازم بين الدين والدولة كما التوازن بينهما أيضاً دونما تفريط أو إفراط ، لأننا صرنا نعيش في عصر لا يكف عن التدفق والانبثاق بما هو روحي وديني وأخلاقي بموازاة مع الحركة الدنيوية الدهرية التي تعني التواري المتواصل للمقدس، الغيبي والعجائبي والغرائبي والسحري والميتافيزيقي. والعلمانية على هذا النحو تفسح المجال للتنفيس عن المكبوت التاريخي والمخزون النفسي والمعنوي للأفراد والجماعات والدولة والأمة في علاقاتها بالأمم والحضارات الأخرى. وفي هذا المعنى أيضاً يرى المفكر العربي جورج طرابيشي:» وبمعنى من المعاني، يمكن القول إن مبدأ العلمنة بات يتماهى سياسياً مع المبدأ الديمقراطي من حيث أن الديمقراطية ليست هي فقط حكم الشعب، بل كذلك حكم المتغير والمؤقت والنسبي والجزئي وما سوى ذلك من مفردات المعجم الأرضي، بالتعارض مع حكم الثابت والدائم والمطلق والكلي وما سوى ذلك من مفردات المعجم السماوي»[12].

١١ في السنوات الأخيرة صارت تركيا تحرص أكثر على حقائق المنطقة العربية و الإسلامية و التَّنَوع الطائفي فيها ولا تلتفت كثيراً إلى السياسات الدولية سواء التي تأتي من مجلس الأمن الدولي أو أوروبا أو التي تتخذها الولايات المتحدة الأمريكية في المنطقة. ولعل أبرز مواقف تركيا في هذا الشأن، رفضها اعتماد أراضيها لاحتلال أمريكا (بوش الابن) للعراق العام 2003، و اعتبار السياسة الإسرائيلية خطراً حقيقياً على المنطقة، وأنها تتعارض تماماً مع أي تطلع جديد لدول المنطقة نحو الريادة و ارتياد المكانة الدولية، أي أن تكون الدولة / المحور أو الدولة/القطب.

١٢ جورج طرابيشي، هرطاقات (2) عن العلمانية كإشكالية إسلامية – إسلامية ، رابطة العقلانيين العرب ودار الساقي، بيروت، 2008، ص103(هامش 9).

إن الاهتداء إلى صيغة توفيقية بين الديمقراطية والعلمانية هي التي سمحت بوصول حزب إسلامي:»حزب الفضيلة» في ثمانينيات القرن الماضي وحزب العدالة والتنمية في العقد الأخير، إلى السلطة في تركيا، ومن ثم البرهنة على قوة مفهوم العلمانية وقدرته الحيادية و الاجرائية[13] في التعامل مع الدين والدولة وليس فصلاً بَيِّنًا بينهما أو أن الدولة/ السياسة تعادي الدين. لا بل صار اليوم بالإمكان الحديث عن الدولة ليس بما هي قوة اوتوقراطية ، وعن الدين ليس بما هو سلطة ثيوقراطية، وبالتالي إمكانية المراجعة النقدية لكل من الدولة والدين معاً، والتعامل مع الحقائق الجديدة التي تطرحها الإنجازات الحضارية على مستوى المناهج والأفكار والمفاهيم ومنها مفهوم العلمانية الذي لم يعد يدرك ، كما في عهد العسكري التركي، بأنه الحذر من تزايد حالة التدين عند المجتمع.

إن العلمانية في الحالة التركية اليوم، تُرَد في الغالب إلى محاولة تسوية الخلاف الكبير الذي لازال قائماً في العالم العربي: الصراع بين العلمانية والإسلامية ، مدى مشروعية استمراره في ضوء تجربة حزب العدالة و التنمية. وأولى آليات العلاج كما أوضحنا هي الديمقراطية التي تسمح بالتعبير والنقد وإعادة التفكير والقراءة المتعددة وتقليب الخطاب الإسلامي وكذا العلماني على أكثر من وجه، أي التفكير في مسألة الدين الإسلامي في لحظة الديمقراطية كأفضل سبيل إلى الإفصاح عن ما يستطيعه الفكر الإسلامي حقيقة، لأنه من طبيعة غياب الديمقراطية أن يغيب معها السؤال الشرعي ناهيك عن الإجابة السليمة عن إشكالية الإسلام والدولة . والواقع أن الوضع الثقافي تغير تماماً لكي يقف كل من الإسلاميين والعلمانيين سواء في تركيا أو العالم العربي ويتحسسوا مواقعهم وطريقة نظرهم ويكتشفوا بأنهم متخلفون عن العصر، وأنهم لاذوا خلف خطابات تآكلت من فرط استخدامها في غير مجالها الصحيح وأبعادها السليمة.

وهكذا، فالعلمانية، كما هي صائرة في تجربة العدالة والتنمية، هي قدرة الأحزاب والقوى الوطنية والمجتمع المدني على الوصول إلى الحكم وحقهم في ذلك يحفظه الدستور و القوانين واللوائح المرعية. ومعيار استحقاق الحكم هو الجدارة عبر فهم الواقع والتعبير عنه في برامج ومشاريع قابلة التنفيذ وتحقيق الرصيد الكافي الذي يدلل على إمكانية الاستمرار في الحكم أو التخلي عنه. و حزب رجب طيب أردوغان هو الحزب الذي استوعب حقائق المجتمع التركي في تفاصيلها ومفرداتها اليومية، خاصة «الوعي بما كان ينقص»[14] الحياة التركية: الرأسمال الديني والأخلاقي والرمزي والمعنوي فضلاً على الاهتمام بتركيا ودورها في منطقة الشرق الأوسط وأوروبا.

١٣ المقصود بقوة و إجرائية مفهوم العلمانية هو أنه سمح بوصول حزب إسلامي إلى السلطة في تركيا الحديثة، رغم ما كان يشاع أن العلمانية هي نبذ للدين و تحجيم متواصل للحياة الدينية. فالحالة العلمانية للدولة التركية تعاملت مع سيرورة التاريخ في تلقائيتها و عفوية المواطنين إلى أن وصل حزب إسلامي إلى سدة الحكم ليس ضداً على العلمانية أو تنكراً لها بل بواسطتها و من خلالها. و هذا ما لم يحدث في أي من البلدان العربية التي يلهج الشارع فيها بالخيار الإسلامي، لكن أبداً ما استطاعت أي من الحركات الإسلامية أن تصل إلى الحكم بسبب مصادرة الحكام للديمقراطية.

١٤ «**الوعي بما ينقصنا**» مقولة للمفكر الألماني المعروف يورغن هابرماس، و يستخدمها للتعبير عن حالة أوروبا و الغرب بشكل عام بعد التجربة العلمانية الراديكالية التي أسقطت قيمة الدين كمعطى حيوي في عصر الحداثة .فما ينقص الحياة الأوروبية هو الدين بما هو قيم روحية و حياة أخروية يتعلق بها المواطنون، و مراسيم احتفالية و تذكارية و تأمل في مصير الإنسان و الإنسانية، علاقة الإنسان بالله بالنسبة بالمؤمنين ...» و **الوعي بما ينقصنا**» كما يتحدث عنها هابرماس مقولة اهتدى إليها من خلال مفهوم «العقل التواصلي» و فكرة الحوار في المجال العام.عندما يسمح لرجل الدين بالحديث في المجال العام يستطيع الجميع أن يتأكد من قيمة الدين وإجرائيته و من ثم التعاطي معه كحقيقة مجتمعية و إنسانية أيضاً. و قد خَبَر هابرماس هذه الفكرة في حواره الفكري العام مع البابا بينديكت السادس عام 2006، قبل أن يتولى عرش البابوية. أنظر
.Jürgen Habermas, religion et sphère publique, une conscience de ce qui nous manque, Etudes, Paris, oct. 2008،

إن الحياة الديمقراطية التي شهدتها تركيا في العقدين الأخيرين كشفت عن عمق التراث العربي والإسلامي، ومن ثم منحت رؤية أخرى إلى الأشياء والحقائق الاجتماعية والثقافية كان النظام العسكري يطمسها ولا يقوى على رؤيتها لأنه لم يكن يدرك من العلمانية إلا معناها الذي يشير إلى فصل الدين عن الدولة، بينما العلمانية سيرورة لا تكف عن تحرير المجالات والفضاءات والتعرف المتواصل على الحقائق التي يحتفظ باستقلالها ولو نوع من الاستقلال[15]. وعلى خلاف ذلك كان النظام العسكري التركي لا يقف على المدلول الحقيقي للعلمانية عندما كان يحتكر الفعل السياسي والفعل العسكري وما يسمحان بهما من فعل اقتصادي. فالعلمانية الاحتكارية[16] على عهد العساكر لم تسمح برؤية إسلام حضري[17] ، عادي مسالم، تتعاطى معه الجماهير التركية بتلقائية وعفوية، إسلام متحرر من الإكراهات التراثية وقيودها.علاوة على أن التجربة الديمقراطية الراهنة كشفت أيضاً على قطاع واسع من الأتراك لم يكونوا علمانيين بالمعنى التي كانت توحي به السلطة العسكرية. ومن هذه الحالة الثقافية بالذات استوحى حزب العدالة والتنمية برنامجه واستثمر فيه ليصنع ما صنع.أما الوضع العربي فلا زال عند نقطة الصراع بين الإسلامية والعلمانية الذي يغيِب معنى الدين الإسلامي والمفهوم الصحيح للعلمانية لأنه صراع قائم على الصراع العدمي[18]، أي وجود طرف مرهون بإعدام الآخر، وهذا ما عبّر عنه الكاتب العربي ياسين الحاج صالح:» ويصدر افتراض المحصلة الصفرية بين الإسلام والعلمانية عن تصور العلاقة بينهما كعلاقة صراع وجودي لا يحتمل تعايشاً أو حسن جوار. لكن هذا التصور بالذات يقود إلى تدين العلمانية، أي جعلها عقيدة مطلقة على نحو ما يبدو أن علمانيين عرباً وأتراكاً يعتقدون. وعلى أدجلة مفهوم الدين على ما يفعل عموم الإسلاميين العرب، أي تحويله إلى قوة تعبئة سياسية دنيوية. ومن تلقائه يجنح الصراع الوجودي إلى التحوّل إلى صراع مطلق، أي بالفعل إلى صراع عدمي، حياة أحد المجابهين مرهونة فيه بموت الآخر»[19].

١٥ العلمانية أو بالأحرى العلمنة كسيرورة تاريخية لا تكف عن تحرير الفضاءات و المجالات و الطاقات الكامنة في الإنسان و الجماعات و كذلك بما هي أيضا تنفيس عن الاحتقان و المآزق و الأزمات و تحليل للعقد، هي التي لازال العالم العربي يحتاج إليها اليوم و غدا ، وهي تنتظره كَكُرَب يجب أن يفرّج عنها حتى يندرج ضمن المسار الإنساني العام الذي يكتب تاريخه الخاص، و ليس فقط مجرد تابع لتاريخ الآخرين. والمجالات التي لازالت تنتظر العلمنة ، كما يحددها المفكر العربي جورج طرابيشي هي: العلمنة الدينية، العلمنة الثقافية، العلمنة الثقافية، العلمنة الإنسانية، العلمنة العقلية، العلمنة العلمية، العلمنة الطبقية، العلمنة القانونية، العلمنة السياسية، العلمنة الجنسية.أنظر، **جورج طرابيشي، المرجع السابق، ص.ص-**97 114 .

١٦ العلمانية الاحتكارية كما ظهرت في التجربة التركية الحديثة هي نوع من استغلال مفهوم العلمانية.فإذا كان هناك ما يبرر لمصطفى كمال التماس العلمانية لتأسيس الدولة التركية الحديثة، إلا أن استمرار القطيعة بين الدين و الدولة يفضي إلى أن تصبح العلمانية نوعا من احتكار المجالات و الفضاءات و الاختصاصات و اغتصاب حقيقي للامتيازات و تضييق على عبقرية الشعب. بينما العلمانية أو العلمنة sécularisation ، في الفكر السياسي و التجربة الإنسانية هي تحرير متواصل للمجالات و الفضاءات و بحث مستمر عن مقدرات الشعوب و الأمم و المجتمعات في علاقاتها مع الطبيعة و الكون و التاريخ و المصير.

١٧ هناك تفاوت في الرؤية بين المثقف العربي و المستشرق الغربي إلى الإسلام في تركيا. فالمثقف العربي يميز و يدرك وجود إسلام مدني حضري يتعامل مع قيم العصر الحديث عبر إبداع ثقافة تتجاوب مع استمرار الدين كقيم و مثل و نمط روحي و اجتماعي للشعب ، على خلاف حالة الإسلام الموجود في البلدان العربية ، المؤطر بذهنية بدوية و عشائرية، خاصة الإسلام الوهابي- أصل الدولة السعودية الحالية- الذي تأثرت به كثير من الحركات الإسلامية الاحتجاجية و الكفاحية و حتى السلفية المسالمة.أما الغربيون فينظرون إلى تركيا إلى عهد قريب ، ضمن رؤيتهم إلى عالم الشرق بشكل عام؛ عالم غرائبي و سحري عالم الجواري و الصحارى، و صيد الصقور و قوافل الجمل والفرق الصوفية ... الرؤية التي أبدعها، كما يرى إدوارد سعيد، الغرب عن الشرق.هذا، فضلاً على وجود رؤية تركية عن الترك أنفسهم و هم يتطلعون إلى أوروبا ليصبحوا أوروبيين بالفعل.

١٨ العَدَمي هنا بالمعنيين؛ المعنى الذي يشير إلى نزعة عدمية لا تعير قيم الإسلام و لا قيم العلمانية أية اعتبار إلا كون الدين و العلمانية مطية إلى الحكم و الاستفراد بالسلطة و الحكم(nihilisme) و الغالب أن هذه النزعة تسبق الدولة القومية بمرافقها و مؤسساتها الدستورية العامة. و المعنى الآخر، الذي يشير إلى إعدام الخصم أي تصفيته من الوجود كشرط لازم لوجود الذات l'anéantissement .

١٩ ياسين الحاج صالح، جريدة الحياة، 19 سبتمبر 2010.

كما يمكن أن نسوق مثالاً عن أن العلمانية كانت في التجربة العربية اختزالاً للحياة كلها، في نظام الحكم العسكري العراقي الزائل. فبمجرد انهيار حكم صدام حسين انهارت معه كافة المؤسسات، وطفت إلى السطح كل الأطياف الرابضة في العمق العراقي، أفضت إلى نزاعات طائفية لم يعرف كيف خرج منها إلى اليوم.

وهكذا، فمن طبيعة النظام الأوتوقراطي المستبد أن يعدم إمكانات الدين والعلمانية والديمقراطية، وفكرة العمومية لتصير الدولة ذاتها ملكية خاصة للحاكم والمقربين منه، على ما نشاهد في أغلب البلدان العربية. ومن غياب الفرز الواضح للمجالات والصلاحيات والمفاهيم يصدر كل تطرف وغلو وتشدد؛ فالحركات الإسلامية جاءت في أعقاب الحركة القومية والأنظمة الوطنية العربية التي انفردت بالحكم وأدرجته ضمن الملكية الخاصة التي تلتمس القوة العمومية للثروة والجاه. فالتطرف الديني مهما حاولنا أن نشرحه ونفسره يجب أن نقف على السبب السياسي فيه. في هذا المقام، نجد التجربة التركية الأخيرة حيال الدولة والإسلام أعطت الدليل الواضح، الذي سوف يرتب لما بعده، على أن الإسلام ليس عصياً على الديمقراطية، وأن العلمانية مفهوم ثقافي وآلية نزيهة للفصل بين المجالات والاختصاصات وكشف الذخائر الذي يتوفر عليها الرأسمال المعنوي، الرمزي، الثقافي.. للشعب و المجتمع.

الدول العربية و رهان العلمانية التركية الجديدة.

يجري الحديث في العالم العربي دائما، عن أن العلمانية هي فصل الدين عن الدولة أو فصل الدولة عن الدين بتعبير أصح. فقد تعاملت الأنظمة العربية على أساس أن الدولة للسلطة والدين للمجتمع أو الأمة أو الشعب وهي كلها تسميات لا تفيد المواطنة ولا تسمح بظهورها ما دام جهاز الدولة مصادراً من قبل الجيش أو العائلة أو القبيلة أو الجماعة التي انقلبت على الحكم السابق. ومن هنا، فقد أدّت عملية مصادرة الدولة واحتكارها إلى عودة المكبوت الديني في شكل جماعات إسلامية حركية توظف بدورها الدين للوصول إلى الحكم، وتمَّ إحكام المشهد العربي الراهن على أنه الدولة في مواجهة الدين، أو الدين(لدى المجتمع) في مواجهة الدولة، فوقعت القطيعة من حيث لا يحتسب الطرفان.

غاب في العالم العربي المفهوم التاريخي والإجرائي للعلمانية كونها نظراً في الدين والدولة، ونقداً[20] لهما أيضاً، وخاصة نقد الدولة عبر آلية الديمقراطية، لأن الدولة ومؤسساتها هي مجال العمومية بامتياز، أي حق الكل في منافع الدولة ومواردها. بدل التواصل بين الدين والدولة في العالم العربي حدث الانقطاع بينهما ، ووقع النظام العربي بسبب ذلك في مأزق حقيقي لم يتمكن إلى الآن الخروج منه، تمثّل على وجه الخصوص في كيفية الانتقال إلى الشرعية الدستورية وإلى

٢٠ نعني بالنقد هنا، المعنى الذي يشير إلى إعادة النظر و التفكير في جميع القضايا التي يطرحها التاريخ على المجتمعات العربية سواء تعلّقت بالدين، الدولة، الفن، الظواهر الاجتماعية. فالاجتهاد في الدين هو جزء من نقد الرؤية التي لازمته في السابق و تبين ضرورة تجاوزها. كما أن نقد الدولة يتمثل في إعادة تجديد هياكلها من مؤسساتها و الأشخاص المسئولين عن ذلك، بعد ما تبين فشلهما في التنمية و التماسك الاجتماعي.

الحياة الديموقرطية والتعامل مع مؤسسات الدولة ومرافقها على أنها تنتمي إلى المجال العام وليست امتداداً لملكية السلطة وثروة احتياطية لها. ولعلّ النتيجة الفظيعة التي انتهى إليها التحليل الفكري هي غياب طرح حقيقي لإشكالية العلمانية في العالم العربي لأن كل طرف كان يحتكر مجاله الخاص ولم ينخرط به إلى المجال العام : النقاش العام، المنبر الحر، المواقف والأراء الحرة وفي البرلمانات وقنوات الاتصال، والوسائط الإعلامية، وكل ما يفيد من وجود الرأي والرأي المخالف أو المقابل إلى أن يستقر الرأي على أرضيته العامة ويدخل إلى المجال المشترك الذي لا يقبل الاحتكار أو الملكية.

مع ضياع التلازم بين الدين والدولة في مشروع بناء الدولة العربية الحديثة، ضاعت فرصة تاريخية لإرساء مؤسسات عامة غير قابلة لتمليك الحكم السياسي وتوريثه. ويرهن من ثم الدولة كلها في شخص الرئيس ، وبانهياره أو وفاته تنهار كافة مؤسسات الدولة على ما شهدنا مع نظام صدام حسين، وجزئياً مع جبهة التحرير الوطني الجزائرية، وما يجري اليوم في اليمن والصومال والسودان، والقائمة مرشحة أكثر إلى المزيد، لأن اتباع الخط السياسي نفسه يفضى لا محالة إلى النتيجة نفسها. والمقصود بالتلازم بين الديني والدولاني في التجربة العربية هي أن الدين الإسلامي حقيقة اجتماعية ومقوم للتنمية العامة للأمة، وليس مجرد هامش على جنابات السلطة، تلجأ إليها للموراة والتقية والديكور. فالدين الإسلامي ، على ما ينطوي عليه من قيمة أبدية يوفر إمكانات هائلة لو دخل إلى المجال العام وفق ما تسمح به طبيعته التي تضيف إلى الشيء ولا تحتكره. هذا من جانب الدين، أما من جانب الدولة ، فهي تشكل إطاراً عاماً بإمكانها أن تدرك حدودها مع إمكانات المجتمع وقواه، ومن ثم تعرف كيف ترسم الحدود بين المجالات والفضاءات[21] .

إن الأساس الذي قام أو ينبغي أن يقوم عليه مشروع الدولة العربية هو الدولة/ الأمة ، أي الدولة القائمة على المقومات التي تزخر بها الأمة العربية في عمقها التاريخي و الحضاري والجغرافي لا أن تكون الدولة مشروعاً، كما جرى التعامل معه ينقلب على الوحدة الحقيقية للعرب، ولو في صيغة تحفظ حصراً إمكانات الأمة لصالح الأمة العربية بالذات.

تستدعي العلمانية كقيمة إجرائية دائماً أسئلة من صلب تجربة الحكم وكيفية إدارته. ومن جملة الأسئلة التي تستدعيها العلمانية مسألة الشرعية، أي البحث المتواصل عن مبرر وجود السلطة و أحقيتها في ذلك، لأن الدولة تسير مع التاريخ وليس خارجاً عنه على ما نعرف من تاريخ الإنسانية القديم والوسيط والحديث والمعاصر. فالدولة العربية الحديثة يجب أن تلتمس شرعيتها من الداخل ومن الخارج، وتواصل دائماً التعاطي مع الحقائق الاجتماعية والوجودية للأمة والعالم لأنهما في حراك لا يكف عن التغّير والتحوّل والتبدّل. ونجد في المثال العربي، دائماً أن الحركات الإسلامية ظهرت كظاهرة اجتماعية، بسبب الفهم العلماني الذي يحتكر السلطة السياسية ضداً على المجتمع والأمة. وهذا الفهم الاحتكاري هو الذي يفضي حتماً إلى معاودة التجربة نفسها في حال وصول

٢١ في التجربة التاريخية الجزائرية مع الاستعمار الفرنسي، طالبت جميع القوى الوطنية (من إصلاحيين و ثوريين و شيوعيين) بمبدإ الفصل بين الحكومة و الدين و من ثم تطبيق مبدأ الفصل المعروف في قانون 1905، إدراكاً منهم لقيمة و أهمية العلمانية في بلورة الوعي بحقائق المجتمع و الدولة، و أن الفصل هو أفضل طريق إلى ارتياد السلم الوظيفي و العسكري و الاجتماعي و الوجود الذاتي للأفراد كمواطنين.

الإسلاميين إلى الحكم على ما عرفناه في نظام الشريعة الإسلامية في السودان منذ قرابة العشرين سنة، وهو البلد الذي ينتظر لحظة الانقسام الكبير.

إن العرب اليوم على محك التجربة التركية مع العلمانية، كما تطورت و تبلورت وأرست شرعيتها في المجتمع والدولة. فقد أعطت التجربة التركية الراهنة معنىً محلياً لمفهوم العلمانية، الذي لا يعني بالضرورة العلمانية كما شهدتها فرنسا، ولا العلمانية الفوقية كما عاشتها تركيا ذاتها في عهد مصطفى كمال.فبدل الفصل، حقق الأتراك قيمة الوصل ما بين الديني والدولاني، على أساس من تجربة تاريخية تعاطت في لحظات مع العلمانية في مدلولها الراديكالي إلى أن وصلت إلى الحد الذي لا تستطيع أن تزيد عليه[22]، كما تعاملت مع التجربة الإسلامية الحركية ، الشعوبية ومحاولتها للاستلاء على السلطة إلى أن وصلت هي أيضاً إلى الحد الذي أجبرها على التعاطي مع الحياة السياسية وفق المنطق والمقتضى السياسي الحديث وخاصة التزام القواعد الدستورية والبرلمانية وقيم المجتمع وثقافته كمصدر للشرعية وفكرة «العمومية» و»الجمهورية» و»الوعي باستقلال المجالات» وإدراك الفواصل بينها كمؤسسات تمثل القاسم المشترك الذي يأبى النزول دونه. إن تجربة حزب العدالة والتنمية له تاريخه الخاص الذي برر وصوله إلى السلطة منذ عقد تقريباً، وقد اكتسب الشرعية من هذا التاريخ ذاته، ويمثل ما قبل تاريخ حزب العدالة والتنمية، الأحزاب ذات التوجه الإسلامي التالية: حزب النظام القومي (1970-1971)، حزب السلامة القومية(1972-1980)، حزب الرّفاه[23] (1983-1998)، حزب الفضيلة (1997)، و أخيراً حزب العدالة و التنمية منذ2001.

في مقابل التجربة التركية، نجد أن التاريخ العربي مع الباب العالي ثم مع جمهورية تركيا يختلف، بسبب غياب المجال السياسي العربي الواضح زمن الدولة العثمانية ثم دخول الدولة الكمالية العلمانية بعد الحرب العالمية الأولى في صراع أشبه بصراع الأضداد. والمقصود بغياب المجال السياسي الذي يوفر إمكانية الاحتجاج ومعارضة سياسة السلطة عبر قوى وتنظيمات عربية بل أيضاً غياب القوة العسكرية الأهلية أي من أبناء الإقليم العربي لكي تعزز قدرتها على الدفاع عن الوطن، ولعل هذا ما ظهر واضحاً خلال حملة نابليون على مصر العام 1798، وخلال احتلال فرنسا

٢٢ كانت سنة 1980 هي الحد الأقصى للتجربة العسكرية/العلمانية، التي شهدت آخر انقلاب لها بقيادة تورغوت أوزال. وتجربة النظام العسكري له أيضا فصوله التاريخية مع الانقلابات الدورية وصراعه ليس فقط مع الإسلاميين بل مع القوى اليسارية والعمالية و الطائفية (الأكراد). كل هذا التاريخ أفضى إلى أن العلمانية في المفهوم والمنطلق والغاية هي فصل متواصل للمجالات بين السياسي والعسكري والسياسي و الديني والدولة والمجتمع المدني...و لعلّ من المظاهر التي تؤكد نهاية عصر الجمع بين العسكري والسياسي والديني، أن تورغوت أوزال نفسه أدى فريضة الحج عام 1988، كما صرّح:» النظام في تركيا علماني، ولكن أنا مسلم».

٢٣ جاء في المادة الرابعة من القانون الأساسي لحزب الرّفاه :» **يرى (الحزب) في العلمانية ضمانة لحرية الاعتقاد و العبادة و لحرية الدين و الرأي، و هو يعتبر أي تدخل بالقوة في الحياة الشخصية و الثقافية للغير عملاً غير مشروع ، و يرى في ذلك إخلالاً بمبدأ العلمانية بالذات**».انظر، جورج طرابيشي، هرطاقات(1)، عن الديمقراطية و العلمانية و الحداثة و الممانعة العربية، دار الساقي ورابطة العقلانيين العرب، بيروت، 2006، ص225. ذلك هو الفهم[**العلمانية الحقّة**] الذي تبناه حزب أربكان في ثمانينيات القرن الماضي، و قبلَهُ صراحة عندما فاز في الانتخابات و شكل أول حكومة ذات توجه إسلامي، كما أنه قبل الطريقة التي أسقط بها من السلطة عندما فقد الأغلبية في التصويت في البرلمان التركي ، أي القبول بالإجراء البرلماني(و هو عمل سياسي)، لا يقبل غير التصرف السياسي للرد عليه.لا شك أن مثل هذا القبول بمبدأ الهزيمة السياسية فيه تأسيس لشرعية الاختلاف و الموافقة على التعددية و التعامل مع أكثر من طرف، و من ثم إبعاد أية نزعة احتكارية من مجال تداول الحكم و تسييره.

للجزائر عام 1830. فقد كانت النواة التي يجب أن تتشكل منه الدولة الحديثة هي المؤسسة العسكرية مثلما فعل محمد علي[24] (القادم من مقدونيا) ويتصدى بالمقاومة والحوار ضد ومع المشروع الفرنسي في مصر، ومثل ما فعلت الجزائر عندما عمد الأمير عبد القادر إلى التماس المبايعة من الأهالي الجزائريين لكي يتصدى ويفاوض الجيش الفرنسي المحتل.

كان الحكم السياسي للإمبراطورية العثمانية ونظام خلافتها الإسلامي حائلاً مانعا لظهور وبروز القوة الإقليمية العربية التي تعبر عن حقيقة العرب في العصر المدني الحديث على ما يجري في تركيا ذاتها. فقد اقتصرت سيرورة التحديث على الوطن أو الإقليم التركي، فيما بقيت الإيالات أو الأقاليم التابعة لها في حالة مراوحة عصر ما قبل الدولة الحديثة بما تعبر عنه من مجالات عسكرية، سياسية، اقتصادية وثقافية. دخلت تركيا مرحلة النظام الجديدnew order على حد تعبير الباحثة الفرنسية أوديل مورو[25] ، وهي تحمل فكرة الدولة/الإقليم، أي الدولة التي قاعدتها الإقليمية واللغوية البلاد التركية(الأناضول). ولعل هذا بالضبط ما حدا بالعرب بعد ذلك إلى الالتفات إلى الداخل العربي ليتحسسوا ويتلمسوا مقدراتهم ومقوماتهم الذاتية كأفضل سبيل إلى بناء دولة عربية حديثة تعززهم تجربة محمد علي في بناء الدولة المصرية الحديثة.وعليه، فالحداثة التركية ليست ضداً ومع أوروبا، أي مع الحضارة والتقنية وضد الإستعمار، بل في مواجهة العرب أيضاً من التفكك الداخلي للإمبراطورية العثمانية والخلافة الإسلامية. فتاريخياً، كانت لحظة ميلاد الدعوة إلى القومية العربية هي لحظة انسلاخ عن الخلافة العثمانية بما هي رمز الدين والسياسة في الأقاليم العربية. وقد كثّفت لحظة الانسلاخ هذه عن بداية العلمنة العربية، التي عنت فك ارتباط العرب من المؤسسة العثمانية بما ترمز إليه من دين وسياسة، ومن ثم التوجه إلى الداخل العربي للبحث عن مقوّم يمكنهم من تلمس طريق الحداثة. هذا جانب من بداية سيرورة العلمنة العربية، وهناك جانب آخر، أن الذين حملوا لواء القومية العربية كانوا من مسيحيي الشام المتأثرين بالحركات الإنجيلية البروتستانتية التي حملت نزعة العلمنة في أوروبا منذ عصر النهضة في القرن السادس عشر. وعليه، فالتوجه العربي نحو الانفصال حمل منذ نشأته الأولى بذرة فصل الدين الإسلامي عن الدولة، وأن الاستقلال العربي يعني أيضاً نوعاً من الاستقلال عن الدين، وعن تغير هذا المسار بعد الحرب العالمية الأولى والثانية حيث صارت القومية العربية تعني شيئاً آخر غير المعنى الذي بدأت به شروعها النهضوي نهاية القرن التاسع عشر.

٢٤ انظر كتاب ، تحديث مصر في عصر محمد علي،يونان لبيب رزق ومحسن يوسف (محرران)، تحديث مصر في عصر محمد علي، تقديم اسماعيل سراج الدين،الإسكندرية:مكتبة الاسكندرية،2007.

٢٥ حول دور المؤسسة العسكرية في بناء الدولة التركية الحديثة، منذ إلغاء النظام الإنكشاري عام 1926 إلى 1914، أي بداية الحرب العالمية الأولى، يمكن العودة إلى الكتاب الموثق:Odile Moreau, l'Empire ottoman à l'âge des réformes, les hommes et les militaire 1826-1914», idées du nouvel ordre, éd. Maisonneuve & Larose, Paris, 2007.
Institut français d'études anatoliennes

فكر "فتح الله جولن" الإصلاحي وعلاقات تركيا بجوارها الحضاري

شيماء بهاء الدين

مقدمة:

لطالما كان تقسيم العالم الإسلامي وتمزيقه هدفًا للقوى الكبرى, ولاسيما هذه المنطقة المركز منه والتي تضم بالأساس العالم العربي وتركيا فضلًا عن إيران. فهكذا كان الأمر إبان الدولة العثمانية حيث ما عرف بالمسألة الشرقية؛ إذ كان البدء بإثارة النعرات القومية بين العرب والأتراك، وسائر القوميات التي شملتها هذه الدولة تقويضًا للوحدة الحضارية الإسلامية (والتي شملت المسلمين وغيرهم) ومن ثم السياسية. والآن، يأتي ما يُسمى الشرق الأوسط الكبير فالجديد والذي يعمل هو كذلك على تقسيم المنطقة على أسس عرقية وطائفية، تلك المخططات التي تأتي دائماً تحت دعاوى الإصلاح.

ومن هنا، كان لابد من إعادة النظر في هذا المفهوم الشرق أوسطي لصالح ترسيخ معنى **الجوار الحضاري** والوحدة الحضارية الحاضنة للتنوع. ولما كان أول وأهم ما يستهدف هو الثقافي، كان لابد أن تكون المواجهة من الثقافي ذاته عبر تقوية الوعي بالأمة. ومن ثم، تأتي أهمية دراسة فكر الإصلاحي فكر الشيخ "فتح الله جولن" والذي له رؤيته في هذا الصدد فيما يتعلق بداخل تركيا وخارجها، هذه الرؤية التي تهتم بالتربية والتعليم لبناء الإنسان الواعي بهموم أمته ودولته والمنتمي إلى عالمه أيضًا فينتج في مجالات الاقتصاد والطب وغيرها، ويعد ذلك الفكر نهجًا لحركته.

إشكالية الدراسة:

في وقتٍ تشهد فيه السياسة الخارجية التركية تجاه جوارها الحضاري نشاطًا ملحوظًا ويتزايد فيه الاهتمام بدراسة توجهات نخبها الرسمية ذات التوجه القيمي والحضاري، من المهم أيضًا دراسة توجهات نخبها الإصلاحية غير الرسمية ذات التوجه نفسه, لاسيما أن مثل هذه النخب هي الأساس الذي انبثقت منه النخب الرسمية. والتساؤل: هل أسهم فكر "جولن" الإصلاحي وحركته غير الرسمية منذ تأسيسها فيما يبدو الآن من فاعلية وتقارب تركي تجاه الجوار الحضاري الإسلامي (العرب- إيران –العالم التركي) على نحو يواجه التحديات؟ وماذا عن الجوار الحضاري الأوروبي الذي ترى تركيا نفسها جزءًا منه؟

أهمية الدراسة:

١- **الأهمية العلمية**، تأتي هذه الدراسة في إطار الاهتمام بتزايد وزن العامل الحضاري والثقافي في دراسة نظرية العلاقات الدولية والسياسة والخارجية بالتبعية، لاسيما وأن هناك ندرة في دراسة

مثل هذه الأبعاد فيما يخص الدول والمجتمعات الإسلامية. كما تأتي دراسة "الجوار الحضاري" على نحوٍ منظم –إن كان حقيقة ثابتة- لتمثل من منظور حضاري لدراسات الإقليمية الجديدة وكذلك الدراسات الحديثة في مستويات التحليل. فضلًا عن أن العالم العربي والإسلامي في حاجة إلى استعادة وعيه المنظم بتركيا في وجهيها الداخلي والخارجي وفي علاقة كل منهما بالآخر.

٢- **الأهمية العملية**، التي تنبع من خطورة ما تتعرض له المنطقة من محاولات تفتيت ثقافي يؤدي إلى مزيد من الشرذمة السياسية والاقتصادية وضرورة مواجهته من مدخل حضاري ثقافي، إذ إن مفهوم "الجوار الحضاري" من شأنه الإسهام في مزيد من توثيق العلاقات بين مجتمعات المنطقة ومن ثم دولها.

أما التركيز على تركيافينبع من أهميتها الاستراتيجية والحضارية وما تقدم من خبرة متميزة في التواصل بين الثقافات منذ عهد الدولة العثمانية، ومن أهمية معرفة دور الفكر الإصلاحي ومؤسساته في هذا الإطار.

الإطار النظري:

الذي يقوم على استكشاف تأثير فكر "جولن" في علاقات تركيا بجوارها الحضاري على النحو الذي تم توضيحه، وذلك في شقين مترابطين:

١- **البحث في بروز الاهتمام بفاعلين دوليين جدد أو تجدد دورهم في العلاقات الدولية والسياسة الخارجية**؛ وهناك من الفاعلين ما هو دون مستوى الدولة مثل الحركات الاجتماعية كحركة "جولن"، وما هو فوق مستوى الدولة مثل المنظمات الدولية والشركات متعددة الجنسيات.

٢- **بناء مفهوم "الجوار الحضاري"** –والذي نحتته د.نادية مصطفى أستاذ العلاقات الدولية بجامعة القاهرة وسعت إليه د.منى أبو الفضل الأستاذ بالجامعة ذاتها- والمقارنة بينه وبين مفاهيم الجوار الذائعة من رؤى نظمية وواقعية وقومية.

وفي هذا الإطار سيتم البحث في مسألة النظم الحضارية الإقليمية وعبر الإقليمية وهذا في إطار مجالات جديدة في نظرية العلاقات الدولية: أ- التوجهات الجديدة في دراسة مستويات التحليل والتي تعطي مجالًا للأبعاد القيمية ما أفسح مجالاً للإسهام من منظور حضاري لتوظيف الأمة كمستوى تحليل. ب- الاهتمام بوزن الأبعاد الحضارية والثقافة على صعيد السياسة الخارجية، وما ارتبط بذلك من اختلاف في الأجندات بل والمنطلقات. ج- بروز ما يُسمى أقاليم الهوية. ويرتبط بهذا المفهوم مفهومي "**المصلحة الحضارية**" و"**الأمن الحضاري**".

الأدوات التحليلية:

ستكون هناك حاجة إلى استخدام أداتين: إحداهما **تحليل الخطاب**, للوقوف على حقيقة الخطاب الفكري الإصلاحي لـ"جولن"، وهذا سيكون من خلال الوقوف على النصوص الرئيسة والتابعة ورسم شبكات المفاهيم والمسكوت عنه، فضلًا عن قراءة السياقات الفكرية والواقعية المحيطة، لاسيما مع خصوصية الحالة التركية وأن فكر "جولن" هو امتداد وتطور لفكر "**النورسي**" الذي كان أكثر ما يشغله في أواخر العهد العثماني وبعده تأكيد الوحدة الإسلامية بعيدًا عن إثارة القوميات وهذا عبرمشروع إصلاحي ذاتي.

أما الأداة الأخرى فهي**المدخل المقاصدي:** حيث حفظ(الدين، النفس، المال، العقل، النسل) وهذا من خلال الاسترشاد بنموذج التشغيل الذي وضعه د.سيف الدين عبد الفتاح لتناول نشاط حركة "جولن" والوقوف على تأثيرها في الواقع من مدخل قيمي.

المبحث الأول: الإطار النظري

أولًا: الفاعلون الجدد في العلاقات الدولية:

مر تناول الفاعلين في المنظورات المتعاقبة في العلاقات الدولية بتطورات عديدة ارتبطت بطبيعة التغيرات في الواقع في هذا الإطار. وترى إحدى الدراسات فى هذا الصدد[1]إن الواقعية تؤكد على الدولة القومية، في حين تفسح التعددية والليبرالية المجال للاهتمام بفواعل أخرى من غير الدول، وتطرح الماركسية الطبقة كفاعل، ويقدم الهيكليون الماركسيون مستوى الهياكل الكلية مثل مفهوم أو مستوى «النظام العالم»، كما يهتم البنائيون الجدد بمستويات كلية من التحليل مثل «الجماعة العالمية».. وفي المنظور الإسلامي تأتي «الأمة الإسلامية» دون إنكار للتنويعات التنظيمية الأخرى في داخلها دولًا كانت أو جماعات.

وبالنسبة إلى تطور الفاعلين من غير الدول في العقود الماضية على أرض الواقع، نجد المنظمات الدولية ذات الطابع العام كعصبة الأمم فالأمم المتحدة. وقد كان هذا الشكل يدور في الإطار التقليدي، حيث إن هذه المنظمات كانت مجرد تعبير عن إرادات الدول في شكلها التقليدي. ثم بعد ذلك ظهرت وتطورت أشكال أخرى أكثر تعبيرًا عن الشعوب وبصورٍ متعددة. فهناك الشركات متعددة الجنسيات وبعض مؤسسات الإغاثة. ومع التطورات ذات الصلة بالعولمة (من تطورات تكنولوجية سهلت عملية التواصل، ومع سعي أطراف لفرض نمط معين من القيم وسعي آخرين لمقاومة ذلك) مع كل هذا بدأ يتبلور ويتداول مفهوم **المجتمع المدني العالمي**[2] الذي يشير إلى تجمعات غير رسمية ذات امتدادات عبر قومية.

١ د.نادية مصطفى، عملية بناء منظور إسلامي في العلاقات الدولية: إشكاليات البحث والتدريس، في: د.نادية محمود مصطفى. د. سيف الدين عبد الفتاح (محرران)، **المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية: العلوم السياسية نموذجًا**، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2002.

٢ لمزيد من التفاصيل حول هذا المفهوم انظر:
د.أماني فنديل، **المجتمع المدني العالمي**، القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، 2002.

كما برز مؤخرًا المجتمع المدني العالمي والحركات الاجتماعية كفاعلين على المستوى الدولي.

ويمكن تصنيف منظمات المجتمع المدني العالمي وفق عدة معايير، ومنها:

- الامتداد الجغرافي: حيث إن بعض كيانات المجتمع المدني العالمي تركز نشاطها في إقليم جغرافي معين وأخرى ذات طابع عالمي.
- الكيان القانوني والمؤسسي: فهناك من هذه الكيانات ما يتمتع بطابع قانوني ومؤسسي, ومن ليس له ذلك.

أما بالنسبة لدور المجتمع المدني العالميفيمكن تلخيصه فيما يلي

- طرح فرص للتعاون الدولي الأفقي بين المواطنين.
- المساهمة في تدفق المعرفة.
- فتح فرص الحوار.
- العمل على تشكيل الرأي العام العالمي حول مختلف القضايا[3].

وتختلف مجالات العمل وإن كانت تتركز بشكل أساس في مجالات حقوق الإنسان والإغاثة، إضافةً إلى التكوينات ذات الطابع الاقتصادي.

وإذا شئنا تسكين حركة «جولن» في هذا النطاق، فيمكن القول هنا إنها حركة مدنية بدأت نشاطها في الداخل التركي ثم امتدت وتشعبت عالميًا. والحركة ليس لها كيان قانوني تقليدي، كما أنها تتميز بكونها واسعة النشاط، حيث يتسع نطاق عملها ليشمل التربية والتعليم والإعلام والاقتصاد والحوار فضلًا عن الإغاثة.

ثانيًا: الجوار الحضاري:

بدايةً، ماذا يعني الحضاري؟[4]

الحضاري يُثير معاني ومضامين مختلفة، فبين من يراه ملاحقة الحضارة الغربية والثورة المعلوماتية وبين من يعطي له معاني أوسع مثل د.منى أبو الفضل ود.سيف عبد الفتاح ود.نادية مصطفى، حيث إن الحضاري بالنسبة لهم هو انجدال الداخلي والخارجي وانجدال الثقافي في السياسي والاقتصادي والقيمي والمادي. وهو المفهوم الذي تتأسس عليه هذه الدراسة.

٣ **المرجع السابق،** ص18.

٤ حول الرؤى المختلفة لمفهوم الحضاري انظر: "مفهوم الحضاري ومعالم منظور جديد في العلوم السياسية والإجتماعية", مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات – كلية الإقتصاد والعلوم السياسية ومركز الحضارة للدراسات السياسية, 24و25 أكتوبر 2010, (أعمال الحلقة النقاشية تحت الطبع)

وتعتمد هذه الدراسة في اقترابها من نشاط نخب مجتمعية وإصلاحية لها توجه قيمي على الصعيد الدولي، على مفهوم «الجوار الحضاري». وهو مفهوم غير ذائع ويحتاج لبناء وتأسيس على ضوء المقاربة مع مفاهيم الجوار «الذائعة» والمنطلق من رؤى نظمية واقعية أو قومية.

فإذا كان مفهوم «**الجوار**»[5] وما يستدعيه من كثافة في التفاعلات، (سواء كان هذا الجوار المقصود به الجوار بالنسبة لمجموعة من الدول أو بالنسبة لنظام إقليمي) غالبًا ما ينصرف إلى الجوار فقط في بعده الجغرافي، وبالتالي يستدعى أساسًا ما يطغى على التفاعلات من الصراع أكثر من التعاون، سواء بسبب الحدود، أو المياه أو الأقليات، إذا كان كذلك فإن مفهوم «الجوار الحضاري»، والذي يتضمن بطبيعته البعد الجغرافي، وكذلك التفاعلي النوعي يضيف أبعادًا أخرى ذات طابع قيمي حضاري تتعلق بالروابط التاريخية والثقافية والدينية بين دول الجوار، وهو الأمر الذي يدفع للبحث في العلاقة بين هذه الروابط وبين المصالح القومية وانعكاس هذه الروابط على درجة وطبيعة كلٍ من الصراع، أو التعاون. وهذا بدوره يدفع إلى البحث عن مداخل جديدة لمفهوم «**النظام الإقليمي**»[6]، حيث يُعرف النظام الإقليمي بأنه مجموعة من التفاعلات والعلاقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية في منطقة جغرافية معينة بين دول تربطها عناصر تماثل ثقافية، أو اجتماعية، أو اقتصادية. وتتمتع تفاعلاتها بقدر من الذاتية والاستقلال عن النظام الدولي، وتتوافق معه في نفس الوقت بحيث لا تكون تفاعلاته مجرد رد فعل لسياسات القوى العظمى دون أن يعني ذلك تجاهل محددات وقيود الإطار الدولي وتأثيرها.

وهذا التميز في التفاعلات بين دول النظام الإقليمي يصنع حدودًا كلية مترابطة بينها وبين غيرها من النظم الإقليمية، والنظام الدولي ككل، كما يجعل التغير في جزءٍ منه يؤثر في بقية أجزائه.

أي أن أبرز عناصر النظام الإقليمي هي: التواصل الجغرافي، كثافة التفاعلات وتميزها، والتماثل، إلا أنه عادة ما تنحصر مسألة التماثل هذه في عناصر معينة كاللغة، أو القومية بعيدًا عن المعنى الواسع لها خاصة في شقة الحضاري، والذي يشمل الروابط القيمية والعقدية والثقافية والتاريخية على نحو أعمق ينعكس كذلك على أنماط العلاقات السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وبذا تصبح تركيا وإيران مجرد جوار إقليمي للنظام الإقليمي العربي، أو بعد من قبيل هوامش النظام، على اعتبار أن الدول العربية هي محوره والنظام الدولي هو بيئته التدخلية وجواره الجغرافي هو الهامش (Peripheie).

---

٥ لمزيد من التفاصيل حول تعريف "الجوار الجغرافي" انظر: د. علي الدين هلال، إشكاليات نظرية في تعريف مفهوم دول الجوار الجغرافي، في: د. نازلي معوض (محرر)، **علاقات مصر بدول الجوار الجغرافي في التسعينيات**، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، 1997 ص 23-38.

٦ لمزيد من التفاصيل حول مفهوم "النظام الإقليمي" انظر: جميل مطرد. علي الدين هلال، **النظام الإقليمي العربي-دراسة في العلاقات السياسية العربية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1979، ص 16-20.

ومن ناحية أخرى، نجد أنه عند تناول علاقات وسياسات كل من تركيا وإيران إزاء العالم العربي والعكس، يكون ذلك في إطار ما يسمى "**النظام الإقليمي الشرق أوسطي**»[7] رغم ما يتضمنه هذا المفهوم من إسقاط لمعنى الحضاري، إذ إنه يصب في صالح محاولات إعادة تشكيل المنطقة العربية على أساس شرق أوسطي، والتي زاعت منذ الخمسينيات لخدمة المشروع الصهيوني على نحو يُهدد النظام الإقليمي العربي ذاته، حيث يدمج إسرائيل داخله ويُخرج دولًا عربية أخرى منه كالسودان، كما تعددت المسميات فيما بعد ما بين «الشرق الأوسط الكبير» و»الشرق الأوسط الجديد».

وهذا النظام الشرق أوسطي –كما يتضح من مسماه وكما سنرى تفصيلًا عند تناول نقد هذه الاقترابات- لا يقوم سوى على رابطة جغرافية ولكن على أساس جيواستراتيجي يحدد موقعنا بالنسبة إلى الغرب باعتباره محور العالم، في حين أن دول مثل تركيا وإيران، والتي تسمى الجوار الإقليمي أو الجغرافي للنظام العربي تربطهما بدولة روابط حضارية بحكم وحدة القيم والعقيدة والتاريخ والواقع الراهن، ومهما اختلفت وتنافست المصالح القومية للأركان الثلاثة تظل هذه الأركان منتمية لإطار حضاري مشترك.

ومن ثم، فهل بإمكاننا الحديث عن نظم إقليمية حضارية، أو نظم حضارية عبر إقليمية بمقدورها أن تتضمن بعض النظم الإقليمية القومية المتجاورة؟

ويرتبط هذا بضرورة إعادة النظر في مفاهيم أخرى مثل: الأمن الإقليمي أو القومي، وكذلك المصلحة القومية، ليصبح هناك إدراك لمعاني جديدة تضاف لمفهومي الأمن والمصلحة التقليديين؛ فيكون هناك تناول لهما على مستويات مختلفة، فتكون هناك دراسة لما يُعرف «بالأمن الحضاري» و»الأمن الإقليمي الحضاري» بحيث يرتبط أمن الدولة بأمن محيطها وجوارها الحضاري، ولا يقف عند حدود قومية أو إقليمية ضيقة، أيضًا «المصلحة الحضارية» وما تطرحه من مواءمات وخيارات تختلف طبيعتها عما هو بالنسبة للمفهوم المحدود والضيق للمصلحة القومية مع أهميتها.

ولا شك أن هذه الأبعاد تترك آثارها على السياسة الخارجية للدول وكذلك تفاعلاتها غير الرسمية كما هو موضوع هذه الورقة.

ويمكن وضع مفهوم «الجوار الحضاري» ودراسته في إطار ثلاثة مجالات جديدة في دراسة العلاقات الدولية والسياسة الخارجية وهي:

-1 **التوجهات الجديدة في دراسة مستويات التحليل في العلاقات الدولية**: إذ أضحت مستويات التحليل في العلاقات الدولية تتعدى المستويات التقليدية، وهي: الدولة القومية، النظام العالمي والدولي، النظم الإقليمية الفرعية، حيث سعت مدارس غربية متنوعة لتجاوز هذه المستويات إلى

٧ لمزيد من التفاصيل حول المشاريع الإقليمية بالمنطقة كالشرق أوسطية والمتوسطية أنظر:
- د. نادية مصطفى (محرر)، **مصر ومشروعات النظام الإقليمي الجديد في المنطقة (أعمال المؤتمر السنوي العاشر للبحوث السياسية- القاهرة 7-9سبتمبر 1996)**، القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، 1997.

مستويات أكثر كلية وشمولاً منطلقة من نقد النموذج الوستفالي الواقعي التقليدي الذي يسقط القيم والثقافة والدين، وذلك بداية من مدرسة المجتمع الدولي إلى مدرسة المجتمع العالمي والجماعة العالمية، فضلاً عن جهود المدرسة البنائية الجديدة ومن أهم رموزها «Linkiater», «Wendt" واهتماماتها بتأثير الأفكار والقيم الثقافية على اعتبار أن العلاقات الدولية هيكل اجتماعي.

وهذا التصاعد في التأثير والاهتمام بالبعد القيمي والثقافي في العلاقات الدولية قد أفسح المجال للإسهام من منظور حضاري إسلامي على صعيد مستويات التحليل، ويتمثل هذا الإسهام في توظيف مفهوم «الأمة» كمستوى تحليل.

وعلى حين ينطلق المنظور الإسلامي من «النظام-الأمة»، في حين ينطلق الرافد الماركسي من المنظور الغربي من نموذج «النظام –العالم»، ويتأسس الرافد الرأسمالي من المنظور ذاته على نموذج «النظام-الدول»، الأمر الذي يعني وجود رؤية مختلفة في ضوء المنظور الحضاري الإسلامي للعلاقات مع الآخر، والسياسات الخارجية للدول الإسلامية، وعلاقاتها البينية[8].

إلا أن ذلك لا يعني أن «الأمة» كمستوى تحليلي قاصرة على الأمة الإسلامية، وإنما هي لها مقومات (دين، ثقافة،...) يمكن أن تنطبق على أمم أخرى، كما أنها تتفاعل مع غيرها من مستويات التحليل فيمثل النظام العالمي/ الدولي الإطار الحاضن لها كما أن الدول- القومية هي إحدى الوحدات المكونة لها[9].

٢- هذا البروز للأبعاد القيمية والثقافية/ الحضارية على صعيد نظرية العلاقات الدولية وتحديدًا فيما يتصل بمستويات التحليل انعكس كذلك على دراسة السياسة الخارجية، إذ تنامى الاهتمام بوزن الاعتبارات الدينية والثقافية في السياسة الخارجية للدول:

وهو ما كان محل تناول العديد من الدراسات؛ إذ تجدد الاهتمام بهذه الأبعاد الدينية والثقافية في السياسة الخارجية إثر تصاعد الاهتمام بها في نظرية العلاقات الدولية –كما أشير- خاصة بعد انتهاء الحرب الباردة، وانتشار ما يسمى «بخطاب صدام الحضارات»، فضلًا عن بروز قضايا ذات طبيعة ثقافية في ظل تسارع وتيرة العولمة على نحو بعث على إعادة تعريف السياسي، وإن كان هناك بعض المحاولات لدراسة أثر الثقافة في السياسة الخارجية في فترات سابقة، وإن غلب على تناولها الطابع التقليدي كالتركيز على المحددات الثقافية للقيادة السياسية.

ومن أبرز الدراسات في هذا الإطار، دراسة **Martin W. Sampson** بعنوان **التأثير الثقافي على السياسة الخارجية** والتي اهتمت ببحث تأثير عناصر الثقافة الوطنية في عملية صنع القرار

٨ د.نادية مصطفى، عملية بناء منظور إسلامي في العلاقات الدولية: إشكاليات البحث والتدريس، في د. نادية محمود مصطفى. د. سيف الدين عبد الفتاح (محرران)، المنهاجية الإسلامية في العلوم الاجتماعية: العلوم السياسية نموذجًا، **مرجع سابق**، ص 224.

٩ د.أماني صالح، (الأمة) كمستوى للتحليل في العلاقات الدولية، في: د. منى أبو الفضل، د. نادية مصطفى (محرران)، **العلاقات الدولية: البعد الديني والحضاري**، دمشق: دار الفكر، 2008، ص -44 47.

في السياسة الخارجية، أما دراسة **Valerie M. Hudson** وعنوانها **الثقافة والسياسة الخارجية: تطوير خطة بحثية** [10].

فإنها أكدت على ضرورة تطوير أجندات بحثية تتلاءم وطبيعة القضايا ذات البعد الثقافي في السياسة الخارجية. وبالنسبة إلى الدين أيضًا، فإنه كان محل اهتمام العديد من الدراسات، إلا أنه غالبًا ما كان يتم التعامل معه من منطلق صراعي، سواء كان ذلك بالنسبة لتناوله على صعيد السياسات الخارجية للدول الغربية، أو الإسلامية، فضلًا عن العديد من الإشكاليات التي اتصلت بشكل خاص بدراسة الإسلام وأثره في السياسة الخارجية والتي قامت دراسة د. نادية مصطفى حول الإسلام والسياسة الخارجية المصرية[11] على تفنيدها –كما أشير في الجزء المتعلق ببحث أثر الإسلام والتوجهات الحضارية في السياسة الخارجية للدول الإسلامية- وافترضت إطارًا لدراسة تأثير الإسلام في السياسة الخارجية المصرية يتمثل في الوقوف على: الإشكاليات، التوجه، والأهداف في إطار مقارن للرؤساء الثلاثة الذين تناولتهم.

ومن أهم إسهامات هذه الدراسة **إعادة تعريف الدائرة الإسلامية**، فبرغم ما تراه من أن ذلك يصيب مفهوم «الأمة الإسلامية» (الذي لا يقوم على أساس جغرافي) بالصدع، إلا أنها تعتبره مخرجًا مناسبًا في ظل أزمة واقع العلاقات الدولية الإسلامية، وأزمة السياسات الخارجية للدول الإسلامية الكبرى، ذلك إلى جانب أزمة تعريف الدولة الإسلامية.

وقد عرفت الدراسة «الدائرة الإسلامية» على نحو ينقلها إلى نطاق أرحب في دراسة القضايا والتفاعلات بعد أن كانت قاصرة على تلك ذات الطابع الروحي فقط.

وهو ما ينقلنا إلى الحديث عن المجال الثالث.

-3 بروز ما يسمى «أقاليم الهوية»:

إذ أن البحث في مستويات جديدة للتحليل في نظرية العلاقات الدولية، وتجدد الاهتمام بالدين والثقافة في دراسة السياسة الخارجية كان من شأنهما إعطاء حجية لظهور ودراسة ما أضحى يُعرف بأقاليم الهوية، وهو ما أشارت إليه دراسة كلية شاملة عن الاتجاهات الجديدة في دراسة الأقاليم وهي دراسة **Raimo Vyrynen** بعنوان **Regionalism: Old and New**[12]، حيث تناولت هذه الدراسة الأنماط المختلفة للإقليمية مثل الإقليمية الوظيفية (عسكرية، اقتصادية، بيئية)، وكذلك تطرقت للأساليب المنهجية في دراسة الأنماط الإقليمية الجديدة.

١٠ Valerie M. Hudson, « Culture and Foreign Policy: Develeping Areseach Agenda, (in), Valeri M. Hudson (ed), **Culture and Foreign Policy**, USA: Llynner, publishers, Inc, 1997.

١١ د.نادية مصطفى، **الإسلام والسياسة الخارجية المصرية: دراسة في نمط العلاقة وتفسيرها وتقويمها**، (في): د. نادية مصطفى، د. سيف الدين عبد الفتاح (محرران)، **الأمة في قرن** (كتاب غير دوري)، الكتاب الثالث، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، ودار الشروق الدولية، 2002.

١٢ Raimo Väyrynen, **Regionalism: Old and New,** International Studies Review, Vol 5, No.1, Mar 2003, www.jstor.org.

وفي هذا الإطار، كان البحث في "هوية الإقليم"، حيث تناولت الدراسة أثر الروابط القيمية المشتركة بين الدول على نمط علاقات التعاون بينها مقارنة بغيرها من الروابط. كما ناقشت الدراسة هذا الأمر بالنظر إلى مجموعة "الآسيان"، في جنوب شرق آسيا، كما ناقشت أيضًا الاتجاهات المختلفة حول وزن هذه المجموعات في ضوء خبرة "الآسيان" وما حققته من إنجازات، وما وُجِه إليها من انتقادات.

ويمكن الإشارة في هذا الإطار إلى "العالم الإسلامي" أيضًا، لكن في إطار الهوية عبر الإقليمية؛ ليكون **العالم الإسلامي نظامًا دوليًا نوعيًا أو نظامًا حضاريًا عبر إقليمي**[13].

خلاصة القول: أن مفهوم الجوار الحضاري يقوم على مراجعة لمفاهيم الجوار الإقليمي والنظم الإقليمية التقليدية، هذا الأمر الذي يتواءم مع المراجعات في مستويات التحليل بصفة عامة في نظرية العلاقات الدولية، كما يتواءم مع المراجعات في دراسة السياسة الخارجية النابعة من تجدد الاهتمام بالأبعاد الدينية والثقافية والحضارية في دراسة العلاقات الدولية.

ويحتاج هذا المفهوم عملية إعادة بناء نظرية ومنهاجية تأمل هذه الدراسة أن تقوم عليها وفي ضوء نتائج دراسة خبرة واقعية هي الخبرة التركية؛ فهذا المفهوم يحتاج إلى الإجابة على السؤال التالي: من الذي يشكل مفهوم الجوار ليصبح حضاريًّا، وعلى نحو يعكس تقاليد حضارية هي النخب القائمة على صنع توجه السياسة الخارجية وتنفيذها، اقترابًا أو بعدًا عن توجه النخب المجتمعية، ولكن ماذا عن النظام الدولي المحيط وما يفرزه من فرص أمام هذا التوجه أو ما يواجهه من قيود وضغوط؟

بعبارة أخرى: العلاقات الإقليمية لتركيا الرسمية وغير الرسمية تتشكل دوافعها وتجلياتها مع تغير النخب العليا والمجتمعية أيضًا، ومن ثم فهي ليست معطاة جغرافية فقط ولن تنضح الإجابة على هذه الأسئلة، المرتبطة بالأسئلة البحثية والنابعة منها، بدون دراسات مقارنة مع أركان أخرى في العالم الإسلامي، إيران، ومصر.

وقد فنّدت د.منى أبو الفضل وغيرها من أساتذة العلوم السياسية المقاربات التقليدية في تعريف هذه المنطقة والتعامل معها، وأُرجعت بذور هذه المقاربات ورواجها لما تعانيه المنطقة من أزمات -على النحو المشار إليه- حيث فقدت فاعليتها في محيطها الحضاري الأوسع، الأمر الذي يخالف طبيعة العروبة الرافضة للتحجيم؛ فهي كيان حضاري ينمو في إطار استيعابي لكافه الأجناس والألوان بعيدًا عن قيود الجغرافيا، ولا يؤثر في ذلك ما إذا كان محكومًا من قبل الآخرين أم لا، إلا أنه منذ بداية القرن العشرين فإن النخب السياسية والمثقفين الدائرين حولها قدموا محاولات التكييف الرامية إلى إيجاد هوية جديدة لهذا الكيان، وأهم هذه المحاولات:[14]

١٣ د.نادية مصطفى، **محاضرات (غير منشورة) ألقيت على طلبة السنة التمهيدية للماجستير والدكتوراه في مادة العالم الإسلامي في السياسات الدولية للعام الدراسي** (2006-2007)، 2007.

١٤ د.منى أبو الفضل، المنظور الحضاري في دراسة النظم السياسية العربية: التعريف بماهية المنطقة العربية، **مجلة إسلامية المعرفية،**

-1**التكييف القومي للمنطقة (القومية العربية)**: ففي ظل ظروف تاريخية معينة تخص الأطراف الثلاثة بالمنطقة، (العرب والعثمانيين والأوربيين) بدأت محاولات تعريف العرب قوميًا على مستوى الحركة والفعل إضافة إلى تطورات حركة القوميين الأتراك، ثم اندلاع الحرب العالمية الأولى وما ارتبط بها من استغلال لخريطة التحالفات.

ويمكن القول تبعًا لذلك إن حركة القومية العربية برزت لدواعٍ تتعلق بالعنصر الخارجي وارتباطات النظم السياسية السائدة. إلا أن هذا الخطاب القومي لم يكن الأقوى على الساحة الفكرية في ذلك الحين، حيث كانت دعوات المفكرين إلى إقامة الخلافة العربية أو إصلاح الدولة العثمانية حاضرة، ومن أمثال هؤلاء: عبد الرحمن الكواكبي ومصطفى كامل. ولكن لظروف سياسية معينة تقدم الفكر القومي في الخمسينيات والستينيات وأوائل السبعينيات في القرن المنصرم، إلا أنه لم يتمكن من التعبير عن هوية المنطقة للأسباب الآتية:

- أن القومية لا تمثل عنصرًا تكوينيًا في كيان هذه المنطقة، ولم تكن أحد أسس نشأتها أو دوافعها.
- أن هذه الأمة لم يثبُت رجوعها إلى أصلٍ عرقي واحد، وإنما العرب شعوب متنوعة في أنماطها الحضارية، وحّدتها اللغة أولًا والعقيدة ثانيًا. وبالرغم من أن الأولى قد حُمِّلت على الثانية، إلا أنها لم تنسخ العقائد الأخرى، بل كان هناك إطار حضاري استوعب جميع الاختلافات.
- ولما كان كذلك، فإن الدعوة القومية حملت من هُمْ من أصول غير عربية كالزنوج والبربر على الارتداد التاريخي للبحث عن هوية أخرى طالما أن المعيار هو الجنس والعرق.

كما أنه بنيت حواجز بين العرب وغيرهم من قوميات لها ثقل في العالم الإسلامي مثل الفرس والأتراك، والذين ظهرت لديهم دعوات القومية الضيقة هذه أيضًا.

وتأسيسًا على ما سبق، فإنه إذا كان للدعوة القومية أثر توحيدي تجميعي في أوروبا، فإنها أدت إلى أثرين متضادين في المنطقة العربية:

أولهما- تفتيت الدولة العثمانية التي مثلت رابطة سياسية - ولو على المستوى الشكلي- بين الشعوب الإسلامية.

ثانيهما- تفتيت الأمة العربية ذاتها الى كيانات متعددة فى صورة دول تحكم علاقاتها عوامل الصراع أكثر من دوافع التعاضد، بل إن هذه الدول أيضًا أصبحت تعاني ويلات النزاعات الانفصالية.

إن القومية في معناها العربي تتسم بالإبهام والغموض، فهناك تناقض ذاتي في المفهوم حيث الاختلاف حول تحديد ماهية "العروبة"، فضلًا عن كيفية الجدل حول تحديد العلاقة بين العروبة والإسلام.

-2 **التكييف الإقليمي للمنطقة: النظام الإقليمى العربي:** وهذا الاقتراب مبنيٌّ على مسلمات الاتجاه السابق ولكنه ينظر إلى المنطقة من خلال أبعاد ثلاثة وهي:

- أنها تشكل إقليمًا جغرافيًا واحدًا وهذا تأثرًا بانتشار مفهوم دراسات المناطق.
- أن الوطن العربي يتكون من وحدات أساسية هي الدول، وهي ما ينطلق منه هذا الاتجاه فى تكييف المنطقة.
- هذه الدول تربطها علاقة تنظيمية في منظمة إقليمية عامة الاختصاص (هي جامعة الدول العربية).

وقد تراجع هذا الاتجاه تراجعًا كبيرًا أمام محاولات التكييف الأخرى. وقد قامت د. منى بنقده وتقويمه من خلال النقاط التالية:

- إن هذا الاقتراب يقوم على أسس غير راسخة فى واقع المنطقة تاريخيًّا أو تكوينيًّا؛ فالبعد الجغرافي ليس محددًا أساسيًا لها، فلا يمكن الجزم بأن المجتمعات العربية تنتهي بانتهاء الحدود العربية كما حددتها الخرائط السياسية التى رسمت وفق موازين قوى ومصالح معينة.
- أنه تكييف شكلي يقوم على اعتبار أن الوحدات النظامية المكونة للأمة، هي الدول المتحدثة، الأمر الذي يتناقض مع المسلمات الفكرية لهذا الاقتراب ذاته، إذ إن الأصل في هذه الدول الزوال لقيام الوحدة العربية.

- أن إنشاء أربعة تجمعات عربية فى نظم إقليمية فرعية قد يضع تحفظات على هذا الاقتراب، حيث إن هذه التجمعات من الممكن أن تنفصل عن الكيان العربى إذا تعارض هذا الأخير مع مصالحها.
- أن الجامعة العربية التي هي محور هذا التكييف، قد ثبت فساد الأسس التي قامت عليها، فهي في جوهرها المعرفي جامعة تفتيتية؛ حيث فهي جامعة بين دول مستقلة تتمسك كل منها بسيادتها.
- مفهوم «النظام الإقليمي»، إضافة إلى أنه غير جامع وغير مانع، فإنه يمكن أن يوظّف من إرادات مضادة للإرادة العربية، فهو على سبيل المثال يُخرج من الأمة كيانات تمثل عمقًا استراتيجيًا لها مثل: إيران وتركيا.

3- تكييف المنطقة من منطلق نسبتها للآخر (الشرق أوسطية):

هذه المحاولة منشأها أفكار تتصل بالتمركز الأوروبي، فهي بخلاف المحاولتين السابقتين لا تستند إلى أي أسس في واقع الأمة، ومن ثم كان من أهم الانتقادات التي توجه لهذا التكييف:

- أنه لا ينطلق من الخصائص الحضارية والثقافية للمنطقة، أو من طبيعتها البشرية، أو من شكل نظمها السياسية، وإنما يقدم رؤية الآخر للمنطقة وتكييفه لها وفق مصالحه الاستراتيجية.
- هذا التعريف يساوى بين إيران وباكستان وتركيا وبين إسرائيل كدول جوار جغرافي، في تجاهل لمعنى العمق الاستراتيجي الحضاري الذي تمثله دول كتركيا وإيران، على عكس إسرائيل التي هي كيان استيطاني مصطنع.
- أن هذا المفهوم يتعامل مع المنطقة باعتبارها تفتقد الهوية والوحدة الثقافية، ويرى فيها خليطًا من القوميات والأعراق، فيما يُطلق عليه «المجتمع الفسيفسائي».
- من تداعيات هذا المفهوم أنه يرسخ مفهوم الكيانات الصغيرة العرقية أو الدينية ويدفع بالمنطقة في اتجاه المزيد من تفتيت الإطار الحضاري الذي يجمع بين العرب والفرس والترك وغيرهم من مكونات الأمة الإسلامية. ومن هنا، تأتي أهمية تعريف المنطقة من منظور حضاري.

تعريف المنطقة من منظور حضاري:

ولذلك، كان من أهم عناصر المنظور الحضاري الذي قدمته د. منى أبو الفضل لدراسة النظم السياسية العربية وعلاقاتها الخارجية، سعيها لإعادة تعريف المنطقة العربية –وبالتالي جوارها التركي والإيراني- وفق هذا المنظور. وهذا التعريف الحضاري للمنطقة ينطلق من النظر للعروبة بوصفها رابطة ثقافية حضارية تمثل آصرة التحام بين الشعوب والأفراد في هذه المنطقة. ومضمون هذه الرابطة مضمون ذاتي غير قابل للملء بالقيم العابرة. فهذا المضمون تم تشكيله وإنضاجه عبر خبرة حضارية ممتدة بدأت بالهجرة النبوية الشريفة وانتقال العرب إلى أمة ذات رسالة ووظيفة استوعبت مختلف الثقافات وبالتالي يتكون كيان يضم العربية وغيرها من القوميات.

وهذا الإطار الثقافي الذي شكله الإسلام لم يحافظ فقط على العقائد الأخرى، بل دفعها للحضور.

ولكن إذا كانت العروبة ذات مضمون إسلامي، فإن الإسلام يتجاوز ذلك إلى محيط أوسع هو أمة الإسلام، وبالتالي فإن تناول الأمة العربية يجب أن يكون مع الإلمام بعلاقاتها بمحيطها الإسلامي حيث تركيا وإيران.

ومن ثم، فإن تعريف المنطقة العربية من منظور حضاري يتجاوز التعريفات السابقة ويستوعبها فى نفس الوقت، وهو ما أرجعته د.منى إلى الأسباب الآتية:

- أن التعريف الحضاري يعد التعدد والتنوع عنصرًا أساسيًّا في نظرته إلى المنطقة، حتى إنه يعده من عوامل الوحدة والتماثل.
- هذا التعريف يتجاوز الانطوائية، ويجدد الجسور التي تكسب الإطار الحضاري عمقًا حضاريًّا استراتيجيًّا.
- وهو يُعيد تقييم المعايير والأوزان في ضوء الخصائص التكوينية للكيانات البشرية التي انصهرت في بوتقة نوعية مشتركة، وبالتالي لا يسوّي بين تركيا وإيران وبين إسرائيل.
- هذا المنظور يسدُّ الثغرة التي تقوم عليها إسرائيل كدولة، ويُواجِه احتمالات تقسيم المنطقة إلى دويلات.
- هذا يبرز تمايز المنطقة العربية وما لها من دور محوري في إطار حضاري أصيل يضم قوميات أخرى.

وقد كان التعريف الذي طرحته د.منى للكيان الاجتماعي الحضاري العربي هو: أنه قاعدة جماعية بشرية ذات أبعاد معنوية مادية مركبة، تجتمع حول أصول عضوية وحيوية، في بيئة زمنية ذات امتدادات مكانية، يتم خلقها من خلال التفاعل والتواصل عبر المواقف المشتركة[15]. ويمتلك هذا التعريف من المرونة والوعي ما يجعله ينسحب على المنطقة عامة.

ومع ذلك، فإن د.منى تدرك ما لحق بالمنطقة من تغيرات، الأمر الذي ناقشته في كتابها المعنون «الإسلام والشرق الأوسط» حيث ناقشت الفرضيات الخاطئة الناتجة عن القراءات غير المنضبطة لخريطة المنطقة، والتي أدت إلى تشويه نظامي لمعالمها الأساسية. ومن الخرافات التي تعززت جراء ذلك، والتي نوقشت ضمنًا فيما سبق، أسطورة عدم ترابط المنطقة وانعدام هويتها، وكأنها عَرَض من أعراض التاريخ والجغرافيا، ولذا فقد ناقشت كيفية استعادة البعد الإسلامي، مستدلةً بالتأمل في الخبرات الماضية والتطرُّق للصور المتعددة للإسلام[16].

ويعدُّ مفهومُ «**الكيان الاجتماعي الحضاري**» المدخلَ التفسيري الذي أبدعته د. منى أبو الفضل لدراسة «النظم السياسية العربية»ومن ثم علاقاتها، فهو يقدم المداخل المتنوعة والمتكاملة لفهم الظواهر السياسية في المنطقة وشرحها وتفسيرها، خاصة مع ارتباطها بمنظومة «المفاهيم» التي تعتبر أيضًا من أهم ما قدمت د. منى في دراستها للنظم السياسية العربية والتي من شأنها إثراء الدراسات الحضارية الخاصة بهذه المنطقة بشكل عام.

ومما يشار إليه أن هناك من هذه المفاهيم ما صكّته د.منى في هذا المجال، وكان مستجدًا بالنسبة لحقل دراسات النظم السياسية عامة. ومن بين هذه المفاهيم: «**البيئة الحضارية**»، وهي البوتقة التي

١٥ **المرجع السابق.**

١٦ **المرجع السابق.**

تتفاعل فيها مكونات الكيان الاجتماعي حتى تأخذ صورتها النهائية، وتتكون من عناصر الفعل الحضاري المادية والمعنوية. ويوجد الكيان الاجتماعي الحضاري العربي تحديدًا في بيئة إسلامية، للوحي فيها موضع متميز، فهو عامل ثابت تكويني، وعنصر حيوي تاريخي، ومكوّن متجدد يرتبط بفاعلية الكيان الاجتماعي لإعادة التشكيل والتطوير الذاتي والتكامل. وتحكم علاقة الكيان بالبيئة الحضارية عوامل محددة تشكل في مجموعها مفهوم «الفاعلية الحضارية»، وهي الحالة التي يوجد عليها الكيان في لحظة معينة.

أما مفهوم «**الدافعية الحضارية**»، فإن مدلوله بالنسبة للواقع السياسي العربي-والمنطقة بالتبعية- يتحدد في ضوء أمرين، هما: تكييف قاعدة السلطة وتطويرها، وتكييف الصراع بالمنطقة وتوجيهه. وقد قابلت د.منى بين «منطق الجدلية المادية» و»الدافعية الحضارية» في تحليل التطور والنظرة إلى الحركة التاريخية.

ويترتب على ذلك من تعريف المنطقة على أساس حضاري نشوء علاقات الجوار الحضاري، وهو ما يرسخ المعاني الآتية:

فعلى المستوى الرسمي تتأكد الوظيفتين الاستخلافية والعقدية[17] للدولة في إطار جوارها وغيره من الدوائر مع كونها تصبح أكثر بروزًا على صعيد هذا الجوار الحضاري, فبالنسبة للوظيفة الاستخلافية، فإنها تتضمن الوظائف (الإنمائية، العدل ،الأمن، ...). أما الوظيفة العقدية، فتقوم على:

- توظيف القيم العقدية.
- حمايتها.
- تأسيس المجتمع الملتزم بها.
- الانطلاق منها في التعامل الخارجي.

وهو ما يجب تمثله على الصعيد غير الرسمي، ويأتي ذلك في سياق معاني «الشهود الحضاري»[18]، حيث المسؤلية الجماعية للأمة الإسلامية إزاء الذات والعالم من أجل الإصلاح وفي هذا تأتي رؤى ونشاطات حركة «جولن ومؤسسها.

المبحث الثاني

تحليل خطاب فتح الله جولن بشأن رؤيته الإصلاحية للعالم الإسلامي:

السياق الشخصي والنشأة الاجتماعية:

١٧ د.حامد عبد الماجد، **الوظيفة العقدية للدولة الإسلامية... دراسة منهجية في النظرية السياسية الإسلامية**، القاهرة: المؤلف، 1993.

١٨ د.عبد المجيد النجار، **عوامل الشهود الحضاري**، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1999.

يتميز السياق الشخصي للأستاذ فتح الله جولن بالثراء على مستويات مختلفة تناولتها العديد من الدراسات وبينها دراسة للدكتور إبراهيم البيومي غانم اعتمدت عليها هذه الورقة في استقائها الكثير من المعلومات في هذا السياق.

المعلومات الشخصية:

اسمه محمد فتح الله، بن رامز أفندي، بن شامل، بن الملا أحمد، ابن خورشيد، بن خليل، الأناضولي موطناً. و»جولن» هو لقب عائلته، ومعناه بالعربية «البسَّام». يلقبه أنصاره بلقب ثنائي هو «خوجة[19] أفندي». ويشتهر باسم ثنائي أيضاً هو «فتح الله كولن». وهذا الاسم الثنائي يوافق النظام الذي فرضه كمال أتاتورك لاستعمال الأسماء الثنائية، ضمن الإجراءات التي اتخذها لإحداث «انقلاب اجتماعي» في تركيا بعد أن أعلن الجمهورية في 21 من ربيع الأول سنة 1342هـ - 1923/11/1، وألغى نظام الخلافة رسمياً في 26 من رجب 1342هـ - 3 /3/ 1924م. وقد شملت إجراءات ذلك الانقلاب «الشئون السياسية، والتشريعية، والقضائية، والاقتصادية، والأدبية والعلمية». وكان من تلك الإجراءات في الجانب الاجتماعي؛ أن يقتصر تسجيل الأسماء على «اسم الشخص ولقبه» فقط، تقليداً للنظم الأوروبية الحديثة.

ولد «محمد فتح الله كولن» في 17من رمضان سنة 1357هـ -1938/11/10م في قرية «كوروجك» التابعة لمدينة «حسن قلعة» في محافظة «أرضروم». وكوروجك قرية صغيرة يستمر موسم الشتاء فيها تسعة أشهر في السنة. وقد وفدت أغلبية عائلاتها إليها من مدينة ''أخلاط» التاريخية، التابعة لمحافظة ''تبليس'' الواقعة في أحضان الجبال العالية في شمال شرقي الأناضول. وتمثل هضبة الأناضول حوالي نصف المساحة الجغرافية لجمهورية تركيا. وسكان الأناضول في عمومهم تغلب عليهم نزعة التدين، والاعتزاز بالقومية، والتمسك بالتقاليد والمحافظة عليها في مختلف جوانب الحياة الاجتماعية[20] .

الجذور الأولى لعائلة «جولن» ترجع إلى تلك المدينة –أخلاط- التي كانت ولا تزال ذات نسيج سكاني شديد التنوع؛ فهي مزيج من أقوام شتى وفدت إليها منذ أزمان موغلة في القدم. ولقد سكن المدينة علماء وأولياء، وقادة عسكريون، وهاربون من الأخطار والمظالم، وسادة أشراف من ذراري آل الرسول عليه الصلاة والسلام؛ فكل هؤلاء وجدوا في «أخلاط» المنيعة ملاذاً آمنا يلجأون إليه، ويستقرون فيه. ولكن خليل أغا، الجد الأكبر لخوجة أفندي فتح الله جولن، هجر أخلاط واستقر هو وأسرته في قرية «كوروجك» بأرضروم.

وبالنسبة لأرضروم فهي تشتهر بكثرة العلماء، وأهلها شأنهم شأن أغلب الأناضوليين معروفون بتمسكهم بتعاليم الإسلام، والمداومة على أداء فروضه، والمحافظة على شعائره، والحب الشديد

١٩ Hoca (خوجة) كلمة تركية تعني أستاذ.

٢٠ د.إبراهيم البيومي غانم، من هو فتح الله كولن؟ معالِمٌ في سيرة «خوجة أفندي»: محمد فتح الله «البسَّام الأناضولي»، في: د.باكينام الشرقاوي، د.إبراهيم البيومي غانم،)، أعمال مؤتمر: مستقبل الإصلاح في العالم الإسلامي: خبرات مقارنة مع حركة فتح الله كولن»، القاهرة: مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، مجلة حراء (تحت الطبع).

لرسول الله صلى الله عليه وسلم ولصحابته الكرام، وتوقير العلماء والأولياء والدعاة إلى الله. وتعتبر أرضروم كنزاً تاريخياً بالغ الثراء بالمساجد والحصون والأبراج التي تعود إلى عهد السلاجقة منذ ظهور دولتهم في القرن الخامس الهجري. ولا تزال تلك الآثار الخالدة تقف شاهدًا على عراقة المدينة، وأصالة أهلها. ومن معالمها الحديثة «جامعة أتاتورك» التي تعتبر من أهم المؤسسات التعليمية العالية في تركيا الحديثة.

أما عائلة جولن فهي من العائلات الممتدة في تلك المنطقة. كثيرة العدد من الرجال والنساء. حالتها الاقتصادية بين الفقر والستر ودون الغنى. ومكانتها الاجتماعية والعلمية أعلى من وضعها الاقتصادي. وصلتها قديمة بالتدين والتمسك بتعاليم الإسلام، وشيء من التصوف، والاشتغال بطلب العلم والأدب.

كان جد «جولن» الأكبر لأبيه «خورشيد بن خليل» فلاحًا من أهالي قرية «كوروجك» المعروفين بحب العلم والتقوى والورع. يحكي أهل قريته أنه «في آخر ثلاثين عامًا من عمره لم يُر نائماً وهو مضطجع على الأرض، فقط كان يضع يده اليمنى على خده لينام قليلا[21]، وكان يقضي معظم أوقاته في العبادة والعمل في مزرعته».[22]

وعن الوضع الطبقي (الاقتصادي والاجتماعي)، فقد نشأ محمد فتح الله جولن في أسرة مستورة، تنتمي بالكاد إلى الطبقة المتوسطة. والطبقة المتوسطة في أغلب المجتمعات المعاصرة هي مستودع القيم، وهي الأمينة على العادات والتقاليد، وفيها تزدهر أيضًا النزعات الساعية للتغيير والإصلاح، إلى جانب التطلع الدائم نحو المستقبل عبر بناء الذات، وبذل أقصى ما في الوسع للنجاح فيما تمارسه من أعمال ومهن مختلفة. وينطبق هذا السمت العام «للطبقة المتوسطة» على الوضع العائلي والأسري للشيخ؛ فعائلته، ومن ثم أسرته، ذات «جاه اجتماعي» تستمده من تدينها، وحبها للعلم، وتمسكها بالقيم ومكارم الأخلاق الحميدة. وهذه القيم هي أهم ما ورثه محمد فتح الله من عائلته الممتدة؛ إذ لم يرث ممتلكات تذكر من الأراضي الزراعية، أو العقارات المبنية، أو الودائع البنكية [23].

التعليم والتنشئة الفكرية:

درس «جولن» في المدرسة الدينية في طفولته وصباه، وكان يتردد إلى (التكية) أيضاً، أي أنه تلقى تربية روحية إلى جانب العلوم الدينية التي بدأ يتلقاها أيضاً من علماء معروفين من أبرزهم (عثمان بكتاش) الذي كان من أبرز فقهاء عهده، حيث درس عليه النحو والبلاغة والفقه وأصول الفقه والعقائد. ولم يهمل دراسة العلوم الوضعية والفلسفة أيضاً، أي جمع بين العلوم الشرعية وغيرها. وفي أثناء أعوام دراسته تعرف برسائل النور وتأثر بها كثيراً، فقد كانت حركة تجديدية وإحيائية شاملة بدأها وقادها العلامة بديع الزمان سعيد النورسي مؤلف (رسائل النور).

٢١ يعد وضع اليد على الخد الأيمن من السنة النبوية الشريفة، وقد ثبت فوائد ذلك علميًا.

٢٢ د.ابراهيم البيومي، من هو فتح الله كولن؟، **مرجع سابق.**

٢٣ **المرجع السابق.**

واتصالًا بذلك، يرصد د.إبراهيم البيومي أربعة مصادر أسهمت -بدرجاتٍ متفاوتة- في تكوينه الفكري والثقافي. **أولها** هو نظام التعليم الذي انخرط فيه والتحق به في قريته، ثم في أرضروم. **وثانيها** هو تأثره ببعض أساتذته وكبار معاصريه من المفكرين والعلماء على نحوٍ خاص، وذلك بقراءته مؤلفاتهم، أو إعجابه بأعمالهم وأفكارهم. وفي مقالة له بعنوان «إنسان الفكر والحركية»، تحدث عنهم حديثاً يعبر عن تعدد وجوه تأثره بهم؛ فهو معجب بهم ومعترف بفضلهم جميعاً، وداع إلى اقتفاء آثارهم، بعد دراسة أفكارهم بتعمق، وتعريف الأجيال الجديدة بهم وبإنجازاتهم، واتخاذهم قدوة في الجد والتفاني في خدمة دينهم ووطنهم. وقد وصفهم بأنهم «رجال في استقامة مديدة يشعون ضياء»، وأنهم أيضًا من «أبطال الحقيقة».

تحدث جولن في مقالته تلك عن مجموعتين من رواد الفكر والإصلاح الذين تأثر بهم:

المجموعة الأولى تضم: أحمد حلمي فيليبه لي، وفريد قام، ومصطفى صبري، وأحمد نعيم بابان زاده، ومحمد عاكف، ومحمد حمدي يازر، ونجيب فاضل، وسليمان أفندي.

والمجموعة الثانية تضم عدداً آخر وصفهم بأنهم من "مُنوِّري النصف الثاني من القرن العشرين"، وهم: نور الدين طوبجي، وسزائي قاره قوج، وأسعد أفندي، وسامي أفندي، وحضرة الأرواسي، وعلي حيدر أفندي، ومحمد زاهد قوطقو، وإمام "ألوار" محمد لطفي، وشيخ سَيْدا "سردهل"، ومحمد راشد أفندي.

وكان تقدير جولن للنخبة العلمائية ورواد الإصلاح (المذكورين أعلاه، وغيرهم ممن ينتمون للتوجه نفسه)، وجميعهم من منتسبي المرجعية الإسلامية، والمدافعين عنها، والمجددين انطلاقاً منها، لا يعبر فقط –وفق د.إبراهيم البيومي- عن تأثيرهم في تكوينه الفكري والثقافي، وإنما يعبر كذلك عن اعتزازه بهويته الإسلامية، ويوضح أن اختياراته وانحيازاته الأساسية هي للأمة التركية خاصة، والإسلامية عامة، وللإنسانية من ورائها؛ وفق رؤية واضحة ومستندة إلى مرجعية الإسلام وأصوله التي حملها هؤلاء واعتزوا بها، وجاء هو على أثرهم ليؤدي دوره من بعدهم.

وبعض أولئك العلماء والرواد، وخاصة كل من: سيزاي قراقوش، ونجيب فاضل، قد بدأ حياته علمانيًا متغرباً متنكراً لتراث أمته الإسلامية، وللإسلام ذاته، ثم تحول[24] من جديد إلى الإسلام ومرجعيته، وأسهم بدور بارز في نقد التوجهات التغريبية والعلمانية، وقدم اجتهادات عميقة استنادًا إلى المرجعية الإسلامية -كما سيأتي بيانه. ودفع هذا «التحول» فتح الله جولن إلى الثناء عليهم، والإقرار بفضلهم في إثراء وعيه وفتح آفاق التفكير لديه.

٢٤ Ahmet, Davoutogle, **The Re.emergence of Islamic Thought in Turkey: Intellectual Transformation,** Conference of British Society for Middle Eastern Studies, London:, oxford, 1986.
- إبراهيم البيومي غانم، **دراسة في عمليات التحول الفكري من العلمانية إلى الإسلام: انبعاث الفكر الإسلامي في تركيا**، جريدة الشعب المصرية، 26/-7 1988/8/2.

أما **ثالث المصادر التي ساهمت في تكوين جولن** فهو قراءاته الحرة في مصادر المعرفة المتنوعة التي بتقدمه غي العمر أتيحت له، وشغفه هو بها. فقد ازدادت مطالعاته وتنوعت ثقافته وتوسعت فاطلع على الثقافة الغربية وأفكارها وفلسفاتها وعلى الفلسفة الشرقية أيضًا وتابع قراءة العلوم الوضعية كالفيزياء والكيمياء وعلم الفلك وعلم الأحياء...إلخ[25].

وأما **رابعها** فهو المناخ الثقافي العام للمجتمع التركي، وقضايا العصر الذي عاش فيه وتأثر به. وخاصة أن وعيه قد تشكل منذ صباه الباكر في سياق الأحداث التي كانت تمر بها تركيا بعد رحيل أتاتورك مؤسس الجمهورية سنة 1928، واحتدام الصراعات الدولية إبان الحرب العالمية الثانية، ثم الحرب الباردة بين المعسكرين الشرقي والغربي، وصولًا إلى تحديات العولمة كما سنفعل لاحقًا.

الخبرة العملية:

عندما بلغ محمد فتح الله العشرين من عمره عيّن إماماً في جامع (أُوجْ شرفلي) في مدينة (أدرنة) حيث قضى فيها مدة سنتين ونصف سنة في جو من الزهد ورياضة النفس. وقرر المبيت في الجامع وعدم الخروج إلى الشارع إلا لضرورة.

بدأ عمله الدعوي في أزمير في جامع (كستانه بازاري) في مدرسة تحفيظ القرآن التابعة للجامع. ثم عمل واعظًا متجولًا، فطاف في جميع أنحاء غربي الأناضول. وفي خطبه ومواعظه كان يربي النفوس ويطهرها من أدرانها، ويذكرها بخالقها وربها ويرجعها إليه. كانت النفوس عطشى، والأرواح ظمآى إلى مثل هذا المرشد الذي ينير أمامها الطريق إلى الله تعالى وإلى رسوله الكريم صلى الله عليه و سلم.

وكان يجوب البلاد طولًا وعرضًا كواعظ متجول يلقي خطبه ومواعظه على الناس في الجوامع. كما كان يرتب المحاضرات العلمية والدينية والاجتماعية والفلسفية والفكرية, ويعقد الندوات والمجالس واللقاءات الخاصة يجيب فيها على الأسئلة الحائرة التي تجول في أذهان الناس والشباب خاصة ولا يعرفون لها أي جواب ما كان يلقي بهم في مهالك الشبهة والإلحاد. فكانت أجوبته هذه –كما يصفها الكثيرون- بلسمًا شافيًا لعقول وقلوب هؤلاء الشباب والناس مما جعلهم يلتفون حوله ويطلبون إرشاداته. كما حثّ أهل الهمة والغيرة على الاهتمام بمجال التعليم. ونتيجة لذلك قام هؤلاء الذين استفادوا من أفكاره -دون انتظار أي نفع مادي أو دنيوي- وضمن إطار القوانين المرعية في تركيا بإنشاء العديد من المدارس والأقسام الداخلية، وبإصدار الجرائد والمجلات وإنشاء المطابع وتأليف الكتب ومحطة إذاعة وقناة تلفزيونية. وبعد انهيار الاتحاد السوفيتي انتشرت هذه المدارس في العالم بأسره، وخاصة في دول آسيا الوسطى التي عانت من الاحتلال الروسي ومن الإلحاد الشيوعي سبعين عاماً تقريبا في إدراك للجوار الحضاري في معناه الشامل -كما سنرى[26].

٢٥ www.ar.fa

٢٦ .www.fethullah-gulen.org

السياق الفكرى والثقافى:

بالنسبة للسياق الفكري في الداخل التركي، فهناك التيارات العلمانية والتيار الإسلامي:

أ- التيارات الوافدة (العلمانية):

ولا يرتبط ذلك فقط بعصر الجمهورية، وإنما بدأت هذه التيارات تأخذ لها مكانًا منذ أواخر عهد الدولة العثمانية أى إبان ضعفها، حيث حركة التغريب التي بدأت بشكل ظاهر منذ إعلان التنظيمات العثمانية عام 1255ه/ 1839م، وخاصة حركة الإصلاحات عام 1272 ه/ 1858م. علماً أن المؤاثرات الغربية قد دخلت إلى المجتمع العثماني قبل ذلك بفترة وظهرت آثارها بوضوح في عهد السلطان «محمود الثاني»، ومن أهم عوامل تمكين التغريب من المجتمع : -1أفكار بعض الطلاب المبعوثين، -2 استقدام المدارس العسكرية والكليات الحربية أساتذة من الخارج. وليس العيب في الابتعاث أو استقدام الأساتذة، ولكن هناك سياقات وعوامل كرست السلبيات على حساب الإيجابيات لاسيما التربص الغربي بالدولة العثمانية.

وكان من أهم مظاهر التغريب: الإعلام المتغرب والمؤسسات المتغربة بصفةٍ عامة. غير أن أنصار التغريب قد انقسموا مابين تيارين، أحدهما يُنادي باتحرر المطلق، والآخر يكتفي بتغريب نسبي[27].

وتتفرد العلمانية في تركيا بمعني خاص بها. فإذا كانت العلمانية في نشأتها الغربية تعني فصل الدين عن الدولة وإبعاد مجال كل منهما عن الآخر، فإنها في تركيا تعني تدخل الدولة في الدين وتحجيمه.

فقد كان تحويل الأذان إلى اللغة التركية، بل وتحويل حروف اللغة التركية من العربية إلى اللاتينية. وقد أعلنت علمانية الدولة رسيماً في 1928/4/10م بعد أن قامت بتنفيذها العملي الذي سبق الإعلان عنها بمدة من الزمن، وإلى جانب العلمانية مثلت القومية أساسًا آخر للقومية التركية ما كان له آثاره السلبية في مجتمع يضم قوميات متعددة على رأسها الكردية.

وقد كان لحزب «الشعب الجمهوري» الممثل الأساس والوحيد لفترة طويلة عن هذا التوجه. وقد كانت الآثار واضحة في مجالات التعليم والفكر والقوانين بعد ذلك.

ب- التيار الإسلامي:

لا شك أن التيارات والتكوينات الإسلامية في تركيا كانت موجودة إبان قوة الدولة العثمانية ولكن مع اختلاف طبيعتها وأهدافها ومكوناتها.

٢٧ سهيل ضابان، **تطور الأوضاع الثقافية في تركيا من عهد التنظيمات ألي عهد الجمهورية**، تحرير ومراجعة : عثمان علي، هرندن- فرجينيا(الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2010،ص107-121.

فقد نشأ هذا التيار في ثوبه الجديد في تركيا في بداية القرن الرابع عشر الهجري لمواجهة ما طرأ من تغيرات في المجتمع. وقد حاول في هذا الصدد التفاعل مع الشعب التركي في كافة مناحي حياته الثقافية والاجتماعية والسياسية[28].

ويمكن في هذا الإطار الحديث عن تيارين: -1 التيار الإسلامي التقليدي. -2 التيار الإسلامي المعاصر (المتحول أغلبه عن العلمانية لاسيما الماركسية) . حيث تحولت رموز الفكر العلماني واليساري منه تحديدًا –كما أشير- إلى الإسلام وإطاره المرجعي في وقت تنامت فيه الصحوة الإسلامية على مستوى متسع وكذلك دراستها، بحثًا عن مشروع نهضوي بديل.

ونقسم تكونيات التيار الإسلامي عمومًا في تركيا على النحو التالي:

-1 الطرق الصوفية:

وقد مثلت القاعدة الاجتماعية الأساس للدولة العثمانية في بداية تكوينها وما بعد ذلك لتعبر عن الإسلام الشعبي متوازيًا مع الإسلام الرسمي. إلا أنه مع قيام الجمهورية تم إلغاء الطرق وإغلاق الزوايا والتكايا؛ إذ تضمن قانون العقوبات التركي ما يفيد تجريم تأسيس أو تشكيل أو تنظيم أو إدارة أي جمعية على أساس ديني أو عقائدي يخالف العلمانية أو يخل بنظامها الاجتماعي أو الاقتصادي أو السياسي. وما كادت هذه الطرق تتجه إلي العمل السري حتى عادت إلى العلنية في الستينيات وأصبحت جزءًا من الحياة السياسية، إلا أنها ابتعدت عن العمل السياسي فيما بعد باعتبار أن العمل الاجتماعي والدعوي هو مجالها الأساس، فكان الطريق الدعوي والتعليمي والثقافي سبيلًا للتأثير.

وتمتاز الطرق الصوفية في تركيا بقوة بنيتها التنظيمية حيث قوة العلاقة بين الشيخ والمريد. ومن أمثلة هذه الطرق: النقشبندية، القادرية، التيجانية، المولوية[29].

-2 الحركات الإسلامية:

مثل **حركة السليمانيين:** التي عملت علي الحفاظ علي العلوم الإسلامية والحروف العربية وتحفيظ القرآن الكريم. وقد أيدت الحركةُ الحزبَ الديمقراطي وحزب العدالة حتى انقلاب عام 1980، كما أيدت «تورجوت أوزال» زعيم حزب الوطن الأم، كما ساندت حزب الرفاه في الانتخابات المحلية عام 1994. أي أن هناك أثَّرا في العمل السياسي وإن كان غير مباشر حيث يأتي عن طريق التصويت. وقد أصبحت هذه الحركة الآن أكثر انفتاحاً نتيجة ما مر بها من تحولات.

٢٨ **المرجع السابق**، ص325.

٢٩ د. كمال السعيد حبيب، **الدين والدولة في تركيا .. صراع الإسلام والعلمانية**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب (مكتبة الأسرة)،2009، ص 27-42.

النورسيون أو جماعة النور:

وينتمون إلى بديع الزمان سعيد النورسي، وهو مفكر له مكانه مهمة في مجال الإيمان والعقيدة والدعوة الإسلامية. وقد عاصر كيانين مختلفين هما الدولة العثمانية والجمهورية التركية. ولهذه الجماعة طلاب هم "طلاب النور"، وهم الذين ارتضوا "رسائل النور" التي ألفها "النورسي" كمنهج لهم في حياتهم الشخصية والاجتماعية وعلاقتهم بالدولة، بل ورؤيتهم للكون عامة، والأصل الذي سعت إليه هذه الرسائل -والتي مثلت مصدر أساس لتشكيل فكر "جولن" -وكما وصفها مؤلفها- إلى "إنقاذ الإيمان". وأهم ما ميز فكر " النورسي" في هذا الإطار هو تجاوز الطريقة الصوفية إلي فضاء الانتماء لعالم الإسلام عقيدة وأمة, وسنعود إلى بعض أفكاره عند تناول الخطاب الفكري ل"جولن".

إلا أن حركة النور قد تفرعت إلى:

- مجموعة الجيل الجديد أو آسيا الجديدة.
- مجموعة وقف الزهراء.
- مجموعة شورى.
- مجموعة فتح الله جولن: وهي محل الدراسة، وتعد أكبر مجموعات جماعة النور[30].

ويصنف د.علي بولاج الجماعات التركية على النحو التالي:

١-جماعات سياسية: أهم ما تمتاز به أن لها سياسة ومذهب ورسالة.

٢-جماعات ترتكز على النشاط الاقتصادي: أهم ما تتسم به هي أنها منظمة، وسلمية، وتتصرف بمنطقية.

-3جماعات تتمحور حول القائد، وقد بنيت ثقافتها على فكر المنقذ.

-4هناك نموذج آخر للجماعات في تركيا، وهو الطائفة التي يمكن أن نطلق عليها(جماعة ذات نطاق محدد). أهم ما تمتاز به تلك الطائفة أنها منطوية على ذاتها، وليس لها رأي أو فكر، لا تهتم بالحداثة ولا بغيرها في حياتها اليومية، لا تتدخل في السياسة كلية، ولا تعبأ بما يقال أو يكتب عنها.

-5أما النموذج الأخير للجماعات فهو نموذج جماعة الأستاذ فتح الله جولن. وهي جماعة تعتمد في مرجعيتها على الفكر والقائد معا. أهم ما تتسم به هذه الجماعة أنها اجتماعية، قومية، منظمة، لديها استعداد للانفتاح على العالم. ليست طريقة صوفية، علمًا أنه غالبًا ما يتم الخلط بين الجماعة والطريقة، وقائد الجماعة كذلك ليس بشيخ.

٣٠ المرجع السابق، ص 43-74.

إن النمط التنظيمي للجماعات نمط تاريخي، ويقال إن ما قام به الأستاذ فتح الله جولن من تشكيل جماعة فتيّة تضم بين جوانحها عددًا كبيرًا من التجار والصناع وأرباب الحرف لهو أعظم ميراث ورثه من التاريخ[31].

الأحزاب السياسية:

وهنا، يمكن الحديث فيما يتصل بالعلاقة بين التطورات الحزبية والسياسية والثقافة والهوية – بحسب المحللين- عن نقاط التحول الآتية:

أ- مرحلة التغريب والحزب الواحد:

والتي مثلتها العقود الثلاث الأولى من الجمهورية حيث دولة الحزب الواحد الذي هو حزب الشعب الجمهوري القائم على أفكار القومية والعلمانية. وفي هذا الإطار ظهرت المعارضات الشعبية ممثلة في الحركات المعارضة الإسلامية والثورات الكردية.

ب- الصراع بين كمالية الدولة والأحزاب:

شهدت الفترة بين العقدين عقد الخمسينيات وحتى بداية الثمانينيات عمليات صعود وهبوط حادة فيما يتعلق بالانفتاحات الديمقراطية إلا أن الجيش كان يتدخل بانقلابات عسكرية كانقلاب 1960 وتم إعدام عدنان مندريس إذ كان قد أعاد الأذان إلى العربية وأدخل الدروس الدينية إلى المدارس.

ج- مرحلة أوزال:

حيث فاز حزب الوطن الأم الذي يرأسه بالانتخابات في 1980 ليتولى تشكيل الحكومة. وقد أظهر تعاطفًا مع النشاطات الإسلامية وكان العمل على إعادة تشكيل الهوية السياسية والثقافية للدولة على نهج يحاول المواءمة بين القيم الغربية والقيم التاريخية.

د- مرحلة الرفاه:

ساهمت ظروف ما بعد الحرب الباردة في بروز التوجه الإسلامي في المجتمع التركي ليفوز حزب الرفاه (ذو التوجه الإسلامي) في انتخابات 1996 ويشكل حكومة ائتلافية.

وقد أجبرت حكومة أربكان على الاستقاله بذريعة مخالفتها لعلمنة الدولة، وأعلن الجيش مذكرة جاء فيها إغلاق قسم من دور القرآن وتجميد نشاط أعضاء حزب الرفاه وبعدها تم تأسيس حزب الفضيلة كمسمى جديد للرفاه بعد حظره.

٣١ على بولاج، الدين في تركيا والتغيرات الاجتماعية وفتح الله كولن، في: د.باكينام الشرقاوي، د.إبراهيم البيومي غانم، **مرجع سابق.**

هـ- حزب العدالة والتنمية:

خرج عن حزب الفضيلة تيار أكثر مرونة، وفي هذا الإطار أسس رجب طيب أردوغان وآخرون هذا الحزب 2001 وفاز الحزب في انتخابات 2002. وأهم ماميز هذا الحزب الحرص على الاستفادة من دروس الماضي؛ إذ يعرف نفسه كحزب إسلامي وإنما كحزب ديمقراطي محافظ سعيًا للموازنة بين هوية المجتمع الثقافية وسلطة الدولة.

ولكن مع ذلك، اصطدم الحزب بهذه المؤسسات الرسمية وكاد الحزب أن يُحظر في 2008 إلا أن المحكمة الدستورية اكتفت بقرارات تحذيرية وقد حاول الحزب في 2010 إرساء تغييرات حقيقية عبر تعديلات دستورية أقرت في استفتاء عام تمهيداً لدستور جديد.

وأهم ما يميز التيار الإسلامي في تركيا أو الحضاري عامةً هو تنوع روافده، ففي إطاره يوجد: حزب السعادة (مسمي جديد لحزب الفضيلة), حزب العدالة والتنمية (الديمقراطي المحافظ)، حزب صوت الشعب المنشق عن حزب السعادة 2010. هذا إلى جانب استناد هذا التوجه إلى قواعد ومؤسسات اجتماعية راسخة[32] أما عن السياق الفكري الذي تزامن مع تطور أفكار جولن فيمكن الإشارة إلى الأوضاع العربية. والإسلامية, والسياسات الغربية تجاه العالم الإسلامي, وأخيرا السياسة الخارجية التركية إزاء ذلك كله؛ في الإطار العالمي والإقليمي، فعلي الصعيد العربي كان الفكر القومي العربي الذي نشأ في الشام ثم امتد إلي مصر وغيرها من دول العالم العربي. وإذا كان الفكر القومي التركي قد رأى أن الارتباط بالعرب بمثابة عبء أدى إلي تأخر تركيا، فكذلك رأى القوميون العرب الحكم التركي. كذلك، كانت هناك تيارات إسلامية، تشابهت مع التيار الإسلامي التركي في بعض السمات واختلفت في الآخرى.

أما فيما يخص إيران، فقد ظلت لفترة تحت الحكم الشاهنشاهي العلماني، حتى انتقلت إلى الثورة الإسلامية والتي لها كذلك سياقاتها الخاصة، حيث المذهب الشيعي وما يرتبط به من مبادئ سياسية معينة مثل ولاية الفقيه.

وعالميًا يمكن القول بأن هناك أزمة فكرية تعيشها الفلسفات الوضعية المادية منذ عقود جعلت العالم (بما فيه الغرب) يبحث عن بديل فكري. ومن هنا، كان المناخ ملائما لبروز نموذج فكري كنموذج كولن الذي يتأسس على قيم روحية إنسانية وفيما يتعلق بوضع العالم الإسلامي في النظام الدولي؛ فقد قسمه الاستعمار بل وكان خلال الفترة التي عايشها جولن في بداية حياته يدفع ثمن حربين عالميتين كان العالم الإسلامي إحدى أدواتها، ثم كان محل استقطاب خلال الحرب الباردة حتى وضع في مقدمة المواجهة في عصر العولمة وتصاعد وتيرة خطاب صدام الحضارات.

٣٢ محمد تلجي، أزمة الهوية في تركيا.. طرق جديدة للمعالجة، في: محمد عبد العاطي (محرر)، **تركيا بين تحديات الداخل ورهانات الخارج**،على : www.aljazeera.net

وفي هذه الفترة برزت الأبعاد الحضارية والثقافية إلى قلب التحديات التي يواجهها العالم الإسلامي، وهو ما رصدته إحدى الدراسات، وتمتد التحديات على المستويات الآتية:[33]

١. نطاق التحديات الزمني: التاريخ / الحاضر / المستقبل: عدم الأبدية.

٢. نطاق التحديات المكاني: الأمة/ الدولة القومية/ الأقليات المسلمة: فلكل تحديات يجب عدم إغفالها.

٣. منابع التحديات (من أين؟) ومصادرها (ماذا؟) ومجالاتها (أين تتجلى؟): الخارجى/ الداخلى، السياسى/الاقتصادى/ العسكري / الثقافى: حيث ضرورة الاهتمام بالعلاقة بين الداخلي والخارجي، وفي ظل تزايد وطأة التجزئة القطرية، والتبعية السياسية والاقتصادية، والخلل في التوازن العسكري لصالح الأعداء، فإن خط الدفاع الأخير المتبقي للأمة هو البعد العقيدي الحضاري الثقافي؛ فهو الرابطة الباقية الأساسية بين مكونات الأمة.

٤. مستويات التحديات: الواقع/ الفكر.

٥. مناط التحدي: الثوابت والمتغيرات؛ إذ إن التحديات الخارجية ليست طارئة ولكنها تمثل الصورة الراهنة لأصل تتجدد أشكاله وأساليبه وأدواته من مرحلة إلى أخرى من مراحل تطور العلاقات الدولية الإسلامية.

وأهم السياسات الغربية التي رصدتها د.نادية مصطفى باعتبارها تمثل تحديات للعالم الإسلامي:

أولًا - السياسات على صعيد البعد الحضاري - الثقافي - العقدي وتحديات حماية منظومة القيم.

ثانيًا - سياسات النظام الدولي لمنع انتشار أسلحة الدمار الشامل وتحديات الأمن القومي: بين القيود والفرص.

ثالثًا - سياسات التدخلات الخارجية وأدواتها في ظل آثار العولمة السياسية : تحديات إعادة بناء النموذج. في ظل معضلة « العولمة / الخصوصية» ومعضلة «السيادة القومية / الشرعية الدولية». ومن أمثلتها مبادرات الاصلاح والتي كان التعليم في قلبها في إطار اتهام القيمي والثقافي الإسلامي.

رابعًا - إدارة مشاكل وأزمات الأمة من الخارج، حيث سياسات تفكيك العلاقات الإسلامية - الإسلامية وإبعادها عن أطر الحركة الإسلامية الجماعية.

ومن ثم، تمثل حركة «جولن» استجابة منظمة ذاتية لهذه التحديات، كما أنها تتجاوز التقسيمات المفروضة على العالم الإسلامي.

٣٣ د.نادية محمود مصطفى: التحديات السياسية الخارجية للعالم الإسلامي: الأبعاد الثقافية الحضارية، في: د.نادية محمود مصطفى وآخرون: **الأمة في قرن: تداعي التحديات والاستجابات والانتفاض نحو المستقبل، الجزء السادس من موسوعة الأمة في قرن**، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2002

السياسة الخارجية التركية إزاء هذه التطورات وعلاقتها بالتطورات الداخلية في تركيا

لقد قسّم الاستعمار العالم الإسلامي وأنهى وحدته، ومع سقوط الدولة العثمانية سقط آخر رابط جماعي. ثم مع بداية الحرب الباردة ساد نوع آخر من التقسيم، ألا وهو التقسيم بين المعسكر الشرقي والمعسكر الغربي-كما أشير-، وبالتالي تفرقت مصالح الدول الإسلامية حديثة الاستقلال، بل تناقضت وتصارعت. وبناء على ذلك، تراجع تأثير الانتماء الحضاري على صعيد السياسات الخارجية، إلا في استثناءات محدودة وهو الوضع الذي استمر حتى الآن؛ إذ أضحى الحديث عن أي بعد حضاري ثقافي/ إسلامي/ عروبي في السياسة الخارجية يشكل عبئًا باعتباره أمرا يتناقض مع المصالح الوطنية للدول القومية.

وقد كان مناط الاختيار طيلة هذه المراحل بأيد النخب التي آثرت النماذج الحضارية المنقولة سواء ماركسية أو ليبرالية, لتطبيقها في كافة الميادين السياسية والاقتصادية والاجتماعية, بدلاً عن تطوير مشاريع بديلة أكثر تناسبًا مع طبيعة مجتمعاتها لتصلح ما أفسده تدهور الأوضاع الداخلية، والضغوط الدولية. وقد ترتب على ذلك التبعية للخارج بأشكال ودرجات مختلفة.

وقد حسمت النخبة العلمانية في تركيا تحديدًا خياراتها منذ وقت مبكر، إذ أسقطت الدولة العثمانية وأعلنت الجمهورية في عام 1924. وفي المقابل -وكما سبق التناول- نظرت الثورة الأتاتوركية إلى خبرة الدولة العثمانية باعتبارها سببًا في تدهور تركيا، إذ حملتها أعباء لا شأن لها به حيال الولايات الإسلامية.

ولما كانت السياسة الخارجية لدولة ما تجد أساسها في فلسفة نظام الحكم بها ومن يقوم عليه من نخب، فإن تركيا العلمانية قد قطعت صلتها بكل ما هو إسلامي، بل إن السياسة التي اتبعتها تركيا في ذلك الحين رفعت شعار «سلام في الداخل، سلام في الخارج».

وقد استمر هذا الشعار مرفوعًا حتى انتهاء الحرب العالمية الثانية حين قررت تركيا الخروج من عزلتها لتبدأ رحلتها إلى المجموعة الاقتصادية الأوروبية، والتي أصبحت فيما بعد الاتحاد الأوروبي، إلا أن علاقة تركيا بالغرب ظلت بالأساس تتلخص في كونها أداة أمنية، وحائط صد ضد الاتحاد السوفيتي.

وقد أدركت تركيا هذا الأمر عقب انتهاء الحرب الباردة، حيث خشيت تراجع أهميتها الاستراتيجية إثر انهيار الاتحاد السوفيتي، كما وجدت أنها دائمًا ما تدفع الكلفة الأمنية لحماية المصالح الغربية دون أن تحصل في المقابل على أية مكاسب اقتصادية، لتبدأ بذلك مرحلة جديدة من التغير في سياسة تركيا الخارجية، حيث سعت إلى تطوير علاقاتها بالعالم العربي بحثًا عن دور في الترتيبات الإقليمية الجديدة بعد حرب الخليج الثانية، مع الحرص في نفس الوقت على علاقاتها مع الغرب.

ثم كانت مرحلة أخرى من التغير في السياسة الخارجية التركية –وإن كان تغيراً مؤقتًا ومحدود التأثير- وتلك المرحلة هي التي بدأت مع وصول حزب «الرفاه» الإسلامي إلى الحكم عبر تشكيله

حكومة ائتلافية في عام 1996 برئاسة «نجم الدين أرباكان». وقد اتجه «أرباكان» بقوة إلى العمق الإسلامي لتركيا على نحو أثار حفيظة العلمانيين، إلا أن هذا الخط في السياسة الخارجية التركية سرعان ما انتهى مع سقوط حكومة «أرباكان» في عام 1997، إذ عادت لسابق عهدها.

وفي عام 2002، فاز حزب «العدالة والتنمية» ذي الجذور الإسلامية والتوجهات الحضارية في الانتخابات النيابية. وكان من أهم مؤشرات التغير في السياسة الخارجية الموقف التركي الرافض للحرب الأمريكية للعراق في عام 2003، إلى جانب التصريحات المؤيدة للقضية الفلسطينية، إضافة إلى وساطة تركيا في المفاوضات غير المباشرة بين سوريا وإسرائيل، وتطوير علاقاتها بإيران، وتعزيز روابطها بالعالم التركي في آسيا الوسطى والبلقان.

وقد فسر البعض هذه المؤشرات بأن تركيا تبحث عن دوائر بديلة إسلامية بالأساس، نظرًا لتوجهات نخبها، لاسيما مع تراجع مؤشرات انضمامها إلى الاتحاد الأوروبي.

كما رأى كثيرون أن هذه التحركات التركية على صعيد جوارها الحضاري، إنما هي نوع من العثمانية الجديدة، والتي تعني استعادة السيطرة التركية على محيطها، ولكن بأدوات القوة الناعمة من ثقافة وغيرها دون الأساليب الاستعمارية القديمة. بيد أن هذه العثمانية الجديدة التي اختلف بشأنها أيضًا، فهناك من يراها كأمرًا إيجابيًا من شأنه تعزيز قوة المسلمين والعرب في مواجهة الغرب وإسرائيل كما اتضح من الموقف التركي إزاء العدوان الإسرائيلي على غزة 2009/2008 في حين يراها كثيرون باعتبارها مشروعًا إقليميًا يهدف إلى السيطرة على المنطقة والقضاء على النظام الإقليمي العربي ليعود ثانية كتابع لتركيا العثمانية, أو ترتيبه وفق المصالح التركية والغربية كامتداد للمساعي التركية في التسعينيات.

إلا أنه لا يمكن تفسير هذه السياسات بمعزل عن رؤية أحمد داوود أوغلو منظر السياسة الخارجية التركية, صاحب الرؤى فيما يخص النظام الدولي وحاجته إلى الإصلاح ودور العالم الأسلامي في تلك العملية وتقديمه البديل. أما عن تصوره للسياسة الخارجية لبلاده، فهو يؤكد أهمية استعادة تركيا عمقها التاريخي والثقافي وتصفير مشاكلها مع دول الجوار، واستخدام الأدوات الدبلوماسية الجديدة. وفي هذا الأطار يفسح المجال للمجتمع المدني للعمل[34].

تحليل الخطاب الفكري ل»جولن»:

رؤيته للكون: لا يشبه الله أي شيء من مخلوقاته سواء الحقيقي منها أو النسبي. فإن الله تعالى منـزه عن الكيف والكم، فالله تعالى لكونه هو الله مقدس ومنـزه.

ويقول جولن كيف يمكن أن يتم إدراك الله تعالى الذي هو المبدأ الأول والعلة الأولى للوجود وللعلم. وجودنا ظل من نور وُجوده، وعلمُنا نفحة من علمه الإلهي المحيط بكل شيء. أجل هناك

٣٤ لمزيد من التفاصيل حول رؤية «أوغلو» للسياسة الخارجية، انظر: أحمد داوود أوغلو، العمق الاستراتيجي.. مكانة تركيا في الساحة الدولية، ترجمة: طارق عبد الجليل، الدوحة: مركز الجزيرة، 2010.

في مستوى ما طريق لمعرفة الله تعالى والوصول إلى اكتساب مرتبة العرفان، ولكن هذه الطريقة ليست الطريقة الاعتيادية لمعرفة الأشياء، بل طريقة مختلفة تماماً. أما الكون فهو الكون شاهد على الله تعالى. **والإنسان**، الإنسان الذي يعيش في هذا العالم المحدود لا يكون فكره ونظره وأحاسيسه إلا محدودًا أيضًا.

ولكنه يرى أيضًا أن الإنسان، هو كائن مجهز بأحاسيس علوية واستعداد للفضيلة، وظيفته اكتشاف ذاته والتوجه إلى ربه. فالبشر «-وهم أعظم مرآة تعكس أسماء الله وصفاته وأعماله- يمثلون مرآة لامعة، وهم إحدى ثمار الحياة الرائعة، ومصدر للكون بأكمله، وبحر يبدو كقطرة صغيرة، وشمس تشكلت كبذرة ضئيلة، ولحن عظيم رغم مكانتهم المادية المتدنية، وهم سر الوجود كله مجموعًا في جسم صغير. والإنسان الحقيقي، هو من يعرف النقاط المشتركة بينه وبين الكائنات الحية الأخرى، وبقدر تفاعله تظهر الحكمة في قلبه. وفي هذا الإطار تأتي أهمية العلم لديه كما سنرى، وبالتبعية ينشأ الإنسان القوي في داخله القادر على التفاعل والتحاور.

رؤيته للسياسة ولموقعه منها: السياسة بالنسبة لجولن هي: فن الإدارة التي تجلب رضا الله ورضا الناس. أما معنى نجاح الحكومة في رأيه، فيتحقق يوم تحافظ علي شعبها من الشرور والمفاسد، وتصونه من الظلم وتبشره بالمستقبل الزاهر، وإلا فإن المظاهر الطنانة سرعان ماتزول مخلفة وراءها الفوضى والهرج والمرج، ويقول : ويوم تفشل الحكومات لا تذكر إلا باللعنات[35].

ولتحقيق ذلك، فهو يحدد شروط السياسي القادر على قيادة الجماهير وإدارتهم، وهي: نصرة الحق، الحرص على سيادة القانون، الإحساس بالمسئولية، فهم الواقع، القدرة على اتخاذ القرار وحل المشكلات الطارئة.

فالحكومة لديه لاتبادر لتقول «هاهي أمتي»، إذ من الأفضل أن تبادر الأمة لتقول «هاهي حكومتي»، حيث يؤكد أن الحكومات المجيدة إنما تولد من الأمم المجيدة. ولتستمر الحكومات؛ فإن الحكم عليها يكون وفق قاعدة أساسية: إذا وجد وطن يفتقد العدل والأمن والاستقرار، فمن الصعب الحديث عن وجود حكومة في هذا الوطن. وفي هذا الإطار يرى أن:

- إذا كان صانعو القرار الذين يديرون أي دولة يتم انتخابهم حسب نبل نفوسهم وأصالة أفكارهم ورهافة مشاعرهم، فإن تلك الدولة تكون مبنية على أساسٍ متين. أما الحكومة نكرة الحظ، التي يفتقد موظفوها مثل هذه الخصال الحميدة، فلن تعمر طويلًا، إذ ستفقد مصداقيتها لدى جماهير شعبها.
- وفي سياسة المواطنين، فإن القسوة الزائدة عن حدها تولد انفجارات غير متوقعة، كذلك يؤدي اللين الزائد إلى نتائج سلبية لدى غير الناضجين.

٣٥ محمد فتح الله كولن، كلمات في السياسة ، **الرسالة**، العدد 37، رمضان 1431 هـ-أغسطس 2010 ، ص67.

- يجب أن يكون القانون نافذاً في كل مكان وفي كل حين وعلى الجميع دون استثناءٍ وبالتالي، ستأتي مؤسسات حركة جولن متسقة مع الكيان القانوني التركي، رغم صعوبته.
- يجب أن توكل الإدارة في الأمة، التي لم يبلغ كل فرد فيها درجة الرشد المطلوبة إلى أمهر أفرادها وأكثرهم علماً ومعرفة، فمن يفتقر إلى هذه الصفات لن يتورع أبداً عن استغلال قوة الحكومة وقدرتها في سبيل مصالحه وأغراضه الشخصية، فيصبح طاغية مستبد.
- لا ينبغي أن يكون جل جهد الحكومة تنظيم أعمال الأمة وسلوكها وتصرفاتها فحسب، بل يجب مع ذلك تنظيم تفكيرها وفهمها للأمور. وأهم أساس في هذا التنظيم وحدة التفكير والشعور، ووحدة التربية والتعليم.

وهذا يجعلنا ننتقل إلى عدد آخر من شروط بناء الدولة أو الأمة بداخل دولة ما من قبل حكومة ما، وهي تلك التي تتعلق بموضوع هذه الدراسة، حيث الوحدة مع الاختلاف وإدارة التنوع سعياً إلي التقارب، فمثلاً يؤكد جولن:

- إذا رُبي الأفراد في الأمة علي ثقافات مختلفة (قاصدًا بهذا رفض التشرذم لا التنوع)، وأصبحوا متعادين فيما بينهم، فإن من المقدر على مثل هذه الأمة أن تأكل نفسها بنفسها.
- يجب ألا يتم البحث عن الإدارة فيمن شاب رأسهم وأصحاب اللحى والمتشوقين للمناصب وأصحاب الشهرة الكاذبة، وإنما يجب البحث عنها لدى أصحاب النفوس الكبيرة والطاقات والقدرات الفكرية، وعند الذين جعلوا أنفسهم خدامًا للحق والحقيقية[٣٦].

ويتلخص موقف "جولن" من السياسة في قوله:

"إنني لا أتدخل في السياسة ولا تتدخل أنت في السياسة" بمعنى:"إنني لا أتدخل في شئون الوطن والأمة، ولا أتدخل في حياة الأمة وبقائها، ولا تتدخل أنت كذلك" ويقول: "ولأن كثيرًا من الناس في أيامنا المعاصرة يرى أن الواقع السياسي ليس إلا استغفالًا للناس وخداعًا لهم وصراعًا من أجل المنافع والمصالح وتصويراً لكل الأمور غير المشروعة وكأنها أمور مشروعة، فإنه يفضّل الذين يريدون الاحتفاظ بحياتهم القلبية والوجدانية والفكرية سليمة، والاحتفاظ كذلك بعلاقتهم مع الحق سبحانه تعالى، والابتعاد عن كل حركة سياسية، ويرون هذا الأمر ضروريًا لاستمرار حياتهم الروحية". إلا أنه يعود ليؤكد: "ولكن هيهات! إذ لا يمكن ترك الساحة فارغة للسياسة الغارقة في مستنقع الكذب والخداع تهلك الحرث والنسل وتعبث في الأرض فسادًا، وإلا كنا معينين على ذلك. ولكن لابد من العمل على إزاحة هذه السياسة النكراء بالسياسة الشرعية التي أمرنا الله بها، السياسة التي ترتبط بالحق والعدل وتسوس الناس بما يرضي الله سبحانه وتعالي"[٣٧].

ولا يرفض "جولن" "الجمهورية"، بل يرى لها أصلًا قرآنيًا. ويعرفها بأنها شكل الإدارة الذي يملك فيه الشعب حق الانتخاب والشورى.

٣٦ **المرجع السابق**، ص 67-68.

٣٧ **المرجع السابق**، ص 69.

ولكن ما أهمية هذه الأمور بالنسبة لموضوع هذه الدراسة؟

إن رؤية «جولن» تلك للسياسة تفسر المنحى الذي اتخذته أفكاره والحركة المؤسسة عليها. وذلك على جانبين؛ أحدهما هو ابتعاده عن العمل السياسي المباشر، ما يفسر بعض الخلافات مع من يتعاملون مع السياسة عبر ربطها بالدين بشكل مباشر.

أما الجانب الآخر، فهو عدم انعزاله وتركه الساحة فارغة، ومحاولة الإصلاح عبر بناء الإنسان الصالح –وارث الأرض- والذي سيُصلِح على المدى البعيد.

الأمة:

أولًا: الأمة بشكلٍ عام: (ذلك المعنى الذي أحياناً ما يسقطه على الخبرة التركية)؛ إذ يرى أن أعلى الأمم قدرًا هي الأمة التي تسير أمورها في ظل الوحدة والتآلف، والتي تعطي أهمية لرأي شعبها. وهذا يتعلق بعدة أمور:

- الأفراد الذين عزموا أن يكونوا عناصر صالحة في حياة أمتهم قد ينسون منافعهم الخاصة، ولكنهم لا ينسون أبدًا أي منفعة من منافع الأمة مهما كانت تلك المنفعة ضئيلة.
- تلقي أفراد هذه الأمة التربية نفسها في الدين واللغة والتاريخ.
- أن يكون النقد الصادر من الذين نحبهم ونثق في حبهم لنا أحب شئ عندنا، وإلا فإن الإنسان علاوة علي فقده العديد من أصدقائه يبقى جاهلًا بالكثير من نواقصه، ومحرومًا من إمكانية تعديلها.
- الأمة التي تكون فيها العلاقات الموجودة بين أفرادها علاقات قوية كقوة العلاقات العائلية تكون مرشحة للسير نحو الأمام بثبات. أما إذا كان الودٌ مفقودًا بين أفرادها والثقة معدومة فيما بينهم، والعداء ساريًا، فمثل هذه الأمة لن تكون أمة بالمعنى الصحيح، ولا تملك أملًا للمستقبل.

وعن رؤية جولن لواقع الأمة التركية فيما مضى,فيقول في إحدى خطبه: إن سبب الأزمة التي عاشها المجتمع التركي نتيجة تراجعه عن تمسكه بالدين وبعده عن الأخلاق وبعده عن العقل العلمي ووقوعه أسيرًا في قيود الجهل والانحلال الأخلاقي والخرافة والأهواء البدنية والجسمانية، إذ انحدر المجتمع إلى مهاوي الظلام والخسران[38].

أما بالنسبة للأمة الإسلامية فهو يرى أن الهزيمة التي عاشتها هذه الأمة كانت هزيمة إنسان وأن الحل في الأساس يكمن في بناء الانسان من جديد، هذا البناء الذي لا يتحقق إلا بقراءة القرآن والسنة. ويؤكد «جولن» أن من أهم الأمور التي أدت بأمتنا إلى الضعف هي سذاجتنا أمام الخادعين الذين ظهروا في مسوح الأصدقاء أمامنا. والحال أن على الإنسان ألا ينخدع بكل وعد، وألا يثق بكل دليل

٣٨ محمد فتح الله كولن، **ونحن نقيم صرح الروح**، ترجمة: عونى عمر لطفى أوغلو، القاهرة: دار النيل للطباعة والنشر، ط2، 2009.

طريق. وعليه، يرى جولن أنه إذا أن أصبحت الحيلة والخداع في نظر أمة ما دليل عقل وذكاء، فاعلم أن السرطان قد سرى في جسد تلك الأمة سريانًا لا يرجى معه الشفاء، أما ما يبدو من أمارات التحسن في جسد الأمة فليست سوى سمة سببتها الأورام الخبيثة وليست من مظاهر الصحة والقوة[39].

وهو يرى أن العالم الإسلامي كله في عصره الأخير يمر بأشد أزمة واجهته في تاريخه من حيث الاعتقاد والأخلاق والنمط الفكري والمعارف والصناعة والعادات والتقاليد والأوضاع السياسية والاجتماعية. ويُرجع تلك الأوضاع وهذا التراجع إلى الابتعاد عن الدين، حيث يذكر كيف أن المسلمين قد نجحوا في تأسيس أكمل إدارة تعجز عنها مدارك التصور الإنساني لما كانوا زمنًا أشد أهل الأديان تمسكاً بالدين وأقوى الناس التزامًا بالأخلاق وأسلمهم أعرافًا وتقاليد، ذلك في ظل الأعمدة الثلاث: الإلهام والعقل والتجربة[40].

ويُشخص «جولن» أمراض الأمة في ثلاثة، أو لنقل إنما هو يؤكد تشخيص أستاذه «بديع الزمان سعيد النورسي»، وهذه الأمراض هي: الجهل، الفقر، التفرق. وهو يربط بينها على النحو التالي: إن الجهل هو أول الأسباب لمآسينا الاجتماعية ومقدمة الدواعي إلي بؤسنا السائد، هذا وأول جهلنا, جهلنا بالله ونسياننا النبي وترك روابطنا بالدين والتعامي عن محركات تاريخنا المادية والمعنوية، هذه الجراثيم التي كرس «بديع الزمان» حياته لمحاربتها، فهو يرى أنه لا فائدة من انتظار خلاص الشعوب ما لم تنور جموع الناس بالعلم والعرفان.

كذلك، فإن شدة الديون تجعل ظهورنا محنية ومعادننا التي لا تقدر بثمن نائمة في سكينة بينما ثرواتنا التي لا تقدر بثمن في خزائن غيرنا.

كذلك يوضح: أنه بسبب الجهل والتفرق المنبعث عنه، يعيش العالم الذي يرتبط بنا وحيثما كان حياة من القهر والذل وأنواع البلاء[41], ويُسمي «جولن» هذه الأيام التي يعيشها عالمنا الإسلامي «أيام الانقراض». وعامةً، وبناءً علي ما سبق، يجمل الشيخ «جولن» عوامل الفرقة فيما يلى:

١- بقاء الخدمات الدينية دون راعٍ أو صاحب أو مرشد وقيام مختلف الأفراد والجماعات بهذه الوظيفة، وكل له طريق مختلفة.

٢- كل جماعة تعد زعيمها مجددًا، وهذا مع فائدته لأتباع المجدد، إلا أنه قد يكون سببًا لخلاف الجهال والسذج.

٣- القوى الخارجية وما تقوم به في مختلف المجتمعات الإسلامية[42].

٣٩ محمد فتح الله كولن، **الموازين أو أضواء علي الطريق**، ترجمة: أورخان محمد علي، القاهرة: دار النيل للطباعة والنشر، ط3، 2004، ص 95-96.

٤٠ محمد فتح الله كولن، ونحن نقيم صرح الروح، **مرجع سابق**، ص 10-11.

٤١ **المرجع السابق**، ص73-74.

٤٢ كولن، الموازين، **مرجع سابق**، ص82-83.

رؤية «جولن» الإصلاحية

معنى التجديد لديه؛ لا يغفل «جولن» الحاجة إلى التجديد، ولكنه يُطالب بالتجديد القائم على الأسس السليمة والعلمية وليس مجرد التغيير.

ولكن إذا كنا نتحدث عن تأثير أفكار «جولن» الإصلاحية وتطبيقاتها على علاقات تركيا بجوارها الحضاري العربي والإسلامي، وأحيانًا الغربي، حيث ترى تركيا ذاتها جزءًا منه، فيكون السؤال: كيف يتصور «جولن» دور بلاده الحضاري عالميًا وكذلك الأمة الإسلامية؟ وما رؤيته لمسألة الوحدة؟

هو متيقن أن العالم سوف يرى مرة أخرى نظامًا عالميًا جديدًا في ظل الإسلام، حيث إن رؤيته للإصلاح العالمي والإسلامي والإنساني تتلخص في قوله إن العالم في أمس الحاجة إلى الإسلام، والإسلام في أمس الحاجة إلى من يمثله.

ومن هنا، يتحدث عن وارثي الأرض. ويرى «جولن» أن الحل الأساس لكل المشكلات البشرية هو السيرة النبوية، إذ قال: البشرية في أمس الحاجة إلى الرسالة المحمدية، ونحن أبناء هذا القرن لا يمكن أن نفهم هذا النبي العظيم الفهم الصحيح ولا يمكن أن نلبي مطالب البشرية؛ الروحية والقلبية والعقلية والفكرية والجسدية، إلا بعد أن نقتبس النور من تلك الشخصية العظيمة صلى الله عليه وسلم. فنحن إذا استطعنا أن نبعث الفضائل الخيرة الموجودة في داخل الإنسان أن ننميها، فهذا يشكل لنا وللإنسانية جمعاء مستقبلًا مشتركًا مشرقًا: ولا يمكن أن تبعث هذا الخير في قلوب كافة الإنسانية إلا من خلال تربية الأجيال وتعليمها.

كما يؤكد أن الأمة التركية خاصة تمتلك تراكمًا علميًا يجعلها قادرة بالسابقة تجعل لها قبولًا لدى الشعوب، وهي مقتدرة على تفعيل ذلك اليوم بل هي جاهزة تماما ولكن عليها أن تستعمل المحركات التاريخية التي تعيد دم هذا الماضي ولحمه استعمالًا سليمًا وصحيحًا.

ويطالب الأمة التركية بفتح صفحة جديدة، ولكنه يحدد في البداية ضرورة انتزاع الأفكار المنحرفة من هذا الوطن؛ فبلوغ غاية الأمان من وجهة نظره يجب أن يسبقها التخلص من أسباب ودواعي الانهيار والانحلال الحقيقية مثل: الحرص والكسل وطلب الشهرة وشهوة السلطة والأنانية[43].

ولكن ما الوحدة المنشودة لديه؟ (في الداخل التركي ومع سحبه على الخارج)

يعتبر جولن أن لهذا الموضوع أهمية استثنائية. ذلك لأن التفاهم والتوافق مسألة عقلية ومنطقية. والوحدة التي تستطيع الاستمرار والبقاء هي الوحدة المبنية على العقل وعلى المنطق وعلى القلب بينما الإخاء والوحدة القائمة حاليًا هي مبنية على الأحاسيس والمشاعر في الأغلب، بل هي عادة ما تكون عبارة عن تجمعات ضد مجموعة معينة أوما شابه ذلك.

٤٣ كولن، ونحن نقيم صرح الروح، **مرجع سابق.**

وبالتالي، يشدد جولن على أن هناك ضرورة لتناول العوامل التي تشكل أساس وحدتنا تناولاً عقلياً يأخذ في الاعتبار أسباب التفرقة الداخلية والخارجية كما بينا، فيجب تعيين الغايات والوسائل والمقاصد من جديد مع الارتباط بموثق قلبي.

وهذا إنما يتطلب الآتي:

- الوعي بأن الاختلاف في الفكر والفهم نتيجة طبيعية لاختلاف التكوين والخلق، وهذه إرادة الله تعالى، وله فيها رحمة وحكمة، مع العلم بأن الإنسان مكلف بتأمين النظام والتلاؤم الموجود في الشريعة الفطرية بإرادته.
- على القلوب أن تكون اجتماعية وتبتعد عن الأنانية.
- وجوب الاتفاق في القواعد والأركان الأساسية.

ولتجنب الفرقة أيضًا فقد حذر «جولن» في وقتٍ مبكر الجماعات الإسلامية في تركيا والعالم الإسلامي من الأمور الآتية: استغلال حب الجاه والشهرة ومن ظهور محاولات هدم الجماعات الأخرى تحت اسم الإسلام ومن ترقب ثمرة آنية في الدنيا من كل عمل صغير أو سعي قليل[44].

يرى «جولن» أن كل مخلوق وكل إنسان هو أثر إلهي مستقل بذاته. وكمؤمن ينظر دائمًا للكائنات بعين «مهد الأخوة»، ويوصي بالتعامل بأسلوب ليّن تجاه المؤمنين وتجاه الأصدقاء والتوسع في علاقتك معهم، منطلقًا من أن بناء جسور الأخوة بين المسلمين من جديد إنما يكون بالتمثل بأخوة الصحابة الذين يمثلون قمة عصر السعادة. وذكر أنه ليس جديرًا بمن يتحلى بصفة الإيمان أن يتخلى عن الدعاء للمسلمين المضطهدين والمظلومين في كل بقاع العالم.

ولئن كان جولن يرى أنه لا تكفي الأخوة الحسية فقط عند بناء أخوة هكذا بين المسلمين، فهو يتحدث أيضًا عن أسس الأخوة المنطقية. وهي كما عبر عنها بديع الزمان سعيد النورسي –أستاذ «جولن» كما أشير: خالقنا جميعًا واحد، مالكنا واحد، معبودنا واحد، رازقنا واحد وكذلك نبينا واحد، ديننا واحد، قبلتنا واحدة ....، ويمكن أن تصل هذه القواسم المشتركة حتى مائة. مثال ذلك –حسبما يشير د.أرجون جابان- تقاسم المصير نفسه كالظلم والاضطهاد المنتشرين في وقتنا الحالي. وكل تلك الأمور تعد فعاليات ونشاطات مؤثرة للغاية سواء فى تقوية أو بناء الأخوة الضرورية بين المسلمين، ولابد أن تدخل في حيز التنفيذ[45].

ولذا، ولتحقيق الوحدة الحقة، فقد كان تناوله لعدد من الإشكاليات، وتقديمه رؤية للآليات التطبيقية. فهناك بعض المبادئ والإشكاليات التأسيسية في عملية الإصلاح عالجها على هذا النحوالتالي:

٤٤ الموازين، **مرجع سابق**، ص85.

٤٥ د.أرجون جابان، فلسفة الخدمة لدى الأستاذ محمد فتح الله كولن، مؤتمر الإصلاح، مرجع سابق.

-1 المسؤلية والقضاء والقدر:

فكثيرًا ما يؤكد أهمية الشعور بالمسؤلية لاسيما في ظل رؤيته المتزنة للقدر. فهو يرى أن المسئولية شديدة الارتباط بالحركة والنهوض، كما أن ارتباط الحركة بالمسئولية هو البعد الأول لها. ولكن مسئولية عن ماذا؟ يقول جولن نحن حملنا على عاتقنا مسئولية بث روح جديدة فى دنيانا، روح مشبعة بالإيمان وحب الإنسان والحرية، وتجهيز البيئة لترسيخ الجذور المعنوية لشجرة مباركة تنمو وتزدهر أقنانها بهذه المعطيات[46].

-2 الشورى:

وهو يرى أن الشورى إنما هي الوصف الحيوي والقاعدة الأساسية لرباني اليوم. وتنبع أهميتها لكون:

- أن المجتمع الذي يهمل الشورى لا يكون مجتمعًا متكامل الإيمان، كما لاتعد الجماعة التي تتجاهل الشورى جماعة مسلمة بالمعنى الكامل.
- الشورى شرط أساس لإمكان الرأي الصائب في مسألة من المسائل والشورى في هذا الإطار هي أصل متسع المرونة، ملب لاحتياجات العصور.

ومن أهم أسس الشورى التي رصدها:

- أنها حق للرؤساء والمرؤوسين.
- الرئيس مسئول إن لم يأخذ بالشورى.
- طلب رضا الله تعالى وتحري مصلحة المسلمين[47].

-3 العلاقة بين الحرية والدين والأخلاق:

الحرية بالنسبة له هي عدم قبول الروح سوى المشاعر العلوية والأفكار السامية ولا تعني الرضوخ لأي مبدأ سوى الخير والفضيلة. وفي الوقت ذاته، يرفض مفهوم الحرية باعتبارها الانطلاق دون أي ضوابط، إذ إن ذلك يُعد خلطًا بين الحرية الحيوانية والحرية الإنسانية. حيث إن الحرية الحقيقية: هي تحرر الفكر من كل قيد يمنعه عن الرقي، وهي الارتباط بالحق. وكذلك، هو يرفض الحرية التي تشجب الفكر الديني ولا تعطي أهمية للشعور المرتبط به[48] . ومن ثم، فلا تناقض بين الحرية والدين.

أما الهدف، وارثو الأرض: إذ قال تعالى: «ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون». وهم ممثلو الروح المحمدية والأخلاق القرآنية، حيث إنهم المنشغلون بالاتحاد والاجتماع, والمدركون عصرهم, والمسلحون بالعلم والفن, والمقيمون لميزان الدنيا والعقبى[49].

٤٦ ونحن نقيم صرح الروح، **مرجع سابق**، ص 91-93.

٤٧ ونحن نقيم صرح الروح، **مرجع سابق**، ص 45-52.

٤٨ الموازين أو أضواء علي الطريق، **مرجع سابق**، ص 124-125.

٤٩ صرح الروح، **مرجع سابق**، ص 10-12.

أما أوصاف وارثي الأرض فهي:

- الايمان الكامل.
- العشق الذي يعد إكسير الحياة، وبعمق الإيمان يكون العشق لكل البشر.
- التوجه إلي العلم بميزان العقل والمنطق والشعور.
- إعادة النظر في ملاحظاته عن الكائنات والإنسان والحياة.
- أن يكون حرًا فى التفكير وموقرًا لحرية التفكير.
- الفكر الرياضي.

آليات الإصلاح

الخدمة: المنطلق

وهي لدى «جولن» **الخدمة الإيمانية** التي تعتي السعي لكسب رضا الله وتتطلب الابتعاد عن الأنانية. **وفي هذا السياق يأتي تناوله إشكالية الفكر والحركة**، فالعلاقة بينهما حسب رؤيته تدور وجودًا وعدمًا، إذ يمكن القول إنه يرى أن: الفرد يتحرك لدعم الفكر بالعمل من ناحية، ويشكل أرضية لمشروعات الأفكار الجديدة من ناحية أخرى.

وفي المقابل يحذر من: «أن التصرف بدون فكر أو تخطيط يتسبب في (البلبلة) واقتراف الأخطاء عدة مرات، إن الأفكار الجامدة تشكل نموذجًا ضعيفًا للغاية للأفكار والآراء، وتكسر روح الإرادة. وقد أكد جولن أن الحياة الحقيقية ترتبط بالفكر والحركية، وذلك في قوله: إن أهم حدث في حياتنا هو الحركية.

وأهم مجالات الرؤى التطبيقية:

التربية والتعليم:

إن أهم ما يدعو إليه «جولن» –كما هو معلوم- هو الانتقال من التركيز على التربية البدنية إلى الاهتمام أيضًا بالتربية الروحية والعاطفية لتنشئة الروح والمعنى. ووفقاً لجولن، فإن قصور الرؤية الجزئية الحديثة في النظر إلى الإنسان والتربية يتمثل في أمرين؛ الأول: عدم النظر إلى التطور الإنساني وإلى التعليم داخل تكامل القلب والعقل، الثاني: التقييم الموجود في إطار مفهوم المدرسة الدينية والمدرسة المدنية كانعكاس مؤسسي لمشكلة التعليم.

وبالتالي، فإن رؤية «جولن» للعملية التربوية التعليمية إنما تتأسس على مفهوم «التربية الشمولية» التي يرجعها إلى المرجعية الإسلامية. في هذا الإطار يشير إلى صفة الفطنة التي يتصف

بها سيدنا محمد. فبينما يوصل سيدنا محمد[50] إلى عامة الناس الرسالات التي تلقاها من الله يوضح أنه قام بهذا العمل بهدوء وكمتخصص. حيث يقول عن النظرة الشمولية في تأدية النبي لمهمة التبليغ:

«إنه يتناول الناس جميعهم ويقدم الرسائل التي جاء بها ضمن هذا التكامل. لذلك لا يُغفَل على الإطلاق في مهمة التبليغ التي قام بها النبي أي من العقل والمنطق والقلب والروح والإحساس والمشاعر، ولا تُترك خارج الأطياف المنيرة للوحي».

ولكن ماذا عن المحتوى التعليمي وفق هذا التصور؟ هنا، يأتي تشديده على ضرورة كون كل شيء يتم تعلمه أو تعليمه مكملًا للشخصية الإنسانية وأيضًا على ضرورة إقامة علاقة بين الدنيا الداخلية للإنسان والأشياء والأحداث. وبالتالي، فهو ينتقد العلم الذي لا يخدم هذا المقصد والذي يزيد معلومات الإنسان فحسب، إذ يقول:

«ليس هناك شيء يمكن أن يُكسبنا إياه علم لا يُوجَّه إلى كشف الغموض الموجود بين شخصيتنا والأشياء، لحساب العالم الخارجي والاندماج معه. في الوقت نفسه فإن هذا الوضع يعني كون الوجدان في موقف سيء في مواجهة مثل هذه الألغاز». [51] وهنا يأتي توضيح انتقاده مفهوم الإلفة حيث يعتاد الإنسان كل ما يراه دون أن يستوعبه، لأنه في هذه الحالة لن يتفاعل الإنسان على الشكل المناسب.

ولكن كيف يتأتى هذا؟

الإحياء القلبي والتأكيد على الدين الذي يمكن القول إنه بمثابة مفتاح المعرفة: فالدين لدى «جولن» هو:

- محل لكلٍ من الفضيلة والمدنية، وهو مرادف للسعادة، حيث يُعد بمثابة مدرسة مباركة للطبائع الجميلة.
- مجموعة المبادئ الإلهية التي تسوق الناس بإرادتهم الحرة إلى وجوه الخير.
- عنوان معرفة الله وتوحيده والوصول عن طريقه إلى صفاء الروح.

حيث إن من يبحث عن الفضيلة، فعليه أن يبحثها في الدين أولًا، كما أن الدين والعلم الحقيقي هما وجهان لعملة واحدة[52].

كذلك اهتم «جولن» بتحديد القائمين على العملية التربوية وعلى نحوٍ مرن متسع. فبالنسبة لمن يقوم بعملية الإحياء هذه من وعاظ، فلابد من توافر شروط معينة تراعى، فالتبليغ والإرشاد مقياسان لنصرة الدين وإحيائه في القلوب، وأصول التبليغ وقواعده هي:

٥٠ لمزيد من التفاصيل انظر: محمد فتح الله كولن، **النور الخالد** (وهو كتاب يقدم قراءة في السيرة النبوية الشريفة).

٥١ رجب قمطان، التربية الشمولية، مؤتمر الإصلاح، **مرجع سابق.**

٥٢ الموازين، **مرجع سابق**، ص121-12.

١- إدراك العلاقة بين العلم والإرشاد.

٢- معرفة الواقع المعاصر والحقائق الإسلامية.

٣- الوعي بعلاقة القرآن بالقلب.

٤- استعمال الوسائل المشروعة.

٥- المرونة.

٦- النظر إلى علاقة: الإيمان- التبليغ- العمل.

٧- الموازنة في العلاقة برجال الدولة والأغنياء.

٨- عدم مصادمة قوانين الفطرة.

٩- روح المبلغ يجب أن تتسم بالتضحية وعمق العالم الروحي والشوق والاشتياق والشفقة.

وهذا من شأنه القضاء على تغذية التعصب وإلا فسيكون من العبث الحديث عن الاتحاد[53].

وبناءً على ذلك، كان تأكيده على الدين بالمعنى المشار إليه سلفًا، كما أوضح أن الأخلاق إنما هي دساتير عالمية لسمو الروح، حيث تعني الاستقامة وعدم الخداع والتضحية بالمصالح الشخصية لأجل مصالح الآخرين. وهو يرى الفضيلة كمناصب روحية وكشعور سامٍ تجاه الدين والوطن والأمة، وهذا وصولًا إلى رقي الأمة الذي يرتبط ارتباطًا وثيقًا بمدى تربية أبنائها.

ويرى جولن أن الأسرة هي أساس بقاء الأمة، بل هي أمة صغيرة، ولذا يجب أن يكون من أهم سماتها النظام والاحترام المتبادل، خاصةً احترام الأبناء للوالدين. وقد خص المرأة بشيءٍ من التفصيل معتبرًا إياها المعلمة الأولى لمدرسة الإنسانية لما تتميز به من عمق داخلي، إلا أنه على جانب آخر قد رفض الصورة الراهنة لحرية المرأة.

أما فيما يخص المؤسسة التعليمية، فإن «جولن» يعتبر التعليم هدفًا أساسيًا بالنسبة له، وهو يتعامل معه من منظور عالمي، إذ يُحدد غايته في الاستجابة للاحتياجات الإنسانية والمشكلات العالمية. ومن أهم ما يُميز رؤية «جولن» التربوية أيضًا التمييز بين الفئات المتلقية لهذا المضمون التربوي والتعليمي، فهو يوصي باستغلال قدرات الطفل الاستيعابية، بينما يُركز على عنصري القوة والفضيلة لدى الشباب. ويلي هذه المرحلة التربوية، مرحلة أخرى، وهي البدء بإصلاح الذات، إذ يؤكد «جولن» ضرورة السيطرة على عالم القلب والنفس الأمارة بالسوء وتربية الضمير الذي يعده أكبر رأسمال اجتماعي، ولعل هذا يتحقق -بجانب الوسائل التقليدية للتربية- عبر رؤية مختلفة تجاه العبادات كالصلاة والصوم والحج. وذلك على أن تنعكس هذه العملية على سلوك الإنسان بشكلٍ

٥٣ محمد فتح الله كولن، **طرق الإرشاد في الفكر والحياة**، ترجمة: إحسان قاسم الصالحي، القاهرة: دار النيل للطباعة والنشر، ط2، 2006.

حقيقي وعلى نحوٍ متسق مع رؤية «جولن» للمسؤلية والقضاء والقدر. وبعد انتهاء الإنسان من هذه الخطوة التي تدخل في إطار ما يُسميه «بناء الشخصية الجديدة»، يكون الانتقال إلى مرحلة أخرى من الإصلاح وهي إفاضة هذا النور على الغير.

وهذا بدوره يأتي في إطار رسوخ مفهومي الجهاد الأكبر والجهاد الأصغر لدى جولن. إذ إن الإنسان إذا ما قام بإصلاح ذاته ومجاهدة نفسه يكون حينها فقط مهيأ للإصلاح في المجال الخارجي سواء السياسي أو غيره، خاصة أن «جولن» يؤكد أن من يتسمون بالأخلاق الحميدة هم من سيحكمون العالم.

الاقتصاد والتجارة:

يرى جولن أنه مهما تقدم العلم والتكنولوجيا، فإن دور التجارة سيبقى متميزًا وأكبر مما يتصور كثيرون، بل ستكون الحكومات والإداريون تحت وصايتها. وهو يعرف التجارة بأنها دق باب الرزاق الذي بيده كل شيء بلسان المال والأمتعة والتوجه إلى بابه طلبًا للرزق، ولكن دون أن ننسى يجب ألا يتم نسيان أن إسعاف أو عدم إسعاف الطلب يعود إلى الله وحده.

وهو يعد الوقت الذي يقضيه التاجر يراعي الحلال والحرام من العبادة, ويمكن استخلاص الشروط الآتية لنجاح التجارة لديه:

١- نظافة أماكن التجارة وانتظامها.

٢- الاستقامة والأمانة.

٣- إدراك روح العصر الحالي.

٤- أن يكون التاجر أو الحرفي عذب اللسان.

٥- أهمية وقت العمل[54].

الحوار مع الغرب:

امتدادًا لرؤية جولن مع الغرب للكون والإنسان, يحتل الحوار مع الغرب مكانة مهمة لدى «جولن» ولذا لا تنفصل رؤية «جولن» للعلاقات بالآخر عن رؤيته لإصلاح العالم الإسلامي ودوره الحضاري المبتغى بما فيه تركيا. ويمكن القول إنه يؤسس العلاقة مع الآخر على أساس التسامح والمسؤلية تجاهه، حتى أنه يرى ما يبدر إزاء العالم الإسلامي كصرخة نتيجة تقصير المسلمين في القيام بدورهم الحضاري. وهو يؤمن بأن العالم أصبح -بعد تقدم وسائل الاتصالات- قرية عالمية، ومن ثم فأي حركة قائمة على الخصومة والعداء لن تؤدي إلى أي نتيجة إيجابية، وأنه يجب الانفتاح

٥٤ الموازين، **مرجع سابق**، ص108-109.

على العالم بأسره، وإبلاغ العالم كله بأن الإسلام ليس قائمًا على الإرهاب -كما يصوره أعداؤه- وأن هناك مجالات واسعة للتعاون بين الإسلام وبين الأديان الأخرى[55].

ورغم أن جولن لايرفض العولمة, إلا أنه يقدم رؤية متزنة بصددها، إذ يقول: «عندما نتحدث عن العولمة، فان ذلك لايعني توحيد إيمان الأمم وفكرها وعاداتها وتقاليدها ومفاهيمها، بل على العكس، إن ذلك يعني أن يستطيع الأفراد حماية أنفسهم وأفكارهم وإيمانهم، وأن تتعاون الأمم في ظل السلام لا النزاع». ومن ثم، يرى أن العولمة لا تعني محو الأفراد أو الأمم، لأنه لا يمكن إلغاء الفوارق في المزاج والذوق والخصائص بين الأفراد. كما لايمكن ابداً صهر النظرة إلى العالم والرؤى وأشكال الفكر والحياة.

أما عن العلاقات بالغرب تحديدًا فيقول جولن: «ليس لدينا مكسب، من أن تكون علاقاتنا مع الغرب كما كانت قديمًا، تأخذ شكل معسكرين عدوين، فإنه يوجد في طبيعة الإنسان ميل للبحث عن الحسن والجمال.. وإن هناك العديد من الأشياء الجميلة التي يمكن أن نأخذها من الغرب. وأظن ان العداء المطلق للغرب دون قيد أو شرط، يلقي بنا خارج العصر»[56].

كما أن جولن لا يمانع في مسألة انضمام تركيا إلى الاتحاد الأوروبي، ويقول: «كان لدي بعض القلق، قبل مرحلة الاتحاد الجمركي عندما كان دخول المجتمع الأوروبي هو موضوع الحديث، لأن الخبراء الاقتصاديين والأكاديميين آنذاك، كانوا يعتقدون أن المجتمع التركي غير مؤهل لذلك، ولعل مرد ذلك الخوف كان الانصهار، لأنه كانت آنذاك أزمة شديدة، الا أنه يومًا بعد يوم، ثمة تغير دائم وسريع، فالمجتمع التركي بدأ يتجه نحو جذوره الروحية، سواء داخل أو خارجها. وفي وقت كهذا ليس ثمة حرج، في أن يتحد الإنسان التركي مع الغرب ويدخل معه في تكامل، وأنا مقتنع، أن تركيا، بعقلها ومنطقها لن تخسر شيئًا في أمرٍ كهذا»[57].

فهو يتحدث عن الشروط التي تدعم الإنسانية وتحافظ عليها، فتكريم الإنسانية يعني الالتزام بالنظم الفلسفية والروحية والاجتماعية والسياسية التي تغذي تلك الإنسانية وتصل بها من خلال نموها وتطورها هي إلى أقصى درجات التجسد في الأفراد والجماعات. وأحد تلك الشروط هو الحرية، والتعلم والتعبير واختيار الحياة المناسبة[58].

٥٥ 34/http://ar.fgulen.com/content/view/688

٥٦ د.أفراح ثائر، **في المرجع السابق.**

٥٧ **المرجع السابق.**

٥٨ **م جيل كارول، القيمة الإنسانية المتأصلة والكرامة الأخلاقية بين كولن وكانط، على:** .www.turkeytoday.net.4\4\2011

المبحث الثالث: أنشطة حركة «جولن» في الجوار الحضاري: قراءة من مدخل مقاصدي[59]

كان السبيل إلى نهضة الأمة وبناء جسور جديدة بين الأتراك وجوارهم الحضاري، بل والعالم –وكما يرى كثيرون- الانطلاق من العمل الإصلاحي الفعال الذي يسعى إلى بناء الإنسان في ضوء الفكر الوسطي والعمل المجتمعي الذي يوظف التربية والتعليم والإعلام والاقتصاد والصحة والحوار بما يؤكد الهوية لينفتح على العالم.

وفي هذا السياق, تأتي أنشطة الحركة معبرة عن رؤية «جولن» الإصلاحية سواء من حيث المجالات أو المضمون وانطلاقًا من مفهوم الخدمة. وبالفعل، لم تقتصر أنشطة الحركة على الجوار الحضاري العربي والإسلامي، وإنما امتدت إلى الغرب تأسيسًا على رؤية راسخة رغم عدم وجود هيراركية تقليدية.

وقد كانت أفكار الأستاذ «فتح الله جولن» والحركة المتولدة عنها محل اهتمام في بقاعٍ عدة من العالم، وعقدت حولها العديد من المؤتمرات. فعلى سبيل المثال، في أكتوبر 2009 عقد في جامعة الدول العربية مؤتمرًا مشتركًا بينها ومركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات في كلية الاقتصاد والعلوم السياسية بجامعة القاهرة ومجلة حراء (التابعة للحركة)، وناقش المؤتمر مستقبل الإصلاح في العالم الإسلامي في ضوء تجربة فتح الله جولن. كذلك عقدت في العاصمة الأردنية عمان في يناير 2010 ندوة دولية بعنوان «رؤى معاصرة للإصلاح الإسلامي ودورها في تعزيز السلام العالمي: تجربة فتح الله جولن التركية نموذجًا، وقد عقدتها مجلة حراء بالتعاون مع المنتدى العالمي للوسطية كما خصصت مجلة الوعي الإسلامي الكويتية في عدد أغسطس 2009 ملفًا لتناول التجربة[60].

وسيتم تناول نشاط الحركة في هذا البحث بناءً على النموذج المقاصدي، وفقا للمقاصد الكلية الخمس للشريعة الإسلامية (الدين، النفس، العقل، المال، النسل).

أولًا: حفظ الدين والعقل وكذلك حفظ النسل (معنى شامل كما أن هناك تداخل):

مؤسسات الخدمة التعليمية والبحثية:

تشمل المؤسسات التعليمية التابعة للحركة مختلف مراحل التعليم ومبيتات الطلبة، وقد شملت مدارس ابتدائية وتكميلية وثانوية وجامعية، فضلًا عن قاعات القراءة وهذا داخل تركيا وخارجها.

٥٩ تم الاعتماد في هذا الجزء على:
د/ سمير بودينار- ، د.عمار جيدل- ، أيمن شحاتة عبد الله عرفان-، مؤتمر الاصلاح في العالم الاسلامي، مرجع سابق، موقع tukson ، موقع kimse yok mu?.

٦٠ لمزيد من التفاصيل حول الفاعليات حول الحركة، انظر قسم الأخبار بموقع:
34/http://ar.fgulen.com/content/view/688

مؤسسات التعليم العام في تركيا:

تشمل المدارس التعليمية كل مرافق التعليم من مرحلة الحضانة إلى الروضة إلى الابتدائي والإعدادي (المتوسط أو التكميلي) إلى التعليم الثانوي بما يتضمن كلّ التخصصات التعليمية الموجودة في النظام التعليمي العام.

تؤسس هذه المؤسسات التعليمية وتديرها شركات خاصة ذات أسهم، تعمل في إطار القوانين التي تضبط القطاع الخاص وتتبع وزارة التربية والتعليم التركية، وهي مؤسسات وإن كان بينها اتصال في فكرة الخدمة إلا أنّها مستقلة عضويًا عن بعضها البعض، فلكل مؤسسة تعليمية شركتها الخاصة وإدارتها المستقلة، وهذا لا يمنع من الاستفادة المتبادلة في الخبرة المهنية والعلمية والإدارية.

تتميّز هذه المدارس بالجودة العلمية والنوعية التعليمية، التي بلغت بها رتبة متقدّمة خوّلت هنا تمثيل تركيا في المحافل الدولية المتعلّقة بالمسابقات العلمية العالية، ويقترب عدد تلك المدارس من خمسمائة مؤسسة تعليمية في تركيا.

مدارس التأهيل للدخول للثانوية والجامعة:

يقوم نظام المدارس التأهيلية على فكرة التعلّم لأجل المشاركة في المسابقة الوطنية التي تسمح للناجح بالتسجيل في مراحل التعليم الثانوي والجامعي، وهو نظام خاص بتركيا، وتابع لوزارة التربية والتعليم، يتقدّم بموجبه المترشحون للتسجيل في الجامعة إلى الامتحان الوطني العام بناءً على التحصيل المكتسب في التعليم التأهيلي. وقد نجح أبناء الخدمة في فتح مدارس تأهيلية كثيرة، قدّمت خدمة تعليمية نوعية وأصبحت علامة النجاح في كافة أنحاء تركيا، كما يوجد بها تعليم تأهيلي خاص بتلاميذ نهاية الإعدادي خاص بمن يريد مواصلة الدراسة في التعليم الثانوي. وتؤسس هذه المؤسسات كسابقاتها شركات خاصة يحكمها قانون القطاع الخاص وهي مؤسسات مستقلة عن بعضها ويقرب عددها من 600 مدرسة.

التعليم الجامعي:

وتأتي على رأسها جامعة الفاتح، وقد لحقت بها أخريات، ويسعى المتشبّعون بخدمة الأمة في مجال التعليم إلى تأسيس خمسين جامعة، وهي مؤسسات ذات طابع تجاري لأغراض تعليمية بقصد الخدمة.

مبيت الطلبة:

لا تخلو مدينة من مبيتات الطلبة، وتختلف طاقات استيعابها فيصل بعضها إلى استيعاب 250 طالبًا، وقد يسع المبيت أقل من هذا العدد. وتستوعب هذه المؤسسات تلاميذ مراحل التعليم الثانوي

وطلبة الجامعات، من أهل المناطق النائية أو أبناء المدن الذين تضيق مساكنهم عن تحقيق تعليم نوعي. والغالب أن تكون المبيتات فاخرة، يقيم فيها الطلبة مجانًا أو بتكاليف رمزية. وعددها في المجتمع التركي كبير جدًا يفوق الحصر.

قاعات المطالعة والبحوث والقراءة:

تنتشر قاعات المطالعة والقراءة في كثير من المدن التركية وهي موجودة في المناطق الفقيرة والغنية على السواء، وتفتح في الأحياء الشعبية ويتردد عليها الطلبة من مختلف مراحل التعليم، فضلًا عن الذين لا يملكون القدرة المالية للذهاب إلى المدارس التأهيلية أو المدارس الخاصة، وبهذه القاعات مدرسون متطوعون يساعدون الطلبة في دروسهم مجانًا، ويدربونهم على تجاوز الاختبارات الوطنية.

ويقرب من هذا وجود مراكز متعددة الخدمات في المدن الكبيرة كاستانبول، التي يوجد بها «الأكاديمية» وهي مركز متعدد الخدمات يغلب عليه الخدمة البحثية والتربوية، فضلًا عن الدرس التوجيهي الأسبوعي القائم على التربية المستدامة بالوعظ والإرشاد والمطالعة الهادفة للكتب، وهي فرصة سانحة للتكوين الفكري والحركي والتدرب على التبليغ.

هذا، مع العلم أيضًا أن غير الأتراك يستفيدون من كثير من تلك المؤسسات وهو ما ينقلنا إلى النقطة التالية.

مؤسسات الخدمة التعليمية في الخارج:

عدد المدارس القائمة على فكرة الخدمة الإيمانية كثير، ومنتشر في أكثر من 140 دولة، وعدد مدارسها لا يقل عن 1500 مؤسسة في مختلف مراحل التعليم فضلًا عن مراكز تعليم اللغات والإعلام الآلي، وهذا كمركز النيل بجمهورية مصر العربية.

وقد نجح المتشبّعون بفكرة الخدمة في تأسيس 15جامعة في مختلف أنحاء العالم، وهناك طموح إلى فتح جامعات جديدة في أذربيجان وجورجيا وكازاخستان والبوسنة وألبانيا ونيجيريا...

أهم ملامح دور مؤسسات الخدمة الإيمانية في التعليم:

- الاتساق مع الرؤية العامة للدولة حيث استطاعت التكيف مع علمانية الدولة التركية حتى أن مدارس الحركة لا توصف بالإسلامية؛ فهذه المؤسسات لا تطبق دروسًا وبرامج منفصلة تحمل مواصفات دينية وأخلاقية تدرس فيه ما هو معنوي. وفي هذا الصدد ليس من الممكن أن نرى في مدارس جولن الامتيازات الممنوحة في التعليم الديني والأخلاقي للمدارس

الكنسية التي يُطلق عليها منظمة الفكر الديني المسيحي التي تنعكس على التعليم. ومن هذا المنطلق، فإنها تكسوها صبغة علمانية كاملة. علاوة على ذلك، فإن هذه المدارس المنشئة في إطار المدرسة الحديثة قد احتلت الصدارة بفضل النجاح الذي أظهرته أكاديميًا. ويلفت طلاب المدارس الأنظار في الأوساط العامة بنجاحهم وبدرجاتهم في الأولمبياد العلمية في مختلف أنحاء العالم[61].

- مساعدة الفقراء على الانتساب إلى هذه المؤسسات بتكلفة رمزية أو تكلفة يغطي نفقاتها بعض المتحققين بفكرة «الخدمة» من التجار أو الصناعيين، كما يمكن أن تقوم الشركة المُؤَسِسَة للمُؤَسَسَة التعليمية بتغطية النفقات. كما تتولى مجمل النفقات المتعلّقة بالتمدرس والتعليم، وما يترتّب عليها، وهذا له صلة بقاعات المطالعة والمبيت، التي يتولى نفقاتها الأغنياء والتجار لصالح أصحاب الحاجة من الفقراء.
- الاهتمام بجميع العلوم وكذلك بالشق الأخلاقي لدى كلٍ من المعلم والطالب مع الجمع بين الجانبين. وهذا اتساقًا مع رؤية «جولن» للثقافة كطراز وسمة الحياة المعاشة والناتجة عن لغة المجتمع ومشاعره والتمازج بين الدين والفضيلة في بوتقة العلوم.

وقد حققت هذه الرؤية نجاحًا ملحوظًا داخل تركيا وخارجها.

مؤسسات الخدمة في الإعلام والنشر:

النشاط الإعلامي من أكبر عوامل صناعة الرأي العام داخل تركيا كما يلعب دورًا في التعبير عن الرؤية التركية تجاه جوارها الحضاري والتواصل معه بدوائره المتعددة كما نرى في قنوات TRT، لهذا كان الجهد المبذول من قبل الحركة في هذا كبيرًا وعميقًا، ومؤثرًا بشكل لافت للانتباه.

ويُعد الإعلام التركي واحدًا من أهم الأدوات التي تعتمد عليها التوجهات السياسية المختلفة للتعبير عن ذاتها وكسب الدعم والتأييد لبرامجها. وكان من أهم ما ميز وسائل الإعلام التركية هو قدرتها على الاستفادة من التطورات التكنولوجية الحديثة على نحوٍ شجع رجال الأعمال على الاستثمار فيها، فأصبح في تركيا أعداد هائلة من الصحف والمجلات ومحطات الإذاعة والتليفزيون على مستويات محلية وإقليمية وعالمية، والتي يمكن القول إنها انقسمت بشكل أساس بين التيارين العلماني والإسلامي. ومن أهم المجموعات الإعلامية بتركيا: خمس علمانية هي: مجموعة دوجان ميديا، بيلجن ميديا، روملي هولدنك، اقتصاد ميديا، هذا إضافة إلى مجموعتين ذواتي توجهات إسلامية هما مجموعة درب التبانة التابعة للحركة ومجموعة إخلاص[62].

٦١ رجب قمطان، التربية الشمولية، **مرجع سابق.**

٦٢ عبد الكريم على، الإعلام التركي بين العلمانيين والإسلاميين.. مواجهة طويلة تصل إلى التعايش، في:.www.Aljazeera.net 2006/11/9

ويأتي الجدل والصراع بين الجناحين كالآتي: ففي حين تعمل وسائل الإعلام التابعة للتيار الإسلامي على إثبات توازنها الفكري وتأكيد مصداقيتها في الجانب الإخباري، كما تُركز خطابها على بيان أهمية عودة تركيا إلى هويتها الإسلامية وتوثيق علاقاتها بالدول العربية والإسلامية، توجه وسائل الإعلام العلمانية لها الإتهام بالسعي إلى بناء نظام إسلامي والانقلاب على الإرث العلماني التركي, ومن أهم القضايا التي يركز عليها هذا الاتجاه لانتقاد الخطاب الإسلامي مسألتا الحجاب والتعليم.

وطالما عانت وسائل الإعلام ذات التوجه الإسلامي من قيود عدة، منها: الملاحقات القضائية وفرض الغرامات المالية، وسيطرة رجال الأعمال ونفوذ الدونمة اليهودية. إلا أنه على جانب آخر، وفي الوقت الحالي تحديدًا، وفي ظل تأكيد حزب العدالة والتنمية على ديمقراطية محافظة تحترم النظام العلماني، فقد تراجع بعض الكتاب العلمانيين عن مواقفهم إزاء الحجاب والتعليم الديني والتحدث عنهم كجزء من حقوق الإنسان. كما بدأ الإعلام العلماني عامة الدخول إلى مرحلة جديدة بحيث أصبح يتيح لأصوات أخرى مكاناً به ولو نسبيًا. ويعتقد أن استقالة «أرتوجرول أوزكوك» في أواخر 2009 عن رئاسة مجموعة «دوجان» والذي يملك ٪60 من الإعلام التركي وتسليم منصبه لابنته بعد مشاكل مالية تعرض لها والحجز على بعض من ممتلكاته، يعتقد أن ذلك من شأنه أن يدخل الإعلام التركي مرحلة جديدة من الحراك[63]. ويمكن أن نلاحظ عموماً حدوث ارتفاع لمكانة الإعلام ذي التوجه الإسلامي.

الإعلام المرئي والمسموع:

مجموعة قنوات (stv) سامانيولو (مجرة التبانة) وهي تشمل القنوات الآتية:

قناة إس تي في: وهي قناة شاملة وتغطي 150دولة في العالم وتصنف بين أكبر 5 قنوات في تركيا من حيث المشاهدة، ولها بث خاص بأمريكا باللغة التركية وبث خاص بأوروبا تتفق مع القناة الأم أحيانًا وتختلف من حيث نوع برامجها أحيانًا أخرى، وتبثان أحيانا باللغة الإنجليزية والألمانية.

- قناة مَهْتاب: وهي قناة فضائية ثقافية حوارية.
- قناة إس تي في خبر: وهي قناة إخبارية.
- قناة يومورجاك (الكتاكيت): وهي قناة للأطفال.
- قناة الخزر: وهي قناة تبث في دول آسيا الوسطى التركية وتتواصل معهم باللهجة الأذربيجانية.
- قناة أبرو: وهي قناة تنطلق من أمريكا وتغطي الولايات المتحدة الأمريكية وتبث باللغة الإنجليزية.
- إضافة إلى ثلاث إذاعات فضائية، الأولى ثقافية والثانية إخبارية والثالثة شبابية.

63 www.akhbaralaaham.com, retrieved at 30/12/2009.

الإعلام المقروء (الصحافة المكتوبة):

مجموعة زمان الإعلامية، وهي تشتمل على:

جريدة زمان التركية: وهي جريدة يومية، وتطبع الصحيفة في 14 دولة باللغة التركية واللغات المحلية مناصفة وتحتوي على أخبار محلية كذلك.

فقد أصبحت جريدة «زمان» المؤسسة عام 1986 والتابعة لمجموعة درب التبانة أكثر الصحف التركية مبيعًا، بحيث يطبع منها يوميًا ما يتجاوز 800 ألف نسخة. إذ التزمت الجريدة معايير رصينة على الجانبين الإجرائي والمضموني. فإجرائيًا، اتخذت شكلًا مختلفًا في وقتٍ تشابهت فيه تصميمات الصحف, ومضمونيًا التزمت معايير الديمقراطية وحقوق الإنسان كما فصلت الخبر عن التعليق تأكيدًا على الموضوعية[64].

تودايس زمان (الزمان اليوم): وهي جريدة يومية تصدر باللغة الإنجليزية، وتبيع 30 ألف نسخة، وهي الأولى في الصحف الإنجليزية الصادرة من تركيا.

وكالة جهان للأنباء: وهي وكالة أخبار عالمية ولها مراسلون في كل أنحاء تركيا وفي أغلب أنحاء العالم، وتعد أكبر وكالة أنباء في تركيا.

وكل من تودايس زمان (الزمان اليوم) ووكالة جهان للأنباء واسعة الانتشار بالجوار الحضاري العربي لتركيا لصدور الأولى باللغة الإنجليزية والثانية بالعربية والإنجليزية إلى جانب لغات أخرى.

دور النشر:

تقوم دور النشر القائمة على فكرة الخدمة بنشر فكر الأستاذ فتح الله جولن، وتترجم كتبه إلى كثير من اللغات العالمية، على رأسها العربية والأوردية والفارسية والإنجليزية والفرنسية فضلا عن اللغات الآسيوية: فهناك دار النيل للطباعة والنشر، ولها فروع في تركيا والمقر الرئيس في القاهرة بجمهورية مصر العربية، ولها حضورها المشهود في المعارض الدولية للكتاب من الخليج العربي إلى المغرب العربي، فضلًا عن حضورها في الجمهوريات الآسيوية وأوروبا وأمريكا، ودار النيل ليست الوحيدة، فهناك كثير من دور النشر ذات الطابع المهني المتميّز.

ومن أهم الإصدارات التي تعبر عن الحركة وتحقق التواصل الحضاري مع الجوار الحضاري لتركيا: مجلة حراء، وهي مجلة ثقافية دورية تصدر في القاهرة (مصر) باللغة العربية، وتشمل موضوعات ذات صلة بالجوانب الروحية والإعجاز القرآني. وهي تستقطب كثيراً من الأقلام الجادة في العالم العربي وتركيا، وهي المجلات التي توزّع أثناء اللقاءات العلمية والتعليمية واللقاءات الصناعية والتجارية.

64 www.TurkeyToday.net, retrieved at.3/11/2010.

- مجلة أكسيون: وهي مجلة أسبوعية إخبارية تحليلية سياسية وتصل مبيعاتها إلى 30 ألف نسخة وتعتبر الأولى في بابها.

- مجلة فونتين: بدأ صدور المجلة في انجلترا عام 1993، وأشرف على إصدارها مجموعة من الأكاديميين الأتراك كقناة لنقل رسائل من حركة جولن للقراء حول العالم.

وفي عام 1999، انتقل مقر مجلة فونتين إلى الولايات المتحدة، حيث يتم نشرها حاليًا بالتعاون مع دار نشر "طغراء" بتركيا أحد أعضاء مجموعة "كاياناك" للنشر، بإشراف شركة النور بولاية نيو جيرسي الأمريكية، ولديها مكاتب في إسطنبول وموسكو والقاهرة وسيدني وكوالالمبور، وحتى عام 2008 ظلت المجلة فصلية، وحاليا أصبحت تصدر كل شهرين.

تصدر مجلة فونتين باللغة الانجليزية ويصل عدد قراءها إلى 25000 قارئ حول العالم معظمهم من المسلمين ، ولكن يوجد عدد كبير من القراء غير المسلمين في عديد من البلدان خاصة الولايات المتحدة الأمريكية [65].

ومن أهم إسهامات المجلة[66]:

- تدعيم الوسطية، فهي تتجنب التطرف والمغالاة.
- المزج بين العلم والإيمان، وتعتبر أن التركيز على أحد هذين الجانبين دون الآخر يؤدي للتطرف بشكل أو بآخر.
- تتفاعل المجلة أيضًا مع الأحداث والمشكلات العالمية، وتسلط الضوء على موضوعات حيوية، كالحفاظ على السلام العالمي.
- دعوتها لقبول الآخر وإرساء قيم التنوع والتعددية،لتكوين جيل من القراء الذين يعيشون بتوازن وفي وئام واحترام مع ذوي المعتقدات المختلفة.

كما توجد مجلات علمية وأدبية كثيرة مؤسسة على قاعدة الخدمة الإيمانية، يستوعب بعضها الأقلام المتخصصة، وآخر يستوعب الأقلام الناشئة.

أهم سمات الخدمات المقدّمة في المجال الإعلامي:

- تنوع الموضوعات محل الاهتمام وتعدد اللغات المستخدمة، ما ساعد على مزيد من الانفتاح.
- كثير من تلك الوسائل الإعلامية أداة فعالة لتربية المجتمعات على فكرة الخدمة الإيمانية،

٦٥ () أمل خيري، فونتين التركية. العلم بنسمات الروح، على:
http://ar.fgulen.com/content/view/821/105. 2010.08.06

٦٦ المرجع السابق.

سواء تعلّق الأمر بالصحافة المكتوبة أو التلفاز أو غيرها من الوسائل، وهو وسيلة بالغة الأثر.

- التعريف بحالة المجتمع، والتأكيد على قيم التكافل والتضامن والتآزر مرضاةً لله تعالى.
- التعريف بالنماذج الرائدة في "الخدمة الإيمانية" في مختلف شعاب الحياة، وذلك بالانتقال الميداني إلى فضاءات الخدمة، تعريفًا بها وتشجيعًا على البذل فيها.
- استيعاب المتخرجين في ميدان الإعلام والاتصال، فضلًا عن التخصصات ذات الصلة، من نحو الأدب والعلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية.

ثانيًا: حفظ المال

مؤسسات الخدمة ذات الطابع الصناعي والتجاري:

مؤسسات الخدمة ذات الطابع التجاري والصناعي كثيرة عددًا في الخارج والداخل، وتعد من الروافد الرئيسة لسائر المؤسسات الأخرى، ذلك أنّ المؤسسات التعليمية وبمجمل مراحلها تقوم بشكل أو بآخر على فعالية المساعدات التي تقدّمها المؤسسات التجارية والصناعية، فبعض التجار والصناعيين يتكفّلون ببعض الدارسين في مختلف مراحل التعليم، وهي الفلسفة التي تقوم عليها فكرة الخدمة، ذلك أنّ كلّ جهة من تلك الجهات تتابع بشكل دقيق الحاجات التعليمية والمَدَدِيَة التي يحتاجها المعلم والمتعلّم في كل ما يخص العملية التعليمية وما يحيط بها من وسائل الإعاشة والتعليم والمبيت وما يخدمها من قريب أو بعيد. وقد ظهر بهذا الصدد تنافس كبير في مجال خدمة التعليم بما يرفع من منسوب التحصيل العلمي العام للأمة في المجتمع التركي والعالم، وسنركّز جهدنا هنا على بيان الأعمال الاقتصادية في الداخل ثم الخارج.

مساهمات مؤسسات الخدمة التجارية والصناعية في الداخل والخارج:

يوجد تجار، ورجال أعمال يمولون هذه الخدمات طوعًا. هؤلاء التجار لهم مصانعهم ومحلاتهم التجارية مختلفة الأحجام، فمنها الصغيرة والمتوسّطة والكبيرة، وهم ينفقون مما يكسبون لإنشاء مدارس أو مدن جامعية ومبيتات أو إعطاء منح دراسية للطلبة، وعدد هؤلاء التجار مئات الآلاف، ويزيدون كل يوم، فهم يجتمعون حول معقولية الاتجاه ويلتفون حول فكرة الخدمة.

أسس التجار المتحققون بفكرة «الخدمة» مؤخرًا أكبر اتحاد رجال أعمال في تركيا يعرف باسم «توسكون»، وهو بمثابة منظمة غير حكومية وغير هادفة للربح، تمثل سبعة اتحادات للأعمال، و150 جمعية وشركة أعمال تجارية.

يعمل هؤلاء على مد الجسور التجارية بين تركيا والعالم. ولـ«توسكون» حضور مشهود في كثير من أرجاء المعمورة، ويستقطب رجاله الأموال الأجنبية للاستثمار في تركيا.

حتى أنّه ما وجدت مدرسة إلاّ وجد التجار والصناعيون القائمون على خدمتها ،لهذا لهم حضور واسع كما المدارس.

وبشكلٍ عام، يهدف اتحاد توسكون TUSKON إلى اتخاذ موقف قيادي في توسيع نطاق الفهم لدور المجتمع المدني في مجتمع الأعمال التركي، عن طريق تقديم فوائد ملموسة وحلول طويلة الأمد للشركاء الأعضاء ورجال الأعمال.

وباعتبار توسكون TUSKON منظمة غير حكومية رائدة، فهي تسعى جاهدة لمساعدة أعضائها في التحول إلى كيانات تجارية عالمية، عن طريق:

- خلق فرص عمل جديدة في كل من تركيا وبلدان أخرى.
- تبادل الخبرات المشتركة للشبكة في الأسواق الدولية.
- توجيههم لدخول أسواق عالمية جديدة.
- تقديم المساعدة لهم للاجتماع مع نظرائهم؛ لإمكانية تحقيق فرص الاستثمار والتعاون المحتملة في البلدان.
- تشجيع الشركات على الاستثمار في البلدان المحتملة.

وقد عقدت «توسكون»مجموعة من الملتقيات الضخمة. الملتقى الأول كان مع القارة الأفريقية التقى فيها مئات من التجار ورجال الدولة من أكثر من أربعين دولة أفريقية، وخلال الملتقى تم التوقيع على صفقات عمل كثيرة. ثم ملتقى مع دول الشرق الأقصى، وملتقى مع دول البلقان وأوربا. وعقد عام 2010 ملتقى دول العالم و شارك فيه 5000 آلاف تاجر من كل أنحاء العالم، وتم تمثيل 60 دولة على مستوى وزاري.

لقد أدت فكرة التعاون إلى حفز رجال الأعمال لتأسيس تجمع لهم, الأمر الذي أتاح إمكانية التوسع في الأعمال والذي يؤدي بدوره إلى زيادة الأرباح التي يذهب جزء كبير منها بشكل طوعي إلى استكمال التوسع في المشروعات التعليمية والإغاثية والتنموية الأخرى، حيث يتولى التجار والصناعيون داخل تركيا وخارجها إعانة المحتاجين في كثير من المناسبات الدينية، منها شهر رمضان ومنح مساعدات مالية عينية لصالح فقراء البلد الذي تتحرك فيه الصناعة والتجارة.

كما يعمل التوسع التجاري على المستوى الدولي على تمكين الحركة دوليًا عبر نشر أفكارها ومؤسساتها عبر العالم.

ثالثا: حفظ النفس:

في المجال الطبي:

يبُذل بهذا الصدد جهد كبير وملحوظ لتشكيل مجموعة مستشفيات كما هو الحال بالنسبة للمدارس. إلا أن الأمر يحتاج إلى جهدٍ مضاعف، وبالرغم من الصعوبات، فالجهود حققت بعض النجاح، فأنشئت عدّة مستشفيات في تركيا، وهي مؤسسات خاصة يحكمها القانون الذي يضبط القطاع الخاص، وأنشئ بعضها في المدن ذات الكثافة السكانية العالية من نحو إستانبول وإزمير وقونيا وقيسيرة وأرضروم وبورصة.

تدير هذه المؤسسات إدارة مستقلة تتكفّل بكل مستلزمات العمل الاستشفائي الناجح، وهي تشمل كافة التأمينات الرسمية للموظفين والعمال وأصحاب العمل، وأشهر تلك المؤسسات الاستشفائية مستشفى «السماء» بخدماته النوعية والمهنية العالية، لهذا كان محلّ عناية كثير من رجال الفكر والعلم والسياسة والتجارة في الخارج والداخل.

وتنظّم هذه المشافي الرحلات الطبية التي يرتبها الأطباء الذين يعملون في هذه المستشفيات مع بعض الأطباء الآخرين الذين يقاسمونهم الفكرة نفسها من أبناء الخدمة لكنهم يعملون في مستشفيات حكومية وخاصة أخرى. وقد رتب هؤلاء رحلات طبية إلى بعض الدول العالم.

وتتسم الخدمة بما يلي:

- وجود معاملة خاصة بالمحتاجين والفقراء والمساكين، إذ لهم الحق في تخفيضات خاصة في التشخيص(الفحص) والاستشفاء (البقاء في المستشفى) والتداوي.
- لم يقتصر نشاط الخدمة الطبي على تركيا، إذ نظم المقتنعون بفكر الخدمة الإيمانية من الأطباء والإطار الفني، سواء كانوا في المشافي القائمة على»فكرة الخدمة» أو الموظفون في القطاع العام والقطاع الخاص الآخر، بتنظيم رحلات طبية لبعض الدول الإفريقية، مثل نيجيريا وكينيا والكونغو وتنزانيا والسودان و إثيوبيا وأماكن أخرى كثيرة.
- العمل على تأسيس مستشفيات في مختلف الأماكن من العالم، وخاصة في الدول الفقيرة أو التي تعيش توتّرات سياسية أو اقتصادية أثرت على مستوى الصحة العام في تلك البلدان، ولاسيما البلدان الإفريقية وبعض بلدان القارة الآسيوية.
- استيعاب المتخرجين في كثير من التخصصات من نحو الطب العام وبجموع تخصصاته، فضلًا عن الإطار الفني والتخصصات الخادمة كالمالية والقانون والإدارة وإدارة الأعمال والتسويق، وهذا ليس خاصا بتركيا، بل يشمل كل المناطق التي يتحرّك فيها هذا النشاط.

في المجال الإغاثي:

الأصل أنّ المؤسسات المشتغلة بفضاء الإغاثة تنظم للضرورات الاستعجالية أيام المحن والشدائد، وخاصة الزلازل والحروب، وبهذا الصدد ظهرت مؤسسات قائمة على فكرة «الخدمة» ذات طابع إغاثي منها، جمعية «**كيسمه يوكمو**» (**هل من أحد؟**) الإغاثية، وهي جمعية خيرية تم تأسيها سنة 1997، وتزامنت نشأتها مع زلزال مرمرة.

تشمل هذه الجمعية عشرات الجمعيات المهتمة بمسألة الإغاثة، ولها مئات مشاريع الإغاثة داخل تركيا وخارجها. وتعد من أكبر الجمعيات الخيرية في تركيا وكان لها دور بارز في توسونامي أندونيسيا وزلزال بيرو والصين، وزلزال باكستان، وأحداث غزة 2009/2008.

وتحقيقًا لمسعى الإغاثة تعمل الجمعية على إنشاء قرية حديثة متكاملة في دارفور تبني بموجبها 3000 وحدة سكنية مع مستشفى ومدرسة وسائر مستلزمات الحياة.

وتقوم على الاستجابة الطوعية لحاجات الناس أثناء الأزمات والحالات المستعصية مثل الأعاصير والزلازل والحروب والفقر. وللجمعية الآن حوالي81 فرعًا في أنحاء تركيا. أما خارج تركيا فلها تواجد في البلدان الأوروبية التي بها جالية تركية كبيرة مثل ألمانيا وهولندا وفرنسا، وإن امتد نشاطها خارج هذا الإطار كما أشير.

وتقوم جمعية «هل من أحد؟» بتوزيع مستلزمات تعليمية مثل (الكتب والكراسات وغيرها) للطلبة. وتتركز المدارس التي تقوم بمساعدتها في جميع المناطق التركية وخصوصًا في شرق وجنوب شرق تركيا (الحدود مع سوريا والعراق وإيران ويتركز بها أكراد، وبالتالي بها اضطرابات أمنية صعبت من الاهتمام بها على مستوى التعليم والتنمية بوجه عام). أما خارج تركيا، فتتركز المدارس في باكستان وبنجلاديش والسودان وإندونيسيا وبورما، ومثل هذه الأماكن التي حدثت بها كوارث طبيعية. وحتى 2009 قامت بتقديم مساعدات تعليمية قيمتها 8،112،927،01 ليرة تركية.

الحوار (ويتداخل فيه حفظ العقل إلى جانب كل من حفظ الدين والنفس وربما أكثر من ذلك):

أدت الاختلافات الفكرية السابق تناولها في تركيا إلى أزمات حادة بين الإسلاميين والعلمانيين، وكذا إزاء الأكراد. فكان ذلك وراء إنشاء وقف الكتاب والصحفيين الذي يرعى منتدى أبند للحوار (ممتد النشاط في الخارج).

وقد بدأ جولن مسيرة الحوار بعقد جلسات صغيرة بين المفكرين والمثقفين، وكان شعار التسامح واحترام الرأي الآخر واللقاء في القواسم المشتركة هي أبرز الملامح الأولى. وكان يقوم بنفسه بزيارات إلى أطياف مختلفة كشخصية معروفة ومقبولة وطرح عليهم الفكرة للتلاقي والحوار من أجل تركيا ثم كانت هناك زيارات متبادلة كبداية ودية وعندما التقت هذه الرموز وتحاورت فيما بينها

انعكس ذلك إيجابيا على المجتمع التركي وقد حاول جولن أن يلتقي كل الرموز الفكرية والفنانين ورموز السينما ولاعبي كرة القدم ثم تجاوزت هذه الدعوة حدود تركيا وانتقلت إلى العالم كله وأصبحت تستضيف الكثير من الوفود في العالم خاصةً العالم الإسلامي.

وعندما سافر «جولن» إلى أمريكا عام 1999 كان يتابع عن قرب هذه الأعمال، وقد تم عقد منتديات في بلجيكا- فرنسا- مصر- واشنطن- لندن- أربيل- وكانت منتديات ضخمة ولها مخططات مستقبلية تهدف إلى المزيد من التواصل والتقارب. وكان من بدايات أعمالهم إقامة مباراة لكرة القدم بين الفريق القومي التركي وفريق من البوسنة أثناء الحرب هناك وكان عائد هذه المباراة السبب في إقامة 3 مدارس[67].

وقد حققت مدارس «جولن» قدرة ونجاحًا على استيعاب التعدد الثقافي داخل تركيا وخارجها حتى شهد مؤتمر عقد في مدينة ملبورن الاسترالية يوليو 2009 تحت عنوان: «من الحوار إلى الوحدة» تمت مناقشة أفكار الحركة وأنشطتها في تحقيق السلام العالمي وكانت التأكيدات على أن اهتمام جولن بالحوار بين الاديان كان له دور مهم في حل كثير من الخلافات لاسيما من خلال التعليم. فمثلًا، جمعت المدارس في البوسنة بين المسلمين والمسيحين كما ساعدت على حل الخلافات بين الجانبين في الفلبين بل إن جميع طلاب هذه المدارس في روسيا من المسيحيين.

خاتمة:

إن الجغرافيا لا تشكلها مجرد خرائط تتحدث عن تضاريس صماء من جبالٍ وهضابٍ وبحار، وإنما تولد الجغرافيا الحضارية (المستوعبة للعناصر القيمية والثقافية باتفاقاتها وتنوعاتها) من الإرادات العقلية والإدراكات الإنسانية الرصينة.

فالأمر كما أشير في الإطار النظري ليس شيئا تهبه الطبيعة، بل تحدده رؤى النخب السياسية والمجتمعية. وتلعب النخب الفكرية المجتمعية الدور الأساس في هذا الصدد. وتمثل حركة «جولن» مثالًا حيًا على هذا، فقد أسهمت عبر أفكارها ونشاطاتها في توثيق علاقات تركيا بدوائر بجوارها الحضاري المتعددة وأبعد منها (حيث النشاط بأمريكا) بل حدث استيعاب لمشكلات هذا الجوار والعمل على التفاعل معها قدر الإمكان انطلاقًا من رؤية إصلاحية قيمية، ذلك باستثناء إيران نظرًا لطبيعة نظامها.

ولكن، كيف الاتجاه إلى مزيد من العمل على مواجهة التحديات الحضارية بالمنطقة، وتوثيق علاقات الجوار الحضاري في ضوء تجربة حركة «فتح الله جولن»؟

---

٦٧ د.إيمان قنديل، عصر الصحابة في تركيا 4: فلسفة الحوار والمؤسسات الإعلامية، على: www.turkeytoday.net, Retrieved at 2\11\2010.

في هذا السياق، يمكن التمييز بين مستويين:

المستوى الأول، هو ذلك المستوى المتعلق بالدروس المستخلصة من التجربة كنموذج إصلاحي في حركتها على المستويين الداخلي والخارجي وهما مرتبطان:

فداخليًا: كان أهم ما يميز حركة «جولن»:

- احترام النظام العام للدولة، حيث عدم اصطدامها مع النظام التركي العلماني، أو الدخول في مواجهات مباشرة، رغم اختلاف المنطلقات. قد اتسمت نشاطات الحركة المختلفة باحترام قوانين الدولة التركية، والتعايش معها، وفي الوقت ذاته الاستفادة مما هو متاح من فرص وانفتاحات لاسيما مع وصول حزب العدالة والتنمية إلى الحكم. وذلك بخلاف السمة العامة للحركات ذات الجذور الإسلامية بالعالم العربي والإسلامي، حيث عدم المرونة في التعامل مع الواقع المعاش وما يفرضه من قيود.
- المفهوم الواسع للإصلاح الذي لا يقف عند حدود السياسة الضيقة، وإنما ينطلق ليستهدف بناء الإنسان، لاسيما من خلال التربية والتعليم.
- التدرجية، فلم تنشد الحركة الكمال منذ الوهلة الأولى، وإنما أعطت أولوية لإصلاح ذات البين في الداخل التركي، باعتبار ذلك الأساس لبناء مشروع نهضوي.

أما خارجيًا: فقد كان انعكاس سمات العمل الداخلي على النحو الآتي:

- عدم تبني خطاب راديكالي تجاه الخارج. فعلى سبيل المثال، لم تصدر الحركة خطابًا وحدويًا (إسلاميًا أو تركيًا) اندفاعيًا على نمط الحركات القومية، كما لم تنتهج نهجًا عدائيًا إزاء الغرب، وإنما كان التوازن والحوار المنفتح على مختلف المحاور.
- مراعاة خصوصيات المناطق التي تعمل بها والاستجابة إلى مطالبها.

المستوى الثاني، وهو المتعلق بمقترحات لتفعيل نشاطات الحركة في مزيد من توثيق علاقات الجوار الحضاري:

- عقد دورات تدريبية تقدم الحركة فيها خبرتها في مجال العمل المدني.
- تأسيس مشاريع تطبيقية مشتركة بين الجانب التركي ممثلا في حركة "جولن" ودوائر الجوار الحضاري الأخرى، بحيث يتم التعامل مع المشاكل ذات الطابع المشترك. ورغم اتساع نشاط الحركة، إلا أن هناك قطاعات واسعة بالعالم الغربي تحديدًا لم تصل إليها خبرات الحركة بالشكل الكافي.

- عقد مزيد من الأنشطة الحوارية البينية في العالم الإسلامي، لاسيما فيما يتعلق بالحوار بين السنة والشيعة إضافة إلى إمكانية إسهام الحركة في تفعيل الحوار بين الغرب والعالم الإسلامي، على أن تكون حوارات بناءة تجمع بين ما هو نظري وما هو تطبيقي (وهو ما تتميز به الحركة) من مشروعات جامعة تؤسس لتواصل حقيقي.

سياسة التوازن المتعددة الأبعاد في السياسة الخارجية التركية وموقف الاتحاد الأوروبي من السياسة الخارجية التركية: نموذج الشرق الأوسط

محي الدين دميراي
جامعة تشانقيري كاراتاكين، كلية الاقتصاد والعلوم الإدارية، قسم العلاقات الدولية.

مقدمة:

تسعى تركيا من وراء الانفتاحات الإستراتيجية الجديدة لسياستها الخارجية أن تصنع انسجاما بين تراثها الثقافي وحسها الوجودي المعاصر الذي بنته على هذا التراث، وهذا النوع من المقاربات يستدعي بالضرورة تذكيرنا بالإمبراطورية العثمانية على مستويي السياسة الداخلية والسياسة الخارجية من خلال المعنى المكاني والرموز الذهنية للسياسة الخارجية .

ويمكن القول بأن السياسات التركية تجاه المنطقة تعتبر نوعا من إعادة الإحياء للروح التاريخية للدولة العثمانية، ومن هنا فعلى الصعيد الداخلي انتقد الجمهوريون الأصوليون الإستراتيجيات الجديدة التي سعت لتطويرها حكومة حزب العدالة والتنمية في سياستها الخارجية لأنها في رأيهم ستقوض الملامح الأساسية للدولة القومية، أما على الصعيد الخارجي: فقد انتقدت الدول التي رأت أن مصالحها ستتأثر بهذه التوجهات، واعتبرتها عملية تغيير للمحور.

وقد سعت تركيا إلى أن تصنع توازنا بين فوائد وأضرار السياسات المحلية التي جاءت كنتيجة أو كرد فعل على ظاهرة العولمة التي ظهرت بعد الحرب الباردة. وقد جاءت المساعي نحو تطوير سياسات إقليمية يمكن أن تقبل نموذج مقاربة جديد يحاول أن يحد من السلبيات التي يمكن أن تحدث نتيجة تصادم العولمة مع السياسات المحلية في المجالات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية، مع النقاشات التي أثيرت حول أولويات السياسة الخارجية التركية.

وفي حقيقة الأمر هناك هدف واضح في رؤية السياسة الخارجية التركية. فعندما سعت لتحقيق توازن في فيما يتعلق بميزان الفوائد-والمضار المترتبة على ظاهرة العولمة، وجدت نفسها أمام مواجهة التهديدات التي يمكن أن تنتج عن الاختلافات العرقية والدينية- المذهبية التي يمكن أن تنتج عن سياسات التمركز المحلي (التي تواجه العولمة) والتي يمكن أن ينتج عنها ما يعرف بوضعية «الدولة الفاشلة» (failed state). وتقوم الرؤية التركية للمنطقة على جعل نقاشات الإدارة العالمية التي تعتبر بعدا هاما من أبعاد العولمة، على شكل نظام في مستوى أخفض، وتوطين مفهوم الإدارة الإقليمية للمنطقة.

إن مفاهيم مثل: ''التفكير الإستراتيجي''، ''التوجه نحو الغرب''، ''تصفير المشكلات مع الجيران''، ''تغيير المحور''، ''الذاكرة العادلة''، ''الخوف من المستقبل بشكل عادل''، ''الدولة الرشيدة''، تشكل إشارات إرشادية للسياسة الخارجية التركية في بحثها عن طريقها الصحيح وسط

متاهات صعبة ومعقدة. وبالرغم من وجود الكثير من الطرق المسدودة في هذه المتاهات إلا أن هناك الكثير من الإشارات التي تدل على طريق الخروج منها، وتتقوى احتمالية الوصول إل طريق الخروج منها، مع قراءة هذه الإشارات بشكل صحيح.

وستعمل هذه الدراسة على تقييم رؤية الاتحاد الأوروبي للسياسات التركية الشرق أوسطية، كعضو محتمل دخولها فيه، انطلاقا من حقيقة أن تركيا تتبع سياسة التوازن المتعددة الاتجاهات والتي تشابه لعبة عمود التوازن ذا الأذرع المتعددة، وتشكل أهم الاتجاهات الأساسية لهذا الاتجاه: العلاقات التي بنتها تركيا مع الشرق الأوسط بشكل سريع ووضعيتها كممثل إقليمي من جهة، واستمرارها بمسيرة العضوية في الاتحاد الأوروبي من جهة أخرى. وتسعى تركيا من خلال هذه السياسة المتوازنة إلى كسب تأييد الاتحاد الأوروبي، أو توضيح عدم تناقض سياساتها في الشرق الأوسط مع أسس ومبادئ سياسة الاتحاد الأوروبي الخارجية.

ويعد البعض الجهود السياسية المكثفة لتركيا في الشرق الأوسط على أنها: "محاولة لتوحيد الأمم العثمانية، أو عملية تبشير جديد للعثمانية"، (Yeni Şafak, İ. Karagülle, 27،05،2008) ، ومن هنا يتوجب على تركيا أن تتابع عن كثب أفكارها المتعلقة بسياستها الشرق أوسطية، والتي تعد جزءا مهما من مقاربتها الخارجية المتعددة الأبعاد.

التعريف المكاني: الشرق الأوسط

لقد استخدمت بريطانيا مصطلح الشرق الأدنى في أواسط القرن التاسع عشر، قاصدة به أراضي الدولة العثمانية بما فيها منطقة البلقان، وبدون إيران. أما مصطلح الشرق الأوسط فقد كان يشمل بالإضافة إلى مناطق الدولة العثمانية، إيران وأفغانستان حتى منطقة وسط آسيا. (http://de.wikipedia.org/wiki/Naher_Osten) أما حدود وتعريف المنطقة التي يشملها مصطلح "الشرق الأوسط" اليوم، فيختلف حسب المقاربات السياسية والاقتصادية والثقافية. أما من الناحية التاريخية فاستخدم الغرب كلمة "المشرق" في القرن التاسع عشر في معنى الشرق الأوسط، وفي هذا الإطار يشمل هذا المعنى الواسع مناطق: شمال إفريقيا، تركيا وإسرائيل والدول العربية في مقدمة آسيا، وإيران، وأفغانستان، والهند، وباكستان، وبرما، والشرق الأقصى، وشرق آسيا، والصين واليابان. (Szantyr 2005: 651) وهناك تعريف آخر يحدد هذا المصطلح بمعنى واسع كذلك، ليشمل من الغرب مناطق أفريقيا المطلة على المتوسط، حتى المغرب وتونس وليبيا والجزائر والصومال وإثيوبيا والصومال، وفي الشرق ليبدأ من مصر حتى خليج عمان، وإسرائيل وفلسطين وسوريا والعراق، والكويت، والبحرين، وقطر، والإمارات العربية، وعمان، وفي الشمال تركيا وإيران، وباكستان، والقوقاز وجمهوريات وسط آسيا.

أما الشرق الأوسط بالمفهوم الأضيق: فيشمل في الغرب مصر، وفي الشمال تركيا وإيران، وفي الشرق حتى خليج عمان، وفي الجنوب حتى خليج عدن.

يشكل الشرق الأوسط إحدى أهم نقاط التحول في تاريخ البشرية ومصيرها، وقد بدأ تاريخ البشرية في الشرق الأوسط، وشكلت مناطقه أولى مراكز استقرار الجماعات البشرية، وأسست الدول الأولى في مناطقه، ومن المعروف أن الشرق الأوسط قد شكل الدعامة الأساسية في تشكيل الحضارة الإنسانية، ونقطة بدء وانتشار وتقابل الأديان السماوية ، اليهودية والمسيحية والإسلامية، حيث تعتبر القدس مدينة مقدسة لأتباع هذه الديانات، وبالإضافة إلى القداسة الدينية ونظرا للوضعية الجيوسياسية، والأهمية الإستراتيجية لبحارها ومضايقها، وتوفر مصادر الطاقة فيها ولنزاعاتها المستمرة، كما هو الحال في إسرائيل-فلسطين والعراق ولبنان، لا شك أنها ستحتل مكانة هامة في مركز السياسة العالمية في القرن الواحد والعشرين.

التعريف التاريخي: المسألة الشرقية

لقد اضطرت الهجمات السلجوقية في داخل الأناضول في القرن الحادي عشر البيزنطيين إلى التراجع نحو الغرب، وقد دعى بابا الكاثوليك أوربان الثاني سنة 1095 في كلمة ألقاها بعد اجتماع ديني تم عقده في كليرمونت، النصارى إلى القتال ضد الأتراك المسلمين من أجل الحفاظ على أراضيهم المقدسة، وقد أشار هذا البابا إلى تقدم الأتراك والعرب المسلمين داخل الأراضي المسيحية وطلب من أتباعه القتال من أجل إخراجهم من الأراضي المقدسة. (Vasold 1993: 9)، وقد شكلت هذه الدعوة الخطوة الأولى أمام حملات أوروبية صليبية للقتال ضد المسلمين في الشرق الأوسط استمرت لمدة قرنين.

وبعد الحروب الصليبية بدأ الغرب بالاهتمام بالشرق بعد النصف الثاني من القرن السادس عشر، وكان البرتغاليون أول الممثلين الغربيين الذين يستهدفون اكتشاف الشرق، وقد قام البرتغاليون بالتجول برا في الأراضي العثمانية وإيران، وبحرا في المتوسط والبحر الأحمر، كما قاموا بالإضافة إلى ذلك بالوصول إلى الهند وسواحل أفريقيا بهدف البحث عن طرق جديدة للتجارة. (Fieldhous, tarihsiz: 71)

وبعد سبع سنوات من الحرب (1756-1763) استطاعت بريطانيا أن تكسب الامتيازات الفرنسية في الهند، وكانت منطقة الشرق الأوسط "العقدة المستعصية" تؤمن الروابط الإمبريالية بين عقل الإمبراطورية لندن، وقلبها الهند، ويعتبر الانقطاع بين هذه الرابطة نهاية لعظمة هذه الإمبراطورية، لذلك قامت بريطانيا بعقد اتفاقيات مع أهم حلقات هذه السلسلة لوضع قواعد فيها أو وضعها تحت سيطرتها اعتبارا من سنة 1798، مثل إمارات: عمان والكويت والبحرين.

وقد استخدمت القوى الأوروبية الكبرى مصطلح "المسألة الشرقية" في القرن التاسع عشر كمفهوم يعبر عن كيفية تعاملها مع الدولة العثمانية، وقد استخدم هذا المصطلح لأول مرة في مؤتمر فينا المنعقد سنة 1815 من قبل القوى الأوروبية ليعبر عن توجهات هذه القوى في الاستفادة من خيرات الدولة العثمانية، وتقاسم أراضيها فيما بينها، وإخراج الأتراك من أوروبا والأناضول تماما.

. (Uçarol 1994:48)[1] وبعد سياسة موازنة القوى التي سعت إليها القوى الأوروبية بعد مؤتمر فيينا المذكور طيلة القرن التاسع عشر، والتي بدت بالمسألة الشرقية، فقد حرصت كل دولة أوروبية أن تكون الأراضي التي خسرتها الدولة العثمانية من نصيبها. وهذا يعني بأن هذه القوى كان عليها أن تسعى للحصول على حصتها من الأراضي العثمانية فيما يتوافق مع مصالحها. ومن أجل تحقيق ذلك عملت هذه الدول على عقد تحالفات فيما بينها، أو مع الدولة العثمانية من أجل تأخير عملية تقسيم الدولة العثمانية وبذلك يتسنى لها أن ترفع من مستوى حظوظها في القسمة المتوقعة، ويعتبر القرن التاسع عشر من تاريخ الدولة العثمانية، مرحلة السياسات والاتفاقات والحروب التي تمت تحت إطار المسألة الشرقية بين القوى الأوروبية الكبرى والدولة العثمانية.

وقد طلبت القوى الأوروبية الكبرى من الدول الكبرى الأخرى مشاركتها لتقاسم أراضي الدولة العثمانية من أجل مصالحها الخاصة، وقد أوصت كاثرينا قيصر روسيا في بداية القرن التاسع عشر من إمبراطور النمسا جوزيف الثاني من خلال "مشروع هيلين" بتقسيم الدولة العثمانية. . (Ünal I, 2007: 115) أما بسمارك حاكم ألمانيا فقد أوصى بإنهاء العداء بين النمسا وروسيا عن طريق تقاسم أراضي الدولة العثمانية، وإتباع سياسة مفادها أن لكلا الدولتين مصالح في الدولة العثمانية من مجموع مصالحهما في الشرق الأدنى.

وفي مقابل ذلك أشار وزير خارجية النمسا كونت جوليوس أندراسي إلى أن بقاء الدولة العثمانية كان يخدم مصالح الإمبراطورية النمساوية، لأنها كانت تحول دون بروز الدول الصغيرة، وهذا سيساعد النمسا في السيطرة على الحركات الانفصالية. (Anderson 2001: 197). وقد وصف نيقولا الأول الدولة العثمانية ب"الرجل المريض"، أما سفير النمسا فيكويلمانت فقد وصف الدولة العثمانية على أنها :»دولة ميتة كالجسد الذي ليس فيه حياة».

وقد كانت فرنسا من الأصدقاء التقليديين للدولة العثمانية في أوروبا، وكان نابليون بونابرت يرى أن احتلال جزر كورفو وزانتا وكافالونيا في البحر المتوسط هو أهم من احتلال إيطاليا لأن لها أهمية إستراتيجية أكبر، وقد بين ذلك في تقرير أرسله إلى حكومته.ةلأنه حسب رأي بونابارت تحتاج فرنسا لقواعد في البحر المتوسط من أجل السيطرة على أراضي الدولة العثمانية في حال سقوطها، كما كان بونابرت يرى أن احتلال مصر هو أمر ضروري من أجل الانتصار على بريطانيا في إطار التنافس الاستعماري بين الدولتين في الشرق الأوسط، أما مصر كانت تشكل مكسبا اقتصاديا تجاريا لفرنسا من جهة مصادرها الطبيعية وبواباتها التجارية عبر سواحل البحر الأحمر (Anderson 2001:43)

ويمكن القول أن المسألة الشرقية كانت بالنسبة للقوى الأوروبية الكبرى نتاج بحث عن طرق لكيفية تقسيم الدولة العثمانية بدون إحداث إخلال في توازن القوى في أوروبا وبدون الدخول في

١ وهناك رأي يذهب إلى أنه تم استخدام هذه الكلمة لأول مرة في مؤتمر فيرونا سنة 1822،
(Erik Jan Züricher, "Modernleşen Türkiye'nin Tarihi"(İletişim, İstanbul, 2009, s.66 Dip Not 2)

ساحات حروب كبيرة. (Züricher 2009:66)، وقد خرجت الحرب العالمية الأولى بعد تبدد سياسة موازنة القوى وغيابها عن ساحة التطبيق، وشكلت هذه المرحلة فرصة للقوى الأوروبية للقيام بحملاتها من أجل تنفيذ مطامعها وخططها التي امتدت لأكثر من قرن من أجل تقاسم الدولة العثمانية، ومحو المسلمين الأتراك العنصر الحاكم فيها من مسرح التاريخ، وخلال اشتعال الحرب العالمية الأولى، تم التفاهم على تقسيم أراضي الدولة العثمانية بين بريطانيا وروسيا وفرنسا من خلال معاهدة سايكس بيكو سنة 1916. (Anlaşmanın metni için: Arı 2004: 137-138) وبعد انتهاء الحرب وقعت معاهدة سيفر التي أملت شروطها القاسية على الدولة العثمانية، وقد هدفت هذه الاتفاقية إلى القضاء تماما على الدولة العثمانية، وعدم إعطاء الأتراك الحق في العيش في أراضي الأناضول، وقد تركت هذه الاتفاقية آثارا عميقة في ذاكرة المجتمع التركي، ومن خلال حرب الاستقلال التي تم خوضها بمبادرة من مصطفى كمال أتاتورك أخذت المسألة الشرقية بعدا مختلفا في أوروبا.

تعتبر منطقة الشرق الأوسط منطقة تؤثر في البعد العالمي ومسرحا لتدخل القوى الكبرى، والإقليمية من جهة امتلاكها لمصادر الطاقة التي لها أهمية إستراتيجية بالنسبة للغرب، ولوجود النزاع الفلسطيني الإسرائيلي، وللنتائج التي أسفرت عنها الحرب الأمريكية على العراق، والأزمة الكردية، ولوجود الخطر الإيراني، ولاحتمالية اشتعال الأزمات الطائفية في لبنان. لقد فشل مشروع الشرق الأوسط الكبير الذي بادرت به الولايات المتحدة الأمريكية، حتى تتكامل المنطقة مع النظام العالمي، ولتحل من طرفها المسألة الشرقية، وسبب فشله معارضة القوى الإقليمية والرأي العام لمجتمعات المنطقة، ومن هنا فيمكن القول أن مستوى السلام العادل يمكن أن يتحقق في الشرق الأوسط، فيما إذا ظهرت قوة عظمى جديدة من الدول المرشحة لهذا الوضع.

التعريف المفاهيمي: سياسة التوازن التركية المتعددة الأبعاد

يمكن تشبيه السياسة التركية المتعددة الأبعاد التي تنتهجها تركيا بلعبة عمود التوازن متعدد الأذرع، وهذه اللعبة عبارة عن عمود يرتكز في وسطة على نقطة ارتكاز (تعرف باللغة الإنجليزية بالسيسو)، ويجلس على كل طرف منه طفل، ويتأرجحان صعودا ونزولا، بسبب أوزانهم.

وقام الفيلسوف الاشتراكي الالماني بيرتولد بريخت Bertold Brecht بتشبيه العلاقة بين أصحاب رؤوس الأموال في المستوى الرأس مالي والمجتمع بنظام عمود التوازن، في كتابه المسرحي بعنوان "جان دارك قديسة المسالخ" (Die heilige Johanna der Schlachthöfe) الذي ألفه سنة 1931. ويرى بريتش Bertold Brecht بأن النظام الرأسمالي في هذا التشبيه، تجلس فيه الفئة الأقل على الطرف المرتفع، والغالبية على الطرف المنخفض، ويمثل الطرف المرتفع الأقلية الرأس مالية والطرف المنخفض الأغلبية من أفراد المجتمع.

وقد أكد بريتش على أن الذي يحقق استمرارية المكوث للجالسين على الطرف العلوي، هم الجالسون على الطرف السفلي، ويتسنى للجالسين في الأعلى الاستمرارية في مكانهم، مع بقاء الذين في الأسفل في مكانهم، لأن وجود العدد الكبير في الأسفل هو الذي يحقق لهم هذه الوضعية، وبهذا الشكل شبه هذا المؤلف النظام العالمي عن طريق قصائد شعرية، وكنتيجة عامة إنه في حال ترك الأغلبية لمكانها في الأسفل فلن يبقى أي من الطرفين في مكانه السابق.
http://de.wikipedia.org/wiki/Die_heilige_Johanna_der Schlachth%C3%B6fe#Johanna)

وحسب هذه الإفادة يمكن القول بأن هناك نوعا من الصراع الثنائي بين الطبقات الاجتماعية المختلفة من الناحية السياسية، والتي تشكل فيما بينها أقطاب مختلفة، وحسب هذا التعبير فإن فقدان قوة التوازن المركزية سينتج عنها صراعات مستمرة وتوترا بين ذراعي عمود التوازن.

أما على الصعيد الدولي فيمكن أن يشكل عمود التوازن هذا نموذجا في مناقشة القضايا الدائرة بين الدول، فعلى سبيل المثال، يشكل النهج الذي تنتهجه تركيا في سياساتها المتعلقة بالبرنامج النووي الإيراني في ظل الرؤى المختلفة لكل من الولايات المتحدة الأمريكية والصين، نموذجا لسياسة عمود التوازن السابقة الذكر. (Ceyda Kara, Radikal, 19،04،2010) ومن الممكن التعرض لبعض الكتب التي تناولت سياسة "عمود التوازن" هذه، فقد استخدمه أرجان تشيتلي أوغلو Ercan Çitliğoğlu، لتبيان العلاقة بين حزب العمال الكردستاني والجيش السري لتحرير أرمينيا (ASALA) كمسألتين ترتبطان بشكل مباشر بالسياسة الأمنية والخارجية التركية في كتابة المعنون ب:"لعبة التوازن المميتة". (Çitlioğlu 2009) .

أما ماهر كاياناك Mahir Kaynak فقد شبه الدور التركي في عملية البحث عن نظام جديد في مرحلة الغموض، بعمود التوازن، وحسب مايرى كاياناك:"ستكون هناك عملية توازن جديدة بين أمريكا وروسيا، ستكون هناك أمريكا قوية وروسيا قوية، وستتشكل على أطرافهما اتفاقيات متعددة، وإذا ما شبهنا عملية التوازن هذه بلعبة عمود التوازن، ستكون تركيا نقطة الارتكاز لهذه اللعبة". (Mine Şenocaklı, Vatan: 05،12،2010) كما أن سياسات لعبة عمود التوازن التي ينتهجها الممثلون الدوليون في العلاقات الدولية، هي سياسات توازنية على نفس الشاكلة المذكورة، فقد شكلت سياسة الموازنة بين القوى الكبرى في أوروبا من أجل أن لا تقوم أي دولة منها باحتلال دولة أخرى لوحدها، إحدى أهم المبادئ الأساسية للانسجام الأوروبي». (Kissenger 1994:85)

وانهار التوازن بين هذه القوى بعد تأسيس ألمانيا الاتحادية، وقد أدى هذا إلى نشوب الحرب العالمية الأولى، وشهدت أوروبا تناحرا داخليا وحربا عالمية ثانية من أجل التوصل إلى نظام قطبي ثنائي جديد، وقد تشكل بعد الحرب العالمية الثانية نظام قطبي ثنائي يشابه لعبة عمود التوازن في طرفه الأول الولايات المتحدة الأمريكية ممثلة المعسكر الغربي، وفي طرفه المقابل الاتحاد السوفييتي السابق، الذي كان يمثل المعسكر الشرقي، وكان يحكم هذا النظام توازن خطر يقوم على سلاح الردع النووي، ولم يبق من ذاكرته سوى مرحلة الحرب الباردة. لكنه يمكن القول بأن العلاقات

الدولية لا تسير على بعد واحد، كما هو الحال في لعبة عمود التوازن، بل تسير وفق أبعاد متعددة على شكل عمود توازن متعدد الأذرع، وفي عملية تطبيق مبدأ التوازن هذه من أجل أن لا يهمل أي من الممثلين، يجب التنبه إلى أي الأطراف التي يجب أن لا تنزل إلى الأسفل كما يجب التنبه كذلك إلى أي الأطراف التي يجب أن تبقى في الأعلى، بمعنى أنه في حالة تحرك أحد هذه الأبعاد صعودا أو نزولا فإنه لابد وأن يؤثر في حركة الأبعاد الأخرى في الصعود والنزول كذلك.

وفي حالة وجود احتمالية في أن تصبح العلاقات التركية بالاتحاد الأوروبي سيئة، فلابد من عدم السماح للطرف الأوروبي في عمود التوازن من النزول للأسفل، لأنه في حال الامتناع عن تطوير العلاقة بين تركيا والاتحاد الأوروبي، فلن يتبقى سوى احتمالية تشكيل تركيا قوة توازن في ظل نظام بديل. فعلى سبيل المثال تناول رئيس الوزراء التركي أردوغان في حديثه لرجال الأعمال العرب أثناء زيارته للبنان مشروعا لحرية التنقل بين دول المنطقة كما هو الحال بين دول الاتحاد الأوروبي. وفي حالة توصل هذه الخطوات إلى مرحلة متقدمة من التعاون الاقتصادي والسياسي الإقليمي في الشرق الأوسط، وتحوله إلى بناء يشبه بناء الاتحاد الأوروبي، فيمكن للاتحاد الأوروبي أن يخرج من دائرة الجذب بالنسبة لتركيا التي تسعى لأن تكون عضوا في هذا الاتحاد.

وقد اتخذت العلاقات التركية الإسرائيلية مسارا جديدا بعد الحرب على غزة، حيث توقفت المفاوضات السورية الإسرائيلية التي كانت تركيا تقوم فيها بدور الوسيط ، وقد دل الموقف الذي اتخذه رئيس الوزراء في دافوس سنة 2009 من الرئيس الإسرائيلي بيريس على أن تركيا تريد أن تبقي على الطرف الإسرائيلي للأسفل في عمود التوازن ، وقد لقي هذا الأمر انعكاسا إيجابيا لدى العالم العربي. لكنه في الطرف المقابل وكنتيجة للموقف الذي اتخذته تركيا من إسرائيل، قامت اللوبيات اليهودية بالتأثير على السياسات الأمريكية والأوروبية لإتخاذ سياسات سلبية ضد تركيا، أما الإنطباعات الإيجابية التي تركتها السياسات التركية الجديدة لدى الشارع العربي ادت إلى عودة الأعلام التركية لكي تلوح من جديد في الميادين العربية، فهو أمر بالنسبة لهم قد زاد من ارتفاع الطرف التركي في عمود التوازن السابق الذكر. بمعنى أن تركيا حينما ساءت علاقتها مع إسرائيل، وغيرت من وضع سياستها التوازنية على المحور العربي- الإسرائيلي لاقت احترامًا ودعمًا متزايدًا من قبل العالم العربي. لكن وضعية تركيا الجيوسياسية ورؤيتها للسياسة الخارجية ترجع إلى قدرتها على صياغة سياسة حساسة ومرنة مع الدول التي تتبنى مواقف مخالفة لها، واتباع سياسة الحوار مع الجميع.

النموذج الجديد لمقاربة السياسة الخارجية التركية

من المبادئ الأساسية التي قامت عليها الجمهورية التركية الحديثة التغرب والحداثة، فقامت بتوثيق علاقاتها السياسية والمؤسسية مع أوروبا وبالمقابل الإستغناء عن التراث العثماني بأكمله بما فيها حروف الكتابة العثمانية.

لقد تم مواجهة جميع الأبنية الثقافية والمؤسسية التي يمكن أن تكون استمرارا للعناصر العثمانية أو تشكل أرضية لدوام الذاكرة العثمانية، بالانقلابات. ومن هنا فقد تم تجنب العلاقات التي يمكن أن تبنى مع العالم العربي على اعتبار أنها نوع من الإحياء للتراث العثماني. .(Lesser/Fuller 2000:64)

لقد كان الإعلان عن إلغاء الخلافة الإسلامية سنة 1924 بمثابة قطع للعلاقتين التاريخيتين الحقوقية والمؤسسية مع العالم الإسلامي. وقد تم اعتبار التغييرات التي جاءت مع التطبيقات العلمانية من منع اللباس التقليدي (1925) واتباع التقويم الغربي، واستخدام الحروف اللاتينية (1928) على أنها خطوات من أجل إضفاء الصورة الغربية على تركيا أو إلى أبعد من ذلك بفصلها عن العالم الإسلامي (Züricher 2009:278). لقد كان هدف تركيا في تلك الفترة كما أفاد أتاتورك « الوصول بتركيا إلى مستوى المدنية المعاصرة»، ورأى أن هذا يمكن أن يتحقق بربط مستقبل تركيا مع الغرب، وقد أشار أتاتورك إلى أسس السياسة الخارجية التركية في تلك الفترة على أنها: «سياسة قوية، وإدارة عامة قوية، وإدارة مؤسسية قوية. (Makovsky/Sayarı 2002:14) ولقد كانت مبادرات تركيا بالانخراط داخل الأبنية المؤسسية للغرب بعد الحرب العالمية الثانية، كمظهر على رغبة تركيا في حماية أمنها الوطني وفي رغبتها أن تكون جزءا من العالم الخارجي في نفس الوقت، أما من جهة الغرب فقد كانت علاقتهم بتركيا تحمل في طياتها هواجس أمنية على الدوام، ومن هنا فقد كان انضمام تركيا لحلف شمال الأطلسي في إطار سياسة احتواء توسعات الاتحاد السوفييتي في الشرق الأوسط. (Gözen 2009:165)

وبالنسبة لتقييمات السياسة الخارجية للعواصم الأوروبية، فقد كان على الدوام يتم الأخذ بعين الاعتبار، مسائل وضعية تركيا الجيوسياسية، والأمن الذي يمكن أن توفره لأوروبا، ومساهمتها في قضايا الاستقرار والرفاه، ومع انهيار الاتحاد السوفييتي ظهرت هناك قناعة بعدم وجود تهديدات روسية للأمن الأوروبي، ومن هنا ظهرت نقاشات حول انخفاض الأهمية الجيوسياسية التركية بالنسبة لأوروبا. ومع احتلال صدام حسين للكويت ظهر أن التهديد الذي يمكن أن يتعلق بمصادر الطاقة لم يعد محصورا على روسيا، ومن هنا عاد الاعتبار للأهمية الجيوسياسية لتركيا وتم الأخذ بعين الاعتبار الدور التركي من الناحية الاستراتيجية في هذا الإطار (Uslu 2006:19-29).

وقد بنيت أولويات السياسة الخارجية التركية، على الإصرار على إقامة العلاقة مع الغرب، ويأتي هذا انسجاما مع الأولويات التي فرضتها الفلسفة التي أنشأت الدولة في إطارها، وكان هذا الأمر سببا في اختيار تركيا للمعسكر الغربي بعد الحرب العالمية الثانية، وقد أصبحت تركيا عضوا في حلف شمال الأطلسي من خلال اتفاقية الدفاع الغربي ضد الاتحاد السوفييتي سنة 1952، وفي إطار علاقاتها السيئة مع دول جوارها في فترة الحرب الباردة، أقامت تركيا علاقاتها السياسية على المحورين الأمريكي والأوروبي. وبالرغم من المواقف السلبية التي اتخذتها كل من الولايات المتحدة الأمريكية والدول الأوروبية، مع تركيا في القضية القبرصية التي تعتبر من أهم مسائل الخارجية التركية، إلا أن تركيا لم تمتنع عن مطالبتها بالانضمام إلى الاتحاد الأوروبي. فلقد تم التوقيع على

اتفاقية التفاهم للانضمام للمنظمة الاقتصادية الأوروبية سنة 1963، تلك المنظمة التي تم تأسيسها عقب اتفاقية روما سنة 1958 والتي كانت الأساس لإنشاء الاتحاد الأوروبي. وتعد تركيا عضوا في الاتحاد الجمركي الأوروبي وتفاوض من أجل الدخول في العضوية التامة فيه، ومن هنا فمن البعيد القول بأن تركيا ستقوم بعملية تحول جذري فيما يتعلق برؤيتها الأوروبية.

حدثت هناك تغيرات في الديناميكيات الأساسية للنظام العالمي بعد مرحلة الحرب الباردة، ومن هنا فقد عملت الدول الإقليمية بالإضافة إلى القوى الخارجية على ملء الفراغ الجيوسياسي الناتج عن انهيار النظام السوفييتي والذي شبهه برزيزنكي Brzezinski "بالإنهيار العظيم" (Brezezinski 1992)، في المناطق التي كانت تخضع لسيادة الاتحاد السوفييتي والمناطق التي كانت تتبنى الآيديولوجية الاشتراكية، ومع أن هذا الوضع قد جلب معه غموضا فيما يتعلق بأمن تركيا وسياستها الخارجية، إلا أنه جلب في نفس الوقت فرصا يمكن استغلالها.

وقد قام الرئيس التركي الراحل ترجوت أوزال الذي استلم الرئاسة سنة 1989 وبرز كقائد مميز في عقد الثمانينات أثناء توليه لرئاسة الوزراء، بالتقدم للحصول على العضوية الكاملة في المنظمة الاقتصادية الأوروبية سنة 1987، وبهذا تم التأكيد مرة أخرى على المنظور الغربي للسياسة التركية.

وعمل أوزال في نفس الوقت على تنمية العلاقات مع دول العالم الإسلامي والعالم العربي، وكان يرى ضرورة تقوية العلاقات مع دول الشرق الأوسط التي تشترك مع تركيا بتراثها التاريخي والثقافي. وكان يرى بأن حل المشكلات والنزاعات التي تشهدها منطقة الشرق سيساهم بشكل إيجابي في تحقيق رفاهية وغنى دولها، وقد قام أوزال بتطبيق هذه الفكرة مع دول الجوار بناء على أفكار تحررية. (Gözen 2009:191)

لقد اضطرت تركيا لتطوير سياسات أمنية جديدة بعد التغيرات الديناميكية التي فرضتها تحالفات حرب الخليج في تسعينيات القرن المنصرم، وقد شكلت السياسات الأمنية التي انتهجتها تركيا لمواجهة إرهاب حزب العمال الكردستاني، مسألة لها أولوية في السياسة التركية، (bkz. Özcan-Kut 2000) ، وقد أوشكت تركيا الدخول في حرب مع سوريا بسبب دعم الأخيرة الجلي لحزب العمال الكردستاني.

قام الاستراتيجي الأمريكي جورج فريدمان في أحد كتبه، بتحليل وضعية تركيا في الساحة الدولية، أثناء تناوله للعلاقات الدولية والقوى الكامنة، ووصف تركيا على أنها الدولة الإسلامية الوحيدة التي تتميز بمجتمع حداثي ونظام سياسي ديمقراطي، وتحتل المرتبة السابعة عشرة عالميا في القوة الاقتصادية، كما تحتل تركيا مكانة جيوسياسية مهمة لوقوعها في منطقة تتقاطع فيها روسيا مع أوروبا مع الشرق الأوسط.

وبحسب رأي فريدمان Friedman فإن الوضع الإستراتيجي لتركيا يتضح فعاليته من كل جانب، ولا تشكل تركيا تهديدا للمصالح الأمريكية، ولا تضطر لأن تعيش داخل التهديد الأمريكي، كما لا تشكل تركيا عبئا أمنيا على الولايات المتحدة تضطرها لأن تخصص نفقات إضافية على القضايا الأمنية، كما ستكون تركيا عاملا مساعدا في توسعها الاقتصادي في المنطقة. (Friedman (2009:102

الجدالات المتعلقة بمحور السياسة الخارجية: المركز الجديد للإدارة الإقليمية

لقد طور حزب العدالة والتنمية الذي وصل إلى رئاسة الحكومة بمفرده رؤية جديدة للسياسة الخارجية التركية. وقد تم التعبير عن هذه الرؤية الجديدة ب»بالعمق الاستراتيجي» وبالرغم من الانكسار الذي تعرضت له بعد هجمات الحادي عشر من سبتمبر، لكن حزب العدالة والتنمية أصر على المضي بها وتطبيقها ويستمر بعزيمة أكبر في مسيرة التحولات التي بدأها من قبل الرئيس الراحل أوزال.

لقد عملت حكومة العدالة والتنمية على تطوير علاقاتها الاقتصادية والسياسية من خلال مفهوم متعدد الاتجاهات في سياستها الخارجية ، واتباع منهجية الطرق الدبلوماسية ومخاطبة جميع الأطراف وجها لوجه من أجل التوصل إلى حلول لقضايا المنطقة. وقد بين وزير خارجية تركيا السابق ورئيسها الحالي عبدالله غول الديناميكيات الأساسية للسياسة الخارجية أثناء كلمته التي ألقاها أمام مجلس الأمة التركي بقوله: « تتبع تركيا سياسة تليق بتاريخها وموقعها الجغرافي، وتتجرد من كل الأفكار السلبية والأحكام المسبقة، وتقوم على أسس مبدئية وتوازنات المصالح المشتركة، ... وقد تتعدى أهمية السياسات التي تتخذها تركيا الأبعاد المحلية والإقليمية لتشمل الأبعاد العالمية كذلك.

وليس العامل الجغرافي وحده الذي حقق لتركيا وضعها المحوري، بل يرجع كذلك إلى انتساب تركيا إلى الغرب وإلى العالم الإسلامي في نفس الوقت، ولأنها دولة ديمقراطية وعلمانية ودولة حقوق اجتماعية، فهي تشكل مصدر إلهام لكل المجتمعات التي تتطلع إلى المعاصرة والحداثة. ومن خلال ذلك الوضع كانت تركيا الدولة الوحيدة التي استطاعت أن تثبت خطأ أطروحة «صدام الحضارات» التي عاد تناولها من جديد في هذه المرحلة. (Gül 2007:22)

وقد بين عالم السياسة الأمريكي كينيدي في كتابه الذي بحث فيه أسباب صعود الدول وانحطاطها أن:"هناك عدة أمور تتوقف عليها استمرارية أو زيادة إنتاجية دولة ما، لكن أمورا أكثر كذلك مرتبطة بشكل دائم بالحقائق الجغرافية الثابتة، ومنها الأسئلة المتعلقة بسؤال هل التوترات العالمية موجودة في مركز الدولة أم في القرب منها، أم في أطرافها؟، هل هي في أمان من الاستيلاء عليها؟، هل كان من الضروري لها أن تنظر في نفس الوقت إلى جهتين أو إلى ثلاثة، بالإضافة إلى المواضيع المتعلقة بالالتحام الوطني، و أهمية نظام الإدارة المحلية بالنسبة للأفراد وارتباط الأفراد بالدولة. (Kennedy 1996:230) .

وفي هذه الفترة كانت الدول التي وصفها الرئيس السابق جورج بوش على أنها "دول مارقة" تتبع لمحور الشر وهي إيران والعراق وسوريا، دول حدودية لتركيا. وتم احتلال العراق سنة 2003، وقد عملت سوريا على التكيف مع الغرب عن طريق تركيا، وقد فرضت فكرة اعتبار دول الجوار التركي دولًا في محور الشر بالنسبة للولايات المتحدة الأمريكية، سياسة بالغة الحساسية للسياسة الخارجية التركية.

ولأجل هذه الاعتبارات لا يمكن لتركيا أن تظهر سلوكيات متحيزة كأي دولة أوروبية بحكم وضعيتها الاستراتيجية وميراثها الثقافي، فعلى سبيل المثال، تعتبر إيران دولة مجاورة لتركيا تربطها بها علاقات تجارية، حتى ولو أغفلناها رغم أهميتها فلا ننسى مدى تأثير إيران على السياسة التركية في آسيا الوسطى والشرق الأوسط والقوقاز. وبعد أن كانت تركيا تواجه لوحدها عمليات حزب العمال الكردستاني في شمال العراق، وجدت تركيا نفسها مضطرة لأن تتعاون مع إيران وسوريا من دول الجوار لتحقيق هذه المهمة. ومن هنا فإن اقتصار النظر إلى العلاقات التركية الإيرانية من منظور العلاقات الإيرانية الإسرائيلية، سيضر بالمصالح القومية التركية.

وينبغي على تركيا أن تحافظ على انتهاج الأسلوب الدبلوماسي الدقيق والمتوازن في القضايا الأخرى بالإضافة إلى القضية الإيرانية، مثل قضايا: حزب العمال الكردستاني، وشمال العراق، والعلاقات بين أذربيجان وأرمينيا، والتوترات بين روسيا وجوريا، في مناطق القوقاز، والمسائل المتعلقة بكوسوفو والبوسنة والصرب، في منطقة البلقان.

إن أهم عامل ساهم في نجاح السياسة الخارجية التركية مع وصول حزب العدالة والتنمية إلى سدة الحكم في تركيا، هو قدرة تركيا على صناعة سياسة متوازنة متعددة الاتجاهات في الفترة الأخيرة، بخلاف مرحلة الحرب الباردة. وبالإضافة إلى الاستعدادات والخصائص العقلية التي تتمتع بها تركيا من أجل تنفيذ هذه السياسات، فلا يغفل كذلك تأثير النظام العالمي في مساعدتها في هذا النجاح. حيث يذكر كورنل بارنت Cornell Barnett العوامل التي تصنع الدولة القومية انطلاقا من النموذج الإنجليزي، في كتابه الذي ألفه بتاريخ 1972، على النحو التالي:"

"ليست القوات المسلحة في أي دولة العامل الوحيد الذي يحدد قوتها، إنه أمر يرتبط بمصادرها الاقتصادية والتكنولوجية والمهنية التي تظهرها سياستها الخارجية، وقراراتها وأفكارها بعيدة المدى، وتنظيماتها الاجتماعية والسياسية، وأهم عامل يأتي من الدولة نفسها، من الشعب نفسه، من نجاحاته، طاقته، وطموحاته، وانتظامه، ومبادراته، واعتقاداته، وأساطيره، وتطلعاته..." (aktaran Kennedy 1996:236)

وبعد التغييرات التي جاءت بعد انتهاء الحرب الباردة وظاهرة العولمة، يمكن إضافة عوامل أخرى، منها الإخلاص والمرونة، والثقة والخطابات الجديدة التي تطورها الدولة أثناء تطبيقها لمهنيتها في سياستها الخارجية. لقد جلبت تركيا إليها الأنظار من خلال قدرتها على صناعة

سياسات متداخلة ومؤيدة لبعضها البعض فيما يتعلق بالدول والمناطق المختلفة في عهد حكومة العدالة والتنمية، وقد أكد المراقبون على أن على أن تركيا اليوم تختلف عن تلك التي كانت قبل عشر سنوات، من خلال زيادة تأثير سياستها الخارجية، وتحولها إلى قوة تحفظ نظام المنطقة. El Husseini: "Aufbruch des starken Mannes am Bosporus", Handeslblatt) 22،01،2010 www.handelsblatt.com/meinung (27،01،2010) veya (Martin Woker, "Ankaras aussenpolitische Trümpfe", 14،11،2009, Neue Züricher (Zeitung, www.nzz.ch/nachrichten/hintergrund/dossiers (07،12،2010

لقد تم تقييم المقاربة الجديدة للسياسة الخارجية التركية، وبشكل خاص فيما يتعلق بموقفها السلبي من إسرائيل على أنه "تغيير للمحور". وفي المقابل حققت تركيا تقدمات مهمة في الساحة الدولية، على سبيل المثال فيما يتعلق برئاستها للأمانة العامة لمنظمة المؤتمر الإسلامي، واختيارها كعضو مؤقت في مجلس الأمن من قبل مائة وسبع وخمسين دولة، واستمرارها في مفاوضات الانضمام التام للاتحاد الأوروبي، وقيامها بمبادرات لحل الأزمات الإقليمية كما يتعلق بإيران ولبنان على سبيل المثال، ودخول اقتصادها ضمن أكبر عشرين اقتصاد على مستوى العالم، ومشاركتها في اجتماعات مجموعة العشرين.

وبالرغم من التحالف الموجود بين الولايات المتحدة الأمريكية وتركيا إلا أن تركيا استطاعت أن تقيم علاقات ناجحة مع سوريا، وتعد محاولة تركيا مع البرازيل للتصويت ضد القرارات المتعلقة بإيران في مجلس الأمن بالرغم من مخالفة أمريكا وحلفاءها، يفهم بأن تركيا تحاول أن تشكل محور قوة جديد. (www.spiegel.de/politik/ausland 20،25،2010)

كانت تركيا في مرحلة الحرب الباردة تمثل وضعية "الدولة الجناح" على الجبهة الشرق أوسطية مقابل الاتحاد السوفييتي من خلال كونها عضوا في حلف الناتو، لكن تركيا من خلال كونها عضوا في هذا الحلف ومن خلال سعيها لعضوية الاتحاد الأوروبي لا تكتفي بوضعية "الدولة الجناح"، في نظام الدفاع الغربي، من أجل توفير الأمن لحدود الشرق الأوسط، إن تركيا تسعى لأن تكون دولة في مركز النظام الإقليمي الذي تتحمل مسؤوليته بذاتها. (Kramer(a) 2010:2) ولأن الدول الغربية تعودت على نمط محدد للسياسة الخارجية التركية في فترة الحرب الباردة، نظرت الدول الغربية إلى الاتجاهات الفاعلة الجديدة في السياسة الخارجية التركية على أنها سلوكيات خارجة عن المألوف.

اعتمدت السياسة الخارجية التركية في السنوات الأخيرة على أساسين اثنين الأول:" تخفيض حجم المشكلات الخارجية مع دول الجوار إلى أدنى مستوى من خلال مقاربة، تصفير المشكلات مع الجوار، ومحاولة التكامل مع دول الجوار في أعلى مستوى للوصول إلى التعاون التام والمطلق"، ومن هنا فقد سجلت العلاقات مع سوريا واليونان كدولتين كانتا تعدان من الدول العدوة من قبل تطورا مهما وملحوظا.

وفي مجال العلاقات الثنائية مع سوريا والعراق بشكل خاص، تم تأسيس مجلس التعاون الاستراتيجي، ومن خلال اجتماع لجنة وزارية مشتركة تم التأكيد على تعميق التعاون الثنائي، والتأكيد في نفس الوقت على مفهوم حماية المصالح المشتركة في الشرق الأوسط. وفي هذا الإطار كذلك عملت تركيا على عودة العلاقات الطبيعية مع أرمينيا وتطويرها، من خلال الاتفاقيات التي وقتها معها.

أما الأساس الثاني: فيقوم على اتباع سياسة خارجية فاعلة، تعمل على تحقيق نظام سلام واستقرار دائم. (Davutoğlu: TBMM Konuşması 26،04،2010)

ويعتمد الأساس الثاني على إنتاج سياسات تستطيع أن تشكل نظاما جديدا في المنطقة. ظهرت في القرن الواحد والعشرين أبنية مؤسسية وقواعد تنظيمية للحد من الجوانب السلبية والديناميات الغير محدودة للعولمة، والتي جلبت معها جدالات حول " الإدارة العالمية"، وتعرف "الإدارة الإقليمية" على أنها نظام قواعدي ومؤسسي جديد في إطار إيجاد حلول ومجال من التفاهم، للتوترات العالمية والقضايا الدولية، والعملية التي تعطي إمكانية لتطوير ميكانزمات تعاون عالمي جديد.(Nuscheler 2002:72)

ومن هنا تسعى الإدارة الإقليمية إلى تأسيس بنية فكرية تنويرية لتعميق التعاون العالمي، وتوجيه عملية إيجاد حلول للقضايا الدولية، من خلال فهم مشترك متعدد الاتجاهات. ولذلك تسعى الإدارة العالمية إلى وضع الميكانزمات والقواعد المشتركة من أجل تحقيق التعاون داخل النظام العالمي، أكثر من أنها تسعى إلى تحقيق الدولة العالمية أو المجتمع العالمي، وتعطي أهمية لتحقيق نظام تفاهم جديد يقوم عليه تعاون بين دول المنطقة من أجل تحقيق السلام والاستقرار في المراحل الانتقالية، وإلغاء التصادم الذي يمكن أن ينتج عن السياسات المحلية والإقليمية في مواجهتها للعولمة. (Nuscheler 2002: 78)

وفي هذا الإطار يخشى الاتحاد الأوروبي، من تقسيم الدول، أو من عدم قدرتها على السيطرة على حدودها الوطنية، سواء في الشرق الأوسط أو غيره من المناطق.

تعتبر تركيا دولة صاحبة وضعية إستراتيجية في إطار تطوير تعاون متعدد الاتجاهات وتحقيق الاستقرار والسلام في النظام العالمي، أو بمعنى آخر تستطيع تحقيق نموذج "الإدارة الإقليمية" ابتداء من منطقة البلقان حتى القوقاز ووسط آسيا وفي منطقة الشرق الأوسط. وتعمل تركيا على تحقيق هذا النوع من التعاون في إطار أربعة مفاهيم تشكل أسس السياسة الخارجية.

وتعمل تركيا في المنطقة التي توجد في مركزها، على انتاج سياسات تعمل على تطوير مفهوم نظام إقليمي جديد يقوم على فهم أمني مشترك، وعلاقات اقتصادية مشتركة، والحوار السياسي على المستوى الرفيع، والتعددية الثقافية. (Davutoğlu TBMM konuşması 26،04،2010)

ويعتبر هذا المفهوم السياسي أمرا مؤثرا بشكل مباشر على المصالح الحيوية للاتحاد الأوروبي، ومرحلة مهمة من أجل تطوير التعاون الذي يمكن تحديده على أساس الإدارة الإقليمية، ومن أجل تحقيق أمن واستقرار الاتحاد الأوروبي كذلك.

الشرق الأوسط من منظور الاتحاد الأوروبي وعلاقته بتركيا

تأتي منطقة الشرق الأوسط في طليعة المناطق التي ترتبط بشكل مباشر بأمن واستقرار أوروبا ورفاهيتها الاقتصادية. وقد قامت الجذور التاريخية للعلاقات بين الدول الأعضاء في الاتحاد الأوروبي ومنطقة الشرق الأوسط على أسس مفاهيم متعلقة بالاستعمار والوصاية.

لقد ساهمت سياسة «فرق تسد» التي انتهجتها الدول الأوروبية في منطقة الشرق الأوسط ، في ظهور نزاعات طويلة الأمد في مناطقه نتيجة التحديدات الذاتية لحدود الدول المستقلة، واختلاف الدول فيما بينها حول هذه الحدود.

وقد ظهر النزاع الإسرائيلي-الفلسطيني في مرحلة الحرب الباردة كظاهرة قريبة من حدود القارة الأوروبية، كما ظهرت أزمة الطاقة في الدول الأوروبية بعد رفع دول منظمة أوبك لأسعار النفط عقب الحرب الإسرائيلية العربية عام 1973. وقد تحولت النزاعات الإسرائيلية الفلسطينية إلى أزمة أمنية بالنسبة للدول الأوروبية بعد العمليات التي قامت بها التنظيمات التابعة لمنظمة التحرير الفلسطينية من ظهور حوادث اختطاف للطائرات الأوروبية ومنها الطائرتين التابعتين لشركتي سويس آير Swiss Air و بان آم Pan Am سنة 1970، بالإضافة إلى الهجمات التي تعرض لها اللاعبون الإسرائيليون في أولمبياد ميونخ سنة 1972، . (Johannsen 2009:126)

ومن هنا فإن الخصائص الاقتصادية والجيوسياسية والثقافية والسياسية لمنطقة الشرق الأوسط، جعلت العوامل التي تسبب مشكلات المنطقة والحجج المستخدمة من أجل حلها خارج حدود المنطقة.

من الممكن أن تتحول النزاعات الإقليمية التي تقوم على عوامل عرقية ودينية كما هو الحال في القضية الفلسطينية- الإسرائيلية و العراق و في لبنان التي تتغذى من الديناميات المحلية، إلى تنازع القوى الإقليمية والعالمية لبسط نفوذها على دول المنطقة.

بالنسبة لأوروبا هناك ثلاثة أهداف أساسية لها في الشرق الأوسط، الأول: ما يتعلق بمصادر الطاقة وطرق تأمينها، الثاني: أمن إسرائيل، الثالث: منع الدول من امتلاك السلاح النووي لضمان عدم وصوله إلى أيدي القوى الإرهابية كنتيجة لنزاعات المنطقة.

تعتبر الدول الأوروبية أن عدم استقرار دول الشرق الأوسط، أو اشتعال الأزمات فيها أحد أهم العوامل التي تهدد أمنها، كما تعتبر ظاهرة الهجرة واللجوء إلى الأراضي الأوروبية الناتجة عن النزاعات التي تشهدها دول المنطقة، مشكلات إضافية أخرى، ومن هنا تعمل الدول الأوروبية على

إنتاج سياسات شرق أوسطية في مختلف المستويات تهدف إلى التوصل إلى حل للقضية الفلسطينية، وتحقيق الاستقرار للعراق عن طريق الجهود المشتركة، وفرض عقوبات اقتصادية على إيران.

وضمن "الإستراتيجية الأمنية للاتحاد الأوروبي" التي تم إعدادها سنة 2003، تم اعتبار إيجاد حل للقضية الإسرائيلية-العربية أهم أولوية للاتحاد الأوروبي، لأنه لا يمكن حل سائر أزمات المنطقة دون حل القضية الفلسطينية، ومن هنا يصرف الاتحاد الأوروبي جهودا كبيرة للتفاهم مع الدول المجاورة لإسرائيل.

ومن هنا فقد تم إشراك الدول المجاور لإسرائيل في مفاوضات الرباعية التي بدأت عام 2002 وجمعت كلا من الولايات المتحدة الأمريكية وروسيا والاتحاد الأوروبي والطرفين الإسرائيلي والفلسطيني، وكان الاتحاد الأوروبي من خلال هذه الجهود يسعى لتحقيق أهداف معينة.

وكانت هذه الأهداف تتلخص بتحقيق أمن إسرائيل، وإنشاء دولة فلسطينية، وتحقيق استقلال لبنان، وتحقيق تكامل الأراضي السورية، وبالإضافة إلى هذه الجهود عمل الاتحاد الأوروبي على التحدث مع جميع الأطراف في الشرق الأوسط حتى الأطراف الصعبة منها، إما مباشرة أو عن طريق طرف ثالث، ومن هنا فقد عمل الاتحاد الأوروبي على تحقيق دبلوماسية فاعلة تمكنه من الوصول إلى وضعية القدرة على التحدث مع الجميع. (Perthes 2007:18) بالإضافة إلى مجموعة الرباعية، أخذت "سياسات الاتحاد الأوروبي مع دول الجوار"، "والسياسة المتوسطية"، دورا كبيرا في سياساته المتعلقة بالشرق الأوسط.

لقد دخل عامل آخر على العوامل السياسية والاستراتيجية والاقتصادية الجاذبة في الشرق الأوسط، اعتبارا من أوائل القرن العشرين وتحديدا في عام 1908 وهو النفط كعامل لن ولم يستغن عنه الغرب حتى اليوم. وقد عملت بريطانيا والولايات المتحدة الأمريكية وفرنسا في بعض الأحيان عن طريق الشركات النفطية وغالبا تحت الضغط السياسي والعسكري بتوقيع اتفاقيات مع الدول المنتجة للنفط من أجل تحقيق مصالحها الخاصة. (bkz. Seifert/Werner 2006)

تحتاج الدول الأوروبية من أجل الاستمرار في مستوى معين في نموها الاقتصادي، إلى الطاقة البترولية الموجودة في الشرق الأوسط، وبالرغم من تطبيق برنامج "برنامج الطاقة الذكي في أوروبا" وتنفيذ الاستراتيجيات الهادفة إلى تقليل الطاقة المستوردة، إلا أن الاتحاد الأوروبي سيبقى في حاجة لاستيراد ٪70 من الطاقة حتى عام 2030.

ومن هنا يسعى الاتحاد الأوروبي إلى تطوير تعاون مع دول منطقة الشرق الأوسط وروسيا في مجال استمرار استيراد الطاقة، وتأمين طرق نقله (Nuscheler 2007:104-105 ، وتستمر المدخلات النفطية القادمة من الشرق الأوسط، باحتلالها أهمية كبرى بالنسبة للاتحاد الأوروبي، خصوصا وأن الشرق الأوسط لن يستخدم سوى ٪30،5 من احتياطاته النفطية حتى عام 2020 . (Seifert/Werner 2006:244)

وتحتل تركيا مكانة إستراتيجية بكونها تشكل نقطة عبور جيوسياسية لإيصال مصادر الطاقة من الشرق الأوسط ومنطقة حوض قزوين إلى أوروبا، ويشكل الدور التركي في نقل الطاقة البترولية والغاز من حوض قزوين وروسيا والشرق الأوسط إلى الأسواق الغربية عاملا أساسيا في سياسة الطاقة التركية. ومن هنا يلاحظ أن هناك توافقا بين الأهداف التركية والمصالح الأوروبية المتعلقة بالطاقة (Kramer 2010:7) .

ويقوم الاتحاد الأوروبي بتنفيذ سياستين متداخلتين من الناحية المؤسسية تجاه الشرق الأوسط، الأولى: "سياسة الجوار للاتحاد الأوروبي" والثانية: "السياسات المتوسطية"، وتقوم السياسات المتعلقة بدول الجوار على محاولة ردء الصدوع بين الاتحاد الأوروبي ودول جواره، والتعاون مع دول الجوار من أجل تحقيق الاستقرار، والرفاه، والأمن. فبالإضافة إلى الدول الأعضاء، ينضم إلى هذا التعاون كل من أوكرانيا وأرمينيا وجورجيا ومولدوفا وإسرائيل وفلسطين كدول مطلة على البحر المتوسط.

وتهدف سياسة الاتحاد الأوروبي المتعلقة بالجوار إلى تحقيق رفاه واستقرار وأمن دول الجوار، وإزاحة كل العراقيل التي توضع أمام تحقيق تعاونه معهم، كما يهدف الاتحاد الأوروبي إلى تقريب دول حوض المتوسط منه، عن طريق تحقيق ساحة سوق حرة في إطار العلاقات الثنائية المتعددة، مع دول الجوار وعن طريق التعاون السياسي.

ويعد العامل الأساسي الذي يقف وراء تنفيذ هذه المقاربة السياسية للاتحاد الأوروبي، هو تحقيق الاستقرار في دول جوار الاتحاد الأوروبي، كما تعتبر سياسة الاتحاد الأوروبي المتعلقة بالجوار، من منتجات مفهوم "الشراكة البديلة" التي اتخذها الاتحاد الأوروبي كبديل عن العضوية التامة فيه في مساعيه نحو التوسع. . (Lippert 2007:163-167)

لقد تم بيان الأهداف الاستراتيجية لسياسة الاتحاد الأوروبي المتعلقة بدول الجوار، في إطار "التقرير الإستراتيجي الإقليمي 2007-2013"، وبناء على هذا تحمل منطقة حوض المتوسط أهمية استراتيجية بالنسبة للاتحاد الأوروبي نظرا للاعتبارات السياسية المتعلقة بالأمن والاستقرار وللاعتبارات الاقتصادية المتعلقة بالتجارة والطاقة والهجرة.

وتحتل النزاعات ومظاهر عدم الاستقرار الفعلية والكامنة أهمية في السياسات التي ينفذها الاتحاد الأوروبي مع دول الجوار، وتتعلق هذه السياسات بالتوترات السياسية الناتجة عن القضية العربية – الإسرائيلية، والحرب الداخلية في العراق، وانعكاساتها على دول الجوار، والإرهاب، وعدم تطبيق الديمقراطية في دول المنطقة، وظهور التوترات الناتجة عن ظهور الإسلام السياسي.

وعلى الصعيد الاقتصادي تظهر المشكلة في بطء النمو الاقتصادي وزيادة معدلات البطالة بسبب زيادة عدد السكان في مقابل ضعف قوة العمل والإنتاج، وقد ساءت هذه الأوضاع الاقتصادية بسبب ثلاثة عوامل اجتماعية اقتصادية. وهي: الانتهاكات المتعلقة بالحرية والحقوق الأساسية، ومشاركة

المرأة في الحياة الاجتماعية والسياسية، والتراجع الموجود في وسائل المعرفة والتعليم، وعدم اتباع الوسائل التي تحافظ على البيئة الطبيعية واستمرار المصادر الطبيعية، وتهديد التوازن البيئي.

ويحاول الاتحاد الأوروبي التعامل مع هذه القضايا من خلال إستراتيجيتين اثنتين مترابطتين مع بعضهما البعض. 1) . إعلان برشلونه سنة 1995 على الصعيد الأوروبي-المتوسطي، والاتفاقيات الثنائية في هذا الإطار، من خلال توقيع اتفاقيات للتبادل التجاري الحر بين دول هذه المنطقة باستثناء سوريا. 2). سياسة الاتحاد الأوروبي المتعلقة بدول الجوار، والخطط الثنائية (2003) وهو محاولة من قبل الاتحاد الأوروبي لجعل جيرانها القدامى في مناطق الشرق والجنوب تحت تأثيرها الاقتصادي والسياسي والثقافي دون أن تكون عضوا فيها، ويمكن التعبير عن هذه السياسة من خلال ثلاثة عناوين أساسية:

تم اتخاذ القرارات المتعلقة بأولويات السياسة الأوروبية للفترة بين 2006-2009 في قمة برشلونة المنعقدة بتاريخ 2005. والتي تقوم على الأربعة أسس التالية: 1. التعاون في المجال السياسي والأمن 2. التعاون في المجال الاجتماعي الاقتصادي 3. التعليم والثقافة 4. ظاهرة الهجرة.

تشكيل ساحة اقتصادية مشتركة و دائمة يمكن أن تحقق الحرية التجارية والتكامل التجاري الإقليمي وتقوم على بنية تحتية جيدة ولا تغفل القضايا المتعلقة بحماية البيئة.

ج. إنشاء ساحة مشتركة، من أجل برامج التغيير الاجتماعي الثقافي، (زيادة الوعي بمسائل الشراكة بين دول المنطقة والاتحاد الأوروبي عن طريق التبادل البشري والإعلام).

وقد تم تخصيص ميزانية 343،3 مليون يورو من أجل تفعيل برنامج المؤشرات الإقليمية في الفترة ما بين

20072010-، (Avrupa Akdeniz Ortaklığı için Bölgesel Strateji Dökümanı (2007–21013) http://epp.eurostat.ec.europa.eu/portal/page/portal/medstat/introduction (1.11.2010)

ومن الأبنية السياسية الأخرى للاتحاد الأوروبي المتعلقة بالشرق الأوسط، السياسات المتوسطية التي قامت على أسس مرحلة برشلونة سنة 1995، وتقوم هذه العلاقة بين الدول الأعضاء في الاتحاد الأوروبي المطلة على البحر المتوسط مع دول جنوب المتوسط بما فيها فلسطين والأردن، باستثناء ليبيا.

وحسب إعلان برشلونة يتم اتخاذ مجالات عمل سياسات الاتحاد الأوروبي المتعلقة بالمتوسط من ثلاثة محاور، الأول: العمل على تشكيل شراكة أمنية على أساس عملية برشلونة، وفي نطاق هذا المحور تم قبول مجالات العمل الأخرى المتعلقة بحقوق الإنسان، وحماية الأعراف الديمقراطية، واحترام التعددية الاجتماعية، وضمان وحدة التراب الوطني، ووضع قواعد لمراقبة التسلح العالمي.

المحور الثاني يتعلق بتناول مسألة العلاقات الاقتصادية بشكل مكثف، ومن خلاله التأكيد على تطوير العلاقات الاقتصادية بين الدول الأعضاء، وتشكيل سياسة شراكة وتعاون ومنطقة تجارة حرة أوروبية متوسطية كأهم أداة للعلاقات الاقتصادية.

أما المحور الثالث فيتعلق بالعلاقات الثقافية والاجتماعية بين الدول، ويتعلق بالحوار بين الثقافات، والاحترام المتبادل للثقافات والقيم الدينية، وتنظيم الإمكانات التعليمة في هذا المجال.

لقد تم صرف مبلغ 3،4 مليار يورو بين عامي 1995-1999 في إطار برنامج ميدا MEDA على شكل مساعدات مالية وتقنية، في حين تم صرف مبلغ 5،35 مليار يورو بين عامي 2000-2006 من أجل برنامج ميدا الثاني MEDA II (Neugart 2007:315-317)

وبالرغم من الإعلان الذي صدر عن الاتحاد الأوروبي لا يمكن القول بأن الدول الأعضاء في الاتحاد الأوروبي قد نفذت تعاونا مع دول الشرق الأوسط في إطار سياساتها الخارجية بنفس المستوى. فأثناء الحرب الأمريكية على العراق سنة 2003 لم تتخذ الدول الأوروبية نفس المواقف من التدخل الأمريكي. فقد ظلت ألمانيا مجبرة على استخدام لغة بالغة الدقة في التعامل مع القضية الإسرائيلية- الفلسطينية باعتبارات تاريخية، وتقيم ألمانيا علاقات أكثر قربا من غيرها من الدول الأوروبية مع إيران، بحكم العلاقات الاقتصادية ممثلة بحصة إيران في المصانع الألمانية كشركة مرسيدس على سبيل المثال، أما فرنسا فتسعى لاعتبارات تاريخية للتأثير على سوريا واستخدام نفوذها في لبنان.

وعلى نفس الكيفية كان من الصعب على الدول الأعضاء في الاتحاد الأوروبي، أن تتخذ موقفا واحدا من القضية الفلسطينية الإسرائيلية. وقد عبر المبعوث الأوروبي السابق للشؤون الخارجية خافيرسولانا عن عدم وجود رؤية مشتركة للدول الأعضاء في الاتحاد الأوروبي حول هذه القضية، بقوله: "لاعتبارات تقليدية مختلفة تستخدم كل دولة في الاتحاد الأوروبي الضوء الأحمر في نقاط مختلفة عن الدول الأخرى، أما الضوء الأخضر فهو مضيء عند الجميع". (Die Zeit, 17/2002 ; EU-Blauhelme_fuer_Nahost) 1،11،2010/17/http://www.zeit.de/2002

وقد رأى الاتحاد الأوروبي من خلال وثائق الإستراتيجية الأمنية التي اعتمدها سنة 2003، أن القضايا التي تهدد الاتحاد هي قضايا: الإرهاب، وانتشار الأسلحة النووية، والنزاعات الإقليمية وانهيار الدول، والجريمة المنظمة. ويظهر أن الانطباعات الأمنية للاتحاد الأوروبي بعد الحرب الباردة قد تعدت مفهوم التهديد العسكري، ويمكن حل هذه التهديدات الأمنية عن طريق تشكيل الميكانزمات المشتركة والعمل المشترك.

تم التأكيد على أهمية توجيه دول الجوار نحو الشعور بالمسؤولية، ويعتبر هذا أمرا مهما للمصالح الأوروبية، كما تم اعتبار النزاعات المسلحة والجرائم المنظمة، وضعف الدول وتقسيمها،

من الأمور التي تشكل مشكلات هامة للاتحاد الأوروبي. كما تم التأكيد على ضرورة إيجاد حل للقضية الفلسطينية الإسرائيلية، كأولوية من أولوياته، كما تم التأكيد على ضرورة بناء تعاون سياسي واقتصادي مع دول المتوسط على أسس إعلان برشلونه.

يرى الاتحاد الأوروبي أن من مصلحته أن تبقى تركيا بجانبه، في تشكيل ميكانزمات تتعلق بالسياسات المتوسطية والسياسات المتعلقة بدول الجوار السابقة الذكر، أو ما يتعلق بحل المشكلات التي تم توثيقها في الوثيقة الإستراتيجية للاتحاد الأوروبي لسنة 2003، وفيما يتعلق بنقل الطاقة بكون تركيا تشكل بالنسبة لدول الاتحاد الأوروبي منطقة عبور لمصادر الطاقة،((Kramer (b) 2010) وفيما يتعلق بالدور المركزي الذي من المحتمل أن تلعبه تركيا في المستقبل.

ويأتي تعاظم الدور التركي في منطقة الشرق الأوسط اليوم، بشكل متوازي مع ظهور العوامل التي اعتبرها الاتحاد الأوروبي مهددة له في المنطقة. فقد لاحظ الاتحاد الأوروبي الدور التركي في قضايا المنطقة مثل مل يتعلق بالوساطة بين سوريا والسعودية، والوساطة بين سوريا والعراق من أجل تحسين العلاقات، والعمل على إيجاد الحلول السلمية في الأزمة اللبنانية التي جاءت كنتيجة عن المحكمة الدولية المتابعة لقضية اغتيال الحريري، وسعي تركيا للتخفيف من حدة التوترات التي تشهدها المنطقة.

وقد عبر الرئيس الألماني السابق هلمت كول في البيان الحكومي الذي ألقاه سنة 1992، بأن الدور التركي في المنطقة يتناسب مع المنظور الأوروبي، بقوله:

" لقد كانت تركيا في الماضي تشكل حماية رئيسية لأمننا بسبب الوضعية الواضحة لها في الجناح الجنوبي للناتو، وتزداد أهمية الدور التركي اليوم نتيجة التطورات التي تشهدها دول الاتحاد السوفييتي السابق ودول الشرق الأوسط والشرق الأدنى، ويمكن لتركيا الديمقراطية والقوية بذاتها -أو يجب عليها- أن تكون دولة صانعة ومحددة لسياسة الاستقرار في منطقتها تماشيا مع اتجاهات الاتحاد الأوروبي".(www.helmut-kohl.de/index. (13،04،2010)

وقد بين الرئيس الاشتراكي الديمقراطي الألماني السابق، شرويدر من خلال البيان الحكومي الذي ألقاه سنة 2002، فيما يخص العضوية التركية في الاتحاد الأوروبي، بقوله:" هو أمر ليس لرغبة الآخرين فيه، بل لأنه مصلحة أوروبية" ومؤيدا لهذا الأمر.
(www.zeit.de/politik/schroeder_eu (02،03،2010 ;2002/die Zeit 52)

لقد اعتبر تقرير التقدم الذي أعدته اللجنة الأوروبية لعام 2010 الدول الفاعل في السياسة الخارجية التركية مع دور الجوار على أنه أمر يمكن أن يحقق مكاسب للاتحاد الأوروبي إذا ما تم تطويره على شكل تنسيق ثنائي. (AB İlerleme Raporu 2010:5)

وقد بين التقرير ذاته دور تركيا في دعم تكامل دول المنطقة مع الاتحاد الأوروبي والمنظمات

الأطلسية، كما عبر عن تأييده ورضاه عن دور تركيا في دعم جهود السلام في مناطق البلقان: في البوسنة والهرسك وصربيا، وكرواتيا، ومقدونيا وغيرها من الدول.
(AB İlerleme Raporu 2010: 37) .

وقد بين الاتحاد الأوروبي رضاه عن التأثير الإيجابي الذي تركته تركيا على الرأي العام في دول الشرق الأوسط، نتيجة سياستها الخارجية تجاه إسرائيل، لكنه في نفس الوقت أشار إلى ضرورة فهم ومن ثم تجاوز المخاوف والانطباعات السلبية في الرأي العام الأوروبي نتيجة السياسات التركية المتعلق بالشرق الأوسط، سواء كانت هذه الانطباعات محقة كانت أم خاطئة. أو أنه يمكن مناقشة مدى تفهم الاتحاد الأوروبي للضرورات التي تنطلق منها السياسة التركية في الشرق الأوسط، فبالرغم من إشادة تقرير اللجنة الأوروبية لعام 2010 بجهود تركيا المتعلقة بتصفير مشكلاتها مع دول الجوار، إلا أنها أشارت إلى تدني مستوى العلاقات مع إسرائيل لحد كبير. (AB İlerleme Raporu 2010: 97)

وباختصار يمكن القول أن توجهات السياسة التركية بخصوص الهجمات الإسرائيلية على غزة والمعاملة اللاإنسانية التي مارستها إسرائيل ضد أبناءها، قد رفعت من الاعتبار التركي في العالمين العربي والإسلامي. وعلى الطرف المقابل فقد سبب الدعم التركي لحماس في غزة نوعا من المخاوف والهواجس لدى الدول الأوروبية.

كما أن القرار الألماني الذي اتخذ بشأن منع فعاليات جمعية الإغاثة التركية (İHH) في ألمانيا بالرغم من عدم قيامها بأي عمل ينافي أنظمة السلطات الألمانية، بحجة مساعدتها لحماس بعد مشاركة هذه الجمعية في أسطول الحرية الذي تمت مهاجمته من قبل إسرائيل، يعد ظاهرة سلبية في موضوع سياسة عمود التوازن المتعدد الاتجاهات التي تمت الإشارة إليها من قبل.

بمعنى أنه لا يجب على تركيا أن تشد أذرعة عمود التوازن لتجبرها على الوقوف في النقطة المطلوبة، بل عليها أن تعمل على كسب أثقال هذه الأذرع من أجل تحقيق التوازن المطلوب. ومن هنا يمكن القول أن نجاح السياسة الخارجية التركية مرتبط بشكل مباشر بنجاحها و بقدرتها وبإصرارها على الوقوف على عمود التوازن المتعدد الاتجاهات.

وفي جوابه على السؤال الذي وجه إليه حول تراجع تركيا إلى ما وراء الغرب، أجاب رئيس الوزاء التركي أردغوان بأن تركيا تتجه إلى جميع الاتجاهات بقوله:"تستمر السياسة الخارجية التركية بوضعها الطبيعي، هناك أشياء كثيرة نتقاسمها مع العالم العربي. كما أن للفرنسيين والإنجليز والألمان علاقات طيبة مع دول الشرق الأوسط، فهل هذا يعني أنهم يتجهون خلف الآخرين؟، ونحن لماذا يجب أن نكون قد غيرنا اتجاهنا من خلال ذلك؟"
(Die Zeit, 25.03.2010 Nr. 13; http://www.zeit.de/2010/13/Erdogan) 1.11.2010

ويمكن ملاحظة الفروق بين مواقف الدول الأعضاء في الاتحاد الأوروبي من تركيا، وبشكل خاص تتنافس تركيا بشكل جدي مع فرنسا فيما يتعلق بالسياسات المرتبطة بسوريا ولبنان ودول شمال أفريقيا التي لفرنسا عليها نوع من النفوذ السياسي التقليدي.

وباستثناء الموقف الذي اتخذته ألمانيا من التطورات السلبية في العلاقات التركية الإسرائيلية، تعتمد السياسة الألمانية تجاه تركيا على القضايا الداخلية المرتبطة بالمواطنين الألمان من أصول تركية والبالغ عددهم قرابة الثلاثة ملايين مواطن، أكثر من اعتمادها على المسائل الخارجية، كما تتبنى بريطانيا فكرة قدرة تركيا على إنتاج سياسات إيجابية في الشرق الأوسط باسم الاتحاد الأوروبي وحول عضويتها في الاتحاد الأوروبي.

وفي هذا الإطار أكد رئيس الوزراء البريطاني كاميرون على أن السياسة التي تنتهجها تركيا بعدم ترجيح الشرق على الغرب أو العكس هي سياسة صحيحة، كما أشار كاميرون إلى أهمية الشراكة التركية في إيجاد حلول لمشكلات الشرق الأوسط، كما أكد كاميرون على تأييد بريطانيا للدور الدولي الذي تلعبه تركيا في الشرق الأوسط، من خلال إجابته على سؤال مفاده: "من الذي يستطيع أن يجعل إيران تتخلى عن السلاح النووي؟" فأجاب باللغة التركية:"بالطبع تركيا(Tabiki Turkiye)"، وذلك أثناء زيارته لتركيا. (Taraf: 28 Temmuz 2010, s.9)

ومن خلال التقرير الذي تم إعداده من قبل كمال كريتشي ونتالي توجي وخوسي وولكار في إطار منتدى بروكسل الذي نظمه، تم التأكيد على كون تركيا ليست جبهة للحرب الباردة، أو جسرا للمصالح الغربية، وهذا ما أيد آراء فريدمان من أن تركيا يزداد الدور الذي تلعبه في الشرق الأوسط مع الزمن بل إن دورها أخذ يتعدى حدود الشرق الأوسط.

وقد أكد هذا الوضع مخاوف الولايات المتحدة الأمريكية وأوروبا، من فقدانهم لتركيا من خلال هذه السياسة، وقد أشار التقرير إلى بداية تأثير الديمقراطية التركية وتجارتها الحرة على جيرانها في الجنوب، وطلب من الولايات المتحدة والاتحاد الأوروبي إقامة تعاون مع تركيا للاستفادة من إمكانياتها من أجل السلام والاستقرار الإقليمي في الشرق الأوسط.

وقد أكد التقرير على ضرورة زيادة التعاون مع تركيا في مواضيع العراق وأفغانستان، والعلاقات العربية الإسرائيلية ولبنان، والتعاون مع مؤسسات المجتمع المدني التركية من اجل دعم الديمقراطية، وضرورة وفاء الاتحاد الأوروبي بالتزاماته أمام تركيا، وتسريع مفاوضات الانضمام، وتسهيل عملية الإصلاحات. (**EurActiv** 2003-2010. 29،03،2010)

لن تتعدى السياسات التركية في الشرق الأوسط الحدود العامة لسياسة الاتحاد الأوروبي في حالة انضمام تركيا للاتحاد الأوروبي أو مرحلة الانضمام، ويمكن أن نذهب إلى أبعد من ذلك لنقول أن تركيا سوف تعمل على إحداث توازن في موضوع عدم اتخاذ موقف مشترك من قبل الاتحاد الأوروبي فيما يخص الشرق الأوسط.

لقد كان إحدى أهم أهداف خطة Schuman التي أسست الاتحاد الأوروبي، هو العمل على إدماج ألمانيا داخل المنظومة الأوروبية من أجل تحقيق السلام في أوروبا. فمن أجل تحقيق الأمن والسلام الدائم في أوروبا كان لابد من تحقيق التعاون الاقتصادي بين ألمانيا وفرنسا ، (Brunn:2006:72)، وهكذا كان، وعندما اتحدت ألمانيا الشرقية مع ألمانيا الغربية بعد انتهاء الحرب الباردة، لم تعترض الدول الأوروبية على هذه العملية، باستثناء اعتراض وزيرة خارجية بريطانيا السابقة تاتشر.

ولم تكن ألمانيا الاتحادية وحدها التي تحدد السياسة الخارجية المشتركة للاتحاد الأوروبي، بعد اتحادها، بل تشارك جميع الدول الأعضاء في صياغة السياسة الألمانية تجاه البلقان (عندما كان لها دور مهم في الاعتراف بكرواتيا) أو في ما يخص سياساتها الشرقية، ومن هنا لا ينتظر من فرنسا أن تنظر بعين من الريبة للسياسات الألمانية تجاه أوروبا.

وعلى هذا المنوال لا يمكن وصف السياسات التركية تجاه الشرق الأوسط ووسط آسيا على أنها سياسات قد انحرفت عن محور سير السياسات الأوروبية المشتركة في حال أصبحت تركيا عضوا كاملا في الاتحاد الأوروبي. بل على العكس تماما ستساهم العلاقات التركية مع الشرق الأوسط في حال انضمام تركيا للاتحاد الأوروبي في تشكيل أرضية أمينة للسياسة الأوروبية المشتركة.

النتائج

لقد حافظ الشرق الأوسط على ميزته كمنطقة جاذبة للقوى الكبرى لاعتبارات اقتصادية وسياسية دينية على مر التاريخ الإنساني، كمنطقة لا ترتبط بالمفهوم الزماني.

تجد تركيا نفسها اليوم سواء –شاءت أن أبت- أمام مسؤوليات مرتبطة بالشرق الأوسط كجزء من «المسألة الشرقية» كحقيقة تاريخية انعكست آثارها على الوقت الحاضر. كما أن تركيا لها علاقة مباشرة مع أي أزمة يمكن أن تحدث في القضايا الاقتصادية والأمنية والسياسية بسبب وضعيتها الإستراتيجية.

تحتل تركيا المرتبة السابعة عشرة على مستوى اقتصاديات العالم، كما استطاعت تركيا من خلال الجهود الحثيثة التي قامت بها حكومة حزب العدالة والتنمية في السياسة الخارجية أن تسجل تقدما ملحوظا في تأثيرها السياسي. وبقدر الإيجابيات التي حصدتها السياسة الخارجية التركية إلا أن جانب السلبيات فيها كان موجودا كذلك. وفي مقدمة هذه السلبيات هو أن تضغط تركيا على قوتها الاقتصادية والسياسية من أجل مسؤولياتها الدولية.

وبسبب الوضعية الجيوسياسية التي تحتلها تركيا كان لابد عليها أن تطبيق سياسة خارجية تقوم على أساس فكرة عمود التوازن المتعدد الأذرع. وحتى تستطيع تركيا أن تثبت على عمود التوازن هذا، عليها أن تحسب الأمور جيدا، وأن تأخذ بعين اعتبارها النتائج المتوقعة من انخفاض أحد الأطراف وتأثيره على الأطراف الأخرى.

لقد شهدت العلاقات التركية الأوروبية في مسيرة انضمام تركيا للاتحاد الأوروبي، عمليات هبوط وصعود مختلفة. وقد قامت تركيا في الآونة الأخيرة بتطوير سياسات تختلف عن الترجيحات السياسية للاتحاد الأوروبي والولايات المتحدة الأمريكية، وقد انتقدت بعض الجهات هذا التوجه، ووصفته على أنه تغيير للمحور. ومن الملفت للنظر أن ظهرت الجدالات المتعلقة بتغيير المحور بعد السياسات المختلفة التي اتخذتها تركيا مع إيران وإسرائيل والتي تشكل مواضيع حساسة للولايات المتحدة الأمريكية، على اعتبار أن فلسفة إنشاء الدولة التركية الحديثة قد قامت على فكرة أن تكون تركيا جزءا من العالم الغربي.

لقد أثرت السياسات الشرق أوسطية لتركيا بشكل إيجابي في مفاوضات تركيا مع الاتحاد الأوروبي، ومن هنا فمن الخطأ القول أن توجه السياسة الخارجية التركية نحو الشرق الأوسط هو تجاهل للمبادئ العامة للاتحاد الأوروبي.

إن الاتحاد الأوروبي بحاجة إلى تركيا من أجل تطوير مصالحه السياسية والاقتصادية والثقافية. ولذلك يمكن للاتحاد الأوروبي أن يزيد من تأثيره في المنطقة، من خلال الاستفادة من طبيعة الدولة التركية والأدوار التي يمكن أن تقوم بها، كدولة دستورية حقوقية، تطبق النظام الديمقراطية، ذات قوة اقتصادية، تساهم في صنع الاستقرار الإقليمي، كدولة نموذج على مستوى المنطقة، تقوم سياستها الخارجية على تحقيق السلام والتعاون الدولي، وتحرير الجوانب الاقتصادية والسياسية في المنطقة بما يتماشى كذلك مع الأهداف الأوروبية.

المحور الثانى: التنمية والسياسات العامة

السياسات العامة ومحاربة الفساد من منظور ثقافى

1. صلاحية نظريات التعليم المطورة في الغرب بالنسبة للمجتمعات غير الغربية: تحليل من زاوية الدول الإسلامية (مترجم من اللغة التركية إلي اللغة العربية) ..... **محمد شيشمان - أيبيتشا توسون**

2. الأبعاد الثقافية في صنع السياسات العامة: مصر وتركيا (2003-2010) ..... **د. علاء عبد الحفيظ محمد**

صلاحية نظريات التعليم المطورة في الغرب بالنسبة للمجتمعات غير الغربية: تحليل من زاوية الدول الإسلامية

محمد شيشمان - أيبيتشا توسون
جامعة عثمان غازي
ترجمة: د. أحمد مراد

مقدمة

إن التعليم هو مجال بحث ونشاط إنساني يقوم على أنظمة إنضباطية. وعلم التعليم أو علوم التعليم العصرية بوجه عام تعمل على تطوير المبادئ والنظريات الصالحة على المستوى العالمي فيما يتعلق بالتعليم مقتربة منه من ناحية عالمية وواقعية. وإن مفهوم على هذا النحو ينكر وجهات النظر والتطبيقات الثقافية-المحلية فيما يتعلق بالتعليم. وحينما نقترب من وجهة النظر التقليدية فإن التعليم يُعرَّف منذ القدم على أنه عملية تنشأة إنسان صاحب فكر. ومن خلال وجهة النظر هذه فإن النظريات والتطبيقات المتعلقة بالتعليم مرتبطة بالثقافة عن قرب.

إن التعليم الآن أصبح موضوع له أبعاده المحلية والإقليمية والقومية والعالمية. وفي نفس الوقت فإن وجهات نظر المنظرين والباحثين في مجال التعليم والقائمين عليه والتي تشكلت داخل ثقافة محددة وكذلك تفسيراتهم وتطبيقاتهم كل ذلك يعكس مدى تأثرهم بالثقافة التي نشأوا بداخلها. لقد تم الإفتراض أن أكثر المقاربات والنظريات المطورة في موضوعات مثل التعليم والتعلم ومناهج التعليم والمنهج الدراسي هي غربية الأصل بصفة عامة أو أن هذه المقاربات التي تطورت كنتيجة للأبحاث التي تمت في المجتمعات الغربية في تلك الموضوعات سوف تكون مفيدة ومفسرة وشاملة بالنسبة للمجتمعات الغربية. وبهذا فإن كل وجهات النظر هذه والمقاربات الجديدة المطورة فيما يتعلق بالتعليم في هذه المجتمعات تستهدف في نفس الوقت إيجاد حلول للمشاكل الحياتية التي يعيشونها فيما يتعلق بقضايا التعليم لديهم.

وقد تم الإستفادة في هذا الإطار من النماذج والتطبيقات التي تم تطويرها في المجتمعات الغربية وذلك في الأعمال الحديثة والمشاريع المطورة التي تمت تحت مسمى إصلاح التعليم والمدارس في الدول الشرقية بما فيها تركيا والدول الإسلامية أيضاً. كما أن الخبراء الغربيين يحتلون مكانة في هذه العملية التطويرية. وأبحاث العلوم الإنسانية التي تمت على هيئة المقارنة فيما بين المجتمعات التي تشير إلى أن النظريات والمقاربات المطورة نتيجة لأبحاث المجتمعات الغربية لن تعطي نفس النتائج على المجتمعات غير الغربية في كل الأوقات. وفي هذا الإطار فإن تركيا والدول الإسلامية بصفة عامة تستخدم النماذج والمقاربات والمفاهيم المطورة لدى الغرب ضمانة لها في عملية إصلاح التعليم والمدارس. وإن القضايا الرئيسة المعاشة في التعليم متعلقة بموضوع القيم أكثر من تعلقها بالموضوعات الفنية. ولقد تم العمل في هذا الصدد على إظهار أنه ليس هناك إمكانية لإيجاد حلول

لبعض القضايا المعاشة في مجالي التعليم والقيم في الدول الإسلامية، وتم غض النظر عن الحضارة والثقافة والتقاليد العتيقة لهذا العالم. وقد تم تطوير بعض الإقتراحات المتعلقة بما ينبغي فعله وأي من القيم ينبغي أخذه كأساس في أعمال إصلاح التعليم والمدارس التي تم عملها في الدول الإسلامية.

إن نظم التدريس القومية والمدارس الحالية ولدتا وتطورتا سوياً مع الدول القومية في فترة الحداثة. وقد تمركز لدى المجتمعات الحديثة في تلك الفترة مفهوم علماني للتدريس. والمعابد في نطاقها الديني والتي حققت أول نموذج للتعليم الموسع تم قصرها على أن تكون مكان للعبادة فقط. وبدأ التعليم في الظهور في فترة القوميات على أنه وظيفة من وظائف الدولة القومية الحديثة. وأصبح هدف التعليم الرئيس هو تنشأة فرد ومواطن متوافق مع تطلعات الدولة القومية. ومن ناحية أخرى فإن الوظائف الفنية والصناعية للتعليم بدأت في الظهور مع فترة التصنيع، وبدأ نظام التعليم والمدارس في الظهور على أنه آلية لتخريج الكفاءات التي تسد حاجة المجتمع الصناعي.

إن بعض القضايا المعاشة الآن والمتعلقة بالتعليم بأبعاده المتعددة تأتي في مقدمة الإهتمامت سواء أكان ذلك في الدول الغربية أو في المجتمعات غير الغربية بما في ذلك الدول الإسلامية أيضاً. وكما أن لتلك المناقشات المتعلقة بتلك القضايا جوانب مشتركة فلها جوانبها المختلفة أيضاً. والآن فإن موضوعات التعليم المنصب نحو الشخصية والتعليم المعنوي والتعليم القيمي من أجل مجتمع يتسنى له الإستمرارية تحتل مكاناً بين موضوعات النقاش الرئيسة وذلك في المجتمعات الغربية الحديثة. وفي المناقشات التي تحت عنوان «تعليم يمكنه الإستمرارية» يتم الوقوف على إعادة النظر لعلاقة الإنسان بين كل من العالم والطبيعة وعلى ضرورة إنشاء مجتمع إنساني يكون أكثر توافقاً مع الطبيعة. وعند النظر من هذه الزاوية فسنجد أن حل بعض القضايا المعاشة في التعليم لدى المجتمعات الغربية الحديثة حالياً ينبع أساساً من القيم الموجودة لدى الحضارة والثقافة القديمتين في الدول الإسلامية.

خواص الثقافات الفردية والجماعية

يتم توضيح الفردية من خلال مجموعة من المفاهيم مثل عدم الإرتباط بالجماعة بصورة نسبية والبعد والإستقلال الذاتي والحرية. أما الجماعية فيتم تشخيصها بعدة مفاهيم أخرى مثل الإرتباط بجماعة ما والثقة والتوافق معها. والفرد في المجتمعات المعتمدة على الفرد يأتي قبل المجتمع، ولهذا السبب تفضل هذه النوعية من المجتمعات المصالح الفردية على مصالح المجتمع. وكل فرد داخل هذه الثقافات له حقوقه المعيشية وأفكاره الخاصة به، وتتساوي الحقوق والقوانين بين الجميع، ويسير فيها النظام الإقتصادي أيضاً وفقاً للمصالح الفردية. والهدف النهائي في هذه الثقافات هو أن يعبر كل فرد عن نفسه بحرية. أما في الثقافات الجماعية أو المتمركزة حول المجموعة فتأتي المصالح الجماعية قبل المصالح الفردية، والفرد ينضم لمعيشة خاصة داخل الجماعة، ويمكن أن تختلف الحقوق والقوانين وفقاً للجماعة. أما النظام الإقتصادي فيعتمد على المصالح الجماعية. ومن ناحية أخرى فإن القوة السياسية في الثقافات الجماعية تتأثر من المجموعات النفعية. والهدف النهائي

لدى المجتمع هو التوافق والإتحاد الفكري داخل المجتمع (Hofstede, 1991). تعمل الأبحاث الإجتماعية على وضع خواص الثقافاتين الفردية والجماعية من العديد من النواحي وكذلك جوانبهم المختلفة عن بعضهما البعض. وعندما الإقتراب من ناحية التعليم فيمكننا ترتيب بعض من هذه الخواص على النحو التالي:

خواص الثقافات الجماعية	خواص الثقافات الفردية
يولد الناس عادة في عائلة متسعة.	يولد الناس داخل العائلة الصغيرة.
الهوية مرتبطة بالجماعة التي ينتسب إليها الشخص.	الهوية مرتبطة بالفرد.
يتعلم الطفل التفكير من خلال مفهوم "نحن".	يتعلم الطفل التفكير معتمداً على مفهوم "أنا".
ما يحتل المقدمة هو التوافق وإتحاد الفكر لدى الجماعة، ويتم تجنب الصراعات.	قول ما يرد على العقل يُعد خاصية شخصية صادقة، ويتم الإنتفاع من الصراعات.
الغالب هو تواصل ذو محتوى عالٍ.	الغالب هو تواصل ذو محتوى منخفض.
هدف التعليم هو تعلم كيفية عمل شيء ما.	هدف التعليم هو تعلم كيف يمكن أن يتم التعلم.
الشهادة تحقق الدخول في المجموعات ذات المنزلة العالية.	الشهادة تزيد من القيمة الإقتصادية ومن الإحترام الشخصي.

المصدر: Hofstede، الطبعة المعدلة من بعد عام 1980.

إن السمات العامة للثقافتين الفردية والجماعية مثلما أنها تلاحظ في التطبيقات المتعلقة بالحياة الإجتماعية وحياة العمل فإنها كذلك تلاحظ في تلك التطبيقات المتعلقة بالتعليم والمدارس. ويُرى هذا الوضع أيضاً وبوضوح في بعض النظريات المطورة المتعلقة بالتعليم والتدريس. أي أن في المجتمعات الفردية إذا كان الفرد يأتي قبل المجتمع، فيمكن أن نجد العكس من ذلك في الثقافات الجماعية.

نظرية التعليم

لقد تم القيام بالعديد والعديد من التعريفات وتم تطوير النظريات فيما يتعلق بالتعليم منذ أرسطو إلى يومنا هذا، ولم تنتهي المناقشات المتعلقة بالتعليم. وفي هذا الإطار وبصورة متعلقة بالتعلم فإنه قد تم ومازال يتم تطوير العديد من النظريات في الإتجاه من نظريات التعلم الإنساني إلى نظريات التعلم المعرفي والسلوكي في علم النفس. ويتم أيضاً تقديم تعريفات مختلفة للتعليم بصورة متعلقة بالفلسفات المتعددة المطورة (المثالية والواقعية والبراجماتية والوجودية وغيرها)، وتتطور تيارات تعليمية مختلفة (الدائمة والأساسية والتقدمية والتنظير الحديث والتعليم الوجودي وعلم أسس التعليم الراديكالي وغيرها)، ويُكلَّف التعليم بأهداف ووظائف مختلفة. ويتم الإقتراب من التعليم بصورة عامة في الأبحاث التي تتم بشكل مرتبط من وجهة النظر العالمية والموضوعية السائدة في مجال التعليم على أنه مجال عمل وعلم مستقل بذاته عن القيمة. وبهذا فإن التعليم هو موضوع ومجال تطبيقي له أبعاده الإجتماعية والتاريخية والثقافية والأخلاقية والسياسية والإقتصادية.

لقد تم العمل في فترة التحديث لدى المجتمعات التقليدية الشرقية على تعديل مختلف المقاربات والنظريات التي إحتلت المقدمة في الدول الغربية أيضاً في مجال التعليم بصورة مرتبطة بالإفتراض بأنه أي التعليم هو الطريق الوحيد للتنمية والتطور. فالنظريات المتعددة التي كانت لها الأولوية لدى الولايات المتحدة الامريكية في العديد من الموضوعات المتعلقة بالعلوم الإنسانية بما في ذلك التعليم تم تسويقها عادة على المجتمعات الأخرى، وتحولت النظريات سالفة الذكر في بعض الأحيان إلى أيديولوجيات، وظهرت على أنها الوسيلة الفريدة لحل القضايا المعيشية في المجتمعات التقليدية. وبهذا فإن أشكال الحلول المتعلقة بالقضايا المعيشية الأساسية في لب كل ثقافة ظلت في الوراء، مع أن هناك أشكال متعددة للحلول والتي قد أنتجتها الثقافات المتعددة في موضوعات مثل طبيعة الإنسان وعلاقاته وأفعاله وطبيعة الحقيقة. إن مجال التعليم ليس مجال بلا مسئولية لدى المجتمعات الحديثة، إنما من الممكن تأويل كل مقاربة جديدة تأتي في أولوية هذا المجال على أنها بحث لإنتاج حل للقضايا التعليمية المعاشة.

لقد بدأ في فترة التحديث إنتشار المدارس التي فتحها الأجانب في هذا الإطار وكذلك المدارس العلمانية إلى جانب نظام المدارس التقليدية في الدولة العثمانية كما هو الحال في العديد من الدول الإسلامية، وبهذا ظهر بنائين في التعليم. واستمر هذان البنائان الظاهران في التعليم حتى تأسيس الجمهورية التركية، وحتى يتم القضاء على هذه الثنائية في التعليم خرج قانون توحيد التدريس في عام 1924 ليربط كل مؤسسات التعليم بوزارة المعارف. وقد تم العمل على تأسيس نظام التعليم من جديد بإستدعاء خبراء في هذا المجال من الغرب. ويصادف بتطبيقات مماثلة لهذا أيضاً في بعض الدول الإسلامية الأخرى. وهذا المفهوم مستمر حتى الآن.

إن عدم قيام نظام المدارس التقليدية بتجديد وتطوير نفسه بنفسه وخصوصاً من حيث المحتوى وبقائه بمنأى عن التيارات الفكرية والفلسفية الحديثة والتي تلقى الإهتمام لدى الغرب قد مهد البيئة

لإنتشار المدارس البديلة. وإعتباراً من القرن التاسع عشر تم البدء في الدولة العثمانية وفي العديد من الدول الأخرى أيضاً بإتخاذ عدة تنظيمات قانونية متعلقة بنظام التعليم. وإن النظريات التعليمية التي كانت صالحة على المستوى العالمي والمرتبطة بالمنهج الواقعي الذي كان مسيطر على المجتمعات الحديثة وذلك في فترة التحديث كانت تستهدف التطوير. وإلى جانب مناقشات وجدل المجتمعات الأكثر حداثة فقد ظهر نقد ضد النظريات العامة المتعلقة بالعلوم الإجتماعية. وفي هذا الإطار وبالإعتماد على الفلسفة التنويرية فقد تم وضع أيضاً النظرية التعليمية المطوَّرة موضع المسائلة وتم وصفها بأنها مجرد أسطورة (Uljens, 2002).

إن الموضوع الذي يدور حول ما إذا كان سيتم تناول التعليم بإعتباره علم مستقل عن القيم أم لا هو موضوع مثير للجدل بصورة كبيرة. فمصفوفة قيم العلوم السائدة من المنظور الواقعي تسير وفقاً لمنهج موضوعي واحد في كل العلوم، ويعمل علم الإنسان وفقاً لهذه المنظومة بجمع المعلومات المتعلقة بموضوع الدراسة بشكل مستقل عن القيم، ثم تحليل هذه المعلومات واستخلاص النتائج. ويُفترض في هذه العملية أن تتحقق دراسة علم الإنسان ككل متكامل من خلال رؤية موضوعية. وبهذا يكون التعليم والمدرسة متعلقة عن قرب بالقيم. أما عند النظر من وجهة نظر النظم التأويلية كمصفوفة قيم بديلة فسنجد أن علم الإنسان ما هو إلا علم مرتبط بالقيم. حيث لا يمكن تفسير التعليم ولا المدرسة التي هي إحدى الوحدات التعليمية بصورة متكاملة من خلال رؤية موضوعية ومنطقية فحسب.

لقد كان التعليم على مدار العصور الوسطى يتطور حول المحور الديني سواء كان في الغرب أو الشرق. أما بعد ظهور الفلسفة التنويرية والحركات الإصلاحية في الغرب فقد ظهرت تيارات ووجهات نظر مختلفة عن بعضها البعض فيما يتعلق بالتعليم، واستمرت كل هذه الإختلافات منذ ذلك اليوم إلى يومنا هذا. وبجانب ذلك فإن العديد من الأيديولوجيات السياسية التي راجت في بعض الدول قد أتت بأطروحات أخرى متعلقة بالتعليم. وكما أن هناك مفاهيم وتقاليد مختلفة عن بعضها البعض بين المجتمعات الشرقية والغربية فيما يخص التعليم، فالأمر نفسه قائم بين المجتمعات الغربية فيما بين بعضها البعض. فعلى سبيل المثال نظام التعليم في الولايات المتحدة الأمريكية يميل إلى الفلسفة الذرائعية (البراجماتية) ونظام التعليم الألماني يميل إلى الفسلفة النموذجية، أما النظام التعليمي في إنجلترا فيميل أكثر إلى الفلسفة التجريبية.

إن قسم من المناقشات اليومية المتعلقة بالتعليم والدائرة في المجتمعات الغربية تدور حول محورين هما التعليم والتعدد الثقافي والتعليم المتعدد الثقافات. ويأتي في محاور الإهتمام العديد من الموضوعات مثل إبتعاد المجتمعات بإستمرار عن الأبنية التقليدية المتجانسة وإزدياد التحرك الإنساني الدولي والتغير السريع للقيم وإختلافها وتشكل المدارس من إناس لهم هوياتهم العنصرية والدينية المختلفة وكذلك التطبيقات ووجهات النظر الجماعية في التعليم. ومن ناحية أخرى فهناك تأكيد على ضرورة تشكيل أنظمة إجتماعية معتمدة على القيم المشتركة بصورة مرتبطة بقضايا التكامل الإجتماعي الذي تعيشه المجتمعات موضع الحديث. وإضافة إلى مناقشات مجتمعات ما

بعد الحداثة فهناك نقد موجه للتطبيقات المتعلقة بمحاولة الدمج والتجانس من خلال التعليم والتأكيد على ضرورة أن تعبر الثقافات والهويات المختلفة عن نفسها. وظهرت في هذه النقطة مفارقة بين أمرين. فإذا كان التعليم من الناحية التقليدية يبدو على أنه مؤسسة إجتماعية تحقق التكامل في ضوء القيم المشتركة، ومع مرور الوقت بدأ النظر إلى التعليم على أنه قطاع من القطاعات وبدأت مفاهيم الإقتصاد التحرري في تحليل المعلومات المتعلقة بالتعليم والمدارس تأتي على رأس الإهتمامات.

هناك من يرى استخدام المجتمعات الشرقية وأنظمتها التعليمية لنظريات التعليم التي طورتها المجتمعات الغربية على أنه إستعمار جديد (neocolonialism) (Naguen and Others, 2009). لأن نظريات التعليم الغربية الأصل تستهدف تشكيل الأفراد وفقاً للإحتياجات العالمية والإقتصادية المتجهان نحو العولمة. فالتعليم في المجتمعات الرأسمالية يتشكل في إطار القيم الرأسمالية، ويتم تقييمه على أنه موضوع يدخل تحت تأثير الإقتصاد الرأسمالي. وقد تسبب هذا الوضع في إبعاد التعليم عن هدفه الأساسي.

المعلومة ومصدرها في التعليم

حينما يتم الحديث عن التعليم فيكون أحد أبعاده هو تكوين معلومة وتوصيلها إلى الطلاب. وهناك مفاهيم متعددة متعلقة بالمعلومة في اللغة الإنجليزية مثل 'Knowledge, information, wisdom'، كما توجد في اللغة التركية أيضاً في نفس هذا الإطار مثلها مثل كل اللغات الأخرى مفاهيم مماثلة مثل 'malumat, bilgi, irfan, hikmet, ilim' (أي معلومة، معرفة، تراث مهني، حكمة، علم). والمعلومة الغربية يتم نقدها في أيامنا هذه من العديد من الجوانب، وفي هذا الإطار أيضاً هناك مناقشات مستمرة منذ فترات سابقة ومستمرة إلى الآن وهي تدور تحت مسمى "جعل المعلومة تتوافق مع الثقافة الإسلامية".

إن التعليم هو كل التطبيقات والمفاهيم التي لها أبعادها الإجتماعية والسياسية والثقافية والذاتية والموضوعية والأخلاقية وما هو متعلق بعلم أصول التدريس. وإن الأزمات التي تعيشها المجتمعات المتقدمة من النواحي الإجتماعية والعلمية والتكنولوجية والسياسية هي السبب لقيامهم بإعادة النظر وبتطوير البرامج التعليمية. وفي هذا الإطار فإن إعتباراً من عام 2000 تم تشكيل البرامج التعليمية في العديد من الدول وفقاً للنظرية البنائية. وفي حقيقة الأمر فإن البنائية التي تطلق على نظرية جديدة متعلقة بالتعلم أو كمصفوفة للقيم فإنها ليست في الأصل نظرية تعليمية، إنما هي نظرية معرفية بصورة أكبر أو هي تفسير فلسفي بشأن طبيعة التعلم. والآن فهناك أكثر من أربعين دولة على مستوى العالم قد أعادوا من جديد تشكيل برامجهم التعليمية وفقاً للبنائية من ناحية فلسفة المعرفة. وفقاً لهذه النظرية فإن كل من المدرس والطالب يتم وضعهما على أنهما مشتركان معاً في عملية إنتاج المعلومة، وهذه المقاربة موضوع الحديث تقوم بالتأكيد على النسبية بصورة أكبر في نظرية المعرفة، وتقول بأن كل فرد يشكل معرفته الشخصية بشكل مرتبط بالمحاذير التي يتلقاها من الخارج (Şişman, 2010).

لقد تطورت النظريات التعليمية في الماضي بصورة متوازية مع التطورات القائمة في علوم التعليم. والبنائية هي واحدة من هؤلاء، وهي أساساً لا تتشكل من إطار نظرية واحدة. فمن بعد المقاربات السلوكية والتواصلية في موضوع التعلم قد تم تطوير العديد من النظريات مثل التعلم الإجتماعي والبنائية (البنائية الإجتماعية والبنائية التواصلية) ونظرية الذكاء الجماعي والتعلم بالإعتماد على المخ. وكل واحدة من هذه النظريات لها مزاياها ولها أيضاً عيوبها. فالفلسفة البنائية المعرفية ليست كلها بلا عيوب. فالبعض يصف تشكيل البرامج التعليمية وفقاً للفلسفة البنائية بأن ذلك أشبه «بوضع شراب قديم في زجاجة جديدة» (Şişman, 2010).

الإسلام والتعليم أو التعليم الإسلامي

عند النظر في تاريخ التعليم يتضح أن أول الأنشطة التعليمية الموسعة قد تطورت في إطار المؤسسة الدينية. وهذه التأثيرات مازالت تحافظ على وجودها منذ القدم وحتى الآن. فالديانة المسيحية في الغرب والكونفوشيسية والبوذية وغيرها من الديانات في الشرق كل هذه الأنظمة الدينية لها تأثيرها في العديد من مجالات الحياة الإجتماعية. أما في المجتمعات التقليدية الإسلامية فالمسجد يحتل مكاناً مركزياً في حياة هذه المجتمعات. فالمسجد ليس مجرد مكان للعبادة، إنما هو في نفس الوقت يظهر على أنه مركزاً تعليمياً. وعندما ننظر في النظام التعليمي الإسلامي في مراحله الأولى سنجد أن أبرز نموذجاً له هو نظام «الصفا». ومن المعروف أنه من بعد سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم كانت أنشطة التربية والتعليم تتجمع في المساجد، كما أنه من المعروف أنه في العديد من الدول الإسلامية وإعتباراً من الفترات الأولى للإسلام قد تم فتح العديد من المؤسسات التعليمية تحت العديد من المسميات مثل الكتَّاب والمدرسة.

هناك العديد من المصطلحات في تاريخ الثقافة الإسلامية مستخدمة كمقابل لمصطلح التعليم، ومن أكثر هذه المصطلحات شيوعاً هو مصطلح 'التربية'. وكلمة تربية في اللغة العربية هي إسم مشتق من الفعل 'ربّى'، وهذه الكلمة هي واحدة من الكلمات المشتركة والتي تم استخدامها في الدول الإسلامية وفي العالم التركي بأسره تقريباً على الرغم من العديد من الفوارق المتعلقة بالتلفظ. وهذا المصطلح يحتوي على أبعاد أخلاقية وغيرها من الأبعاد الأخرى أكثر من كونه متعلق بنظرية المعرفة. وبتعبير آخر فإن التعليم أو التربية الإسلامية يستهدف أولاً وقبل كل شيء تكوين شخصية الإنسان وتطويرها. فالتعليم الإسلامي يهدف إلى تأسيس علاقة متوافقة مع البيئة والطبيعة والمجتمع الموجود بداخله. وفي هذا الإطار فإنه يعمل على إكساب العديد من القيم في أثناء العملية التعليمية (مثل الصدق والأمانة والشجاعة والإتزان في التصرفات وغيرها).

عند الإنتباه للفرق في المعنى القائم بين الإسلام والمفاهيم الإسلامية فسنجد أنه بصفة عامة في المناقشات التي تدور حول عنوان «الإسلام والتعليم» يتم توجيه نقد للأنظمة التعليمية التي مركزها الغرب. أما التعليم الإسلامي فيرى أن يتمركز التعليم حول الإسلام والله عز وجل. والتعليم الإسلامي لا يعبر عن العودة للنظريات التعليمية الإسلامية في التعليم القديم، إنما يتم تناوله بصورة متعلقة

بمحتوى التعليم أساساً (Panjawani, 2004). وهنا يتبادر إلى الذهن سؤال وهو هل يتم الحديث أم لا عن نظرية تعليمية تعتمد على القرآن الكريم، أو بعبارة أخرى هل من الممكن تطوير سياسة تعليمية معتمدة على القرآن الكريم؟ إن الدين الإسلامي هو دين يؤكد على التعليم والتعلم حتى أنه يأمر بذلك. وإن كون أول أمر في الرسالة الإهية هو «إقرأ» (سورة العلق/ الآية الأولى) فلهذا مخزاه البعيد في هذا الصدد. إضافة إلى أن الآية الكريمة التي تقول: «هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون» فإنها أيضاً توضح الأهمية التي أولاها الإسلام للتعلم.

إن اليوم لا يوجد في الدول الإسلامية نموذجاً تعليمياً يمكننا أن نطلق عليه «نظام التعليم الإسلامي»، إنما هناك في العديد من البلدان مؤسسات ظهرت تحت مسمى «المدارس الإسلامية». وهذه المدارس من ناحية هي بمثابة مؤسسات تعليمية بديلة في البلاد والمجتمعات الموجودة بها. أما ما يتم تطبيقه في هذه المدارس فهو موضوع مثير للجدل حول ما إذا كان يمكن وصفه بأنه «تعليم إسلامي» أم لا. وثمة تطبيقات مماثلة تُرى أيضاً بكثافة تحت مسميات متعددة في المجتمعات الحديثة وعلى رأسها الولايات المتحدة الأمريكية خصوصاً. (المدارس الكاثوليكية ومدارس مونتوزوري ومدارس والدورف والمدارس الملتزمة وغيرها).

إذا كان من العسير تقديم نموذج حالي للتطبيقات التعليمية التي تشكلت وفقاً للتقاليد الإسلامية إلا أنه من الممكن أن نتصادف بها في الثقافة الإسلامية القديمة. فهناك تطبيقات تعليمية قامت بتنشأة إناس حكماء وعلماء بالتوحيد ما بين العلم الموضوعي المتعلق بالدنيا وبين العلم الإلهي. فمدارس الفترة الأولى للإسلام بداية من إخوان الصفا والتطبيقات التي تطورت في العديد من الأماكن مثل بغداد ودمشق والأندلس واسطانبول وقونيا يمكن وصفها بأنها النماذج الأولى للتعليم الإسلامي.

إن التطبيقات التعليمية التي يمكن التفكير فيها من خلال التعليم الفني والذي هو الأكثر شيوعاً داخل نظام الشجعان (Ahilik)* فهو نموذج جيد لتلك التطبيقات التعليمية "التي تعتمد على القدرات" والمثيرة للنقاش حالياً في الغرب. فالشخص داخل هذا النظام التعليمي يبدو وكأنه كل متكامل من النواحي الدنيوية والربانية، إذ تم العمل داخل هذا النظام من أجل عمل تكامل وترابط بين ماهو ديني وماهو موضوعي، وبين ماهو إلاهي مع ما هو يومي. ويمكننا ترتيب الأسس الرئيسة في التعليم الإسلامي على هذا النحو:

1- يجب أن يتوحد التعليم مع العالم الموضوعي. يتم النظر إلى العلم على أنه ضالة المسلم الرئيسة، وإيجاده أينما كان هو وظيفة المسلم الأساسية. وما يُنتظر منه بعد ذلك هو أن يوحد ما بين هذا العلم وبين العلم الإهي. وطبقة الرهبان الذين أداروا ظهورهم نحو الدنيا لا توجد في التقاليد الإسلام القديمة.

* *هو نظام تعليمي فني موجود في التقاليد التركية القديمة وخصوصاً في الأناضول وهو عبارة عن مركز يضم بداخله الحرفيين بكافة طوائفهم من مزارعين وصناعيين وتجار والذين أبدوا مستوى مرموق في حرفيتهم ويعملون على نقل خبراتهم إلى الأخرين. (تعليق للمترجم)

2- الإنسان مخلوق خيِّر بفطرته، ويمكن الفرد أن يغير السلوك السيء بإرادته. ونظراً لأن باب التوبة مفتوحاً ويتسنى للإنسان أن يتوب في أي لحظة شاء فهذا يُعد إشارة هامة لإختيار الفرد. ويجب أن يبنى التعليم على إمكانية استخدام الإرادة الفردية وتطويرها حتى يتسنى للفرد أن يختار بين الخيارات المتعددة.

3- إن الفائدة الإجتماعية لها الأولوية، والقبول بأن الطريق للوصول إلى الله الخالق هو خدمة الخلق وتنشأة إناس يمكنهم تحقيق ذلك هي من الأهداف الرئيسة للتعليم الإسلامي.

4- التعليم المعتمد على الفردية هو الأساس، ويتم قبول أن لكل إنسان قيمه وعالمه الخاص.

5- هدف التعليم ليس هو تقييد حرية فكر الفرد، إنما جعله قادر على التفكير. والأساس هو البحث وليس التقليد. ولهذا السبب فإن التعليم المذهبي والقائم على النقل لا يتناسب والرؤية الإسلامية للعالم.

6- إلى جانب أن قرار وإختيار الفرد هو العنصر الرئيس في التعليم الإسلامي فإن الإستشارة بإعتبارها ضرورة للحياة الإجتماعية وكذلك التشاور والعمل داخل الجماعة من العناصر الرئيسة أيضاً فيه.

7- يعتمد التعليم الإسلامي على قيم جماعية مثل المشاركة والتشاور والتعاون والمساعدة والإستشارة وتبادل الأراء بدلاً من إعتماده على التنافس والمعارك والجدال والمكاسب الشخصية.

إن الأطروحات المتعلقة بالبناء الفردي والإجتماعي في الإسلام هي في نفس الوقت تدخل في دائرة إهتمام التعليم. إن الإسلام ينظر إلى الإنسان على أنه مخلوق يحمل بداخله قيماً أخلاقية ويمكن من خلال التعليم وعلى مدار العمر بأكمله أن يتم تشكيل مجموعة الخواص التي هي مع الإنسان منذ ميلاده. والإنسان وفقاً للإسلام مولود بفطرته الحسنة وهذا ما تشير إليه هذه الآية الكريمة: ''وخلقنا الإنسان في أحسن تقويم'' (سورة التين، الآية 4). وإن إقتناع هذا الإنسان المخلوق في أحسن صورة بالمبادئ الأخلاقية المثالية مع توجيهه توجيهاً سليماً يشكل المبدأ الرئيس في التعليم الإسلامي. وبالإنطلاق من هذه النقطة فإنه يمكننا القول بأن هدف التعليم في الإسلام إنما هو تنشأة أشخاص على خلق ومتوافقين مع المجتمع على وجه الخصوص. لأنه لا يمكن الوصول إلى المجتمع المثالي الذي يستهدفه الإسلام إلا من خلال تنشأة إنسان نموذجي. ويمكننا أن نرى الأهمية القصوى التي أولاها القرآن الكريم للتعليم من خلال الآيات التي تتحدث عن القراءة والكتابة وعن مصدر المعرفة الإنسانية وعن العلم. وهناك آيات وأحاديث شريفة عديدة تشير إلى أن طلب العلم هو الوسيلة العليا للتعلم مثل ''هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون'' (سورة الزمر/ الآية 9)

إن النظريات التعليمية الغربية الأصل والموجودة في المجتمعات الإسلامية وحدها لا تكفي، لأن هذه النظريات المكونة من خلال وجهات نظر علمانية ومنطقية تتناول الإنسان عموماً بإعتباره كائن

مستقل عن القيم الدينية. وإن العمل على تطبيق نظريات تعليمية مُطورة دون الإنتباه للقيم المحلية في مجتمع من المجتمعات الذي استقرت فيه الثقافة الإسلامية هو أمر يجلب معه العديد والعديد من المشاكل، لأن البناء الثقافي بإعتباره واحداً من المصادر التي تضفي شكلاً على المجتمع وعلى القيم الإجتماعية إنما هو أيضاً يشكل لب التطبيقات الإجتماعية. لذا ينبغي على المجتمعات غير الغربية أن تقوم بتطوير النظريات والنماذج المناسبة للنموذج الإنساني والإجتماعي المستهدف وأن تتناول التعليم على أنه مجال له أبعاده المحلية والعالمية أيضاً بدلاً من العمل على تطبيق النظريات التعليمية الغربية كما هي. وقد استغرق وقتاً طويلاً لأن يكون للمجتمع مدارس حديثة وذلك بسبب عدم التوافق المعاش فيما بين النسيج الإجتماعي مع النظريات التعليمية التي تمت صياغتها بالإعتماد على مصفوفة القيم الغربية. لكنه أيضاً يمكننا القول بأن أزمة الثقة في هذا الموضوع مازالت موجودة حتى الآن، وعلى وجه الخصوص فإننا نلحظ أنه أصبح من الأمور الهامة أيضاً البحث في البدائل التعليمية من أجل إيجاد حل للعديد من القضايا مثل إنحدار القيم لدى الشباب وبحثهم عن ذواتهم.

القيم في فترة التغيرات الإجتماعية لدى الدول الإسلامية

إن دول الشرق الأوسط تتكون عرقياً من العرب والترك والفرس. ومن الصعب التحدث عن قاسم ثقافي مشترك تتشاركه هذه الدول فيما بينها بنسبة كبيرة. إلا أن الدين الإسلامي هو واحد من العناصر الثقافية الذي تتشاركه معظم هذه الدول. فنحو 80٪ من العالم العربي يتشكل من المسلمين. ومن هذه الزاوية فلا مفر من أن التطبيقات التعليمية في بلاد الشرق الأوسط قد تأثرت بالدين الإسلامي. هذا وتُلحظ العديد من المميزات بإعتبارها الخواص الثقافية الرئيسة لثقافة للشرق الأوسط مثل التمسك بالتقاليد والتمركز حول الأسرة والعلاقات الحميمية بين الأشخاص والتعاون مع الآخرين وفردية خاصة بالنفس والإنصياع للقرارات والإبتعاد عن تحمل المخاطر والتعرض للقيم العلمانية في منظمات الحياة (Bakhtari, 1995:102). وتوجد أيضاً في الثقافة الإسلامية/العربية العديد من الخواص المشتركة بإعتبارها قيم وخواص ثقافية رئيسة مثل التفاؤل وتقديس العمل والتعامل بصورة جيدة مع الآخرين وإظهار الإحترام للمبادئ الإدارية الحكومية المحددة سلفاً إتخاذ القرارات بعد التشاور والمساواة والعدالة الإجتماعية والإحساس بالآخرين وحب الجدل الفلسفي النظري والإبتعاد عن الصراع مع البيئة الخارجية(Ali, 1995, 25-26).

إن الدين هو مصدر القيم لدى المجتمعات التقليدية بوجه عام. وثمة تحول نعيشه في فترة الإتجاه نحو الحداثة يتمثل في الإتجاه من عالم مركزه الإله إلى عالم مركزه الإنسان. فالإنسان قد تم إبعاده عما هو مقدس، وسيطرت عليه معيشة علمانية. وفي مرحلة تالية قامت الحياة العلمانية والعقلانية بعملية محو للقيم التقليدية. وحينما يولد الإنسان في المجتمع التقليدي فإنه يجد نفسه وسط نظام قيمي مستقر بصورة نسبية، إلا أن القيم في المجتمع الحديث تتغير بإستمرار. ولهذا السبب فإنه ينبغي على الأفراد في المجتمعات الحديثة أن يقوموا بالإختيار من منظومة القيم الجماعية. وهدف التعليم أيضاً هو تزويد الفرد بما يلزم حتى يتجه تلقائياً نحو هذا الإختيار.

لقد بدأت الحضارة الغربية في وضع الثقافة والحضارة التي أوجدتها موضع المسائلة بالإعتماد على الفلسفة الوضعية. والعاملان الرئيسان للأزمة الثقافية التي عاشتها المجتمعات الغربية هما العقلانية والعلمانية. والأزمة المعاشة في المجتمعات الحديثة هي أزمة ثقافية في الأساس، فهي أيضاً أزمة معان وقيم. فالإنسان مخلوق باحث عن المعنى، ويضفي معانٍ على العالم وعلى أفعاله، وينظم حياته أيضاً وفقاً للقيم والمعاني التي أوجدها. وفي المجتمعات الرأسمالية الغربية يتم العمل على حل أزمة المعنى التي شكلتها الحداثة والعقلانية من خلال تطوير العديد من المبادئ الأخلاقية والمعنوية.

إن تعريف إنسان الثقافة الغربية على أنه وجود عقلاني وتنشأته بدون قيم قد أدى إلى غض النظر عن بعده العاطفي. أما في فترة العولمة التي نعيشها الآن فيتم عرض كل من الإنسان الغربي والمجتمع والحضارة والثقافة بإعتبارهم مفاهيم عالمية على العالم بأسره (Şişman, 2007). وإن من الموضوعات المثيرة للجدل أيضاً هو أي من القيم ينبغي إكساب التعليم إياها وذلك في الدول الإسلامية التي إقتنعت بنظام التعليم العلماني وعلى رأسها تركيا ومصر والمغرب وتونس. وإن معظم القيم الجديدة التي تحتل الصدارة في الأبحاث الأكاديمية المتعلقة بالتعليم هي قيم آتية من المجتمعات الغربية. أما مصدر معظم القيم الغالبة في المجتمعات الإسلامية فهو الإسلام. ولهذا السبب فهناك حالة من الصراع معاشة فيما بين القيم التي يتم العمل على جلبها وبين القيم المستقرة في الضمير الثقافي العميق المسيطر على الحياة الإجتماعية، بل إنه يتم العمل بكل السبل على جعل هذه القيم الجديدة مقبولة لدى الشعب.

وفي مناقشة تمت من خلال منهج المقابلة واستطلاع الرأي من خلال أخذ نماذج من العديد من الدول مثل البحرين ومصر والأدرن ولبنان وفلسطين وقطر والسودان والجزائر وطُلب من المشاركين أن يقوموا بترتيب أكثر التغيرات أهمية والتي لاحظوها في المجتمعات الإسلامية العربية في السنوات الأخيرة. وقد توصلت الدراسة إلى النتائج التالية:

- يلاحظ هجوم للتأثيرات الغربية على المجتمعات الإسلامية. وتسببت هذه التأثيرات في الصراعات الموجودة في المجتمع. أما الشباب فيتأقلموا مع هذه التغيرات بشكل أكثر سهولة.
- القيم العربية تتلاشى مع مرور الوقت وذلك في فترة العولمة والحداثة.
- يتم فهم "الحرية" بصورة مختلفة. ويشار إلى أن السبب الرئيس في ذلك هو كل من الإدارات الديكتاتورية الموجودة والتقاليد.
- بناء الأسرة يتغير مع مرور الوقت، ويتم التحول نحو العائلة النواة. وتحتل النساء أيضاً بمرور الوقت مكاناً أكبر في حياة العمل.
- هناك خطر على مستقبل اللغة العربية وذلك بسبب إنتشار التعليم باللغة الإنجليزية.
- تشعر الأسر بإحتياج للمساعدة بشأن أشكال تنشأة الأطفال المولودين حديثاً.

- هناك حالة من صراع الأجيال تعاش داخل الأسر.
- يشعر المجتمع بالحاجة للتحديث دون الإتجاه نحو الغرب (Chuchmuch, 2006).

بعض القضايا المتعلقة بالتعليم في الدول الإسلامية

1 يسيطر على التعليم بصفة عامة مفهوم الحفظ، ويعتمد على نقل معلومات محددة للطلاب. وإذا كان في تركيا قد تمت إعادة صياغة البرامج التعليمية من جديد في مرحلتي التعليم الإبتدائي والإعدادي وذلك في ضوء الفلسفة المعرفية البنائية، إلا أن نظام المدرسة والفصل وما تعود عليه المدرسون والطلاب يمنع تطبيق هذا البرنامج الجديد.

2 المناهج التعليمية مناهج تقليدية، وتعتمد بصورة أكبر على الشرح. المدرس هو مصدر المعلومة، أما الطالب فهو الشخص الذي يتم نقل المعلومة إليه.

3 هناك مشاكل في تطوير الفكر النقدي لدي الطالب وفي تنمية مستوياته العقلية العليا، كما توجد مشاكل أيضاً في توصيل كيفية التطبيق المعرفي.

4 تُستخدم الكتب الدراسية والمذكرات بشكل منتشر في المدارس على أنها سيلة التعلم. وما يُنتظر من الطلاب هو حفظ المعلومات الموجودة في هذه الكتب والمذكرات الدراسية ثم وضع هذه المعلومات في الإمتحانات. ولأن هذه الإمتحانات معتمدة في الغالب على نظام الإختيار من متعدد فليس من الممكن أن تجعل الطالب يقوم بالتفكير التحليلي أو بالتحليل والتركيب.

5 يسود في المدارس بشكل عام مفهوم للتعليم والذي فيه المدرس هو الأساس، وما يُنتظر من الطلاب هو تعلم ما يقال بصورة أكبر وإطاعة المدرس.

6 المناهج الدراسية الموجودة في المدارس لا تعطي الفرصة للطلاب لأن يقوموا بالتفكير في الموضوعات الإجتماعية والسياسية ولا حتى لأن يقوموا بالتحليل.

7 تم تشكيل المدارس بالإعتماد على مصفوفة قيم الفلسفتين الوضعية والتقدمية وعلى فكرة التصنيع الغالبة على الفكر في فترة التحديث والتصنيع، كما تم تصميم هذه المدارس لأن تكون ميكنة تفرز وتنشئ القوة البشرية التي يحتاجها المجتمع الصناعي.

8 تنتفع المجتمعات التركية-العربية بصفة عامة من الدول المتقدمة الغربية في عمليات إصلاح التعليم لديها، وتقوم بإستعارة العديد من المفاهيم وإلحاقها بنظريات التعليم لديها. وفي هذا الإطار يحدث نوع من التصادم بين القيم والمفاهيم الراسخة لدى هذه المجتمعات وبين المفاهيم والقيم التي يتم العمل على جلبها من الغرب. وبعبارة أخرى فإن هناك العديد من القيم التي تحتل الصدارة في المجتمعات التي تقوم على الفرد وهذه القيم لا يمكنها أن تجد مكاناً في المجتمعات التركية-العربية التي تعلو فيها الخواص التضامنية.

9 تختلف وجهات نظر المجتمعات الإسلامية-العربية عنها في الدول الغربية نحو الإنسان وعلاقاته بما يحيطه. فسيادة الفرد وتحكمه في البيئة والطبيعة في المجتمعات الغربية قد أدى إلى تفضيل نموذج الإنسان المتجه نحو الخارج، إلا أنه يمكننا القول أنه في المجتمعات الإسلامية يتم الحث على العيش في توافق مع الطبيعة وعلى السلوك التابع لها.

10 في المجتمعات التركية-العربية يتم تحديد الأدوار المعتمدة على الجنس، ويتم النظر إلى الأسرة على أنها مؤسسة هامة. والأسر تولى أهمية لتعليم الاطفال، وتقوم بتضحيات مادية ومعنوية من أجل جعلهم ناجحين. وينشأ الأطفال بصورة مرتبطة بالكبار بنحو كبير.

11 البرامج التعليمية التي تم إعدادها في ضوء الفلسفات التعليمية الغربية حين يتم تطبيقها في المجتمعات التركية-العربية نجد هناك تصادم من حيث الناحيتين الشخصية والنفسية للفرد.

12 حين يتم تصنيف المجتمعات على أنها مجتمعات وثقافات ذات علاقات وطيدة ومجتمعات ذات علاقات فاترة فإننا نجد أن مجتمعات الشرق الأوسط بصورة عامة هي مجتمعات تقليدية ذات ثقافة تقوم على العلاقات الوطيدة بين أفرادها والتضامن فيما بينهم. ومن المعروف أن نجاح الإتصال والتواصل في المجتمعات التي تقوم على العلاقات الوطيدة فيما بين أفرادها يعتمد على التواصل وجهاً لوجه بصورة أكبر وعلى مدى توافق وإنسجام الجمع. وبإختصار فإن إستراتيجيات التواصل وديناميكية المجموعة المستخدمة في المجتمعات الغربية تختلف عنها في المجتمعات الشرقية (Chuchmuch, 2006).

13 إن معظم الدول الإسلامية مازالت تحمل أثاراً من فترة الإستعمار، وأنظمة التعليم لديها تتشابه مع أنظمة التعليم لدى الدول الإستعمارية. إلا أن الأبحاث المقارنة تظهر أن مخرجات هذا النظام تحتل مكاناً بين المجموعات الأقل كفاءة على المستوى العالمي (TIMS 1999; 2003; 2007; PISA 2006).

14 إن دول الكتلة الشرقية تحمل خواصاً متجانسة فيما بينها. وعلى وجه الخصوص دول الشرق الأقصى تحتل المقدمة خلف الدول الغربية في الإختبارات الدولية المقارنة. أما الدول الإسلامية فتحتل المؤخرة في هذا الإختبار.

بعض الإقتراحات المستقبلية

- إن الثقافتين الشرقية والغربية مختلفتان عن بعضهما البعض من العديد من النواحي. وتطبيق النظريات التعليمية التي هي أحد نتاجات الثقافات الغربية في المجتمعات غير الغربية يضر بهذه المجتمعات من حيث التطور الثقافي والإجتماعي بها. فيجب على المجتمعات الإسلامية بدلاً من ذلك أن تقوم بتشكيل برامج تعليمية خاصة بها ونابعة من بنائها الثقافي على أن تلبي إحتياجاتها العصرية.

- إن التعليم هو أحد السبل الرئيسة لإنشاء عالم أكثر إنساني وأكثر أخلاقي، كما أنه في نفس الوقت أيضاً أحد أكثر المجالات إحتياجاً له في فترة العولمة. فيجب إعطاء أهمية للتعليم الشخصية المعتمد على القيم بدلاً من نقل المعرفة وهذا ليقف ضد فقدان القيم وتلاشيها والذي جلبته العولمة.

- يجب على المجتمعات الإسلامية أن تتراجع عن رؤية التغير على أنه أيديولوجية. ومما لا شك فيه أن بعض التغيرات ضرورية، إلا أنه ينبغي تأسيس توازن جيد فيما بين التغيرات والتقاليد. فيجب بصورة قطعية أن يتحقق توازن وتوافق فيما بين القيم الإجتماعية والثقافية المسيطرة وبين القيم الإقتصادية.

- إنه على مستوى العالم بأسره يسير مفهوم التعليم بصورة متوازية مع المصطلحات الإقتصادية والتنموية. لكن يجب التفكير بشأن الإحساس بالمسئولية الإجتماعية وتطويرها من زاوية الأفراد والمؤسسات بل والدول أيضاً.

- يجب على الدول الإسلامية أن تشكل نظاماً خاصاً بها في مجالي الثقافة والتعليم إضافة إلى المحاولات التوافقية لما وضعه الغرب في هذا الصدد لأن تسير بالتوازي مع المجتمعات الغربية. ومن أجل أن سيتمر وجودنا كمجتمع يعيش وسط عالم تسوده العولمة فمن الممكن التفكير في الثقافة والتعليم على أنهما مجالين إستراتيجيين، بل وتطبيق وتطوير سياسيات على الأمد البعيد في هذين الموضوعين.

- يجب التخلي عن المناهج التعليمية الكلاسيكية التي يتم تطبيقها في المدارس، وينبغي استخدام مناهج التعليم-التعلم التي يتنسى من خلالها أن يكتسب الطالب الفكر النقدي والتي تمكن الطالب أن يكون داخل العملية التعليمية كعنصر فعال.

- يجب من خلال التعليم التفكير في البعدين الفردي والإجتماعي، ويجب أن يتم إعطاء الفرصة لفردية الطفل، بل ويجب حثه نحو أن ينطلق بحرية وعلى أن يكتسب مهارة اتخاذ القرار وأن يكون قادراً على أن يعيش حياته، كما يجب أن يتم أيضاً تقوية وتدعيم القيم التقليدية مثل التعاون والمشاركة والتعاضد.

- يجب أن يتم تنظيم البرامج التعليمية بالصورة التي تُمكن الطالب من أن يولِّد أفكاراً متعلقة بالأحداث الإجتماعية وأن يقوم كذلك بتحديد المشاكل ووضع حلول لها، ويجب كذلك على هذه البرامج أن تحتوى على ما من شأنه إكساب الطالب مهارتي التحليل والتركيب.

- إن أقيم مصدر تمتلكه الدول في عالمنا المعاصر هو الإنسان وما يتعلق به من إستثمارات، لذا يجب على الدول الإسلامية أن تقوم بإستثمارات أكثر في مجالي التعليم والمصادر البشرية، ويجب أن توفر لهذه المشروعات المصادر اللازمة، كما يجب عليها أن تقوم بتطوير سبل التعاون وتبادل الخبرات فيما بينها.

المراجع

- Ali, N.J. (1991). Cultural Discontinuity and Arab Management Though. *İnternational Studies of Management and Organization*, 25(3), 7-30.
- Bakhtari, H. (1995). Cultural Effents on Management Style. A Comprative Study of American and Middle Eastern Management Style. *İnternational Studies of Management and Organization*, 25(3), 97-118.
- Brooks, G., & Books M. G. (1993). *The case for constructivist classrooms*. Virginia: ASCD Alexandria
- Elkind, D. (2004). The problem with constructivism. *The Educational Forum*, 68(4). 306-310.
- Henson, K. T. (2003). Foundations for learner-centered education. *Education*, 124(1), 5-12.
- Hofstede, G. (1980). *Culture's Consequences*: International Differences in Work Related Values. London: Sage
- Hofstede, G. (1991). *Cultures and Organizations*. London. McGraw-Hill Book Company.
- IDEC (2006). 14th Annual International Democratic Education Conference, July, 10-16, Sydney.
- Nguyen, P. Elliott, J. Terlouv, C. & Pilot. A. (2009). Neocolonialism in education: Cooperative Learning in an Asian context, *Comparative Education*. 45, 109-130.
- Panjwani, F. (2004). The 'Islamic' in Islamic Education: Assessing the Discourse. *Current Issues in Comparative Education*, Columbia University, 7(1), 19-29

- Şişman, M. (2010). Küreselleşme Sürecinde Milli Kültürler ve Eğitim. *Yarınlar İçin Düşünce Dergisi*, 2/21. 44-51.

- Şişman, M. (2010). Öğrenmede Yapılandırmacılık Üzerine Bir Çeşitleme. *Eğitime Bakış Dergisi* 17, 4-9.

- Taber, K. S. (2009). Constructivizm and crisis: U.S. science education: An essay review, *Education Review*, 12(12). 1-27

- Uljens, M. (2002). The Idea of a Universal Theory of Education- An Impossible but Necessary Project?, *Journal of Philosophy of Education* 36, 353375-.

الأبعاد الثقافية في صنع السياسات العامة: مصر وتركيا (٢٠٠٣-٢٠١٠)

د. علاء عبد الحفيظ محمد
مدرس بقسم العلوم السياسية والادارة العامة - بكلية التجارة - جامعة أسيوط

مقدمة:

لم تحظَ دراسة تأثير الأبعاد الثقافية على عملية صنع السياسات العامة الداخلية والخارجية باهتمامٍ كافٍ، إذ تركز الاهتمام في هذا الصدد على دور القوى الرسمية مثل السلطتين التنفيذية والتشريعية، وامتد في بعض الحالات إلى دور القوى غير الرسمية مثل الأحزاب السياسية وجماعات الضغط، إلا أن عملية صنع السياسات العامة تتسم بالتعقيد، وتتضمن العديد من المتغيرات والمؤثرات وعوامل الضغط. وتبدو الحاجة إلى الاهتمام بالأبعاد الثقافية ودورها في عملية صنع السياسات العامة ملحة، بعدما أصبح من الصعب تفسير الحياة السياسية والسلوك السياسي من خلال المؤسسات أو الدساتير وغيرها من الطرق التقليدية؛ فالثقافة تقود إلى آفاق واسعة في البحث السياسي ليتسع إلى مجالات مثل الهوية، ونسق القيم والمعتقدات، ونماذج السلوك والرموز، والتعليم والتنشئة السياسية، والعلاقة بين المواطنين والسلطة الحاكمة ...إلخ.

المشكلة البحثية:

تطرح مسألة تأثير العامل الثقافي على صنع السياسة إشكالية العلاقة بين السياق السياسي والمؤسسي للنظام السياسي من جهة وبين السياق الثقافي والقيمي للمجتمع من جهة أخرى، ولم يقدم الأدب النظري إجابات حاسمة حول هذه الإشكالية، وإنما تناول عدداً محدوداً من القضايا ذات الصلة بهذا الموضوع، ومن ثم فإن هناك حاجة إلى إجراء دراسات يتم فيها مراعاة الخصوصية الثقافية للمجتمعات، وفي هذا الإطار تتناول هذه الورقة دراسة حالة حول تأثير الأبعاد الثقافية على عملية صنع السياسات العامة من خلال المقارنة بين الحالتين المصرية والتركية.

أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة إلى ما يلي:

١- توضيح العلاقة بين الثقافة والسياسة، والتأثير المتبادل فيما بينهما.

٢- توضيح أهمية التحليل الثقافي في العلوم السياسية.

٣- إجراء دراسة مقارنة لتأثير الأبعاد الثقافية على عملية صنع السياسات العامة الداخلية والخارجية في كل من مصر وتركيا.

تساؤلات الدراسة:

تحاول الدراسة الإجابة على التساؤلات التالية:

-1 ما هي أهمية التحليل الثقافي في العلوم السياسية؟ وما هي أهم مداخله؟.

-2 ما هي الأبعاد الثقافية الأكثر تأثيراً على عملية صنع السياسات العامة الداخلية والخارجية في كل من مصر وتركيا؟.

-3 هل تعكس تجربة كل من الدولتين خصوصية معينة لا يمكن نقلها؟، أم أن هناك إمكانية لاستفادة كل دولة وفقاً لحاجاتها ومتطلباتها من تجربة الدولة الأخرى؟.

المنهج المستخدم:

تستخدم الدراسة منهجية التحليل الثقافي، وهي المنهجية التي تبلورت في العقود الأخيرة نتيجة إسهامات مجموعة من كبار المنظرين في العلم الاجتماعي الغربي، أبرزهم ميشيل فوكو ودريدا الفرنسيان، وهابر ماس الألماني، وبيتر برجر الأمريكي، وماري دوجلاس الإنجليزية[1]، حيث لاحظ هؤلاء أن التحليلات المعاصرة للشئون الإنسانية مؤسسة على هدي التجربة التاريخية الخاصة ببعض البلاد، كما كان الحال حين سيطرت نزعة المركزية الأوروبية على اتجاهات ونظريات العلم الاجتماعي الغربي، بحيث كانت أوروبا هي المقياس والمعيار في الحكم على تقدم المجتمعات ورقي الثقافات، أو على أساس مصالح بعض القوى العظمى كما هو الحال بالنسبة للولايات المتحدة الأمريكية في الوقت الراهن. وقد فرض هذا الوضع في حد ذاته تحدياً أمام الباحثين الذين شعروا بالحاجة إلى منظور أكثر شمولية وقدرة على أن يسع الحياة السياسية المعاصرة، ووجدوا أن هذا التحدي يمكن مواجهته بالاعتماد على مفهوم الثقافة.[2]

لم تبرز أهمية التحليل الثقافي نتيجة هذه الإبداعات النظرية والمنهجية فقط، ولكنها ظهرت لأن عديداً من المشكلات التي تجابه العالم الآن، عجزت المناهج السياسية والاقتصادية عن سبر غورها، وتفسير تجلياتها المتنوعة، ومن بينها حركات الإحياء الديني، وانبعاث القومية، والاهتمام العالمي بحقوق الإنسان وغيرها من مشكلات تحتاج إلى منهج تحليل ثقافي شامل.

كما يتم في الدراسة استخدام المنهج المقارن، وهو من علم السياسة بمثابة جوهر التفسير السياسي، وذلك من خلال المقارنة بين الحالتين المصرية والتركية فيما يتعلق بمدى تأثر عملية صنع السياسة العامة في كل منهما بالأبعاد الثقافية.

١ Wuthnow, R., Culture Analysis, London: Routledge & Kegan Paul, 1984.

٢ السيد يس، "الإطار النظري لدراسة المناخ الثقافي"، في السيد يس (محرر)، المناخ الثقافي في مصر، القاهرة، المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، 2000، ص 52.

تقسيم الدراسة:

أولاً: جدلية العلاقة بين الثقافة والسياسة.

ثانياً: التحليل الثقافي في العلوم السياسية.

ثالثاً: تعريف السياسات العامة والبيئة التي تصنع فيها.

رابعاً: أهم الأبعاد الثقافية ذات التأثير على السياسات العامة في كل من مصر وتركيا.

خامساً: إمكانية وحدود التأثير المتبادل بين الدولتين.

أولاً: جدلية العلاقة بين الثقافة والسياسة العامة:

الثقافة هي "مجموع أنماط السلوك المكتسبة والمتناقلة اجتماعياً والمميزة لمجتمع ما، وثقافة مجتمع ما تنمو وتستمر عن طريق التعلم الرسمي، وغير الرسمي، واللغة، والمعرفة، والطرق الشعبية في التفكير والتعبير والمعتقدات والعادات والتقاليد والمؤسسات إجمالاً عن طريق الخبرة الاجتماعية"[3].

أما السياسة العامة Policy فيتم استخدامها بمعنى التخصيص السلطوي للقيم على مستوى المجتمع ككل. فهي، إذن، مجموعة أو سلسلة من القرارات التي تتعلق بمجال معين كالتعليم أو الصحة أو الشئون الخارجية أو الدفاع أو الأمن ..إلخ.

يقودنا ذلك إلى توضيح العلاقة بين الثقافة والسياسة، وهي علاقة ظلت في حالة تغيّر وتبدّل في تاريخ الفكر الإنساني، وفي تاريخ الحضارات الإنسانية. لهذا فقد تبلورت حولها العديد من التصورات التي حاولت ضبط هذه العلاقة والسيطرة عليها، أو محاولة فهمها وتفسيرها، أو تفكيكها وتركيبها. والذين تحدثوا عن هذا الموضوع لفتوا النظر دائماً إلى جانب التغير والتقلب في العلاقة بين الثقافة والسياسة، حيث وُجدت عدة تصورات لأنماط العلاقة بين الثقافة والسياسة، من بينها[4]:

١- إعلاء الثقافة على السياسة، بمعنى أن على السياسة أن تتحرك ضمن بُعْدٍ أخلاقي عميق.

٢- إعلاء السياسة على الثقافة، ويظهر ذلك في النظريات التي تؤمن بالدور المركزي للدولة كالنظرية الماركسية، مما يجعل الثقافة خاضعة خضوعاً شديداً لتلك الإيديولوجية المُسيَّسة بطبعها.

٣ د. نيفين مسعد (محرر)، معجم المصطلحات السياسية، القاهرة، دن، 1994، ص 113.

٤ زكي الميلاد، الثقافة والسياسة.. تجليات العلاقة وأنماطها انظر الرابط:
http://www.kalema.net/v1/?rpt=565&art

٣- مشكلة الخلط بين الثقافة والسياسة، وقد تؤدي هذه المشكلة إلى أن تنكر أمة ما كل ثقافة غير ثقافتها كما فعلت ألمانيا في عهد هتلر، كما يسعى البعض في إطار هذا الخلط إلى إيجاد ثقافة عالمية واحدة ذات طابع موحد.

٤- الثقافة كبديل عن السياسة، ويرى أنصار هذا الرأي الذي يصعب تحققه على أرض الواقع، أن السياسة بمفردها لم تستطع أن تعالج مشكلات الأمم، فلابد من تعاضد الثقافة، مما يتطلب تطوير العلاقات والمجالات الثقافية بين الدول والشعوب.

ويعني مفهوم الثقافة السياسية وفقاً لـ لوشيان باي «مجمل الاتجاهات والمعتقدات والمشاعر التي تعطي نظاماً ومعنى للعملية السياسية وتحكم تصرفات الأفراد داخل النظام السياسي»[5]. ويرتبط مفهوم الثقافة السياسية بالعلوم السياسية، وهو أكثر تداولاً من مفهوم السياسة الثقافية، الذي أخذ يرتبط بعلوم أخرى كالاقتصاد والاجتماع، ويشير مفهوم الثقافة السياسية إلى حاجة السياسة للثقافة، وتفسير الظواهر والنشاطات السلوكية، التي لها طبيعة سياسية، ولذلك كان استخدام هذا المفهوم في العلوم السياسية مرتبطاً ببروز ما أُطلق عليه الثورة السلوكية في أواخر الخمسينيات وأوائل الستينيات من القرن العشرين.

أما مفهوم السياسة الثقافية، فيشير إلى حضور السياسة في الثقافة، ويرتبط هذا المفهوم بتطبيقات البرامج والخطط والمشاريع الثقافية. ويراد من السياسة في هذا المجال أحد أمرين، أو كلاهما معاً:

١. التعبير عن الحاجة إلى الإرادة السياسية، التي تلتزم بتنفيذ ورعاية وتطبيق البرامج والخطط الثقافية.

٢. أن تكون الخطط والمشاريع الثقافية قادرة على التكيّف والتناغم مع المجتمعات، وتلبي الحاجات الفعلية لهذه المجتمعات، ويكون على السياسة الثقافية في المجتمعات التي تتسم بالتعددية الثقافية أن تقوم بدور أساسي في حماية حقوق تلك التعدديات الثقافية والدفاع عنها من خلال برامج وخطط التنمية الاقتصادية والثقافية والاجتماعية.

ثانياً: التحليل الثقافي في العلوم السياسية:

ترجع روافد غالبية المدارس الفكرية التي تناولت عملية صنع السياسات العامة(باعتبارها جزءاً أساسياً في أحد الحقول البازغة في العلوم السياسية وهو حقل تحليل السياسات العامة) إلى عقد الستينيات من القرن العشرين، حيث ظهرت محاولات لتطبيق المبادئ العلمية على دراسة الظواهر الاجتماعية، ومنذ ذلك الحين تعددت المدارس الفكرية. وكانت أقوى تلك المدارس وأكثرها تأثيراً المدرسة الاقتصادية التي استطاعت أن تقدم إسهامات متعلقة بسلوك الإنسان وكيفية التنبؤ بردود

٥ Lucian Pye, "Political Culture", International Encyclopedia of the Social Sciences, 1968, vol.12,p.218.

أفعال الأفراد أو المنظمات تجاه السياسات والتغيرات التي تحدث فيها انطلاقاً من فرضيات نظريات الاقتصاد الجزئي المتعلقة بالرشادة والحيادية وسعي الأفراد إلى تعظيم مصالحهم، ولذلك سادت النظريات المتعلقة بالخيار الرشيد والخيار العام Public Choice/ Rational Choice [6].

لقد ساعد الأخذ بأفكار نظريات الاقتصاد الجزئي على اقتراب اتجاهات تحليل السياسات العامة من المفهوم العلمي، إلا أنه أفرغها من أي محتوى ثقافي أو قيمي أو أخلاقي، حيث باعد التأكيد على الموضوعية والحيادية والرغبة في الوصول إلى تصميمات وبناء نظريات بين محللي السياسات العامة ومفاهيم مهمة مثل الثقافة Culture، والقيم Values ، والأخلاق Ethics[7]. ولذلك ظهرت دراسات جديدة تم فيها إدخال البعد القيمي في التحليل انطلاقاً من فكرة أن التركيز المبالغ فيه على الرشادة والحيادية والموضوعية واستبعاد كل ما له علاقة بالقيم لا يستقيم مع طبيعة دراسات تحليل السياسات العامة والهدف منها، فالتوصيات المتعلقة بالسياسات العامة تحوي في طياتها نظرة قيمية[8]. ومن بين الدراسات المهمة في هذا الصدد دراسة كاثرين هارينجتون عن الأخلاقيات والسياسات العامة، والتي تعرضت فيها لدور البعد القيمي أو الأخلاقي في العلاقة بين الحكومة ورجال الأعمال في الولايات المتحدة الأمريكية وتأثير ذلك على السياسات العامة[9].

أما في حقل العلاقات الدولية، فقد شهدت مرحلة ما بعد السلوكية انتقاداً للفصل بين البعد القيمي Normative Approach والبعد الواقعي Empirical Approach في دراسة العلاقات الدولية في الأدبيات الغربية، ومن هنا بدأ الاستخدام المتزايد لمنهج التحليل الثقافي الذي يركز على دراسة رؤى العالم السائدة في مجتمع معين،وعلى تحليل الإدراكات والتصورات والصور النمطية عن النفس والآخرين،وعلى القيم السائدة،وعلى نوعية الخطابات السياسية المتصارعة في المجتمع، مع تركيز خاص على اللغة باعتبارها معبرة برموزها عن الشبكة المعقدة للقيم والمعايير التي تؤثر على السلوك الاجتماعي السياسي في التحليل النهائي[10].

وهناك أربع مداخل ثقافية هي[11]:

١. المدخل الذاتي، والذي يركز على المعتقدات والاتجاهات والآراء والقيم التي يعتنقها أفراد المجتمع.

6 P. Delon. Advice and Consent: The Development of the Policy Sciences. New York: Russel Sage Foundation, 1988.

٧ د. سلوى شعراوي جمعة، تحليل السياسات العامة في القرن الحادي والعشرين، في د. سلوى شعراوي جمعة (محرر)، تحليل السياسات العامة في الوطن العربي ، القاهرة: مركز دراسات واستشارات الإدارة العامة بجامعة القاهرة، 2004، ص ص -39 42.

8 Lawrence Walters & Ray Sudweeks. "Public Policy Analysis: The Next Generation of Theory". Journal of Socio-Economics. Vol.25. Issue 4.1996, p.248.

9 Katharine Harrington, Ethics and Public Policy Analysis: Stakeholders Interests". Journal of Business Ethics. Vol.15. Issue 4. April 19 96.p.373-383.

١٠ السيد يس، الوعي التاريخي والثورة الكونية/ حوار الحضارات في عالم متغير (القاهرة، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، 1995)، ص 138.

١١ المصدر السابق، ص ص -139 141.

٢. المدخل البنيوي، والذي يركز على الأنماط والعلاقات بين عناصر الثقافة ذاتها، بما يجعلها تتسم بسمة خاصة.

٣. المدخل التعبيري، وهو يركز على السمات التعبيرية أو الاتصالية للثقافة وهي تُدرك من زاوية تفاعلها مع البناء الاجتماعي وليس كمظهر من مظاهر المشاعر والتجارب الفردية.

٤. المدخل المؤسسي، وينظر هذا المدخل للثقافة باعتبارها تتشكل من فاعلين ومنظمات تتطلب موارد، وتؤثر بالتالي في توزيع هذه الموارد.

وقد تم النظر إلى منهج التحليل الثقافي/ الحضاري على أنه نقلة نوعية وإحدى علامات "الثورة المنهجية" في المجال العلمي لدراسة السياسات الكونية المقارنة للحضارات/ المشروعات الحضارية؛فقد سمح استخدام هذا المنهج بتناول العديد من القضايا، مثل: موضع الدين من العوامل الموضوعية التي تعرف الحضارات/ المشروعات الحضارية، ودور الهوية في بروز الوعي الحضاري، ودراسة الميزان المتغير للحضارات/ المشروعات الحضارية، والرؤية المستقبلية لنمط العلاقات بين الحضارات/ المشروعات الحضارية.

وعلى الرغم من أن بعض من استخدموا هذا المنهج قد تصوروا أن استخدامه يؤدي إلى تحقيق فائدة عملية إلى جانب فائدته العلمية، وذلك من خلال التوصل إلى نظام متعدد الحضارات من خلال إعادة التشكيل الثقافي للسياسة الكونية، والبحث عن العوامل المشتركة بين الحضارات، إلا أن أشهر من استخدموا هذا المنهج (وهو صمويل هنتنجتون) توصل إلى أطروحة صدام الحضارات التي أثارت جدلاً فكرياً ونظرياً واسعاً[12]، وأدت إلى طرح مبادرات حول حوار الحضارات، مما نقل الموضوع من مستوى الحوار الفكري إلى مستوى السياسة العالمية.

كما كان عقد التسعينيات من القرن العشرين هو عقد الصراعات الدموية ذات الأبعاد الإثنية، الأمر الذي جذب بدوره الاهتمام بدراسة الأبعاد الثقافية والحضارية في مجال العلاقات الدولية بصفة عامة. واكتسب هذا التوجه زخماً جديداً مع أحداث 11 سبتمبر وما بعدها، وقد فرض ذلك كله مزيداً من الاهتمام بمجال الدراسات الحضارية وممارسات الحوار الحضاري[13].

ثالثاً: تعريف السياسات العامة والبيئة التي تصنع فيها:

هناك تعريف للسياسة العامة يشير إلى أن "السياسة العامة هي ما تختار الحكومات أن تفعله أو لا تفعله"[14]. وهذا التعريف فيه بعض الصحة، إلا أنه لا يتناول الاختلاف بين ما تقرره الحكومة وما تفعله على أرض الواقع.

ويرى تعريف آخر أن السياسة العامة هي "برنامج عمل هادف يعقبه أداء فردي أو جماعي من

12 Samuel Huntington, Clash of Civilizations and the Remaking of World Order, New York: Simon& Schouster, 1996.

١٣ د. نادية مصطفى، السياسة الأمريكية تجاه الإسلام والمسلمين بين الأبعاد الثقافية والحضارية والأبعاد الإستراتيجية، القاهرة، جامعة القاهرة، برنامج حوار الحضارات، سلسلة محاضرات حوار الحضارات (1)، 2002، ص 1.

14 Thomas R. Dye, Understanding Public Policy (Englewood Cliffs, N. Prentice- Hall.2nd ed., 1975), p.1

أجل التصدي لمشكلة أو لمواجهة قضية أو موضوع". ويركز هذا التعريف على ما يتم فعله من أجل تحقيق الأهداف المرجوة، بما يميز السياسة عن القرار الذي هو مجرد خيار بين البدائل[15].

يتضح من التعريفين السابق ذكرهما أن السياسات العامة هي تلك التي تطورها الأجهزة الحكومية من خلال مسئولياتها، علماً بأن بعض القوى غير الحكومية أو غير الرسمية قد تسهم أو تؤثر في رسم وتطوير بعض السياسات العامة وتستمد خصوصيتها من كونها متخذة من قبل السلطات المخولة.

وتتسم عملية صنع السياسات العامة بالتعقيد، حيث تتضمن العديد من المتغيرات والمؤثرات وعوامل الضغط التي يؤدي تفاعلها المستمر مع بعضها إلى إنتاج سلسلة واسعة من ردود الفعل التي تنصرف بدورها إلى كل جوانب العمل داخل النظام السياسي الحاكم.

وقد تركزت دراسة الأبعاد ذات التأثير في تقرير طبيعة الإطار العام، وكذلك أهداف ومضمون السياسة العامة للدولة في المراحل الأولى على دراسة الأجهزة الحكومية، على اعتبار أن تلك الأجهزة هي التي تطور السياسات العامة من خلال مسئولياتها، وفي هذا الإطار يتم دراسة كل من: دستور الحكم في الدولة Constitution، السلطة التشريعية The Legislature، السلطة التنفيذية The Executive ، والإيديولوجية السياسية الحاكمة Political Ideology التي تحدد نمط العلاقة بين الجهاز السياسي الحاكم وبين المجتمع الذي تُنفذ هذه السياسات العامة لصالحه.

ونظراً لأن العقود الأخيرة شهدت دوراً متزايداً للقوى غير الحكومية أو غير الرسمية كالأحزاب السياسية وجماعات الضغط ومنظمات المجتمع المدني المحلية والدولية في رسم بعض السياسات العامة وتطويرها، فإن الدراسات التي تتناول عملية صنع السياسات العامة بدأت في التركيز على أبعاد جديدة مثل دور الأحزاب السياسية Political Parties ، وجماعات المصالح أو جماعات الضغطInterest Groups ، ومؤسسات ومراكز البحث العلمي وصنع السياسات Think Tanks ، والرأي العامPublic Opinion .

أما هذه الدراسة، فسوف تركز على البعد الذي نادراً ما تناولته الدراسات ذات الصلة بعملية صنع السياسات العامة وهو البعد الثقافي؛ فلكل مجتمع ثقافته الخاصة بقيمه ونمط معيشته، والمتميزة عن تلك السائدة في مجتمعات أخرى. وتؤثر الثقافة في الفعل الاجتماعي ولكنها لا تقرره كلياً، فهي متغير واحد من بين متغيرات عديدة مؤثرة في السلوك الإنساني. وهناك جزء من ثقافة المجتمع يُسمى بالثقافة السياسية Political Culture وهي تتضمن، كما سبقت الإشارة، القيم والاتجاهات والمعتقدات والمشاعر التي تحكم تصرفات الأفراد داخل النظام السياسي، بالإضافة إلى المواقف المتعلقة بما ينبغي أن تقوم به الحكومة، وكيف تقوم به، وطبيعة العلاقة بين المواطن والحكومة.

وتنتقل الثقافة السياسية من جيل لآخر عبر عملية التنشئة الاجتماعية التي يتعلم من خلالها

١٥ جيمس أندرسون، صنع السياسات العامة، ترجمة د. عامر الكبيسي (عمان: دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، 1998)، ص 15.

الأفراد بتعاملهم مع الأشياء والأصدقاء والمعلمين والقادة السياسيين؛ فالثقافة السياسية التي يحصل عليها الفرد تصبح جزءاً من سيكولوجيته ويترجمها إلى سلوك حياتي، فالثقافة الفردية تعير اهتماماً للاهتمامات الفردية، وترى أن الحكومة أداة تعمل ما يرغب فيه المواطنون، والسياسيون يهتمون بالمواقع باعتبارها وسائل للسيطرة على توزيع مغانم الحكومة.

أما الثقافة السياسية الأخلاقية، فتنظر للحكومة على أنها أداة لتقديم المنافع للمواطنين، وخدمة الحكومة تعتبر خدمة عامة، والمزيد من التدخل الحكومي في الاقتصاد في إطار هذه السياسة يُعد محموداً. كما يعطي المواطنون اهتماماً كبيراً للسياسة العامة وقضاياها[16].

رابعاً: أهم الأبعاد الثقافية ذات التأثير على السياسات العامة في كل من مصر وتركيا:

تشمل أهم تلك الأبعاد كلاً من:

-1 العلاقة بين الدين والدولة:

عرفت تركيا تاريخياً الدولة المركزية قبل قدوم الإسلام إليها. كما اعتمدت الإمبراطورية العثمانية على أساس عقلاني مدني، لا يتعارض مع الدين، في إدارة كافة مجالات الحياة فيها، وهو ما يميز تركيا عن بعض مجتمعات الشرق الأوسط العربي التي كانت الدولة فيها تالية لدخول الإسلام إليها كالجزيرة العربية، وهو ما أثر بقوة على عموم المنطقة بما فيها تلك المجتمعات العربية التي سبقت الدولة فيها الإسلام مثل مصر. ونتيجة لذلك الوضع، فإن غالبية الدول العربية تحتاج إلى الدين كأحد مصادر شرعيتها السياسية، بينما تحتاج الدولة التركية فقط إلى توظيف الدين من أجل تحقيق الوفاق والسلام الاجتماعي، بينما تقف مجتمعات كمصر في موضع بين هذين الموضعين كما سيتم توضيحه لاحقاً.

وقد تطور النموذج التركي لعلاقة الدولة بالدين على مدى السنين وبشكل تدريجي؛ من اعتبار الإسلام كدين للدولة إلى علمانية «ضد الدين»، ثم إلى نمط ثالث أقل عداءً للدين، لكنها أكثر تخوفاً من رافعي الشعارات الدينية، وتتحول في الوقت الحالي إلى نمط رابع من العلمانية وهو العلمانية الليبرالية التي تؤكد على «حرية الدين»[17].

وكان السياسيون الأتراك قد تجاهلوا لفترة طويلة محاولة البحث عن أساس إسلامي لتوجهاتهم الإيديولوجية، ومع تراجع قبضة الدولة على مؤسسات المجتمع، انقسم قادة الرأي العام التركي إلى أكثر من فئة فيما يشبه حرباً ثقافية أهلية فيما بينهم؛ فهناك من ذهب إلى أن العلمانية هي الحل واستشهد ببعض الممارسات في تاريخ المسلمين الأوائل في بعض ممارساتهم التي اعتبروا أنها لا تتفق مع احترام مدنية "المجال العام" ، ومن بينها أن غير المسلم كان عليه أن يرتدي ملابس

١٦ جيمس اندرسون، مرجع سابق.

١٧ د. معتز بالله عبد الفتاح، تركيا والبحث عن علمانية متزنة، السياسة الدولية، العدد 169، يوليو 2007، ص 178.

تميزه، وأن يوسع للمسلمين في الطرقات، وأن على المسيحيين ألا يرفعوا أصوات كنائسهم بما يؤذي المسلمين كما جاء في ''العهدة العمرية'' الشهيرة.

وفي المقابل، قدم فريق آخر قراءة مختلفة تؤكد أن القراءة المستنيرة للإسلام تؤكد احترام ''مدنية'' المجال العام واحترام حق كل ذي ديانة في أن يدير شئونه الشخصية على النحو الذي يتفق مع عقيدته، مثل قواعد وطقوس الزواج والطلاق والميراث. وأصبح هؤلاء الإسلاميون يؤكدون أن الإسلام لا يتناقض مع السقف العلماني الذي تضعه الدولة وتؤكده الدساتير، ومن هنا سُمح لحزب السلامة الوطني بقيادة نجم الدين أربكان بأن يدخل انتخابات عام 1973، بل إن بولنت أجاويد وسليمان ديميريل كانا مضطرين لأن يدخلا في ائتلاف مع أربكان، حتى يتمكن أي منهما من تشكيل الحكومة. وفي إعلان ضمني لقبول وجود مساحة ما للتوجه الإسلامي، تحالف أجاويد الأكثر علمانية مع أربكان، وهو نفس ما كرره ديميريل في عام 1975 وعام 1977. وبالتأكيد ما كان لأربكان وأمثاله أن يتواجدوا أصلاً على الساحة السياسية التركية، لو لم يتغير الفهم لحق الإسلاميين في الوجود.

ووفقاً لما سبق، يمكن القول إن هناك اختلافات جوهرية لعملية تطبيق ''الإسلام'' على أرض الواقع الاجتماعي والسياسي في كلا النموذجين: النموذج الإسلامي المدني الديمقراطي التركي، والنموذج المطروح من قبل الإسلاميين المصريين، فقد حدث تطور في الفكر السياسي الإسلامي التركي الحديث الذي تمكن مع حزب العدالة والتنمية من التوفيق بين الالتزام بتقاليد الدستور العلماني التي تعني الوعي بخطورة إقحام الدين في السياسة بشكل مباشر واحتكار الحق في استخدامه في الدعاية السياسية، وبين التمسك بالتراث الإسلامي باعتباره جوهر الهوية الثقافية للمجتمع التركي، وذلك بعد تقديم اجتهادات أكدت الطابع المدني البشري للمفهوم الإسلامي للدولة والحكم والسياسة بوجه عام، وهو ما يُطلق عليه في تركيا ''الإسلام المدني'' أو ''الإسلام العلماني'' أو ''العلمنة المؤمنة''، وهي صياغات لا تزال تستعصي على الفهم، بل تُواجه بنوع من الرفض النفسي أيضاً في مصر والعالم العربي، نتيجة سنوات من اعتياد العقل المصري والعربي بصفة عامة على تلك الرؤية الثنائية، الذي ترى الخير كله في جانب والشر كله في جانب آخر، وهو وضع معرفي يختلف عن الوضع التركي الذي شهد تلاقي واندماج تقاليد ثقافية عديدة من الشرق والغرب.

كان من الطبيعي أن يؤدي تباين الرؤى السابق توضيحه حول الدين باعتباره جوهراً للهوية الثقافية وعلاقته بالدولة في كل من مصر وتركيا إلى وجود تباين واضح في العلاقة بين الحكومات المتعاقبة والحركات الإسلامية في كل من البلدين، فالحركة الإسلامية المصرية، بما فيها الحركة الإخوانية، أسست شرعيتها منذ سنوات الستينيات من القرن الماضي بمعزل عن الدولة ورغماً عنها، بينما على العكس من ذلك تبدو الحركة الإسلامية التركية وكأنها استمدت شرعيتها، لاحقاً، من جهاز الدولة ذاته. ورغم سياسات العلمنة الصارمة السابقة، فقد جرى التصالح مع الدولة ومؤسساتها بشكل تدريجي أدى في النهاية إلى إنهاء حالة التصادم بين الدولة والحركة الإسلامية. ولم يكن غريباً في هذه اللحظة بالذات من تطور الفكر التركي، أي الآن، أن يسمح الشعب التركي لحزب يُوصف

"بالإسلامي الديمقراطي" بتسلم السلطة. فالطابع «الإسلامي» لهذا الحزب لم يكن على حساب الالتزام الصارم بقواعد الديموقراطية، ولا على حساب الإخلاص للمبادئ الأساسية للجمهورية التركية. كما أن العلمانية التركية مستمرة بحكم أن العلمانية منصوص عليها في الدستور في واحدة من ثلاث مواد يُطلق عليها اسم مواد «فوق دستورية»، أي لا يمكن تعديلها دستورياً. ومن ثم فإن من الصعب على أي حزب، أياً كان توجهه، الخروج على أسس الدولة العلمانية المدنية في تركيا، وهو ما اتضح من السمات التي اتسم بها حزب العدالة والتنمية في تعامله مع هذه القضية، والتي يتمثل أهمها فيما يلي[18] :

- البرنامج الانتخابي للحزب هو برنامج انتخابي سياسي صرف لا وجود لمسحة دينية فيه، فهو يعلن التزامه الكامل بالعلمانية، وبفصل الدين عن السياسة، وذلك لا يعني فصل الدين عن المجتمع أو الدولة.

- أعاد الحزب ترتيب العلاقة بين الديني والسياسي بعيداً عن كل أشكال التنازع أو التوظيف، و أقر بأهمية القيم الدينية في تحقيق الرقي الاجتماعي.

- جلم يعترض الحزب على العلمانية السائدة، ولكنه اعترض على مفاهيم خاطئة للعلمانية تقيد حريات الشعب؛ إذ حيث تقتصر دعوته الإسلامية على تمكين المتدينين من حرية أداء شعائرهم، وإزالة القيود عن استخدام حجاب الرأس للمرأة كجزء من الحريات وحقوق الإنسان وليس كفرض ديني ، ورفع القيود عن المدارس الدينية الخاصة التي تخرج أئمة وخطباء للمساجد.

- لا يدعو الحزب لدستور إسلامي يعتمد الشريعة ولا يسعى لتطبيق الحدود الإسلامية، ويطرح ديمقراطية علمانية لا تعادي الدين بل تستوعبه.

- أعلن الحزب عن التزامه الكلي بقواعد التعددية السياسية.

- أعلن الحزب عن عزمه على حماية حقوق الإنسان, وعدم التدخل في الحياة الخاصة للمواطنين, أو التعسف بتغيير نمط حياتهم عن طريق سلطة الدولة. كما احتفظ الحزب بالملامح الأساسية للعلاقات الإقليمية والدولية لتركيا. وقد نظر الأمريكيون والأوروبيون إلى النموذج التركي باعتباره نموذجاً آمناً لإسلام سياسي يلتزم بالعملية الديموقراطية، ويحترم قواعدها في تداول السلطة، ويحافظ على القيم السياسية للدولة بصرف النظر عن نوعية «الحكومة».

وبالإضافة إلى ما سبق، فإن هناك بعداً اجتماعياً مهماً لوصول حزب العدالة والتنمية للسلطة، والذي لم يكن له أن يحدث إلا في اللحظة التي تبلورت فيها قطاعات واسعة من طبقة رجال الأعمال الجدد المتوسطين والصغار، وهؤلاء ذوو ميول أخلاقية وطنية إسلامية تركية محافظة. هذه

١٨ د. أسامة الغزالي حرب، نجم تركيا الساطع، السياسة الدولية، العدد 181، يوليو 2010.

الطبقة البرجوازية المنتشرة في الأناضول لها مصلحة في الاستقرار السياسي الديمقراطي والنمو الاقتصادي، ونافست بنجاح ضمن نظام العولمة الاقتصادية وتطمح للتعاون الاقتصادي ضمن الاتحاد الأوروبي. وهؤلاء مثلوا القوة الاجتماعية التي كانت وراء فوز حزب العدالة والتنمية الذي يسعى لإشراك هؤلاء المتوائمين الجدد مع العولمة، ليلعبوا دوراً أكبر في الاقتصاد والسياسة التركيين إلى جانب طبقة كبار الاقتصاديين الأتراك التقليديين ذوي الميول العلمانية على النمط الأتاتوركي. ولذلك يصف حزب العدالة والتنمية عقيدته الأساسية بـ"الديمقراطية المحافظة" في إشارة واقعية جداً منه إلى أن القاعدة الشعبية والانتخابية الواسعة لحكمه موجودة في الأناضول الأوسط وهي المنطقة الصاعدة بسرعة فائقة اقتصادياً وإنتاجياً وتجارياً وعولمياً وتجارياً في الوقت الحاضر والمحافظة سياسياً واجتماعياً ودينياً في اللحظة ذاتها[19]، وهو وضع لا يوجد معادل موضوعي له في المجتمع المصري.

وعلى الرغم من أن المناخ الثقافي متعدد الروافد في تركيا قد مهد لانتصار قطاع كبير من الأتراك للفهم الديمقراطي للعلمانية التركية، على حساب الفهم الاستبدادي لها الذي تمثل في نهج الانقلابات العسكرية، إلا أنه لا يزال هناك علمانيون متشددون يتربصون بالحكومة التركية القائمة حالياً ويعملون على إسقاطها بطريقة أو بأخرى، بسبب شعورهم بأنهم فقدوا العرش الذي تربعوا عليه منذ عهد أتاتورك، بالإضافة إلى بعض الأحزاب القومية واليسارية التي تحاول أن تثبت للأتراك بصفة عامة ومؤسسة القضاء بخاصة أن الحكومية إسلامية وتخالف الدستور،وذلك بهدف الحكم عليها بعدم الشرعية وحظر حزب العدالة والتنمية.

أما في مصر، فقد كانت هناك حالة من التصادم المستمر بين الدولة والحركات الإسلامية منذ نشأة أولى تلك الحركات وهي جماعة الإخوان المسلمين عام 1928 وحتى الآن، باستثناء فترات محدودة تم فيها السماح لتلك الجماعة بالعمل بشكل رسمي، وكان ذلك في الغالب لأغراض سياسية، كالاستفادة منهم في محاربة التيار اليساري في عهد الرئيس الراحل أنور السادات.

وقد حاول الدستور المصري الصادر عام 1971 أن يتجاوز الخلاف الفكري بين أنصار الدولة المدنية العربية الذين يرون ضرورة الفصل بين الدين والدولة، وبين الذين يرفعون شعار أن الإسلام هو دين ودولة، وذلك باتباع نص دستوري يقرر أن مبادئ الشريعة الإسلامية هي المصدر الرئيس للتشريع، غير أن أنصار الجماعات الإسلامية يحذفون، في مجال الجدل، كلمة «المبادئ»، ويريدون أن يطبقوا أحكام الشريعة الإسلامية بتفصيلاتها بالكامل، وحسب تفسيرهم للنصوص الدينية.

كما أكدت التعديلات الدستورية الأخيرة التي تم إجراؤها فى مصر عام 2007 على مبدأ المواطنة، والذي يعبر عن انتماء المختلفين دينياً ومذهبياً وعرقياً وإثنياً إلى وطن واحد يدينون له بالولاء. ويترتب على هذا المفهوم إقرار قيمة المساواة السياسية والقانونية بين جميع المواطنين،

١٩ صادق جلال العظم، الدولة العلمانية والمسألة الدينية: تركيا نموذجًا مداخلة فكرية-تحليلية، على الرابط:
http://www.maaber.org/issue_july10/lookout4.htm

والمساواة في الحقوق والواجبات بينهم. وتتنوع مواقف الجماعات الدينية الإسلامية إزاء هذا الموضوع، وتعطي بعض الجماعات الأولوية للرابطة الدينية قبل الرابطة الوطنية.

والمعضلة التي يتم إثارتها في مصر هي كيفية التوفيق بين توسيع دوائر التمثيل السياسي وفرصه من ناحية، وضمان عدم استخدام آليات التطور الديمقراطي لوقف هذا التطور أصلاً. وقد كانت السياسة الأكثر اتباعاً هي الإقصاء من خلال الحظر القانوني والملاحقة الأمنية. وقد رفضت مصر السماح بقيام أحزاب سياسية على أساس ديني لمخالفة ذلك للدستور، وعلى الرغم من ذلك فإنها سمحت لأنصار جماعة الإخوان المسلمين، وهي جماعة محظورة بحكم القانون، بخوض انتخابات مجلس الشعب منذ انتخابات 1984 وحصلوا في انتخابات 2005 على 88 مقعداً بنسبة 20٪ من إجمالي مقاعد مجلس الشعب[20].

2- الحكم الرشيد والتحول الديموقراطي:

تشير الأدبيات السياسية إلى عدد من الأسس التي يقوم عليها الحكم الرشيد، ومن بينها: عدم تركيز السلطة، والشفافية، ومشاركة المعنيين بالقرار، ورشادة صنع القرار، وحكم القانون، والمساءلة، والاستجابة لرغبات المحكومين، والتكافؤ، والرؤية الإستراتيجية، والفعالية[21].

يرتبط وجود هذه الأسس بمرحلة التطور الديموقراطي التي تمر بها الدولة، فكلما ترسخت الديموقراطية ومتطلبات تواجدها مثل رضا المحكومين وحكم الأغلبية، واحترام حقوق الأقليات في دولة ما[22]، كلما أمكن إطلاق وصف الرشادة على نظام الحكم فيها، ومن ثم على عملية صنع السياسات العامة الداخلية والخارجية فيها. وسيتم في الجزء التالي تطبيق منهجية التحليل الثقافي لتحديد مدى توافر بعض أسس الحكم الرشيد في الحالتين المصرية والتركية:

أ- تركيز السلطة:

تنتشر في مصر ثقافة المركزية، وهي الثقافة التي ترجع أصولها إلى أسس جغرافية وتاريخية مرتبطة بتطور مصر، حيث تمثل مصر حضارة نهرية قديمة. ويمنح تشكيل الدولة من هذا النوع سلطة ضخمة للسلطة السياسية التي تكون عادة مسئولة عن إدارة المياه. وساعد تجانس السكان على الحفاظ على الاستقرار السياسي، وأدى ذلك إلى أن يكون لمؤسسة الرئاسة ومن يتولاها السلطة الرئيسة، وعلى الرغم من أن مصر من الناحية الرسمية هي نظام رئاسي برلماني، إلا أن دستور عام 1971 يحصر السلطة، بشكل فعلي، في مؤسسة الرئاسة. ونتيجة لذلك، تُترك مسألة

٢٠ د. علي الدين هلال، تأثير العامل الديني على التحولات الديموقراطية في البلاد العربية، ورقة بحثية مقدمة إلى المؤتمر السنوي الأول للمركز الدولي للدراسات المستقبلية والإستراتيجية، السبت 4 فبراير 2006، ص ص 2-8.

٢١ د. مصطفى كامل السيد، الحكمانية البعد السياسي للتنمية المستدامة في د. مصطفى كامل السيد (محرر)، الحكم الرشيد والتنمية في مصر، القاهرة، مركز دراسات وبحوث الدول النامية، 2006، ص ص51-56.

٢٢ السيد يس، تأثير التحول الديموقراطي على الأوضاع الاجتماعية والثقافية، ورقة بحثية مقدمة إلى المؤتمر السنوي الأول للمركز الدولي للدراسات المستقبلية والإستراتيجية، السبت 4 فبراير 2006، ص ص 13-15.

اتخاذ القرارات، بما فيها تلك المتعلقة بالسياسة الخارجية، لعدد قليل للغاية من الأشخاص «الرئيس ومساعديه ومستشاريه»، ولا تُناقش السياسات المهمة والقرارات المصيرية علناً.

ويُعتبر رئيس الدولة هو المحرك الرئيس للنظام، ليس لكونه رئيساً للسلطة التنفيذية فحسب، وإنما بصفته رئيساً للحزب الحاكم. وتُعد مؤسسة الرئاسة في مصر المقرر الأساسي لكل من السياسات العامة الداخلية والخارجية، وإن كان هناك بعض العوامل المؤثرة على مجال صناعة القرار ومن أهمها الدافع الاقتصادي الذي يفترض ضرورة وضع سياسات تهدف إلى تحقيق النمو الاقتصادي. ولعل من أهم صلاحيات الرئيس في مصر سلطته في إصدار مراسيم تتمتع بقوة القانون. وبذلك نجد أن الدستور يؤدى لمحورية دور مؤسسة الرئاسة في صنع القرار.

وقد أدت معطيات المرحلة الراهنة وأبعادها، ومستجدات الوضع الداخلي والإقليمي وما يفرضه من تحديات إلى أهمية التحول نحو اللامركزية فيما يتعلق بالسياسات الداخلية، وهو الأمر الذي تطلّب تغييراً في الدستور للتأكيد على أهمية دعم اللامركزية. ويتمثل جوهر إستراتيجية اللامركزية في تفعيل النص الدستوري الخاص بالمجالس الشعبية المحلية كجزء من السلطة التنفيذية وجعلها فاعلاً في أداء الخدمات العامة، وإرساء دور للمجالس الشعبية المنتخبة كسلطات محلية وتحملها مسئولية وضع أولويات المجتمع المحلى من خلال قيامها بالتخطيط للتنمية في ضوء موازنة محددة تحول لها من الحكومة، مع إمكانية إنشاء موارد محلية[23].

وتتمثل أهم أهداف تلك الإستراتيجية في تحقيق التوازن التنموي جغرافياً ومكانياً (بين جميع المحافظات وبين جميع المناطق داخل كل محافظة)، وتحسين كفاءة استخدام المال العام من خلال جعل خطط التنمية المحلية معبرة عن احتياجات المواطنين وأولوياتهم، وتمكين المستوى المركزي من القيام بمهام التخطيط الاستراتيجي والتنظيم والتقييم والمسائلة، وتعزيز تدفق المعلومات على المستويين القومي والمحلي، ورفع مستوى الرضاء الشعبي عن أسلوب تقديم الخدمات العامة.

أما في تركيا، فيوجد أيضاً تأكيد على فكرة الدور المركزي للدولة وأولوية الصالح الوطني التركي العام[24]. إلا أن الثقافة المركزية لا تبدو على هذا القدر من الوضوح، حيث يحدد الدستور التركي مدة ولاية الرئيس بسبع سنوات فقط غير قابلة للتجديد، بالرغم من صلاحياته المحدودة مقارنة برئيس وزرائه. كما يتعين على الرئيس المنتخب أن يكون مستقلاً غير حزبي، وقبل توليه منصب الرئاسة عليه أن يتخلى عن عضويته في أي حزب سياسي، إن كان منتمياً إلى حزب. وقد تضمن برنامج حزب العدالة والتنمية تأكيداً على تقوية أجهزة الإدارة المحلية في إطار اللامركزية.

٢٣ وزارة الدولة للتنمية المحلية، وحدة دعم اللامركزية، ملامح إستراتيجية التحول نحو اللامركزية في مصر، مارس 2009.

٢٤ فؤاد السعيد، عرض لنتائج المؤتمر الذي نظمه مركز الشرق للدراسات الإقليمية الإستراتيجية، القاهرة، الجامعة الأمريكية، 2010/10/2،على الرابط:
http://www.siyassa.org.eg/asiyassa/Index.asp?CurFN=excl2.htm&DID=10452

ب- الشفافية:

احتلت مصر المرتبة الـ 98 في الترتيب السنوي الذي تعده منظمة الشفافية الدولية غير الحكومية من بين 178 دولة، وذلك في تقرير المنظمة لعام 2010[25]. أما تركيا، فقد جاء ترتيبها في المرتبة 65 في تقرير المنظمة ذاتها.

وقد بدأت الحكومة المصرية في اتخاذ إجراءات لمكافحة الفساد، كان من أبرزها إنشاء لجنة قومية لمكافحة هذه الظاهرة التي تتضح خطورتها من إحصائية أعدتها لجنة الشفافية والنزاهة التابعة لوزارة التنمية الإدارية، وجاء فيها أن هناك 70 ألف قضية فساد في مصر سنوياً، من بينها خمسة آلاف قضية إهدار للمال العام[26].

ج- التعددية ومشاركة المعنيين بالقرار:

يقبل النظام السياسي في مصر مبدأ التعددية، إلا أن إحدى الدراسات التي تناولت الواقع الحالي للتعددية في مصر توصلت إلى أن هذا الواقع يعكس نوعاً من» التعددية المقيدة» بسبب وجود مجموعة من القيود والضوابط التي تحد من التكافؤ بين الأحزاب ومن إمكانية تداول السلطة بصفة عامة. وهناك حالة من ضعف المشاركة السياسية في مصر بسبب السلبية التي تمثل أحد مكونات الثقافة السياسية السائدة. كما تفتقر الأحزاب السياسية لبرامج فاعلة، بالإضافة إلى ضعف قاعدتها الجماهيرية، وتدني المستوى الاقتصادي وارتفاع نسبة الأمية، وبعض نواحي القصور في الإطار القانوني التي لها انعكاسات سلبية على الواقع الحزبي[27].

وقد أدت المشكلات السابق ذكرها إلى انخفاض درجة الوعي السياسي لدى المواطنين، وعلى الرغم من أن العديد من الوثائق والبيانات الرسمية حفلت بإشارات متنوعة إلى اهتمام الدولة برفع الوعي السياسي والثقافي وتحقيق ما يُسمى بديموقراطية الثقافة، إلا أن هناك بعض المشكلات التي تعترض جهود الحكومة المصرية في هذا المجال، مثل: قصور اعتمادات الثقافة، وغياب توازن الخدمات الثقافية، والافتقار إلى توزيعها العادل والملائم بين الريف والحضر[28]. كما يعاني المجتمع المدني في مصر من مشكلات تتعلق بسيطرة البيروقراطية عليه من جهة، واعتماده على تمويل أجنبي قد يتوقف في أي وقت من جهة أخرى مما يهدد استمراريته، كما أن الأوقاف تحت سيطرة البيروقراطية الحكومية، والأحزاب السياسية وغالبية النقابات ضعيفة، مما أدى إلى ضعف دور

25 http://gate.ahram.org.eg/NewsContent/13/54/8147

٢٦ الأهرام، 15/ 11/2010.

٢٧ د. هدى ميتكيس، "إدارة الحكم والنظام السياسي" في د. مصطفى كامل السيد، الحكمانية: البعد السياسي للتنمية المستدامة، في: د. مصطفى كامل السيد (محرر)، الحكم الرشيد والتنمية في مصر، القاهرة: مركز دراسات وبحوث الدول النامية، 2006، ص ص 23-24.

٢٨ د. نادية بدر الدين أبو غازي، السياسة الثقافية في الريف المصري في التسعينيات، جامعة القاهرة، مركز دراسات وبحوث الدول النامية، كراسات التنمية (15)، أبريل 2003، ص 3.

منظمات المجتمع المدني في تعزيز عملية التحول الديمقراطي في مصر[29].

وترى وجهة نظر مقابلة لإحدى قيادات الحزب الوطني الحاكم أن السنوات الخمس الماضية شهدت تحولات سياسية ساهمت في زيادة حالة الوعي السياسي لدى قطاعات من المواطنين، وأدت إلى تغير شكل الخريطة السياسية سواء على مستوى الحكومة أم الأحزاب، حيث بدأت مصر تدريجياً تشهد عمليات من المفاوضة السياسية والاجتماعية وتعدد مراكز التأثير على صنع القرار. ومن أمثلة ذلك النقاش الذي دار حول الحد الأدنى للأجور وظهور آراء مختلفة بين الوزراء واختلاف رأي اتحاد العمال وعدد من رجال الأعمال مع رأي المجلس القومي للأجور، وهدوء الأوضاع واستقرارها في عدد من الأحزاب عقب تجاوزها خلافاتها الداخلية التي أضعفتها في فترة سابقة، بالإضافة إلى محاولات بناء ائتلافات واتفاقات بين الأحزاب السياسية[30].

وتتميز مصر بوجود تجانس سكاني كبير، فلا توجد مشكلات عرقية أو إثنية. أما في تركيا، فقد مثلت التعددية العرقية والمذهبية والإيديولوجية مشكلة حقيقية، ولذلك كان لابد من التوجه نحو الديموقراطية كحل لامتصاص هذه التعددية واستيعاب مختلف التيارات. وقد قام حزب العمال الكردستاني بأعمال مسلحة من أجل تحقيق مطالبه القومية. ويشكل هذا الموضوع تحدياً جوهرياً لحكومة أردوغان، خصوصاً أن في تركيا حوالي 13 مليون كردي، وهم حوالي نصف عدد الأكراد في المنطقة الكردية، كما أن هذا الموضوع متصل بدول الجوار (العراق وسورية وإيران). ويتطلب ذلك أن تتوصل حكومة أردوغان إلى توازن بين رغبتها في الحفاظ على وحدة الأراضي التركية، وبين ضرورة احترام حقوق الإنسان والتنوع الثقافي الموجود في البلاد.

بيد أن تركيا تتميز بوجود مجتمع مدني قوي وفعال ومتنوع للغاية ومستقل إلى درجة كبيرة عن الحكومة وفي غنى عن المساعدات الأجنبية، فهناك أكثر من 110 آلاف وقفية متنوعة تقدم خدمات صحية وتعليمية واجتماعية وبيئية ورياضية وتكنولوجية. وهناك 166 ألف جمعية أهلية، وأكثر من خمسين حزباً سياسياً، وعشرات الروابط المهنية والنقابية والاتحادات الطلابية المنتخبة انتخاباً حراً. كما يمثل الدور الكبير الذي يلعبه الوقف ومؤسساته الأهلية أحد أبرز جوانب التميز والتفرد والاستقرار الاقتصادي والاجتماعي للطبقة الدنيا في المجتمع التركي، كما أسهم في الحد من أسباب التشدد والتطرف، الديني وغير الديني، ضمن النموذج التركي تقليدياً، وهو ما يثير تساؤلات حول أهمية إعادة النظر في العلاقة بين الدولة والمجتمع المدني وضرورة تقوية دوره في المجتمع المصري[31].

3- الهوية الوطنية وتأثيرها على الدور الإقليمي:

٢٩ د. ولاء على البحيرى، المجتمع المدني والإصلاح السياسي في مصر 2001 –2005 ، مجلة علوم إنسانية، السنة الخامسة، العدد 37، ربيع 2008 http://www.ulum.nl/d73.html

٣٠ د. علي الدين هلال ، الطريق إلى انتخابات برلمان 2010 http://www.ahram.org.eg/35048304/4/13/11/2010/.aspx

٣١ د. إبراهيم البيومي غانم، الرؤية العربية لتركيا الجديدة، السياسة الدولية، العدد 169، يوليو 2007، ص 189

لا يمكن حساب «مسألة الهوية» بالطرق الاعتيادية المتبعة في قياس قوة الاقتصاد ومدى ارتباطه بالاقتصاد العالمي أو نسبة الصادرات إلى الواردات، وغير ذلك من المعايير الثابتة؛ إذ إن الهوية في أحد وجوهها هي مجموعة القيم السائدة لدى النظام السياسي ونخبته الحاكمة. ومن الطبيعي أن تختلف مدركات هذه «الهوية» من حزب إلى آخر، ومن فصيل سياسي إلى غيره من الفصائل. وهذا الاختلاف يقود إلى اعتماد البرنامج السياسي للأحزاب الحاكمة على رؤى بعينها في القضايا المختلفة ومنها السياسات الداخلية والخارجية[32]. وتثور مشكلة الهوية في مصر لدى بعض قطاعات المجتمع المصري، خاصة الشباب، ويرجع ذلك إلى عدة عوامل، من أهمها سرعة: التغير في المجتمع، والمشكلات المتعلقة بالتحديث وما قد تؤدي إليه من تشتت نفسي بسبب المقارنة بين القديم الأصيل والجديد المستورد.

وفى هذا الإطار يمكن أن نميز بين هويات متعددة هي الهوية الوطنية والهوية العربية والهوية الإسلامية.

(أ) الهوية الوطنية؛ إذ تتحدد الدائرة الوطنية بالحدود السياسية للدولة. كان هذا التيار قوياً في فترة الجهاد من أجل الاستقلال، ثم ضعف بعد ثورة التحرير وقيام الدولة المستقلة لكنه عاد إلى القوة مرة أخرى بعد حرب يونيو 1967 ثم ازداد قوة بعد توقيع معاهدة السلام بين مصر وإسرائيل والمقاطعة العربية لمصر، ويُعد هذا التيار قوياً في الوقت الحالي.(أى نهاية عام 2010)

(ب) الهوية العربية. وتؤكد على الانتماء إلى الدائرة التي تشمل الوطن العربي الكبير من المحيط إلى الخليج. كما يؤكد أنصار هذا التيار على روابط مصر العربية، والمتمثلة فى اللغة والثقافة والحضارة والأصل السامي لكل الأمة العربية. كما يركزون على إنكار رسوخ الدولة الوطنية ويتجاهلون الخصوصيات الثقافية المشتركة في بلاد الوطن العربي ويركزون على تحقيق الوحدة العربية. وقد ساد هذا التيار خلال فترة الرئيس جمال عبد الناصر وتراجع خلال فترة الرئيس السادات. ويسود هذا التيار في الوقت الحالي بين الأحزاب الناصرية واليسارية.

(ج) الهوية الإسلامية، إذ يؤكد البعض على الانتماء إلى دائرة الحضارة الإسلامية التي أسهم فى بنائها العرب، ويغلب على هذا التيار الانتماء إلى العقيدة أكثر من الوطنية والانتماء القومي، ويسعى إلى التواصل مع التنظيمات المعبرة عنه في العالم الإسلامي. وقد عمل هذا التيار على استقطاب العديد من الشباب، بالتركيز على الإحباط الثقافي والحضاري. ويسود هذا التيار بين المؤيدين للحركات الإسلامية مثل حركة الإخوان المسلمين.

وقد تركزت دوائر حركة السياسة الخارجية المصرية منذ قيام ثورة 23 يوليو 1952 في كل من الدائرة العربية والدائرة الأفريقية والدائرة الإسلامية، وشهدت السنوات الأخيرة تراجعاً للدائرة الأفريقية، وصعوداً لدائرة أخرى وهي الدائرة المتوسطية.

٣٢ د. مصطفى اللباد، مرجع سابق، ص 176.

وقد توصلت إحدى الدراسات حول السياسة الخارجية خلال نصف القرن الأخير إلى أن الإصرار على مفهوم دور القيادة، على الأقل على المستوى الإقليمي، يُعد من ثوابت السياسة الخارجية المصرية، إلا أن مصر واجهت معضلة تتعلق بتدبير الموارد اللازمة لمقتضيات هذا الدور الفعال. وخلال تلك الفترة أيضاً اتفقت أنظمة مصر الثلاثة على هذا المفهوم للدور القيادي، لكن أداء أو سلوك السياسة الخارجية لهذه الأنظمة اختلف، وفي صلب اختلافاتها في الأداء/ السلوك، جاءت الوسائل المختلفة التي اتبعتها للتعامل مع الفجوة في الموارد: بالتعاون مع شركاء إقليميين أو معارضة ذلك، وبالتعاون مع الولايات المتحدة الأمريكية أو معارضة ذلك[33].

وعلى الرغم مما يراه البعض من حدوث تراجع للدور الإقليمي المصري في الأعوام الأخيرة، فإن ثمة إرهاصات لتوجه مصري لإعادة التواجد وتفعيل العلاقات مع الأطراف الإقليمية المختلفة لاسيما على صعيد الجبهة الأفريقية، ومن الأمثلة على ذلك التوجه إلى الحوار مع الأطراف اللبنانية، والتواصل الإيجابي النسبي مع حركة حماس في سبيل احتواء بؤرة التوتر على الصعيد الفلسطيني، ومسعى تفعيل العلاقات مع العراق ، إلا أن هذا التوجه لا يزال غير معمم أو مكتمل الملامح والفعالية فى ظل إشكالية الاستقطاب الدولي الحاد الذي تعانيه المنطقة في المرحلة الراهنة ومسألة إدراك مصر لذاتها ولدورها في هذه المرحلة.

أما في تركيا، فقد كان وراء التأييد الشعبي لحزب العدالة والتنمية الحاكم في انتخابات 2002 عدد من الإصلاحات التي تم إدخالها على سياسات الدولة للدفع بعجلة التنمية بأنشطتها الاقتصادية المختلفة. وقد أدت هذه التغييرات إلى تحولات مهمة فى الهوية الوطنية وتحول مسارها، وظهور منظور جديد عن التهديدات المحيطة، والوعي بارتباط كل من التنمية الداخلية والتنمية الخارجية. كما اعتبر أحمد داود أوغلو وزير الخارجية التركي مسألة الموازنة بين الحرية والتنمية أحد الأهداف الإستراتيجية الحالية لتركيا، لاسيما في الشق الداخلي من الإستراتيجية التركية، وذلك لتجنب تحول تركيا إلى دولة استبدادية غير ديموقراطية أو دولة فوضوية ينعدم فيها الأمن[34] .

انتهجت تركيا على بسبب تلك المتغيرات ومن منطلق الرؤية الإدراكية لحكومة العدالة والتنمية إستراتيجية جديدة للسياسة الخارجية يدور مضمونها حول فكرة إخراج تركيا من كونها "طرفاً" عضواً في محاور وعداوات إلى بلد مركز يقف على مسافة واحدة من الجميع ، وفى الوقت نفسه ذي دور فاعل ومبادر في كل القضايا الإقليمية والدولية، وهو ما يتطلب ابتداء «تصفير» المشكلات مع دول الجوار، أي خفضها إلى نقطة الصفر بالقضاء عليها، وهو ما لعله يفسر التحسن الكبير الذي طرأ على العلاقات بين تركيا ودول جوارها ومنها سوريا وإيران واليونان وروسيا، والتقارب إقليمياً، على مختلف الأصعدة،.مع العالم العربي والإسلامي وبوجه خاص الدول الإسلامية

٣٣ د. بهجت قرني، تحديات السياسة الخارجية المصرية في 50 عاماً: الدور المصري بين المحورية وثقل العبء، القاهرة: المركز الدولي للدراسات المستقبلية والإستراتيجية، قضايا، العدد 17، مايو 2006.

٣٤ علي جلال معوض، قراءة في فكر داود أوغلو، السياسة الدولية، 179، يناير 2010، ص 179.

المحيطة بتركيا[35]، وهو ما اعتبره البعض تحولًا عن السياسات التقليدية التي اتبعتها تركيا منذ تأسيس الجمهورية إلى الآن[36].

ووفقاً لما سبق، اتسعت الأهداف الإستراتيجية لتركيا في الشرق الأوسط، وظهر ذلك في إعادة قراءة عدد من الأبعاد الثقافية والتاريخية للهوية العثمانية، مما دفع السياسيين الأتراك إلى إعادة صياغة رؤية الدولة عن هويتها، ومن ذلك ما ذكره أردوغان في أثناء خطابه بالبرلمان التركي إبان العدوان الإسرائيلي 2009/2008 على غزة «أن الأتراك اليوم هم أحفاد العثمانيين الذين كانوا يحكمون هذه المنطقة وغيرها»، واحتفال الأتراك في شهر يوليو 2008 بالذكرى المئوية لعودة العمل بالدستور العثماني الذي كان يعرف بالمشروطية الأولى كما كان يطلق عليه أيضاً «القانون الأساسي»، وبالإضافة إلى ما سبق، فقد عادت النزعة العثمانية لدى أوساط تركية عديدة، خاصة قدامى العسكر، على وقع التمنع الأوروبي في قبول عضوية تركيا في الاتحاد الأوروبي[37].

وقد نجحت السياسة الخارجية التركية في إعادة صياغة دور تركيا في الإستراتيجيات الدولية لتصبح النموذج الأكثر قبولاً في الإقليم، والوسيط الأكثر قبولاً من كافة الأطراف الإقليمية والدولية، كما نجحت في تحقيق التوازن بين مصالحها الوطنية وطموحاتها الإقليمية وبين توجهات النظام العالمي والإستراتيجيات الدولية، بحيث أصبحت تركيا جزءاً نشطاً فيها، بل ومطلوباً بإلحاح منها. ويرجع هذا الانخراط المتزايد لتركيا في قضايا الشرق الأوسط في السنتين الأخيرتين إلى مصالح تركيا الوطنية وإلى الفراغ الكبير الذي تشهده المنطقة بعد تراجع الأدوار العربية فيها، ولذلك فمن المتوقع استمرار الحضور التركي في المنطقة في السنوات القادمة وبوتيرة عالية، ومن هنا ينبغي على مصر والدول العربية التفكير في آليات للتعاون الاقتصادي والسياسي مع تركيا.

وتثور تساؤلات حول ما إذا كانت أهداف السياسة الخارجية التركية نابعة من اعتبارات أيديولوجية أم من المصالح الوطنية التركية؟. ويمكن القول إن السياسة الإقليمية التركية تتحرك بمزيج من الاثنتين مع غلبة واضحة للمصالح الوطنية التركية على الأيديولوجيا في توجيه دفة السياسة الإقليمية التركية. ولا تعني السياسة التركية الجديدة المتجهة شرقاً أن تركيا أدارت ظهرها(أو أنها ستدير ظهرها) لعلاقاتها بأوروبا والغرب، بل وحتى "إسرائيل"، أو تستبدل بتوجهها غرباً الاتجاه الكلى نحو الشرق، بل ستواصل تركيا عضويتها في حلف "الناتو"، وفي سعيها للانضمام إلى الاتحاد الأوروبي. وكل ما في الأمر أن تركيا ستنطلق في توجهها أو سياستها الجديدة من دور فاعل ونشط وبَناء في الشرق لدعم وتعزيز توجهها نحو الغرب، في صيغة تحقق توازناً دقيقاً بين التوجهين بما يحقق المصالح والمنافع والمكاسب الوطنية لتركيا بشكل أكثر فاعلية ونجاحاً، وفي إطار كونها دولة ديمقراطية لها سياسات مستقلة ووطنية.

٣٥ ريم عوني، رؤية أوروبية للدور التركي، السياسة الدولية، العدد 177، يوليو 2009، ص 282.

٣٦ هبة السيد رمضان، التفاعلات الإقليمية المصرية والتركية في ميزان العلاقات الثنائية بين الدولتين "الملفين العراقي والنووي الإيراني نموذجاً، بحث مقدم إلى المؤتمر السنوي الثاني والعشرين لمركز البحوث والدراسات السياسية بجامعة القاهرة بعنوان "التطورات المعاصرة لدور مصر الإقليمي"، 30-31 ديسمبر 2008.

٣٧ بشير عبد الفتاح، السياسة الخارجية التركية .. منطلقات وآفاق جديدة، السياسة الدولية، العدد 177، يوليو 2009. ص 276.

ووفقاً لما سبق، يمكن القول إن السياسة الخارجية التركية الراهنة هي سياسة براجماتية مستحدثة؛ إذ تسعى تركيا بنهجها الإسلامي المعتدل إلى تعزيز وجودها ولعب دور إقليمي دون أن تخسر علاقاتها مع أي طرف. ويتطلب فهم السياسة الخارجية التركية الأخذ بعين الاعتبار المنعطف الثقافي الإستراتيجي الذي تمر به تركيا داخلياً، أيضاً ربطها بثلاث دوائر تنتمي لها تركيا وهي:

أ- الدائرة الأطلسية، حيث إن تركيا عضو في حلف الأطلسي.

ب- الدائرة الشرق أوسطية، فكونها دولة شرق أوسطية يفرض عليها استحقاقات لا مهرب منها.

ج- الدائرة الإسلامية، والتي أكدت الحكومة التركية الحالية على أهميتها في إطار سعيها لتدعيم العلاقات مع الدول الإسلامية، خاصة المجاورة لتركيا.

ومن الواضح أن الحكومة التركية بقيادة أردوغان استطاعت حفظ التوازن بين هذه الدوائر: حفظ التوازن ما بين عضوية حلف شمال الأطلسي والانتماء للشرق الأوسط، حفظ التوازن ما بين العلمانية والإسلام، حفظ التوازن ما بين العلاقة مع إسرائيل وتأييد الفلسطينيين، حفظ التوازن في علاقتها مع دول جوار متعارضة السياسات ومضطربة الأوضاع الداخلية، حفظ التوازن بين ما تخسره من علاقاتها مع إسرائيل وما تربحه من علاقاتها الصاعدة مع العرب.

وصاحب ذلك استمرار المساعي التركية للانضمام للاتحاد الأوروبي، واتخاذ الخطوات الضرورية لتحقيق ذلك الهدف، وكان آخرها الخطوة الجديدة التي خطتها تركيا على طريق الديموقراطية باعتبارها أحد المسارات المؤدية إلى تحقيق رغبتها في الانضمام إلى الاتحاد الأوروبي. وتتمثل هذه الخطوة في التعديلات الدستورية التي تم الاستفتاء الشعبي عليها مؤخراً، والتي حظيت بموافقة نسبة 58٪ من أصوات المشاركين في الاستفتاء، وشملت إجراء 26 تعديلاً دستورياً تؤدي إلى التقريب ما بين القوانين المعمول بها في تركيا وتلك السائدة في أوروبا وبما يدعم الممارسة الديموقراطية. وقد شملت التعديلات الأخيرة دعم حقوق النساء والأطفال بالإضافة إلى العمال والعاملين في القطاع المدني[38].

-4 الجذور الثقافية لدور الجيش في الحياة السياسية:

توجد جذور ثقافية واضحة لتعاظم مكانة الجيش في تركيا، حيث تحض الثقافة التركية على الاحترام الشديد للعسكر والمبالغة في تقديرهم، كما أن السمت العسكري يحتل جانباً لا بأس به من عقلية الإنسان التركي ونفسيته، الذي لا يتورع عن النظر إلى رجالات الجيش بوصفهم غزاة فاتحين وصناعاً لسؤدد ومجد هذا البلد على مدار التاريخ إلى الحد الذي يحض غالبية الآباء الأتراك على مداعبة أطفالهم متمنين لهم أن يصيروا «باشاوات» أي جنرالات في الجيش التركي العظيم.[39]وتفسر

٣٨ نزيرة الأفندي، تركيا والاتحاد الأوروبي ..الديموقراطية تدعم الاقتصاد، السياسة الدولية، العدد 82، أكتوبر 2010، ص 114.

٣٩ بشير عبد الفتاح، تراجع الدور السياسي للجيش التركي
http://www.aljazeera.net/NR/exeres/6ABDE667-83F4-42B0-887A-7CCE9CC59E43.htm

هذه النظرة التركية للجيش التأييد الشعبي شبه المطلق والدائم للانقلابات العسكرية التي هيأ الجنرالات الأجواء اللازمة لها، متذرعين بتدهور الأوضاع الأمنية، أو ضعف الحكومات الائتلافية، أو تعرض أسس الجمهورية العلمانية ومبادئها للتهديد.

غير أن عام 2002 شكل نقطة فاصلة في مسيرة هذا التوجه بوصول حزب العدالة والتنمية إلى الحكم، حيث بدأت حكومة أردوغان بعد استقرارها في السلطة عام 2003 في العمل على استصدار حزم قانونية جديدة تتوافق مع «معايير كوبنهاجن» بهدف إعادة هيكلة المؤسسات التركية توطئة لتأهيل البلاد سياسياً لعضوية الاتحاد الأوروبي. ومثلت سبع حزم قانونية صادق عليها البرلمان في 30 يوليو 2003 نقطة التحول الأقوى في العلاقة بين العسكريين والمدنيين داخل مجلس الأمن القومي وأمانته العامة، وهما الذراعان اللذان ظلا دوما يلعبان دوراً مهماً في عسكرة الحياة السياسية في تركيا.

وقد تناولت التعديلات الخاصة بمجلس الأمن القومي وأمانته العامة إلغاء الصفة التنفيذية وصلاحية المراقبة والمتابعة من مجلس الأمن القومي، وأعطت له صفة استشارية فقط، وصار عدد أعضاء المجلس 9 مدنيين مقابل 5 عسكريين بعد أن كان عدد المدنيين 4 فقط منذ تأسيس المجلس الذي لم تعد قراراته ملزمة للحكومات المدنية المنتخبة مثلما كانت في السابق، حيث أصبح الأمين العام للمجلس مدنياً ويتبع رئيس الوزراء بعد أن شغل الجنرالات هذا المنصب لمدة سبعين عاماً وبالعلاقة المباشرة مع رئاسة الأركان التي لم تعد تملك أي صلاحيات في نشاط المجلس الذي أصبح يجتمع مرة كل شهرين بدلاً من مرة في الشهر. وفى السياق ذاته، نصت الإصلاحات الجديدة على قيام لجان من البرلمان أو من وزارة المالية بتدقيق نفقات الجيش، وهو ما لم يكن موجوداً في السابق ولا مسموحاً به.

وفي 26 يونيو 2009، أقر البرلمان التركي سلسلة إضافية من التعديلات التي اقترحها حزب العدالة والتنمية الحاكم والتي تحد من صلاحيات المحاكم العسكرية، وهو إجراء يطلبه الاتحاد الأوروبي منذ فترة طويلة. وتفسح التعديلات الجديدة المجال أمام محاكمة العسكريين أمام محاكم مدنية في زمن السلم. كما تم إلغاء عضوية الجنرال العسكري داخل مجلس إدارة المجلس الأعلى للتعليم واتحاد الإذاعة والتليفزيون. وبهذا أصبح المجلس الأعلى للتعليم، واتحاد الإذاعة والتليفزيون مؤسستين مدنيتين بالمعنى التام لأول مرة، دون وجود أي رقيب عسكري. وشملت التعديلات الدستورية والقانونية أيضًا السماح برفع الدعاوى القضائية لاستجواب ومقاضاة الجنرالات القدامى بشأن قضايا الفساد، وإلزام العسكريين بالإدلاء بالتصريحات الإعلامية فقط في المجالات التي تتناول الشأن العسكري والأمني، وتحت إشراف السلطة المدنية أيضاً ، وكذلك تم إلغاء إمكانية محاكمة المدنيين داخل المحاكم العسكرية، وفقا للمادة(19).

أما بالنسبة لمصر، فيحظى الجيش أيضاً باحترام واسع خاصة بعد قيام ثورة 23 يوليو 1952 التي غَيرت وجه الحياة في مصر، ولا يزال الجيش يُعد إحدى دعائم القوة التي يستند إليها النظام السياسي في مصر، خاصة أن جميع رؤساء مصر الذين تولوا الحكم عقب قيام ثورة 1952 هم من العسكريين، إلا أنه على خلاف الوضع التركي، فإن الجيش لا يتدخل بشكل مباشر في أمور السياسة في مصر.

خامساً: إمكانية وحدود التأثير المتبادل بين الدولتين:

جاء حزب العدالة والتنمية ليجيب على متطلبات المجتمع التركي، وبالتالي فهو يمتلك خصوصيات مرتبطة بالواقع السياسي والاجتماعي التركي، ويتحرّك في ساحة لها خصوصيتها، ولكن ذلك لا يمنع الاستفادة من التجارب التركية الناجحة وفقاً لحاجات ومتطلبات المجتمع المصري وواقعه السياسي والاجتماعي؛ فالنموذج التركي يثير تساؤلات للتفكير ويقدم مؤشرات على المستقبل واحتمالاته، ولكن الاستنساخ الكامل والمباشر غير وارد.

وتقدم تركيا عدداً من الجوانب الناجحة في تجربتها السياسية الراهنة، من بينها الربط بين كل من التنمية الداخلية والتنمية الخارجية، والفصل الواضح بين الدولة والحزب في إطار عمل نظامها السياسي الراهن، وقوة منظمات المجتمع المدني، والقدرة على توسيع هامش المناورة أمام حليفها الإستراتيجي، الولايات المتحدة الأمريكية[40].وعلى الرغم من النجاح الذي حققه حزب العدالة والتنمية، إلا أن النموذج الذي يقدمه لا يزال في طور التشكل، ولا يمكن اعتباره نموذجاً مستقراً راسخاً، فقد شهد النموذج التركي احتكاراً من قبل العلمانيين الأتراك للسلطة وحدوث انقلابات عسكرية متعددة، كما رفض القضاء العلماني العديد من الأحزاب الإسلامية التي لم تلتزم بالأسس الدستورية للدولة المدنية العلمانية قبل سنوات قليلة فقط. ولذلك فإن الوصف الأكثر دقة للنموذج التركي أنه" نموذج آخذ في التشكل كمحصلة للجدل والتفاعل والصراع بين قوى اجتماعية وفكرية وسياسية في المجتمع التركي المعاصر".

يوضح النموذج التركي أيضاً أن النهضة الثقافية الحديثة ونشر الثقافة الديمقراطية ورفع القيود أمام حرية التفكير والتعبير والممارسة السياسية هي أفضل ترياق لمخاطر الخروج على أسس الدولة المدنية الديمقراطية. فحرية التعبير، وحرية الصحافة، والأحزاب السياسية الحرة والانتخابات الحرة، تحول دون أن تصبح المؤسسات الدينية منافذ للمعارضة السياسية.

أما في مجال السياسة الخارجية، فمن الضروري أن يكون هناك تعاون وتنسيق بين الدورين التركي والمصري, حيث إن التعاون والعمل المشترك بين دولتين من أهم دول الشرق الأوسط سيكون له تأثيره المحدد لمستقبل المنطقة، فكلتا الدولتين تمثل مركزاً لشخصية المنطقة وهويتها, حيث تقع تركيا في قارتي آسيا وأوروبا, وتعد جارة لقارة إفريقيا, كما تقع مصر في قارتي إفريقيا وآسيا وتعد جارة لقارة أوروبا, ومن ثم فإن الأوضاع الجغرافية لكلتي الدولتين يتمم بعضها بعضا,

٤٠ د. مصطفى اللباد، الحوار العربي التركي .. رؤى أكاديمية، السياسة الدولية، 179، يناير 2010، ص 178.

وتجعل من تركيا ومصر دولتين مركزيتين في المنطقة الأفرو - أوراسية التي تحيط بالشرق الأوسط, وآسيا, وأوراسيا وأوروبا[41].

ولذلك فإن من الصعب بناء استقرار أمني وسياسي إقليمي دون وجود تنسيق وتعاون بين مصر وتركيا من أجل سلام واستقرار المنطقة، انطلاقًا من قدرة البلدين ودورهما في تحريك لعبة التوازنات الإقليمية وإداراتها علاوة على الكم الهائل من القدرات الإستراتيجية والأوراق المهمة التي يملكانها بسبب تمددهما التاريخي والحضاري وشبكة العلاقات الواسعة التي يقيمانها على المستويين الإقليمي والدولي.

المراجع:

المراجع باللغة العربية:

أولاً: المعاجم:

-1 مسعد، نيفين (محرر)، معجم المصطلحات السياسية، القاهرة، دن، 1994.

ثانياً: الكتب:

-2 السيد، مصطفى كامل ، الحكمانية: البعد السياسي للتنمية المستدامة في: السيد، مصطفى كامل (محرر)، الحكم الرشيد والتنمية في مصر، القاهرة، مركز دراسات وبحوث الدول النامية، 2006.

-3 أندرسون، جيمس، صنع السياسات العامة، ترجمة د. عامر الكبيسي (عمان: دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، 1998).

-4 جمعة، سلوى شعراوي، تحليل السياسات العامة في القرن الحادي والعشرين، في: جمعة، سلوى شعراوي (محرر)، تحليل السياسات العامة في الوطن العربي ، القاهرة، مركز دراسات واستشارات الإدارة العامة بجامعة القاهرة، 2004.

-5 مصطفى، نادية، السياسة الأمريكية تجاه الإسلام والمسلمين بين الأبعاد الثقافية والحضارية والأبعاد الإستراتيجية، القاهرة، جامعة القاهرة، برنامج حوار الحضارات، سلسلة محاضرات حوار الحضارات (1)، 2002.

-6 ميتكيس، هدى، «إدارة الحكم والنظام السياسي» في: السيد، مصطفى كامل، الحكمانية: البعد السياسي للتنمية المستدامة في :السيد، مصطفى كامل (محرر)، الحكم الرشيد والتنمية في مصر، مرجع سابق.

٤١ د. هدى ميتكيس، رؤية لآفاق التعاون المصري- التركي على الرابط
http://www.ahram.org.eg/340/2010/11/04/4/46854.aspx

-7 يس، السيد، الوعي التاريخي والثورة الكونية/ حوار الحضارات في عالم متغير ، القاهرة، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، 1995.

-8 يس، السيد، «الإطار النظري لدراسة المناخ الثقافي»، في: يس، السيد (محرر)، المناخ الثقافي في مصر، القاهرة: المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، 2000.

ثالثاً: الدوريات:

-9 أبو غازي، نادية بدر الدين، السياسة الثقافية في الريف المصري في التسعينيات، جامعة القاهرة، مركز دراسات وبحوث الدول النامية، كراسات التنمية (15)، أبريل 2003.

-10 الأفندي، نزيرة، تركيا والاتحاد الأوروبي ..الديموقراطية تدعم الاقتصاد، السياسة الدولية، العدد 82، أكتوبر 2010.

-11 البحيري، ولاء على، المجتمع المدني والإصلاح السياسي في مصر 2001 –2005 ، مجلة علوم إنسانية، السنة الخامسة، العدد 37، ربيع 2008. http://www.ulum.nl/d73.html

-12 اللباد، مصطفى، الحوار العربي التركي .. رؤى أكاديمية، السياسة الدولية، 179، يناير 2010.

-13 حرب، أسامة الغزالي، نجم تركيا الساطع، السياسة الدولية، العدد 181، يوليو 2010.

-14 عبد الفتاح، بشير، السياسة الخارجية التركية .. منطلقات وآفاق جديدة، السياسة الدولية، العدد 177، يوليو 2009.

-15 عبد الفتاح، معتز بالله، تركيا والبحث عن علمانية متزنة، السياسة الدولية، العدد 169، يوليو 2007.

-16 عوني، ريم، رؤية أوروبية للدور التركي، السياسة الدولية، العدد 177، يوليو 2009.

-17 غانم، إبراهيم البيومي، الرؤية العربية لتركيا الجديدة، السياسة الدولية، العدد 169، يوليو 2007.

-18 قرني، بهجت، تحديات السياسة الخارجية المصرية في 50 عاماً: الدور المصري بين المحورية وثقل العبء، القاهرة، المركز الدولي للدراسات المستقبلية والإستراتيجية، قضايا، العدد 17، مايو 2006.

-19 معوض، علي جلال، قراءة في فكر داود أوغلو، السياسة الدولية، 179، يناير 2010.

رابعاً: أخرى:

-20 العظم، صادق جلال، الدولة العلمانية والمسألة الدينية: تركيا نموذجاً مداخلة فكرية– تحليلية

http://www.maaber.org/issue_july10/lookout4.htm

-21 السعيد، فؤاد، عرض لنتائج المؤتمر الذي نظمه مركز الشرق للدراسات الإقليمية الإستراتيجية، القاهرة، الجامعة الأمريكية، 2010/10/2
http://www.siyassa.org.eg/asiyassa/Index.asp?CurFN=excl2.htm&DID=10452

-22 الميلاد، زكي، الثقافة والسياسة.. تجليات العلاقة وأنماطها

http://www.kalema.net/v1/?rpt=565&art

-23 عبد الفتاح، بشير، تراجع الدور السياسي للجيش التركي

http://www.aljazeera.net/NR/exeres.htm

-24 مصطفى، نادية، الخصوصية الثقافية في خطابات الإصلاح وسياساته في مصر: الخريطة والإشكاليات

http://www.hewaronline.net/Conference/nadia%20mostafa.htm

-25 ميتكيس، هدى، رؤية لآفاق التعاون المصري التركي

http://www.ahram.org.eg/34046854/4/04/11/2010/.aspx

-26 هلال، علي الدين ، الطريق إلي انتخابات برلمان 2010

http://www.ahram.org.eg/35048304/4/13/11/2010/.aspx

-27 وزارة الدولة للتنمية المحلية، وحدة دعم اللامركزية، ملامح إستراتيجية التحول نحو اللامركزية في مصر، مارس 2009.

-28 يس، السيد، تأثير التحول الديموقراطي على الأوضاع الاجتماعية والثقافية، ورقة بحثية مقدمة إلى المؤتمر السنوي الأول للمركز الدولي للدراسات المستقبلية والإستراتيجية، المرجع السابق.

المراجع باللغة الإنجليزية:

29- Delon, P (1988). Advice and Consent: The Development of the Policy Sciences. New York: Russel Sage Foundation.

30- Dye, Thomas R., (1975). Understanding Public Policy . Englewood Cliffs, N. Prentice- Hall.2nd ed.

31- Harrington, Katharine (1996). Ethics and Public Policy Analysis: Stakeholders Interests". Journal of Business Ethics. Vol.15. Issue 4. April 1996.p.373383-.

32- Huntington, Samuel (1996). Clash of Civilizations and the Remaking of World Order. New York: Simon & Schouster.

33- Pye, Lucian (1968). "Political Culture". International Encyclopedia of the Social Sciences., vol.12.

34- R ,Wuthnow (1984). Culture Analysis. London: Routledge & Kegan Paul.

35- Walters, Lawrence & Sudweeks, Ray(1996). "Public Policy Analysis: The Next Generation of Theory". Journal of Socio-Economics. Vol.25. Issue 4.

المحور الثالث: النظم السياسية

أولا: الدولة القومية فى الشرق الأوسط – الأبعاد الثقافية

1. الهوية الثقافية في مجتمع متعدد الأديان وانعكاسها على حقوق المواطنة (السودان نموذجاً) ..... **د. حسن الحاج على - د. باعزيز على الفكى**

2. حسن التّرابيّ: الطّرح الإسلاميّ المعاصر ومفهوم الدّولة القُطْريّة في الوطن العربيّ..... **د. سليم أبو جاب**

3. نحو تطوير نظام سياسى ديمقراطى بمرجعية إسلامية ..... **د. عبد الفتاح ماضي**

ثانيا: العلاقات العربية التركية من منظور حضارى

4. جدل خبرة الإسلاميين الأتراك في المنطقة العربية ..... **د. كمال حبيب**

5. نظرة الحركة الإسلامية للعلمانية في تركيا (مترجم من اللغة التركية إلي اللغة العربية)..... **د.ارجون يلدريم**

6. السياسة الإسلامية ومبادئ الإسلام في تركيا..... **أ.د. ياسين أقطاي**

الهوية الثقافية في مجتمع متعدد الأديان وانعكاسها على حقوق المواطنة (السودان نموذجاً)

د. حسن الحاج علي أحمد
عميد كلية الدراسات الاقتصادية والاجتماعية, جامعة الخرطوم - السودان

1. **باعزيز علي الفكي**
محاضر بقسم القانون العام بكلية الشريعة والدراسات الإسلامية, جامعة أفريقيا العالمية - السودان

مقدمة

يهدف هذا البحث لدراسة العامل الثقافي ودوره في تشكيل هوية الدولة التي تضم مجتمعاً متعدد الأديان في المنطقة العربية والأوسطية بصورة عامةٍ وفي السودان بخاصةٍ، كما يرمي للتعمق في الوسائل التي يتطلبها التطبيق العملي لحقوق المواطنة في مثل هذا المجتمع.

وتتركز مشكلة البحث الرئيسة في دراسة كيفية إدارة التنوع الثقافي والمواءمة بين حقوق الأقليات الثقافية والدينية وحقوق الجماعة في ظل نظام يرتكز على أسس إسلامية. وهل يمكن الجمع بين العلمانية والإسلام في بلد واحد كما حدث في تجربة: "نظامان وبلد واحد" في السودان.

يدور البحث في إطار وطن واحد تتكون فيه الدولة من أغلبية ذات هوية ثقافية متجانسة، تعيش في كنفها أقليات متمايزة ذات ثقل نوعي وجغرافي، ويسعى لتحليل الترتيبات السياسية والدستورية التي عمدت لمعالجة حقوق الأقليات في اتفاقية السلام في السودان. ويتناول خصوصية التجربة السودانية في استيعاب المنتمين لثقافات الأقليات وتمثيلهم في سلطات الدولة التشريعية والتنفيذية والقضائية.

سيقوم هذا البحث أولاً باستعراض موجز للنقاش الفكري حول المواطنة، ثم يعرّف المصطلحات والمفاهيم الواردة في البحث، ويقوم بعد ذلك بتحليل الشروط الدستورية المطلوبة لتولي المناصب العامة مع إعطاء بعض الأمثلة. يلي ذلك استعراض أثر العقيدة الدينية على الحقوق السياسية حيث يتناول الأثر على حق الانتخاب والتنظيم السياسي والمشاركة السياسية وتولي الوظائف العامة. ثم يتناول البحث بالتحليل الهوية والتعددية الدينية في السودان من خلال استعراض السمات الرئيسة لاتفاق السلام الشامل بالتركيز على حقوق الجنوب الدينية والثقافية، وأخيراً الخاتمة.

موجز النقاش الفكري

شغلت قضية العلاقة بين المواطنة والهوية المفكرين والمهتمين بواقع المنطقة العربية والإسلامية، واحتلت مكاناً بارزاً في النقاش في البلدان ذات الأقليات الدينية والثقافية. ويتضح من كتابات غالبية

المفكرين المعاصرين تركيزهم على ضرورة تجاوز الإرث التاريخي، وتناول الأمر من بعد جديد[1]، ويرى أغلب المفكرين في هذا التيار ترجيح مبدأ المواطنة وتساوي المسلم وغير المسلم في معظم الحقوق والواجبات السياسية. وهناك اتجاه آخر يرى أن العبرة في المواطنة ليست بالدين، وإنما بالإقامة على إقليم الدولة، أما بقية الشروط فهي من المصالح المرسلة التي تضعها الدولة عندما يكون في ذلك مصلحة لها[2]. وفي تناوله لقضية التعددية يعتقد العلواني أنها قد أخذت من سياق حضاري غربي مخالف، له فلسفته ومنطلقاته المختلفة. وله مصطلحاته ومفاهيمه الخاصة والمترابطة مثل تعدد الإرادات وتوزيع القوى وانتشار السلطة. كما أن الصراع في هذا السياق هو الأصل. وبدلاً من هذا المفهوم يقدم مصطلحاً بديلاً هو التنوعية المتولدة من السياق العربي الإسلامي، والقائمة على التعارف والتآلف لا الصراع والتنافس[3].

تعريف المصطلحات والمفاهيم

تعريف الحق لغةً

الحق: نقيض الباطل، وجمعه حقوقٌ وحقاق، ويحِقُّ حقاً وحقوقاً: صار حقاً وثبت ومعناه وَجَبَ يجِبُ وجوباً، وأحقَهَ: صَيَّره حقاً... ويقال: أحقّقتُ الأمر إحقاقاً إذا أحكَمتُهُ وصَحَّحَتُه.[4] وأحقَّه أي تَحَقَّقَهُ وصار منه على يقينٍ.[5]

التعريف اللغوي للمواطنة

كلمة المواطنة مشتقة من الوطن» والوطن: المنزل تقيم به وهو موطن الإنسان ومحله، والجمع أوطان، وأوطنه: اتخذه وطناً[6].

التعريف الاصطلاحي للمواطنة

أشارت معظم مراجع الفقه الدستوري إلى إطارٍ عامٍّ يحدد التعريف الاصطلاحي للمواطنة على النحو التالي:

١ انظر على سبيل المثال: مجموعة مؤلفين، المواطنة والديموقراطية في البلدان العربية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 2001؛ مجموعة مؤلفين، الإسلام: الدولة والمواطنة. عمان: مركز القدس للدراسات السياسية. 2009؛ فهمي هويدي: مواطنون لا ذميون. القاهرة: دار الشروق ، 1999؛ راشد الغنوشي: حقوق المواطنة: حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي. قضايا الفكر الإسلامي (9). فرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. 1993.

٢ محمود أبوترعة، " حق المواطنة في الفكر الإسلامي بين نصوص الشريعة وتراث الفقه" مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية. المجلد 25 العدد 82. سبتمبر 2010.

٣ طه جابر العلواني، "التعددية: أصول ومراجعات،" منبر الحوار. السنة التاسعة، العددان 32-33. ربيع وصيف 1994.

٤ محمد بن مكرم بن منظور الأفريقي المصري: لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط 1، مادة: حقق، 10 / 49.

٥ محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي: مختار الصحاح, مكتبة لبنان ناشرون, بيروت, 1995م, تحقيق: محمود خاطر، مادة: حقق، 1 / 62.

٦ ابن منظور: مرجع سابق، مادة: وطن، 13/ 451.

1- «المواطنةcitizenship هي علاقةٌ بين فردٍ ودولة كما يحددها قانون تلك الدولة، وبما تتضمنه تلك العلاقة من واجبات وحقوق في تلك الدولة ..... وهي تسبغ على المواطن حقوقاً سياسية مثل حق الانتخاب وتولي المناصب العامة».[7]

2- «الإسهام والمشاركة في شؤون الجماعة والخضوع والطاعة لقوة الجماعة، وأيضاً الإسهام والمشاركة في الشؤون الاجتماعية والأخلاقية وغيرها من شؤون الدولة «.[8]

3- "انتساب الشخص لدولة معينة، فهي رابطة بينه وبينها، وهي بذلك تتصل بالقانون الدستوري من زاوية تحديده للمواطن كركن للدولة ولكفالته حق المواطن في جنسيته".[9]

4- "المواطنة صفة لا تثبت إلا بالنسبة للأشخاص الذين يتمتعون بجنسية الدولة كما يتمتعون في الوقت ذاته بكافة الحقوق السياسية التي يقررها الدستور فيها".[10]

5- المواطنون هم الذين "يتمتعون بمجموعة من الحقوق لا يتمتع بها الأجانب في الدولة وأهم الحقوق المقررة للمواطنين، كل الحقوق السياسية (الانتخاب والتصويت في المجالس النيابية والشعبية وتولي الوظائف العامة في الدولة)، كما أن للمواطن وحده حق الإقامة في إقليم الدولة دون أن يكون لها إبعاده منها".[11]

يستفاد من كل التعريفات التي ذُكرت أن المواطنة هي عقدٌ بين المواطنين والدولة ككيان كونه المواطنين بالتراضي، ويرتب هذا العقد على كل طرفٍ عدداً من الحقوق تتمثل في الآتي:

حقوق الدولة: الولاء لها دون غيرها من الدول، احترام الدستور، الطاعة للقوانين التي تصدر عنها، التحلي بروح المسؤولية تجاه ما يقتضيه الانتماء لها، القيام بواجب الدفاع عنها في كل الحالات، والقيام بالواجبات المالية.

أما حقوق المواطن: الاعتراف بحقه في حمل الجنسية الوطنية، حقه في الإقامة الدائمة الآمنة في الدولة، إتاحة الحريات العامة، وتمكينه من مباشرة حقوقه السياسية جميعاً بلا استثناء.

٧ - د.علي خليفة الكواري: بحث منشور بعنوان " مفهوم المواطنة في الدولة الديمقراطية "، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 264، 2001/2م ، ص 118.

٨ - د.إبراهيم درويش: علم السياسة ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ط 1975م، ص 187 / د.عبد المجيد عزام العرسان ود.محمد ساري الزعبي: دراسات في علم السياسة، مكتبة الحامد بالأردن، 1988م، ص 124.

٩ د.عبد المنعم أحمد بركة: الإسلام والمساواة بين المسلمين وغير المسلمين في عصور التاريخ الإسلامي وفي العصر الحديث، مؤسسة شباب الجامعة بالإسكندرية، 1990م ، ص 275 .

١٠ د.جابر جاد عبد الرحمن: القانون الدولي الخاص العربي، ج1، معهد الدراسات العربية، 1985م، ص 16/ د.حامد سلطان: أحكام القانون الدولي في الشريعة الإسلامية، دار النهضة العربية، 1986م، ص216/ د.محمد كمال فهمي: أصول القانون الدولي الخاص، دون تاريخ، دون دار نشر، ص 77.

١١ د.عز الدين عبد الله: القانون الدولي الخاص، ج1، الهيئة العامة المصرية للكتاب، ط 11، 1986م، ص 127.

تعريف الحماية لغةً

حمى الشيء حَمياً وحِمَىً وحِمَايَةً ومَحمِيَة: مَنَعَهُ ودَفَعَ عنه..... والحِمِيَةُ والحِمَى: ما حُمِيَ من شيء....وتحمَّى: امتنع.....وحِمَايَةً: مِنعَةً.[12]

يستفاد مما ذُكر في التعريف الدفع والمنع.

الحماية اصطلاحاً

هي حق المواطنين جميعاً في الحصول على رعايةٍ متساويةٍ بإزاء بعض الحقوق التي تحرص الدساتير المختلفة على النص عليها بصورةٍ مفصلةٍ، وتتمثل في:(١٣)

-1 حق الاعتراف للمواطن بمشروعية شخصيته القانونية.

-2 حق المساواة أمام القانون.

-3 حق التقاضي.

-4 حق الدفاع أمام محكمةٍ مستقلةٍ ومحايدةٍ وعلنية.

-5 حق البراءة قبل أن تثبت إدانته.

-6 حق ألا يجرم إلا بقانون ساري المفعول وقت ارتكاب الجريمة.

-7 حق أن تكون العقوبة شخصية.

كما يشمل حق الحماية الأموال.

نص دستور جمهورية السودان لسنة 1998م في المادة 27 على أن: يُكفل لكل طائفةٍ أو مجموعةٍ من المواطنين، حقها في المحافظة على ثقافتها الخاصة أو لغتها أو دينها، وتنشئة أبنائها طوعاً في إطار تلك الخصوصية ولا يجوز طمسها إكراهاً.

ونص القانون الجنائي السوداني لسنة 1991م في المادة 127على أن: من يخرب أو يدنس مكاناً معداً للعبادة، أو أي شئ يعتبر مقدساً لدى أي طائفةٍ من الناس، أو يعترض أو يشوِّش على أي اجتماعٍ ديني دون مسوغ قانوني قاصداً بذلك إهانة ذلك الدين أو تلك الطائفة، يعاقب بالسجن مدة لا تجاوز سنة أو بالغرامة أو بالعقوبتين معاً. وتحرص معظم الدساتير على توفير الضمانات اللازمة للتمتع بحق الحماية، وذلك بإحاطته بسياجٍ من الرقابة القضائية.

١٢ ابن منظور: مرجع سابق، مادة: حما، 14 / 198 – 199.

١٣ ميرغني النصري: مبادئ القانون الدستوري، 1998م، ص 560.

من ذلك ما نص عليه دستور جمهورية السودان لسنة 1998م في المواد 46 – 55 – 64 بجواز الطعن أمام المحكمة الدستورية في أعمال رئيس الجمهورية أو الوالي، ومجلس الوزراء الاتحادي أو الولائي، والوزير الاتحادي أو الولائي: إذا كان الطعن مصوباً لأي تجاوزٍ للنظام الاتحادي، أو للحريات، أو الحرمات، أو الحقوق الدستورية.

الشروط المطلوبة في شاغل منصب رئيس الجمهورية (النظام الرئاسي)

هنالك شروط أساسية وشروط تكميلية يجب توفرها في من يترشح لمنصب رئيس الجمهورية على النحو الآتي:

1- **الشروط الأساسية**

- **شرط السن:** وفي الغالب ينص على بلوغ سنٍ معينةٍ كالأربعين.
- **شرط الجنسية:** معظم الدساتير لم تقنع بمجرد الانتماء إلى جنسية الدولة عند الترشيح، بل اشترطت قدراً من العراقة لهذه الجنسية ضماناً للولاء كأن يكون منتمياً لأبوين يحملان الجنسية، وعادةٍ ما تنص قوانين التجنس على مضي مدةٍ معينةٍ قبل السماح للمتجنس بمزاولة الحقوق السياسية.

2- **الشروط التكميلية**

- التمتع بالحقوق المدنية والسياسية.
- شرط الجنس: تسير معظم الدساتير نحو التسوية بين المرأة والرجل في حق تولي الرئاسة.

طرق شغل منصب رئيس الحكومة (النظام البرلماني)

يكون على طريقين:[14]

الأول: دعوة رئيس الدولة لزعيم الكتلة البرلمانية الحائزة الأغلبية لتولي رئاسة الوزارة.

الثاني: أن يختار رئيس الدولة وفقاً لسلطته التقديرية رئيساً للوزراء من أي حزبٍ له عددٌ من المقاعد في البرلمان، ولكن هذا الطريق مقيدٌ بحالة ما إذا انعدمت الأغلبية الملحوظة لأحد الأحزاب عن الأحزاب الأخرى وصيرورتها متقاربة في القوة.

١٤ د.يوسف حسين محمد البشير: القانون الدستوري, ج2, دون ناشر, الخرطوم, السودان, 2001م, ص 64.

ثانياً: عضوية البرلمان

يعتبر من الحقوق الدستورية التي تجمع عليها الدساتير الديمقراطية، حيث إن « إطلاق حق الترشيح وعضوية المجالس النيابية، يتفق مع الفكرة التقليدية في الديمقراطية النيابية من أن النائب يمثل الشعب كله بمختلف فئاته». [15]

التعيين في البرلمان:

هنالك بعض الدساتير تعين بعض الأشخاص في هذا المنصب كالمادة 87 من الدستور المصري 1971م، والمادة الأولى من القانون رقم 38 للسنة 1973م بشأن مجلس الشعب، والتي أعطت رئيس الجمهورية الحق في تعيين عدد من الأعضاء لا يزيد عن عشرة (10) أعضاء في مجلس الشعب، « فالمشرع قَدَّر أنّه توجد كفاءاتٌ على مستوىً عالٍ لا يُحسِنُ أصحابها خوض المعارك الانتخابية، أو أنّه قد يوجد أقليات يصعب على أفرادها الوصول إلى المجلس». [16]

شروط التمتع بحق النيابة البرلمانية

المطلوب فيها هو أن ينطبق على من يتقدم بالترشيح لهذا الموقع الشروط التي تحددها دساتير وقوانين الدول المعاصرة، وهي في الغالب «شروط تتعلق بالسن، حسن السيرة وعدم الإدانة في جريمة تخل بالشرف والأمانة والإقامة لمدةٍ معينةٍ في الدولة». [17]

لكن المبدأ الأساس في هذا الشأن أن «كل مواطنٍ يشترك في الهيئات النيابية (البرلمان أو مجلس الشعب) لمجرد صفته أو كونه فرداً، لا لأنه ينتسب إلى جماعةٍ من الجماعات، أو طبقةٍ من الطبقات، كما كان شأنه قبل عصر الثورة الفرنسية حيث كان هناك نوابٌ يمثلون رجال الكنيسة ونوابٌ يمثلون عامة الشعب». [18]

ثالثاً: تولي الوزارة

من ناحية عامة لا تخرج شروط تولي الوزير عن شروط المرشح للنيابة البرلمانية كشرط الجنسية الوطنية، وبلوغ سنٍ معينة، وعدم الإدانة في جريمة تمس الشرف والأمانة. لكن في كل الأحوال فإن رئيس الجمهورية (في النظام الرئاسي)، ورئيس الوزراء (في النظام البرلماني) هما اللذان يختاران الوزراء في الحكومة لأن كليهما فاز بالمنصب فيصير من حق كل منهما تعيين الطاقم الوزاري الذي يحقق وينفذ برامجه التي على أساسها فاز بالرئاسة، وهذا ما تتبعه غالب الدساتير

١٥ د.سليمان الطماوي: السلطات الثلاث في الدساتير العربية المعاصرة وفي الفكر السياسي, دار الفكر العربي, 1988م، ص 139.

١٦ د.ماجد راغب الحلو: القانون الدستوري، مرجع سابق، ص116/ د.إبراهيم عبد العزيز شيحا: القانون الدستوري، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، 2003م، ص 138.

١٧ د.أحمد شوقي محمود: مبادئ النظم السياسية, مكتبة النصر, جامعة القاهرة, دون تاريخ، ص 84.

١٨ د.عبد الحميد متولي: الإسلام ومبادئ نظام الحكم في الماركسية والديمقراطيات الغربية، منشأة المعارف بالإسكندرية، 1976م، ص 92.

مثل الدستور الأمريكي حيث إن» الرئيس يعين سكرتيريه (وزرائه) على أن يعرض أسماءهم على مجلس الشيوخ».[19]

وقد نصت المادة 1/47 من دستور جمهورية السودان لسنة 1998م على أن: مجلس الوزراء يتكون من عددٍ من الوزراء يعينهم رئيس الجمهورية.

تجدر الإشارة إلى إن «رئيس الدولة في النظام البرلماني ليس له مطلق الحرية في تعيين الوزراء، فهو مقيدٌ بالأغلبية البرلمانية، فعليه – في هذه الحالة– أن يدعو زعيم الكتلة البرلمانية الحائزة على الأغلبية لتولي رئاسة الوزراء، وعلة ذلك أن بقاء الوزارة مرهونٌ بتمتعها بثقة البرلمان، والأغلبية البرلمانية تستطيع حماية زعيمها من التيارات المعادية وتصوت لجانبه، وتعمل على إحباط مناورات المعارضة التي تسعى دائماً لإحراج مركز الوزارة»[20].

رابعاً: وظيفة القضاء

تعريف القضاء لغةً واصطلاحاً

القضاء لغةً هو الحكم والجمع الأقضية، والقضية مثله والجمع القضايا، وقضى يقضي قضاءً أي حَكَمَ.[21] أما اصطلاحاً فالمقصود به المحاكم بمختلف أنواعها، والتي يحتكم إليها المواطنون وغيرهم من الناس في الدولة. وتسمى الهيئة القضائية، أو السلطة القضائية، أو الجهاز القضائي. وعرفها قانون السلطة القضائية السوداني لسنة 1986م في المادة 9(1) بأنها المكونة من: المحكمة العليا، والأجهزة القضائية.

تشكيل الهيئة القضائية

يتشكل القضاء بحسب ما تنص عليه الدساتير والقوانين ولكن هنالك أربعة أساليب أساسية لتعيين القضاة على النحو الآتي:[22]

1- **التعيين عن طريق رئيس الدولة أو رئيس الحكومة** بناءاً على اقتراح مجلس مكون من كبار القضاة « يسمى عادةً مجلس القضاء العالي، وذلك رغبةً في تأمين استقلال القضاء وحصانة القاضي» [23]، كما هو الحال في دستور مصر 1971م ودستور السودان 1985م وفرنسا في دستور 1958م.

١٩ د.يوسف حسين محمد البشير: مرجع سابق، ص 58.

٢٠ د.محمد كامل ليلة: النظم السياسية، دار الفكر العربي, 1963م, ص632.

٢١ الرازي: مختار الصحاح، مرجع سابق، مادة: قضي، 1 / 226.

٢٢ د.سليمان الطماوي: السلطات الثلاث، مرجع سابق، ص287-288/ د.أحمد شوقي محمود: مرجع سابق، ص124-125.

٢٣ د.كمال الغالي: مبادئ القانون الدستوري والنظم السياسية، منشورات جامعة دمشق، ط 7، ص 196 .

2- **التعيين عن طريق رئيس السلطة التنفيذية مع اشتراط موافقة البرلمان على التعيين** كما هو الحال في الولايات المتحدة حيث يعيَّن القضاة الاتحاديون بقرار من الرئيس الأمريكي بشرط موافقة مجلس الشيوخ وعادةً يحدد القانون الشروط والمؤهلات التي يجب توافرها في المرشحين لمنصب القضاء، وهذا لا يتعارض مع استقلال القضاء لأن القانون يحدد الطرق التي يتعين على السلطة التنفيذية أن تراعيها وهي تعيِّن القضاة.

3- **التعيين عن طريق البرلمان:** ولا يكون ذلك إلا في المحاكم ذات الطبيعة السياسية كما هو الحال في جمهورية ألمانيا الاتحادية حيث يعين أعضاء المحكمة الدستورية العليا عن طريق انتخابهم بواسطة مجلسي النواب والإتحاد لمدة اثني عشر عاماً مع عدم جواز إعادة انتخابهم مرةً أخرى، وكان يتبع هذا الأسلوب أيضاً في الإتحاد السوفيتي حيث يجري انتخاب قضاة المحكمة العليا للاتحاد بواسطة مجلس السوفيت الأعلى، وعيب هذه الطريقة أنها تؤدي إلى تغلغل الاعتبارات السياسية والحزبية إلى القضاء الذي يُفترض فيه الحيدة.

4- **تعيين القضاة بواسطة انتخابهم عن طريق الشعب:** ويجري اتباع هذا الأسلوب وفقا لدستور الإتحاد السوفيتي الصادر في عام 1977م حيث كان يجري انتخاب قضاة المحاكم الدنيا الذين يطلق عليهم اسم قضاة الشعب بواسطة الانتخاب الشعبي العام الذي يشارك فيه أفراد الشعب المقيمين في دائرة اختصاص كل محكمة، وذلك لمدة خمس سنوات.

كما يجري اتباع ذات الأسلوب في تعيين قضاة محاكم الولايات (لا الاتحاد) في بعض الولايات بالولايات المتحدة الأمريكية. وبالرغم من الطابع الديمقراطي الظاهري في هذه الطريقة إلا أنها أسوأ الطرق عملاً، لخضوع القضاة للأحزاب السياسية، ولعدم تقدير الناخبين للمؤهلات والمزايا التي يتعين توافرها في القضاة وبعض الدساتير جمعت بين الانتخاب والتعيين وهي في غالبها الدساتير التي تقوم على الفلسفة الاشتراكية.

الشروط العامة للتوظيف في الوظائف القضائية

غالب الدول تحدد الشروط في: الجنسية الوطنية، والسن، والمؤهل العلمي في القانون، والأخلاق الحسنة، وعدم الإدانة في جريمة تمس الشرف والأمانة.

مثالاً على ذلك قانون السلطة القضائية السوداني لسنة 1986م في المادة 23. حيث تنص دساتير الدول الحديثة بصورةٍ واضحةٍ على عدم التمييز بين المواطنين في وجوب تمتعهم جميعاً بالحماية المتساوية أمام القانون. و»يعد المركز المتساوي لحق الحماية للمواطنين عنصراً مكملاً من عناصر المواطنة» [24].

٢٤ ميرغني النصري: مرجع سابق، ص 556.

وقد نصت الاتفاقية الدولية للحقوق المدنية والسياسية 1966م في المادة 20 على أن: جميع الأشخاص متساوون أمام القانون ومن حقهم التمتع دون أي تمييز بالتساوي بحمايته. ويعني هذا أن حق الحماية يتطلب المساواة المطلقة بين المواطنين دون تمييز بسبب من الأسباب التي تؤدي للإخلال به. ويعتبر»المركز المتساوي أمام الحماية القانونية بين المواطنين تكثيفٌ للأساس المستقر بحقوق المواطنة».[25]

يستفاد مما سبق أن المواطن أياً كانت عقيدته الدينية يعتبر مستحقاً لحق الحماية من قبل الدولة التي يحمل جنسيتها. فلا يُعد الدين سبباً لتقرير عدم الحماية لمواطني الدولة، أو تقرير حماية ناقصة لهم لهذا الاعتبار الديني.

أثر العقيدة الدينية على الحقوق السياسية

أولاً، تأثير العقيدة الدينية على التمتع بحق الانتخاب

يتمتع المواطنون في الدول الديمقراطية الحديثة بالمساواة في حق الانتخاب، وليس للدين أي تأثيرٍ في ممارستهم لهذا الحق. فقد نصت معظم الدساتير الحديثة على ضمان المساواة في حق الانتخاب لجميع المواطنين دون تمييزٍ بسبب الأصل أو الجنس أو الدين. هذا النص نجده مضطرداً في كل الدساتير الديمقراطية دون استثناء، ويعود ذلك إلى إن حق الانتخاب يُعَدُّ من الحقوق الراسخة والتي حَظِيَت بمكانةٍ كبيرةٍ في الدولة الحديثة. فيمكن أن يمارس الضغط على الناخبين أنفسهم» كتهديد رجال الدين للناخبين بعقوباتٍ دينيةٍ وأخلاقيةٍ....حيث يُفضي هذا الضغط إلى توجيه التصويت وبالتالي نتائج الانتخابات».[26]

ثانياً، تأثير العقيدة الدينية على التمتع بحق التنظيم السياسي

الأصل الذي تتبعه غالبية الدول الديمقراطية هو « حرية تكوين الأحزاب السياسية دون استلزام ترخيصٍ أو إذنٍ سابقٍ من أحدٍ...وهذا ما أخذت به الديمقراطيات الغربية كفرنسا وإنجلترا»[27]. بالرغم من النهج العلماني الذي تتبناه كثيرٌ من الدول في أوروبا، إلا أننا نجد أن « قيام الحزب على أساسٍ دينيٍ كثير الحدوث في أوربا الغربية بدولها المختلفة ومن أمثلتها الحزب المسيحي الديمقراطي في ألمانيا «.[28]

يتضح مما سبق أن غالب الدول الحديثة لا تتبنى ديناً رسمياً بعينه تسبغ عليه وحده دون بقية الأديان حق التنظيم السياسي، لأن هذه الدول تقوم على العلمانية، فلا يكون للدين أي تأثيرٍ في الحياة العامة، وإنما تترك الأمر لاتجاهات الرأي الجماهيري في الدولة.

٢٥ المرجع السابق.

٢٦ د.كمال الغالي: مرجع سابق، ص 228.

٢٧ د.ماجد راغب الحلو: القانون الدستوري، دار المطبوعات الجامعية بالإسكندرية, 1997م ، ص127.

٢٨ المرجع السابق، ص 131.

لكن هنالك أقليات دينية في بعض الدول تحول أوضاعها دون تمكنها من الحصول على مقاعد نيابية في البرلمان نتيجةً لقلة أعدادها وأوزانها السياسية في الدولة، فتعمد بعض هذه الدول إلى» ضمان تحقيق تمثيلٍ مناسبٍ لتلك الأقليات في المجالس النيابية، كأن تنص دساتير هذه الدول على منح رئيس الدولة الحق في تعيين عدد من أعضاء المجلس النيابي لتمثيل الأقليات أو أن يقضي نظام الانتخاب بتحديد عددٍ معينٍ من مقاعد المجلس النيابي للأقلية بحيث لا يرشح لهذه المقاعد إلا المنتمين لتلك الأقلية وبحيث يقتصر حق الناخبين المنتمين إلى هذه الأقلية على التصويت لانتخاب المرشحين لهذه المقاعد». [29]

ثالثا، تأثير العقيدة على حق المشاركة السياسية

يؤثر الانتماء العقدي بصورة مباشرة وغير مباشرة على حق التمتّع بالمشاركة السياسية، فقد نصت تشريعات في عدد من الدول الإسلامية على وضع قيود على النشاط السياسي وفقا لاعتبارات دينية. ولننظر للنماذج التالية:

-1الجمهورية اليمنية

نص قانون الأحزاب والتنظيمات السياسية اليمني لسنة 1991م في المادة الثامنة على أنه يشترط لتأسيس أي حزبٍ أو تنظيمٍ سياسيٍ أو للاستمرار في ممارسة نشاطه عدم تعارض مبادئه وأهدافه وبرامجه ووسائله مع الدين الإسلامي الحنيف، أو الانتماء القومي العربي والإسلامي للمجتمع اليمني، وعدم قيام الحزب أو التنظيم السياسي على أساس مناهض للدين الإسلامي.

ونصت المادة (33) من ذات القانون على أنه يجب على كلّ حزبٍ أو تنظيمٍ سياسيٍ أن يتقيّد في ممارسته لنشاطه بعدم المساس بعقيدة الشعب الإسلامية.

مما سبق نلحظ أن التشريع اليمني جعل احترام ورعاية أحكام الإسلام شرطاً لازماً لتأسيس الحزب السياسي، ولضمان استمراره في الحياة السياسية للدولة، ويكتسب هذا الشرط مبرراته من أن الدين الإسلامي هو دين الغالبية الساحقة من المواطنين في الجمهورية اليمنية التي لا يوجد فيها سوى أقليةٍ- دينيةٍ أخرى- لا تُذكَر من اليهود. وهذا يتماشى مع ما نص عليه دستور الجمهورية اليمنية لسنة 1991م في المادة الثانية من أن: الإسلام دين الدولة.

-2 جمهورية مصر العربية:

نصت المادة الرابعة من قانون الأحزاب السياسية في مصر لسنة 1977م والمُعدَّل حتى 1994م على شروط تأسيس أو استمرار أي حزبٍ سياسيٍ فيها ومنها: عدم قيام الحزب في مبادئه أو برامجه أو في مباشرة نشاطه أو اختيار قادته أو أعضائه على أساس طبقي أو طائفي أو فئوي أو جغرافي،

٢٩ د.أحمد شوقي محمود: مرجع سابق، ص 109.

أو على أساس التفرقة بسبب الجنس أو الأصل أو الدين أو العقيدة. فيتضح من سياق القانون أن منع تأسيس أو استمرار الحزب جاء بسبب الخشية من أن يكون الحزب القائم على أسسٍ دينيةٍ – في نظر القانون- سبباً من أسباب التفرقة بسبب الدين أو العقيدة.

رابعاً، تأثير العقيدة الدينية على التمتع بحق تولي الوظائف العامة

أ- دساتير المساواة الدينية

تنطلق هذه الدساتير من قاعدة التعارض بين التمييز الديني والأسس الديمقراطية. لذا فهي تنص في تشريعاتها أن» يتمتع كافة مواطني الدولة بكل الحقوق والحريات المقررة فيها دون أدنى تفرقة بسبب الدين»[30] وحق تولي الوظائف العامة في التشريعات الوضعية هو « حق مقرر لكّل مواطن مؤهل له قانوناً دون تمييز بسبب الدين «.[31]

نتيجةً للمبادئ السابقة استلهمت غالب الدساتير المعاصرة مجموعةً من الأسس التي تقوم عليها الحقوق الدستورية على أساس عدم التمييز في تولي الوظائف العامة فيها بسبب الدين، وتقوم فلسفة هذه الدول على المساواة التامة بين المواطنين في الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية في الدولة. وترتكز كافة تشريعاتها على إبعاد كل العوامل التي من شأنها التمييز بين المواطنين بسبب العامل الديني، مثالاً على ذلك دستور جمهورية السودان لسنة 1998م الذي نص في المادة 21 على أن: جميع الناس متساوون أمام القضاء، والسودانيون متساوون في الحقوق والواجبات في وظائف الحياة العامة، ولا يجوز التمييز فقط بسبب الملة الدينية، وهم متساوون في الأهلية للوظيفة والولاية العامة ولا يتمايزون بالمال.

ومثله دستور الهند 1949م الذي نص في المادة 16 منه على أنه: لا يجوز تقرير عدم أهلية أي مواطن، أو التفرقة في المعاملة بشأن الترشيح لأية وظيفة أو منصب من مناصب الدولة لأسباب ترجع فقط إلى الدين..

وتفصيلاً لما قلناه سابقاً، نتطرق فيما يلي لشروط تولي رئاسة الدول ومدى تأثر توليها بالعقيدة الدينية في عدد من التشريعات. وأصبح تولي الرئاسة يقوم على الانتخاب الحر في كثير من الدول المعاصرة، عدا تلك التي تتبنى أنظمتها أيديولوجية شمولية، وبناءً عليه يصبح الترشح للمنصب مفتوحاً أمام جميع المواطنين، أياً كانت معتقداتهم الدينية. فعلى سبيل المثال جعل الدستور الفرنسي لعام 1958م تولي منصب الرئاسة عبر الانتخاب ولم يشترط في من يترشح له أن يكون معتنقاً لدينٍ بعينه. كما أن دستور الولايات المتحدة الأمريكية لسنة 1787م في القسم الأول من المادة الثانية اشترط أن يكون المرشح لانتخابات الرئاسة مواطناً أمريكياً بالميلاد. ولم يتطرق لديانة المرشح.

٣٠ د.أحمد شوقي محمود: مرجع سابق، ص 62.

٣١ ميرغني النصري: مرجع سابق، ص307.

بل إن الدستور ذاته قد نص في المادة 6 على أنه: لا يجوز أبداً اشتراط امتحانٍ دينيٍ كمؤهلٍ لتولي أي منصب رسميٍ أو مسؤوليةٍ عامةٍ في الولايات المتحدة. كما جاء في التعديل الأول له: لا يصدر الكونجرس أي قانون خاصٍ بإقامة دين من الأديان، أو يمنع حرية ممارسته.

ب- دساتير الانحياز الديني

هنالك أنظمة دستورية جعلت الدين شرطا أساساً لتولي بعض الوظائف العامة فيها، وتنطلق في ذلك من ترجيح عقيدة غالبية السكان، فرأت أهمية النص على اشتراطه لتولى تلك المناصب، وهناك دولٌ أخرى دفعتها اعتبارات خاصةٌ لذلك التمييز لأسبابٍ دينيةٍ، ومن الأمثلة على ذلك:

1- دستور الجمهورية اليمنية لسنة 1991م اشترط في المادة 106/د بشأن المرشح لرئاسة الجمهورية أن يكون: محافظاً على الشعائر الإسلامية. وهذا النص هو الوحيد الذي اشترطته دولةٌ عربية في من يُرشح لهذا المنصب في دستور نافذ.

2- جمهورية الصومال في ظل دستور1960م (السابق) والذي كان ينص في المادة 1/71 على: يشترط في من ينتخب رئيساً للجمهورية أن يكون مسلماً.

3- العرف الدستوري في المملكة المتحدة: حيث» يُشترط لولاية العرش فيها أن يكون المرشح منتمياً إلى الكنيسة الإنجلكانية، ويعتبر الملك رئيساً لها ويتم التتويج في حفلٍ دينيٍ».[32] غير أن بعض الدساتير لم تكتف بتحديد الدين فقط، بل اشترطت فوق ذلك إتباع مذهب ديني محدد. فقد ورد في الدستور النرويجي المادة الرابعة أن الملك يجب، في كل الأوقات، أن يكون من معتنقي المذهب الانجليكاني اللوثري ويحافظ عليه ويعمل على حمايته. ونصت المادة الثانية عشر على أن يكون نصف أعضاء مجلس الملك من أتباع المذهب ذاته[33]. أما دستور جمهورية إيران الإسلامية فقد اشترط في المادة الثانية عشرة في المرشح لرئاسة الجمهورية إتباع المذهب الجعفري الاثني عشري مذهب البلاد الرسمي- وقد نص الدستور على عدم تغييره للأبد-. كما أن دستور مملكة أفغانستان (سابقاً) لعام 1964م اشترط في المادة 8 منه على أن يكون الملك مسلماً وحنفي المذهب.

يتضح مما سبق أن شرط الدين شرطٌ لازمٌ في من يتقدم لتولي منصب الرئاسة في هذه الأنظمة الدستورية.

٣٢ د.كمال الغالي: مرجع سابق، ص 369.

٣٣ انظر الدستور النرويجي، النسخة الانجليزية على الموقع التالي
http://www.stortinget.no/en/In-English/About-the-Storting/The-Constitution/The-Constitution/

تولي المناصب العامة

جرت عادة كثيرٌ من الأنظمة الدستورية المعاصرة على ألا تنص على شرط الدين في المرشح لعضوية المجالس التشريعية، أو تولي القضاء أو شغل وظيفة عامة. وذلك حتى لا تُوسَم بتكريسها للتمييز بين المواطنين على أسسٍ دينيةٍ، وكذلك للطبيعة المتعددة لمجتمعاتها. وعلى الرغم من انتشار هذا المبدأ، إلا أننا يمكن أن نلاحظ بعض الاستثناءات والتجاوزات. فعلى سبيل المثال نجد أن دستور ولاية أركنسا الأمريكية الذي أجيز عام 1874 ينص في البند 19 المادة الأولى على عدم أهلية أي شخص، ينكر وجود الله، في تولي وظيفة عامة في الولاية، وعلى عدم أهليته للإدلاء بشاهدة في محاكم الولاية. وبقي هذا النص على الرغم من أن التعديل الرابع عشر للدستور الذي أجيز في عام 1868 ينص على أنه لا يجوز لأية ولاية أن تضع أو تطبق أي قانون ينتقص من امتيازات أو حصانات مواطني الولايات المتحدة. فقد منع البند السادس من الدستور وضع أي شرط ديني لتولي أي منصب أو مسئولية عامة.

الهوية والتعددية الدينية في السودان

شكّلت مسألة الهوية جزءاً مهماً من الصراع القائم داخل السودان، فهناك تيارات قوية وفعّالة في الحركات المسلحة في الجنوب تري أنها متميزة ثقافيا على شمال السودان. بل إنها تعتقد بوجود هيمنة ثقافية شمالية. فجون قرنق القائد الراحل للحركة الشعبية لتجرير السودان يرى أن السودان الجديد الذي يسعى لتحقيقه يقوم على « وحدة جديدة تقوم على ما أطلقت عليه « التنوع التاريخي» و» التنوع المعاصر».

نحن نعتقد بأن الحكومات التي تعاقبت على الحكم في الخرطوم، منذ عام 1956، قد أقامت وحدة البلاد وتنميتها على أسس ضيقة وعلى تعريف منقوص للسودان استبعد حقائق أساسية من واقع بلادنا. وهذا الاستبعاد هو الذي تسبب في الحرب، فالسودان كما نعلم، ومنذ عام 1956، يقوم على شوفينية إثنية ودينية، وأي شكل من الشوفينية يقود إلى الفاشية في كل مكان[34]. «لذا عمد اتفاق السلام الشامل الذي وقّع بين الشمال والجنوب على إعطاء أولوية لمعالجة هذه القضية. وبنيت الاتفاقية على التوفيق بين رغبة المؤتمر الوطني في الاحتفاظ بتطبيق الشريعة الإسلامية، وإصرار الحركة الشعبية على الالتزام بالعلمانية في الجنوب. نتيجة لذلك حملت الاتفاقية بداخلها دولة واحدة بنظامين. نظام يطبق الشريعة في الشمال، ونظام علماني في الجنوب في إطار دولة اتحادية، وذلك لفترة انتقالية لمدة ست سنوات. وسنقوم أدناه بتحليل السمات الرئيسة لاتفاق السلام والدستور الانتقالي الذي بني عليها.

٣٤ الواثق كمير (محرر)، **جون قرنق: رؤيته للسودان الجديد وإعادة بناء الدولة السودانية**. القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع. 2005. ص.80.

اتفاق السلام الشامل 2005

وقّع على اتفاق السلام الشامل الذي عرف باتفاق نيفاشا نسبة لمنتجع نيفاشا الكيني مكان المفاوضات في يناير 2005. وأهم ما ورد في الاتفاقية أن وحدة السودان التي تقوم على أساس الإرادة الحرة لشعبه ستظل هي الأولوية بالنسبة للطرفين، وأنه من الممكن رد مظالم شعب جنوب السودان وتلبية طموحه ضمن هذا الإطار. ونصت على حق شعب الجنوب في رقابة وحكم شئون إقليمه والمشاركة العادلة في الحكومة القومية. وأقرت حق تقرير المصير لجنوب السودان. كما ورد فيها أن الدين والعادات والتقاليد هي مصدر القوة المعنوية والإلهام بالنسبة للشعب السوداني. وهناك فترة انتقالية مدتها ست سنوات تعقب الفترة قبل الانتقالية ومدتها ستة أشهر. قدمت اتفاقية السلام الشامل نموذجا جديدا لإدارة التنوع في السودان. فقد خصصت جزءاً لهياكل الحكم. وأقرت سن دستور جديد تضمّن فيه الاتفاقية. ولعل أهم ما ورد في هذا الجزء هو معالجة قضية تطبيق الشريعة الإسلامية في جنوب السودان، حيث ورد في 3-2-1 من هذا الجزء أن «التشريعات التي تسن على الصعيد القومي والتي تتأثر بها الولايات خارج جنوب السودان يكون مصدرها الشريعة والتوافق الشعبي.» أما في الولايات الجنوبية فإن مصدر التشريع التوافق الشعبي وقيم وعادات شعب السودان.

أكّد بروتوكول اقتسام السلطة على اختيار النظام الاتحادي، وحدد أربعة مستويات للحكم في السودان هي المستوى القومي، ومستوى جنوب السودان، ومستوى الولايات، والمستوى المحلي. ونص على علو الدستور القومي. وأشار إلى أن القرارات المهمة تتخذها مؤسسة الرئاسة ممثلة في رئيس الجمهورية والنائب الأول والنائب. أوضح بروتوكول اقتسام السلطة أن العلاقة بين الحكومة القومية وولايات جنوب السودان تتم عبر حكومة جنوب السودان. كما تضمن البروتوكول حقوق الإنسان والحريات الأساسية وتحقيق المصالحة الوطنية. وأن يكون تمثيل الجنوب والشمال في مؤسسات الحكم على أساس نسبة السكان. أشارت الاتفاقية إلى إقتسام المناصب والحقائب الوزارية، بما في ذلك الوزارات القومية السيادية على أساس العدالة والنوعية بين الطرفين.

وفيما يلي اقتسام الثروة، شمل البروتوكول المخصص لذلك على المبادئ الموجهة بشأن الاقتسام العادل للثروة العامة. وتنظيم ملكية الأراضي والموارد العامة. وحدد المبادئ الموجهة لاقتسام عائدات البترول. هنا اتفق الطرفان على تخصيص نسبة لاتقل عن 2٪ من إيرادات البترول للولايات/الأقاليم المنتجة للنفط. بعد ذلك يخصص 50٪ من صافي إيرادات البترول المستخرج من جنوب السودان لحكومة جنوب السودان، وتخصص الخمسون في المائة المتبقية للحكومة القومية.

دستور السودان الانتقالي لسنة 2005م وإدارته للتنوع الثقافي في السودان

ركّز الدستور الانتقالي على أن الدولة السودانية تقوم على أساس المواطنة المتساوية[35]ـوما يترتب عليها من استحقاقات- لكل أبناء السودان بغض النظر عن أصلهم العرقي أو ديانتهم أو لغتهم أو ثقافتهم أو أصلهم الجغرافي. وذلك تأكيداً لحقيقة التعايش والتفاعل بين المكونات الثقافية للبلاد.

٣٥ المادة السابعة منه.

امتداداً لذلك لم يتجاهل الدستور حقيقة أن السودان به ما يزيد عن 130 لغة ولهجة، لكنه كذلك في المقابل أبرز مكانة اللغة العربية بحسبانها اللغة القومية الأوسع انتشاراً في السودان، ولذلك حرص على النص عليها في الدستور الانتقالي كلغُة رئيسية على الصعيد القومي، وتكون هي والإنجليزية، اللغتين الرسميتين للدولة[36].

كما راعى الخصوصية المركبة بين البعدين العربي والأفريقي في سياسة الدولة الخارجية بالنص في الدستور الانتقالي على تحقيق التكامل الاقتصادي العربي والأفريقي، وتعزيز الوحدة العربية والأفريقية والتعاون العربي والإفريقي[37].

إذن عمد الدستور بتلك التدابير وغيرها لترتيب طريقة جديدة لإدارة العلاقة الجدلية بين الثقافات والأعراق في السودان، واتجه مباشرةً لمداواة جذور تلك العلاقة المختلة التي أنتجت صراعات مسلحة أحرقت الأخضر واليابس وعطلت الدولة السودانية عن النهوض. فأكد دستور السودان الانتقالي الاعتراف بالتنوع الثقافي في الدولة وشجع الثقافات المتعددة على الازدهار المنسجم والتعبير عن نفسها عبر وسائط الإعلام والتعليم[38].

وفي هذا السياق من الإقرار بالواقع الثقافي السوداني –الذي ورثته- أرست الدولة السودانية -لأول مرة في تاريخها- في دستور 2005م الانتقالي لمواطني السودان من الإقليم الجنوبي ضمانات دستورية وقضائية وسياسية في فترة انتقالية تمتد لست سنوات يعمل أثناءها الجميع على بناء الوطن الموحد على أسس جديدة يتعايش فيها الجنوبيون مع الشماليين ويتفاعلون في مختلف مستويات السلطة تحت ظل وطن واحد، أو ينفصل فيه الجنوب ليكوِّن دولته المستقلة فيما لو اختار ذلك.

ضمن الدستور للجنوبيين وغيرهم من مكونات المجتمع السوداني المساواة أمام القانون، والحق في التمتع بحمايته دون تمييز بينهم بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو الُلغة أو العقيدة الدينية أو الرأي السياسي أو الأصل العرقي[39] وأن يكون للمجموعات العرقية والثقافية الحق في أن تنعم بثقافاتها الخاصة وتطورها بحرية، وللمنتمين لهذه المجموعات الحق في أن يمارسوا معتقداتهم ويستخدموا لغاتهم ويراعوا أديانهم وأعرافهم وينشئوا أطفالهم في إطار تلك الثقافات والأعراق[40] بل ضمن الدستور أن تقوم حكومة الوحدة الوطنية بإنشاء نظام حكم ديمقراطي لا مركزي يأخذ في الاعتبار التنوع الثقافي والاثني والعرقي والديني واللغوي. لذلك كله مثَّلت الفترة الانتقالية تحولاً جذرياً في التأسيس للعلاقة بين الشمال والجنوب من جهة والعلاقة بين كافة مكونات الدولة السودانية -متعددة الأعراق واللغات والأديان- من الجهة الأخرى.

٣٦ المادة الثامنة منه.

٣٧ المادة السابعة عشرة منه.

٣٨ المادة الثالثة عشرة من دستور السودان الانتقالي لسنة 2005م.

٣٩ المادة الحادية والثلاثون منه.

٤٠ المادة 47 منه.

لكن من المهم هنا أن نشير إلى أن الفترة الانتقالية وبعد أن عززت لكل مكونات المجتمع السوداني حقوقهم، ركزت على العلاقة بين الشمال والجنوب مما اقتضى في هذه المرحلة أن يتجسد توازن القوى بين حكومة السودان والحركة الشعبية لتحرير السودان في الجنوب في أية ترتيبات دستورية في الدولة، وهو ما يتطلب بالضرورة أن يتفق الطرفان على وضع انتقالي يحفظ للدولة حقها الدستوري في الحفاظ على وحدة التراب الوطني، ويحفظ للحركة الشعبية وزنها العسكري والسياسي واختياراتها اللاحقة وحدة أو انفصالاً.

وفي هذا السياق تتعرض هذه الورقة فيما يلي للحقوق التي منحها دستور السودان الانتقالي لسنة 2005م لجنوب السودان حتى يغريه بالاستمرار في الوحدة في ظل دولة السودان وذلك عبر مجموعة من التدابير التي تضمن له وجوداً مقدراً في مؤسسات الحكم في المستوى القومي الوطني، وفي ذات الوقت التمتع بحقوق اقتصادية وثقافية إقليمية تمكنه من النمو الأسرع واللحاق بركب بقية ولايات السودان، وحتى تتم تنمية الجنوب وإزالة الغبن التاريخي تجاه الشمال الذي يشكل مفردات الوحدة الجاذبة التي تحدث عنها الدستور الانتقالي.

فدستور السودان الانتقالي لسنة 2005م عزز حق الجنوبيين في التعبير عن ثقافاتهم وأعراقهم – كغيرهم من المكونات الثقافية والاجتماعية- في سياسات الدولة السودانية ومؤسساتها ووجوه التعبير المختلفة عنها. بناءً على ذلك تمتع أبناء جنوب السودان -في الفترة الانتقالية- بحقوق ذات خصوصية، تتمثل في:

أولاً: تكوين منظومة مؤسسية خاصة بجنوب السودان:

أنشأ الدستور حكومة لجنوب السودان تتكون من أجهزة تشريعية وتنفيذية وقضائية مستقلة[41]، كما أصبح لجنوب السودان مجلس تشريعي ينشأ وفقاً للدستور الانتقالي لجنوب السودان يُمثل المؤتمر الوطني فيه بنسبة خمسة عشر بالمائة[42].

ثانياً: استثناء جنوب السودان دستورياً من تطبيق الشريعة الإسلامية[43]:

أصبحت الشريعة الإسلامية تُطبق فقط على ولايات شمال السودان ذي الأغلبية المسلمة، بينما استثني جنوب السودان من تطبيقها.

فصار التوافق الشعبي وقيم وأعراف الشعب السوداني وتقاليده ومعتقداته الدينية هي مصدر التشريعات التي تُطبق على جنوب السودان أو ولاياته. وتفصيلاً لذلك نص دستور السودان الانتقالي

٤١- المادة 159 من الدستور الانتقالي 2005م.

٤٢- المادة 169 من الدستور الانتقالي 2005م.

٤٣- المادة 1/5 من الدستور الانتقالي 2005م.

أنه في حالة وجود تشريع قومي معمول به أو قد يُسن مستقبلاً، ويكون مصدره دينياً أو عُرفياً، يجوز للولايات الجنوبية التي لا يعتنق غالب سكانها ذلك الدين أو لا يمارسون ذلك العرف أن:[44]

- تسن تشريعاً يسمح بممارسات أو ينشئ مؤسسات في تلك الولاية تلائم دين سكان الولاية وأعرافهم
- أو تحيل التشريع لمجلس الولايات لإجازته بوساطة ثُلثي جميع الممثلين في ذلك المجلس أو يبتدر إجراءات لسن تشريع قومي تنشأ بموجبه المؤسسات البديلة الملائمة.

ثالثاً: المشاركة في تولي السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية الاتحادية

صار رئيس الحركة الشعبية، أو من يخلفه - وذلك قبل الانتخابات التي تُجرى أثناء الفترة الانتقالية - النائب الأول لرئيس الجمهورية ويتولى في الوقت ذاته منصبي رئيس حكومة جنوب السودان والقائد العام للجيش الشعبي لتحرير السودان[45]. كذلك جرى تمثيل جنوب السودان في كل من حكومة الوحدة الوطنية والهيئة التشريعية القومية بنسبة ثلاثين بالمائة[46]، وفي المحكمة الدستورية[47]، وفي المحكمة القومية العُليا والمحاكم القومية الأخرى العاملة بالعاصمة القومية[48].

كما تشارك الحركة الشعبية بنسب مقدرة في المفوضيات القومية كمفوضية البترول[49]، ومفوضية تخصيص ومراقبة الإيرادات المالية[50]، وغيرهما، وكذلك التمثيل العادل لها في خدمة الأجهزة الأمنية كجهاز الأمن الوطني[51]، والشرطة[52].

رابعاً: تخصيص موارد مالية مستقلة ومحددة لجنوب السودان

خصصت نسبة 50٪ من صافي عائد البترول المستخرج من آبار البترول المنتجة في الجنوب لحكومة جنوب السودان، ابتداء من أول الفترة قبل الانتقالية[53]، ونفس النسبة من العائدات القومية غير البترولية المتحصلة في جنوب السودان[54]، ومنح حكومة جنوب السودان حق إصدار تشريعات

٤٤- المادة 3/5 منه.

٤٥- المادة 65 من الدستور الانتقالي 2005م.

٤٦ المادتان 80 و 117 من الدستور الانتقالي 2005م، وذلك بأن تُمثَّل الحركة الشعبية بثمان وعشرين بالمائة في كل من الحكومة المركزية والهيئة التشريعية القومية؛ واحد وعشرون بالمائة جنوبيون وسبعة بالمائة شماليون، والقوى السياسية الجنوبية الأخرى بنسبة ست بالمائة.

٤٧ المادة 1/144 من الدستور الانتقالي 2005م.

٤٨ المادة 2/121 من الدستور الانتقالي 2005م.

٤٩ المادة 1/191 من الدستور الانتقالي 2005م..

٥٠ المادة 1/198 من الدستور الانتقالي 2005م.

٥١ المادة 1/151 من الدستور الانتقالي 2005م.

٥٢ المادة 1/148 من الدستور الانتقالي 2005م.

٥٣ المادة 6/1/192 من الدستور الانتقالي 2005م

٥٤ المادة 1/196 من الدستور الانتقالي 2005م

لتحصيل الموارد من مصادر محددة ومنحها حق فرض الضرائب عليها بما لا يمس السلطات الحصرية للحكومة القومية[55].

خامساً: الإبقاء على جيش الحركة الشعبية

وذلك بأن تظل القوات المسلحة السودانية والجيش الشعبي لتحرير السودان منفصلة وتكوِّن قوات مسلحة نظامية واحترافية وغير حزبيه وتُعامل معاملة متساوية باعتبارها القوات المسلحة القومية السودانية[56].

فاتفاقية سلام أديس أبابا 1972م السابقة في ظل حكم الرئيس الأسبق نميري رسخت في عقيدة الجنوبيين أن دمج الجيش هو تفكيك للضمانة الأخيرة لهم إذا ما وقع نكوص عن الاتفاقية، كما يجب عدم إغفال أن الحركة الشعبية حركة مسلحة تعتمد على العمل العسكري في تحقيق أهدافها.

سادساً: النص على كفالة احترام كل الأديان والعقائد والأعراف في العاصمة القومية، وأن تكون واجبة النفاذ فيها بحسبانها رمزاً للوحدة الوطنية[57].

سابعاً: التزامات القضاة وأجهزة تنفيذ القانون تجاه غير المسلمين في العاصمة القومية:

فقد نص الدستور[58] على إلزام القضاة وأجهزة تنفيذ القانون بأن يسترشدوا عند تطبيق العدالة وتنفيذ أحكام القوانين في العاصمة القومية بجملة من الشروط منها:

أ- اعتبار السلوك الناشئ عن الممارسات الثقافية والأعراف، سلوكاً غير مخالف للقانون، طالما لم يسبب إخلالاً بالنظام العام واحتقاراً لأعراف الآخرين ولم تكن فيه مخالفة للقانون.

ب- عدم جواز انتهاك خصوصية الأشخاص وعدم قبول المحاكم للبينات المتحصل عليها بانتهاك هذه الخصوصية.

ج- مراعاة المحاكم عند ممارسة سلطاتها التقديرية في توقيع العقوبات على غير المسلمين، أن غير المسلمين من السكان لا يخضعون للعقوبات الحدية المفروضة وتُطبق عليهم عقوبات تعزيرية وفقاً للقانون.

٥٥ المادة 194 من الدستور الانتقالي 2005م.
٥٦ المادة 1/144 من الدستور الانتقالي 2005م.
٥٧- المادة 154 من الدستور الانتقالي 2005م.
٥٨- المادة 156 من الدستور الانتقالي 2005م.

ثامناً: إنشاء مفوضية خاصة لحماية حقوق غير المسلمين بالعاصمة القومية

اختصت بالتأكد من أن حقوق غير المسلمين -سواء كانوا من الجنوب أو من غيره من مناطق السودان- محمية طبقاً للمبادئ العامة المنصوص عليها في الدستور، والتأكد من أنهم لا يتضررون من جراء تطبيق الشريعة الإسلامية بالعاصمة القومية[59].

كما نص الدستور[60] على إنشاء آليات لضمان ما ذكر آنفاً تتمثل في منشورات قضائية لإرشاد المحاكم إلى كيفية مراعاتها، وإنشاء محاكم متخصصة لإجراء المحاكمات وفقها، وإنشاء نيابات متخصصة تتولى التحريات وإجراءات ما قبل المحاكمة.

تاسعاً: إنشاء سلطة قضائية مستقلة لجنوب السودان[61]

أسند الدستور الانتقالي الاختصاص القضائي في جنوب السودان للسلطة القضائية لجنوب السودان»[62].

عاشراً: استيعاب الجنوبيين بنسب محددة في الخدمة المدنية القومية[63]

نص الدستور بأن تكون الخدمة المدنية القومية، في مستوياتها العُليا والوسيطة، ممثلةً للشعب السوداني؛ ولتحقيق ذلك أوجب مراعاة عدم ممارسة أي مستوي للحكم التمييز ضد أي سوداني مؤهل على أساس الدين أو الإقليم، ولضمان ذلك احتوى الدستور نصاً يتم بموجبه تكوين المفوضية القومية للخدمة المدنية[64] تكون من مهامها وضع سياسات لتخصيص نسبة من عشرين بالمائة إلي ثلاثين بالمائة من الوظائف في المستويات الوسيطة والعُليا، بما فيها وظائف الوكلاء للمؤهلين لها من مواطني الجنوب، والتأكد من شغلها خلال ست سنوات.

وهكذا وبهذا الاستعراض المقتضب سارت مواد الدستور الانتقالي في اتجاه توفير كافة الضمانات التي بموجبها يتمتع أبناء جنوب السودان بحقوقهم كمواطنين لا تتميز عنهم أية فئة أخرى من مواطني السودان على أمل أن تكون هذه التدابير كفيلة بتزيين خيار الوحدة ليكون جاذباً لأبناء الجنوب.

٥٩- المادة 157 من الدستور الانتقالي 2005م.
٦٠- المادة 158 من الدستور الانتقالي 2005م.
٦١- المادة 174 من الدستور الانتقالي 2005م.
٦٢- المادة 1/172 من الدستور الانتقالي 2005م.
٦٣- المادة 136 من الدستور الانتقالي 2005م.
٦٤- المادة 138 من الدستور الانتقالي 2005م.

خاتمة

قامت تسوية اتفاق السلام الشامل على صفقة تشمل قيام نظامين في السودان، تضمن في النظام الأول تطبيق الشريعة الإسلامية في شمال السودان، بينما يتبع النظام الثاني في الجنوب العلمانية. اعتمدت الاتفاقية على مبدأ تحقيق الوحدة من خلال التأمين على التنوع. غير أن هناك مؤشرات قوية توحي بأن الجنوب، وبالرغم من تطبيق الاتفاقية، قد يختار الانفصال في الاستفتاء الذي سيعقد في يناير عام 2011. وإذا ما حدث ذلك فإننا سنجد أن تجربة: «نظامان وبلد واحد» لم تحقق أهدافها. وربما يعود السبب في ذلك إلى أن الآليات التي وضعتها الاتفاقية اعتمدت على التطبيق الفوقي الذي يعتمد على أكثر من ثلاثين مفوضية. كما أن الفترة الانتقالية ومدتها ست سنوات غير كافية للتطبيق الفعّال والشامل للاتفاقية. وعلى الرغم من أن الاتفاقية قد لا تحقق كل أهدافها، إلا أن مبدأ المواطنة للجميع، وإدارة التنوع الثقافي بالتأكيد عليه، قد يصلح لمجتمعات أخرى بعد تكييفه ليناسب أوضاع تلك الدول.

حسن التّرابي: الطّرح الإسلاميّ المعاصر ومفهوم الدّولة القُطْريّة في الوطن العربيّ

د. سليم أبو جابر

١. نبذة قصيرة:

هو حسن عبد الله دفع الله الترابي، زعيم الحركة الإسلامية ومؤسسها في السودان. يُعتبر الترابي من كبار مُنظّري الصحوة الإسلامية المعاصرة، إلى جانب دوره البارز في قيادة الإخوان المسلمين في السودان، ودوره في مضمار العمل السياسي ونشاطاته الفكرية في كافة مجالات الحياة في العالميَن العربيّ والإسلامي ولا سيّما في مسقط رأسه. كان الترابي يدعو، وما انفكّ، إلى التقارب والوحدة بين المسلمين عامّة والمذاهب الإسلامية خاصة، وبالذات بين الشيعة والسُّنة؛إذ كانت له نشاطات في هذا السياق، مثل مبادراته في زيارة إيران بعد ثورة الخميني ولقاءاته مع قيادات سياسية ودينية شيعيّة الغاية نفسها.

وُلد الترابي في مدينة كَسَلا في شرقي السودان عام ١٩٣٢. درس القانون في جامعة الخرطوم وانخرط في قيادة الحركة الإسلامية الطلابية. حاز على درجة البكالوريوس في القانون من جامعة لندن عام ١٩٥٥م والماجستير عام ١٩٥٧م. تابع دراسته العليا وحصل على الدكتوراة في القانون من جامعة السوربون بفرنسا عام ١٩٦٤. وهو يجيد الإنجليزية والفرنسية والألمانية إلى جانب لغته الأم العربية. يُعتَبَر الترابي من أكثر المفكّرين الإسلاميّين المعاصرين إطّلاعاً على الحضارة والمدنيّة الغربية.

بدأ عمله أستاذًا للقانون الدستوري ثم عميدًا لكلية القانون في جامعة الخرطوم عام ١٩٦٤، وفي العام نفسه شارك في قيادة ثورة أكتوبر ضد النظام العسكريّ الحاكم في السودان آنذاك. وفي العام التالي انتخب الترابي عضوًا في الجمعية التأسيسية وكان في قيادة جبهة الميثاق الإسلامي. وفي عام ١٩٦٩، بدأ مرحلة جديدة من حياته، إذ زُجّ به في غياهب السجن لمدة تربو على سبع سنوات.

أما المرحلة الثانية من حياته فقد بدأت عام ١٩٨١ عندما عينه الرئيس الراحل النميري نائبًا عامًا، وفي العام التالي مستشارًا لرئيس الجمهورية، ومن ثم في عام ١٩٨٨ وزيرًا للعدل فوزيرًا للخارجية.

أمّا المرحلة الثالثة فهي مرحلة تسلّم السلطة في السودان، حيث يُعتبَر الترابي الرأس المدبر الذي أطاح بحكم النميري عام ١٩٨٩، وفي أعقاب ذلك تبوّأ منصب الأمين العام للمؤتمر الشعبي العربي

الإسلامي، وفي عام ١٩٩٦ اختير رئيسًا للمجلس الوطني في الخرطوم إلى أن نحّاه البشير من هذا المنصب، ولاحقًا أقصاه من كل وظيفة رسمية في مؤسسات الدولة. ومردّ ذلك أنه اعتبره خطرًا عليه وعلى وحزبه الحاكم بل وعلى السلطة الحاكمة في السودان عامّة. ومن هذا المنطلق ألقت السلطات السودانية القبض على الترابي وسجنته ثمّ أفرجت عنه غيرَ مرّة، كان آخرها قُبيل عدّة أشهر. في غضون فترات سجنه، قام الترابي بتأليف عدّة كتب كان من أهمّها تفسيره للقرآن الكريم والذي أطلق عليه "التّفسير التّوحيدي للقرآن».

ويرى الترابي أن الصحوة الإسلامية المعاصرة في الوطن العربيّ والإسلاميّ بدأت نتيجةً حتمية للاستعمار الذي اجتاح العرب والمسلمين ودول العالم الثالث. لقد حلّ الاستعمار على هذه البلدان تحت غطاء البحث عن المواد الخام بمنأى عن النزعة العسكرية أو الاستعمارية. غير أنه وبمرور الوقت بدت للملأ غايته الأساسية وهي القضاء على عدو الغرب اللدود وهو دولة الخلافة، فأنهى بذلك مرحلة هامة من مراحل التاريخ الإسلامي وغيّب أي وجود للكيانات السياسية. ويمكن القول أيضا إنه أوجد نمطًا جديدًا من أنظمة الحكم العربية موالية للاستعمار ومعادية للدين في الآن نفسه.

هذه العوامل مجتمعة وغيرها خلقت جيلًا وشخصيات عملت على العودة للإسلام، طارحة فكرًا مغايرًا للطرح العلمانيّ. ويمكن القول إنّ الأمر قد أخذ يبرز رويدًا رويدًا مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

٢. الدولة القطرية أوروبيًا وعربيًا وإسلاميًا:

١.٢. أوروبيًا:

تأثر العالم الأوروبي لقرون طِوال بالفكر المسيحي النصراني، الأمر الذي تجسّد في وحدة الشعوب الأوروبية، وقضى على أي تفكير شذّ عن ذلك. وكانت قوة الكنيسة ومواقفها الصلبة من المفكرين من الأسباب المهمة في تأخير ظهور النزعات القومية والعرقية هنالك، على الرغم من وجود مؤسستين في أوروبا حينها، وهما المؤسسة الدينية) الكنيسة(، والمؤسسة الدنيوية أو الزمنية والتي مثلتها الدولة الرومانية. غير أن الأمور انقلبت رأسًا على عقب مع تعاظُم الوعي الثقافي والفكري أو ما يعرف بعصر النهضة، وكذلك الحال نشوء مذاهب دينية جديدة خاصة المذهب البروتستانتي. إن ما حدث في أوروبا نتيجة لما ذُكر من انهيار للنظام العالمي القديم، مهّد الطريق لظهور نظريات جديدة تدعو إلى الدولة القطرية والسيادة الإقليمية.[1]

بدأ الطرح القومي والقطري أوروبيًا على هيئة انفصال أو شبه استقلال بعض المناطق التابعة للكنيسة أو الإمبراطورية، وانعكست بعض مظاهر ذلك على صورة تمرد وعصيان، مثلما فعل بعض ملوك ألمانيا وبريطانيا. ثم تطور الأمر أكثر فأكثر بعدما انحسر تأثير الكنيسة، فبدأت الدولة

١ من دعاة ذلك المفكر مكيافيللي.

القطرية تتبلور معتمدة على أسس ومفاهيم ذات خصوصية قطرية (إقليمية)، ولعل من أبرزها ظاهرة استعمال اللغة المحلية، وبداية تدوين التاريخ ثم التقسيمات العرقية [2]، ولذلك ظهرت دول جديدة قطرية مثل ألمانيا وفرنسا وإنجلترا وغيرها.

يجدر بالذكر أن تأسيس مثل هذه الدول لم يأت فقط كردة فعل على سوء إدارة الإمبراطورية الرومانية أو حتى سوء تطبيق الديانة النصرانية من قبل الكنيسة فحسب، بل لعبت روح المنافسة بين القوميات الأوروبية خاصة في المجالات الاقتصادية والعسكرية والسياسية دورًا كبيرًا، إلى جانب التفاوت المذهبي؛ فبعض الشعوب الأوروبية اعتنقت المذهب الكاثوليكي والآخر البروتستانتي، الأمر الذي أدى إلى إشعال فتيل حروب دينية "مقدّسة.[3]"

لم تنحصر التشكّلات القطرية للشعوب الأوروبية داخل القارة الأوروبية فحسب، بل انعكست على مجمل العلاقات بين تلك الدول في الخارج، وخاصة فيما يتعلق باستعمار بلدان العالم الثالث، وما نشأ من صراعات عسكرية ونزاعات سياسية بينها) ولا سيما بين بريطانيا وفرنسا وهما من أكبر دول الاستعمار عالميًا).[4]

٢.٢. عربيًا وإسلاميًا :

لم يعرف العالم العربي والإسلامي عند ظهور الدولة الإسلامية الأولى مظاهر التعصب القومي أو القطري، وإنما جاء الإسلام فوحّد شعور أبناء الأمة قاطبة، عربًا وعجمًا، تحت مظلة وهوية شمولية يتساوى فيها الجميع أمام الشريعة. غير أنه لا يمكن تجاهُل وجود ولايات قطرية ضيقة عُرفت بالأمصار كانت ذات ميزات خصوصية لكنها مرتبطة ارتباطًا مباشرًا بالحكومة المركزية في المدينة (عاصمة الخلافة.(إن الهوية العامة للأمة كانت الهوية الإسلامية ولم يكن ثمة مجال لإبراز أي هوية أخرى، اللهم إلا في أواخر الدولة العثمانية.ولذا يمكن القول إنّه كانت ثمة بوادر لوجود أمصار قطرية لكنها كانت تدور في الفلك الإسلامي الواسع.[5]

كان انتشار الدول القطرية عند المسلمين انحطاطًا عن مُثُلهم الدينية بحكم الغفلة المتمادية وثقل الواقع الفاتن من اتساع رقعة دار الإسلام أو طغيان العوامل المادية عليها. ويكاد التاريخ الأوروبي يروي قصة موازية - سوى أنه لم يتعرض لفتنة من تلقاء الواقع بقدر ما اضمحلت عندهم قيم الوحدة - لا بِعلَّة الغفلة بل كفرًا بالأصول الدينية الجامعة. وإذا كان للمسلمين أمل متاب وصحوة بما عندهم من كتاب محفوظ، فالغربيون قد أحدثوا بثورتهم اللا دينية حدثًا باقيًا على مرّ التاريخ.[6]

٢ يُقصَد بذلك إنشاء وتشكيل دول على أساس الدم واللغة والتاريخ والأرض.

٣ يُلاحَظ تاريخ أوروبا الحديث وخاصة الحروب المقدسة التي دارت بين فرنسا وإسبانيا.

٤ أمثلة على ذلك: الصراع العسكري البريطاني الفرنسي حول السيطرة على القارة الهندية ثم في منطقة الشرق المتوسط، وكذلك الحرب الأولى العالمية والثانية.

٥ وهذا يشبه الدولة الفدرالية في المفهوم السياسي المعاصر.

٦ حسن الترابي وآخرون، الصحوة الإسلامية، رؤية نقدية من الداخل، ص ٩.

إن ظهور الدولة القطرية نجم عن عوامل مجتمعة من أهمها: عودة بعض الدارسين والمثقفين العرب من أوروبا مشبعين بالأفكار والنظريات المادية الفارغة من الروح. هذا الأمر دفعهم للتفكير في كيفية تغيير الأوضاع المتردية في العالم العربي، في ضوء انبهارهم بالحضارة والتقدم العلمي والثقافي لدى الأوروبيين؛ فقد أدى تلقى هؤلاء لتلك العلوم النظرية العلمية دون تمحيص - أي عدم أخذ الإيجابي منها وترك السلبي -، ناهيك عن ظاهرة التبشير المسيحي في بلاد العرب وما حملت معها من مظاهر مدنية وقوة مادية، فقد أديا في نهاية المطاف إلى بناء مدارس وجامعات ومستشفيات وغيرها، وأوجد طبقة من العرب همّها الوحيد اللحاق بركب الحضارة الأوروبية دون الالتفات للدين، وذلك بسبب نجاح الأوروبيين في إقناع هذه الطبقة بأن سبب التأخر الحضاري والمدني عند العرب مردّه الدين. وساعدت قضية أخرى وهي وجود بطانة منتفعة موالية للغرب) تشربت بالأفكار الغربية القومية وتسلّمت في النهاية السلطة، في إيجاد نخبة تقوم بدور بالحارس على تطبيق مبادئ العلمانية) مما اثر على إسلامية تفكيرها. إن هذه الأمور مجتمعة خلقت نزعة مناوئة للإسلام تمثلت في انتقال عدوى القومية لبلاد العرب، فبرز العداء للدين. لم يقتصر الأمر على ذلك فحسب، بل أخفق العرب في تحقيق حلمهم في تأسيس دولة قومية تشمل كافة الوطن العربي، نتيجة لتباين حركات التحرر العربية ووجود تيارات عدة ناشئة عن التأثر بالموروث الثقافي الأوروبي، كان الغالب عليها التيار الوطني[7] الذي يحذو حذو النمط الأوروبي للدولة المستقلة.

ولربما انفعل الوطنيون بتراثهم الديني لاستشعار الهوية المتميزة ولربما وظفوا رموز الدين في دعايتهم الاستقلالية لتعبئة طاقات الكفاح ضد الأجنبي الكافر، فالإسلام كان عنصرًا لتعريف الذاتية الوطنية وتأجيج المجاهدة الوطنية. ويمكن أن يعزو المرء قوة العامل الإسلامي بالحاجة الملحّة إليه حين يكون الجهاد قاسيًا.إن الشمال الإفريقي كله خير مثال على ذلك لا سيما الجزائر، حيث بلغت محاولات التذويب والفرنسة وسياسات الكبت والبطش أقسى مبلغ، لكن أصداء الإسلام كانت تسمع (حتى في أدبيات الحركة الوطنية السودانية) عن ضعف الرصيد العربي الإسلامي في السودان. وبين هذا وذاك ما هو معلوم من شعار الإسلام في الثورة المصرية وخاصة في الحزب الوطني وفي ثورة فلسطين واليمن الجنوبي وفي دور العلماء في الثورة السورية.[8] وإنْ كانت تيارات التحرر الوطني في العالم العربي قد نحت من بعد في الحكم منحًى علمانيًا خالصًا، فإنها لم تبلغ بالعلمنة ما بلغ الأتراك الجدد بعزل دار الخلافة سوى أنها قد ركنت للوطنية أساسًا للدولة ولم تحفل كثيرًا بالوحدة، بل باعدت بين الدول العربية بمفارقة النظام الشرعي وتطوير نظم قانونية للقطر.

ولعل أعظم ما يمكّن للدولة القطرية في نظم الحكم العربية أنّ غالب النظم السلطانية فردية في آخر الحساب، والفرد عرضة لشهوة السلطة المطلقة دون منازع، في حين أنّ الوحدة تطرح معادلات الشراكة أو التنازل عن السلطة. ومهما يكن من أمر، فإن الدولة القطرية وإن ربّت بعض العصبية لقومية وغير قطرية لم تؤدّ إلى قطيعة بين الشعوب كما حدث في أوروبا. ويرصد التاريخ العربي

٧ الوطنية هي الانتماء للوطن الواحد بغض النظر عن اللغة والدم والدين؛ فهي تعتمد على عنصر الأرض فقط.

٨ حسن الترابي، نظرات في الفقه السياسي ، ص ١٩٨-١٩٩.

المعاصر محاولات شتّى للوحدة لا يضاهيها مثيل، مما يشير إلى أن الشعوب تواقة للوحدة بقوميتها ودينها.

وبناء على ذلك انقسم الوطن العربي إلى دُويلات قطرية متناحرة رافضة مبدأ الوحدة القومية لأسباب داخلية أو خارجية. ويمكن القول إنّ المشروع القومي العربي قد فشل وحل محلّه الطرح الوطني الضيّق؛ فكلٌّ من الأقطار العربية يعتد بذاتيته وخصوصيته من حيث العرق والثقافة وما ينطوي على ذلك من خصوصيات اقتصادية. هذا الوضع أتى، بطبيعة الحال، على حساب المشروع الإسلامي الذي يفترض فيه أن يكون بديلًا للمشروع القومي الذي باء بالفاشل، مما خلق وطنًا عربيًا ممزقًا إلى دُويلات تتباين من حيث تبعيتها السياسية، فبعضها اتبع النهج الغربي، والآخر النهج الشرقي، الأمر الذي أشعل فتيل صراعٍ دائمٍ بين كثير من الدول العربية.[9]

وفي ضوء ذلك، يرى كثير من المفكرين العرب ترشيح المشروع الإسلامي ليكون بديلاً للطرح الوطني الذي بدت جوانب فشله واضحة، وهذا ما يتمسك به دعاة الصحوة الإسلامية المعاصرة.[10]

٣. تباين الطرح الإسلامي من الدولة القطرية:

إذا كانت الصحوة تستمدّ بعض كسبها من الرصيد المنقول لتضيف إليه بكسب اجتهادي متجدد، فإن التراث الفقهي الإسلامي - على ثرائه وغناه - يفتقر لمعالجات أصولية اجتهادية لمسألة القطرية. ذلك أن الفقه السياسي عامة في الإسلام قد اضمحل مبكرًا، بينما كانت وجوه الفقه الأخرى تزدهر، قبل أن يُطبِق الجمود الشامل على الفقه كله. ولعل بؤس الفقه السياسي يعود إلى الفتنة السياسية المبكرة التي خرجت بالسياسة من نيات الدين وضوابط الشرع وباعدت ما بين الفقهاء والسلطان. وبذا تضاءَل العمل الإيماني في السياسة وطغى العمل الأهوائي المنبعث بشهوة السلطة وحمية العصبية وصراع القوة. وإذا ضمر العمل الشرعي فقد ضمر العلم، وغَفَلَ الساسة عن تحري حكم الدين وزَهَدَ الفقهاء في تعرف أقضية الواقع السياسي وعلاجها.[11]

لكن الفقه كله كان قد آل إلى جمود حينما بدأت في الواقع ظاهرة تعدد الدول في دار الإسلام، وظل الفقه ينقل في كتب الأحكام السلطانية ما استقر من وجوب وحدة الإمامة إلا بعض المحاولات لاستيعاب ظاهرة تعدد الأئمة وتأصيلها على ضرورة تباعد الأقاليم. وكما أغفل الفقهاء واقع المفارقة التي حدثت أحيانًا بين الإمامة والإمارة أو السلطنة - وكادت تصبح مفارقة علمانية - فإنهم أغفلوا أيضًا قيام ولايات مستقلة فعليًا واستأنسوا بأن الخلافة واحدة حتى سقطت جميعًا.

إن أصول القرآن الكريم والسنة منذ دولة المدينة كانت تعالج قيام دولة إقليمية لا تطابق حدودها حدود الملة، وطرحت قضايا الموالاة والنصرة والهجرة في هذا السياق. ثم تطرق الفقه لقضايا

٩ من الأمثلة على ذلك: الحرب اليمنية، وحرب الخليج الثانية، والصراع المصري- السوداني ونحوها.

١٠ مثل حسن الترابي، الغنوشي، عباس مدني ونحوهم.

١١ الخلافة الأموية والعباسية وما تلاهما من دويلات إسلامية.

المحلية تتعلق بتعدد مذاهب الفقه وقاعدة الإجماع المحلي وتوزيع الزكاة ونحو ذلك من أحكام. وكفى الفقهاء أن يوغلوا في الإشكالات التي قد تنشأ بين الخاص والعام المحلي بسيادة دار الإسلام التي لم تعرف الحدود إلا بين السلاطين المارقين عن الحكم الشرعي تقريبًا من حيث أصل ولايتهم التي التزموها فيما وراء ذلك. ولعل عيب شرعية الولاية هو الداعي لأن يُهمل الفقهاء عمدًا هذا الواقع، مثلما أُهمل لأجل ذلك دور ولي الأمر في أصول الأحكام في حين أنّ القرآن الكريم يقرره.

لقد بدأت الصحوة برصيد قليل، لكنها لم تُضف إليه كثيرًا، بالرغم من أن قضية العموم والخصوص في الدولة مطروحة بسفور في الواقع الدولي الراهن بل في الواقع المباشر في البيئة السياسية التي نشأت فيها الصحوة. ولعل مردّ ذلك إلى أن الصحوة الأولى في العالم العربي قد قادها علماء لم يطلعوا كثيرًا على الرصيد الفكري والواقع السياسي الدولي ليطرقوا قضية الدولة القطرية التي أثارها التاريخ الغربي.[12] ولعل السبب الآخر يتمثل في أن الصحوة لم تشهد إثارة هذه القضية في التاريخ العربي الحاضر؛ إذ إنها لم تكن قد ظهرت أيام الخروج من العثمانيين ولم تكن قد اشتدت أيام الخروج من الاستعمار. بيد أنها شهدت حين النهضة الوطنية والتجربة القطرية الغربية محاولات العرب لاستدراكها بمشروعات وحدوية وطروحات قومية. لكن يجدر بنا أن نتذكر أن الصحوة كانت - حتى عهد قريب - تطرح الإسلام طرحًا عموميًا أصوليًا. ومن البديهي أن تبدأ الصحوة بالعموم؛ فأول الدعوة هو دائمًا تذكير وعودة وتسليم بالأصول. وكان الجدل عندئذ يدور حول كليات شمول الدين للدولة والاقتصاد والحياة العامة ومدى جدواه في مناخ ثقافي مادي يسوده التطلع نحو أهداف نهضوية دنيوية. ولذلك كان فكر الصحوة يُعمِّم ولا يفصِّل في مسألة القطرية والوحدة وفي كل المسائل المتعلقة بالحكم والاقتصاد- إلا أن يكافح المادية العلمانية، ويقرر مجملات في نظام الإسلام السياسي والاقتصادي، ويعزز نظرية الاستقلال والكفاح ضد الاستعمار السياسي والثقافي.

وفي مواجهة نظم تحمل فكر الوطنية والقومية[13] بمضامين تكيد للإسلام وتجسد ذلك بمجمل سياسات تكيد لحركة الصحوة كبتًا واضطهادًا، فإن فكر الصحوة يجنح بالضرورة لمواقف المقاومة والمدافعة والاعتصام بأطراف الأصول والثبات عليها. لذلك نشأ وعمّ فكر سيد قطب(خصوصًا في خواطره حول القرآن الكريم المعروفة بالظلال، وكتاب "معالم في الطريق") الذي يستنكر اتخاذ الوطن وثنًا والقومية عصبية، ويجرد مفهومي الحاكمية والتوحيد فوق اعتبارات الحدود والمصالح والواقع، ويسوق الأحكام نحو أطرافها المطلقة.

ويمكن على سبيل المقارنة أن نلاحظ مذاهب الصحوة في القارة الهندية، حيث طُرح أمامها بوجه حاد إشكال القومية الهندية المنذرة بإغراق المسلمين واحتوائهم وخيار التمايز الحضاري ثم القطري؛ فقد عالج المودودي مثلًا قضايا التميز القومي بتفصيل، مهتديًا بثقافته الغربية وحاجات واقعه «القومية والإسلام»، كما عالج قضايا الدولة القطرية بعد قيام باكستان وعلاقاتها بالمسلمين المهاجرين ودول العالم الإسلامي في "الدستور الإسلامي". ويمكن كذلك أن نرى كيف تطورت

١٢ حسن الترابي وآخرون، الصحوة الإسلامية، رؤية نقدية من الداخل ، ص ٩٥.

١٣ القومية هي الولاء للوطن على أساس الدم واللغة والتاريخ والآمال والطموحات والأرض، دون الدين.

الأحوال بفكر الصحوة بعد الدعوة العامة إلى البرامج المنـزلة على الواقع في مناخ أكثر حرية، وكيف أخذت الحركة الإسلامية في تونس والسودان مثلًا تعالج قضايا القطرية والعالمية اعتبارًا بالأدب الغربي السائد في هذه المواقع ومجابهة للحاجات السياسية التي طرحتها المرحلة.

أ. مظاهر الطرح الوحدوي في فكر الصحوة الإسلامية:

حين ثار العرب وأثيروا ضد العثمانيين كان العالم الإسلامي يشهد المفصل التاريخي بين الصحوة الإسلامية الماضية والحاضرة.[14] لقد كانت الصحوة الماضية رد فعل مباشرًا للغزو الاستعماري، وصادمته غالباً بالجهاد عبر العالم الإسلامي كله؛ ففي العالم العربي قامت حركات جهاد إسلامية في غرب أفريقيا وشرقها وشمالها ضد الاستعمار مثل حركة المهدية السودانية. خرجت المهدية بوضوح على حجة الخلافة العثمانية التي تذرع بها الاستعمار، ولكنها خرجت بحجة إسلامية عالمية لا تقتصر على السودان ولا على العرب، فحاولت أن تمتد عالمياً نحو البلاد العربية والأفريقية. وقد كان للصحوة الإسلامية الماضية بعدٌ فكريّ حمله جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وتلاميذهما وبعض شيوخ الدين في الشام. وكان هذا الفكر يدعو لإصلاح الرابطة الإسلامية القائمة ويتجاوب مع العالم الإسلامي ويتطلع لوحدته.

أما فى بلاد الشام وما جاورها فقد زادت حدة الخلاف مع العثمانيين واتخذت منحى انفصاليًا وقوميًا في بعض وجوهه. وحملت القومية منذئذٍ راية الانقطاع عن الرابطة الإسلامية بل راية التجرد عن الدين في الحياة العامة من حيث كونه قاعدة انتماء أو شريعة سلوك سياسي. وكان الفكر القومي يجنح نحو المذاهب والأنماط السياسية الغربية، ومن ثَمّ لم تجد الثورة العربية على العثمانيين، فضلاً عن دعاتها القوميين، إلا تقييمًا سلبيًا لدى فكر الصحوة.[15]

ولم تكن المناظرة في غالب البلاد العربية الافريقية بين الإسلام والقومية، ولم تتخذ العروبة في إفريقيا غالباً منحى دينيًا أو شعوبيًا، وإنما كانت المناظرة مع الحركات الوطنية التي انبهرت بنمط الدولة القطرية الأوروبي وأرادت أن تؤسس عليه نظرية قومية قطرية وحميّة وطنية للأرض المحدودة. وقياسًا على الغرب، فقد ظهرت اتجاهات لإقليمية اللغة أو اللهجة ولكتابة التاريخ بما يعزز الفخار بخصوصياتها المزعومة والحقيقية، ولتأكيد الغيرة الوطنية والدور الوطني الخاص في رسالته العالمية. لقد برزت مثل هذه التيارات بحدة في مصر ناشدةً التاريخ الفرعوني أو إلى الانتساب الأوروبي، وظهر مثيلها في السودان نتيجة نزعة إفريقية وإيحاء غربي، وفي دول الشمال الإفريقي عن ثقافة فرنسية.[16]

وتصدت الصحوة للعصبية الوطنية لما لاحظت فيها من مضامين علمانية وانحيازات لقيم غربية، ولما قدرت في مآلها من عصبية منقطعة عن الأمة، ومعروف ما حرر كتاب الصحوة ضد

١٤ أي الصراع بين ما عرّفه العلماء الدائرتين الأولى «التلقي الأعمى» دون تمحيص، والثانية «المواجهة» بالحجة والدليل.

١٥ ظهر الفكر القومي في الشام أكثر من الأقطار الأخرى لوجود النصارى هناك ونشاطهم التبشيري.

١٦ فكر طه حسين وسلامة موسى.

التوجهات المصرية المجافية للعروبة والإسلام والتي عبر عنها كتّاب مثل لطفي السيد وطه حسين وسلامة موسى وغيرهم.

ب. الصحوة السياسية ومشروعات الوحدة:

إنّ الصحوة وإن كانت تؤمن بمثال الوحدة فإنها لم ولن تطرح ولم تطرح مشروعًا وحدويًا بعينه؛ لأنها - كما تقدم - ما زالت أقرب إلى مرحلة التنظير والمبادئ منها إلى مرحلة التطبيق والبرامج، ولأنها لا تزال محدودة الوقع ومنقوصة الحرية على الصعيد السياسي خاصة. بيد أنها اضطرت لأن تتخذ موقفًا سياسيًا من مشروعات الوحدة أو الاستقلال القطري بحسبانها قوةً سياسية في الساحة. ويمكن إجمالاً أن نقرّر أنها عارضت أغلب مشروعات الوحدة أو لم تدعمها بوجه إيجابي. وكان مرد ذلك غالباً لم ترَ أنها رأت في مغزى الوحدة تحقيقًا جزئيًا لأحلامها في وحدة الأمة، ولا تعزيزًا للعروبة التي يُرجى أن تعزز الإسلام، بل تطورًا يهدد الحركة الإسلامية ويسد عليها أبواب الحرية.

وهكذا عارضت الحركة الإسلامية مشروع وحدة وادي النيل إبّان استقلال السودان، لأنه بدا مشروعًا لتمرير إجراءات الاضطهاد التي فرضها النظام الناصري على الحركة الإسلامية المصرية إلى السودان. وبالرغم من أنّ الحركة الإسلامية السودانية تغذت بمدد من مصر، ونشأت من أوساط اتحادية في السودان، إلا أنها دعت أخيرًا للاستقلال عن مصر وبريطانيا، ومالت مع سائر دعاة الاستقلال. وقد اضطرت الحركة الإسلامية السورية إلى أن ترحّب بوحدة سوريا ومصر في الجمهورية العربية المتحدة كارهةً، وكلٌّ يعلم أنها فرحت بحركة الانفصال عن الجمهورية من بعد لأنها حسبت فيها حريتها، وكذلك قاومت الحركة الإسلامية اليمنية سرًا توحيد اليمن لمصلحة دينها وحريتها، كما قاومها الطرفان سرًا لمصالح مذهبية. ولا نسمع لحركة الصحوة تأييدًا لمشروعات القيادة الليبية الوحدوية المشهورة.[17]

وهكذا غدت النظم الأحادية المطلقة أكبر عائق في طريق مشروعات الوحدة؛ فالمتمتعون بالسلطة فيها لا يحبون إلا شركة هم فيها غالبون، بينما الحركات الإسلامية لا تريد أن تمتد إليها يد الفتنة والقهر. وسارت القيادات اليسارية على نفس المنوال. والقيادات الوطنية العلمانية ليست حريصة على وحدة قد تثقلهم بكيان غير متحضر أو يصبح عالة عليهم في الاقتصاد. فلم يبقَ للوحدة إلا الحرية طريقًا والشعوب أداة.

جـ. تطلعات الصحوة المستقبلية من الوحدة:

مهما كانت مذاهب الصحوة ومواقفها من مشروعات الوحدة المعنية، فإن المغزى العامّ لنشأة الصحوة وتطورها يصب قطعًا في بوتقة الوحدة وتجاوز القطرية.

١٧ حسن الترابي وآخرون، الصحوة الإسلامية، رؤية نقدية من الداخل ، ص ٩٩.

فالصحوة ذاتها ظاهرة وراء الحدود، وهي بمضمونها الإسلامي ظاهرة مثالية دينية، والدين من المطلق لا يعرف حدود الزمان أو المكان أو الجنس أو الطبقة؛ فالمسلمون ينشدون أبدًا محور الأمة الواحد من إيمانهم بوحدة الله تعالى ووحدة المبدأ والمصير الإنساني ووحدة مغزى الحياة تكليفًا وابتلاءً من الله، وعبادة وجزاء عليها العبد، ووحدة برنامجها شريعة، ووحدة حركتها أخوة ومشاركة في العلم والمال والسلطة.[18]

والصحوة بعد إيمانها بالوحدة الدينية ترجع غالبًا إلى وحدة تاريخية تمتدّ روافدها في كل الأقطار. فمن مصر انطلقت دعوات الصحوة ممثلة في حركة الإخوان المسلمين، وفي الأدب الإسلامي المتجدد. وعلى إثر الدراسة في مصر، أو الاطلاع على المنشورات فيها، أو الاعتبار والانفعال بما يجري فيها، ترددت أصداء الصحوة وتجاوبت حركاتها في كل العالم العربي على شيء من التراخي منذ منتصف القرن.

ولعل الصحوة اليوم هي أكبر حركة فكرية شعبية عبرت الحدود وشملت الأقطار وشكلت قاعدة وحدة شعورية وفكرية - تتجاوب مع الأحداث القطرية، وتشترك في أدب واحد، ويتعارف فيها الأشخاص في أقطار واسعة. ومهما كانت الحركات اليسارية والقومية، أو تبادل الكتاب والإعلام العربي أو انتشار التعليم والقانون والسينما المصرية والسياحة إليها، فلعل المغزى الوحدوي للصحوة هو أكبر عامل واحد يقرّب الشباب والشعوب العربية اليوم بعد الدين واللغة. أما الآلام والآمال المشتركة فهي دواعٍ ولكن لا يحملها أو يعبأ بها اليوم عامل شعبي منظم مثل الصحوة. ويمكن الزعم بأن الصحوة هي السلك الذي ينظم مغرب العالم العربي بمشرقه. وكان المغرب - بجنوحه الوطني اليساري أو الغربي في ظل غياب أي فكر قومي عربي - يتباعد جدًا عن المشرق رغم وجود الجامعة العربية.

ويمكن أن نورد في آثار الصحوة الوحدوية أنها كافحت وقضت تقريبًا على خطر الفكر القطري الانفصالي في بعض الأقطار لا سيما مصر والسودان؛ حيث المصرية المتفرعنة والسودنة المتأفرقة تنزعان نحو التميز والانعزال. وفي الوقت الذي كان فيه اليمن منعزلاً معتزّاً بخصوصيته وقبل قيام الجمهورية ودخول اليمن في الساحة العربية، كانت الصحوة الإسلامية متمثلة في ثورة آل الوزير التحامًا مباشرًا مع الصحوة في مصر.

مُلخّص البحث:

يشهد العالم حالة من الاهتمام المتزايد بظاهرة الصحوة الإسلامية، التي أخذت في السنوات الأخيرة تتمثل في بلورة أنظمة سياسية إسلامية. ولعل بروز ذلك على مستوى الدول العربية والإسلامية يأتي لأسباب كثيرة ومركبة، تُعزى إلى فشل المشروع القومي العربي، وخيبة أمل الشعوب العربية والإسلامية من السياسة الداخلية والخارجية للأنظمة الحاكمة. لعل الواقع الاستعماري في ديار

١٨ هذا هو مفهوم المشروع الإسلامي البديل.

العرب والمسلمين كان له دور مهم في زيادة الحس الديني والوطني في ربوعها، لكون العنصر الديني هو الأهم في توحيد كلمة هؤلاء، دفاعًا عن أوطانهم ومقدساتهم.

لقد تأثر السودان كغيره من البلدان العربية بريح الصحوة الإسلامية، بسبب عودة الدارسين السودانيين في الخارج وخاصة من مصر، حاملين إلى بلادهم أفكارًا ومناهج فكرية جديدة، ناهيك عن مدّ حركة الأخوان المسلمين في مصر وتأثيرها على الشارع السوداني من خلال برامجها ومطبوعاتها، وكذلك بفضل طبيعة الشعب السوداني المعروف عنه التدين والطيبة. هذه الظروف وغيرها خلقت نوعًا متميزًا من القيادات الإسلامية تركت بصماتها على النظام العام في السودان، ومن ابرز هؤلاء الدكتور حسن الترابي، رائد الفكر الإسلامي السوداني المعاصر. بَيْدَ أن الدارس لشخص الترابي يلاحظ تميزه عن التيارات الإسلامية الأخرى في الوطن العربي عامة وفي مصر خاصة؛فالترابي يمزج في تصوراته بين الإسلام في كونه نظام حياة وحكم وثقافة العصر.

ومع مباشرة حسن الترابي عمله في الجامعات السودانية، استطاع نشر أفكاره بين الفئة المثقفة السودانية، مما أوجد مدرسة فكرية جديدة، يمكن أن يطلق عليها المدرسة الترابية، الأمر الذي أدى لظهور فئة سودانية عارضت الترابي في طرحه لفلسفته في السياسة والحكم. ولعل حسن الترابي تأثر بشخصيتين مهمتين على الساحة العربية والإسلامية هما قطب والمودودي. وهكذا، للوقوف على أيديولوجية حسن الترابي ومدى تأثرها بعوامل خارجية، لا بد من دراسة عوامل الالتقاء والتنافر بين الترابي والآخرين.

إن أبرز ما يميز الفلسفة الترابية عن سيد قطب والمودودي أن حسن الترابي ينظر إلى واقع الحياة من منظار معاصر لا يختلف مع الشريعة الإسلامية، أي الدمج الإيجابي بين الدين وروح العصر. ويرى الترابي عكس ما يراه قطب في النواحي التعاملية مع الدول الأجنبية، حيث لا يمانع في الانفتاح عليها والتعامل معها، في حين أن قطب ينظر إلى المسألة من زاوية كون الدول الغربية معادية للإسلام وشعوبه. ومن ناحية أخرى يرى الترابي في فلسفته أن الدولة الإسلامية يمكن قيامها على مراحل، حتى وإن استدعى الأمرالمرور بحلّة قومية ووطنية تتبنى النظام الديمقراطي المتعارف عليه عالميًا.

إن قضايا الاختلاف هذه أدت في السنوات الأخيرة من الدعوة الإسلامية إلى وقوف بعض رموزها موقف المتحفظ من المدرسة الترابية، وخاصة من قيادات الحركة الإسلامية في مصر، وتبلور ذلك بعد رفض حسن الترابي البيعة للإخوان في مصر، اجتهاداً من أن السودانيين أدرى بظروفهم وبلادهم عن واقع المصريين.

إن هذه المسائل وغيرها ساعدت حسن الترابي على بلورة أيديولوجيته التي عرفت باسمه، وطُبّقت على أرض الواقع في السودان حقيقةً وواقعًا سياسيّاً. ومن أهم خطوط الأيديولوجية الترابية، نظرته لما يتعلق بالجانب الدعوي للحركة الإسلامية، إذ إنه يرى أنه لا بد من إيصال الدعوة

للمستويات والأطياف الشعبية المختلفة في السودان، إيمانًا بأن أي حركة وسلطة بدون قاعدة شعبية صلبة لا جدوى منها. ويرى الترابي أيضًا أنه لا بدّ من نشر الدعوة ما وراء حدود السودان والوطن العربي وإيصالها إلى أوروبا وأمريكا مثلاً، بغية دَحْض كل الشبهات والتهم المُكالة ضد الإسلام وأهله.

ومن أبرز ما يميز التصور الدعوي عند الترابي قضية طرحه من منطلق معاصر، أي يواكب روحَ العصر، بمنأى عن الفلسفة القديمة، انطلاقًا من إيمانه بحتمية إيصال الإسلام لمختلف بقاع العالم. أما الجانب الآخر من أيديولوجية الترابي فيتعلق بالطرح والتصوّر السياسي العامّ للأمّة الإسلامية، حيث يرى أنّ الهدف هو الوصول لدولة الإسلام الشاملة الخالية من الحدود الإقليمية. وهو لا يعارض إن تم ذلك على مراحل، ثم يرى أيضًا أن مسألة تغيير الأنظمة العلمانية غير الراشدة هو من أهم أهداف الأمة. أمّا فيما يتعلق بالسياسة العامة لدولة الإسلام فيرى أنها يجب أن تعمل على الإطار الداخلي (أي إصلاح ذات البين) العربي الإسلامي (توحيد الكلمة ورسم الأهداف) والخارجي العالمي) بناء العلاقات وتوثيقها حفاظًا على الدولة).

لقد حدّد الترابي أركان الدولة الإسلامية الناجحة، مشيراً إلى أنها يجب أن تأخذ بعين الاعتبار التطور المعاصر، وتلبي متطلبات الدولة القوية؛ فعليها أن تتسلّح بالعلم والمعرفة والقوة الاقتصادية والعسكرية والحضارية اللازمة. وعلى أرض الواقع يُلاحَظ موقف الدول الغربية وخاصة الولايات المتحدة السلبي من الترابي والسودان عامة؛ ذلك أن السودان على علاقة طيبة مع إيران، وكذلك موقف الخرطوم من حرب الخليج الثانية ودعمها للعراق، إضافة لدعم بعض القضايا العربية مثل القضية الفلسطينية.

المراجع:

مصادر باللغة العربية:

- الترابي، حسن، "الصحوة الإسلامية والدولة القطرية في الوطن العربي"، نشر في كتاب: الصحوة الإسلامية - رؤية نقدية من الداخل. بيروت: الدار العربية للعلوم، الطبعة الأولى، ١٩٩٩.
- الترابي، حسن، نظرات في الفقه السياسي، جمع وإعداد سليم أبو جابر، أم الفحم، الطبعة الأولى، ١٩٩٧.
- الغنوشي، راشد، محاور إسلامية، د.م.، د.ت.
- القرضاوي يوسف، أولويات الحركة الإسلامية، بيروت: مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية عشرة،١٩٩١.

- النحوي، عدنان، وعلي رضا، الصحوة الإسلامية إلى أين..؟، الرياض: دار النحوي، الطبعة الأولى، ١٩٩١.
- قطب، محمد، الصحوة الإسلامية، القاهرة: مكتبة السنّة، الطبعة الأولى، ١٩٩٠ .

مصادر باللغة الإنجليزيّة:

- El-Affendi, Abdel-Wahab. *Turabi's Revolution, Islam and Power in Sudan.* Grey Seal, 1991.
- Holt, P.M. & Daly, P.W. *The History of the Sudan: from the coming of the present day.* London: Praeger, 1967.
- Hrair Dermejian, R. "The Anatomy of Islamic Revival: Legitimacy Criss , Ethnic Conflect and The Search for Islamic Alternatives". *Middle east Journal, Washington D.C.* vol. 34, NO. 1 (1980), pp. 1-12.
- Martin, Kramer, "The Ideals of an Islamic Order". *Washington Quarterly, Washington D.C.*, VOL.3, No. 1, (1980), PP. 3-13.
- Turabi, Hasan. Islam as Apan-National Movement : R.S.A. Journal, vol. CXL, NO. 5432, (1992): 607-619.Turabi,H., "The Islamic Awakening's New Wave "NEW Perspectives Quarterly , 10:3 (Summer 1993) , 42-45.
- ———. *The Islamic State, Voices of Resurgent Islam*. ED. J.L. Esposito . New York, 1993, pp. 241-243.
- Warburg, G.R. "Islam and State in Numayri's Sudan", *Africa*, vol. 55 .No 4 (1985), pp. 400-412.
- ———. "The Shari'aa in Sudan : Implementation and Reprecussions,1983-1989". *Middle East Journal* vol. 44, No. 4 (1990), pp. 624-637.

هل من الممكن تطوير نظام سياسي ديمقراطي بمرجعية إسلامية؟

د. عبدالفتاح ماضي
أستاذ العلوم السياسية المساعد- جامعة الإسكندرية

مقدمة

لا يولد الإنسان ومعه قدرات التعامل مع الطبيعة والكشف عن أسرارها، ولا مهارت إدارة البشر وتنظيم شؤونهم، بل كان عليه أن يتفكر في ملكوت السماوات والأرض ويسعى في الأرض متعلمًا وكاشفًا عن سنن الله ومبتكرًا ومبدعًا للأنظمة والمؤسسات والآليات. ولهذا جاء في القرآن الكريم: بسم الله الرحمن الرحيم: «يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَى رَبِّكَ كَدْحاً فَمُلَاقِيهِ».[1] فهكذا شاءت إرادة المولى، عز وجل، أن يتميز الإنسان عن سائر مخلوقاته بأنه المخلوق الذي يكابد، أي يتعب في سبيل الحفاظ على نفسه، وفي سبيل أسرته ومجتمعه، وفي سبيل بناء الأوطان والحضارات.

ومن الكبد والمكابدة بَذْلُ الجهد لوضع القواعد والقوانين التي تنظم حياة الإنسان وتدير علاقاته بغيره من بني البشر، وإعمال العقل لفهم الوحي والتواصل معه وإنزال ثوابته وقيمه العليا ومبادئه الرئيسية على الواقع المتغير زمانًا ومكانًا.

ومن سُبُل الإنسان إلى هذا القراءة والمعرفة التي تُمكن الإنسان من توسيع أفقه وتعميق رؤاه وتعزيز قدراته النقدية وملكاته الإبداعية، ومن الإرتقاء به وتغيير أحواله إلى الأفضل. ولولا جهد الإنسان وعمله وسعيه وراء المعرفة والعلم لظل الإنسان في حياة بدائية وما تطورت البشرية قط. ولهذا يقول المولى عز وجل : «وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى».[2]

وفي مجال الحكم وإدارة شؤون المجتمعات وتنظيمها، راحت العقول المتفكرة والملهمة تضع القواعد والإجراءات وتنشئ المؤسسات والهياكل التي تحد من استبداد الحكام وتجتهد في صيانة حقوق وحريات الأفراد والجماعات.. وفي مجتمعاتنا العربية والإسلامية، تراجع الاهتمام بالفكر والتنظيم السياسيين الذين يهتمان بإنزال أسس الحكم في الإسلام على واقع مجتمعاتنا لأسباب عدة.

ونحن اليوم في أمس الحاجة إلى التفكير في المحددات التي تحدد تفكير الباحثين في العلوم السياسية والاجتماعية، المهتمين بإيجاد أنظمة وهياكل سياسية تستجيب إلى حاجات المجتمعات الإسلامية وتنسجم في الوقت ذاته مع منجزات العصر وتسهم في معالجة الإشكاليات التي تواجهها أمم الأرض جميعا. إنّ حل مشكلات الإستبداد وفساد أنظمة الحكم في مجتمعاتنا العربية لن يتأتي بمجرد التأكيد على أن بالإسلام مبادئ وأسس خالدة للحكم دون إعمال العقل في إنزال هذه المبادئ

١ الإنشقاق/ 6.
٢ النجم/ 39.

والأسس على أرض الواقع، ولن يتحقق من خلال ترديد أمجاد الإسلام دون فهم لسنن الكون التي سنها الله، عز وجل، لكل البشر، ولا بالتضرع إلى الله، سبحانه وتعالى، بالدعاء لنصرة عباده الضعفاء دون أن يقترن الدعاء بعمل وجهد.

تحاول هذه الدراسة تلمس طريقًا سلميًا لإصلاح أنظمة الحكم القائمة بما يتفق مع مكونات ثقافة الشعوب العربية، وعلى رأسها مبادئ الإسلام وقيمه العليا، وبما لا يتجاهل منجزات العصر. وتطرح الدراسة سؤالاً محوريًا هو: ما هي المحددات الرئيسة التي تحدد تفكير المهتمين - من وجهة نظر حضارية إسلامية - بتحديد معالم نظام سياسي يستند إلى رؤية حضارية إسلامية ويستهدف إنتاج شيء جديد ينسجم مع مقتضيات العصر ويساهم في خدمة حاجات الأمة الإسلامية وفي مواجهة الإشكاليات المختلفة على المستوى الإنساني العام؟

وتستند هذه الدراسة، بداية، إلى ثلاث فرضيات أساسية، هي:

الأولى: إن أزمة الحكم في مجتمعاتنا العربية هي أهم الأزمات التي تشهدها هذه المجتمعات، وبالتالي فإن إصلاح نوعية الحكم في مجتمعاتنا العربية الإسلامية هو جوهر عملية النهوض واسترداد العزة، ولابد أن تحتل مركز الصدارة في سلم أولوياتنا. وكما سيأتي لاحقًا للحكم وظائف محددة لا يمكن تصور بناء المجتمعات وإصلاح أحوال البلاد والعباد إلا بتأديتها.

الثانية: إن في الإسلام أسس ومبادئ عامة ترشد السلطة السياسية وتصلح كأساس مرجعي لتطوير نظام سياسي يستند إلى هذه الأسس والمباديء ولا يتجاهل مع مكتسبات الحضارات الأخرى في الآن نفسه.

الثالثة: لا يمكن تجاوز منجزات العصر في مجال الحكم وإدارة الدولة الحديثة. وأقصد هنا أن محاولات الإصلاح لابد أن تستفيد من أسس نظم الحكم الديمقراطي ليس لمجرد نقلها وتقليدها وإنما للإستفادة من الآليات والمؤسسات الديمقراطية بعد إعادة تبيئتها وتكييفها مع الأوضاع الاجتماعية والثقافية لمجتمعاتنا على النحو الذي سنعرض له لاحقا.

وللإجابة عن السؤال البحثي، فإن منهجية الدراسة ستعتمد على إستقراء واقع عالم السياسة في التجربة الغربية الحالية وفي التجربة السياسية الإسلامية في العهدين النبوي والراشدي، وذلك للإنطلاق منهما في محاولة الإجابة عن تساؤل الدراسة، والمساهمة في التصدي لأزمة الحكم في الدول العربية ذات الأغلبية السكانية المسلمة، على نحو لا يتناقض مع أسس وأبجديات هُويتها العربية والإسلامية، ولا يتجاوز منجزات العصر في مجال الحكم والسياسة.

وسأبدأ معالجتي لهذا الأمر بالتعريف، في هذه المقدمة، بعبارة النظم السياسية وموقع المرجعيات العليا فيها، وذلك لمعرفة موقع المرجعيات العليا من المؤسسات السياسية بشكل عام، وموقع المرجعية الليبرالية السائدة في الغرب وغيرها من المرجعيات خارج الغرب، من المؤسسات والإجراءات

الديمقراطية المعاصرة بشكل خاص. وفي مبحث أول، سأعالج طبيعة السلطة في التجربة السياسية الإسلامية، وخاصة في العهدين النبوي والراشدي، مع إشارات مقتضبة لما بعد هذين العهدين، وذلك لمعرفة ما إذا كانت السلطة دينية أم مدنية، وللوقوف على الثابت والمتغير في هذه التجربة، وتحديد ما إذا كانت لها أوجه قصور. وفي مبحث ثان، سأعالج طبيعة المرجعية الإسلامية وموقفها من تنظيم السلطة في الإسلام. ثم أنتقل بعد هذا –في مبحث ثالث- إلى التعريف بالديمقراطية بُغية معرفة ما إذا كانت مذهبًا سياسيًا أم مؤسسات وقواعد لصنع القرارات والسياسات وإدارة الصراع السياسي، وما إذا كانت قابلة للتأقلم مع مرجعيات أخرى غير المرجعية الليبرالية. واستنادا إلى المباحث السابقة، سأطرح -في مبحث رابع- سؤالا حول إمكانية تنظيم السلطة وبناء نظام سياسي في دولة بمرجعية إسلامية، وذلك من خلال معرفة مدى إنسجام أو تعارض الخصائص العامة المشتركة للديمقراطية مع المرجعية السياسية الإسلامية. وفي المبحث الخامس والأخير سأعرض لبعض العقبات التي تقف أمام هذا التصور. أما الخاتمة فتتضمن أبرز نتائج الدراسة.

مفهوم النظام السياسي:

لعل من أكثر التعريفات قدرة على فهم أنظمة الحكم المعاصرة تلك التي تربط بين المؤسسات الحاكمة وأيديولوجيات المجتمع. فالنظام السياسي لمجتمع ما هو المؤسسات السياسية المنظمة تنظيمًا قانونيًا مرتبطة بأهداف هذا المجتمع العليا وقيمه الأساسية التي أرستها في الأغلب الأطر الثقافية والحضارية والأيديولوجية لتلك المجتمعات[3] .

هذه الأهداف والقيم هي في واقع الأمر المرجعية العليا للمجتمع، أي أولويات المجتمع في مرحلة تاريخية معينة. وقد كان طبيعيًا أن تختلف مرجعيات الأنظمة المختلفة باختلاف الحضارات والثقافات من مجتمع إلى آخر، وفي نفس المجتمع من وقت إلى آخر، ففي الغرب، على سبيل المثال، هناك الإيديولوجية الليبرالية، وفي ألمانيا الهتلرية كانت النازية، وفي إيران اليوم هناك الإسلام الشيعي وهكذا.

ولهذا نقرأ في كتب تاريخ النظم السياسية كيف أن الأوضاع الثقافية والحضارية والدينية بل والجغرافية والتاريخية أثّرت في الأنظمة السياسية التي عرفتها المجتمعات بدءًا من مصر وسومر مرورًا ببلاد فارس واليونان والرومان وانتهاءً بالعرب والعثمانيين والأوربيين والأمريكيين. وفي القرن العشرين، راحت النظم توصف بأسماء إيديولوجياتها وثقافتها، أي بمرجعياتها العليا، فوجدنا نظمًا سياسية ماركسية، وأخرى نازية، وثالثة ليبرالية.

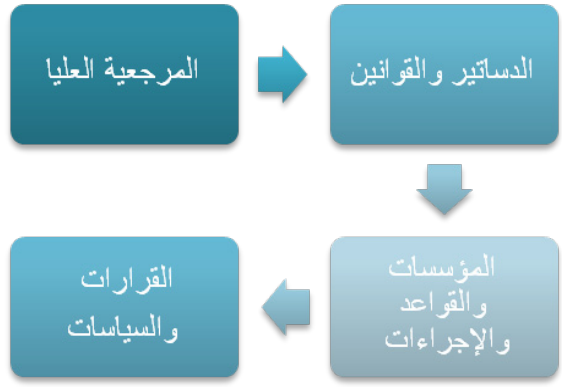
أما المؤسسات السياسية المنظمة تنظيمًا قانونيًا فهي هياكل وقيم وقواعد وممارسات مقننة، وُضعت من أجل إدارة الصراع بين التيارات والرؤى المختلفة، ومن أجل تحديد آليات وتفاصيل

٣ انظر في هذا الصدد: محمد طه بدوي، النظرية السياسية: النظرية العامة للمعرفة السياسية، (القاهرة: المكتب المصري الحديث، 1986)، 218-222.

عملية الحكم كشروط ومؤهلات الحكام والموظفين العموميين، وكيفية اختيارهم (أي طرق الترشح والانتخاب)، وطرق مراقبتهم ومحاسبتهم، وآليات إقالتهم عند الضرورة، ومن أجل معرفة كيفية قيام هؤلاء الحكام والموظفين العموميين بأداء مهامهم مثل صنع القرارات وتنفيذها ومتابعتها وتقويمها.

وتأتي دساتير الدول وقوانينها إعمالا لتلك المرجعيات والفلسفات، وتقام المؤسسات والهياكل من أجل تنفيذ تلك الدساتير والقوانين والمرجعيات (انظر الشكل رقم1). ومن ثم فليس من المتصور أن يصدر قانون في الولايات المتحدة أو في فرنسا مخالفًا لقيمة جوهرية من قيم الفلسفة الليبرالية كقيمة حرية الرأي أو الملكية الخاصة، كما ليس من المتصور أن يصدر قانون في إيران مخالفًا لما جاء في مرجعيتها العليا.

شكل (1): العلاقة بين المرجعيات العليا والدساتير والمؤسسات السياسية



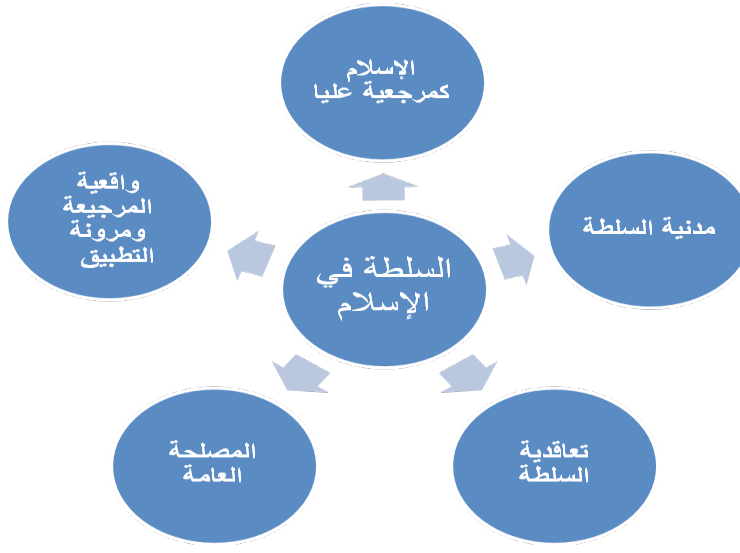
المبحث الأول: تنظيم السلطة تاريخيا في الإسلام

ما طبيعة السلطة في الإسلام: هل هي دينية أم مدنية؟ وما الثابت والمتغير في التجربة السياسية النبوية والراشدة؟ وهل من أمور لن تنظمها التجربة السياسة الإسلامية؟

أولا: طبيعة السلطة في الإسلام: دينية أم مدنية؟

بالنظر إلى التجربة السياسية في العهدين النبوي والراشدي، يمكن استخلاص سمات خمس للسلطة (انظر الشكل رقم)، وهي:

شكل (2): السمات العامة للسلطة في العهدين النبوي والراشدي



السلطة مدنية وليست دينية:

لم يقم الرسول (صلى الله عليه وسلم) سلطة دينية كما أنشأ بعض اليهود سلطة للكهنة والأحبار أو كما أقام بعض المسيحيين الكنيسة وجعلوا لها سلطة أعلى من سلطة الملوك. فكتب السيرة أوردت أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) لم يفرض أي سيطرة سياسية على الممالك التي دعاها إلى الإسلام واستجابت له، فقد أرسل إلى أمير الغساسنة في دمشق الحارث بن شمر الغساني قائلا: «السلام على من اتبع الهدى وآمن به، أدعوك الى أن تؤمن بالله وحده لا شريك له يبقى لك ملكك»[4]. وبعد أن أسلم جبلة بن الأيهم، وهو أحد ملوك الغساسنة، بقى ملكًا على قومه الى أن ارتد في عهد عمر. وعندما أسلم ملوك حمير أبقى الرسول (صلى الله عليه وسلم) على مكانتهم، وأرسل معاذ بن جبل يعلمهم معلمًا للدين وقاضيًا. وهكذا بقيت القبائل التي دخلت في الإسلام بعد فتح مكة مستقلة بشؤونها الداخلية، وكان الرسول (صلى الله عليه وسلم) يرسل لهم من يعلمهم أحكام الإسلام دون أن يطلب منهم التنازل عن الحكم.

تجربة الخلفاء الراشدين هي الأخرى تجربة إنسانية، اجتهادية، مدنية، فعلى سبيل المثال يظهر تعامل الخلفاء الراشدين مع المال العام أن الحكم وظيفة مدنية وليس تفويضًا دينيًا، فهؤلاء الخلفاء اعتبروا أنفسهم موظفين عموميين، أمناء على مصلحة المسلمين. وقد أوردت كتب التاريخ الإسلامي محاورات ومناقشات حول اجتهاد أبي بكر الصديق وعمر بن الخطاب وغيرهما من الصحابة في كيفية التصرف في المال العام، وحرص الخلفاء على العدالة في توزيعه على المسلمين. من ذلك أن

٤ عبدالرحمن بن خلدون، تاريخ ابن خلدون، الجزء الثاني (القاهرة: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 2000) 450.

أبا بكر ظل يشعر بالحرج من الراتب الذي يأخذه من مال المسلمين، حتى أنه قال وقت وفاته طلب من أهله حساب ما أتفق من بيت المال وأوصى برده إلى خليفته من بعده[5].

وكان عمر بن الخطاب يقترض من بين المال إذا احتاج، وله مقولة مفادها: «إني أنزلت نفسي من مال الله منزلة والي اليتيم من ماله: إن أيسرت استعففت، وإن افتقرت أكلت بالمعروف، فإن أيسرت قضيت».[6] وكان عمر وسائر المسلمين بدققون في الأمور المالية، فقد روي أن عمرا صعد المنبر ذات مرة وهو يرتدي ثوبين مما كان قد أعطى المسلمين منه ثوبًا ثوبًا، فقال: أيها الناس ألا تسمعون!.. فقال سلمان: لا نسمع، لأنك قسمت علينا ثوبًا وعليك حلة، قال: لا تعجل يا أبا عبد الله. ثم نادى على عبد الله بن عمر، فقال: نشدتك بالله، الثوب الذي اتزرت به هو ثوبك؟، قال : اللهم نعم، فقال سلمان: الآن فقل نسمع[7] .

وكان عمر مشغولا بسياسته المالية، وكان يسأل الصحابة عما إذا كان عادلاً، فيستحق لقب خليفة؟ أم ظالماً ومن ثم فهو ملك؟ فسأل سلمان يومًا: أملكٌ أنا أم خليفة؟ فقال له سلمان: إن أنت جبيتَ من أرض المسلمين درهماً أو أقل أو أكثر، ثم وضعته في غير حقه فأنت ملك غير خليفة. وجمع صلاح الأمر في ثلاث: أداء الأمانة، والأخذ بالقوة، والحكم بما أنزل الله[8].

للسلطة المدنية مرجعية مستمدة من الإسلام:

على الرغم من مدنية السلطة، فإن مرجعيتها إسلامية، فالشريعة -كما قال ابن القيم- عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها، فكل مسألة خرجت عن العدل إلى الجَور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث، فليست من الشريعة، وإن أدخلت فيها بالتأويل[9] .

وهنا نشير إلى أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) لم يورث مكانته الدينية أو السياسية لأحد، ولم يوصي بتعيين خليفة له كما كان يفعل زعماء القبائل والملوك في جزيرة العرب أو في فارس وروما، ولم يحدد للمسلمين أسلوبًا لاختيار الحكام أو مؤسسات للشورى، لكن ما تركه الرسول (صلى الله عليه وسلم) في هذا الشأن أكبر شأنًا ووأعظم نفعًا، وهو القيم الأساسية والمبادئ العليا التي أعلنها الإسلام والتي نص عليها القرآن الكريم والسنة الصحيحة، كالشورى والعدالة والمساواة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومقاومة الجور والظلم. وترك لهم وللأمة الإسلامية حقًا –وواجبًا في الآن نفسه- قوامه استخدام العقل والإجتهاد في إقامة نظام الحكم والمؤسسات التي تناسب الزمان والمكان.

٥ انظر لمزيد من التفاصيل في هذا الشأن: عباس محمود العقاد، عبقرية الصديق (بيروت: منشورات المكتبة العصرية، د.ت)، وعباس محمود العقاد، عبقرية عمر (القاهرة: دار نهضة مصرللطباعة والنشر والتوزيع، 1998).

٦ والمعنى هو أن عمر كان يقترض من بيت المال إذا احتاج ثم يرد ما اقترض إذا ما توفر عنده المال. انظر: عبقرية عمر، 93.

٧ المرجع السابق.

٨ المرجع الاسبق، 91.

٩ ابن القيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، نسخة إلكترونية، موقع الدرر السنية (www.dorar.net).

ومن القيم الأساسية والمبادئ العليا التي تشكل المرجعية الإسلامية قيمتا العدل والنهي عن الظلم. فللعدل في الإسلام مكانة محورية فهو أساس أي نظام اجتماعي أو سياسي أو قانوني، وهو مفروض على الحكام والمحكومين، وفي القول والفعل، وتجب مراعاته على كافة المستويات الخاصة والعامة، وتجاه الكافة دون أدنى تمييز (بين الأقوياء والضعفاء، المسلمين وغير المسلمين)، وفي أوقات السلم وأوقات الحرب. وارتباط العدل بشؤون الحكم والسياسة في الإسلام أمر لا نظير له في أنظمة الحكم المعاصرة[10] .

وقد فهم الخلفاء الراشدون هذا الأمر ومارسوه بطرق مختلفة ولهذا فهناك قصص مضيئة نقلتها لنا كتب التاريخ، منها قصة عمر بن الخطاب مع ابن عمرو بن العاص والقبطي المصري ومقولته الخالدة: «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم مهاتهم أحرارا؟». وقصة عمر بن الخطاب مع الملك جبلة بن الأيهم الغساني وقوله له الذي داس أعرابي على إزاره أثناء الطواب بمكة فانحل، فضربه جبلة، ولما شكاه الأعرابي الى عمر، قضى عمر له بلطم الملك على الملأ فعظم ذلك على الملك، وقال: كيف ذلك يا أمير المؤمنين وهو سوقة وأنا ملك؟ قال عمر مقولة خالدة أخرى: «إن الإسلام جمعك وإياه فلست تفضله بشيء إلا بالتقى»[11] .

أما قيمة الشورى فهي جزء لا يتجزأ من مرجعية الإسلام، برغم أن الكثير من الفقهاء جعلها مُعلمة وواجبة ولكن غير ملزمة. وذلك استنادا إلى بعض الوقائع التاريخية مثل مشاورة أبي بكر الصحابة في محاربة مانعي الزكاة ومخالفته لرأي الصحابة. لكن هناك اجتهادات جديدة في الأمر، فالقرضاوي يعتبر الشورى واجبة وملزمة، وله تفاصيل كثيرة في هذا المقام[12] وعلى هذا النحو سار الكثير من الباحثين المعاصرين..

ومن القيم قيمة الحرية، فقد منح الله عزل وجل الإنسان الحق في الاختيار، أي اختيار الرأي والفعل وربطها بفطرة الإنسان في كافة مجالات الحياة وذلك بقيد واحد هو الإلتزام بمبادئ الشريعة الإسلامية. ولعل أبرز أبعاد هذه الحرية في المجال السياسي هي حرية التفكير والتعبير عن الآراء السياسية وممارستها في المجال العام. وقد مارس الخلفاء الراشدون والصحابة هذه الحرية في مجالات سياسية مثل اختيار الخليفة، واحترموا حرية الأمة في اختيار حكامها منذ اليوم الأول لوفاة الرسول (صلى الله عليه وسلم) ، كما مارسوها في اتخاذ القرارات[13] .

كما مارس المسلمون الأوائل حق المعارضة ومساءلة الحكام. ولهذا قال عمر:»أيها الناس إذا وجدتم فيَّ اعوجاجًا فقوموني»، فقالوا له: «والله لو لوجدنا فيك اعوجاجًا لقومناه بسيوفنا»، فقال:»الحمد لله الذي جعل من المسلمين من يُقوِّم اعوجاج عمر بالسيف.» وثمة واقعة أخرى ذات

١٠ محمد سليم العوا، في النظام السياسي للدولة الإسلامية (القاهرة: دار الشروق، 1989)، 208.

١١ تاريخ بن خلدون، الجزء الثاني، 512.

١٢ يوسف القرضاوي، من فقه الدولة في الإسلام، الطبعة الثالثة (القاهرة: دار الشروق، 2001)، 145-146.

١٣ انظر: العوا، 210-211.

دلالات مهمة، فقد قال رجل لعمر ذات يوم: «اتق الله يا عمر»، فاستنكر رجل آخر العبارة، فقال عمر: «دعه فليقلها لي، نعمَ ما قال.. لا خير فيكم إن لم تقولوها، ولا خير فينا إن لم نقبلها منكم». وعندما أراد عمر أن يحدد مهور النساء، وقفت امرأة في المسجد وقالت له: لا يحق لك ذلك، لأن الله تعالى قال في كتابه الكريم: «وإن أردتم استبدال زوج مكان زوج وآتيتم إحداهن قنطارًا فلا تأخذوا منه شيئا. أتأخذونه بهتانًا وإثمًا مبينًا؟ (النساء/20)» ، فتراجع عمر وقال: «أصابت إمرأةٌ وأخطأ عمر»[14].

المصلحة العامة:

وإرتباطًا بما سبق، فإن للمصلحة مكان محوري في المرجعية الإسلامية. فوظائف السلطة في الإسلام هي تدبير الشأن العام وإدارته بما فيه صالح الجماعة، ومن هنا فمصلحة الجماعة (أو الوطن بالمفهوم المعاصر) هي الأساس، وليس مصلحة فئة ما أو تنظيم معين. وهذا يعني أن السلطة وسيلة لغاية أبعد هي غاية الحكم في الإسلام، التي هي: حماية الدين وتحقيق مصالح الناس. ولهذا أطلق الفقهاء على الحكم مصطلح «السياسة الشرعية» أي تدبير الشؤون العامة بما يحقق مصلحة الناس ويرفع المضار عنهم مما لا يتعدى حدود الشريعة[15].

ولأبي الوفاء ابن عقيل كلام عن علاقة المصلحة بالسياسة نقله عنه ابن القيم الجوزية في كتابه «إعلام الموقعين عن رب العالمين». ففي مناظرة جرت بين ابن عقيل وبين بعض الفقهاء، أظهرت بجلاء فهم ابن عقيل حقيقة أن المقاصد والغايات أهم من الوسائل والطرق، فالطرق «أسباب و وسائل لا تُرَاد لذواتها، وإنما المراد غاياتها التي هي المقاصد». كتب ابن القيم في الجزء الرابع من كتابه ما يلي: «فقال ابن عقيل العمل بالسياسة هو الحزم، ولا يخلوا منه إمام، وقال الآخر لا سياسة إلا ما وافق الشرع، فقال ابن عقيل السياسة ما كان من الأفعال بحيث يكون الناسُ معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول (صلى الله عليه وسلم) ولا نزل به وحي؛ فإن أردت بقولك (لا سياسة إلا ما وافق الشرع) أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإن أردت ما نطق به الشرع فغلط وتغليط للصحابة»[16].

وقد أضاف ابن القيم أن هدف الشريعة هو مصالح الناس، واستدل بفتاوى الإمامين الشافعي وأحمد بن حنبل، وكتب في مطلع الجزء الثالث: «فإن الشريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدل كلها، ورحمة كلها، ومصالح كلها، وحكمة كلها فكل مسألة خرجت من العدل إلى الجور، وعن الرحمة إلى ضدها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشريعة وإن أدخلت فيها بالتأويل..» وكتب أيضا: «كان رسول الله صلى الله

١٤ انظر لمزيد من النماذج الأخر عن عمر، عبقرية عمر، 91 وما بعدها. وانظر في شأن المعارضة في الإسلام: جابر قميحة، المعارضة في الإسلام بين النظرية والتطبيق (القاهرة: دار الجلاء،1988)، 25ص-ص61-.

١٥ جابر قميحة، ص9.

١٦ ابن القيم، إعلام الموقعين عن رب العالمين.

عليه وسلم يرى بمكة أكبر المنكرات ولا يستطيع تغييرها، بل لما فتح الله مكة وصارت دار أكبر المنكرات ولا يستطيع تغييرها، بل لما فتح الله مكة وصارت دار إسلام عزم على تغيير البيت ورده على قواعد إبراهيم، ومنعه من ذلك مع قدرته عليه – خشية وقوع ما هو أعظم منه من عدم احتمال قريش لذلك لقرب عهدهم بالإسلام وكونهم حديثي عهد بكفر، ولهذا لم يأذن في الإنكار على الأمراء باليد؛ لمل يترتب عليه من وقوع ما هو أعظم منه كما وجد سواء»[17].

وأضاف ابن القيم ما معناه أن كل سياسة عادلة هي جزء من أجزاء الشريعة حتى ولو لم يتم النص عليها في القرآن والسنة. يقول ابن القيم: «ولا نقول إن السياسة العادلة مخالفة للشريعة الكاملة، بل هي جزء من أجزائها وباب من أبوابها، وتسميتها سياسة أمرُ اصطلاحي، وإلا فإذا كانت عَدْلا فهي من الشرع، فقد حبس رسول الله صلى الله عليه وسلم في تُهمة، وعاقب في تهمة لما ظهرت أمارات الريبة على المتهم.. «[18].

والمصلحة التي تدعو لها الشريعة مصلحة شاملة، أو هي كما قال القرضاوي: «المصلحة التي قامت عليها الشريعة في كلياتها وجزئياتها، وراعتها في عامة أحكامها، هي المصلحة التي تسع الدنيا والآخرة، وتشمل المادة والروح، وتوازن بين الفرد والمجتمع، وبين الطبقة والأمة، وبين المصلحة القومية الخاصة والمصلحة الإنسانية العامة، وبين مصلحة الجيل الحاضر ومصلحة الأجيال المستقبلة، والموازنة بالقسط بين هذه المصالح المتقابلة المتضاربة في كثير من الأحيان لا ينهض بها علم بشر، وحكمة بشر، وقدرة بشر»[19]، وهذه عنده «لا يقدر عليها إلا الله عز وجل. وبهذا الفهم توقف عمر بن الخطاب عن توزيع الأرض المفتوحة على الفاتحين، لأنه قدر أن في هذا إغداق على الجيل الحاضر في زمنه على حساب الأجيال اللاحقة[20].

ومصالح الناس ترتبط بمقاصد الشريعة، التي هي –كما يقرر العلماء– المصالح الكلية التي أراد الله أن تتحقق في حياة الناس من خلال ما شرع وأخبر ونهى وأمر، وبهدف أن تكون حياتهم طيبة بعيدة عن البغي والظلم والطغيان. ولأن الشريعة ذاتها وُضعت لتحقيق مصالح العباد في العاجل والآجل معاً، فإن لعلم الإجتهاد المقاصدي دور محوري في تقريب المسافات بين قيم القرآن والسنة من جهة، وواقع الناس ومشكلاتهم وهمومهم من جهة أخرى[21].

ولا يجب أن يقف عقل المسلم المعاصر عند ما قدّمه الفقهاء والعلماء الأوائل – وعلى رأسهم رائد علم المقاصد الإمام الجويني، والأمام الغزالي، والإمام الشاطبي – من مراتب ثلاث للشريعة

١٧ المرجع السابق.

١٨ المرجع السابق.

١٩ القرضاوي، الدين والسياسة.

٢٠ انظر للمزيد: يوسف القرضاوي، مدخل إلى دراسة الشريعة (بيروت: مؤسسة الراسلة، 1993)، 53 وما بعدها.

٢١ انظر في هذا الشأن كتب القرضاوي السابق الإشارة إليها، وكذا: أحمد الريسوني، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي (بيروت: المؤسسة الجامعيّة للدراسات والنشر والتوزيع، 1992)، عبدالسلام الرفعي، فقه المقاصد وأثره في الفكر النوازلي (الدر البيضاء، أفريقيا للشرق، 2004)، ومجموعة مؤلفين، مقاصد الشريعة وقضايا العصر (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز دراسات مقاصد الشريعةالإسلامية، 2007).

الإسلامية: الضرورات الخمس (الدين، والنفس، والعقل، والعرض، والمال)، والحاجيات (أي كل ما قامت الحاجة به لرفع المشقة والضيق عن الناس)، والتحسينات (أي الأخذ بما يستحسنه العقل والعادات). فللواقع المعاصر ضرورات جديدة مثل التعليم، والقضاء على الأمية، والبحث العملي، والوحدة، والتضامن، وغير ذلك من أمور. كما أن هناك حاجيات التنمية والتقدم والازدهار الاقتصادي كما أشار أكثر من باحث معاصر[22]. هذا ناهيك عن أن العقل الإنساني المعاصر أوجد أمورًا مبتكرة يُمكن أن يقتبسها الإنسان المسلم أو يضيف إليها، حال أساليب الإدارة والحكم، وأساليب تجديد شرعية الحكام، ومحاسبتهم وإقالتهم. إن إبقاء المقاصد على صورها وأمثلتها التاريخية سيُحد من الدور الذي من أجله ظهر علم الإجتهاد المقاصدي، ويحول دون تكيف الناس مع المستجدات والمتغيرات.

وهناك قواعد شرعية ذات صلة، منها قاعدة «درء المفسدة مقدم على جلب المصلحة». وهذه القاعدة من أصول الشريعة الإسلامية القائمة على جلب المصالح وتكميلها، ودرء المفاسد وتقليلها. ويعني هذا أنه إذا تعارضت مفسدة ومصلحة قدم دفع المفسدة غالبًا، لأن الشذرع يهتم بترك المنهيات أشد من اهتمامه بفعل المأمورات. فقد قال صلى الله عليه وسلم : «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه». وفي بعض الأمور مفسدة أكبر من مصلحة أخرى أمرنا بها القرآن: «**وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا**»[23]، وكذلك «فلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَقْصُرُواْ مِنَ الصَّلاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَن يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُواْ»[24]، فمفسدة الأذى من الكافرين قدمت على مصلحة إتمام الصلاة. وفي القرآن آيات عن منافع ومآثام للخمر، وهكذا.

وهناك شواهد للقاعدة من السنة النبوية فقد ترك الرسول (صلى الله عليه وسلم) مصلحة بناء الكعبة على قواعد إبراهيم عليه السلام دفعًا لمفسدة محتملة وهي خوف فتنة من أسلم حديثا والقصد هنا أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) (ولي أمر المسلمين) قدم الأهم فالمهم من دفع المفسدة وجلب المصلحة، وعند تعارض المفسدة والمصلحة بدأ بدفع المفسدة، فإذا أمن وقوع المفسدة كان عمل المصلحة.

ويرتبط بهذه القاعد قاعدة تحصيل أعلى المصلحتين وإن فاتت أدناهما. فقد قال ابن القيم: إن الشريعة مبناها على تحصيل المصالح بحسب الإمكان، وأن لا يفوت منها شيء، فإن أمكن تحصيلها كلها حصلت، وإن تزاحمت ولم يمكن تحصيل بعضها إلا بتفويت البعض، قدم أكملها وأهمها وأشدها طلبًا للشارع. ومن فروع ذلك تأخير الحدّ لمصلحة راجحة، إمَّا من حاجة المسلمين إلى المحدود، أو من خوف ارتداده وإلتحاقه بالأعداء، وتأخير الحد لأمر أمرت به الشريعة، كما يؤخر عن الحامل والمرضع، وعن وقت الحر والبرد والمرض..

٢٢ انظر: طارق البشري، الوضع القانوني بين الشريعى الإسلامية والقانون الوضعي، الطبعة الثانية (القاهرة: دار الشروق، 2005)، وطارق البشري، ما هي المعاصرة، الطبعة الثانية (القاهرة: دار الشروق، 2005).

٢٣ لقمان/ من الآية 15.

٢٤ النساء/ من الآية 101.

وهناك قاعدة اختيار أهون الشرين، فشيخ الإسلام ابن تيمية كان يرى أن الفقيه ليس هو من عرف الخير من الشر، إنما الفقيه هو الذي يختار خير الخيرين وشر الشرين. ومن ذلك استنقاذ الأسرى من المسلمين بالمال إذا لم يمكن بغيره؛ لأن دفع المال أهون الضررين.

الأمة تختار الحكام وتراقبهم وتحاسبهم وتعزلهم:

لم يورث الرسول (صلى الله عليه وسلم) مكانته الدينية أو السياسية لأحد، ولم يعين خليفة له كما كان يفعل زعماء القبائل والملوك في جزيرة العرب أو في فارس وروما، ولم يترك مؤسسات للشورى. ويعني هذا أن الرسول (صلى الله عليه وسلم) لم يحدد للمسلمين نظامًا محددًا للحكم. ولعل قراءة متأنية لما حدث في اجتماع سقيفة بني ساعدة تظهر أن تجربة اختيار أول خليفة لرسول الله (صلى الله عليه وسلم) كانت تجربة إنسانية، عقلية، اجتهادية، فلم يطبق الصحابة من المهاجرين والأنصار نصًا دينيًا في اختيارهم لأبي بكر، ولم يكن هناك هذا النص في الأساس. فلا القرآن ولا الرسول (صلى الله عليه وسلم) حدد لهم أمورًا مثل: من يختار الخليفة: هل هم المهاجرين أم الأنصار؟ أم الإثنين معا؟ ومن له حق الترشح لهذا المنصب؟ أهو من المهاجرين أم الأنصار أم من قريش؟ وما الطريقة التي يتم بها الاختيار؟ وهل يجب الحصول على موافقة الأمة كلها؟

لقد كان الغرض من اجتماع السقيفة اختيار زعيم من الأنصار يتولى الحكم أو الملك على المدينة وليس خلافة المسلمين أينما كانوا. فقد تداعي الأنصار بعد موت الرسول (صلى الله عليه وسلم) إلى الاجتماع في السقيفة لمناقشة الأمر، وكان سعد بن عبادة هو المرشح الأقرب للمنصب. وهنا بادر زعماء المهاجرين، وعلى رأسهم أبو بكر وعمر وأبو عبيدة بن الجراح، إلى حضور الاجتماع رغم عدم دعوتهم، ورغم عدم انتمائهم الى بيت الزعامة في قريش (بني عبد مناف).

وكان اختيار أبي بكر كان عملا اجتهاديًا وصل المسلمون إليه بعد اختلافات في وجهات النظر وصلت إلى حد اقتراح البعض تقسيم الأمر إلى سلطتين، واحدة في مكة وأخرى بالمدينة (اقتراح الحباب بن المنذر الذي قال: «..فمنا أمير ومنهم أمير»). وهو اجتهاد انتصرت فيه حجج المهاجرين التي هي من وجهة نظرهم – وليست ما جاء في القرآن أو السنة الصحيحة- تساير ظروف ذلك الزمان ومنها أن هذا الأمر لا يستقيم إلا لقريش، وبعد أن حاول أبو بكر طمأنة الأنصار مقدمًا حلا وسطًا ذي صفات تعاقدية، بقوله: «ليس بعد المهاجرين الأولين أحد عندنا بمنزلتكم، فنحن الأمراء وأنتم الوزراء، لا نفتات دونكم بمشورة ولا تنقضي دونكم الأمور»[25].

وقد فهم عمر بن الخطاب حق الأمة في انتخاب الحاكم، فجاء على لسانه: «لا خلافة إلا عن مشورة». وكان يؤمن بالمساواة بين المهاجرين والأنصار والموالي في تولي مهمة الحكم، فقد نقل

٢٥ ومن علامات أن الأمر كله اجتهادي حقيقة أن الأنصار أرادوا المضي في تأمير سعد بن عبادة لولا نشوب خلاف داخلي بينهم بين سعد بن عبادة وابن عمه بشير بن سعد الذي كان ينافس على المنصب. فلما وجد هذا الأخير اقتراب الأنصار من اختيار سعد بن عبادة طالب بتأمير رجل من المهاجرين، فتبعته الأوس في مبايعة أبي بكر الصديق، ثم بايعه الخزرج ما عدا سعد بن عبادة الذي رفض البيعة حتى وفاته. ثم اكتملت البيعة في المسجد حينما بايعه عامة المسلمين في المدينة، ولم تكن ظروف المكان والزمان لتسمح بانتظار بيعة المسلمين القاطنين خارج المدينة. ولم تكن هناك آليات للوصول إلى هذا الهدف في الأساس. ومن العلامات الأخرى أن أبا بكر لم يكن من بني أمية أو بني هاشم الذين كانوا يتمتعون بزعامة قريش في الجاهلية.

عن عمر قوله: «لو كان سالم مولى حذيفة حيًا لوليته، أو لما دخلتني فيه الظنة». وكان طبيعيًا أن يرفض عمر، كما رفض أبوبكر من قبل، تحويل الخلافة إلى ملك وراثي، عندما اقترح عليه البعض استخلاف ابنه عبد الله للخلافة، وعند وفاته رفض طلب لنفر من المهاجرين اختيار خلف له[26].

وكذلك فعل عثمان، فبرغم رفضه للاستقالة حتى الموت، فقناعته كانت أن الأمر يعود إلى الأمة من بعده. ويقال أنه فكر في الإستقالة عندما اشتدت المعارضة ضده، وأرسل الى حويطب بن عبد العزى فقال: «قد بدا لي أن اتهم نفسي لهؤلاء، فأتِ عليا وطلحة والزبير فقل لهم: هذا أمركم تولوه، واصنعوا فيه ما شئتم»[27].

وسار علي بن أبي طالب على نفس النهج رافضًا حصر الخلافة في قريش، وله قول مفاده: «أيها الناس.. إنّ أحق الناس بهذا الأمر أقواهم عليه وأعلمهم بأمر الله فيه».[28] ولهذا رفض استخلاف ابنه الحسن، وترك الأمر من بعده لعامة المسلمين ولم ينصّ على أحد من ولده، ولم يقيده في قريش أو المهاجرين والأنصار[29].

السلطة تعاقد مجتمعي وطاعة الحكام مشروطة:

تستند السلطة في الإسلام إلى تعاقد مجتمعي متجدد، قوامه قيام المسلم بالتدبر والعمل بشكل دائم وذلك بدلاً من التعاقد الاجتماعي الثابت القائم في الغرب والذي أفضى إلى هيمنة نخب معينة على مقاليد الأمور بشكل شبه دائم وعدم إمكانية تصور تغير النسق السياسي القائم. فقد قامت الدولة في المدينة على أساس احترام دور الأمة، فلم تكن البيعة تفويضًا مطلقًا وإنما كانت تعاقدا يرتب حقوق وإلتزامات على الجانبين: التخلي عن الشرك وعبادة الله الواحد والإلتزام بمبادئ الإسلام وقواعده وطاعة الرسول (صلى الله عليه وسلم) والإلتزام بالقيم والأخلاقيات العامة التي نادى بها الإسلام، مقابل قيام الحاكم بوظائف الحكم في المجتمع الإسلامي وعلى رأسها وظيفة حماية الدين وقيمه وشريعته، وتدبير شؤون المسلمين والدفاع عن مصالحهم.

كما رتب التعاقد إلتزامًا بالدفاع المشترك (وهذا أمر قننته البشرية في القرن العشرين فيما يعرف بالأمن الجماعي)، فكتب السيرة تورد أن الأنصاري أبو الهيثم مالك ابن التيهان سأل الرسول (صلى الله عليه وسلم) قبل البيعة، عن موقفه إذا ما قامت الحرب بين فريق من الأنصار وبين يهود المدينة، وعما إذا كان سيبقى معهم أم هو تاركهم؟ فرد الرسول (صلى الله عليه وسلم) قائلا: «بل الدم الدم، الهدم الهدم، أنتم مني وأنا منكم، أحارب من حاربتم وأسالم من سالمتم». وقبل اتخاذ قرار الحرب في بدر أخذ الرسول(صلى الله عليه وسلم) موافقة الأنصار أولا[30].

٢٦ تاريخ ابن خلدون، الجزء الثاني، 487 وما بعدها.

٢٧ المرجع السابق.

٢٨ نهج البلاغة.

٢٩ تاريخ ابن خلدون، 602 وما بعدها.

٣٠ انظر: حسين مؤنس، دراسة في أصول الحكم وطبيعته وغايته عند المسلمين، الطبعة الثانية (القاهرة: دار الرشاد، 1997)، 91 وما بعدها.

والسلطة في الإسلام تقوم على تعاقد (دستور) مكتوب، ولنا في دستور المدينة خير مثال، فالتعاقد المكتوب كآلية لتحقيق مقاصد الشرع فعله الرسول (صلى الله عليه وسلم) مع أهل يثرب من المسلمين وغير المسلمين. وكان هذا التعاقد ميثاقًا سياسيًا للدفاع المشترك وتبادل المنافع (الدم الدم والهدم الهدم). والسياسة -في الوثيقة- هي أخلاقيات الحب والتآخي والصدق (عكس ما تصور الكثير من الفقهاء والعلماء عندما فرقوا بين السياسة وبين الإسلام كعقيدة وشريعة، أو بين السياسة والسياسة الشرعية فرسخوا بذلك البعد السلبي للسياسة..)، والدستور يتغير وقد يأتي تدريجيًا وعلى مراحل (الوثيقة كتبت على مراحل حتى أن البعض يسميها وثائق..)، والرابط الأساسي في الوثيقة رابط سياسي أخلاقي، هو وحدة الإيمان ووحدة الهدف، وليس للقبلية أو صلة القرابة أهمية في تأسيس التعاقد، لكن دون فرض إرداة طرف على آخر وعلى نحو فيدرالي بعباراتنا المعاصرة (فعبارة «على ربعتهم» تعنى أن ينظم كل طرف أمره على الطريقة التي يراها مادامت لا تعارض الإسلام..)، وغير ذلك من الأمور التي أرساها نبي الإسلام في المدينة كآلية الاختيار– أو الانتخاب بلغة العصر - ألم يطلب من أهل يثرب أن يختاروا من بين أنفسهم نقباء ليكونوا همزة الوصل بينه عليه السلام وأهل المدينة (نواب)؟[31]

وقد فهم أول خليفة للمسلمين البيعة على أنها تعاقد مجتمعي متجدد، يقوم الخليفة بموجبه بمهمة تطبيق شرع الله والحفاظ على مصالح الأمة، ويجوز للأمة أن تسترد السلطة متى قدرت أن الخليفة خرج عن مقتضات وظيفته أو ارتأت هي تغييره ولو لم ينقض التعاقد أو يرتكب إثما. ولهذا لمّا فرغ أبو بكر من قتال أهل الردة خطب في الناس ثلاثة أيام يقول: «أقيلوني». فقام إليه علي فقال: «يا أبا بكر، لا نقيلك ولا نستقيلك». كما قال الصديق في خطبة له قرب وفاته:»إن الله ردَّ عليكم أمركم فأمِّروا عليكم من أحببتم»[32].

ولم تكن طاعة الخلفاء الراشدين مطلقة كما جرت العادة في عهود لاحقة، وإنما كانت مشروطة بأمرين: حدود القانون (القرآن والسنة الصحيحة)، ومصلحة الأمة. وقد روي عن الرسول (صلى الله عليه وسلم): «السمع والطاعة حق على المرء المسلم فيما أحب وكره، ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة». ونقل لنا التاريخ ما يثبت هذا، فقد جاء في خطبة أبي بكر الأولى إثر توليه الحكم: «أيها الناس.. إني وُلِّيت عليكم ولست بخيركم، فان رأيتموني على حق فأعينوني، وإن رأيتموني على باطل فسددوني (أو: فإن أسأت فقوموني). الصدق أمانة والكذب خيانة. أطيعوني ما أطعت الله فيكم ، فإذا عصيته فلا طاعة لي عليكم. ألا إن أقواكم عندي الضعيف حتى آخذ الحق منه، وأضعفكم عندي القوي حتى آخذ الحق له...»[33]. وهذه شروط للتعاقد الذي وضعه أبوبكر لاستمراره في الحكم، لكنه لم يتم يقننها كما درجت الممارسة في عصرنا هذا.

وفي حوار علي بن أبي طالب مع طلحة والزبير اللذين خرجا عليه في البصرة ما يثبت اعتراف هؤلاء جميعا بمبدأ حق الأمة في نقض البيعة واستبدال الحاكم متى أخل بمسؤولياته. فقد

٣١ المرجع السابق.

٣٢ أحمد الكاتب، تطور الفكر الإسلامي السني: نحو خلافة ديمقراطية لا سنية ولا شيعية، نسخة إلكترونية (www.alkatib.co.uk).

٣٣ ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة، نسخة إلكترونية بمكتبة المصطفى الإلكرتونية (www.al-mostafa.com)، 13.

جاء في كلام علي للرجلين: «إنما كان لكما ألا ترضيا قبل الرضى وقبل البيعة، وأما الآن فليس لكما غير ما رضيتما به، إلا أن تخرجا مما بويعت عليه بحدث، فان كنت أحدثت حدثاً فسموه لي»[34].

وخلاصة القول هنا أن السلطة في الإسلام سلطة مدنية وليست دينية، فليس ثمة عصمة أو قداسة لها أو للقائمين عليها، والناس العاديون هم الذين يشكلونها ويتولونها إذا ما اعتبروا أنهم يمتلكون مهارات القيادة والعمل العام.

والسؤال الذي نختتم به هذا المبحث هو هل من أبعاد تنظيمية لم تنظمها التجربة السياسية لتنظيم السلطة في الإسلام؟ وهل من أوجه قصور في هذه التجربة؟

هناك بالطبع أبعاد تنظيمية لم تقننها التجربة السياسية لتنظيم السلطة في العهدين النبوي والراشدي، ربما بسبب عدم حاجة الزمان والمكان لها. فلئن أرسى الإسلام قاعدة العدالة لجميع البشر على اختلاف أعراقهم ولغاتهم وأديانهم ومذاهبهم، وأرسى فكرة حكم القانون ومساواة الحكام والمحكومين أمام الشريعة والقانون، فإن الممارسة الإسلامية لم تقنن قاعدتي العدالة وحكم القانون. واعتمد تطبيق العدالة وحكم القانون بشكل كبير على النوايا الحسنة للحكام والقضاة، مما أعطى مساحة واسعة لاختلاف الآراء وفتح الطريق أمام الكثير من المخاطر. وذلك بسبب تعدد المذاهب الفقهية الأمر الذي أدى إلى تعدد العقوبات في الجريمة الواحدة، كما أن عدم كتابة القانون فتح الباب أمام استخدام النصوص والاجتهادات لتحقيق مصالح خاصة. هذا بجانب اعتماد القضاء على أسلوب القاضى الفرد الذى يمارس مهامه بلا مشورة أو استئناف أو نقض كما هي الأمور في وقتنا الحالي[35] .

ومن جهة أخرى، كان التشريع مستقلا عن التنفيذ في الخلافة الراشدة، فالخليفة كان يقوم بأدوار تنفيذية وقضائية أما التشريع فكان مستمدًا من القرآن والسنة ويقوم، بعد اكتمال القرآن وموت الرسول (صلى الله عليه وسلم) ، على مبادئ الإجماع والاجتهاد والقياس. وقد تضافرت عوامل عديدة حالت دون أن يطور المسلمون الأوائل هذه المبادئ إلى مؤسسات وقواعد وأنظمة، تنظم تفاصيل الأمر: من يتولى مهمة التشريع والإجتهاد؟ وما الاجماع وما ضوابطه؟. ومن هذه العوامل: قوة إيمان الصحابة الأوائل، وبساطة المجتمعات في ذلك الوقت مقارنة بتعقد مجتمعاتنا المعاصرة. فعمر بن الخطاب كان يمارس الشورى ويلزم نفسه بها بالمناداة في الناس قائلا الصلاة جامعة، وعندها يجتمع الجميع في المسجد الذي كان مقر عاصمة الخلافة والمكان الذي يتم فيه التداول والنقاش واتخاذ القرارت في كافة قطاعات المجتمع، كما كان يستغل موسم الحج ليتشاور مع مسلمي الأمصار الأخرى. وتذكر كتب السيرة أن عمر دعا الناس ذات مرة ووقف على المنبر قائلاً لهم أتذكرون «عمرًا» عندما كان «عُميرًا» يرعى على إبل فلان فى شعب كذا، فعجب الناس وسأله بعضهم لماذا قلت ذلك يا أمير المؤمنين، فقال أحسست فى نفسي بشيء من العجب فأردت تأديبها، ثم قال: ما تفعلون بي لو ملت برأسي هكذا وهكذا، فرد عليه أحد المسلمين نفعل لك بحد السيف هكذا

٣٤ ابن قتيبة الدينوري، الإمامة والسياسة، 55.

٣٥ انظر معتز بالله عبدالفتاح، "المقومات الفكرية للنهضة"، جريدة الشروق 20 نوفمبر 2010.

وهكذا. هذه الأمور كلها لم تقنن، ولم تنشئ المؤسسات لإعمالها مع تغير الأشخاص.

وهناك عدة أمور يتعين فهمها في إطار أوضاع وظروف ترتبط بزمان محدد وتعكس مصالح أو مطامع أفراد وأسر معنية، وبالتالي فهي من أوجه القصور التي أنتجها عهد ما بعد الخلفاء الراشدين، ولا تمثل بأي حال من الأحوال نموذجًا أو مصدرًا للإنطلاق منه في تنظيم السلطة في وقتنا الحالي. ومن هذه الأمور، الإنقلاب على الخلافة وتحويلها إلى ملك عضوض وإرساء معاوية لنظام سياسي جديد يقوم على الإكراه والقوة المجردة بدلا من الشورى ورضا المسلمين وبعيدا عن أسس الشريعة ومقتضيات العدالة وسنة الرسول (صلى الله عليه وسلم) وسيرة أبي بكر وعمر.

وقد أفضى انقلاب الخلافة الراشدة إلى ملك عضوض إلى تأخر المسلمين في ميدان الفقة السياسي، فمن الفقهاء من اهتم بمداراة الحكام، ومنهم من فضّل تقديم النصح. ولأن معظم الحكام الملوك حافظوا على رفعة الإسلام ووحدة الأمة لقرون، ولأن الدولة الإسلامية خاضت الحروب تحت لواء هؤلاء الحكام، فإن الفقه الإسلامي امتد إلى كافة القطاعات ماعدا فكرة محاسبة الحكام أو إعادة الامر إلى الأمة لاختيار الحكام إذا ما تجاوزوا الكتاب والسنة. هذه الأوضاع والظروف صرفت أعين المسلمين وفقهائهم عن مثل هذه الأمور، وهذا ليس عيبًا في الإسلام ذاته وإنما في المسلمين. فهناك سنن كونية سنها خالق الكون للمسلمين ولغيرهم، ولما ركن المسلمون إلى الحياة الدنيا، سرت عليهم تلك السنن فتأخروا وتقدم غيرهم.

ومن هذه الأمور أيضًا، حصر معاوية الحكم في بني أمية، وإضفائه شرعية دينية مزيفة على حكمه، أي تحويل الخلافة إلى نظام وراثي في بني أمية على وجه التحديد وذلك خلافًا لسنة النبي وسيرة أبي بكر وعمر وخلافًا لاتفاق معاوية مع الإمام الحسن الذي تنازل له عن الخلافة على أن تعود إليه من بعده، وبرغم عدم أهلية ابنه يزيد ومعارضة جُل زعماء المهاجرين[36]. لقد أخذ معاوية البيعة لابنه بالقوة، ثم حارب يزيد من رفض البيعة. وابتدع معاوية ومن أتى من بعده سنة سيئة هي استحلاف الناس بالطلاق والعتاق عند البيعة، وذلك بلا مقابل. لقد انقلب التعاقد الذي سنه الخلفاء الراشدون إلى تعاقد لا يُلزم الحاكم بشيء ولا يضمن للأمة حق السؤال والمراقبة أو خلع الحكام إذا خالف الشريعة أو ارتكب ظلمًا. واستمرت سُنة الأمويين في معظم حالات الإستخلاف واستمر مع العباسيين، ووصل الأمر إلى وصول حكام فاسقين إلى سدة الملك على النحو الذي توضحه كتب التاريخ. ويرى البعض أنه في وقت متأخر من الملك العباسي ظهرت فكرة الخلافة الدينية بإضفاء صبغة دينية على نظام الحكم، وقيام بعض الفقهاء بتنظير هذه الفكرة الدينية واخراج الكثير من القوانين الاستبدادية باسم الدين، مستندين في هذا على الأحاديث الضعيفة وأحاديث الآحاد[37].

٣٦ الدينوري، الإمامة والسياسة، 147 وما بعدها.

٣٧ الكاتب، تطور الفكر السياسي السني.

المبحث الثاني: طبيعة المرجعية الإسلامية

نظرا لأن المرجعية العليا في الإسلام مرجعية إلهية صالحة لكل زمان ومكان بالنسبة للمؤمنين بها، فمن الضروري التمييز بين مقومين إثنين عند فهم هذه المرجعية. المقوم الأول مقوم ثابت خالد، وهو ثوابت الشريعة الإسلامية، أي الأحكام الإلهية المنزلة في القرآن الكريم والسنة الصحيحة. أما المقوم الثاني، فمتغير وقابل للتعديل والتبديل والإضافة والحذف، وهو ما تتفق عليه جماعة المسلمين على أنه الفقه الملائم لزمان ومكان محددين[38].

ويهمنا في واقع الأمر فهم المقومين معا، فالقرآن والسنة هما مصدر السلطة في الإسلام وجوهره، وهما المعين الذي على المسلمين العودة له متى استدعت الحاجة. لكن يجب القول هنا أن هذه العودة لا تعني أن الكتاب والسنة يحملان حلولاً مجردة لمشكلات كل الأزمنة والأمكنة (كما هو شائع تحت شعارات مختلفة)، وإنما تعني أن الكتاب والسنة هما مصدر النظام المعرفي الإسلامي بأكمله، ومنبع الضوابط المنهجية لحياة البشر، والمعين الذي تأتي منه الأطر القيمية والمرجعية العليا، أي بكلمة واحدة هما المرجعية التي على المسلمين الإستناد إليها في تنظيم حياتهم وتشريع ما يتماشى مع كل زمان ومكان وما يحقق مقاصد الشرع العليا. وكما كتب فضل الرحمن، فالقرآن الكريم لا يقدم لنا حلولا وقواعد تتعلق بمسائل محددة وملموسة فحسب، وإنما يمدنا مع هذه الحلول بالجوانب العقلانية الكامنة خلف هذه الحلول والتشريعات، وهذه الجوانب هي التي تمكن للإنسان أن ينطلق منها لاستنباط المبادئ العامة على أن يأخذ في الاعتبار الوضع الاجتماعي والتاريخي لتلك المسائل[39].

وهذا الفهم يتماشى مع حقيقة أن الإسلام دين عالمي، صالح لكل زمان ومكان، الأمر الذي دفع الكثير من الأمم والشعوب إلى الدخول في الإسلام مع اختلاف ثقافاتهم وعاداتهم. فالمقوم المتغير من مصدر السلطة -أي فهم العلماء على مر العصور للقرآن والسنة- مكن تلك الشعوب والأمم من التأقلم والتكيف دون تجاوز قيم الإسلام ودون التنازل عن الثقافات والعادات المحلية التي لا تتناقض مع الإسلام.

ولعله من المفيد في هذا المقام أن نشير إلى إن القيم التي تتصل بالمعاملات في القرآن الكريم تمثل نسبة صغيرة من جملة آيات القرآن الكريم كما يقرر الفقهاء، وهي الآيات التي توضح القيم والمبادئ العامة والمقاصد العليا للشرع، دون تفصيل أو شرح، وبلا تحديد لأشكال معينة أو أنظمة محددة تمتد عبر الزمان والمكان. في حين أن معظم آيات الكتاب الكريم التي تتناول أمور العقائد والعبادات جاءت بشكل تفصيلي ومحدد، وهي صالحة لكل زمان ومكان. وفي هذه التفرقة دعوة واضحة للعقل البشري إلى الإجتهاد الدائم بغية العمل على مواكبة قيم المعاملات التي جاء بها الإسلام لمتغيرات الزمان والمكان[40].

٣٨ انظر لمزيد من التفاصيل: طارق البشري، الوضع القانوني بين الشريعة الإسلامية والقانون الوضعي، مرجع سابق، 99 114-.

٣٩ فضل الرحمن، الإسلام وضرورة التحديث: نحو إجراء تغيير في التقاليد الثقافية، ترجمة إبراهيم العريس (لندن: دار الساقي، 1993)، 34-35.

٤٠ انظر: عبدالفتاح ماضي، "كيف تكون الشريعة الإسلامية مرجعية لحزب سياسي معاصر؟"، مركز دراسة الظاهرة الإسلامية، 16 أبريل 2006.

وهذا ما فعله بعض العلماء المعاصرين عندما تجاوزوا أمورًا تتصل بالجزية، ودار الحرب والسلام، وولاية المرأة وغيرها، على أساس أنها ليست من ثوابت الشريعة. فتلك التفسيرات والمعاني المتغيرة لا تمثل جزءًا من ثوابت الشريعة وإنما هي اجتهادات الناس التي تمثل فهمهم للنصوص الدينية وإنزالهم لها على واقع محدد وتلبية لاحتياجات معينة[41].

ولابد هنا من الانتقال إلى معالجة وظائف المرجعية العليا في المجتمعات العربية والإسلامية. فالمرجعية الإسلامية تقوم بالوظيفة التي تقوم بها الإيديولوجية الليبرالية (المرجعية العليا للنظم السياسية الغربية)، أي تُحدد الأهداف العليا والقيم الأساسية للمجتمع أو أولوياته في مرحلة تاريخية معينة، إنها تتضمن قيمًا ومبادئ عليا تقف ضد الاستبداد وتضمن الحريات، بل وتحتوي على ضمانات أقوى من الضمانات الموجودة بالغرب على النحو الذي سنعرض له بعد قليل.

إن المشكل عندنا هو في تأخر العقل عن مواكبة التطورات وإنشاء المؤسسات القادرة على تطبيق القيم والمبادئ التي جاء بها الإسلام. ولهذا التأخر بعدان، أولهما توقف البعض عند ما قدمه السلف والخوف من التجديد والاجتهاد والإبتداع، وثانيهما عدم مواكبة الفعل لبعض الاجتهادات الفردية التي قدمها علماء وباحثون معاصرون في شأن العلاقة بين المدنية وأسس الحكم في الإسلام، وتردد الحركات السياسة ذات السند الإسلامي في الإستفادة من تلك الاجتهادات التي بدأت منذ الإمام محمد عبده، أي منذ ما قبل نشأة معظم تلك الحركات!

ووجود مرجعية إسلامية للسياسة لا يصيب السياسة بالجمود، فالنص على أن «كل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار» استنادا إلى قول الرسول (صلى الله عليه وسلم): «إنّ أصدق الحديث كتاب الله، وخير الهدي هدي محمد صلى الله عليه وسلم وشر الأمور محدثاتها، وكل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة، وكل ضلالة في النار»[42] يعني الإحداث في الدِّين، وما يتعلَّق بالعبادات المحضة كما كتب الشيخ يوسف القرضاوي الذي أكد أن التجديد في الدين مطلوب ومحمود، وكذا بطبيعة الحال أمور الدنيا. ولهذا جعل القرضاوي من ركائز الفقه الحضاري -في كتابه «السنة مصدرا للمعرفة والحضارة»- مبدأ الاتباع في الدين والابتداع في الدنيا من القواعد الهامة[43]. ولقد شجع الرسول (صلى الله عليه وسلم) على ابتكار مناهج وأساليب العمران والإصلاح في العلم والعمل والفن، فقال: «من سنَّ في الإسلام سُنة حسنة فله أجرها، وأجر من عمل بها من بعده، من غير أن ينقص من أجورهم شيء»[44].

كما فهم المسلمون الأوائل هذا الأمر وفعلوا أشياءً لم يفعلها الرسول (صلى الله عليه وسلم) ، لأن أوضاع المجتمعات المختلفة أو مصالح الأمة اقتضت ذلك، مثل كتابة المصاحف، وجعل الخلافة شورى، وضرب النقود، وإدخال الدواوين، واتخاذ السجن، ووضع التاريخ، وغير ذلك،

٤١ انظر في هذا اجتهادات كل محمد سليم العوا ويوسف القرضاوي وطارق البشري وراشد الغنوشي وفهمي هويدي وغيرهم.

٤٢ رواه مسلم في الجمعة عن جابر، وأحمد في المسند، والنسائي في صلاة العيدين، وابن ماجه في المقدمة.

٤٣ يوسف القرضاوي، الدين والسياسة، نسخة إلكترونية: موقع القرضاوي (www.qaradawi.net).

٤٤ انظر للمزيد: المرجع السابق.

مما استدل به الأصوليون على حجية المصلحة المرسلة. كما ابتكر المسلمون الأوائل علوما جديدة مثل علوم النحو والصرف والبلاغة، ووضعوا معاجم اللغة، وطوروا علوم الفقه والتفسير والحديث ووضعوا لها فروعًا مثل علم أصول الفقه، وأصول الحديث، وأصول التفسير، وعلوم القرآن. كما ترجموا عن حضارات أخرى واقتبسوا منها وأضافوا لها. وبرع مسلمون في علوم الطب والفلك والفيزياء والكيمياء والبصريات والرياضيات وابتكروا علومًا ما عرفها قبلهم أحد مثل علم الجبر. يقول القرضاوي «ولما تخلف المسلمون: انعكست الآية عندهم، فابتدعوا في أمور الدِّين، وجمدوا في أمور الدنيا!!)[45].

إن المرجيعة الإسلامية لا تعني أن الإسلام يقدم نصوصًا جامدة ولا مُثل غير واقعية، فهي - مع دمجها الأخلاق والواقعية – تعالج الواقع إذ إن الحرب خدعة، وأن الضرورات تبيح المحظورات، وأنه يجوز في وقت الضيق والاضطرار، ما لا يجوز في وقت السَّعَة والاختيار. ومن قواعد الشريعة أيضا ارتكاب أخف الضررين، وأهون الشرين، واحتمال الضرر الخاص لدفع الضرر العام، وقبول الضرر الأدنى لدفع الضرر الأعلى، وتفويت أدنى المصلحتين لتحصيل أعلاهما[46].

المبحث الثالث: هل الديمقراطية مذهب سياسي أم مؤسسات للحكم؟

سبق ورأينا في مقدمة الدراسة كيف أن مؤسسات الحكم المعاصرة ترتبط ارتباطًا وثيقًا بمرجعيات مجتمعها ومبادئه وقيمه العليا، فما موقع الديمقراطية في نظم الحكم الديمقراطي الليبرالي المعاصر؟ وهل الديمقراطية مذهب سياسي؟ وهل من خصائص عامة تشترك فيها أنظمة الحكم الديمقراطي؟ وهل النظام الديمقراطي قابل للتصدير خارج الدول الغربية؟ ولماذا انتشرت نظم الحكم الديمقراطي خارج غرب أوروبا وشمال أمريكا؟

هدف الديمقراطية تقييد سلطة الحكام وحماية الحريات:

تعد الديمقراطية، كنظام للحكم، واحدة من بين حلول كثيرة قدمها مفكرون وفلاسفة عبر العصور لحل مشكلة استبداد الحكام وتعسفهم عند صنع القرارات السياسية وقد ظهرت كبديل لأنظمة حكم الفرد أو القلة. وللديمقراطية تعريفات ومضامين كثيرة، غير أن المضمون الأكثر شيوعًا هو ذلك المتصل بالشق الأول من النظم السياسية، أي بعمل المؤسسات والإجراءات والقواعد التي تنظم عملية اتخاذ القرارات، وتمكين المواطنين من المشاركة في عملية صنع القرارات، وتنظم علاقة مؤسسات الحكم بالمواطنين. وتستهدف هذه الأنظمة الديمقراطية، في الأساس، تقييد سلطة الحكام والحد من احتمالات تعسفهم، وحماية حفوق الأفراد وحرياتهم، وإدارة الصراع السياسي بطرق سلمية.

٤٥ انظر: يوسف القرضاوي، السنة مصدرًا للمعرفة والحضارة، الطبعة الثالثة (القاهرة: دار الشروق، 2002)، 235 وما بعدها.

٤٦ القرضاوي، الدين والسياسة.

وبهذا المعني فليس من الضروري أن ترتبط الديمقراطية بأيديولوجية محددة. صحيح أنها ارتبطت بالليبرالية في المجتمعات الغربية إلا أن هناك ممارسات متعددة للديمقراطية، فبجانب الديمقراطية الليبرالية التي تقدس حريات الفرد واستقلاله عن مؤسسات الدولة وتدافع عن التعددية، هناك الديمقراطية الشعبية الاجتماعية التي تُعلي من قيم العدالة الاجتماعية وتكافؤ الفرص والتي لم تنجح في الممارسة في جوانب عدة. كما أن انتشار الديمقراطية إثر موجات التحول الأخيرة أثبت أن الديمقراطية قادرة على التعايش مع ثقافات وحضارات لا تستند إلى القيم الليبرالية فقط، كتجارب الديمقراطية في الهند واليابان وأمريكا اللاتينية.

الخصائص العامة المشتركة لنظم الحكم الديمقراطي:

وللديمقراطية جوهر، يمكن تحديد أسسه أو خصائصه العامة المشتركة في عدد من المؤسسات والآليات والضمانات والضوابط التي ابتكرت لتحقيق تلك المبادئ[47].

الحكم مقيد بالمرجعية وبالقانون:

فبدلا من الحكم بالهوى، استندت الديمقراطية إلى مبدأ حكم القانون، أي وجود دستور مسبق (غالبًا ما يكون مدونًا) يخضع له الحكام والمحكومون على قدم المساواة، على أن تأتي هذه الدساتير على هدي المرجعيات العليا للمجتمعات. وهذا المبدأ يطلق عليه الآن في الديمقراطيات المعاصرة حكم القانون أو الحكم الدستوري (rule of law). ولتطبيق هذا المبدأ كان لابد من وجود دستور مكتوب، يتسم بأنه ديمقراطي وفعّال، وإحتواء هذا الدستور على مجموعة من المؤسسات والضوابط والآليات الكفيلة بتطبيق فكرة حكم القانون.

والدستور الديمقراطي يعني أولا اتساق الدستور مع المرجعية العليا التي يستند إليه، وعدم تصادمه مع معتقدات الشعب ولا قيمه العليا . كما يعني ثانيًا وضعه بالتوافق بين كافة القوى السياسية والاجتماعية الرئيسة في المجتمع فلا مكان للإقصاء أو لإنفراد جهة واحدة بتحديد مبادئه ومواده. هذا فضلا عن أن الدستور الديمقراطي يتطلب وجود آليات محددة لتحييد الولاءات المذهبية والطائفية والعرقية والقبلية، فلا يمكن أن يكون الدستور ديمقراطيًا إذا لم يخلق حالة جديدة من الولاء الوطني العام لدى كافة مكونات المجتمع كبديل للإنتماءات الضيقة. كما أن الدستور الديمقراطي يحتوي على قواعد محددة وواضحة لاختيار الحكام ومراقبتهم ومحاسبتهم، واجراءات لاتخاذ القرارت

٤٧ هناك العديد من المراجع هنا، منها:

Robert A. Dahl, Polyarchy: Participation and Opposition (New Haven: Yale University Press, 1971 (,Anthony H. Birch, The Concepts and Theories of Modern Democracy (London: Routledge, 1993) , Robert A. Dahl, Democracy and its Critics (New Haven: Yale University Press, 1989) ,Robert A. Dahl, On Democracy (New Haven: Yale University Press, 1998), George Sorensen, Democracy and Democratization: Processes and Prospects in A Changing World, 3rd edition (Boulder: Westview Press, 2008), Arend Lijphart, Patterns of Democracy: Government Forms and Performance in Thirty-Six Countries (New Haven: Yale University Press, 1999). David Potter et al (eds.), Democratization (Milton Keynes: The Open University, 2001), Edward Schneier, Crafting Constitutional Democracies: The Politics of Institutional Design (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2006), Charles Tilly, Democracy (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

والسياسات، وأدوات للرقابة السياسية والقضائية والقانونية والمالية والإدارية، وضمانات للفصل بين السلطات واستقلال القضاء وانصياع سلطتا التشريع والتنفيذ لأحكامه، وضمانات لعدم خضوع الهيئات المنتخبة لنفوذ هيئات غير منتخبة كالمؤسسات العسكرية أو الأمنية أو الدينية.

أما فعالية الدستور فتعني إعماله في الواقع واحتوائه على ضمانات وضوابط تضمن عدم خروج اللاعبين السياسيين على مواد الدستور وجوهره. ففي بعض الدساتير الغربية هناك مواد فوق دستورية تمنع الإنقلاب على الدستور ذاته، أو تغييرالطابع الجمهوري أو الملكي للدولة، أو التعدي على الحريات، وذلك كما جاء في بعض الدساتير الحديثة في إيطاليا وفرنسا وألمانيا، بل وفي دستور 1923 المصري.

الحكم وظيفة وليس مُلكا:

فبدلا من شخصنة الحكم وتحكم فرد أو مجموعة أفراد في مقاليد الحكم، وبدلا من نظرية الحق الإلهي أو استناد السلطة إلى مبدأ الإستخلاف أو الوراثة، تفصل الديمقراطية بين المجالين العام والخاص وتعمل على إنشاء دولة المؤسسات كبديل لتحكم فرد أو أسرة. وهذا الأمر يعني تحول الحكم إلى وظيفة لها قواعدها وضوابطها، يتولاها من يرى في نفسه القدرة على الحكم وتختاره جموع المواطنين. وهذا ما يسمى في الديمقراطيات المعاصرة وفي أدبيات السياسة «الشعب مصدر السلطة» أو «السيادة الشعبية» (Popular sovereignty or the sovereignty of the people). وقد آثرت تسمية هذا المبدأ "الحكم وظيفة وليس ملكا" برغم شيوع عبارة سيادة الأمة أو الشعب حتى لا نقف عند المسميات ونتناسى الجوهر. فهذا المبدأ يهتم بالأساس بمن يحكم؟ وكيف يحكم؟ ومن ثم لا يتعارض مع فكرة الحاكمية على النحو الذي سنعرض له لاحقا.

ولتطبيق هذا المبدأ، تم تطوير عدد من المؤسسات والآليات والقواعد المتصلة بشروط ومؤهلات الحكام (ونقصد بطبقة الحكام هنا كل المسؤولين بدءًا من رئيس الدولة ونواب البرلمانات وحكام المحافظات أو الولايات وحتى أصغر موظف منتخب في المحليات والمدن، وعدد هؤلاء في أمريكا أكثر من 500 ألف مسؤول منتخب وفي بريطانيا نحو 100 ألف)[48]، وبحدود مسؤولية كل مسؤول، وبكيفية اختيار الحكام واختيار هيئات تمثيلية يشارك الشعب عبرها في السلطة، وبكيفية مراقبة الحكام ومحاسبتهم وإقالتهم عند الضرورة، وبقواعد عملية اتخاذ القرارات وصنع السياسات وتقويمها وسبل تنفيذها وتعديلها عند الضرورة. وكان من مقتضات هذا المبدأ أيضا فكرة الفصل بين السلطات، بحيث يتولى وظيفة سن القوانين هيئة منفصلة عن الهيئة التي تنفذ، كما فُصلت المؤسستان التشريعية والتنفيذية عن مؤسسة ثالثة هي القضاء الذي أنيط به الفصل في المنازعات بين الأفراد وبين الأفراد والحكام وبين الهيئات الحاكمة ذاتها.

48 Rod Hague and Martin Harrop, Political Science: A Comparative Introduction (New York, Palgrave, 2001), 131.

تمكين المواطنين من المشاركة السياسية الفعالة ومن ممارسة حق الشورى:

ويُعني هذا المبدأ بمشاركة المواطنين في ممارسة مظاهر السلطة في كافة المستويات السياسية، المحلية والإقليمية والوطنية، وذلك ترجمة لجوهر الفكرة الديمقراطية وإعمالا لمبدأ أن الشعب هو مصدر السلطة.

ويقتضي هذا المبدأ في التطبيق إعمال مبدأ المساواة السياسية وتكافؤ فرص المشاركة في الحياة السياسية لكافة فئات المجتمع بلا أدنى تمييز كان على أساس النوع أو العرق أو اللون أو الدين أو المذهب أو المكانة الاجتماعية أو الاقتصادية. كما يتطلب إعمال المبدأ آلية انتخابات ديمقراطية بضمانات حقيقية لكي تكون الانتخابات فعّالة (بمعنى أنها تؤدي وظائفها الحقيقية)، وحرة (أي تحترم السلطة الحريات والحقوق الأساسية)، ونزيهة (أي تتسم إدارة الانتخابات بالشفافية والحياد بجانب دورية الانتخابات)[49]. كما تحتاج المشاركة آليات أخرى لضمان التداول على السلطة (كتحديد مدة الرئاسة وربما منع الأقارب من الدرجة الأولى من تولي المناصب السياسية)، وضمانات لوجود معارضة فعّالة في البرلمانات (حريات الرأي والتعبير والتجمع والتعددية السياسية)، وضمانات للتعددية الحزبية وللنقابات ولحرية الصحافة والإعلام. هذا بجانب ضرورة احترام حق تقرير المصير وعدم الخضوع لأي نفوذ أجنبي كي لا تتكرر مأساة الانتخابات الفلسطينية والعراقية تحت الاحتلال.

المواطنة:

وبدلا من التمييز بين الناس على أي أساس كان، انتهت الديمقراطية، بتطرو تاريخي ممتد، إلى مبدأ المواطنة، أي فكرة مساواة جميع البشر في التمتع بالحقوق المدنية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية وفي الإلتزام بالواجبات (مبدأ المواطنة). ويستلزم هذا المبدأ عددًا من الضمانات الدستورية والقضائية والسياسية وضمانات لتساوي الفرص أمام الجميع وضمانات لحماية الفئات الضعيفة والأقليات في المجتمع.

هل الديمقراطية كنظام تصلح لكل المجتمعات؟

هنا يمكن الإشارة إلى عدد من الملاحظات، فأولا، لا ينبغي الخلط بين الديمقراطية والليبرالية. ولكي نفهم العلاقة بينهما لابد أن نعرف أن الفكر الليبرالي، الذي نادى به رواد التنوير الأوروبي، ساد في الغرب بعد الثورتين الأمريكية والفرنسية، التي آمن ثوارها بالقيم الليبرالية وعملوا على تطبيقها بوضع دساتير وأنظمة ومؤسسات تتماشى مع الليبرالية. ولهذا تطورت المؤسسات الديمقراطية في معية الإيديولوجية الليبرالية واستفادت كثيرا من قيمها ومبادئها.

٤٩ انظر في شأن مفهوم الانتخابات الديمقراطية: عبدالفتاح ماضي، "متى تكون الانتخابات ديمقراطية؟" المجلة العربية للعلوم السياسية، الجمعية العربية للعلوم السياسية ومركز دراسات الوحدة العربية، العدد 16، خريف 2007.

لكن هذا لا يعني عدم صلاحية هذه المؤسسات والآليات الديمقراطية لمجتمعات لديها مرجعيات مختلفة عن الليبرالية، لسببين على الأقل. الأول أن الكثير من المضامين العامة للقيم السياسية العامة لليبرالية، كالحرية والعدالة والمساواة وغيرها، جاءت نتاجًا لتطور الفكر السياسي الإنساني وبلوةً للكثير من الأفكار التي جاءت في ثقافات وحضارات شتى. وبالتالي فجزء غير يسير من الليبرالية ينسجم مع مرجعيات مجتمعات أخرى. والسبب الثاني هو أن دولا آسيوية ولاتينية استفادت من هذه المؤسسات والآليات الديمقراطية دون التنازل عن قيمها وتقاليدها المحلية. بل وهناك تباينات داخل مرجعية الحضارة الغربية ذاتها كما الحال بين السويد والنمسا من جهة وأمريكا وبريطانيا من جهة أخرى.

هذا بجانب أن الديمقراطية، على عكس ما يرى البعض، ليست منتجًا غربيًا صرفًا، وإنما هي منتج إنساني شاركت الكثير من الحضارات في انجازه، ولها جذور في الفكر الإغريقي والروماني قبل الميلاد، وفي الحضارة الإسلامية أيضًا. غير أنه إحقاقا للحق فإن للدساتير والأنظمة الغربية الحالية الفضل في بلورة النظام الديمقراطي وابتكار الكثير من المؤسسات والآليات التي ساهمت في وضع جوهر الديمقراطية موضع التطبيق.

كما أن النظام الديمقراطي ليس النظام الأمثل، ولكنه أقل الأنظمة سوءًا، وأفضلها في الحد من إستبداد الحكام وتقييدها، وأكثرها توفيرا لآليات محاسبة المسؤولين المقصرين. ومن حيث المبدأ يمكن القول أنه لا يوجد نظام ديمقراطي مكتمل الأركان يصلح لكل دول العالم كما أجهزة الحاسب أو السيارات. فلكل شكل مميزاته وعيوبه. وتعدد أشكال الديمقراطية يعني قابليتها للتعديل والتطوير لتلائم أهداف كل مجتمع وأولوياته. ومن هنا فلا يمكن تصدير هذه الأشكال الديمقراطية دون مراعاة الأوضاع الداخلية لكل مجتمع، والمرجعيات العليا للمجتمع، وأولويات جماهيره.

وربما من الأهمية الإشارة إلى أنه نظرا لأن المرجعية الغربية الليبرالية مرجعية وضعية، أي من صنع البشر من جهة، ونظرا لإغفالها الجوانب الروحية من جهة أخرى، فهي غير قادرة على حل الكثير من الأمور، ولاسيما فيما يتصل بالأبعاد الاجتماعية لحياة الأفراد. وهذا يفسر إلى حد كبير المشكلات الاجتماعية المختلفة التي يعاني منها الغرب اليوم مثل تفاقم ظاهرة الانحلال الجنسي التي تهدد النساء والأطفال والتفسخ الأسري وتفاقم جرائم القتل والانتحار وهيمنة المصالح المادية على جُل الأنشطة الاقتصادية والتجارية.

ويجتهد صناع الدساتير والمفكرون والسياسيون في الغرب في أمور مرجعياتهم الوضعية لكن دون حسمها نهائيًا، الأمر الذي جنّب مجتمعاتهم الكثير من الهزات السياسية والاضطرابات الاجتماعية على الأقل حتى وقتنا هذا. وفي الولايات المتحدة والغرب عموما هناك سقف متفق عليه في شأن المرجعية -إلى حد كبير- قوامه القيم الليبرالية العليا المستمدة من أفكار الفلاسفة والمفكرين المرتبطين بعصر التنوير والنهضة في أوروبا من أمثال لوك ومونتسكيو وروسو وهيوم وسميث وكانت، بل ومن فكرة الحقوق الطبيعية التي استند إليها معظم هؤلاء الفلاسفة والمفكرين في صياغتهم لأفكارهم ورؤاهم الليبرالية. ولذا حينما تتصادم بعض الممارسات مع النصوص

والقوانين، أو حينما تستجد بعض الأمور التي لم تعالجها الأنظمة والقوانين القائمة، تعود المؤسسات والأفراد إلى المرجعيات العليا والأفكار الأولية لتعديل قوانين قائمة أو لسن قوانين جديدة يحتاجها الأفراد والجماعات حتى تستقيم الحياة في المجتمع ويسود الضبط الاجتماعي في ربوعه.

المبحث الرابع: هل يتعارض جوهرالديمقراطية مع الإسلام؟

هنا يُطرح التساؤل التالي: هل تتفق الخصائص العامة المشتركة للديمقراطية مع أسس الحكم الرئيسة في الإسلام؟

بالإستناد إلى طبيعة المرجعية الإسلامية والخصائص العامة المشتركة لأنظمة الحكم الديمقراطي، يمكن القول أن هذه الخصائص لا تتعارض، في مجملها، مع أسس الحكم في الإسلام، وفيما يلي بعض التفاصيل.

لا تجب، بداية، المقارنة بين فكرة سيادة الشعب وفكرة الحاكمية. فالله، عز وجل، هو خالق الكون وحاكمه ومُشرّع دينه وقيمه العليا لهداية كل البشر. وهذا أمر أسمى وأعلى من أساليب إدارة الصراع السياسي وصنع القرارات لتنظيم شؤون حياتنا الدنيوية. كما أن ما قصده المنادون بالحاكمية هو حاكمية الشريعة الإسلامية وليس حكم ما يطلق عليهم رجال الدين. وقد جاء في معالم في الطريق لسيد قطب: "ومملكة الله في الأرض لا تقوم بأن يتولى الحاكمية في الأرض رجال بأعيانهم -هم رجال الدِّين- كما كان الأمر في سلطان الكنيسة، ولا رجال ينطقون باسم الآلهة، كما كان الحال فيما يعرف باسم (الثيوقراطية) أو الحكم الإلهي المقدس!! ولكنها تقوم بأن تكون شريعة الله هي الحاكمة، وأن يكون مردُّ الأمر إلى الله وفق ما قرَّره من شريعة مبينة"[50].

كما أن الحاكمية لا تعني منع البشر من التشريع في الأمور الدنيوية، وبعبارات القرضاوي الحاكمية «لا تنفي أن يكون للبشر قدر من التشريع أذن به الله لهم. إنما هي تمنع أن يكون لهم استقلال بالتشريع غير مأذون به من الله، وذلك مثل التشريع الدِّيني المحض، كالتشريع في أمر العبادات بإنشاء عبادات وشعائر من عند أنفسهم، أو بالزيادة فيما شرع لهم باتِّباع الهوى. أو بالنقص منه كمًا أو كيفًا، أو بالتحويل والتبديل فيه زمانًا أو مكانًا أو صورة. ومثل ذلك التشريع في أمر الحلال والحرام، كأن يحلوا ما حرم الله ويحرموا ما أحل لله، وهو ما اعتبره النبي صلى الله عليه وسلم نوعًا من (الربوبية) وفسر به قوله تعالى في شأن أهل الكتاب: «اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهْبَانَهُمْ أَرْبَاباً مِنْ دُونِ اللَّهِ» (التوبة:31)"[51].

هذا فضلا عن أن فكرة سيادة الشعب مقيدة بالقانون والمرجعية العليا حتى في المجتمعات الغربية الديمقراطية، فلا يمكن أن تسن البرلمانات هناك قوانين تخالف المرجعيات العليا كما عرضنا من

٥٠ سيد قطب، معالم في الطريق، الطبعة السادسة (القاهرة: دار الشروق، 1979)،60. ويرى البعض أن النص على أن مبادئ الشريعة هي المصدر الرئيسي، أو مصدر رئيسي للتشريع، يفي بمقتضيات ما يسمى الحاكمية.

٥١ القرضاوي، الدين والسياسة، الفصل الثاني.

قبل. ولهذا فليس من المتصور أن تسن البرلمانات في دول ذات أغلبية سكانية مسلمة قوانين تبيح حرامًا أو تحل حرامًا. والمهم هنا هو وجود مؤسسات قضائية محايدة (كالمحكمة الدستورية العليا مثلا) تُسند إليها مهمة الفصل فيما إذا تجاوز البرلمان مبادئ المرجعية العليا، وذلك على غرار الدور الذي تقوم به المحكمة الفيدرالية العليا في الولايات المتحدة والمحاكم الدستورية العليا في الديمقراطيات الغربية بشكل عام.

كما أن مبدأ حكم القانون لا يتعارض مع الإسلام، بل إن المسلمين الأوائل، في العهدين النبوي والراشدي، طبقوا هذا المبدأ واجتهدوا في وضع الوسائل التي تضمن مساواة الحكام والمحكومين أمام المرجعية العليا للمسلمين، وذلك على النحو الذي عرضنا له سابقا. ولأسباب كثيرة لم يتم تقنين هذا المبدأ ولا الوسائل التي اتبعت لا في شكل دستور مكتوب، أو قوانين مكتوبة.

والمشاركة السياسية لا تتعارض مع الإسلام، بل هي جزء يسير من مبدأ آخر أعم وأشمل هو مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي أقره الإسلام وطالب جميع المسلمين بممارسته في كافة قطاعات المجتمع وعلى كافة المستويات.

وتجدر الإشارة هنا أن عدم معارضة خصائص الديمقراطية للإسلام والدعوة إلى الإستفادة من آليات الديمقراطية ليس معناه النقل الحرفي لتجارب الغرب أواستنساخ التجربة بمميزاتها وعيوبها. فهذا لم تفعله أمة من الأمم. وما تعدد أشكال أنظمة الحكم إلا دليلا على أن الأمم تقتبس وتستفيد من بعضها البعض لكن دون تبعية عمياء.

ومن هنا فمن المتصور أن على صناع القرار في الدول ذات الأغلبية السكانية المسلمة القيام بعملية مواءمة مع تجنب ما أنتجه مفهوم السياسة الغربي القائم على مفهوم القوة فقط والذي يتخذ سلاحًا لإخضاع الفقراء والضعفاء في الداخل والخارج. وما تقوية الحكومات بالشعوب إلا وسيلة لتوازن القوة وليس إعادة ممارسة نفس ممارسات القوة الحالية في الغرب. ما نريده هو أن نمتلك عوامل القوة لا لممارسة الطغيان في الداخل وممارسة الهيمنة والنفوذ على الخارج، وإنما لإقامة العدل وحماية الحريات، وإقامة علاقات متوازنة وندية مع الخارج. وهذه ليست أحلام، فأحلام اليوم هي حقائق الغد والمستقبل.. وكم من أفكار ظن الكثيرون أنها مثالية ونُظر إلى أصحابها نظرة ملؤها الشفقة أو اللامبالاة.. وقد صدق السنهوري حينما كتب: «لكي ينهض الشرق فإنه في حاجة لرجال قادرين وطموحين وإلى قادة مستعدين للتضحية بمصالحهم الذاتية من أجل الصالح العام»[52].

وقد يتسآل سائل: وما خطورة الربط بين الديمقراطية والليبرالية في المجتمعات الإسلامية؟ يمكننا هنا الحديث عن أمرين: الأول إن ربط الديمقراطية المنشودة في مجتمعاتنا العربية بالليبرالية، بل ومناداة البعض بالليبرالية كحل لمشكلات مجتمعاتنا قد يُفرق بين التيارات السياسية بدلاً من أن يُقّرب بينها. فالربط قد يعني عمليًا تجاهل مطالب قطاعات عريضة من الشعوب العربية، وربط

٥٢ عبدالرزاق أحمد السنهوري، أصول الحكم في الإسلام (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1998)، 32.

مجتمعاتهم بأولويات وأهداف الآخرين. إن مناداة البعض باللحاق بركب الحداثة «الديمقراطية، الليبرالية، الرأسمالية، الغربية» استتبعه مناداتهم بتجاوز أمور يعتبرها البعض من الأولويات عندنا. فأولويات المجتمعات العربية –الأهداف العليا والمبادئ الأساسية التي يجب على أي نظام سياسي أن يعمل على إنجازها– تختلف في جوانب كثيرة عن الأولويات التي تتضمنها الليبرالية الحالية، فهي قد تتضمن أمورًا مثل قضايا العدالة الاجتماعية، والحفاظ على الهُوية العربية واللغة العربية، ومواجهة التفتت والتجزئة التي يعاني منها العرب، ومقاومة المحتلين في فلسطين والعراق، والوقوف ضد الهيمنة الأمريكية والغزو الثقافي الغربي، وغير ذلك.

أما الأمر الثاني، فهو إنه لا يجوز –من منطلق ديمقراطي بحت– إقصاء فريق ما أيًا كانت مرجعيته طالما قَبِلَ التعددية والتنافس مع الآخرين بطرق سلمية كما هي الحال مع بعض التيارات الإسلامية التي قبلت بالديمقراطية، فهذا يتناقض مع الديمقراطية ومع الليبرالية. كما أنه لا يجوز افتراض أو تصور أن هذا التيار سيمارس سياسة الإقصاء أو أنه يُبطن ما لا يظهر. إن المحك الرئيسي لمصداقية هذا التيار –وغيره من التيارات- لا بد أن يستند إلى إرادة الأمة عبر صندوق الانتخابات –التي لابد أن تكون ديمقراطية، تنافسية أي فعّالة وحرة ونزيهة- وذلك بعد التمهيد لها بدستور ديمقراطي حقيقي وبمؤسسات سياسية حقيقية.

والأهم من هذا هو أن الإسلام أقر عددًا من الضوابط، أولها هو ربط الحكم بالمصلحة العامة للمسلمين. ففي مقابل مضمون مفهوم المصلحة السائد في عالمنا المعاصر الذي يختلف من دولة إلى أخرى باختلاف الإيديولوجية التي تعتنقها الدولة، والذي يتسم بأنه زمني دنيوي ويتحدد مضمونه من خلال أهداف القوة، أو القوى، المهيمنة أو آراء الناخبين ومؤشرات الرأي العام، في مقابل هذا المفهوم يأتي مفهوم المصلحة في الإسلام الذي لا يأتي تعبيرًا عن أهداف قوى سياسية محددة، وإنما يتحدد في ضوء مصدره الأعلى، أي القرآن والسنة، وإن تغيرت وسائل تحقيقه باختلاف الزمان والمكان. كما أن له ضوابط أخلاقية وقيمية، والقيام على تحقيق المصلحة شرط قانوني وشعبي لشرعية الحكومة القائمة. أي أن القيام على مصالح الناس شرط ابتداء وشرط بقاء بالنسبة للحكومة، وطاعة المحكومين للحكام متوقفة على تحقيق هذه الغاية.

هذا بجانب ربط الحكم بالأخلاق. وهذه الضمانة تتصل بالبعد الأخلاقي للمرجعية الإسلامية. فالمرجعية تقوم على الدمج بين الواقعية والمثالية، فلا فصل في الإسلام بين القواعد المجردة للأخلاق والواقع وإنما يجب العمل على تركيبهما معا، ومن هنا فيجب دومًا أن تتجه برامج العمل والإستراتيجيات نحو الأفضل.[53] وهذا نوع من الوسطية العادلة التي أشار لها القرآن الكريم في قوله تعالى: «وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا»[54]. وهي وسطية يراها البعض عملية توفيق بين الأعلى والأرضي أو المثال والواقع، وهو توفيق يعد

٥٣ انظر محمد عبدالله دراز، دستور الأخلاق في القرآن، تعريب وتحقيق: عبدالصبور شاهين (القاهرة: مؤسسة الرسالة ودار البحوث العلمية، د.ت.).

٥٤ البقرة/ 143.

ضروريًا للطرفين لأنه لو حدث انفصال بينهما لفقد المثال قيمته العملية وأصبح الواقع بلا مرشد أو ضابط[55].

وهذا أمر يختلف كلية عما هو سائد اليوم في الغرب من فصل شبه تام بين الساسة والأخلاق، وسيطرة النزعات المادية على الممارسة السياسية وعلى المجتمعات بشكل عام.

هذا بجانب أن مفاهيم السياسة وأسس الحكم في الإسلام ثابتة لا تتغير، بينما تتعدد وسائل تطبيقها وتختلف باختلاف الزمان والمكان. فالعدل –والذي يتصدر كل القيم والثوابت ومن مقاصد الشريعة- فريضة شرعية واجبة لا يجوز التنازل عنه أو التفريط فيه، وله أبعاد إنسانية عامة، فهو للكافة، مسلمين وغير مسلمين، أعداء وأصدقاء. وحدود العدل لا تقف عند القانون، وإنما شاملة تمتد إلى الحياة المادية والاجتماعية، والعدل فريضة واجبة على أولياء الأمور والحكام تجاه المحكومين، وعلى كل صاحب ولاية، أما البرامج والآليات والوسائل التي تحقق هذه الأمور فمتغيرة ومتجددة، وهكذا.

والضمان الأقوى من كل هذا هو ربط الحكم بإيمان المسلم وعقيدته، أي أن هناك ضمانات عقدية للسلطة. فمفاهيم علم السياسة في الإسلام تنفرد بضوابط عقدية لا مثيل لها في الغرب المعاصر. فطبيعة الإسلام كدين عالمي صالح لكل زمان ومكان اقتضت أن تكون القيم السياسية العليا والحقوق الإنسانية التي يدعو لها الإسلام ليست مجرد حقوق قانونية، وإنما هي فوق هذا واجبات ملزمة، أو ضرورات واجبة كما كتب الدكتور محمد عمارة، أي من ضرورات الحياة فلا يستطيع أحد التنازل عنها، ولا تستقيم حياة الإنسان بدونها، وهي واجبة يجب الحفاظ عليها، والعمل على تطبيقها.[56] ولهذا تتسم أسس الحكم في الإسلام بأنها قيم وواجبات في ذات الوقت، أي لها شقان: الإباحة والإيجاب، كما أوضح الدكتور سليم العوا، والفارق بين الأمرين هو الفارق بين المباح والواجب، فإباحة أمر ما لا توجب على الناس فعله، أما الواجب فهو إلتزام يطلب من الناس القيام به وإلا كانوا آثمين.[57] والأهم أنها –جميعًا- ترتبط بإيمان المسلم، ويثاب عليها، كما كتب الدكتور محمد طه بدوي.[58] فمن الآيات ما يربط بين إيمان الإنسان وواجب النهي عن المنكر كقوله تعالى: «كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللّهِ»[59].

هذه الضوابط العقدية التي ينفرد بها الإسلام عن غيره من الأنظمة الوضعية الأخرى تشكل ضمانة أعلى من الضمانات التي تقدمها الخبرة الغربية في هذا الصدد. فعلى سبيل المثال ليس في الغرب المعاصر إلا ضمانات قانونية للخروج عن النظام القانوني القائم، هي الرقابة على دستورية

٥٥ قميحة، 10.

٥٦ محمد عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات لا حقوق (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة)، 2005.

٥٧ العوا، 217.

٥٨ محمد طه بدوي، 112-113.

٥٩ آل عمران/ من الآية 110.

القوانين أو المراجعة القضائية، أما خروج هذا النظام القانوني أو جزء منه عن فلسفة المجتمع وإيديولوجيته العليا فليس له ضمانات علي الوضع الذي فصله الدكتور طه بدوي من قبل[60]. أما في الإسلام فخروج الحاكم عن المرجعية العليا يقابل بضمانة فعلية هي حق مقاومة الحاكم الجائر بطرق مختلفة. وفي القرآن الكريم: «وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ»[61]. كما أن المشاركة السياسية في الغرب تظل اختيارية وبضمانات قانونية أو إجرائية في بعض الأحيان كفرض غرامات رمزية على الذين يمتنعون عن التصويت، أما المشاركة السياسية في المرجعية الإسلامية فيمكن ربطها بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والأمانة وشهادة الزور والصدق وغيرها من القيم.

إن ما تحتاجه مجتمعاتنا الإسلامية هو الربط بين ممارسة هذه الحقوق وبين تلك الضمانات عن طريق وضع برامج عمل ومؤسسات وآليات قانونية محددة لترجمة هذه الضمانات العقدية والاستفادة منها في وقتنا الحالي.

المبحث الخامس: ما العقبات؟

هناك الكثير الذي يمكن قوله هنا، لكن نظرا لاعتبارات المساحة فإننا سنشير إلى أبرز هذه العقبات. أول هذه العقبات طبيعة النظم السياسية القائمة في العواصم العربية والتي لا تعير اهتمامًا بأبجديات الحكم الصالح ولا تترك مساحات أمام القوى والتيارات ذات المرجعيات الإسلامية لتطوير أفكارها والتفاعل مع القوى الأخرى. فبدلا من إخضاع الأفكار التي تطرحها هذه الحركات للنقاش العام الصحي، تُواجه هذه الحركات بحملات شرسة من العداء من الحكومات ومن قوى سياسية أخرى، ما يؤدي إلى تركز جهود تلك الحركات على محاولات الحصول على الشرعية القانونية أو حول الدفاع عن النفس وتبرير مواقفها المختلفة..

ومن جهة أخرى، هناك أوجه قصور كثيرة داخل الحركات الإسلامية ذاتها، أهمها غياب الرؤية الإستراتيجية، الأمر الذي يسهل، كما لاحظ الدكتور عبدالله النفيسي، احتواء هذه الحركات[62]. وتسيطر على تلك الحركات خطابات متناقضة في الأهداف والوسائل، وتقودها قيادات مأدلجة أحادية التفكير لا تفهم أبجديات السياسة وأدوات السياسة الفعالة،[63] ولا تعرف قوى الواقع الاجتماعي والسياسي للمجتمعات في الداخل ولا قوى وديناميات السياسة الدولية[64]. وقد ترتب عن هذا أن

٦٠ محمد طه بدوي، 110-116.

٦١ آل عمران/ 104.

٦٢ عبدالله فهد النفيسي، "توطئة"، في الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية: أوراق في النقد الذاتي (القاهرة: مكتبة مدبولي، 1989)، 14.

٦٣ أو ما أسماه الدكتور عمارة الأمية السياسية الناتج عن الخلل الذي أصاب التربية السياسية. وقد قارن المؤلف بين الوضع الحالي والوضع في مدرسة العروة الوثقى التي أنتجت مقالات "تعبر عن مستوى راق وعميق وحصيف في فهم السياسة والدراسة بمسلكها ومنعرجاتها ودروبها" انظر محمد عمارة ، "من مظاهر الخلل في الحركات الإسلامية المعاصرة"، في: الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية، 345-346.

٦٤ انظر فتحي عثمان، "الحركة الإسلامية: العنصر الديناميكي الاجتهادي في أسسها الفكرية"، في الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية، وانظر بقية فصول هذا الكتاب الذي يقدم أفكارا نقدية للحركات الإسلامية.

تحركات هذه الحركات يغلب عليها ردود الأفعال التي لا تخرج عن أمرين: إمّا أنها تنتظر الفرج من السماء وترى أن الدعاء قد يكفيها مشقة مواجهة النظام وسقوط السلطة في يدها ولهذا فهي تتلقى الضربات المتتالية التي يعتبرها أفرادها منح من السماء وسياحة مجانية! وإما أنها تمارس ردود أفعال لتحركات متجددة ومتنوعة من السلطة دون أن تفكر يومًا في تغيير نفسها بوضع استراتيجيات جديدة بأهداف ووسائل جديدة لتتعامل مع الواقع المتغير. في المقابل، حدث العكس في تركيا؛ فلم تنتظر الحركة الإسلامية تغيير الآخر أو اختفاء العلمانية حتى تمارس هي السياسة، وإنما راحت تعمل تدريجيًا ضمن الأطر المسموح بها وتجري تغييرات في استراتيجياتها ما مكنها من الوصول إلى الحكم وفرض أجندة تتسم بالحكمة والتدرجية.

وفي واقع الأمر لا ينقص الحركات الإسلامية الفكر والتجديد، فقد قدمت الكثير من الآراء والاجتهادات المعاصرة إلا أن هناك عقبات أمام الإستفادة منها، أهمها الإنفصال الواقع بين التنظيم والفكر. والمسؤولية الأولى هنا تقع على قيادات الحركة الإسلامية الذين عضوا بالنواجذ على التنظيم وضحوا بأهدافه من أجل بقاء التنظيم، وراحوا يمارسون عمليات اقصاء وعزل لكل من ينتقد أسلوب العمل فكان أن خرجت من الحركة الإسلامية عقولها القادرة على ممارسة النقد الذاتي والتجديد.

كما لم تظهر تنظيمات سياسية إسلامية بديلة معتدلة تعتمد على الجماهير وتعمل على زرع الفهم المعتدل للإسلام، والمسؤولية هنا تقع في جزء كبير منها على الخارجين من الحركات الإسلامية وكذلك على ما يطلق عليهم «إسلاميون مستقلون» لعدم اطلاعهم بمسؤولية إنشاء مثل هذه التنظيمات البديلة. فمن هؤلاء من آثر العزلة، أو الهجرة طلبًا للرزق، ومنهم من انصب اهتمامه على الجانب الفكري والتثقيفي بالكتابة والمشاركة في الندوات والحوارات.

وفي اعتقادي أن الفارق بيننا وبين الأتراك هو في الحركة، وعلى وجه الخصوص نوعية القيادات التي ظهرت داخل الحركة الإسلامية التركية (عبدالله غول ورجب طيب أردوغان على وجه الخصوص) واستفادتهما من فكر أحمد داوود أوغلو وغيره.

خاتمة

حاولت في هذه الدراسة وضع المحددات الرئيسة التي تحدد تفكير المهتمين، من وجهة نظر حضارية إسلامية، بتحديد معالم نظام سياسي يستند إلى رؤية حضارية إسلامية ويستهدف إنتاج شيء جديد ينسجم مع مقتضيات العصر ويسهم في خدمة حاجات الأمة الإسلامية وفي مواجهة الإشكاليات المختلفة على المستوى الإنساني العام. ويمكن تلخيص هذه المحددات التي انتهت لها الدراسة على النحو التالي:

أولا: أوضحت التجربة السياسية في العهد النبوي والراشدي أن السلطة في الإسلام سلطة مدنية بمرجعية إسلامية، ويتولى ممارسة مظاهر السلطة من تتوفر فيهم شروط الحكم والقيادة، والأمة هي التي تختار الحكام وتراقب أعمالهم وتعزلهم عند الضرورة. والسلطة تعاقد مجتمعي متبادل يقوم بموجبه الحاكم بوظائف محددة مقابل طاعة المحكومين له، وممارسة السلطة مقيدة بالمرجعية العليا للمسلمين وطاعة الحكام مشروطة بهذا القيد.

ثانيًا: هناك أبعاد تنظيمية لم تقننها التجربة السياسية لتنظيم السلطة في العهدين النبوي والراشدي،

ربما بسبب عدم حاجة الزمان والمكان لها.. من هذه الأمور كيفية اختيار الحكام وطرق ممارسة الشورى والتعبير عن حق الأمة في مراقبة الحكام وعزلهم عند الضرورة، وسبل معارضة الحكام، وغير ذلك.

ثالثًا: للسلطة في هذه التجربة مقوم ثابت وآخر متغير. فالثابت هو المرجعية العليا، أي القيم الرئيسة والأحكام القطعية والمبادئ العليا التي تعمل كأساس مرجعي لأي نظام سياسي يراه المسلمون مناسبًا لمجتمعهم في زمن محدد. ويتضمن هذا الأساس المرجعي قيم مثل العدل والحرية والشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ومقاومة الجور والظلم. أما المقوم المتغير فهو سبل إنزال هذه القيم وإعمالها في الواقع، وهذا مقوم قابل للتعديل والتبديل والإضافة والحذف. ولهذا رأينا صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ينتخبون أبي بكر بعد وفاته، ثم رأينا أبي بكر يوصي بالحكم لعمر بين الخطاب ثم رأينا عمر بن الخطاب يشكل مجلسا للشورى من ستة أعضاء ليختاروا أحدهم خليفة لعمر. كما تنوعت أساليب الشورى فقد رأينا أبي بكر يخالف رأي الصحابة في مسألة محاربة مانعي الزكاة، ورأينا عمر بن الخطاب يعين مجلسًا للشورى لاختيار الخليفة، ثم انقلبت الخلافة إلى ملك عضوض عندما غُيبت الشورى منذ عهد معاوية.

رابعًا: الديمقراطية ليست مذهبًا سياسيًا، وإنما هي مؤسسات وقواعد وإجراءات تستهدف تقييد سلطة الحكام وصيانة الحريات، وتتصل بأمور تنظيمية، تفصيلية مثل: طرق وقواعد المساواة أمام القانون، قواعد اختيار الحكام ومراقبتهم ومحاسبتهم، اجراءات وخطوات صنع القرارات والسياسات العامة، أبعاد العلاقة بين السلطة والمواطنين، وبين السلطات المختلفة في الدولة، سبل المشاركة السياسية للأمة وتمثيل كافة التيارات الرئيسة في مؤسسات الحكم.

خامسًا: الديمقراطية لها أشكال متعددة، وهي غير قابلة للتصدير دون إجراء عمليات مواءمة بينها وبين الأطر المرجعية الثقافية والحضارية للمجتمعات الأخرى. كما أنها ليست النظام السياسي الأمثل، فهي قابلة للتطوير والتعديل.

سادسًا: للديمقراطيات المعاصرة مرجعيات عليا لا يمكن تصور خروج المؤسسات السياسية الديمقراطية (كالبرلمان مثلا) عن أبجديات تلك المرجعيات، بل إن الدساتير والمؤسسات تأتي إعمالا لتلك المرجعيات التي تختلف من مجتمع لآخر. والديمقراطية كمؤسسات حكم تعمل في مجتمعات بمرجعيات ليبرالية، كما أنها امتدت إلى مجتمعات بمرجعيات مختلفة في آسيا وأمريكا اللاتينية.

سابعًا: لا تتعارض الخصائص الرئيسة للديمقراطية، كنظام للحكم، مع مبادئ وأسس الحكم في الشريعة الإسلامية. فالشريعة كإطار مرجعي أعلى تحدد القيم والمبادي الحاكمة للسلطة فقط، أما آليات وإجراءات ممارسة السلطة فهي تتغير بتغير الزمان والمكان، وتُرك أمرها لمجال العقل والاجتهاد. كما لا تمنع المرجعية الإسلامية الاقتباس من الآخرين، فالحكمة ضآلة المسلم.

ثامنًا: من العقبات التي أفضت إلى عرقلة تطوير الحركات ذات المرجعيات الإسلامية وعرقلة المحاولات الرامية إلى التوفيق بين هذه المرجعيات ومؤسسات الحكم هيمنة الحكم المستبد وعقليات الإقصاء على مقدرات الأمور في جُل العواصم العربية. هذا بجانب أوجه القصور الكثيرة داخل هذه الحركات ذاتها كغياب الرؤى الإستراتيجية، واعتمادها على قيادات أحادية التفكير، وضعف تحركاتها السياسية التي تتسم بردود الأفعال غير المدروسة وتدور في الأغلب حول صد انتقادات الآخرين أو إبراز عظمة القيم الإسلامية ومجد تاريخ الإمبراطورية الإسلامية.

تاسعًا: إن المشروع الذي أعتقد أنه لابد أن يلتف حوله الإسلاميون وغيرهم هو مشروع (أواستراتيجية) إصلاح نوعية الحكم في العواصم العربية أولا وتأجيل التنافس الإيديولوجي إلى ما بعد الانتقال، أي استراتيجة الانتقال إلى الديمقراطية أو التحول السلمي نحو الديمقراطية وما يتطلبه ذلك من تكتل جميع القوى الوطنية والإسلامية على قاعدة الديمقراطية وكسب صف الجماهير والنخب لصالح مشروع الديمقراطية، وذلك لأن الحكم القائم غير قادر على التغيير أو الإصلاح، بل وهو سبب الكوارث والتبعية[65]. كما أنه ليس ثمة طريق آخر سلمي، أو غير سلمي، لتغيير الأوضاع بالنظر إلى قوة الأنظمة القائمة واستحالة تغييرها بالقوة. هذا بجانب أن الحرية وحكم القانون سيضمنان للحركة الإسلامية حرية الحركة وعرض برامجها، والأهم أنهما سيحميان التعددية الفكرية اللازمة للتقدم داخل الحركة الإسلامية ذاتها، فلا احتكار للدين ولا سيادة لفكر واحد أو حركة واحدة.

عاشرًا: ما العمل؟ كيف يمكن التصدي لمهمة تنظيم السلطة السياسية في المجتمعات العربية؟ يمكن هنا الإشارة إلى عدد من الأمور التي تحتاج إلى مزيد من التفكير والبحث:

هناك حاجة إلى الاهتمام بعدد من التساؤلات وإمعان النظر في (وانتاج مقاربات خلاقة بشأن) إشكاليات محورية، منها: هل لأحد الحق في أن يدعي لنفسه الحق في –والقدرة على– تحديد مبادئ الإسلام أو أن يقرر ما هي الشريعة؟ ما العمل لو خرجت مؤسسات الدولة عن تلك المرجعية؟ وكيف يمكن في الأساس الحكم على أن الدولة تجاوزت تلك المرجعية؟ وما الجهة التي تقوم بهذا الدور؟ وما العمل للتوفيق بين تيارين يرى أولهما أن المرجعية العليا تستند إلى ما يريده الناس أنفسهم وأنه لابد أن تبتعد نهائيا عن الإسلام، أو ديانة أخرى، وذلك بالنظر إلى وجود أقليات غير مسلمة في الدول العربية من جهة، وإلى مساوئ الخلط بين الدين والسياسة التي أظهرتها الخبرة الأوروبية في القرون الوسطى من جهة أخرى، في حين يرى التيار الثاني أنه لا يمكن تصور مرجعية عليا دون الإسلام بقيمه ومبادئه العليا؟ وهل يمكن أن تتلاشى تخوفات الفريق الثاني بالنظر إلى أن ثقافة الناس التي تحدد المرجعية عند الفريق الأول هي، في غالبيتها العظمي، ثقافة عربية إسلامية تستند في الأساس إلى القيم العليا والمبادئ الرئيسية التي جاء بها الإسلام، بل وإلى القيم العربية الأصيلة –التي هي قيم

٦٥ انظر حول الدعوة إلى بناء كتل تاريخية من أجل الديمقراطية في الدول العربية: علي خليفة الكواري وعبدالفتاح ماضي، "في الحاجة إلى بناء الكتلة التاريخية على قاعدة الديمقراطية"، مجلة المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 373، مارس 2010. وعلى موقع الكاتب (www.abdelfattahmady.net) مقالات ذات صلة.

إنسانية مشتركة في الأساس- التي ظهرت قبل الإسلام مثل نصرة المظلوم وإكرام الضيف والجود والأمانة والصدق وغير ذلك؟ وماذا عن مقولة أن هذه الأمة لن تجتمع على ضلالة، وأن «الخير في وفي أمتي إلى يوم القيامة» كما جاء في الحديث المنسوب إلى الرسول r؟ هذا بجانب أنه –تاريخيًا- لم تمارس شعوب هذه المنطقة التمييز ضد الأقليات التي عاشت بينها، بل على العكس عرفت هذه المنطقة صورا من التسامح والتعايش قل أن تجد لها نظيرا في مناطق أخرى، كما أنها ظلت قبلة للمضطهدين والمطرودين على مر العصور.

لا بد من تجاوز الفقه السياسي الذي يركز –في جانب كبير منه- على عدم جواز مقاومة الحاكم الجائر وتفضيل الحاكم الجائر على الفوضى والفتنة، لا تقليلاً من شأن هذا الفقه أو تغليطًا لأصحابه واتهامهم بالوقوف مع الاستبداد، وإنما لأن هذا الفقه لابد أن يُفهم في إطاره التاريخي واختيار أعلامه أقل الضررين من وجهة نظرهم في ذلك الوقت من جهة، ولأننا نمتلك الآن -رغم أننا نعيش في زمن الهزيمة والتبعية والاستبداد- كتابات واجتهادات لعشرات العلماء والباحثين الذين يعبرون عن الفهم المستنير للإسلام في هذا الموضوع من جهة أخرى.

ثمة ضرورة، عند الحديث عن شكل نظام الحكم، للانطلاق من النظام الديمقراطي القائم الآن في الغرب وخارج الغرب، فالحكمة ضالة المسلم. إن جُل آليات النظام الديمقراطي وضوابطه ومؤسساته جُربت تاريخيًا ونجحت في كثير من المجتمعات من جهة، ولا تتعارض مع المبادئ العامة والقيم العليا للإسلام كما أشرنا. لكن المطلوب ليس مجرد الإستفادة وإنما أن يقترن هذا الجهد بالعمل المستمر على إيجاد حلول خلاقة وجديدة للعيوب ونقاط التوتر التي أفرزتها الممارسة الديمقراطية في الواقع مثل إيجاد أشكال جديدة لتمثيل أفضل لفئات المجتمع المختلفة، وترتيبات تجعل من إرادة الأمة الملتزمة بالشريعة سلطة حقيقية في مواجهة الحكام، وآليات لمتابعة أداء نواب الشعب والمسؤولين، ومعايير لمراقبة عملية الانتخابات في مراحلها المختلفة، وطرق لتحييد المال السياسي، ووسائل للتعامل مع القبيلة والطائفة والأقليات، وضمانات لاحترام الدساتير والقوانين وغير ذلك.

لا مناص من إيجاد الوسائل الكفيلة بوضع القيم العليا للحكم موقع التطبيق الفعلي، فلقد مارس النبي عليه السلام والخلفاء الراشدون من بعده الكثير من هذه الوسائل لكنها لم تقنن. ألم يشير الخليفة عمر بن الخطاب إلى أهمية مراقبة الحكام والولاة ومارسها؟ فقد نقل عنه أنه قال يوما «أرأيتم إذا استعملت عليكم خير من أعلم ثم أمرته بالعدل، أكنت قضيت ما علي، قالوا نعم، قال لا حتى انظر في عمله أعمل بما أمرته أم لا[٦٦]. هذه قاعدة واحدة من قواعد الرقابة التي قننتها الأنظمة المعاصرة وأنشأت لها المؤسسات والآليات والضوابط والضمانات.

فالشورى –التي يتحدث عنها الكثيرون- كقيمة عليا يمكن أن تُترجم في برامج العمل السياسي على هيئة آليات محددة للحيلولة دون إنفراد الحكام بآرائهم، حال وجود مجالس نيابية برلمانية أو

٦٦ عبقرية عمر، 91.

مجالس متخصصة، آراؤها ملزمة للحاكم. ولهذا يجب أن تهتم فرق بحثية متخصصة بإيجاد الآليات الكفيلة بنقل مبدأ الشورى من كونه مجرد النصيحة (كما كَتَبَ الكثير من الفقهاء) إلى كونه مطلب ملزم. وهذا لن يتم بمجرد نقل الديمقراطية النيابية كما هي قائمة بالغرب دون تفكر وتدبر، فالشورى في الإسلام تحتاج إلى أكثر من آلية التمثيل النيابي، والعقل المسلم لابد أن يضيف إلى هذه الآلية الضوابط الكفيلة بمراعاة الضوابط الأخلاقية والإنسانية التي هي جزء أصيل من الإسلام بدلاً من التحييد شبه الكامل للأخلاقيات والقيم والأبعاد الإنسانية وسيطرة المصالح الفئوية أو القومية على السياسة والسياسيين في الديمقراطيات المعاصرة.

أما قيمة مقاومة الحاكم المستبد ومفهوم الطاعة في الإسلام فيمكن أن يُترجما في شكل آليات قضائية ورقابية محددة للمتابعة والمساءلة والحساب والإقالة وغير ذلك من الآليات التي ثبت نجاحها في كثير من دول الغرب المعاصر. كما يجب أن تنعكس أبعاد قيمة العدل، كقيمة عليا، علي كل السياسات التي تتناول العلاقات بين الحكام والمحكومين، الأغلبية والأقليات، الرجل والمرأة، والعلاقات مع الخارج، وهكذا.

من السنن الكونية لزماننا هذا هو استناد أي جهد في هذا المجال إلى إدراك حقيقة أن صياغة الدساتير فن من فنون السياسة يستند إلى العلم والمعرفة ومهارات الصياغة والمواءمة وحسن التصرف، ويتطلب مرونة في التفكير والتطبيق والتكيف واتساعًا وإبداعًا في الخيال والتصرف. ومن ثم فقد يكون من الضروري في وقت معين عدم النص في الدساتير والبرامج السياسية – بشكل قاطع ونهائي- على إسلامية الدولة أو على تطبيق الشريعة الإسلامية على الكل. فالمضامين والمقاصد أهم من النصوص والديباجات، وفي الحديث الشريف: «إن الله لا ينظر إلى أجسامكم ولا إلى صوركم ولكن ينظر إلى قلوبكم..»، والبرامج والدساتير والأنظمة والقوانين عقود متجددة، قابلة للتغيير، بل ويجب تغييرها متى لزم الأمر.

وأقصد هنا أنه يمكن على سبيل المثال –في مرحلة تاريخية معينة وفي ظل أوضاع محددة يسود فيها الطغيان والتبيعة للخارج- النص في الدساتير على الاستناد إلى مبادئ الثقافة العربية وقيمها الأساسية بشكل عام والتي تضم القيم الإسلامية والعربية بل والمسيحية الشرقية (في مصر ولبنان مثلاً) أو الكردية (في سوريا والعراق) أو الأمازيغية (في الجزائر) أو الأفريقية السوداء (في السودان وموريتانيا)، أو التنوع المذهبي (في العراق وعُمان وسوريا والبحرين والكويت) وذلك حسب الأوضاع الداخلية لكل بلد عربي. كما يمكن وضع نصوص دستورية تمنع انفراد جهة واحدة (حزب، مذهب، مؤسسة...) بمقاليد الأمور والانقلاب على الدستور ذاته كما فعلت ألمانيا بعد النازية.

إنّ دورنا لابد أن يكون البناء على ما قدمه العلماء المعاصرون والكف عن إعادة إنتاج ما قدم في السابق، فالوقت وقت الحلول التفصيلية التي يجب أولا ألا تتناقض مع المرجعية العليا للإسلام، وثانياً أن تتصدى، بشكل جدي وجذري، لمشكلات وتحديات الواقع المعاش. وهذه التحديات لا تتصل فقط بشكل الحكم، وإنما لابد أن تمتد لتشمل علاقات مجتمعاتنا بغيرهم كالاهتمام بالقضايا ذات البعد

العالمي وقضايا الاقتصاد العالمي والفقر والتنمية وكيفية إسهام المسلمين في الحضارة الإنسانية وغير ذلك. وأعتقد أن أحد أوجه الخلل الأساسية في الفكر والممارسة السياسية هو قيام الكثيرين بمحاولة التصدي للتحديات الكبرى كالمرجعية العليا والعدالة الاجتماعية على حساب التعامل مع التحديات الأصغر التي إنْ تم التعامل معها بحكمة وتدبر لصار من الأيسر التعامل مع التحديات الأكبر. وأعني هنا أننا أيضا مطالبون بإعمال الفكر والتدبر في قضايا مثل التمثيل السياسي ووضع أنظمة أفضل لمتابعة عمل النواب ونظم للرقابة والمحاسبة، والوصول إلى آليات لدمج الجوانب القيمية والأخلاقية في العمل المؤسساتي والأداء العام، تماما كما أننا مطالبون بإعمال العقل في قضايا كبرى مثل مفهوم الأمة والعلاقة بين الدول-الأقطار والأمة الإسلامية ككل.

وكما أن لهذه الحلول التفصيلية ضوابط مستمدة من الإسلام وقيمه، فإن لها ضوابط أخرى إجرائية وفنية مستمدة من السنن الكونية التي أراد المولى عز وجل لها أن تسري على البشر جميعًا. فللتقدم والتخلف سنن كونية تجري على المسلم وغير المسلم. ومن هذه السنن، مثلاً، أن يتصدى لوضع هذه الحلول العلماء والباحثون المتخصصون، وهذا يحتاج في زماننا إلى الاجتهاد الجماعي والعمل المؤسسي والاهتمام بالتخصص والانفتاح على تجارب الشعوب الأخرى.

إن الحلول المنشودة حلول إنسانية، زمنية، وقتية، وليس لها علاقة مباشرة بكتب التراث. إننا نحتاج بالطبع إلى قراءة التراث السياسي الإسلامي، لكن ليس لأجل التمسك بمضامينه ومحاولة تغيير الواقع الحالي ليتماشى مع تلك المضامين كما يتصور البعض، وإنما للاستفادة من منهج رواده ومن طرق تعاملهم مع النصوص وطرق فهمهم لتحديات عصورهم. وأذكر هنا أن الشيخ الغنوشي كتب ذات مرة ما معناه إن كتاب إحياء علوم الدين للغزالي (وهو من أعظم ما كتب في القرن الخامس عشر الهجري) أحد عقبات التجديد، وأن أحد الفقهاء التونسيين قال أن الكتاب لا يفيد إلا العلماء أما المبتدءون فهو كفيل بأن يضلهم. والله تعالى أعلم.

نظرة الحركة الإسلامية للعلمانية في تركيا

د.ارجون يلدريم
كلية الآداب- جامعة يلديز
ترجمة د. أحمد عبد الله نجم

الملخص

تعد الحركة الإسلامية في تركيا واحدة من أهم التيارات الفكرية في تركيا المعاصرة. وقد ظهرت تلك الحركة مع ظهور مشاكل ومحاولات وتجارب تحديث تركيا. أما العلمانية فهي التطبيق والإجراء الذي واجه الحركة الإسلامية وتجادل معها وعارضها بشكل حاد. وتواجه الحركة الإسلامية أكبر تحد لها في موضوع التفسيرات التي طرحتها العلمانية لعلاقة الدين والدولة. ولهذا السبب تحمل نظرة الإسلاميين بشأن إدراك العلمانية الشاملة أهمية في الطريقة التي يراد بها أن يُفسر بشكل واسع ارتباط العلمانية بعملية إعادة الدمقرطة في تركيا وجميع أنحاء العالم.

والفترة التاريخية التي ستتناول فيها إدراك الحركة الإسلامية للعلمانية تشمل تركيا في الثلاثين عام الأخيرة. والواقع أن السياسات الليبرالية التي بدأت مع أوزال، وصعود» الفكر الوطني» بسرعة وتوليه السلطة وتمثيله في عدد كبير من البلديات، والمثقفون المسلمون الذين أقاموا شبكة قراءة ونشر واسعة في المدن الكبيرة قد شكلت أهم أسس الفترة من وجهة نظر الحركة الإسلامية.

وفي بحثنا هذا قسمنا الحركة الإسلامية في تركيا إلى ثلاث مجموعات هامة هي :

1- الفكر الوطني.

2- المثقفون الإسلاميون.

3- الجبهات التي تأطرت في شكل جماعات.وقد أوجدت هذه المجموعات بنى الحركة الإسلامية السياسية، والحركة الإسلامية الثقافية، الحركة الإسلامية الاجتماعية المدنية.

وسوف نتحدث عن مقاربات الإسلاميين المتعلقة بالعلمانية التي تشكلت في هذا الربط.

المقدمة

تطورت الحركة الإسلامية كحركة فكرية وسياسية واجتماعية هامة في زمن تحديث تركيا. وهذه الحركة الإسلامية -التي ظهرت متأثرة بالتطورات السياسية والاجتماعية للقرن الأخير- تعد واحدة من أكثر التيارات أصالة في تركيا؛لأنها اكتسبت وجودًا مع فترة التحديث في تركيا. وقد ظهرت الخطابات والتحديات والمشاريع والحركات الاجتماعية والسياسات المتنوعة متأثرة بالعلاقات الجديدة التي تأسست مع الحداثة.

وقد توجهت الأشكال الثقافية والتنويرية والسياسية للحداثة التركية في هذا الشأن إلى اختلافات ودرجات واجتهادات متنوعة. فمثلا بينما كان تحديث الدولة العثمانية يتم كمشروع سياسي؛ فإنه عند تحديث الجمهورية التركية وضعت العراقيل ومُنعت أشكال الأنساق السياسية كلها. ولهذا السبب فقد أتيح للحركة الاسلامية أن توجد في الأغلب حتي السنوات الأخيرة كحركة ثقافية وإجتماعية.

وتأتي العلمانية علي رأس أهم الموضوعات التي واجهت وصارعت وسعت إلى الدخول في علاقة أو تحد مع الحركة الإسلامية في تركيا تلك الحركة التي نشأت وتطورت وتفاوتت داخل المجتمع التركي طوال مائة عام. لأن العلمانية هي واقع يؤثر بعمق في وجود الحركة الإسلامية ومشروعيتها وحدود إدراكها السياسي. ولهذا السبب فإن نظرة الحركة الإسلامية للعلمانية والتعريفات التي وضعتها لها والعلاقات التي أسستها معها تحمل أهمية كبيرة. ثانيا إن مقاربات الحركة الإسلامية التى تعد تيارًا هامًا في المجتمع التركي مع العلمانية تفرض أهمية أن ندرس صراع الحركة الإسلامية من جديد مع أشكال العلمانية في تركيا المعاصرة والعالم . ثالثا إن أهم باعث للمسلمين في تركيا قد احتل مكانة بين القيادات التنويرية والثقافية والسياسية.فضلا عن ذلك فإن هناك أهمية لأن نري تفسير العلاقة بين العلمانية والدين الإسلام في ضوء مقاربات الإسلاميين. وهكذا يأتي الإسلاميون علي رأس القطاعات السياسية والاجتماعية التي تدعي أن العلمانية تعيش مشكلة التسامح مع الإسلام. ولهذا السبب يكون من المهم معرفة مقاربات الإسلاميين في بيئة إجتماعية تريد أن تفهم المشكلة وتحاسب العلمانية. هذا قسمنا الحركه الاسلاميه في بحثنا هذا الى ثلاث مجموعات :الفكر الوطني والمثقفون والجبهات التى تأطرت في شكل جماعات. وقد أوجدت هذه الجماعات بنى الحركة الإسلامية السياسية والحركة الإسلامية الثقافية والتنويرية، والحركة الإسلامية الاجتماعية المدنية (الجماعات). وسوف نتحدث عن مقاربات الإسلاميين المتعلقة بالعلمانية والتى تشكلت في هذا الربط. وسوف نتناول في هذا الشأن مقاربات وأطروحات الفكر الوطني وأربكان في مجال الحركة الإسلامية السياسية، وسوف نحلل آراء على بولاتش الثقافية. أما داخل الحركة الإسلامية المجتمعية المدنية أو الجماعات فسوف تقييم أطروحات ومقاربات فتح الله جولن .

والفتره التاريخية التى ستتناول فيها إدراك الحركة الإسلامية للعلمانية تشمل تركيا في الثلاثين عام الأخيرة . والواقع أن السياسات الليبرالية التى بدأت مع **تورجوت اوزال** وصعود «**الفكر الوطني**» بسرعة وتوليه السلطة وتمثيله في عدد كبير من البلديات، والمثقفون المسلمون الذين أقاموا شبكة قراءة ونشر واسعة في المدن الكبيرة قد شكلت أهم أسس الفترة من وجهة نظر الحركة الإسلامية. وإنى أعتقد أنه سيكون من المفيد إلقاء نظرة مختصرة على فترة تطور الحركة الإسلامية حتى نصل الى تلك الفترة موضوع البحث . لأن الثلاثين عام الأخيرة للحركة الإسلامية لا يمكن أن تعبر عن امتداد الحركة الإسلامية التاريخى المعروف.

الخلفية التاريخية

إن الحركة الإسلامية هى محاولة لتطوير إجابات متنوعة تعيد تفسير قواعد الإسلام وركائزه ومبادئه وسياسته التقليدية التى اهتزت في الاساس مع فتره التحديث وذلك استنادًا على الإسلام .

ولهذا السبب نجد تلك الحركة تحمل في جوهرها حقائق مثل:التوجة الى المنابع الأولى، والبحث عن إجابات لمسائل التحديث وإعادة تفسير الإسلام من جديد. (Kara,1997,16) ونتيجة لتلك التغيرات الجذرية التى أحدثها التحديث فقد ظهرت فكرة الحركة الإسلامية مع صراع المسلمين لإزالة هذه المشاكل بالاجتهادات الجديده معتمدين في ذلك على قواعد الإسلام ومفاهيمه التقليدية. ولهذا السبب يوجد في أساس فكرة الحركة الإسلامية دوافع حل مشاكل المسلمين الذين يعيشون داخل النظام الحديث انطلاقًا من الإسلام .

وقد طور الباحثون الغربيون الذين استعملوا مفهوم "الجماعة الإسلامية" صورة "الخطر الإسلامى" مستفيدين من صورة "الخطر الأصفر"لشعورهم بعدم الراحة من المعارضة التى اشتدت ضد الغرب.وطبقا لهذا فإن الحركة الإسلامية هى إحداث مواجهة للإسلام مع الحضارة الأوربية . وهى حركة السلطان عبد الحميد الثانى لجمع المسلمين في سائر أنحاء الدنيا كلها تحت قيادة سياسة واحدة ضد تأثيرالغرب الذى انتشر ضد الدولة العثمانية.(Karpat, 2005, 24-25)

وقد وصف المستشرقون محاولة الالتفاف حول مشروع سياسي إسلامى تحت حكم السلطان عبدالحميد الثانى بمفهوم الجامعة الإسلامية بإنه حركة رجعية تهدف لمواجهة الحضارة الأوربية. وهذا المفهوم بالضبط هو ما ظهر اليوم من جديد مع نجاح بعض الحركات السياسية في تحقيق وجودًا لها استنادًا على الإسلام في وقتنا الحاضر وخاصة في عام 1979م عندما نجحت الحركة الثورية في إيران في تشكيل أكثر الجوانب لفتًا للانتباه في هذا الشأن .

وفي العالم الإسلامى كانت حركة المعارضة التى تشكلت اعتمادًا على الإسلام واستلهمت أفكارها منه السبب في تأسيس رابطة إسلامية بين واقع الحركة الإسلامية وبين السياسة الخالصة. وهذا فتح الطريق إلى إدراك وفهم الحركة الإسلامية على أنها سعي وجهد سياسي ومعارضة للغرب بكامله. ويمكن اعتبار الصيحة التى اطلقها نامق كمال لاتحاد المسلمين عندما كتب رسالة "اتحاد الإسلام" ضد احتلال روسيا لأراضي المسلمين في قفاقسيا في عام 1872م بداية للحركة الإسلامية في الدولة العثمانية (Kara,1997,27-Karpat,2005,27)

وكان الرأى العام الثقافي السياسي الذي تشكل حول خطاب "اتحاد الإسلام" النامق كمال شيئًا هامًا . فمثلا قام السلطان عبدالحميد بتطوير شبكات دعم متنوعة لتأييد خطاب "اتحاد الإسلام" الموجه ضد الإحتلال والتخلف المعيش. وتم الاستعداد لمواجهة احتلال العالم الإسلامى عن طريق التكيد والتركيز على الوحدة حول الإسلام.

ومع تأسيس الجمهورية فقدت الحركة الإسلامية مركزيتها الإسلامية، ولكن لعب كثير من الإسلاميين مثل: شمس الدين جونالتاى (رئيس وزراء في حكومة حزب الشعب الجمهوري) وأ.حمدى اقلسكيلي (رئيس مؤسسة الأمور الدينية) ومحمد عاكف أرصوى (الشاعر الوطنى الذى ألف نشيد الاستقلال الوطنى) وألماليلي حمدى ياظر (الكاتب الذى ألف أول تفسير للقرآن الكريم

باللغة التركية بتكليف من أتاتورك أدوارًا) ثقافية هامة.وقد أضاف هؤلاء إضافات هامة لموضوعات التعليم الدينى في الجمهورية، وعلاقة الدين والدولة، وتوطين الإسلام واقراره في عالم اللغة التركية. وسعى هؤلاء إلى إكساب وجود الدولة الوطنية مفهومًا إسلاميًا. وظل بعض القادة مثل سعيد النورسي بعيدين وشاركوا في جهود المجتمع المدنى .

وهكذا نجح الإسلاميون من خلال مجموعة من الوسائل الثقافية في تأمين إضافة لتطوير علاقة متسامحة ومشروعة ومتناسبة بين الدولة الجديدة والإسلام بهويته السياسية .ولكن اعتبارًا من الثلاثينيات اتبعت الدولة مقاربة علمانية حادة وسياسات تطهير من الخصائص الدينية كلها من خلال سياسة ثقافية جديدة. وتبعها في ذات الوقت تصفية وإبعاد لمقاربات الإسلاميين وقادتهم. مثال ذلك سعيد النورسي وحركة الرسائل. وقد توجة النورسي إلى تكوين جماعة تهدف التعليم الخالص تاركًا موقفه الإسلامى السياسي.

وكان ظهور الشكل السياسي المحافظ على الساحة في عام1945م، وتحول تركيا الى نظام ديمقراطي متعدد الأحزاب معتمد دوليًا بداية لتنوع في الحركة الإسلامية أيضًا. كما توجه الحزب الديمقراطي إلى نقد سياسات حزب الشعب الجمهوري وإلى تطبيقات أكثر ديمقراطية في علاقة الدين والدولة.وهذا جعل الإسلام يمثل مكانًا في النقاشات والجدل الثقافي والتنويري، وخلص الدين من ضغط العلمانية المتطرفة، ودعم حريته وإن بشكل نسبي. وبدأت الحركة الإسلامية من جديد تحتل مكانها في المجال العام بمنشورات وعوامل متنوعة. ومع تلك التطورات التاريخية بدى مثقفون مثل نجيب فاضل قصيه كوره ك، ونور الدين طوبشو أنهم داخل اطروحة أو مقاربة إسلامية قومية. واحتلت اطروحات الإسلاميين المستندة على القومية -التى كانت الأيدلوجية الوحيدة المشروعة والرسمية بلا منافس- مكانها من جديد في الأجندة الفكرية.

وبعد السبعينيات توجهت الحركة الإسلامية إلي تطوير شخصية وهوية بديلة خارج سياسة اليمين عن طريق الأحزاب السياسية مثل :حزب النظام الوطني، وحزب السلامة الوطني، وحزب الرفاه المختلفة سياسيًا.وكان لإربكان أدوارًا هامة فيها كرمز للإسلام السياسي الجديد (Yavuz,2008,286). وطبع بصمته طوال ربع قرن علي تطور الحركة الإسلامية السياسية كزعيم ومؤسس للفكر الوطني. ومع السياسات الليبرالية لعهد أوزال بدأت الحركة الإسلامية في التطور في نواحي المطبوعات،والكتب والمجلات،والصحف المتنوعة كحركة تنويرية.وقد وفرت محاولة أوزال للالتحاق بالديمقراطية الليبرالية العالمية، وامكانات الرأي العام الجماعية التي انتجها الرأي العام العالمي امكانيات هامة لتطور الإسلاميين كهوية تنويرية ثقافية. وظهرت علي الساحة أشكال هذه الحركة الإسلامية وأنواعها في مجال المجتمع المدني متميزة عن المجتمع السياسي. وتحول المثقفون الإسلاميون وحركة جولن إلي كيانات هامة في تلك الفترة.

والحركة الإسلامية في وقتنا الحالي مع حكم حزب العدالة والتنمية تتوجه إلي خطاب "لإصلاح وتغيير الدولة" مبتعدة أكثر عن خطاب "تأسيس الدولة". ومع المشروع السياسي المحافظ لحزب

العدالة والتنمية فإن الحركة الإسلامية تمتد نحو خطاب محافظ وشكل للعلاقة الثنائية. ويمكن الحديث عن حركة إسلامية محافظة بنسبة كبيرة كشكل سياسي. وربما يقوم رجال الأعمال من الطبقة الوسطي الذين يحملون الحركة الإسلامية داخلهم بتأسيس براجوزية ما مستفيدين من دوران الإقتصاد الليبرالي الجديد بحرية.وهذا يفتح الطريق إلي الابتعاد عن هوية معارضة وتحدي هذة الفكرة الليبرالية والأفكار العالمية.وقد اتجهت الحركة الإسلامية إلي أن تصبح حركة محافظة مع توليها الحكم وتبني البراجوزية كأيدلوجية للطبقة الوسطى وتحولت إلي فكرية سياسية توافقية ملائمة.

وفي النهاية فإن الحركة الإسلامية تشتمل علي توجيهات متنوعة ومختلفة، وتوجد بها توجهات تنويرية وسياسية وثقافية. ولهذا السبب ليس من الصواب طرح الحركة الإسلامية كحركة إسلامية سياسية خالصة . لأن الحركة الإسلامية من الممكن أن تقييم بشكل عام كحركة لها ثلاث أبعاد: سياسية، وتنويرية، وثقافية.

1- مقاربة الحركة الإسلامية السياسية:

نظرة الفكر الوطني العلمانية .

في السبعينات بدأت الحركة الإسلامية في التحلل داخل سياسة اليمن، وقد دعم هذا الأمر مثقفو اليسار، وشجعوا تنظيم الحركة الإسلامية كقوة سياسية منفصلة ونظروا بشكل إيجابي لائتلافها مع حزب الشعب الجمهوري. (Sosyal,1975).وهكذا تحولت الحركة الإسلامية إلى حركة سياسية مستقلة تتبنى سياسة اليمين كتجمع وتشتمل على مواقف وخصائص معارضة لليسار،وكنتيجة لهذا ظهرت حركة "الفكر الوطني" .

وكان نجم الدين أربكان زعيم حركة الفكر الوطنى قد تلقي تعليمه بشكل كامل في مدارس علمانية وتخرج مهندسًا. لهذا السبب كان هناك تأثير مهم للتشكيل الهندسي في مفهوم الحركة الإسلامية. (Yıldırım,1999). ولكن كون أربكان على علاقه وطيدة مع محمد زاهد قوقطو شيخ الطريقة النقشبندية، وتحركه بتأثير الإرشاد الروحى والمعنوي لهذا الشيخ أوجد بعدًا مهمًا في مقاربة أربكان المتعلقة بالدين.

وحركة الفكر الوطني قد أسست حزب النظام الوطني كأول حزب تحت قيادة نجم الدين أربكان. واستمرت تلك الحركة من بعده في إدامة وجودها عن طريق حزب السلامة وحزب الرفاه وحزب الفضيلة وحزب السعادة في وقتنا الحالى.

ويمكن تلخيص المبدأ الاساس للفكر الوطني في أمرين اثنين: النظام العادل والتصنيع . ومع مشروع نظام العادل تم التركيز على العدالة والمساواة وحقوق الطبقات الإجتماعية المعدمة. أما مفهوم التصنيع بأنه نهضة تركيا وتحريرها من التبعية الاقتصادية للغرب .وقد وجدت المبادئ الأساسية التى طرحت هذا الخطاب في الكتاب الذى نشره تحت اسم "الفكر الوطني" في عام1975م.

وهذه المبادئ هي معارضة الاستعمار والسيطرة، وتدعيم حرية الإعتقاد والفكر، واستحسان القيم الأخلاقية والمعنوية، ورفض التبعية للغرب ومحاكاته.(Erbakan,1975,327-333)

وقد أوجدت مقاربات أربكان المتعلقة بالعلمانية واحدة من أهم الركائز الأساسية للفكر الوطني.لأن الدافع الأساسي لحركة الفكر الوطني كان يمثل جهود القطاعات التقليدية والمتدينة للطبقة الوسطى في الأناضول. وكانت الجهود الاقتصادية لهذه القطاعات الإجتماعية تعبر حتى عن هواجسه الثقافية والدينية.

وقد ظهرت هذه الهواجس كنتيجة للتغريب ولعدم الرضا الذى أوجده تصفية الدين والتقاليد القديمة مع حداثة الجمهورية المتطرفة. وقد عبرت أحزاب النظام والسلامة والرفاه عن وجود هذه الكتل البشرية وطموحاته وأمنياته ولهذا السبب كان مطلب حرية العقيدة والدين هو المطلب العملى السياسي الذى حمل أهمية زائدة.

وكانت تلك الكتل تريد حل هذة المشكلة والتركيز على جانب العلمانية الذى يسمح بحرية الدين والاعتقاد لأنهم كانوا أكثر الناس الذين أضيروا بشده من ولاة الأمر ومن إجراءات العلمانية التى فضلت التغريب، والذين عانوا بشدة في هذا الشأن من إحساس التغريب الثقافي الدينى. فمثلا كان أربكان يتحدث بشكل واضح للغاية عن هذا الجانب في جميع توصيفاته للعلمانية. وفي تصريح أربكان للصحافة والذى أجراه عندما نجح في انتخابات الرابع والعشرين من ديسمبر وحقق المركز الأول للمرة الأولي قال: ”من الواضح أننا سنركز علي التحرك بتسامح مع الماضي ومع نظام الحكم“.(Erbakan,1995,32).

أ-نقد العلمانية: التطبيقات والإجراءات

طور أربكان موقفًا موجه إلى تطبيقات العلمانية في تركيا. ويذكر أن طرح هذه التطبيقات قد تم عن طريق الضغط على معتنقيه هذه العلمانية،والحديث عن أن هذه التطبيقات التى تمت باسم العلمانية كانت خاطئة .فمثلا عبر في رده عن سؤال لاحد الصحفيين مفاداة هو: ”هل انتم معارضون للعلمانية أم لديكم رؤية فيها؟“ قال:“نحن لسنا ضد العلمانية ولكننا نعارض تطبيقات العلمانية التى ألغت في وقتنا الحالى العلمانية الحقيقية الأصلية. وفي دولتنا اليوم فإن مفهوم العلمانية -التى لايمكن أن تقاس أبدًا بالعلمانية في جميع الدول الغربية- يعد في حكم المخالف للدستور عند تطبيقه. وذلك أن من يقول ”الحمدلله“ يتعرض في المحاكم لعقاب ثقيل. مع أن تعريف العلمانية الذي ورد في المادة الثانية للدستور لا يعني عدم التدين أو الإلحاد، ولا يسمح بأن يمارس عدم المتدينون ضغوطًا علي المتدينيين من أجل القضاء علي المظالم والجور التي تحدث عند التطبيق. كما أن الفقرات الأولي والثانية والثالثة من المادة التاسعة عشر للدستور كفلت حرية الفرد الدينية والإعتقاد مهما كان شكله وأيًا كانت الظروف . كما كفلت للأفراد عدم المساس بأفكارهم وعقائدهم التي يؤمنون بها بأي قول أو أي تفسير أو إتهام .وهذا بصراحة ينهي الإجراءات التي تمحو العلمانية تحت إسم

العلمانية (Fişek,1973,16.aktaran Albyrak,1989,82). وقد تشكل قسم هام من الأفكار التي ذكرها أربكان عن العلمانية من التحليلات الناقدة التي وجهت للتطبيقات المتعلقة بالعلمانية في تركيا .وتم التركيز علي أن هذه التطبيقات والإجراءات من حبس وإبعاد في أكثر الأحيان ليس لها علاقة بالعلمانية التي تم قبولها وصيغتها في الدستور. فمثلا رغم أن الدستور طبقًا أحد الواعظين لأربكان: "يضمن الحرية الدينية والإعتقاد إلا أن أحد الواعظين يمكن أن يلقى في السجن إذا قال "إن الربا حرام" ويتعرض لملاحقات قانونية متنوعة ويتم الإيقاع به قضائيًا بعقوبات الحبس".

وقد شكل النقد الموجه ضد توجهات ضغوط الإقصاء والحدة في الإجراءات المتعلقة بالعلمانية الموقف الأساس للفكر الوطني.

وفي هذا الشأن تحدث د.فهمى جمعه لي اوغلو- الذى عمل لفترة مساعدًا لرئيس حزب السلامة – في رده على السؤال الذى وجه إليه عن ما هى العلمانية؟ عن تلك الركائز ناقدًا الضغوط التى تتم ضد المتدينيين والفعاليات الدينية عند تطبيق العلمانية في تركيا فقال :"إن الدين قد يتعرض لضغوط شديدة طوال تاريخنا الجمهوري الذي يمتد لخمسين عامًا نتيجة للمفهوم والتطبيق الخاطىء للعلمانية .وقد مورست ضغوطًا ملحوظه على الدين والعقائد"(Cumalioğlu,11,1975.aktaran 122-Albyrak,1989,121).

وهذا الموقف المتعلق بالعلمانية في تركيا والذى طورته حركة الفكر الوطني قد تمحور حول التفسير والتطبيق الخاطىء للعلمانية. وفي إطار هذا الإدراك والفهم تم نقض الطبيقات والإجراءات العملية المتعلقة بالعلمانية، وتمت الدعوة لتطبيق علمانية بالمعايير الغربية. في إطار تلك الرؤية فإن أربكان عند تقييم النصر الذى حققه الفكر الوطني عام 1995م (أصبح حزب الرفاه للمرة الأولي أعلي حزب حصل على أصوات الناخبين في تركيا) قد عبر بشكل واضح عن هذا فقال:" أيا كانت العلمانية التى في الغرب فإنة ستطبق بحذفيرها في تركيا " (Erbakan,1995,42). ومقاربة العلمانية التى في الغرب يتم فهمها ايجابيًا من زاوية "الحرية الدينية"،وكان يفترض في حال تطبيق تلك المقاربة أنه سيتم إنهاء محاولات الضغوط والإقصاء التى مورست على الدين.

ب- تفسير العلمانية على أنها حرية الاعتقاد :

إن العلمانية حسب مايرى أربكان كما فُسرت بشكل خاطئ فإنها تطبق بشكل خاطئ، وهذا يحول العلمانية إلى معاداة الدين. ومبدأ العلمانية في الدستور التركي يُفسر بشكل مناقض ومخالف لمعناه المطبق في دول العالم، وتتحول العلمانية إلى إجراءات متنوعة بمفاهيم تخالف حقوق الإنسان. وهكذا تحت اسم العلمانية يتم طرح تطبيقات تناقض العلمانية وتخالفها. مثال ذلك منع الحجاب، وتقليل ما يقدم لمدارس الأئمة والخطباء، والقيود الخاصه بعبادة الحج.(Erbakan,1993,81-82). وفي تصريحه الصحفي الذى أجراه في الأيام التى سبقت توليه الحكم عقب فوز حزبه في الانتخابات أشار إلى ضرورة الابتعاد عن التفسير الخاطيء للعلمانية، وإدراك العلمانية وفهمها في إطار حرية

الاعتقاد فقال:"إن العلمانية المكتوبة في الدستور أصبحت عند تطبيقها تعني معاداة الدين. ومعنى العلمانية ليس معناة معاداة الدين؛ بل تعنى الخدمة التى تظهر الاحترام لعقيدة الناس . وعلى ذلك فإن معناة شعبنا قد حدثت ليس بسبب الكلمات التى في الدستور؛ بل لإنه تم مخالفة تلك الكلمات بشكل كامل عند التطبيق "(Erbakan,1995,42ve44)

إن العلمانية في الجدل السياسي للفكر الوطني تُفهم في إطار"حرية الدين والمعتقد" بشكل كامل تقريبًا.ويتم الدفاع في هذا الجدل عن علمانية تتضمن ذلك المحتوي. وتبعًا لذلك فإن كلمة العلمانية المستعملة ليس وفي الدستور الفرنسي فحسب بل في سائر أنحاء العالم تحتوي على ثلاثة عناصر أساسية هي: أن يملك كل فرد حريته الدينية. ولايمكن قبول أن يفرض شخص عقيدته على آخريين بالقوة والقهر.ولا تتدخل الدولة في الكنيسة ولا الكنيسة في الدولة(Erbakan,1993,81-82).وهكذا تم طرح دفاع علماني ديمقراطي ضد تطبيقات النظام الحاكم العلمانية.

وفي برنامج تأسيس حزب الرفاه تم توضيح أن العلمانية لا تعني العداء للدين؛ بل هي بوضوح تعنى حرية الدين. فقد نص برنامج الحرب على أن: "حزبنا يؤمن بحرية الفكر والعقيدة، ويعتبر كل أنواع الضغوط التى تمارس ضد حرية الفكر والعقيدة مناقضة بشكل جوهري ومخالفة للعلمانية. فالعلمانية ليست هى العداء للدين؛ بل على العكس لقد تطورت كمبدأ يحمى من كل أنواع الإخلال بالحريات الدينية والعقائدية وهى مبدأ تم وضعه ليتم تطبيقه"(RP Programı,1986,8,Eser Matbaası,Samsun,1986)

وقد تصورت حركة الفكر الوطني بقيادة أربكان علاقات ثنائية تربط بين أناس مؤمنين بالأساس، وبين العلمانية التى تسعى لحل مشاكل الطبقات الاجتماعية الوسطي والأدنى، وتواجه تطبيقات وإجراءات إبعاد الدين عن رقعة الحياة العامة عن طريق تلك الحداثه الوهمية"(Yıldırım,2005). وفى هذا الشأن يتم في البداية إدراك الخطأ في تفسير العلمانية، وتحليل ونقد الأخطاء التى تمت عند تطبيقها. وبعد ذلك يتم التركيز على أن العلمانية هى: "حرية الاعتقاد"، وإبراز جانب العلمانية الديمقراطي.وذلك حتى يتم السعي لإيجاد مصالحة بين العلمانية والبشر المؤمنين، بحيث يمكن القول أن الدولة يمكن لها ان تحمل خاصية علمانية ولكن لايمكن لأفرادها أن يكونوا علمانيين. فمثلا تبعًا لأوغوزخان أصيل تورك أحد قادة الفكر الوطني البارزيين فإن: "العلمانية هى نظام دولة. ولكن في داخل الدول العلمانية توجد أهداف معلومة ومحددة للأفراد. ويعنى ذلك أنه لايمكن أن يكون الفرد علمانيًا، ولا يجب له أن يكون؛ بل لكل فرد في تلك الدولة عقيدته الدينية نفسها(aktaran Albyrak,1989,124).

ومن اللافت للنظر عدم وجود الفكر الوطني وزعيمه أربكان في أى من المصادر المتعلقة بالعلمانية، وعدم ذكر الخطاب المعارض للعلمانية الحادة بينما جميع الأحزاب التي أغلقت (النظام، والسلامة، والرفاة) قد أُتهمت بالتحريض ضد العلمانية .ورغم ذلك تتجلي صعوبة القول بأن خطاب "الفكر الوطني" كان علي خصام ونزاع حاد مع العلمانية ورافضًا لها .ولكن المواقف السياسية

العملية للفكر الوطني ورموزه وعالمه الفكري يتم فهمها وإدراكها ضمن إطار المخاصم والمعارض للعلمانية.

وخاصة أن علمانية أيدلوجية مؤسس الجمهورية كانت قد قُبلت لدي الرأي العام على أنها:"التصفية والتطهير من التدين"مما كان السبب في إدراك صور العلاقات الثنائية والتطبيق العملي الذي نقل تدين الفكر الوطني إلي الرأي العام علي أنه موقف سياسي معارض للعلمانية . مرة أخري فإن وجود مطالب الإسلام السياسي للمنضمين للحركة تخالف ما ذكرته قيادة الفكر الوطني عن خطاب دمقراطي كاف متعلق بالعلمانية قد فتح الطريق لإدراك تلك الحركة وفهمها على أنها حركة مضادة للعلمانية.

2- مقاربات الحركة الإسلامية التنويرية للعلمانية

علي بولاتش وخير الدين قرامان.

مع سياسات اوزال الليبرالية تكونت جماعات تنويرية إسلامية اشتركت في مناقشات مهمة في المطبوعات والمجلات والكتب والصحف في تركيا.وقد ناقش هؤلاء التنويريون كثيرًا جدًا من الموضوعات إنطلاقًا من الإسلام مثل المجتمع المدني، والديمقراطية، والليبرالية، والخصخصة، والاتحاد الأوربي والعلمانية. وطور هؤلاء مقاربات متنوعة، وعبروا عن حساسيات تركيا تجاه الموضوعات الاجتماعية والسياسية آخذين مكانهم كعامل جديد في مجال الرأي العام التنويري. وقد شكلت العلمانية أيضًا بعدًا مهمًا لهذه المناقشات والسجالات. وقد سعينا للوقوف علي المناقشات المتعلقة بالعلمانية وآراء اثنين يمثلان مقاربات الحركة الإسلامية التنويرية ومحاولة فهمهما، أحدهما هو علي بولاتش والآخر هو خير الدين قرامان.

أ-على بولاتش

درس على بولاتش علم الاجتماع إلي جانب تعليمه في كلية الإلهيات وذلك بعد أن أتم تعليمه في مدرسة الأئمة والخطباء. وأكمل تعليمه مارًا بطرق التعليم العلماني والديني .ولهذا السبب يعد بولاتش صاحب تجارب تعليمية تقليدية وحداثية. وبعد أن أتم بولاتش تعليمه بدأ يصدر المجلات،والصحف،والكتب المتنوعة التي جمع فيها ملاحظاته الأولية التي تتركز في تميز الإسلام عن الأيدلوجيات الآخرى مثل الشيوعية والرأسمالية، ووجود الإسلام كبديل ثالث.

وفي أواسط السبعينيات عرض بحثه المسمي "نظم ومفاهيم معاصرة"(2003م) الإسلام كنظام متميز. وبعد ذلك طرح على مائدة البحث اختيار الإسلام كبديل للحداثة موضحًا الأبعاد الفلسفية، والمشروعات الاجتماعية التي تقف خلف اختلاف الإسلام وتميزه سياسيًا. وقد وضح هذا في بحثه المسمي "الدين والحداثة". وإلي جانب هذا ميز الإسلام عن أفكار وسياسات اليمين ودافع عنه كنسق فكري مختلف. وهذا الشأن أيضًا قدم المثقفين المسلمين كعوامل بديلة خارج اليمين واليسار. وفي

البداية كانت الحركة الإسلامية نظامًا بديًلا في عالم بولاتش الفكري، وبعد ذلك أصبحت في مواجهة الحداثة، وأخيرًا تحولت بشخصية المثقفين إلى عالم فلسفي وتنويري.

ومقاربة علي بولاتش الخاصة بالعلمانية تشتمل على أبعاد فلسفية واجتماعية ودينية، وتتناول التحليلات والتفسيرات المتعلقة بالعلمانية من زاوية نظرية بشكل كبير. وكانت تبتعد في أغلب الأحيان عن الدخول في أية نقاشات تستند علي معلومات مشخصة تتعلق بتطبيق تركيا العملي للعلمانية. ولهذا السبب كانت أفكاره المتعلقة بالعلمانية تعتمد على منظور عام نظري مجرد. وكانت توجد في تفسيراته بشكل هام لمحات وإلهامات من العقائد الإسلامية وعلم الاجتماع.

ويشير بولاتش إلى أن علاقة الدين والدولة التى كانت نتاج البنيات الاجتماعية قد أفرزت العلمانية موضحًا تجارب الغرب التاريخية. وفي مقابل ذلك يذكر أن واقع المجتمعات الشرقية المسلمة التاريخي لم يُضطر ويُجبر على إنتاج العلمانية. ثانيًا كان يقول أن اللاهوت المسيحي لديه الأسس التي تولد العلمانية، وتجعلها واقعًا، وتشرع لها. وكان يدعى أن اللاهوت المسيحي وتنظيم الكنيسة كانا مناسبين للعلمانية. وفي مقابل ذلك فإنه لم تقدم أية أسس نظرية أو مشروعية للعلمانية من زاوية العقيدة الإسلامية. كما ذكر أن العلاقة مع الدولة عبر تاريخ الإسلام لم تصادف مثل هذة التجربة. وطبقًا له فإنه لا يوجد أى أساس نظري معتبر في العقائد الإسلامية خاص بفصل السلطة المدنية عن الدينية.

أ-أ-احتواء التاريخية الغربية واللاهوت المسيحى على أسس ملائمة للعلمانية

لقد طرح تاريخ الغرب واللاهوت المسيحى بحسب ما يري على بولاتش العلمانية في مجتمعات الغرب بسبب أنه يحمل خصائص مناسبة للعلمانية. ولخص الأمر في أن سيطرة رجال الدين الحاكمة القاهرة في الغرب قد أدت الى وجود العلمانية. والعلمانية في الغرب تأتى بمعنى إبعاد طبقة رجال الدين وليس الدين عن إدارة الدولة.لأنه لا توجد شريعة في المسيحية تعتمد على الدين. وأساس القضية كان إبعاد طبقة رجال الدين عن الإدارة السياسية، واستمر الحكم المعتمد على سيطرة وسيادة الكنيسة والمجالس الروحية داخل تجربة الغرب في العصور الوسطى المعتمد على واقع ثيوقراطي (الحكم الإلهى).

والعلمانية التى ظهرت من التجارب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمجتمعات الغربية كانت تريد أن تعارض نظام سيطرة وتحكم طبقة الرهبان، وأن تأخذ الحكم والإدارة منهما، وتقتسمها مع طبقات المجتمع الأخرى. وفي النهاية فإن الكنيسة في تاريخ الغرب بمحاكم التفتيش التى أسالت دماء مئات الآف من البشر، وبإجراءاتها المتعصبة الجائرة القاصية، وبمفهوم استغلال البشر بعقائد متنوعة كانت السبب في ردود أفعال البشر العنيف.وهذا فتح الطريق أيضًا إلى **"ثورة** علمانية برجوازية"(170-Bulaç,2003,169).

وتوجد ظروف تاريخية واقتصادية أوجدت العلمانية في المجتمعات الغربية.فقد وصل الغرب إلى العلمانية نتيجة أنه لم يستطع تجنب هذة الظروف. وتم تحرير الدولة من الدين، وبعبارة أكثر صراحة من ضغط الكنيسة وتحكمها.لأن الكنيسة كانت بنية فكرية قديمة تتحكم في البشر، وتستغلهم، وتعارض التطورات العلمية، وتوجه البشر بعقائد متعصبة .وكانت العلمانية محاولة إقامة إدارة الدولة مصفاة وخالية من كل هذا. (Bulaç,2003, 170)

أ.ب- وجود مقابل للعلمانية في اللاهوت المسيحى:

كانت الرؤية الأخرى المهمة لعلي بولاتش هو توضيحه أن العلمانية قد تأسست باللاهوت المسيحي. وتبعًا له فإنه يوجد مقابل ومناظر لانفصال الكنيسة والدولة في اللاهوت المسيحي. وكان هذا هو السبب في قبول المسيحيين للعلمانية بسهولة. لأن السيفين والسلطتين تتمثلان في الرب والقيصر. وهذا الانفصال تأسس بالإنجيل في تلك المقولة:»اعط ما لقيصر لقيصر وما لله لله»(مرقص:12-13؛متي22-15).وهكذا تمثلت السلطة السياسية في المسيحية في قيصر الإمبراطور. وتمثلت السلطة الروحية في الكنيسة التى قُبلت كسلطة تعكس رغبات الرأي، وتمثله على الأرض، وتعبر عما يريد.

وتبعًا لهذا اللاهوت فإن الرب أعطي سيفين للبابوات من أجل حماية المسيحية؛ أحدهم القيادة الروحية التى هي السيف المعنوي، والآخر السيادة الدنيوية التى هي السيف المادي. وتبعًا للكنيسة فإن كلا السيفين أعطاهما الرب للباباوات ورثة بطرس الرسول.وبينما أمسك الباباوات في أيديهم بالسيف المعنوي بزعامتهم الروحية؛ فإنهم أعطوا الملوك والأمراء والأباطرة السيف المادي (Bulaç,1998,119-120).

وقد سعى بولاتش إلى إبراز وتوضيح أن اللاهوت المسيحى الذي شكل أساس العلمانية قد مثلة وشخصه القديس أوغسطين بمقاربته واطروحته الخاصة بالمدينتين. وتبعًا لبولاتش فإن القديس اوغسطين قد تحدث عن مدينتين هما: مدينة الرب، ومدينة الدنيا. ونتيجة لهذة المقاربة أوكلت للكنيسة تنظيم العالم الداخلى للبشر، واسندت للدولة مهمة تنظيم العالم الخارجي. وكان ذلك محاولة توفيقية بين الكنيسة والدولة(Bulaç,1993,124).

وفي نهاية هذة المقاربات والتحليلات توصل بولاتش الى رؤية مفادها أن اللاهوت المسيحي قد أعطى مكانًا للانفصال الدنيوى عن الروحى. وفتح الطريق وأسس لانفصال الكنيسة عن الدولة ووفر بيئة مناسبة للعلمانية.

ومره أخرى تبعًا له فإن تجربة العلمانية التى تطورت كنموذج متكامل لعلاقة الدين والدولة في المجتمعات الغربية قد ظهرت أمامنا في أشكال ثلاثة:

الأول: الدولة الدينية عندما احتكرت الكنيسة الكاثوليكية في عصور أوربا الغربية الوسطي الدولة مظهرة الغلبة والتفوق على القيصر. الثاني ارتباط الدين بالدولة في المجتمع روما الشرقية الأرثوذكسي مظهرًا الغلبة والتفوق على القيصر الإله الذى عرف بالجدل البيزنطي. والثالث ينشأ اعتبارًا من القرن السادس عشر مع تفسير البروتسناتية الجديد للمسيحية في شكل" نظام حكم علماني يفصل الإله عن القيصر" ونماذج العلمانية وأنماطها التى تطورت من خلال هذة التجارب التى تكونت نتيجة التطورات الاجتماعية والتاريخية في الغرب والتأثر باللاهوت المسيحي كانت غريبة بكاملها عن عالم الإسلام. (Bulaç,1993,133- Bulaç,2008).

أ.ج-تميز الإسلام التاريخي والعقدي لا يفسح مجالا للعلمانية :

ذكر بولاتش أن الإسلام لم يصادف وضعًا تاريخيًا وعقائديًا كهذا يعادل ويكافيء خصائص المسيحية التى أوجدت العلمانية تاريخيًا وعقائديًا . وفي هذا الشأن أوضح أن الإسلام يرفض الرهبانية وكل الأنساق التي تشبهها في الكنيسة، وأن الإسلام يمثل وضعًا عقديًا وعمليًا مختلف. وتبعًا له فإن الإسلام لم يصادف حكمًا دينيًا ثيوقراطيًا في تجاربه سواء الاجتماعية أو الفكرية، وأنه لا توجد في الإسلام طبقة مستقلة ومسيطرة ومطلقة مثل رجال الدين. فضلا عن أن المبادئ الاجتماعية والاقتصادية والسياسية الإسلامية لها توجه تأسيسي إبداعى. (Bulaç,2003, 164)

وتبعًا لبولاتش فإن الدين في العالم الإسلامي لم يبع القصور في مقابل المال،ولم يستغل الناس باسم الدين، ولم يطح بالرؤوس في محاكم التفتيش. فهل كانت توجد كنيسة في الإسلام؟ وهل كانت المساجد تتعاطى الربا؟ وماذا يعنى حقيقة مفهوم إبعاد الدين الذي لم يفعل كل هذا من حياة الإنسان؟(Bulaç,2003, 172).

وسعي بولاتش إلى إظهار الفروق بين الديانتين في علاقة كل منهما بالحكم متحدثًا عن حق الشعب في الإسلام في الحكم في مقابل حديث المسيحية عن رغبة الرهبان في الحكم. ويلاحظ بولاتش أن البشر في خطاب المسيحية يدينون بالطاعة للكنيسة. وفي مقابل ذلك فإن الناس في النظرية الإسلامية يدينون بالطاعة للحقيقة وللأمة وللمجتمع .وتبعًا لهذا فإن الحكم لله وحق السمع له فقط يكون للبشر. والناس يمارسون هذا الحق عن طريق الأشخاص أو أولى الأمر الذى يأتون بهم على رأس السلطة عن طريق الإنتخاب.وهذة الطريقة تستند على ركائز ثلاث هى: الانتخاب والبيعة والشورى. بينما الكنيسة في المسيحية تحكم باسم الإله. وأى شخص في الإسلام لا يحكم باسم الله؛ بل يحكم باسم الشعب وبالصلاحية المعطاه له أفراد هذا الشعب. وتبعًا لذلك فقد ظهرت تلك الأوصاف الأساسية للحكم في الإسلام وهى:

-1 الحكم للشعب وليس لأسرة أو رجال الدين المقدس .

-2 يتولى الحكام السلطة بالانتخاب من قبل الشعب، وتعقد له البيعة بقانون معروف.

3- الحكام لايمكن أن يطبقوا أمرًا مخالفًا للشريعة الإلهية ورضا الناس. ويتم الحكم بالاستشارة والتراضي مع المحكومين .

4- حق الشعب في المعارضة وتغيير الحكم.

5- يمكن تغيير شكل الحكم بتغير الزمان على أن يحوي تلك المباديء الأساسية وهي الانتخاب والبيعة والشورى. وهذه المبادئ ليس محددة في الإسلام في هذا الموضوع؛ بل يترك للأمة حق تطبيقها تبعًا للشروط والمحددات. باختصار ليس هناك نص محدد شكل الحكم؛ بل إنه يدخل في مجال الاجتهاد. (Bulaç,1993, 96-97).

أ.د-العلمانية هى التحديث وايدلوجية الغرب

حمل البعد العالمي للعلمانية أهمية في تركيا. ولهذا السبب من الضروري أن نلفت الانتباه إلى أن العلمانية حملت خاصية التكوين بتأثير العلاقة الثنائية التي تأسست مع الغرب في فترة التحديث. وقد تطرق بولاتش مرات كثيرة لهذا الموضوع. وتبعًا له فإن العلمانية في تركيا كانت مشروعًا للمثقفين المتغربين الذين كانوا يريدون تغريب الدولة العثمانية بعد التنظيمات، وكانوا يرون الدولة العثمانية قيدًا وسجنًا.وكان غير المسلمين يريدون التحكم في الاقتصاد العثماني وأن يكون ممثلين للرأسمالية. وكانوا يدعمون الإجراءات العلمانية التى على رأسها نظام الربا الرأسمالي. وكانت الرغبات التى تعارض الإسلام يتم حمايتها باسم الحرية . فقد بدأت بهذا الشكل مناقشة العلمانية، وعدم اتفاق الدين والدولة، ودعوى فصل الديني عن الدنيوي(Bulaç,2003, 175-176).

وهنا تم إدراك العلمانية وفهمها على أنها شكل ونمط يبدأ في التطور مع مواقف استعمارية متنوعة العناصر تدعم الحداثة الغربية في تركيا. وأنشأت الطبقات والعناصر الاجتماعية التى تمثل الطبقة المنتفعة من هذا التحديث الغربي لنفسها عن طريق العلمانية مجالا واسعًا للاستفادة السياسية والاقتصادية. والنتيجة أن العلمانية أصبحت في مغامرة التحديث والتغريب التركي هي أيدلوجية سواء للتحديث أو للتغريب. وتبعًا لبولاتش فإن العلمانية في العالم الإسلامي قد دُعمت بأيدلوجية للتحديث والعصرنة، وصارت هي أيدلوجية تحديث وعصرنة. والتحديث في المجتمعات الإسلامية كان يستعمل كسلاح فتاك ومؤثر للغاية ضد أي شيء يأتي من نظام الإسلام الاجتماعي ورؤيته للكون. ويمكن القول أن العلمانية كانت تهدف لقطع كل التأثيرات الإيجابية للدين من بنية المجتمع وإحلال القيم الغربية مكانها . وهذا هو الهدف من التحديث والعصرنة اليوم (Bulaç,2003, 178).

وأدعى بولاتش الذي أظهر أهمية للعلاقة الثنائية بين الحداثة والعلمنة أن الحداثة الخارجة عن الدين قد أوجدت العلمانية. وتبعًا له فإن العلمانية أنتجت نفسها كمعارضة للدين خارجة عنها. ومع الوقت وضعت نفسها مكان الدين وذلك بمعارضة الدين وإبعاده. ونصبت العلمانية نفسها بدلا من الدين كمشروع حداثي خارج عن الدين. والعلمانية الحديثة توجهت لتطلب من البشر ما كانت تطلبه الأديان منهم عبر التاريخ؛ بل أنها تلمست القهر والإجبار لتحقيق هذا الأم. والعلمانية الحداثية

أخرجت الإنسان من مركز الكون وقللت من أهميته، وتحول الإنسان إلى وجود هامشي. بينما الإنسان في الدين هو أشرف المخلوقات. مرة أخرى فإن العلمانية كحداثة خارجة عن الدين تعد بتأسيس جنة للإنسان على وجه الأرض في المستقبل توجد فقط في اليوتوبيات الكاذبة. بينما الإسلام كدين هو دين متجاوز يمتد إلى العالم الآخر. ويري الحياة أمانة يجب أن تُعاش داخل سعى مقدس (14-Bulaç,1994, 3).

أ-هـ- الدنيوية تعني التخلص من الدين وهي ليست في الحقيقة ممكنة في الإسلام

إن بولاتش الذي سعي لتطوير مقاربات نظرية فلسفية واجتماعية حول مفهوم الدنيوية كان في الأساس في موقف المتحدي الدنيوية، واستعمل معطيات نظرية علم الاجتماع من أجل تقوية هذا الموقف. وتبعًا له فإن الدنيوية تسعى لخلق مجال مطلق مستقلة بنفسها وذلك بإبعاد جميع أخلاق المجال السياسي عن المصادر الميتافيزيقية والدينية خاصَّة. بينما الإسلام يجعل مشروعية السلطة تستند على أساس أخلاقي ومعنوي. و الدنيوية تتعرض لاعتراض الأديان من زاوية أنها بلا هدف وبلا معني تسبب العبث والعدم. والدين يدعو إلى الفهم والتفكر، أما الدنيوية فهى تدعو لعدم الفهم والتفكر. والدنيوية والعلمانية التى تمثلها سياسيًا تريد إبقاء الأديان بعيد عن السياسة وتحرير نفسها من كل الشروط والحدود المتنوعة. وبالتبعية تكون السبب في إيجاد نظرية مطلقة غير مقيدة بقيد أو شرط.

ومرة أخرى فإن الدول الحديثة التى تأسست رغم أنها تقول بحرية الإنسان في اختيار دينه، وتأكد على حق الإنسان في هذا؛ إلا أنها لا تأذن وتسمح بالحياة والعيش طبقًا للدين الذي اختارته المجموعات الاجتماعية. ولا تريد اقتسام صلاحية تنظيم المجال العام والخاص مع أحد. (Bulaç, "Din, devlet ve Siyaset", Bilgi ve Hikmet, sayı:11, Yaz 1995, ss,6-13).

وقد طور علي بولاتش رفضًا للدنيوية يقوم على أساس أن هذه الدنيوية غير ممكنة على المستوي الوجودي(علم الوجود)، وأن الله محيط بالكون كله. وهنا يطرح بولاتش نظرية لمفهوم الدين ودوره في الوضع العام لعلاقته مع الوجود تتجاوز النظريات التى تنظم علاقات الدين والدولة الاجتماعية والسياسية مثل العلمانية. وقد ارتكز هذا الرفض للدنيوية في هذا الشأن على أن: « الدين لا ينفصل عن الدنيا؛ بل هو مندمج فيها متداخل معها. والإرادة الإلهية تتجلى في العالم المادي. وتنفيذ حكم الإرادة في الحياة الإجتماعية يكون بيد الإنسان. وفي تلك الحال فإن الإنسان عندما يتحرك في طريق الوحي فإن كل ما تصنعه يده يزداد بركة وقداسة. لأن الدين المعيش بيد الإنسان يربط الدنيا بكاملها بالله تعالى وبالآخرة . ومُلك السموات والأرض في الحقيقة يعود لله عز وجل .وإذا كان ملك السموات والأرض له فكيف للإنسان أن يدعى أنه يملك ما يملكه آخر ويعلق لوحة مكتوب عليها «لايسمح بدخول الله تعالى وقواعد الدين هنا؟!»(Bulaç, "Dünyanın Sekülarizasyonu", 2008)

وبينما كان بولاتش يسعى لنقض الإطار النظري لمفهوم الدنيوية فإنه كان يقول إن نموذج تطبيق العلمانية في تركيا يمثل الجدل البيزنطى داخل العلمانية. وأوضح أن "الدولة في العلمانية التركية تتدخل في الدين بشتى أنواع التدخل حتي أنها تستثمر الدين من أجل شرعنة سياستها. مثال ذلك بينما قالت وزارة الشئون الدينية التى هى مؤسسة حكومية في عام 1992م أن عيد النوروز حرام؛ فإنها الآن تعلنه كعيد للأخوة"(Bulaç, "Din, devlet ve Diyanet", 2008)..

وبولاتش بهذه الآراء قد نقض السلطة السياسية التى أسست العلمانية والدنيوية بأنواع متنوعة من النقض على أساس أنها ترفض أن يكون الدين مصدرًا في الحياة في رؤيتها، وأنها تفكر في محو التطبيق العملى للدين من الحياة. ونقطة الخروج المهمة تعتمد على موقف العلمانية من اعطاء إمكانية للفكر الديني وتطبيق الحياة الدينية. وزاوية النظر هذه هي في الأساس ذات علاقة مع الموقف الذي طرحه التطبيق العملي للعلمانية التركية في علاقات الدين والدولة. ويُبذل جهد تنظيري خاص يتمثل في تحدي المخاوف والقلق الملموس من الإجراءات المتعلقة بتحول العلمانية التركيا عند التطبيق إلى نظام للسيطرة(Davison,2006,219-220)، ومحاولة إهلاك الدين، والتخلص منه في مجال الرأى العام(Yavuz-Esposito,2003,xiii-xxxiii) . ويتم السعى لتوضيح هذا التحدى مرتبطًا بنظرية العلمانية العامة.

ب- خير الدين قرامان

خير الدين قرامان هو مثقف أتم تعليمه المدرسي، ثم أكمل تعليمه الجامعي في كلية الإلهيات، وبعد ذلك أمضى حياته أكاديميًا في نفس الكلية في سنوات شبابه الأولى. لفت الأنظار إليه بتحليلاته النقدية المتعلقة بالمذاهب، وطرحه جوهر الإسلام وأساسه على مائدة البحث. ثم بعد ذلك تخصص في موضوع الفقه وهذا جعله يفسر المشاكل الإسلامية من وجهة نظر متخصصة.

يشكل الفقه منظورًا هامًا للغاية في أساس مقاربة خير الدين قرامان للعلمانية. ركز قرامان على مسائل الفقة اليومية كمنظور للحل ينطلق من الإسلام . ولهذا السبب دخل في مناقشات متنوعة وتفسيرات للعلمانية دون التدخل في مناقشات نظرية فلسفية واجتماعية ودون اللجوء إلى هذه المعارف . وفي هذا الشأن أوضح أن مشاكل العلمانية اليومية الضاغطة ستصبح بالتأكيد مشاكل وإجراءات العلمانية المستمرة في تركيا. وقد سعى قرامان لإعطاء إجابات للمشاكل، والمسائل، والمناقشات المتعلقة بالعلمانية - والتى يتم التطرق إليها داخل مناقشات التطبيق العملى في أجندة تركيا- تنطلق من مفهوم الفقه الإسلامى.

والتوضيحات والتفسيرات التى يضعها قرامان للعلمانية تحمل أهمية كبيرة من زاوية تتمثل في كيف ينظر المثقفون الإسلاميون لتطبيق العلمانية التركيا؟ وكيف يطور هو موقفًا تجاه تلك العلمانية؟

.

ب-أ- تفسير العلمانية والإسلام على إعتبار أنهما كيانان منفصلان :

يعد الإسلام في رأي قرامان مدنية تختلف عن مدنية الغرب. ومع أن هذه المدنيات قد تأثر كل منها بالآخر؛ إلا أنهما في الأساس مختلفان. وهكذا أفرزت مدينة الغرب العلمانية، وكانت الدولة العلمانية والمجتمع الدنيوى هما نتاج الحضارة الغربية. وعلى ذلك يكون من الخطأ أن يوجد كيان يتركب من الإسلام والعلمانية داخل رابط حضاري مؤلف من جذرين مختلفين. ويكون من الخطأ أيضًا الموافقة بين الإسلام والعلمانية، وأن نحمي أحدهما بالآخر. بل الصواب أن يتعايش هذان النموذجان المختلفان بسلام ويقبل أحدهما الأخر كمبادئ وجماعات وتكتلات. ويحب تناول علاقة الاتحاد الأوربي بالإسلام بهذا الشكل. فلو تحول دخول الاتحاد الاوربي إلى مفهوم الذوبان والتلاشي داخل الحضارة الغربية فإن الحصول على مكان داخل هذه الوحدة لا يكون جائزًا من الناحية الإسلامية (283-Karaman,4,2006,273).

والواقع أن الجمهورية التركية العلمانية قد قطعت علاقاتها القانونية والاقتصادية والتعليمية وقيمها وركائزها الأخلاقية التي كانت مع الدين.وقالت إن الدين لا يمكن أن يكون له علاقة بهذه المجالات. وقررت أنها ستنظم هذه المجالات بالعلم والعقل. وهكذا لم تعد المصالحة ممكنة بين الإسلام والعلمانية بسبب هذا الموقف للدولة العلمانية. لأن المسلمين بينما كانوا يتواجدون في الفعاليات والأنظمة والإجراءات المتنوعة القانونية أو الاقتصادية إلا أنهم يتلمسون مصادر الدين الأساسية مثل القرآن والسنة والقياس والإجماع كمصدرًا لهم.وفي الإسلام لا يوجد أي مجال لأن يقال:'' إن الله لا يتدخل في هذا العمل''. ولقد تصورنا أن النظام العلماني الدنيوي يشكل مجالًا مستقلا عن الدين وخارج الارتباط بالإسلام فإن هذا الموقف يتحول إلى مفهوم مناقض للإسلام (283-Karaman,4,2006,273).

وقد سعى قرامان الذى لم ينظر بارتياح إلى اختلاط الإسلام بالعلمانية في المجال النظري والقانوي، والذى فسرهما كمجالين مختلفين إلى نقد مقاربة العلمانية الكمالية -التي قُيمت من زاوية حل مشاكل التطبيق- على أنها كانت صراع بين العلمانية والتدين. وتبعًا له فإن أصحاب هذا التفسير يعرّفون العلمانية بأنها مساوية للإلحاد وذلك بقولهم إن الإيمان هو الإمتثال للدين واتباعه وبالتبعية فإن هذا يكون مناقضًا للعلمانية. وتفسير العلمانية على هذا النحو يبطل المواد المتعلقة بحرية الدين التى نظمت وتم حمايتها في وثائق حقوق الإنسان.

ب-ب الحياة الدينية في النظام العلمانى:

تأتى الحياة الإسلامية داخل النظام العلمانى على رأس المسائل التى توقف عندها قرامان كثيرًا جدًا في مناقشاته وسجالاته عن العلمانية. وتبعًا له فإن المسلمين يمكنهم ان يمارسوا ويعيشوا عقائدهم في نظام علمانى. وفي هذا الإطار يمكن للمتدينين أن يتحركوا مستفيدين من إمكانات الديمقراطية التى تكفل الحرية الدينية. كما يمكن تسهيل وجودهم وممارسة حقوقهم وحرياتهم العقائدية في إطار

حقوق الإنسان. وطبقًا لهذا فإن المسلمين بينما يسعون للعيش مثلما يعتقدون ويؤمنون؛ فإنه من ناحية أخري يجب عليهم أن يستفيدوا من إمكانات التعليم المتنوعة بهدف تربية أطفالهم طبقًا للإسلام، إضافة إلى امتلاك البيئة الملائمة لتبليغ الإسلام والدعوة إليه. والنظام السياسي الذى يوفر الإمكانات والبيئة لإداء هذة الوظائف يناسب الإسلام. وعلى هذا يمكن قبول الديمقراطية والعلمانية في حال تطبيقها كـ"أهون شر"(Karaman,Yeni Şafak,28 Nisan,2006).

ولو تشكل المجتمع الذي يحقق الحرية الدينية بالمعني الكامل في النظام العلماني فإن الإسلام يمكن أن يتعايش فيه. ويمكن للمسلمين أن يتولوا وظائفهم الدينية في أى نظام سياسي اجتماعى تحكمه المقاربة العلمانية التي تكفل الحرية الدينية.(Karaman,Yeni Şafak,30 Nisan,2006)

وأى دولة علمانية يمكن أن يعيش المسلمون تحت سيادتها ويجب أن تتخلى عن التحرك لتعريف الدين وتفسيره من جديد والسيطرة عليها. ويجب أن تعطي الإذن للفعاليات الدينية المدنية، وللتعليم الدينى. ويجب أن تجهز الوسط الملائم للمتدينين لكى يمارسوا هويتهم الدينية بحرية ومساواة (283-Karaman,4,2006,273).

والمسلمون الذين يعيشون في نظام علماني عليهم ألا يتصرفوا بما يناسب الإسلام ويخالف ذلك النظام، وعليهم أن يتوافقوا فعليًا ويتحملوا الحياة بسبب أنهم مجبورون على العيش داخل هذا النظام(283-Karaman,4,2006,273).

ولكل المسلمين الحق في أي دولة علمانية في الحصول على تربية وتعليم إسلامى. وهذا الحق يستمد قوته من المدنية، والحضارة، وحقوق الإنسان، والدساتير الموجودة(Karam 257-an,4,2006,254).

وبينما كان قرامان يبحث عن إمكانات تعايش الدين داخل الدولة العلمانية ويطور مقاربة متخصصة فإنه في بعض الأحيان كان يشير إلى صعوبات هذا الأمر. وتبعًا لهذا فإن لا دينية الدولة والمجتمع أي تنظيم الحياة في العلمانية واستلهام هذة المجالات من العلم والعقل فقط يمكن أن تسبب مشاكل هامة في الحياة الدينية للفرد المسلم. مثال ذلك أي مسلم يريد أن يؤدي الصلوات الخمس في حال لم يتم تخصيص مكان للعبادة في المكان الذي يعمل فيه، أو أن المكان لا يسمح بأداء العبادة عليه أن يتخلى عن وظيفته. أيضًا رجل الأعمال المسلم الذي يعرف أن الربا حرام ويريد أن يعمل في نظام يعتمد علي الربا بشكل كبير في تطوره، ويسّير عجلة إقتصاده بالربا ليس لديه أية إمكانية لأن يجمع رأسماله عن طريق وسيلة أخرى(192-Karaman,1,2005,190).

ب-ج- نقد العلمانية

قدم قرامان تحليلات ناقدة متنوعة للإجراءات العلمانية التى طُبقت من طرف الايدلوجية الرسمية للجمهورية متوسلًا في ذلك النماذج التاريخية واليومية. وتلك التحليلات الخاصة بالإجراءات العلمانية

التى تمثلت في الإجراءات التاريخية تلفت الإنتباه. فعلي الرغم من أن مدارس الأئمة والخطباء وكلية الإلهيات قد أُفتتحت عام 1924م، إلا أنها ظلت مغلقة حتي الخمسينيات ومنع الأطفال من الذهاب إلى فصول القرآن، وعُلق التعليم والتربية الدينية حتي الخمسينيات، ومُنع الآذان من أن يرفع باللغة العربية التى أُوحى بها لرسول الله "صلى الله عليه وسلم"، وتم إغلاق التكايا والطرق التى تعطي تعليمًا دينيًا مدنيًا ورسميًا(283-Karaman,4,2006,273).

كما نقد قرامان الإجراءات العلمانية المتنوعة متحدثًا عن الضغوط المتنوعة التى مورست على المسلمين عن طريق الإجراءات العلمانية للدولة في تركيا المعاصرة. وتبعًا له فإن عدم السماح للنساء المحجبات بالتعليم، والاستفادة من المجانية والعمل يمثل ضغطًا على المتدينين. وأيضًا قصر دخول كلية الإلهيات على خريجى مدارس الأئمة والخطباء، ومنع خريجى جميع الأقسام الأخرى في التعليم العالى من دخولها يعد ضغطًا على المتدينين. كما أن منع تلقي التعليم الدينى المرتبط بالرغبة خارج إطار درس الثقفة الدينية والمعرفة الأخلاقية التى تحتل مكانها في الدستور يمثل ضغطًا على المتدينين. كما أن وصم الجنود والموظفين المدنيين الذين ترتدي زواجاتهم الحجاب، ويقيمون الصلاة، ويصمون رمضان بالرجعية والتطرف يمثل ضغطًا على المتدينين(Karam 257-an,4,2006,254). مرة أخرى فإنه بينما يعد يوم الأحد في الغرب عطلة للمسيحيين ويوم السبت عطلة لليهود، فإن عدم قبول العطلة لمدة ساعة يوم الجمعة بالنسبة للمسلمين يمثل ضغطًا على المتدينين(180-Karaman, 2005,177). وتبعًا لقرامان فإنه توجد مقاربات وإجراءات علمانية متنوعة ولكن كان أكثرها خشونة وقسوة هو تقديم العلمانية على أنها تعني"عداوة الدين". ومع تحكم العلمانية واستغلالها تحولت العلمانية إلى حركة وفكرة معادية للدين. وهذة المقاربة بينما ظهرت ضد نفوذ الدين في المجال الاجتماعى والرأي العام، فإنها قد حمت كل أنواع تدخل الدولة في الدين. وتبعًا لهذا توجب على الدولة تشكيل الدين وتأطيره وتوجيهه وإدخاله في برنامج يناسب سياساتها نفسها(209-Karaman,1,2005,208).

وفي النهاية يمكن تلخيص تحليلات قرامان في النقاط التالية:-

إن الإجراءات العلمانية في تركيا قد ضيقت وصعبت ممارسة المسلمين لحياتهم الدينية. وهذه الإجراءات التي أعاقت صلاة الجمعة، ومنعت ارتداء الحجاب، وواجهت الرموز والتصرفات الدينية بالإبعاد أحيانًا، وأعاقت المتدينين عن ممارسة السياسة والانفتاح على الإسلام حتي بإغلاق الأحزاب قد أثرت بشكل ملحوظ وهام على الحياه الدينية اليومية للمسلمين، وكانت السبب في إدراك العلمانية التي هي في الأساس تعني "الحرية الدينية" على أنها تدخل في الدين. وقد خلصت تحليلات قرامان وتفسيراته إلى ضرورة تسهيل ممارسة المتدينين لحياتهم الدينية عمليًا، وضرورة إزالة الإجراءات التى تشكل عائقًا أمام تلك الممارسات الدينية، وأن يتم التحرك بمعرفية فقهية لتوضيح الأوضاع الفقهية للمسلمين المتدينين داخل النظام العلماني من ناحية أخرى. وقد أوضح قرامان ذلك وكتب نقاشاته الفكرية وآرائه المتعلقة بالعلمانية في كتابه المسمى "الحياة الدينية داخل النظام العلمانى" وذلك في أربعة مجلدات.

3- مقاربة الحركة الإسلامية الثقافية –الجماعتية[1] للعلمانية: فتح الله جولن

يختلف سلوك فتح الله جولن عن موقف الخطاب السياسي والتنويري للحركة الإسلامية الناقد للعلمانية والمتحدي لها والمتصارع معها. فجولن يبحث عن طريق لتعايش متنوع يمثل المفهوم الدينى نفسه وينأى عن الأسلوب المتصارع والناقد للعلمانية. وفي هذا الإطار فقد مثل جولن موقفًا محايدًا من التوترات والصراعات وركز عن التسامح والحوار.

وحركة جولن تمثل إتجاه الحركة الإسلامية المجتمعية الثقافية والمدنية غير السياسية. وبسبب هذه الخصائص فهو يختلف بشكل كامل عن الهوية السياسية للحركة الإسلامية. فمثلا كان جولن يقول إن تسيس الإسلام في بعض الأحيان لا يضر بالدولة فقط؛ بل يسبب ضررًا أكبر للدين. فما هو المفهوم الذي جعلنا نقيمه ضمن الحركة الإسلامية رغم كل هذة الاختلافات؟

لقد سعي جولن مثلما فعل كل التنويريين الإسلاميين الأتراك المعاصرين ليضع حلولا لمشاكل العالم المعاصر معتمدًا على الإسلام. وسعي لفهم العالم المعاصر الذي نعيش فيه في إطار الإدراك الإسلامي تمامًا مثل الشاعر الإسلامي الكبير محمد عاكف. وقد تتبع بقلق كبير التأخر والاحتلال الذي عاشه العالم الإسلامي نتيجة لتقدم الغرب وضغوطه في العصور الحديثة. وللوقوف ضد هذا سعي لتأليف وربط الإسلام بالمعرفة والتكنولوجيا الحديثة. وذكر أن نقطة الخروج الأساسية تكمن في الإسلام. وقد احتل جولن مكانًا في هذا الإطار العام للحركة الإسلامية. وقد بحث جولن عن طريق للنجاح والخروج مستلهمًا من الإسلام موائمًا ورابطًا الإسلام بالمعرفة الحديثة، وتجديده في إدراك وفهم العصور الحديثة.(Mardin,2006,286)، ولكنه في الموضوعات السياسية اختلف عن الحركة الإسلامية وصاغ مقاربة محافظة.

وجماعة فتح الله خوجه تمتلك موقفًا واضحًا للحوار مع القيم والطبقات المختلفة للعالم المعاصر. (Bayramoğlu,1995) . والحركة هي مجموعة اجتماعية توصف بأنها جماعة ضد الفعاليات والجهود الإسلامية في تركيا . والجماعة تقتسم نفس إطار تفسير البشر الكوني للدين، وهي تهدف لخدمة الله تعالى، والأمة عن طريق الجهود والمساهمات المشتركة (Yavuz,2003,19-48) وجماعة جولن ظهرت كحركة اجتماعية دينية تحمل ماهية ''المجتمع المدني الإسلامي'' متأثرة بالإسلام الصوفي النقشبندي، والتاريخ والتراث العثماني، والسياسة المحافظة(Mardin,2006,287). والمقاربة العلمانية لهذه الجماعة تتمثل ويمكن تشخيصها في اتحاد أوصاف المجتمع المدني الإسلامي وأوصاف الفكر السياسي المحافظ. وهذه المقاربة تتضح بها التيار المحافظ سياسيًا والحركة الإسلامية ثقافيًا.

---

١ () الجماعتية تعني العمل للإسلام من خلال جماعة دينية منظمة

الإسلام المحافظ: الابتعاد عن الإسلام السياسي

إن الإسلام المحافظ أو المحافظة الدينية هو تيار تنويري يمثله يحي كمال، وأحمد حمدي طانبينار، وحلمي ضيا اولكن، وبيامي صفا. وممثلو هذا التيار تأثروا بالعالم الفكري والإدراكي للإسلام العثماني. وقد حملت أنماط الحياة في إطار أوضاع ما بعد التنظيمات، وأنماط الحياة التي تعرضت للحداثة في عصر الجمهورية أهمية كبيرة .وهؤلاء التنويريون كانوا يظهرون في توضيحهم للوقائع الاجتماعية متمسكين باستمرارية الثقافة الإسلامية الجماعية المحافظة الممزوجة بالتركية وقسمًا من الموضوعات الإسلامية (Mardin,2006,281). وقد أضحي هذا التيار أساسًا في تشكيل فكر جولن واسهامه الفكري. ولهذا السبب طرح منظورًا للحركة الإسلامية أكثر ميلا للمحافظة. حتي أنه كان قريب للفكر المحافظ في الموضوعات السياسية من مقاربة الحركة الإسلامية .

وكان الطور السياسي المحافظ لجولن قد فتح الطريق للدخول في علاقات سياسية عملية مع أوزال (حزب الوطن الأم) ومع سليمان ديميرال (حزب الطريق القويم). وفي بعض المواقف السياسية تجاوز الحركة الإسلامية وركز علي الدولة العثمانية في رسم التاريخ التركي. كما أنه كان في خلاف ضد الزعامة والأحزاب مثل النظام والسلامة والرفاه التي تمثل الحركة الإسلامية سياسيًا . وقد فتحت وجهة النظر تلك وهذا السلوك السياسي الذي تكون في أساس القومية التركية العثمانية الطريق لتعريفه بمفهوم مبدئي يتواجه فيه الإسلام العربي مع الإسلام العثماني .

وقد أظهرت حركة فتح الله جولن ردود فعل تجاه تعريفات الإسلام وتفسيراته التي استقرت داخل إطار سياسي. وفي الأساس كانت حركة النور مثلما اعتقد جولن بعيدة منذ نشأتها عن السياسة . ولم يقل سعيد النورسي زعيم الحركة الأول بدولة الإسلام أو ثورة الإسلام؛ بل إن الهدف الأساس للإسلام كان إقرار الإيمان وإعلاء الإنسان. وكان النورسي منذ البداية داخل موقف ديمقراطي واجتماعي مدني(Yavuz,1996).

وتبعا لجولن فإن الإسلام هو دين لا يمكن أن يعترف بالمفاهيم الأخرى. ومع تلك الهزائم العسكرية والإقتصادية العميقة التي تعرض لها في مواجهة الغرب فقد أخذ بعضهم يبحث عن الحل في تسيس الإسلام وتحويله إلى نظام سياسي. وهو دين يعتمد علي تنوير العقل والقلب، والإيمان والأخلاق، كما أن العبادة في الإسلام تأتي في المقدمة. أما تسيس الإسلام وإدراكه داخل نظام سياسي فهو مخالف لروح الإسلام وخيانة له.(Turgut,1999,72-80)

ورفض الحركة الإسلامية السياسية واستحسان السياسة المحافظة بدلا منها كان واحدًا من العناصر الأساسية التي أثرت في مقاربة جولن العلمانية. والنموذج العلماني الذي يستحسن وجود سياسة يمينية مركزية لتركيا في عالم السياسة العامة يختلف عن نموذج العلمانية الكمالية المتطرفة.

وتبعًا لهذا فإن العلمانية تحمل مفهومًا خلف التخلي عن الدين .فالإسلام أكبر منبع روحي للأمة التركية وليس للدولة ولهوية تلك الأمة في المجتمع. والقيم الإسلامية وشبكات التكامل والتضامن

الاجتماعي تعطي قوة للنظام الاجتماعي والجهود الاقتصادية . ويجب أن توفر الدولة الإمكانات اللازمة في مدارس الدولة من أجل التعليم الديني. ويجب إستعمال شبكات التكافل والتضامن في السياسة الخارجية. والذاكرة التاريخية يجب أن تقبل مع التقاليد والتجربة العثمانية الإسلامية . وقد تمثل أخر نموذج للمقاربة العلمانية التركية المسلمة في جهود حركة جولن.(Yavuz,2009,157-158). والمقاربات التي طرحها جولن وتناولت علاقات الدين والدولة، ودور الدين الاجتماعي ظلت مرتبطة بهذا التيار السياسي بشكل كبير .

وفي مقاربات جولن ومواقفه المتعلقة بالعلمانية كان يوجد تأثير هام للنظرة السياسية والتطبيقات العملية. وبعبارة أخري فإن مقاربة جولن العلمانية قد تشكلت كامتداد للمفهوم السياسي المحافظ بشكل كبير. ولكن إلى جانب هذا يجب أن ننتبه إلى وجود مضامين وزوايا رؤية إسلامية. وخصائص هذه المضامين والرؤى غير مسيسة تحمل ماهيات مجتمعية مدنية. والخلاصة أن تفسيراته ومواقفه المتعلقة بالعلاقة مع العلمانية يمكن أن نعّرفها كإسلام محافظ.

سعي الجموع العلمانية للتواجد داخل المقدس.

لقد سعت جماعة جولن لأن توجد بالمساعي والرموز والمواقف الدينية داخل العلمانية التي نشأت في تركيا المعاصرة. ولهذا الغرض تلمست كثيرًا جدًّا من الفعاليات من أجل المساعي التي توفر الامكانات لتمثيل الإسلام في الجموع العلمانية، وكونت رأي عام بواسطة هؤلاء، واستوسلت الطرق الديمقراطية لإظهار الدين بشكل جماعي، وتلمست دعم النخب وصفوة القوم وسعت لتحقيق هذه الفعاليات عن طريق وسائط مثل الصحف والمجلات واتحاد الكتاب ومحطات التليفزيون.

وقدمت الجماعة نفسها بخصائص من قبيل الصلاحية والتكافل والخدمة والتضحية والنذر و"الحركة المباركة". واستطاعت الحركة التي تزعمها جولن أن تمثل الجهد والسعي للتواجد داخل الجموع الحديثة مبدعة حركية ذات أساس جماعتي بمقاربة إسلامية محافظة. وقد سعت الجماعة لتطوير مجال جمعي جديد متصالح ومتسامح مع الدنيا، ولا يحمل خصائص مادية محبة للذة داخل المجال الجمعي العلماني المصفي من الدين، والذي يسعي لابداع أيدلوجية رسمية ومشروع جمعي كمالي. وقد تحركت جماعة جولن بتكافل وتضامن جماعتي يركز علي التسامح والحوار والابتعاد عن المواجهات والتصادم. والتوجه إلي التحول الروحي والتدين وغير التسيس. في نفس الوقت التي توفر فيه الدعم لتواجد مجال جمعي جديد يحمل في داخله هذه القداسة(Kömeçoğ lu,2000,148-195).

ويسعي جولن عن طريق الحركة التي يتزعمها إلي المشاركة والتواجد في محاولة مقدسة تحتوي الدين بداخلها لمواجهة الجماعية التى افرزت العلمانية المعادية للدين والمنقاة من الدين. ولهذا السبب توجهت الجماعة بعد فترة إغلاق معينة (فترة إدرنة)، والخروج من الحرمان إلى الدخول في مجال الرأي العام الجمعي (فترة أزمير) وتمثل هذا بالمدارس والجرائد والمطبوعات والفصول الدراسية

المتنوعة. وفي هذا الشأن أعطت الجماعة أهمية لوسائل الاتصال الجماهيري المتنوعة التي تطور الرأي في العقل الجمعي وتشكل الرأي العام مثل التليفزيون والإذاعة والصحافة.

وعن طريق هذه الوسائل توجهت لتشكيل جماعية دينية كبديل" للعقل الجمعي العلماني الخاص" الذي شكل علمانية مبرأة من الدين ومعاديه له. ولكن مع هذا يوفر تعدد الآراء الجمعية التي يمكن أن توجد الحرية النسبية داخل الهويات المختلفة. وتعدد الآراء الجمعية العلمانية يدعم الوصول إلى ثراء يعطي الدين مكانًا في المجتمع. ونشر التصريحات والاجتماعات المؤيدة لحرية الهويات المختلفة والداعمة لها مثل العلويين والأكراد عن طريق تنظيم الحركة يبرهن على هذا.

وتم الدخول في مجالات الرأى العام الإسلامي ومناقشات العقل الجمعي عن طريق بذل مؤيدو الجماعة العقائديين لأوقاتهم ومعلوماتهم. وقد فتحت "مجالات الفرصة" -التي طُرحت في مجال الرأي الجمعي مع سياسات اوزال الليبرالية- الطريق لأن تجد الحركة إمكانية لتمثيل نفسها وتوسيع نفسها في تلك المجالات. وبخاصة أن مجال الرأى العام التي توسع عن طريق شبكات التضامن الإعلامية كان السبب لإختلافات مهمة في المناقشات الدينية والعلمانية. وقد سعت حركة جولن إلى تطوير مكانها نفسه في مجال الرأي الجمعي مبتعدة عن الصدام مع الدولة. ومع الوقت تنامت في هذا المجال مؤسساتها نفسها ومؤيدوها ومحبوها حتي وإن لم ينضموا إليها تنظيمًا (Yavuz,2003,19-48).

توافق الدين والعلمانية

يري جولن أن الدين والعلمانية كمجالات تتناسب مع بعضها البعض. ولهذا السبب يلفت الانتباه إلي تطبيق العلمانية في الدولة العثمانية بشكل جزئي. وتبعًا له لايوجد شخص في تركيا بالأساس يعارض العلمانية.لأن المتدينين المحافظين يستخدمون لغة تصنع أجواء وبيئات خاصة بالعلمانية تسبب الإضراب والقلق. والخلاصة أننا نري أنه يدافع عن علمانية ذات معايير كونية مثل التي في الغرب .حتي عندما تصل هذه البيئات إلي السلطة يقول: "كل شخص علمانيتنا".

وتبعًا لجولن فإن سبعة وتسعين بالمائة من القرآن تشتمل علي موضوعات مثل الإيمان الفردي، والفكر الديني، والروحانيات، والإيمان، وحرية الأطفال وحقهم في التعلم والتربية الفردية. وأي من هذة المسائل يتفق عليها الإسلام والعلمانية بلا تناقض أو اختلاف .(http://tr.fgulen.com/ 141/content/view/222 ,Gülen,1997)

وجولن الذي بحث عن التوافق والتصالح بين العلمانية والدين لم يطرح في أغلب الأحيان حاجة لوضع أساس أيدلوجي .وبدل من هذا تلمس التجارب الاجتماعية السياسية للمسلمين في العهد العثماني. ودافع عن توافق الدين والعلمانية بواسطة هذه المعطيات الاجتماعية التاريخية.

والدليل الآخر الذي ذكره من أجل إظهار توافق الإسلام والعلمانية هو رأيه في أنه يمكن للدولة أن تكون علمانية ويكون الشخص مسلمًا .ونموذج الدولة العلمانية والفرد المسلم تقبل العلمانية

كمعاهدة سياسية. ولكن من ناحية أخرى فإن ما يطور شخصية الفرد وهويته في الحياة الثقافية والاجتماعية الدينية يتم التركيز عليه كعالم إدراكي يمثل خارطة طريق روحية وذهنية له. ولا ينضم إلي مشروع المقاربة الكمالية للثورة الهادف إلي التحرر من تأثير الدين المنظم للحياة الفردية والذاكرة الاجتماعية. "فتركيا هي دولة علمانية. ويمكن أن تصبح الدولة علمانية .وتبعًا لبعضهم فإن الفرد لا يمكن في الأصل أن يكون علمانيًا .أي أن الدولة هي العلمانية؛ لأن العلمانية مسألة قانونية. وتبعًا للبعض الآخر فإن الدولة لا يمكن أن تكون علمانية؛ لأن الدولة تتكون في النهاية من أشخاص(Turgut,1999,72-80).

وقد أوضح إمكانية أن يعيش الإنسان عقيدته داخل دولة علمانية، ولكنه يمكن أن يواجه بشبهة الحديث عن علمانية نمط المعيشة الفردي. وذكر أرائه فقال:"بينما قُبلت العلمانية في شكل اتفاق ينظم العلاقات بين الدولة والدين كمشروع سياسي؛ فإنها لم تُرى كمثاليات وقيم ومبادئ معيشة تنظم حياة البشر.وأنا لاأستطيع أن أعرف هل يكون الناس علمانيون وهل يستطيع كل منهم أن يعبر عن أفكاره ومشاعره الدينية براحة داخل اختيار علماني؟!. أعتقد أن هذه المسائل يمكن تعاش فقط عند تطبيق العلمانية بشكل كامل"(Reha Muhtar,TRT,Ateş hattı programı,3 temz,1995).

وعبر عن أنه لايعارض وصف الجمهورية التركية التي كانت دولة علمانية مشخصة بأوصاف العلمانية. وأنه يمثل خطابًا داخل التصالح معها فقال:»أنا اعظ منذ خمسة وثلاثين عامًا، وبالنسبة لي فإني لم أجد إلى الآن كلمة تقال ضد أسس الجمهورية العلمانية وضد الجمهورية. وأنا إنسان متكامل مع المجتمع التركي ولدي معارف كثيرة ولو وجدت كلمة واحدة لقلت الصدق. ولقلت ما أتحدث به إلى نفسي بالتأكيد».(Reha Muhtar,TRT,Ateş hattı programı,3 temz,1995).

العلمانية لا تطبق بالمعنى الكامل

إن النقد المحكم الذي يتناول إدراك العلمانية في تركيا وتفسيرها وتطبيقها يشكل القطاع الإسلامي جلها تقريبًا. وبالتاكيد فإن السبب الأساسي لهذا ينبع من تأثير العلمانية على الجماعات الإسلامية والقطاعات المجتمعية بشكل كبير سياسيًا. وأكثر هذه التحليلات الناقدة الساحقة القوية توجه الى إدراك العلمانية وتطبيقها. ولم تذهب الي رفض العلمانية جملة وتفصيلا. وبدلا من هذا تم نقد أبعادها الإقصائية والسلطوية والضاغطة والمعادية للديمقراطية التى ظهرت مع تطبيقها. فضلا عن ذلك فإن العلمانية يتم إدراكها وتفسيرها في الأساس من منظور حقوق الإنسان على أنها «حرية الأعتقاد». وقد تقابلنا مع هذه المقاربة والفهم في تفسير جولن للعلمانية.

وذكر جولن أنه لم يكن سعيدًا من بعض تطبيقات العلمانية و من بعض جوانبها وكان يشير إلى هذا الأمر بعبارة:»طبقًا لبعض الكتاب او الغربيين». وكان أحيانًا يقف بعيدًا عن عنصر الصدام ويعبر عن نقد الآخريين وعدم راحتهم فيقول:» يقول كثير من المثقفيين أن العلمانية لم تطبق بالمعنى الكامل في الديمقراطية، ويقول الغربيون هذا أيضًا. وحتي لو كان ما يقولونه بأنه يوجد نقص ملحوظ

في تركيا فأنا لا أفهم في القانون ولكنى عبرت عن النظام العلماني بتوضيحات خشنة مفادها أنه عدم خلط الدين بالحياة الدنيا، وعدم خلط الحكم بالحياة الدينية، وأن يترك كل فرد ليعيش دينه بكل راحه في عالمه نفسه».“(Kanla D, yalçın Doğan, 16 Nisan, 1997: fethullah Gülen) .(141/Web Sitesi, “Laiklik”,.http://tr.fgulen.com/content/view/222

ونحن لا نصادف مقاربة واضحة ينقد فيها فتح جولن العلمانية مباشرةً وصراحةً، أو يقول أن إجراءاتها خاطئة، أو يتحدث عن مواقف ضاغطة موجهة إليه أو إلى حركته. وأنني أعتقد أنه يمكن تفسير هذا الأمر بأنه ابتعاد زعامة إسلامية تقليدية وقيادة صوفية عن الشكوي، واحترام المفهوم الإسلامي التقليدي الموجه للدولة عند أهل السنة؛ لأن جولن يحمى صورة احترام الدوله العثمانية التقليدى، ويأتي من داخل ثقافة صوفية معروفه في زعامة النقشبندية. وبسبب هذه الخصائص ابتعد عن موقف النقد وعبر عن شكواه ومطالبه على لسان المثقفيين الآخريين مثلما رأينا في عبارته التى تقول: ”طبقًا لبعض الكتاب“.

وفي النهاية فإن جولن، وخير الدين قرامان، ونجم الدين اربكان، وعلى بولاتش قد نقدوا العلمانية كثيرًا بسبب إجراءاتها، وطالبوا بتطبيق العلمانية بشكل يناسب الديمقراطية وحقوق الإنسان. وهذه المقاربة هى مقاربة يقبلها قطاع إسلامي بأغلبية ساحقة، ويري أن العلمانية تعني حرية الاعتقاد، وينقد إجراءات العلمانية الكمالية العملية وإجراءاتها المضاده للديمقراطية وسلطويتها. ولهذا السبب يجب دعم سياسة دخول الاتحاد الاوربي بفكرة أن تقوم إرادة سياسية في تركيا تريد الدخول الى الاتحاد الاوربي وإقامة حياة ديمقراطية كاملة عن طريق إيجاد علمانية بالمعايير الكونية.

المراجع

- Albayrak, S. (1989) MSP Olayı, İkinci Baskı, İstanbul: Araştırma Yayınları.
- Bayramoğlu, A.(1995) “Fethullah Hoca ve Cemaati”, Yeni Yüzyıl, 26.08.1995.
- Bulaç, A. (1993) İslam ve Demokrasi, İstanbul: Beyan Yayınları.
- ---------- (1994) ““Din –Dışı” nın Seküler Sitesinden “ed-Din” in sahici Dünyasına”, Bilgi ve Hikmet, Sayı: 6, Bahar, 1994, ss.3-14 .
- ---------- (1995) “Din, Devlet ve Siyaset”, Bilgi ve Hikmet, Sayı: 11, Yaz 1995, ss,6-13.
- ----------(2003) Çağdaş Kavramlar ve Düzenler, İstanbul: İz yayıncılık

- ---------- (2008) “Dünyanın Sekülarizasyonu”, Zaman, 17.09.2008.
- ---------- (2008) “Üç Tutum”, Zaman, 16.04.2008.
- ---------- (2008) “Din, devlet ve Diyanet”, Zaman, 19.04.2008.
- Cumalıoğlu, F. (1975) “Dinsizlik de bir Dindir”, Yankı, Sayı: 236, s.11.
- Çamuroğlu, R.(1992) Ateş Hattı Programı,
- Davidson, (2006):219-220).
- Erbakan, N.(1975) Milli Görüş, Dergah Yayınları, İstanbul,
- ---------- (1991) Türkiye’Nin Temel Meseleleri, Ankara: Rehber Yayıncılık.
- ---------- (1993) Refah Partisi, 4. Büyük Kongre, Genel başkan N. Erbakan’ın açılış Konuşması, 10 Ekim 1993, Ankara: Gümüş Matbaacılık.
- ---------- (1995) 24 Aralık Seçim Sonuçları Değerlendirmesi, Semih Ofset, Ankara.
- Erdoğan, L.(1995) Fetullah Gülen Hocaefendi, İstanbul: AD Yayıncılık.
- Gülen, F. (1997) “Laiklik”, “Time Dergisine verilen cevaplar” 30 Mayıs, 1997 http://tr.fgulen.com/content/view/222/141).
- Fişek, O. (1973) “Erbakan: Laikliğe Karşı Değiliz”, Devir, sayı: 54, 12-18 Kasım 1973.
- Karaman, H. (2005) Laik Düzende Dini yaşamak, cilt: I, Altıncı Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık**.**
- Kömeçoğlu (2000), İslamın Kamusal Yüzleri içinde, Haz: N. Göle, “Kutsal ile Kamusal”, Fethullah Gülen Cemaat Hareketi”, 2000, Metis Yayınları, İstanbul, ss.148-195.
- Mardin, Ş.(2006) Religion, Society and Modernity in Turkey, New-York: Syracuse University Press.

- İslam ve Laiklik (1998) Haz: M. Gündem, İstanbul, Gazeteciler ve Yazarlar Vakfı Yayınları.
- RP Programı (1986) Eser Matbaası, Samsun.
- Yankı Dergisi, (1975) "Laiklik ilkesi ve Yılların tepkisi", sayı: 236, 22/28 Eylül 1975.
- Yavuz, H. (1996) Milliyet, 18.09.1996, Diyaloga Adanmış Hayat içinde, Haz: M. Armağan-A. Ünal, İstanbul: Ufuk Yay. ss. 183-184.
- ----------. (2003) "The Gülen Movement", in Turkish Islam and the Secullar State, Ed: M.H.
- Yavuz-J.L.Esposito, New York: Syracuse University Pres, pp.19-48.
- Yavuz, H.-Esposito, J. (2003) "Islam in Turkey" in Turkish Islam and the Secullar State, Ed: M.H. Yavuz-J.L.Esposito, New York: Syracuse University Pres, pp. xiii-xxxiii.
- Yavuz, H. (2008) Modernleşen Müslümanlar, İkinci Baskı, İstanbul: Kitap Yayınevi
- ---------- (2009) Secularism and Muslim Democracy in Turkey, Cambridge: Cambridge University Pres.
- Turgut, H. (1997) Roportaj, Sabah, Ocak 1997: Aktaran Diyaloğa Adanmış Hayat, 1999, Haz: M. Armağan-A. Ünal, İstanbul: Ufuk Yay. Ss.72-80.

حزب العدالة والتنمية التركي: رؤى الإسلاميين العرب

د. كمال حبيب
متخصص في شئون تركيا وشئون الحركات الإسلامية

مقدمة

في نوفمبر 2002 أثار فوز حزب العدالة والتنمية التركى بنسبة ٪34 من أصوات الناخبين الأتراك وحصوله على 363 مقعداً في البرلمان التركي من 550 ،أثار جدلاً في تركيا والعالم العربي معا، فالحزب لما يبلغ عمره بعد عاماً واحداً واستطاع أن يكتسح أول انتخابات يخوضها فيما يشبه " الثورة الصامتة " [1] التي أزاحت القوى العلمانية من الحياة السياسية فيما يشبه المفاجأة، وفي الانتخابات البرلمانية الثانية التي خاضها في يوليو عام 2007 استطاع أن يحقق وللمرة الأولي في التاريخ السياسي التركي منذ خمسين عاماً تقدماً متواصلاً و مذهلاً حيث حصل على ٪47 من الأصوات وإن بعدد مقاعد أقل 343 مقعداً [2] وفي الانتخابات المحلية التركية التي جرت في نهاية مارس عام 2009 تراجعت نسبة الأصوات التي حصل عليها ا لحزب إلى ٪39 لصالح حزب السعادة الإسلامي وحزب الشعب العلماني وحزب المجتمع الديموقراطي الكردي وهو ما جعل أردوغان يستشعر الخطر ويعلن أنه لا بد من أخذ الأمر على محمل الجد واستعادة الروح الإصلاحية والرقابية للحزب والتي جعلته يحقق فوزاً متصاعداً منذ عام 2002 [3] .

واستطاع حزب العدالة والتنمية أيضاً أن يصل بمرشحه لرئاسة الجمهورية وهي قلب القلعة العلمانية " عبد الله جول " في 2007/8/28 بعد صراع مضنٍ استمر أربعة أشهر بين الحزب والعسكر والقوى العلمانية، وهو ما يشير إلى أن الحزب أصبح يمثل مركز الحياة السياسية التركية وأنه لا يمكن الانقضاض عليه وإغلاقه كما حدث للأحزاب السياسية التي أسسها " أربكان " ، ورغم أن الحزب تعرض لمحاولة الإغلاق بسبب التعديلات الدستورية بشأن الحجاب إلا أنه أفلت منها في ظل نظام معروف بسوابقه في إغلاق الأحزاب السياسية والتي بلغت 24 حزباً سياسياً،كان أغلبها أحزاب إسلامية أو كردية [4] .

وفي 12 سبتمبر عام 2010 أيد نسبة 58 ٪ من الأتراك حزب العدالة والتنمية في سعيه لإدخال 26 تعديلاً دستورياً جديداً علي الدستور التركي الحالي وهو الدستور الذي وضعه العسكر عام 1982 ، ويعد ذلك تفويضاً للحزب فى الاستمرار فى السلطة بالفوز فى الانتخابات البرلمانية القادمة البرلمانية القادمة في شهر يونيو عام 2011 *، والفوز كذلك بالانتخابات الرئاسية في شهر أغسطس

١ - عبد الحليم غزالي ، الإسلاميون الجدد والعلمانية الأصولية في تركيا ، ظلال الثورة الصامتة ، القاهرة : مكتبة الشروق الدولية ، 2007

٢ - كمال السعيد حبيب ، قراءة في مستقبل تركيا بعد نتائج الانتخابات الأخيرة ، مجلة البيان ، http://www.albayan-magazine.com/bayan-240/bayan-12.htm

٣ - سونر جغاياتي ، الانتخابات المحلية في تركيا : ناخبو الطبقة المتوسطة الليبراليون يتخلون عن حزب العدالة والتنمية ، http://arabic.washingtoninstitute.org/print.php?template=C05&CID=2804&portal=ar

٤ - كمال حبيب ، هذه هي علمانية تركيا ، موقع لواء الشريعة بتاريخ 2008/3/22 .

عام 2012 ، وتهدف حزمة التعديلات لإعادة تشكيل السلطة القضائية ونزع الحصانة عن العسكر في عدم تقديمهم للمحاكم المدنية بالإضافة لحق العمال في بناء نقاباتهم المستقلة، ويأتي دعم الشعب التركي للعدالة والتنمية في الذكري الثلاثين للانقلاب الذي قام به الجيش في 12 سبتمبر عام 1980 وهو ما عبرت عنه صحيفة صباح التركية بقولها " تركيا تنظف عار الانقلاب ، وأردوغان شرع في الإعداد لدستور جديد ربما يتجه للنظام الرئاسي فهو يرى أن أدوات الرقابة في النظام السياسي التركي غير صارمة [5].

وفي محاولاتنا استقصاء الجدل حول الخبرة التركية لحزب العدالة والتنمية التركي بين الإسلاميين في العالم العربي سوف نناقش هذا الاستقصاء من خلال عدد من المحاور وهي :

الإسلاميون الاتراك، خصائص خبرة العدالة والتنمية، خبرة العدالة والتنمية من منظور الإسلاميين العرب، تأثير هذه الخبرة على الإسلاميين فى العالم العربى، وأخيراً توصيات ومقترحات.

أولاً :الإسلاميون الأتراك :

1- الإسلاميون الأتراك هم الذين استطاعوا تأسيس تيار فكري وسياسي مختلف في أهدافه ومنطلقاته عن التيارات العلمانية التي تسيدت الحياة الفكرية والاجتماعية والسياسية في تركيا عقب تأسيس الجمهورية الكمالية العلمانية عام 1923 م , أطلق هؤلاء الإسلاميون على التيار الذي يمثلهم مصطلح " الملي جوروش " أي الفكر الوطني الجامع للأتراك من منطلقات إسلامية وإن بتعبيرات مدنية حديثة [6] .

2- أسس هذا الفكر أبو الإحياء الإسلامي المعاصر في تركيا " نجم الدين أربكان " وعبر عنه من خلال تأسيس ثلاثة أحزاب إسلامية مستقلة عن الأحزاب العلمانية وهي حزب النظام الوطني عام -1970 ثم حزب السلامة الوطني عام 1972 – 1980، ثم حزب الرفاه -1983 1997 ، سوف نلاحظ أن الأحزاب الإسلامية التي تعبر عن تيار "الملي جوروش " ستغلقها جميعا انقلابات عسكرية من الجيش الذي يعتبر نفسه حامي العلمانية التركية وإن باشكال مختلفة؛ فحزب النظام الوطني أغلقه الانقلاب الثاني في التاريخ التركي عام 1970 ، وحزب السلامة أغلقه الانقلاب الثالث في تاريخ تركيا 1980، وحزب الرفاه أغلقه الانقلاب الأبيض للجيش بدون أن تتحرك الدبابات وهو ما عرف بانقلاب ما بعد الحداثة حيث أرغم رئيس الحكومة "نجم الدين أربكان" على ترك السلطة عام 1997 لكي تسيطر الأحزاب العلمانية متحالفة مع العسكر على مقادير البلاد التي دخلت في دوامة الفوضي السياسية والإفلاس الاقتصادي التي لم ينقذها منها سوى مجئ الإسلاميين الجدد ممثلين في حزب العدالة والتنمية إلى السلطة في نوفمبر عام 2002 وحتى اليوم [7].

٥ *فاز حزب العدالة والتنمية بالفعل فى انتخابات يونيو 2011 بنسبة تقترب من 50٪ من أصوات الناخبين الأتراك (المحرر).
- كما ل حبيب ، تركيا الصاعدة ، موقع المصريون بتاريخ 2010/9/19 .

٦- كمال السعيد حبيب ، الدين والدولة في تركيا ، صراع الإسلام والعلمانية (القاهرة ، الهيئة العامة للكتاب ، 2009) .

٧- المرجع السابق.

3- قبل عام 1969 وهو العام الذي قرر فيه " أربكان " أن يؤسس حزباً سياسياً مستقلاً يعبر عن الإسلاميين في تركيا كان الإسلاميون يعبرون عن أجنحة داخل الأحزاب العلمانية، فالحركات الصوفية التي قاومت الكمالية مثل النقشبندية والتيجانية ثم النورسية في الخمسينيات والستينيات كانت تصوت للأحزاب العلمانية المعارضة لحزب الشعب الأتاتوركي كما حدث مثلاً مع الحزب "الجمهوري الحر" الذي أسسه " فتحي أوقيار" باتفاق مع " أتاتورك" بيد إن الطريقة النقشبندية اتخذته كساحة لمعارضة العلمانية الأتاتوركية وهو ما اضطر معه " أتاتورك" إلي إغلاقه [8] .

4- بعد إعلان التعددية في تركيا عام 1946 وتأسيس الحزب الديموقراطي برئاسة "عدنان مندريس" صوَتت جماعة النور له وكان "أربكان" عضواً فيه وترشح كنائب له في مدينة " قونية" ، وظهر جناح إسلامي قوي داخل الحزب ترك بصماته بقوة عليه وكان سعيد النورسي يقول :" لو قام الحزب الديموقراطي بكسر أصبع من أصابعك فإن حزب الشعب الجمهوري مستعد لقطع يدك "[9] .

5- أدرك" أربكان" أن الأحزاب العلمانية سواء أكان لها وجه ديموقراطي أو علماني هي تعبير عن حقيقة معاداتها للإسلام ومن ثم شرع في تأسيس أحزاب إسلامية مستقلة عن الأحزاب العلمانية كما أوضحنا عاليه .

6- يعبر " عبد الله جول " رئيس تركيا اليوم و"رجب طيب أردوغان " رئيس وزرائها عن خبرة جيل الوسط داخل الحالة الإسلامية التركية فهم رموز لقيادات هذا الجيل منذ كانوا طلاباً في الستينيات والسبعينيات أو بتعبير المفكر التركي" علي بولاج " هم تعبير عن الجيل الثالث من الحركة الإسلامية التركية وهؤلاء قرروا أن يواجهوا النظام العلماني التركي عن طريق مختلف عن ذلك الذي أرساه " نجم الدين أربكان " فهم رفضوا تأسيس أحزاب إسلامية مستقلة للإسلاميين ولكنهم أسسوا حزباً سياسياً يقوم على فكرة "الديموقراطية المحافظة" ، فهم يرون أن الحزب الإسلامي عنصر انقسام في مجتمع أغلبيته مسلمة [10] .

7- احتار المراقبون في وصفهم لقيادات حزب العدالة والتنمية الذي تأسس عام 2001 فهم إسلاميون بحكم تاريخهم وهم سياسيون واقعيون بحكم خبرتهم العملية فأغلب مؤسسي حزب العدالة كانوا عمداً(رؤساء) لبلديات تركيا التي اكتسحها الرفاه عام 1994، وهم إسلاميون على مستوى سلوكهم الشخصي والأسري فهم يحافظون على أداء الصلوات ونساؤهم وبناتهم يرتدين الحجاب ولكن على المستوي العام فهم سياسيون يمارسون السياسة وفق البرامج الحزبية والإنجاز السياسي بعيداً عن استخدام الدين ولذا أطلق عليهم " الإسلاميون " والبعض وصفهم ب "

٨- المرجع السابق .

٩- كمال السعيد حبيب ، الحركة الإسلامية القلقة في تركيا ، دراسة غير منشورة .

١٠- حوار للباحث مع علي بولاج في اسطنبول عام 2003 .

الإسلاميين المعتدلين " وآخرون نعتوهم ب " الإسلاميين الديموقراطيين" وفي تركيا وصفهم البعض ب " الإسلاميين السابقين " ووصفهم البعض ب " الإسلاميين الجدد " [11] .

8- لأول مرة تشهد الحركة الإسلامية في تركيا انقساماً بعد خروج مجموعة " طيب اردوغان " و " عبد الله جول " و " بولنت إرينج " من حزب الفضيلة بعد فشلهم في تغيير التوجه الذي يمثله " أربكان " داخله ثم إغلاقه فيما بعد من قبل المحكمة الدستورية العليا، ومن ثم اعتبرت المجموعة الإسلامية التي تعبر عن الخط الأربكاني أن هذا الخروج هو خيانة للحركة وأنه تعبير عن توجه أمريكي – صهيوني لكسر وحدة الحركة التي ترفض الهيمنة الغربية علي تركيا وتدعو للاتجاه شرقاً لتأسيس كتلة إسلامية عبرت عنها مجموعة الثماني الإسلامية التي كان ينادي بها " أربكان " [12] .

9- التيار الإسلامي يعبر عنه في تركيا اليوم مجموعة " أربكان " والتي يمثلها في تركيا حزب السعادة والذي يترأسه " نعمان كورتولوموش " وهم يعبرون عن حزب إسلامي في نظام علماني [13] ، ومجموعة العدالة والتنمية وهم يعبرون عن حزب سياسي في نظام علماني ، وفي الواقع فإنه لا يوجد فرق كبير بين التوجهين في ظل هيمنة نظام علماني صارم يجرم استخدام الدين في الحياة العامة ويجعل من العلمانية مبدأً مقدساً لا يمكن تغييره في الدستور التركي وكما قال لنا أحد الأتراك في زيارة لنا لتركيا للتعرف علي غرائب سياستها ودهاليزها : أربكان يضع الإسلام أمامه أما أردوغان فإنه يضعه في قلبه " [14].

10 – التيار الإسلامي في تركيا ورث تقاليد دولة امبراطورية من الدولة العثمانية ومن ثم فإن الدولة والسياسة هي جزء من عمله، ولأن تقاليد العثمانية قامت أصلاً على التوفيق والتسامح والوصول إلى حلول وسط فإن الإسلاميين الأتراك أعملوا تلك المبادئ بدورهم، كما أن الثقافة التركية في الأصل ثقافة براجماتية تغلب الجانب التنظيمي والمؤسسي والعملي في الواقع لذا فإن التيار الإسلامي هناك لم يخض معارك جدالية بشأن طبيعة الدولة والنظام وإنما قرر أن يكون له وجود داخله بقدر ما يمكنه، ومن ثم فإن الفرق بين " أربكان " وأردوغان " هو فرق في الدرجة وليس في الطبيعة؛ فكلاهما براجماتي وكلاهما اعترف بالنظام العلماني وكلاهما حاول قدر الإمكان تخفيف تأثير سطوة النظام على حياة الناس كمسلمين [15].

١١- جان ماركو ، الإسلام السياسي وما بعد الإسلام السياسي في تركيا في كتاب « إسلاميون وديموقراطيون .. إشكاليات بناء تيار إسلامي ديموقراطي « تحرير عمرو الشوبكي ، القاهرة : مركزالأهرام للدراسات السياسية والاستراتيجية ، 2004،ص 197-200

١٢- منال لطفي ، أبو الإسلام السياسي في تركيا الذي لا يتعب ، الشرق الأوسط ، 24 /2007/10 ، ع 10555.

١٣- استقال كورتولموش من حزب السعادة وأعلن أنه سيؤسس حزبا سياسيا جديدا بسبب تأييده العلني للتعديلات الدستورية الأخيرة وبسبب هيمنة أربكان والمتحالفين معه على الحزب. راجع حسني محلي ، كورتولموش يستقيل من زعامة حزب السعادة ، أخبار العالم بتاريخ 2010/10/2 .

١٤- كمال حبيب ، الحركة الإسلامية القلقة في تركيا ، دراسة غير منشورة .

١٥ - كمال السعيد حبيب ، الإسلاميون الأتراك من الهامش إلى المركز، مركزالجزيرة للدراسات بتاريخ 2009/8/6 .

ثانياً : خصائص خبرة العدالة والتنمية :

تتسم خبرة العدالة والتنمية والتي استمرت من نوفمبر عام 2002 إلى اليوم بمجموعة من الخصائص يمكن إيضاحها في التالي :

1- أنها تعبير عن ممارسة في الحكم والسياسة ، فالنظام السياسي التركي رغم علمانيته ولكنه قبل بوجود مقيد للإسلاميين داخله ، وهنا نحن أمام حالة يمكن وصفها بالاستثناء التركي [16] الذي يجعل من الدولة بالنسبة للأتراك قيمة لا يمكن الاستغناء عنها أو التضحية بها، وهنا فالجمهورية التي أرساها " أتاتورك " رغم علمانيتها اعتبرها الإسلاميون استمراراً مؤسسياً للتقاليد العثمانية واعتبروا أن مؤسسة الخلافة لم تختفِ ولكن وظائفها انتقلت لمؤسسات جديدة، وهذا ما يفسر أن الحالة الإسلامية في تركيا لم تخاصم الدولة ولكنها خاصمت العلمانية والأتاتوركية والكمالية، وغالب قيادات العدالة والتنمية مارسوا الحكم والسياسة في المجال المحلي أو ما يمكن أن نصفه بالسياسة الصغيرة قبل أن يصلوا لمواجهة معضلات السياسة العامة أو الكبيرة.

2- أنها تعبير عن استمرارية التقاليد العثمانية، وتقاليد العثمانية قامت على التوفيق بين الصوفية والشريعة، واتخذت من المذهب الحنفي بأدواته الأصولية القائمة علي القياس وإعمال العرف والعادة وشرع من قبلنا مجالاً للتوسع في الاجتهاد السياسي الذي جعل الدولة تحكم عالماً أرثوذكسياً لقرون عدة، وهي وفقت بين التقاليد الإسلامية وتقاليد الشعوب والحضارات السابقة خاصة الإمبراطورية الرومانية الشرقية التي كانت حليفاً مهماً للعثمانيين في مواجهة الكاثوليك، كما استوعبت داخلها ملاً شتى وجنسيات وأقواماً متعددة بدرجة مذهلة استطاعت الدولة العثمانية أن تجمعهم جميعاً في بوتقة واحدة، ولاؤهم الأساسي هنا للدولة والسلطان بشكل رئيس، وهنا فالعدالة والتنمية تعبير عن منهج يقوم على التوافق وعدم المواجهة ونبذ الاستقطاب والصراع واحترام التقاليد التي تقدس الأسرة والدين في المجال الخاص والعام البعيد عن السياسة، فهم يرون أنفسهم كما يقول علي بولاج تعبيراً عن " الإسلام المدني " ، أي الإسلام الذي يحترم تقاليد الجماعة ويقف من الآخرين موقف المتساوي معهم وليس موقف الذي يفرض عليهم رؤية أو منهجاً [17].

3- أنها أدركت طبيعة الهندسة السياسية للنظام السياسي التركي والذي يقوم على قبول يمين الوسط ويسار الوسط بمعنى أن النظام لم يؤسس أصلاً ليقبل حركة سياسية تتبنى الأيديولوجية الإسلامية كما نعرفها نحن في العالم العربي لأنه نظام علماني ولأنه نظام يقوم كما أشرنا على التوفيق والحلول الوسط من أجل استمرار الدولة والحفاظ عليها ولذا فإن كل الأحزاب التي تبنت الرؤية الإسلامية تم إغلاقها كما أن الأحزاب القومية تم إغلاقها والأحزاب اليسارية المتطرفة تم إغلاقها، ومن هنا فتبني العدالة والتنمية لأيديولوجية " الديموقراطية المحافظة " هو تعبير عن إدراك جيل

١٦ - منال لطفي ، الاستثناء التركي ، الشرق الأوسط 2007/10/27 .

١٧ - وهو ما يعبر عنه علي بولاج بالإسلام المدني وليس الإسلام السياسي، حوار مع الباحث عام 2003 في اسطنبول .

الوسط الإسلامي في تركيا لطبيعة النظام السياسي وأنه يمكن تحقيق أهداف الحركة الإسلامية بوسائل مختلفة عن تلك التي أرساها " أربكان " [18].

4- أنها تعبير عن جيل جديد مختلف عن الجيل الذي يعبر عنه " أربكان " و" رجائي قوطان " فهم تعبير عن الجيل الثالث في الحركة الإسلامية التركية وهو جيل يقوم على فكرة البرامج العملية في الواقع وليس الجدال الأيديولوجي أو الفكري، فهو تعبير عن التيار العام في العالم الذي يشير إلى نهاية الأيديولوجيات البشرية الكبرى ، وبدء الحديث عن الحياة اليومية للناس أو ما نطلق عليه " ثقافة المعاش" ، وبشكل عام فإن هناك تحول في رؤى الأجيال الإسلامية نحو الانتقال من الحديث عن الأفكار الكلية الكبرى إلى البرامج العملية الجزئية التي تتصل بما يمكن وصفه بأنه تحسين حياة الناس وترقيتها أو ما يعرف في علوم الحركات الاجتماعية بـevery day life ، وكما استطاع هذا الجيل إنجاز نجاحات كبيرة على مستوى السياسة الصغيرة في البلديات الكبرى بإقامة مشاريع مثل مترو الأنفاق الضخم في أنقرة وحل مشكلة المياه في اسطنبول والقضاء على الفساد فإنه استطاع إنجاز معجزات كبرى علي المستوى الاقتصادي بحل مشكلات البطالة والتضخم وجذب رؤوس الأموال للاستثمار وإلغاء الأصفار الستة في العملة التركية التي كانت مليونية، وفتح الباب على مصراعيه للمشاريع الخاصة والتطور الاقتصادي [19] ، كما أنه على المستوى السياسي ولأول مرة أعطي معنى للحياة السياسية بأن أصبح هو مركز اليمين في الحياة السياسية التركية الذي يستند لقاعدة اجتماعية متنوعة وواسعة من الشباب والطلاب والنساء والطبقة الوسطى والمتدينين والعلمانيين وسكان المدن والأرياف ومنطقة الأناضول .

5- أنها تعبير عن تغليب فكرة " الجماعة " على فكرة الشريعة " في تصوره للتخلص من خيوط العنكبوت التي حاكتها الكمالية حول عقل تركيا وروحها عبر العسكر وبيروقراطية الدولة من ناحية والأحزاب العلمانية اليسارية واليمينية من ناحية أخرى، فهو يتحرك في السياق القائم ويستصحب للجماعة الموجودة الإسلام حتى لو كانت الدولة علمانية ويعتبر أن الأمة والجماعة هي الأولوية التي يتخذ منها قاعدة لها لمواجهة النظام العلماني، أما أربكان فقد كان يعتبر أنه لا بد من تغيير النظام السياسي العلماني وإقامة دولة تقوم على الشريعة وبدا أن ذلك لم يكن منهجاً مناسباً في الحالة التركية [20].

6- أنها تعبير عن نوع من التوافق الدولي حولها بمعنى أنه لا نستبعد أن تكون الولايات المتحدة الأمريكية بالأساس قد قررت أن مجموعة جيل الوسط التركي هي الحل لاستقرار تركيا ومن ثم فإنها غضت الطرف عن وصولهم للسلطة أو لم تعارضه، وهنا لا بد من الإشارة لقوة النظام

١٨ - حوار للباحث مع المفكر التركي سزائي قراقوج في اسطنبول عام 2003 حيث أوضح أن هندسة النظام السياسي قائمة علي قبول أحزاب يمين الوسط ويسار الوسط وما بعد عنهما أغلق .

١٩ - عن الإنجاز الاقتصادي للحزب راجع : عبد الحليم غزالي ، الإسلاميون الجدد ، مصدر سابق ، ص79-82

٢٠ - كمال السعيد حبيب ، الدين والدولة في تركيا ، مصدر سابق .

الدولي وتدخله بالنسبة للتحولات السياسية في تركيا فهناك تقارير تتحدث عن أن التحول نحو نظام التعددية الحزبية في تركيا عام 1946 في عهد " عصمت إينونو "- الذي يعرف بأنه كان أكثر تطرفاً في التمسك بالعلمانية الأصولية من " أتاتورك " نفسه – يعود للتدخل الدولي، ونعرف أن تركيا الجمهورية أنشأتها معاهدة لوزان الدولية عام 1923، ونعرف أن أمريكا توافقت مع النخبة التركية الجديدة باعتبارها نموذجاً للإسلام المعتدل المتصالح مع المصالح الغربية والذي يسعى للتوفيق بين الديموقراطية والحداثة وبين الإسلام والعالم [21].

7- اقتراب نخبة العدالة والتنمية من دهاليز الحكم على مستوى السياسات الصغيرة جعلهم يكتشفون معنى الدولة والسلطة ويلمسونها ويعرفون حدودها وقيودها ودهاليزها ومكرها وخبروا ممارسة فن العمل في حدود الممكن والانحناء للعواصف، كما عرفوا طبيعة الدولة التركية التي توصف هناك بأنها الدولة العميقة depth-state والتي تشير إلى روح شريرة لهذه الدولة تعبر عنها قوى خفية يمكنها أن تبطش أو أن تقتل أو تصنع المكائد أو تدبر انقلابات أو تغير الحكومات ولأول مرة تستطيع حكومة العدالة والتنمية مواجهة تلك الدولة الخفية في تركيا وتقبض على تنظيم خطير اسمه " أرغينكون " دبر للانقلاب على حكومة العدالة والتنمية والتخلص من " أردوغان " بالقتل وقد تكررت محاولات اغتياله سبع مرات منذ عام 2007 [22].

8- اعتماد خطة عمل طويلة لتغيير الطبيعة العلمانية ذات الطابع المتطرف للدولة الكمالية وذلك من خلال تحرير الدولة من سطوة العسكر واستعادة قوة المؤسسات السياسية مثل البرلمان في مواجهة مؤسسات عسكرية مثل مجلس الأمن القومي ، وبناء قاعدة اجتماعية تعتمد على تحويل القوى المؤيدة للعلمانية إلى تأييد حكومة العدالة والتنمية وهو ما حدث مثلا على مستوى الصحافة حيث تحولت صحف كبيرة من ولائها للعلمانيين إلى الإسلاميين، كما أن قوة التوسياد وهو تجمع رجال الأعمال العلمانيين وأحد مفاتيح السياسة التركية الهامة تحول لدعم موقف العدالة والتنمية في مواجهته مع العسكر حول معركة ترشيح " عبد الله جول " في الانتخابات الرئاسية قبل حل البرلمان وذلك لأنهم قدروا أنه من الناحية الاقتصادية فإن أموالهم زادت في فترة العدالة والتنمية ومن ثم فمصالحهم هي الأساس، وهنا العقل التركي يختلف عن العربي فهو عقل عملي وعقل لديه قدرة على حل المشاكل عن طريق البحث عن بدائل عملية، وهكذا فعل أهل العدالة والتنمية بحثوا عن طرق سيطرة القوى العلمانية على مفاصل المؤسسات المختلفة وقاموا هم بالدور، وفي موازين تغيير الأمم والدول فإن اعتماد سياسة النفس الطويل هي الحل [23].

٢١ - عبد الحليم غزالي ، الإسلاميون الجدد ، مصدر سابق ، ص 83-88 .

٢٢ - الدولة العميقة أو الدولة الخفية هو أحد التعبيرات التي رددها لي عامة المثقفين والباحثين الأتراك الذين التقيتهم في أسفاري المتعددة لتركيا بيد أنهم لم يكونوا يستطيعون تعريف معناها ولأول مرة يستطيع العدالة والتنمية أن يقبض علي رموز تلك الدولة في القضية المعروفة باسم « أرجينكون » والتي حاول المتهمون فيها الإطاحة بحكومة أردوغان بزعم تحالفها مع الإسلاميين وتهديدها للعلمانية .

٢٣ - قال لنا أحد رجال الأعمال الإسلاميين في تركيا أثناء زيارة لحضور مؤتمر علمي بها في يناير عام 2008 نظمته كلية الاقتصاد ومنظمة أبانت حول رؤى الأتراك للنظام المصري ورؤى المصريين للنظام التركي – أن التوسياد وهي التجمع الأكبر لرجال المال والاقتصاد العلمانيين وقفوا مع العدالة والتنمية في مواجهة العسكر في أزمة ترشيح « عبد الله جول « لرئاسة الدولة لأن أموالهم وثرواتهم زادت

ثالثاً : خبرة العدالة والتنمية من منظور الإسلاميين العرب :

تفاوت موقف الإسلاميين في العالم العربي من خبرة حزب العدالة والتنمية في تركيا كل حسب رؤيته للعملية السياسية وللواقع وطريقة التعاطي معه، ويمكن تصنيف جدالات الإسلاميين حول خبرة العدالة والتنمية إلى:

1- الجدل السلفي حول العدالة والتنمية :

1/1 - التيار السلفي في خطه الرئيس لا يرى أصلاً جواز دخول العملية السياسية عن طريق الانتخابات وبناء الأحزاب باعتبار أن مسألة المجالس التشريعية تتنافى مع أهم خصائص الألوهية وهي تفرد الله وحده بالتشريع، وتحدث البعض منهم عن " القول السديد في دخول مجلس الشعب منافٍ للتوحيد " فالمسألة يتم النظر إليها باعتبارها مسألة عقيدية من منظور سلفي ويدخل في هذا التيار " السلفيون التقليديون " والسلفيون الجهاديون " الذين يرون أنه لا معنى للدخول في العملية السياسية داخل أنظمة مرتدة وعلمانية باعتبارها طوائف ممتنعة عن الشريعة ومعادية لها ، ومن ثم فإن الطريقة الوحيدة للتعامل مع هذه الأنظمة هو قتالها حتى يكون الدين كله لله، ومن ثم فإن تجربة العدالة والتنمية في تركيا هي بدرجة ما تعبير عن الصيغة الأمريكية الجديدة للإسلام، كما أنها تعبير عن خبرة علمانية كما صرح أردوغان" نفسه، والعلمانية شرك، وعملية الالتحاق بالاتحاد الأوروبي فرضت على الحزب بعض السياسات المتصلة بمسائل في الشريعة مثل تجريم الزنا فمعايير كوبنهاجن تتصادم مع الشريعة الإسلامية، ونموذج تركيا – وفق الرؤية السلفيةهو النموذج الذي تروج له أمريكا في العالم العربي [24].

2- الجدل الإخواني حول العدالة والتنمية :

2/1- في مقال بعنوان "الإخوان المسلمون والأحزاب الإسلامية المعاصرة" يناقش علاقة الإخوان بحزب العدالة والتنمية التركي وبالأحزاب عموماً فيذهب إلى أن فوز حزب من الأحزاب الإسلامية المعاصرة (كما حدث لحزب العدالة والتنمية في تركيا المسلمة) يسعدنا من منطق الأخوة العامة وانتشار الحرية وتحقيق العدل في تلك البلاد.. ولكن المقارنة بين حالة النجاح لذلك الحزب وحركة الإخوان المسلمين مقارنة مغلوطة وقسمة ضيزى – بتعبير المقال- لأنه لا يمكن المقارنة بين حالة النجاح لحركتين مختلفتين اختلافاً بيناً في الأصول والثوابت والأهداف والغايات والوسائل والآليات؛ فجماعة الإخوان لن تغير مبادئها وحزب العدالة والتنمية التركي يعلن موافقته ورضاه على علمانية الدولة بالمفهوم الغربي ويختلف عن هدفنا الأساسي الكبير

ثلاث مرات عما كان عليه الأمر إبان الحكومات العلمانية .

٢٤ - طالعت بعض الجدال السلفي حول حزب العدالة والتنمية في مواقع مثل شبكة المسلم للحوار بعنوان « حزب العدالة والتنمية العلماني للأخ الإخواني السلفي ، ومقال عبد المنعم الشحات بعنوان « السلفيون ودخول الحجاب إلى القصر التركي « على موقع صوت السلف http://www.salafvoice.com/article.php?a=1835 ، ومقال بعنوان " نقض العرى .. رؤية في البديل الغربي للتيار السلفي لمحمد بن عبد الله علي موقع صيد الفوائد http://www.saaid.net/feraq/sufyah/101.htm وهناك مقال بعنون " الله أكبر نجاة حزب العدالة والتنمية التركي من الحظر " على منتدى البراق الإسلامي وردود الأفعال على المقال .

وهو أن يكون للمسلمين دولة إسلامية، ويذهب المقال إلى أن الدولة المصرية دولة إسلامية الهوية في حين أن حزب العدالة والتنمية هو أحد المكونات الأساسية للدولة التركية العلمانية[25].

2-/2 مقال آخر بعنوان " المسألة التركية وتوضيح المفاهيم " يذهب كاتبه إلى أنه يشارك العدالة والتنمية الفرحة القلبية التي لا يعارضها الشرع الحنيف، ولكن في ما يتصل بالمقاصد والغايات ومناهج التغيير والإصلاح فحزب العدالة والتنمية وصل للحكم بدون إحداث تغيير إسلامي ،أما الإخوان فهم يعملون على التغيير وإقامة الدين، ويقول المقال: إن هدف العدالة والتنمية التجمع لا الجماعة ومن ثم فلا يقولن أحد من الإخوان علينا أن نسلك المسلك نفسه كما حدث مع الترابي في السودان ولكن بشكل انقلابي ترفضه الجماعة وينتهي إلى تجربة العدالة والتنمية في تركيا غير قابلة للتطبيق عند الإخوان المسلمين[26] .

3- جدل حزب الوسط حول العدالة والتنمية :

1-/3 أشار وكيل مؤسسي الحزب إلى أن حزب الوسط يطرح رؤية إسلامية تتشابه في توجهها المعتدل لحزب العدالة والتنمية ولكنها تختلف مع رؤية الحزب لاختلاف الظروف القانونية في تركيا عن مصر [27] "، وفي مقال له بعنوان " نتائج الانتخابات التركية " أشار إلى أن العلمانية كما يفهمها أهل العدالة والتنمية هي الحكم المدني الذي لا يستند إلى رجال الدين ولا يتعارض مع قيم الإسلام الحاكمة " [28] .

2-/3 في مقال بعنوان " انسجام القيم الثابتة والآليات المتغيرة على الدوام " يناقش أحد مفكري الوسط تجربة العدالة والتنمية في تركيا بتحليله لحوار مع " أحمد داوود أوغلو " أجرته معه الأهرام ويكلي " الصادرة بالإنجليزية، ويعرض لآراء الرجل حول العلاقة بين الإسلام والآليات التي يعتبرها مجالاً للإنسان يطورها حسبما يشاء وحسب ظروفه بشرط أن تعزز تلك الآليات القيم الأساسية للإسلام، والقيم هي الضروريات الخمس ومن ثم فإن أية آلية ستكون شرعية إذا حققت تلك القيم [29] .

4- جدل حركة النهضة التونسية حول العدالة والتنمية :

1-/4 في مقال بعنوان " قراءة خاصة في تجربة حزب العدالة والتنمية التركي " أشار مؤسس الحركة إلى تحولات الحركة الإسلامية في تركيا حتى طرد الرفاه من السلطة وإغلاق الفضيلة

٢٥ المقال للدكتور محمد مرسي عضو مجلس شورى الإخوان المسلمين في مصر وهو المشرف على المكتب السياسي للجماعة ، ويتم تداول المقال داخل أسر الجماعة ومكاتبها الإدارية ، ويفتقد المقال للتحليل العميق والإحاطة والخبرة بالحالة التركية .

٢٦ - المقال لجمعة أمين وهو أحد مؤرخي جماعة الإخوان المسلمين وعضو مكتب الإرشاد بها ، وافتقد المقال كسابقه لأية رؤية تحليلية حقيقية أو أي إحاطة بالخبرة التركية ولكنه فيما يبدو كان نوعاً من تحذير الشباب من الخبرة التركية حتى لا ينساقوا وراء تقليدها وهو ما يهدد وحدة الجماعة . أو

٢٧ - حوار مع أبو العلا ماضي ، الشرق الأوسط بتاريخ 2005/7/14 .

٢٨ - موقع حزب الوسط الجديد .

٢٩ - عبد الوهاب المسيري ، انسجام القيم الثابتة والآليات المتغيرة على الدوام ، الجزيرة .نت بتاريخ 2008/1/12 .

ومجئ العدالة والتنمية ويشير إلى أهم الدروس التي تعلمها العدالة والتنمية وهي تجنب كل ما يفضي إلى صدام مع السلطة والعمل على كسب ثقته وتجنب الصدام مع العسكر ومعبدهم العلماني .. وهو يرفض أن يكون مشروع العدالة والتنمية خيانة للحركة الإسلامية أو تخلياً عن مشروعها .. وهو يرى أن المشروع الأساسي للعدالة والتنمية هو تحرير المجال العام من الطغمة العلمانية الأصولية المتطرفة في تركيا، ومن ثم القبول بعلمانية لا تعادي الدين أو المتدينين، وهو يري أن أهل العدالة والتنمية توسع اجتهادهم فيما يتصل بالواقع وفهمهم له وطالب بالابتهال إلى الله لنجاح هذه التجربة [30] .

رابعاً : تأثير خبرة العدالة والتنمية على الإسلاميين في العالم العربي:

1- طرحت خبرة العدالة والتنمية في تركيا نفسها على العالم العربي والإسلاميين داخله؛ فمن بين ما أثير في هذه المسألة هي تسمية الأحزاب وتركيزها على الجانب المتصل بمسألة العدالة والتنمية وهما مطلبان متصلان بما أطلقنا عليه "ثقافة المعاش" وترقية أحوالهم على مستوى توفير الحد الأدنى من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية وتوفير العدالة التي تضمن للناس عدم تغول السلطة التنفيذية وتحقيق قدر أدنى من المساواة، أي أن المسائل الكبرى المتصلة بالهوية مثل الشريعة أو الخلافة أو الدولة الإسلامية لم تعد مطروحة بقوة كما كانت من قبل مع حركات الإصلاح الكبرى التي بدأت في مطلع القرن الماضي. أو مع الأحزاب التي طرحت في العالم الإسلامي مثل جبهة الإنقاذ الإسلامية في الجزائر أو جبهة العمل الإسلامي في الأردن.

2- طرحت خبرة العدالة والتنمية في تركيا فكرة الحزب السياسي وكونه مجالاً لتدبير الشأن العام، والمسائل السياسية ومن ثم بدأت أجيال الوسط في مصر على سبيل المثال داخل حركة الإخوان المسلمين تطرح فكرة أن يكون للحركة حزباً سياسياً، وطرحت الحركة فعلاً مشروعاً لبرنامج حزب سياسي بيد أنها ترى أن الظروف في مصر غير مواتية للدخول في معترك السياسة من خلال حزب، كما أن فصيلاً من قادتها انشق عنها وأسس حزب الوسط وتقدم للجنة الأحزاب أربع مرات وغيَر اسم الحزب إلى حزب الوسط الجديد، ويبدو أن الحزب قريب في لغته من لغة التيار الإسلامي الجديد الذي يجعل من العدالة والتنمية مطلباً أساسياً لنهوض الأوطان .

3- في المغرب هناك حزب باسم العدالة والتنمية أقدم من حزب العدالة والتنمية التركي، ويقول بعض أصحاب الخبرة المغربية إن هناك تواصلاً وتبادلاً معرفياً بين الخبرتين ، بيد أن العدالة والتنمية التركي وصل فعلاً للسلطة وهو يحكم تركيا منذ سبع سنوات، بينما العدالة والتنمية المغربي لا يزال قوة سياسية منافسة ضمن قوى سياسية عديدة في المغرب وفي الانتخابات المغربية عام 2007 أصبح القوة الثالثة ،وفي عام 2002 كان القوة الثانية، وهناك حزب اسمه " العدالة والتنمية " في إندونيسيا وهو حزب إسلامي أيضاً، هنا نلفت إلى أن تجربة "أردوغان والذين معه" لفتت نظر العالم العربي والإسلامي منذ عام 1994 وهو العام الذي اكتسح فيه

٣٠ - راشد الغنوشي ، قراءة خاصة في تجربة حزب العدالة والتنمية التركي على الرابط
arabic.bayynat.org.lb/mouslimmijhar/7izibeladala.htm

"الرفاه" الانتخابات المحلية في تركيا، باعتبار أن مشروع العدالة والتنمية التركي لا يمكن فصله عن مجمل خبرة أصحابه حتى وهم داخل الرفاه.

4- تعرف الخبرة التركية ما نطلق عليه التمييز الوظيفى بين المجال الديني والمجال السياسي بمعني أن المجالين لهما في الممارسة نطاقات عملهما المختلفين كل منهما عن الآخر، فمثلاً المجال الديني هو المتصل بالوعظ والإرشاد والفتوى والتخريج الفقهي وتدريس العلوم الشرعية وتعلم العلوم الشرعية والحسبة ، بينما المجال السياسي متصل بالتدبير العام وسياسة الناس والحروب والمعاهدات والسلم والصلح والقضاء .وعلى الأقل فإنه حتى بداية ضعف الدولة العثمانية على المستوي العسكري وعدم قدرتها على الوفاء بفتاوي المفتين في العلاقات الدولية توقف المفتون عن الفتوى بشأن قرارات الدولة السياسية والسيادية، ويتحدث أهل العدالة والتنمية عن أنهم حزب سياسي وليسوا حزباً إسلامياً [31] وكما يقول طيب أردوغان" يسألنا الناس كما لو كنا مفتين بينما نحن حزب سياسي " أي أنهم لا يفتون في المسائل المتصلة بالدين فأهلها هم أهل العلوم الشرعية ولكنهم يقدمون اجتهاداتهم السياسية في الشأن العام وسياسة الدولة والناس والمجتمع .

5- في المغرب قدم العدالة والتنمية أوراقاً عديدة حول التمييز بين الدعوي والتربوي وبين السياسي باعتبار أن المجالين لهما وظائف مختلفة ومن ثم فإنه يميَز بين حركة التوحيد والإصلاح التي تقوم بالعمل التربوي والوعظي والتزكوي، بينما الحزب السياسي وهو ذراعها يقوم بالانخراط في التدبير العام والتنافس حوله والدخول في جدالات السياسة ومكرها وحيلها والتي قد تحتمل التنازع والاختلاف بل وحتى الاتهام بحيث إنه وكما قال لنا عدد من قيادات الحركة الإسلامية في المغرب [32] إن الشباب في الحركة والمسئولين عن النشاط الدعوي لا يقتحمون عالم السياسة ودهاليزها باعتبارهم دعاة للأمة كلها؛ بينما السياسة هي تعبير عن رؤية حزب قد يختلف معها آخرون.

6- في مصر يثور حديث حول أن تكون هناك حركة للإخوان المسلمين وهي أصل الجماعة والتي تتولى مسئولية الجانب الدعوي والتربوى بينما يكون هناك حزب سياسي مستقل عن الحركة وباسم مختلف يتولى هو اقتحام الشأن العام والقضايا السياسية بحيث يكون هناك تمييز وفصل بين مجال حركتي المؤسستين في ظل المرجعية الإسلامية العامة.

7- نبَه وصول حزب العدالة والتنمية إلى السلطة في تركيا العديد من الحركات الإسلامية في العالم العربي إلى ضرورة اقتحام المجال العام وعدم تركه للعلمانيين وحدهم ومن هنا تقدم إسلاميون إلى الانتخابات المحلية في السعودية عام 2005 ، وفاز الإخوان في مصر ب88 مقعداً في

٣١ - عبد الوهاب المسيري ، انسجام القيم الثابتة والآليات المتغيرة ، مصدر سابق. حيث ينقل عن أحمد داوود أوغلو أن الحزب الإسلامي هو قوة انقسام في مجتمع أغلبيته وأن الحزب يفترض أن يكون سياسيا . فأي حزب بطبيعته هو قوة انقسامية بينما الإسلام عنصر موحد فهو قاسم مشترك للجميع ومن هنا يجب استخدام تعبير الحزب الإسلامي بحذر ، كما يجب أن لا نقلص الإسلام إلى مجموعة سياسية أو حزب سياسي لأن الأمر سيؤدي إلى أن أحزاب معينة ستحتكر الإسلام .

٣٢ - التقينا عدداً من قيادات العدالة والتنمية في المغرب مرات عديدة في مؤتمرات بالخارج آخرها في اسطنبول ومن هؤلاء محمد يتيم ومصطفى الخلفي .

البرلمان في العام نفسه، وظهرت مشاريع لأحزاب إسلامية لتيارات محسوبة على السلفية والجهاديين في مصر، وأصبح المجال العام السياسي مسرحاً لفعل الإسلاميين بمختلف فئاتهم لا نستثني من ذلك النقابات والجمعيات الأهلية والعمل الإعلامي والبحثي وغيرها من المجالات التي لم يكن يوليها الإسلاميون اهتماماً كبيراً .

خاتمة : التوصيات والمقترحات :

1- الخبرات المختلفة للحركة الإسلامية تعبر عن تطور متصل بأن هذه الحركة جزء من معادلة مجتمعها ونظمها السياسية بحيث لا يمكن أن يتحقق التوازن في تلك المجتمعات والنظم بدون مشاركة الإسلاميين في الفضاء السياسي، ومن ثم فإن هناك حاجة للدول والنظم للإسلاميين، وهناك حاجة أيضا من جانب الإسلاميين للدول والمجتمعات التي يعيشون فيها، بل ويمكننا القول أيضا إن العالم بحاجة للإسلاميين، والإسلاميون هم الآخرون بحاجة إليه. ومن ثم فهناك بالضرورة تقاطع للمصالح بين الفاعلين الإسلاميين وغيرهم ممن يختلفون معهم في توجهاتهم العقدية والفكرية، وحالة تركيا مهمة في هذا السياق باعتبارها خبرة عملية يمكن فحصها ولمسها ومعرفة دلالتها وحدود نجاحها .

2- الحالة التركية كحالة خاصة أو استثناء يجب أن تظل كذلك من منظورنا كإسلاميين عرب، بمعنى أنه يمكن الاستفادة من الطريقة التي تدير بها شأن الدولة والطريقة التي تدير بها علاقتها مع أعدائها وخصومها، والطريقة التي تدير بها علاقتها مع الفصائل الإسلامية الأخرى ، والطريقة التي تدير بها علاقتها الإقليمية والدولية. ففي العلوم الاجتماعية هناك مناهج للتقمص ونظريات اللعب والتوقع ومعرفة سلوك الخصوم، ونحن أمام حالة ماثلة علينا التعرف عليها والاقتراب منها وتفحصها دون محاولة الوقوع في سحر الإغراء بنقلها وتقليدها كما هي؛ فدائماً يجب أن نأخذ في الاعتبار ما أطلق عليه دائماً " الفروق الاجتماعية " بين الخبرات المختلفة .

3- الفضاء العام أصبح مجالاً تصطرع فيه القوى الاجتماعية والسياسية المختلفة وبقدر ما تملك كل قوى من موارد هذا الفضاء بقدر ما يمكنها بناء قاعدة اجتماعية لها، ويعد التيار الإسلامي هو أحد أهم وأكبر القوى الاجتماعية والسياسية في مصر والعالم العربي والإسلامي، ومن ثم لا بد من اقتحام هذا الفضاء كل بقدر ما يرضى لنفسه من الوسائل وبقدر ما يلتزم من الأهداف والمقاصد سواء على المستوى الإعلامي أو على مستوى الجمعيات الأهلية أو على مستو العمل السياسي الخالص سواء بالدخول في الانتخابات أو حتى تسجيل الأحزاب السياسية

4- الممارسة في الفضاء العام والسياسي هي مما يدخل في السياسة الشرعية التي يكون أمر الجماعة والأمة والناس أقرب فيه إلى الصلاح منه إلى الفساد حتى لو كان أمراً غير مسبوق في الخبرة الإسلامية، وحالة العدالة والتنمية هي تعبير عن حالة أمر تركيا فيها يتجه من الفساد إلى الصلاح ومن العلمانية إلى الإسلام ؛فأمر تغيير الأمم ليس مسألة هينة وإنما هي أمر أعقد من نقل الجبال ، ومن ثم فنحن أمام اجتهاد سياسى لا يكون الحكم عليه من منطلقات عقدية تستند إلى مفاهيم

الولاء والبراء والكفر والشرك وإنما إلى المصالح والمفاسد والمقاصد والمآلات والتي هي جوهر السياسة الشرعية .

-5 العلمانية بكل شروحها سواء أكانت جزئية أم شاملة هي مما لا يلتقي مع الإسلام الذي هو دين شامل يجمع بين الشريعة والعقيدة ،وبين التوحيد والعبودية ،وبين الكون والإنسان، وبين الدين والسياسة ، بيد أن ممارسة الحركات التي لم تصل بعد إلى السلطة أو وصلت إلى السلطة وليس لديها القدرة الكاملة يمكن أن تعرف نوعاً من التقسيم المؤسسي ذي الطابع الوظيفي أو التمييز بين المجال الديني والسياسي أو المجال الدعوي والتدبير العام في ظل مرجعية شاملة تستند إلى الإسلام وقيمه ومقاصده ومآلاته .

ومتطلبات العلمانية في تركيا السياسة الإسلامية بين مبادئ الإسلام

ياسين أقطاي
أستاذ علوم إجتماعية – جامعة سلجوك – تركيا

مقدمة

إذا كان من الضروري تشخيص السياسة الإسلامية في تركيا على أنها سلوك إسلامي، فلا بد من تقسيم جذورها إلى قسمين إثنين، الأول ما قبل إعلان الجمهورية والثاني ما بعد ذلك. إن السياسة الإسلامية في العهد العثماني كانت تعبر عن سياسة الدولة بشكل مباشر. إن تصورات وبرامج جميع الحركات الناشطة في تلك الفترة كانت عبارة عن أفكار وقيم تخضع للرقابة الإسلامية. بما أن الدولة كانت تعني الإسلام في الوقت نفسه فإن جميع الجهود التي كانت تهدف إلى تطوير الدولة كانت تساهم أيضا في تطوير الإسلام. لهذا السبب فإن السياسة الإسلامية في العهد العثماني تعكس سياسة أو أفكار الدولة الرسمية. حتى أنه كان يتم في هذا الإطار تشريع الخطوات الرامية إلى التطوير وذلك لضمان تقدم الدولة الإسلامية.

بينما قامت الدولة في عهد الجمهورية بالإبتعاد عن الإلتزامات السياسية وذلك بعد إنهاء الخلافة الإسلامية وإتخاذ العلمانية كفكر ونظام للدولة. وبعد خروج الإسلام من كونه دين الدولة أصبح فقط قيمة تخص المواطن إضافة إلى أنه تم النظر إليه على أنه مصدر محتمل لتشكيلات وبنى بديلة للدولة. ولهذا السبب كان يتم النظر إلى جميع المراجع ذات العلاقة بالإسلام داخل السياسة على أنها مناهضة للأنظمة اللادينية وكان يتم الدفع بها إلى خارج حدود السياسة المشروعة بتهمة "الرجعية". لم يتبقى تقريبا أي مساحة للسياسة الإسلامية في مراحل الجمهورية الأولى تحت تلك الظروف. كان للإسلامية الظهور في المراحل اللاحقة على شكل حركات شعبية هذه المرة وليس كأفكار رسمية تمثل الدولة كما كان عليه الحال في العهد العثماني. إلا أنه ومع ذلك فإن محتوى ما كان يتم الإشارة إليه من قبل هذه الحركات الإسلامية كان يختلف كثيرا عن الخطابات التي كانت تتم في أغلب مناطق العالم الإسلامي، فنادرا ما كانت هذه السياسات الإسلامية المختلفة تطالب بتغيير تام للسياسة وإنما كانت تطالب بوصول أناس متدينون إلى مستوى تنظيمي عالي بالإضافة إلى مطالبتها بتوسيع الحريات. لكي يتم فهم السبب وراء هذه الحالة يجب فهم التطور الذي شهدته تركيا وكذلك فهم طبيعة مجال السياسة الذي خاضه الإسلاميون في تركيا.

إذا كان مدلول السياسة هو إدارة الدولة فيجب أولا الإشارة إلى أنه لا يوجد أي أرضية شرعية تتيح للسياسة الإستناد أو الرجوع إلى الدين في تركيا حيث يحظر على الدولة أو أي حزب أو حتى على البنية الإجتماعية الإستناد إلى الدين، كما أنه من الإستحالة إدخال أي حزب أي شيئ من هذا القبيل إلى برنامجه، إضافة إلى ذلك فإنه إذا وجدت مجرد أي إيماءات تهدف إلى ذلك فإنها سبب كافي لإغلاق الحزب. إن أول 9 بنود من الدستور التركي يمنع مجرد "عرضها للتعديل" منعا باتا

حيث أن إدخال موضوع تعديل أو تغيير هذه البنود والتي تتحدث أيضا عن العلمانية إلى برنامج أي حزب سياسي كفيل بإنهاء مشروعية ذلك الحزب. لقد تم إدخال العلمانية إلى الدستور التركي عام 1928م حيث تم قبل ذلك إلغاء الخلافة (أو الإنقلاب على المجلس التركي) وبدأت بذلك مرحلة علمنة تركيا. ونتيجة للتغييرات أو الإصلاحات التي أجريت في فترة وجيزة تم إغلاق مؤسسات التعليم الدينية وتم من خلال "ثورة الملابس" إجبار الرجال على إقتناء القبعة وتم كذلك إبدال الأحرف العربية بالأحرف اللاتينية من خلال " ثورة الأحرف". تمت كل هذه الإصلاحات بهدف إنشاء مجتمع علماني.

تم الإستمرار بتحديث الدولة التركية بتأثر كبير بالغرب. إن نقيض الغربية هو الشرقية. بدأت تركيا بمحاولات التحررمن شرقيتها وذلك لكي يكون بإمكانها أن تصبح غربية، لكنها كانت كلما هربت من شرقيتها تتذكرها وبالتالي تصبح شرقية أكثر. إن إستمرار العلمانية كأثر المواضيع حساسية لدى النظام التركي على مدى ما يزيد عن ثمانين عاما يظهر مدى عدم تحرره من شرقيته. كان ذلك لأن العلمانية بالنسبة إلى تركيا كانت عبارة عن مشروع إتجاه نحو الغرب أكثر منه مشروع إداري مهمته تسيير أمور الدولة التي تحكم مجموعات ذات أفكار مختلفة.

بما أن إلغاء الخلافة وكذلك الإلغاء التدريجي لمؤسسات التعليم الدينية كان جزء من هذا البرنامج، فقد أدى بطبيعة الحال إلى تصفية الإسلاميين الذين ينظر لهم على أنهم مصدر قلق للسياسة في تركيا. بسبب عدم رؤية الشعب المسلم لتركيبة تعكس البنيته التنظيمية للإسلام فقد تم التقليص من أهميته إلى أن تم إعتباره مجرد ثقافة حياة يومية تؤدى بصورة غير كاملة. ومع ذلك فإن مستوى الثقافة هذا أدى إلى ظهور حاجة ماسة وسريعة للعلماء وذلك لغرض تلبية الإحتياجات اليومية للمسلمين. مع إقتراب عام 1950 وصل الناس إلى مرحلة إفتقروا فيها إلى معلومات الدين الأساسية التي تمكنهم من دفن موتاهم طبقا للتعاليم الدينية وذلك بسبب الإفتقاد لمؤسسات التعليم الدينية. وكنتيجة للقوانين القومية التي صدرت آنذاك أصبح الآذان يقرأ بالتركية وكذلك أصبح القرآن الكريم أيضا يطبع ويقرأ بالأحرف اللاتينية وذلك بسبب منع إستخدام الأحرف العربية منعا باتا. إقتصرت في تلك الفترة السياسة التي كان يقوم بها الشعب بإسم الإسلام على طلب توسيع نطاق حرية الدين وحرية التعبير لديهم في ظل مستوى الأحزاب السياسية الموجودة. بعد مجيئ الحزب الديمقراطي إلى الحكم عام 1950م سمح بإعادة قرائة الآذان باللغة العربية. تمركزت المطالب التي كانت تقدم بإسم السياسة الإسلامية آنذاك على موضوع التعليم الديني. في الواقع فإنه من خلال طريقة السياسة الإسلامية هذه تم التركيز على توسيع حريات الشعب المسلم أكثر من عرض الإسلام على أنه إختيار سياسي.

كذلك فإن النظام السياسي في تركيا لم يسمح منذ ذلك الوقت وإلى الأن للسياسة الإسلامية بالذهاب إلى أكثر من ذلك. وفي المقابل، فإن التكتلات التي إتجهت إلى النضال من أجل توسيع الحريات الدينية بدأوا منذ بداية السبعينات بمعايشة تحول كبير وهو بدأ النظر إلى الإسلام على أنه عبارة عن رؤية على مستوى هوية فلوكلورية بسيطة. كان لهذا التحول أيضا علاقة بالتطورات الواقعة بالعالم آنذاك. إن كل من تحميل الإسلام واجب القيام بالتصدي للشيوعية وكذلك التطورات

العالمية آنذاك كان لها أن تخرج رؤية الهوية الإسلامية إلى أبعد من مجرد طلب للحريات. إن كل من واقع إسرائيل ومن ثم إحتلال الإتحاد السوفييتي لإفغانستان والإنقلاب الذي حدث في إيران أدى إلى تخطي السياسة الإسلامية في تركيا إلى العلاقة الدولية ونقلها من الحدود القومية إلى حدود الأمة.

مع أن السياسة الإسلامية أيضا في تلك الفترة لم تتلفظ بأي مطالب تدعو إلى إستناد النظام إلى القواعد الدينية بشكل تام إلا أنها إتجهت إلى أن تطور نفسها لتكون مثال كإديولوجية أو أفكار لحركة إجتماعية شبابية. كان لهذا الحلم أو "اليوطوبيا" أثر نفسي على السياسة. كان حزب النظام القومي يوحي بنظام جديد من خلال إسمه ويعلن ضمنا إسم "اليوطوبيا" الحلم. ولهذا السبب تم إغلاق هذا الحزب والذي أسسه نجم الدين أربكان عام 1971 وذلك بدعوى أنه يهدد النظام العلماني. ومن ثم أسس حزب السلامة القومية والذي كادت تصريحاته وبرنامجه أن تكون مطابقة لطبق التي تبناها حزب النظام القومي بالرغم من بعض التعديلات الضئيلة التي تم اضافتها على برنامجه. ولعله من باب الغرابة أن بدأ العمل بإيجاد حلفاء له من داخل الجيش العلماني بهدف إضعاف الحزب اليميني المتمركز وقام بالقيام بواجبه على أتم وجه على مدار 9 سنوات. ولكنه ومع قيامه بهذا الواجب قام بإصاغة هويته الإسلامية لضمان الحصول على أرضية تكتلية. تركزت الإهتمامات الملموسة لحزب السلامة القومي سواء أكان في الحكومة أو في المعاضرة على كل من تشجيع فتح مدارس الأمم والخطباء الإسلامية والعمل على ضمان نشأة الفئات المتدينة في مؤسسات الدولة التعليمية إضافة إلى العمل على بدأ حملة صناعية مستقلة تضمن لتركيا مكانة قوية في ظل موازين القوى المتواجدة. كانت إستقلالية تركيا في مجال الصناعات الثقيلة هي لب السياسة الإسلامية بالنسبة لأربكان، إذ أن تركيا كانت تبتعد عن الإسلام بسبب عدم إستقلاليتها، كما أنها كلما كانت مستقلة أكثر كلما سنحت لها الفرصة لإيجاد هويتها أكثر. بعد إعادة فتح مدارس الأئمة والخطباء مع نهاية عقد الخمسينات، وكنتيجة لتلبية مطالب التكتلات المتدينة من قبل أحزاب الوسط واليمين إستمر عدد هذه المدارس بالإزدياد إلى عام 1969م ، ومن ثم وكنتيجة إلى الضغوطات التي مارسها حزب السلامة القومي وما خلفه من أحزاب وصل عدد هذه المدارس أخيرا إلى 350. كانت مسيرة القدس الشعبية في مدينة قونيا في شهر سبتمبر عام 1980م بمثابة عرض للقوى للشباب الإسلامي الناشئ حديثا. كانت ترمز هذه المسيرة والتجمع الشعبي إلى أن الإسلام التركي ذات علاقة بما يحدث وراء الحدود وكانت ستسجل كأحد أسباب الإنقلاب الذي حدث بعد ستة أيام تقريبا.

شكل إنقلاب الثمانين نقطة تحول بالنسبة إلى السياسة الإسلامية في تركيا، حيث وجد مساحة واسعة للإنتشار كحركة فكرية شبابية بديلة للحركة اليسارية التي تم سحقها آنذاك. كان أيضا حزب الرفاه والذي حل محل حزب السلامة القومية بمثابة طريق للسياسة الإسلامية بتركيزه على مطالبه بشأن التعليم الديني والحريات الأخرى. في هذه الأثناء قام حزب الوطن الأم بقيادة تورجوت أوزال آنذاك بإستخدام أسلوب أكثر فعالية للإستجابة إلى مثل هذه المطالب، نتيجة إلى سياساته التحررية أو الليبرالية والتي تدعم الحريات ليس فقط للإسلاميين فحسب بل أيضا لجميع الأفكار السياسية وجد الإسلاميون مساحة أوسع للتعبير، حيث تم إلغاء البند رقم 163 الذي يحد من حرية التعبير للسياسة

الإسلامية وكذلك البنود رقم 141 و 142 التي تحد من حرية التعبير لدى السياسة اليسارية من قانون العقوبات وذلك عام 1991. قد فتحت هذه الخطوات وإن كان على مستوى المجتمع المدني وليس على مستوى الأحزاب السياسية فتحت المجال أمام الإتحادات والجمعيات الإسلامية للإدلاء بآرائهم وممارسة معارضة تستند إلى أسس إسلامية. قام حزب الرفاه آنذاك بمعالجة مبادرة سياسية من خلال مفهوم " النظام العادل" الذي قام بتطويره تضمن نظام دستوري يرضي الإسلاميين ويضم بداخله أكبر عدد منهم. قام بإستمداد هذا النموذج السياسي الإقتصادي من إتفاقية العيش والدفاع المشترك التي كانت بين الرسول عليه الصلاة والسلام وبين المسيحيين والنصارى في المدينة المنورة، أي من وثيقة المدينة. إن الترجمة العصرية لهذا هو إمكانية تعايش أصحاب المعتقدات والثقافات المختلفة سويا دون إعتداء أي من كلا الطرفين على الآخر وكذلك إعترافه وقبوله بحقوقه وفوارقه. كان هذا أيضا من ناحية أخرى بمثابة إقتراح علماني راديكالي. كان راديكاليا، لأنه لا يوجد في العالم الحديث أي نموذج علماني يعترف بحكم ذاتي لأي ثقافة أخرى. علما بأنه كان قد طبق في مشروع وثيقة المدينة وكذلك في العهد العثماني وما سبقه من حضارات إسلامية أخرى. إضافة إلى ذلك فإن هذا المشروع على حاله كان يؤكد بأنه يذهب إلى ما وراء آفاق التطلع إلى العلمانية الغربية أو تعدد الثقافات. في الواقع فإن هذا المشروع وإن أوضح بأن الشعب إما أنه كله مسلم أو كله غير مسلم فإنه كان يجيب التساؤل حول كيفية إمكانية وجود سياسة إسلامية في حالة عدم الرغبة بوجود إدارة إسلامية.

لم يمس مشروع "النظام العادل" علمانية النظام، بينما كان ينادي بكل قوة بتوسيع الحريات التي ترضي الإسلاميين ليس من أجلهم فحسب بل من أجل الآخرين أيضا. كان عبارة عن نداء ليس إلى نظام مرجعيته الإسلام بل إلى نظام أكثر علمانية يتحقق بإشتراك غير المسلمين فيه. كان أيضا لهذا المشروع بعد آخر وهو البعد الإقتصادي. إن التأكيد على مفهوم العدالة كان يحمل إيماءات إسلامية بشكل غير مباشر. كانت جميع الإقتراحات تذكر بنظام إقتصادي يلائم الشريعة الإسلامية. وبذلك كان يتم مراقبة عدم تعارضه مع القوانين العلمانية. إن الأعوام التي كان يحظى فيها المشروع بشعبية هي أعوام التسعينات أي أعوام ما بعد الحرب الباردة. كانت أقطاب اليسار في تركيا إما أن تم تصفيتها أو أصبحت في وضع لا تستطيع فيه أن تعد بالأمل، علما بأنه لم تنتهي بعد مشاكل تركيا المتعلقة بالظلم، الفقر، الإستغلالية والبناء الغير شرعي. تقبلت هذه الفئات مفهوم العدالة بشكل كبير، وبدأ حزب الرفاه الأقوى على حمل السياسة الإسلامية بتوسيع قاعدته إبتداءا من الطبقة الفقيرة. قامت البلديات الغارقة في الفساد بإختبار حزب الرفاه، كانت بلدية إستانبول تدار من قبل حزب يساري وإضافة إلى وجود أكبر مشكلة مياه ونفايات في تاريخ إستانبول كانت تهتز بفضائح الفساد المتفشي فيها. تم في هذه الفترة إنتخاب طيب إيردوغان كرئيس لبلدية إستانبول وقام بفترة وجيزة بحل جميع مشاكل إستانبول العاجلة، تم سد حاجة إستانبول من المياه. كان هذا النجاح العملي بمثابة دفعة قوية للحزب في الإنتخابات العامة وأصبح الحزب الأول في تركيا بعد فوزه في الإنتخابات التي أجريت عام1995م، وبعد عام واحد وكشريك في أكبر إئتلاف حكومي أصبح أربكان رئيس للوزراء. وفي أول ستة أشهر أظهر إدارة جيدة حيث كانت المؤشرات الإقتصادية تتحسن بصورة كبيرة بإستمرار.

إلا أن إستخدام الخطابات الإسلامية الغير مراقبة داخل الحزب أدت خلال فترة وجيزة إلى إزدياد الشبهات حول نيته الحقيقية وتم في 28 شباط فبراير الكشف عن برنامج شديد سيطبق ضده من قبل مجلس الأمن القومي. كان لهذا البرنامج أن يطلب منه إنكار كل ما قام بالدفاع عنه إلى الآن. تخبط الحزب نتيجة لهذا التناقض وأضطر إلى الإستقالة خلال ستة أشهر. تم رفع دعوى على الحزب وتم إغلاقه بسبب آرائه المناهضة للعلمانية. وبالتالي تم الإعلان عن مفهوم "النظام العادل" بأنه مشروع ديني غير شرعي على الرغم من عدم القيام بأي تلفظ ديني مباشر. وتم بذلك الحد من حرية الحركة السياسية المشروعة.

وتباعا تم إغلاق حزب الفضيلة الذي تم تأسيسه فيما بعد وذلك بسبب قيامه بترشيح والسماح بالإنتخاب لإمرأة محجبة كعضوة في المجلس. وكان هذا بمثابة نقل مسألة قانون الحجاب المستمرة منذ 1986م إلى مرحلة جديدة أخرى، وبالتالي تم إعتبار مجرد الدفاع عن الحجاب تقريبا سبب لإغلاقه أي حزب. تم بعد إبعاد حزب الرفاه عن الحكم مباشرة إغلاق الأقسام الوسطى من ثانوية الأئمة والخطباء، ولم يتم قبول خريجي ثانوية الأئمة والخطباء في الجامعات. وكان هذا يعني الإغلاق الفعلي لما يقارب لتسعين بالمئة من هذه الثانويات.

بعد إغلاق حزب الفضيلة الذي تم تأسيسه بعد الرفاه عام 2001م أدت الخلافات المتفشية أصلا منذ فترة داخل الحزب إلى إنشقاق داخلي وأسس أعضاء حزب الفضيلة حزبين منفصلين. الأول هو حزب السعادة الذي إستمرت إدارته الفعلية من قبل نجم الدين أربكان الممنوع من ممارسة السياسة والحزب الأخر هو حزب العدالة والتنمية بإدارة رئيس الوزراء الحالي. في حين أن حزب السعادة إستمر في إتباع نفس نهج الأحزاب السابقة فإن حزب العدالة والتنمية أعلن بأنه حزب غير إسلامي وأنه يعبر عن رؤية جديدة، كان السبب حسب تصريحاته هو أن وجود حزب إسلامي في مجتمع يشكل المسلمون نسبة تسعة وتسعون بالمائة منه سيلحق ضرر بالإسلام وأيضا قد يؤدي إلى خطورة النظر إلى من لا يصوت للحزب وكأنه ليس خارج الحزب فحسب وإنما خارج الإسلام أيضا. في الواقع فإنه بإعلانه بأنه حزب ليس إسلامي لهذه الأسباب يعني تحميل مسؤلية الإسلام إلى الأحزاب الأخرى، حيث أنه يتم النظر إلى خطاب يحمي الإسلام بهذا الشكل على أنه خطاب إسلامي. إضافة إلى أنه ليس من الممكن أصلا الإعلان عن أنه حزب إسلامي بشكل رسمي وصريح، إن هذه التصريحات وإن كانت غير ضرورية فإن من الممكن أن يكون لها مغزى وظيفي.

أعلن حزب العدالة والتنمية عن هويته بأنه حزب محافظ ديمقراطي وبإتخاذ الإدارة الجيدة أساس له، إلا أنه مهما صرح بأنه حزب غير إسلامي يبقى اللاعبون على الساحة السياسية ينظرون منه سياسة إسلامية، إلا أن السياسة الإسلامية هنا تقتصر على مطالب زيادة التعليم الإسلامي وحرية الحجاب. في حين كانت الشريحة الإسلامية سترضى بهذا القدر من السياسة الإسلامية فإن الشرائح الأخرى كانت ترى بأن هذا القدر كفيل بتهديد النظام والإتيان بالشريعة الإسلامية. يقوم حزب العدالة والتنمية بتأجيل هذه المواضيع بإستمرار وذلك بهدف طمأنة المعارضة وعدم خلق توتر داخل النظام. في الواقع فإنه كلما قدم على التحدث بموضوع لم يرد تأجيله واجه معارضة قوية من قبل الرأي العام وأضطر إلى التراجع.

من جهة أخرى يتبع حزب العدالة والتنمية سياسة داعمة للإتحاد الأوروبي بدل موقف المعارضة لأوروبا الذي تبناه الخطاب السياسي الإسلامي على مدى فترات زمنية طويلة، حيث أنه يتم بذلك العمل على إخراج أوروبا من كونها نادي أوروبي وكذلك الطلب بأن تلعب تركيا من خلال ذلك دور هام في مجال الحريات والديمقراطية وزيادة المستوى المعيشي. تعتبر سياسة حزب العدالة والتنمية إتجاه الإتحاد الأوروبي كتجربة له حيث أن تقدمه نحو الإتحاد الأوروبي سيكسبه شرعية وأيضا مساحة مناورة سياسية بشأن المواضيع الأخرى. بإتباعه سياسة مختلفه عن التي تم إتباعها إلى الآن إتجاه الإتحاد الأوروبي تم الكشف مدى معارضة القوى التي ظهرت إلى الآن في تركيا على أنها مؤيدة لأوروبا للإتحاد الأوروبي. وفي نفس الوقت تم الكشف أن الإتحاد الأوروبي لا يريد تركيا كثيرا وخصوصا بعد قيامه بتلبية مطالب الإتحاد. ربما يكون هذه بمثابة منظور ورؤية هامة قام حزب العدالة والتنمية بإكتسابها لمصلحة المسلمين على المدى البعيد بالرغم من عدم التمكن من مشاهدة آداء إدارة إسلامية. إنه وكما وضحنا آنفا فإن السياسة ليست عبارة عن إدارة دولة فحسب وإنما تغيير ظرف ما و التدخل في سير الأمورو عندما يتم إدراك إمكانية لعب الدور المنوط بها، إنه من الممكن تحديد الشرط الأساسي دائما للسياسة الإسلامية على أنه الإهتمام بمن وماذا فعل أكثر من الإهتمام بماذا حصل. من هذا المنطلق فإنه وبدون شك من الممكن وكما هو الحال في أي مكان من ممارسة السياسة الإسلامية تحت نظام علماني، ولكن هذا لا يملك جدول واضح كما هو الحال في "البرمجيات المحزمة". إن السياسة التي تعتني بوحدة المسلمين وبسعادة الإسلام أو المسلمين أو بشكل أوسع بسعادة البشرية هي سياسة إسلامية وهي ممكنة في أي مكان.

الخلاصة

إن الحركة الإسلامية اليوم إستطاعت التمركز وهي لا تمثل فقط من قبل الطبقة السفلى ، حيث أنها إنتشرت بين جميع طبقات المجتمع وتميزت بأسلوب حياة خاص يحوي رجال الأعمل المتدينون والمثقفون وكذلك البيروقراطيون. بالطبع فإنه ومع هذا التوسع قد إختلفت المفاهيم الإسلامية. مع عدم إمكانية وجود سلطة دينية مركزية تضم جميع هذه الفئات الطبقية، فإن حزب العدالة والتنمية يستطيع تمثيل مصالح جزء واسع منهم داخل النظام وكذلك دمجهم داخله. بالرغم من عدم الإمكانية من بلورة النظام ليصبح بإمكانه التسامح مع هذه الفروق فإن حزب العدالة والتنمية يقوم بتأمين دمج الفئات الإسلامية داخل النظام، وبالتالي فإنه تم توظيف السياسة لتقتصر على تمثيل مصالح التكتلات السياسية والإجتماعية والإقتصادية بدلا من النضال بالنيابة عن إدارة إسلامية قد يتم تأسيسها في المستقبل.

المراجع

Akdoğan، Yalçın (2004) *AK Parti ve Muhafazakâr Demokrasi*، İstanbul: ALFA.

Aktay، Yasin (2001) Karizma، Popüler Kültür ve Faşizm، *Tezkire*، sayı: 22

Aktay، Yasin (2003) İslamcılıktaki Muhafazakâr Bakiye، *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*، 5. Cilt، editör: Ahmet Çiğdem، İstanbul: İletişim Yayınları

Aktay، Yasin (2004) İslâmcılığın Mümkün ve Meşru Dili Olarak Muhafazakârlık، *Karizma Dergisi*، sayı

Çiğdem، Ahmet، ed.، (2003) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık*، 5. Cilt، İstanbul: İletişim Yayınları.

Ete، Hatem (2003) Modernleşme ve Muhafazakârlık Kıskacında Türkiye'de İslamcılığın Gelişimi، *tezkire*، sayı 33.

Fedayi، Cemal (2004) AKP'nin Siyasal Kimliği Üzerine: Kimlik Arkadan Gelsin، *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*، sayı 1.

Göle، Nilüfer (1991)، *Modern Mahrem*، İstanbul: Metis Yayınları.

Kösebalaban، Hasan (2004) AKP ve Muhafazakâr Kimlik: Eleştirel Bir Yaklaşım،

New Advent Catholic Newsletter، "Christian Democracy"، **www.newadvent.org** giriş tarihi 29 Eylül 2004.

Mardin، Şerif (1973/85/90) Center-Periphery: A Key To Turkish Politics، *Daedalus*، Winter، 1973. Bu yazı daha sonra aynı başlıkla، Political Participation int Turkey'in içinde (Boğaziçi yayımları، İstanbul، 1975); sonra da Şeniz Gören'in Türkçe'ye çevirisiyle *Dün ve Bugün Felsefe* dizisinde (İstanbul: BSF Yayınları، 1985) Türk Siyasasını Açıklayabilecek bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri başlığı altında yayımlandı. Yazı، en son Şerif Mardin'in İletişim Yayınlarında çıkan، *Tüm Eserleri: Makaleler* serisinin birincisi olan *Türkiye'de Toplum ve Siyaset* isimli kitabında yayımlandı (1990).

Özipek، Bekir Berat (2004) *Muhafazakârlık: Akıl، Toplum، Siyaset*، Ankara: Liberte Yayınları.

Sarıbay، Ali Yaşar (2004) Global Toplumda Din ve Türkiye، İstanbul: Everest.

Subaşı، Necdet (2005) AKP'nin Muğlâk Söylemi: Tahliye ve Takviye Sarkacında Siyasal İslam، *tezkire*، sayı: 41.

Uyanık، Mevlüt (2004) Bir Sosyal ve Siyasal Kimlik Tartışması: Muhafazakâr Demokrat mı، Müslüman Demokrat mı? *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*، sayı 1.

Vergin، Nur (1985) Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış، *Toplum ve Bilim*، sayı: 29/30.

Yavuz، M. Hakan (2003) *Islamic Political Identity in Turkey*. New York: Oxford University Press

Yılmaz، Nuh (2003) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık*، 6. Cilt، Editör: Yasin Aktay، İstanbul: İletişim Yayınları.

أكدوغان,يالتشين (2004) *AK Parti ve Muhafazakâr Demokrasi*, إستانبول: ALFA.

أكتاي, ياسين (2001) Karizma, Popüler Kültür ve Faşizm, *Tezkire*, العدد: 22

أكتاي, ياسين (2003) İslamcılıktaki Muhafazakâr Bakiye, *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık,* 5. المجلد, المحرر: أحمد تشيغدام, إستانبول: İletişim نشر

أكتاي, ياسين (2004) İslâmcılığın Mümkün ve Meşru Dili Olarak Muhafazakârlık, مجلة كاريزما, sayı

تشيغدام, أحمد,
ed., (2003) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: Muhafazakârlık,* 5. المجلد رقم, إستانبول: İletişim نشر.

إيتي, حاتم
(2003) Modernleşme ve Muhafazakârlık Kıskacında Türkiye'de İslamcılığın Gelişimi, *tezkire*, 33 العدد.

فيدايي, جمال
(2004) AKP'nin Siyasal Kimliği Üzerine: Kimlik Arkadan Gelsin, مجلة الأفكار المحافظة, العدد الأول.

جوليه, نيلوفير (1991), *Modern Mahrem*, إستانبول: Metis نشر.

كوسي بالابان, حسن
(2004) AKP ve Muhafazakâr Kimlik: Eleştirel Bir Yaklaşım,

29 سبتمبر 2004. تاريخ الدخول
New Advent Catholic Newsletter, "Christian Democracy", **www.newadvent.org**

ماردين, شريف
(197390/85/) Center-Periphery: A Key To Turkish Politics, *Daedalus*, Winter, 1973.

هذا الصيف

تم النشر فيما بعد تحت نفس العنوان (منشورات بوغازيتشي) إستانبول, 1975) ومن ثم بترجمة شيريز جوران

Türk (1985 ,منشورات BSF :إستانبول) *Dün ve Bugün Felsefe* dizisinde Siyasasını Açıklayabilecek bir Anahtar: Merkez-Çevre İlişkileri تم نشره تحت عنوان Yazı,

وفي النهاية تم نشره في كتاب المجتمع والسياسة في تركيا لشريف مردين منشورات إيلاتيشيم (1990)

أوزيبيك, بكر بيرات (2004) *Muhafazakârlık: Akıl, Toplum, Siyaset*, أنقرة: منشورات ليبارتي.

سارِيباي, علي ياشار (2004) Global Toplumda Din ve Türkiye, إستانبول: Everest.

سوباشي, نجدت (2005)خطاب حزب العدالة والتنمية في موغلا:
Tahliye ve Takviye Sarkacında Siyasal İslam, *tezkire*, 41.

أويانيك, مولود
(2004) Bir Sosyal ve Siyasal Kimlik Tartışması: Muhafazakâr Demokrat mı, Müslüman Demokrat mı? مجلة الأفكار المحافظة, العدد الأول.

فيرجين, نور
(1985) Toplumsal Değişme ve Dinsellikte Artış, *Toplum ve Bilim,* : 30/العدد رقم29 .

يافوز, م. حاكان (2003)

Islamic Political Identity in Turkey, New York: Oxford University Press

يلماز, نوح (2003) *Modern Türkiye'de Siyasi Düşünce: İslâmcılık,* 6. Cilt, Editör: ياسين أكتاي, إستانبول: İletişim منشورات

مقدمة الكتاب:

بينما تستمر العلاقات الاقتصادية والسياسية والثقافية بين العرب والأتراك في النمو والتوسع، فإن العلاقات الفكرية والأكاديمية بين المفكرين والعلماء العرب والأتراك عمومًا، وعلماء الاجتماع على وجه الخصوص مازالت ضعيفة وهشة. ومن هنا تبرز أهمية تقوية هذه العلاقات الفكرية والأكاديمية من أجل تعميق العلاقة وترسيخها، وكذلك ترشيد العلاقة في المجالات الأخرى. فخلال الجزء الأكبر من القرن العشرين اتخذ العرب والأتراك مسارات متنوعة من جهة التحالفات السياسية والعلاقات الاقتصادية والعسكرية بالإضافة إلى التوجهات الثقافية. ونتيجة لهذا نشأت فجوة كبيرة بين المجتمعات العربية والتركية في كافة المجالات بالرغم من التشابه بل والتطابق الكبير في العديد من الأمور الفكرية والثقافية والاقتصادية والسياسية.

وفى هذا الإطار نشأت فكرة المؤتمر العربى -التركى للعلوم الاجتماعية، وهو مؤتمر سنوى يعمل على رأب هذه الفجوة الفكرية والأكاديمية عبر التقاء الأكاديميين والمفكرين العرب والأتراك بالإضافة إلى الأكاديميين والمفكرين الدوليين المهتمين بالشئون العربية والتركية، من أجل التواصل والتفاهم والتبادل لتحقيق فهم أفضل لمشكلات العلاقات العربية- التركية وممكناتها بشكل خاص، والمنطقة بشكل عام. ويساعد التجمع على تحسين العلاقات فى المجالات الأخرى. كما أن المؤتمر سوف يساعد على تحسين الجوانب الفكرية والثقافية فى الحوار العربي- التركي بالإضافة إلى الجوانب الأكاديمية.

ويمكن أن توفر التجارب المختلفة لتركيا والدول العربية في مجالات التنمية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية مجالاً خصبًا لدراسات مقارنة بين الخبرتين العربية والتركية أو خارجهما، مما يساعد على فهم أفضل لسياقات كل تجربة وتقييم أدق لنتائجها. بالإضافة إلى المشاركة في اكتشاف منظورات ومناهج وأدوات جديدة وغير تقليدية للتعامل مع الظواهر الاجتماعية المختلفة، وتقييم المنظورات والمناهج والأدوات الحالية وكشف تحيزاتها المعرفية وقصورها المنهجي من ناحية قدرتها التفسيرية والتنبؤية، وبناء منظورات ومناهج متوائمة ثقافيًا وحضاريًا مع المنطقة ومشكلاتها ومنطلقاتها وثوابتها.

ويساعد بناء هذا التفاهم والحوار على تجاوز تجارب الماضي، وسوء الفهم المتبادل والاستفادة منها عن طريق نقدها وتفهم أسبابها، والبناء على التجارب الإيجابية والجيدة والتأسيس عليها، مما يخلق حالة من الوصل والتواصل الحميد والمثمر لجميع الأطراف. كما يعمل المؤتمر على توفير إطار مؤسسي منظم يضمن استمرارية الحوار وفعاليته والتواصل بين جميع الأطراف، وهي خطوات ضرورية من أجل تأسيس جماعة علمية في العلوم الاجتماعية تعنى بالشرق الأوسط من الوجهة الحضارية، إضافة إلى الاهتمام بقضاياه ومستقبله وفق مناهج ومنظورات حضارية مقارنة، مما يساعد في تدعيم أواصر الترابط التاريخية العميقة بين شعوب المنطقة، ويسهم كذلك في تقديم رؤى جديدة وفق منهجية ومنظورات بديلة للقضايا العالمية بما يقرّب من تحقيق الدور الحضاري

لشعوب المنطقة العريقة والمتنوعة.

ولما كان المؤتمر يهدف إلى تبادل الأفكار والنتائج بخصوص القضايا والمشكلات المشتركة، بالاضافة إلى تبادل الخبرات والمناهج والمقتربات العلمية، فإن المؤتمر يتبنى إطاراً فكريًا نقديًا بنائيًا مقارنًا؛ فهو **نقدي** للمنظورات والمناهج والأدوات السائدة، و**بنائي** لمنظورات ومناهج وأدوات جديدة أكثر تفسيرية وتنبؤية وفاعلية، مع استدعاء **المقارنة** داخل الحضارات، وبين الحضارات. ويشجع المؤتمر على تقديم الأوراق **العابرة للتخصصات**، حيث برزت الكثير من العلوم البينية التي تحتاج إلى مزيد من البحث في قضاياها ومناهج دراستها، و**العابرة للمستويات التحليلية**، من جهة دراسة قضايا حالية في مستويات محلية وقومية وعبر قومية أو اكتشاف مستويات تحليل جديدة ووحدات تحليل غير اعتيادية لها قدرة تفسيرية وتنبؤية. أو استخدام مناهج ومقتربات وأدوات في مستويات جديدة لاكتشاف قدرتها التفسيرية والتنبؤية في المستويات الجديدة، ولتوفير خبرات مقارنة للمناهج والأدوات عبر المستويات.

يركز المؤتمر في دراساته على الشرق الأوسط الحضاري، بما يمثله من تاريخ وحضارة ومستقبل متجانس ومتسق. ومن هنا كان اختيار موضوع الثقافة ودراسات الشرق الاوسط ليكون عنوان المؤتمر العربى -التركى الأول للعلوم الاجتماعية. ومن ثم تنبع أهمية هذا المؤتمر من أسباب عدة، يأتي على رأسها المجال الحضاري الواحد الذي يجمع المشاركين، حيث ينتمون لحضارة واحدة. بالإضافة إلى طبيعة الحضور من مختلف فروع العلوم الاجتماعية الذى يسمح بتطبيق مبدأ التلاقح والتفاعل بين أوجه العلوم المختلفة وتطبيقها عند دراسة الشرق الأوسط. كما أن الانتباه الى أهمية عامل الثقافة في دراسة هذه المنطقة يربط الجماعة العلمية فيها بالتطورات المعاصرة الحادثة فى العلوم الاجتماعية ويربطها أيضًا بالتراث العلمى والسياق الثقافى والحضارى لهذا المكان الهام من العالم. وقد شهد هذا المؤتمر تجمعًا كبيرًا من العلماء والباحثين حيث بلغ عدد المتخصصين من مختلف العلوم الاجتماعية حوالى ١٥٠ باحثًا مشاركًا منهم ١٠٠ باحث تقريبًا من خارج تركيا ويمثلون مختلف الدول العربية والإسلامية . ونأمل أن يكون هذا التجمع الكبير إيذانًا بانطلاق سلسة لقاءات علمية وثقافية تجمع أبناء الحضارة الواحدة للتدبر والبحث فى أحدث المناهج العلمية ولدراسة قضاياهم وطموحاتهم بشكل عميق ومدروس يفتح الآفاق لمستقبل أفضل.

ولا يفوتنى فى هذا المقام أن أتقدم بالشكر العميق إلى كل من الأستاذ أسامة أحمد مجاهد، لمجهوده المتميز فى تحرير بعض من أبحاث الكتاب، والأستاذ عمرو الليثى لجهده الكبير فى أعمال التنسيق والإخراج الفنى للكتاب.

د. باكينام الشرقاوى

المحور الرابع: الأدب

أولا: الأدب والثقافة: رؤى نظرية

1. التداخل الثقافي والمعرفي في الأدبين العربي والتركي: دراسة مقارنة من منظور المتغير الثقافي ..... **د.أحمد الصغير المراغي**

ثانيا: المتغير الحضارى فى الأدب: مجالات تطبيقية

2. الحوار الحضاري في الثقافة العربية التركية:
الروائيان نجيب محفوظ وباموك نموذجاً..... **د. محمد القضاة**

التداخل الثقافي والمعرفي في الأدبين العربي والتركي

«دراسة مقارنة من منظور المتغير الثقافي»

د.أحمد الصغير المراغي
كلية الإلهيات - جامعة ريزه - تركيا

مقدمة

لاشك أن للدراسات المقارنة دورا مهما في واقعنا المعاصر ، حيث إنها تقوم بدور الرابط الحقيقي بين الآداب المختلفة ،لأن الأدب المقارن هو فرع من فروع المعرفة يتناول المقارنة بين أدبين أو أكثر ينتمى كل منهما إلى أمة أو قومية غير الأمة أو القومية التى ينتمى إليها الأدب الآخر، وفى العادة إلى لغة غير اللغة التى ينتمى إليها أيضا، وهذه المقارنة قد تكون بين عنصر واحد أو أكثر من عناصر أدبٍ قوميٍّ ما ونظيره فى غيره من الآداب القومية الأخرى، ومن ثم فإننا نقدم في هذه الورقة البحثية القصيرة مجموعة من الأسئلة المهمة التي تتعلق بالدراسات المقارنة وهي :ماأهداف الدراسات المقارنة ؟ وما أسبابها ؟ وهل يمكن أن يجني البحث العلمي بعض ثمراتها ؟ للإجابة علي هذه الأسئلة، تطرح هذه الورقة مجموعة من المفاهيم حول تداخل الأنساق الثقافية والمعرفية وذلك من خلال حقل الدراسات المقارنة بين الأدبين العربي والتركي من الناحية النظرية وبين الشاعرين: أمير الشعراء أحمد شوقي وسلطان الشعراء الأتراك نجيب فاضل ، وذلك من أجل استشراف مناطق التشابه والاختلاف بين الأدبين العربي والتركي ، ومعرفة الأسباب الحقيقية وراء التشابه والاختلاف بين الشاعرين .ولذلك فقد تكون هذه المقارنة من أجل مجموعة من الأهداف الرئيسية أهمها : كشف الصلات بين الشعر العربي والشعر التركي وأثرها علي الإنسانية ، و إبراز أثر كل منهما علي الآخر ، وقد يكون الهدف من ذلك أيضا، الموازنة الفنية أو المضمونية ، ومعرفة الصورة التي رُسِمَت في عقل كل أمة عن غيرها من خلال شعرها ونثرها ، أو طرح ظاهرة ما داخل الأدبين، كالنزعة الإسلامية ، والقومية ، والفخر ، واحترام الإنسان ..... إلخ .

صحيح أن الدراسات المقارنة تقوم علي ركيزة أساسية وهي التداخل المعرفي والثقافي بين الأمم ، ومن ثم فإن حقل الدراسات المقارنة يمثل جسرا قويا للحواروتبادل الثقافات ومعرفة الآخر بشكل أكثر اتساعا وعمقا، والتركيز على البعد الإنساني أو رؤية الذات الإنسانية داخل النص الأدبي شعرا أونثرا ، ولذلك فقد جاءت هذه الدراسة في مقدمة ، وتمهيد ومبحثين أساسيين، طرحت الدراسة في المقدمة: مجموعة من الأسئلة المهمة التي تنطلق من خلالها، مبينة أسبابها ،ومنهجها الذي تقوم عليه من حيث الدقة والتحليل. وجاء التمهيد؛ ليشمل مجموعة من النقاط الرئيسية مثل: تحديد المصطلحات ، مفهوم الأدب المقارن ، مفهوم التداخل الثقافي بوصفه مصطلحا مهما ، له دوره الفعال بين حضارات الأمم ، وآدابها المختلفة في كل زمان ومكان ، وجاء المبحث الأول؛ ليطرح البناء الفني من حيث الشكل والمضمون في شعر أحمد شوقي، ونجيب فاضل ، وذلك من خلال (

قصيدة البردة لشوقي وديوان السلام»لوحات من السيرة المقدسة» لنجيب فاضل) ، مرتكزا علي مجموعة من المعايير الفنية في كتابة القصيدة الشعرية كاللغة ، والصورة ، والموسيقي الشعرية ، وجاء المبحث الثاني ؛ ليطرح مجموعة من القضايا الإنسانية في شعر شوقي ونجيب فاضل ، هذه القضايا التي تطرح مشكلات الذات الإنسانية بصفة عامة (الإنسان العربي والإنسان التركي) ومن هذه القضايا قضية الانتماء، وحب الأوطان ، والدفاع عن العقيدة والمبادئ المتشابهه والثوابت القوية عند كلا الشاعرين .

وفي النهاية يطرح البحث مجموعة من النتائج المهمة التي توصل إليها من خلال دراسة الشاعرين الذين يعبران عن أمتين كبيرتين هما :الأمة العربية والأمة التركية ، ثم قائمة بالمصادر والمراجع التي اتكأ عليها البحث.

مفهوم الأدب المقارن

تعددت المفاهيم حول الأدب المقارن واختلف الباحثون والدارسون حول وضع مفهوم جلي لهذا النوع مما أدي إلي تنوعه وثرائه المعرفي والدلالي ، ومن ثمّ فإنّ الأدبَ المقارنَ هو فرع من فروع المعرفة «يتناول المقارنة بين أدبين أو أكثر ينتمى كل منهما إلى أمة أو قومية غير الأمة أو القومية التى ينتمى إليها الأدب الآخر، وفى العادة إلى لغة غير اللغة التى ينتمى إليها أيضا، وهذه المقارنة قد تكون بين عنصر واحد أو أكثر من عناصر أدبٍ قوميٍّ ما ونظيره فى غيره من الآداب القومية الأخرى، وذلك بغية الوقوف على مناطق التشابه ومناطق الاختلاف بين الآداب ومعرفة العوامل المسؤولة عن ذلك. كذلك فهذه المقارنة قد يكون هدفها كشف الصلات التى بينها وإبراز تأثير أحدهما فى غيره من الآداب، وقد يكون هدفها الموازنة الفنية أو المضمونية بينهما، وقد يكون هدفها معرفة الصورة التى ارتسمت فى ذهن أمة من الأمم عن أمة أخرى من خلال أدبها، وقد يكون هدفها هو تتبع نزعة أو تيار ما عبر عدة آداب... إلخ»(1).

وقد ارتبط مفهوم الأدب المقارن بمفهوم التداخل الثقافي منذ لحظة اكتشافه والتنظير له وذلك من خلال الآداب المختلفة ، لأنه يطرح آراء وقضايا المجتمع الذي ينبت فيه هذا الأدب ، مشتملا علي جل المتغيرات السياسية والاجتماعية والثقافية والنفسية داخل المجتمع ، مما أدي الي قيام عملية التأثير والتأثر بين الآداب العالمية في كل زمان ومكان .

نتيجة للتغيرات الثقافية العالمية أصبح من الواجب علي الأدب المقارن أن يقوم بالدور المنوط به ويتجلي ذلك في عملية التقريب بين الشعوب بعضها البعض من خلال آدابها وفنونها المختلفة في شتي العصور والأماكن .وقد لاحظنا ذلك من خلال التعريف السابق للأدب المقارن فقد جاء فيه أنه من مهام الأدب المقارن وأهدافه»معرفة الصورة التى ارتسمت فى ذهن أمة من الأمم عن أمة أخرى من خلال أدبها، وقد يكون هدفها هو تتبع نزعة أو تيار ما عبر عدة آداب»(2) .

ومما لاشك فيه أن للأدب المقارن مفاهيم متعددة يقع معظمها داخل عملية الثقافة بصفة عامة والمتغير الثقافي بصفة خاصة ، فقد ذكر الدكتور محمد غنيمي هلال: « أن للأدب المقارن مفهوم حديث به صار علما من علوم الأدب الحديثة وأخطرها شأنا وأعظمها جدوي ، ومدلول الأدب المقارن تاريخي ، ذلك أنه يدرس مواطن التلاقي بين الآداب في لغاتها المختلفة ، وصلاتها الكثيرة المعقدة ـ، في حاضرها أو في ماضيها وما لهذه الصلات التاريخية من تأثير وتأثر أيا كانت مظاهر ذلك التأثير أو التأثر ، سواء تعلقت بالأصول الفنية العامة للأجناس والمذاهب الأدبية ، أو التيارات الفكرية ،أو اتصلت بطبيعة الموضوعات والمواقف والأشخاص «(3).

ويشير الدكتور عبده عبود في كتابه الأدب المقارن مشكلات وآفاق إلي أن « الأدب المقارن في أبسط مفاهيمه وتعريفاته ،هو ذلك النوع من الدراسات الأدبية الذي يتمثل جوهره في إجراء مقارنات بين آداب قومية مختلفة ،أي بين آداب كُتِبَتْ بلغات متعددة.إن تجاوز حدود الأدب المكتوب بلغة واحدة هو المسألة الوحيدة التي لاخلاف حولها بين المقارنين علي اختلاف اتجاهاتهم ومدارسهم»(4).

ويقوم الأدب المقارن والدراسات المقارنة بصفة عامة علي دراسة العلاقات بين الآداب المختلفة « ويري علماء الأدب المقارن الذين يحصرون ميدان هذا العلم في دراسة العلاقة بين أدب قومي معين أو مجموعة من الآداب القومية أن الهدف الذي يسعون إلي تحقيقه هو استقصاء ظواهر التأثير والتأثر بين الآداب القومية المقارنة « (5). ومن ثمّ فإن دراسة مناطق التأثير والتأثر بين آداب الأمم المختلفة أمر مهم بالنسبة لثقافة هذه الأمم وشعوبها ، فقد يخلق الأدب المقارن جسورا للتلاقي بين آداب هذه الأم ، ومن الممكن أن يشتركوا في المشاعر والأحاسيس من حزن وألم وقهر وظلم ، وتوحد مع العالم الإنساني بصفة عامة .

دور الدراسات المقارنة

من الملاحظ أن للدراسات المقارنة أسبابا متعددة ومتباينة ،لما لها من إحياء للأدبين المقارنين «لأن ما يجعل الأدب المقارن جوهريا لتاريخ الأدب والنقد بمعناهما الحديث ، هو أنه يكشف عن مصادر التيارات الفنية والفكرية للأدب القومي «(6). وهناك مجموعة من الفوائد المهمة التي تنتج عن دراسة الأدب المقارن هذه الفوائد تعود علي الأدب القومي نفسه ، وتتجلي هذه الفوائد في مجموعة من النقاط الآتية :

1ـــ فالأدب المقارن يكشف عن جوانب وخصائص الأصالة في الأدب القومي .

2ـــ وهو يتتبع حسن إفادة الكتاب والنقاد من الآداب العالمية في إغناء الأدب القومي .

3ـــ وهو يوجه حركات التجديد في الأدب القومي توجيها رشيدا علي هدي ما تسير عليه الآداب العالمية .

ومن ثم فإن الدراسات المقارنة تقوم بدراسة مناطق التلاقي بين الآداب المختلفة ـ وتنصب حالات المقارنة علي التأثير والتأثر بين أدب قومي وآداب قومية أخري .

يقوم الأدب المقارن بدور كبير في عملية التقارب الثقافي والمعرفي بين دول العالم المختلفة من خلال دراسة مناطق التشابه والاختلاف بين آداب هذه الأمم المختلفة ، وقدم دانيل هنري باجو مجموعة من التصورات التي يقوم عليه الأدب المقارن فيقول :» إن الأدب المقارن هو الفن المنهجي الذي يبحث في علاقات التشابه والتقارب والتأثير وتقريب الأدب من مجالات التعبير والمعرفة الأخري ،أو أيضا الوقائع والنصوص الأدبية فيما بينها ، المتباعدة في الزمان والمكان أو المتقاربة شرط أن تعود إلي لغات أو ثقافات مختلفة ، تشكل جزءًا من تراثٍ واحد من أجل وصفها بصورة أفضل وفهمها وتذوقها «(7). ومن خلال الأسباب التي قدمها دانييل هنري باجو يتجلي بالنسبة لنا أهمية هذا الأدب، وقدرته علي تقريب وجهات النظر بين الشعوب ، والقوميات المختلفة ، مما يؤدي إلي توطيد العلاقات بين الشعوب بعضها البعض ، وهذا هو الدور الجاد الذي يقوم به الأدب المقارن

مفهوم التداخل الثقافي

لايزال التداخل الثقافي يمثل نقطة مهمة في عملية تقارب الثقافات بعضها البعض ، وقد يتجلي ذلك من خلال تداخل الفنون شعرا ونثرا وغيرهما من الفنون المسرحية ، السينما ، الفن التشكيلي ، ومن ثم ارتبط مفهوم التداخل الثقافي بمفهوم الثقافة نفسها حيث إنه يمثل البؤرة المركزية في صناعة التأثير والتأثر بين القوميات المختلفة وآدابها ، ومدي التقارب والتباعد بين هذه الآداب واختلافاتها المتعددة ، وهل هناك ثمة قضايا مشتركة بين هذين الأدبين ؟ وإذا كانت الثقافة في أحد مفاهيمها تمثل مجموعة من المتغيرات الحضارية والاجتماعية والسياسية والتاريخية التي تؤثر علي تفكير الأفراد والجماعات من وقت لآخر ، هذه المتغيرات تسهم في تقدم المجتمعات من آن لآخر ، كما أنها تسهم في تقدم النظرية الأدبية وأبعادها ، من حيث تغير المناهج الأدبية وتداخلها أحيانا ؛ لتنتج لنا منهجا مختلفا يتلاءم مع الواقع المحيط الذي نحياه ، ومن ثم فقد يلجأ الشاعر إلي عملية التداخل الثقافي / التناص من خلال استدعاء الموروثات الثقافية التي تملكها أمة بعينها من أجل بناء نص إنساني عالمي .

لاشك أن كل أدب /فن يشتمل علي مجموعة من الطقوس الثقافية التي تكمن داخل المجتمع الذي نشأ فيه هذا الفن أو ذاك ، هذه الأنساق تتجلي من خلال المضامين التي يحتوي عليها هذا الفن سواء أكان شعرا أم نثرا ، وعليه فإن دراسة الثقافة داخل الشعر العربي والتركي اشتملت علي جل هذه الأنساق والقضايا التي نظن أنها علي صلة وثيقة بين الشاعرين نجيب فاضل وأحمد شوقي من خلال ديوان نجيب فاضل الذي جاء بعنوان السلام ، وقصيدة نهج البردة لأحمد شوقي ،لأنهما تتبعا سيرة حياة الرسول محمد صلي الله عليه وسلم منذ الولادة والنشأة والرسالة والغزوات والحروب حتي الموت ، ومن ثم فقد نلاحظ أن كلا الشاعرين اعتمد علي سيرة الرسول محمد صلي الله عليه وسلم ، وهي جزء من الثقافة العربية الإسلامية ، ومن ثم فقد أصبحت عملية التداخل الثقافي من خلال

الاعتماد علي بنية ثقافية مشتركة في المقام الأول : وهي الثقافة الإسلامية بصفة عامة والعربية بصفة خاصة ، وعلي الرغم من تفاوت المكان والزمان لدي الشاعرين إلا أنهما قدما صورة واضحة عن حياة النبي محمد صلي الله عليه وسلم وصحابته الأبرار من خلال أدبين مختلفين نجيب فاضل في الشعر التركي وأحمد شوقي في الشعر العربي ، ونلاحظ ذلك في قصيدة نهج البردة التي عارض فيها الشاعر أحمد شوقي قصيدة البردة نفسها للإمام البوصيري، فجاءت علي الوزن نفسه والقافية نفسها ، ممتدحا رسول الله كما فعل الإمام البوصيري ، ومتتبعا سيرته العطرة وسيرة أصحابه ، وما ألمّ بالرسول صلي الله عليه وسلم من آلام ومشكلات وأذي من قِبَل الكفار في قريش ، وتحدث شوقي عن ولادة النبي محمد، وما حدث علي إثر ولادته فقد هُزِمَ أبرهة الأشرم وخُمِدَت نيران كسري والمجوس ، وأضأت السماء بنور محمد النبي الجديد ، وعليه تقوم هذه القراءة النقدية علي بنية التداخل الثقافي في النصين (نص أحمد شوقي من خلال قصيدته نهج البردة ، ونص نجيب فاضل من خلال ديوانه السلام (لمحات من السيرة المقدسة). ونطرح المناطق التي التقي فيها الشاعران من خلال التداخل الثقافي والتأثير والتأثر والتشابه والاختلاف ، وبنية الأسلوب والصورة الشعرية وغيرها من الظواهر المقارنة التي ترتكز علي عملية التداخل المعرفي أيضا والاجتماعي عند الشاعرين شوقي وفاضل . وسوف نعرض لنص نهج البردة كاملا حتي يتحقق المتلقي من مناطق التداخل الثقافي من الناحية التطبيقية ، وبعد ذلك نرصد صور هذا التداخل الثقافي والمعرفي في نص نهج البردة وكيف ارتكز الشاعر أحمد شوقي علي النصوص التراثية في صياغة العمل الشعري الكبير وأيضا سوف نرصد صور التداخل في بعض قصائد ديوان السلام (لمحات من السيرة المقدسة) للشاعر التركي نجيب فاضل .

أولا: قصيدة نهج البردة /النص والسيرة .

1- ريمٌ عَلى القاعِ بَينَ البانِ وَالعَلَمِ ... أَحَلَّ سَفكَ دِمًا في الأَشهُرِ الحُرُمِ
2- رَمى القَضاءُ بِعَينَي جُؤذَرٍ أَسَدًا ... يا ساكِنَ القاعِ أَدرِك ساكِنَ الأَجَمِ
3 - لَمّا رَنا حَدَّثَتني النَفسُ قائِلَةً ... يا وَيحَ جَنبِكَ بِالسَهمِ المُصيبِ رُمي
4 - جَحَدتُها وَكَتَمتُ السَهمَ في كَبِدي ... جُرحُ الأَحِبَّةِ عِندي غَيرُ ذي أَلَمِ
5- رُزِقتَ أَسمَحَ ما في الناسِ مِن خُلُقٍ ... إِذا رُزِقتَ اِلتِماسَ العُذرِ في الشِيَمِ
6 - يا لائِمي في هَواهُ وَالهَوى قَدَرٌ ... لَو شَفَّكَ الوَجدُ لَم تَعذِل وَلَم تَلُمِ
7- لَقَد أَنَلتُكَ أُذنًا غَيرَ واعِيَةٍ ... وَرُبَّ مُنتَصِتٍ وَالقَلبُ في صَمَمِ
8 - يا ناعِسَ الطَرفِ لا ذُقتَ الهَوى أَبَدًا ... أَسهَرتَ مُضناكَ في حِفظِ الهَوى فَنَمِ
9- أَفديكَ إِلفًا وَلا آلو الخَيالَ فِدًى ... أَغراكَ بِالبُخلِ مَن أَغراهُ بِالكَرَمِ
10- سَرى فَصادَفَ جُرحًا دامِيًا فَأَسا ... وَرُبَّ فَضلٍ عَلى العُشّاقِ لِلحُلُمِ
11- مَنِ المَوائِسُ بانًا بِالرُبى وَقَنًا ... اللاعِباتُ بِروحي السافِحاتُ دَمي
12 - السافِراتُ كَأَمثالِ البُدورِ ضُحًى ... يُغرِنَ شَمسَ الضُحى بِالحَلي وَالعِصَمِ
13- القاتِلاتُ بِأَجفانٍ بِها سَقَمٌ ... وَلِلمَنِيَّةِ أَسبابٌ مِنَ السَقَمِ

14 ـ العاثِراتُ بِأَلبابِ الرِجالِ وَما أُقِلنَ مِن عَثَراتِ الدَلِّ في الرَسَمِ
15 ـ المُضرِماتُ خُدودًا أَسفَرَتْ وَجَلَتْ عَن فِتنَةٍ تُسلِمُ الأَكبادَ لِلضَرَمِ
16 الحامِلاتُ لِواءَ الحُسنِ مُختَلِفًا أَشكالُهُ وَهوَ فَردٌ غَيرُ مُنقَسِمِ
17ـ مِن كُلِّ بَيضاءَ أَو سَمراءَ زُيِّنَتا لِلعَينِ وَالحُسنُ في الآرامِ كَالعُصُمِ
18ـ يُرَعنَ لِلبَصَرِ السامي وَمِن عَجَبٍ إِذا أَشَرنَ أَسَرنَ اللَيثَ بِالعَنَمِ
19 ـ وَضَعتُ خَدّي وَقَسَّمتُ الفُؤادَ رُبًى يَرتَعنَ في كُنُسٍ مِنهُ وَفي أَكَمِ
20ـ يا بِنتَ ذي اللَبَدِ المُحَميِّ جانِبُهُ أَلقاكِ في الغابِ أَم أَلقاكِ في الأُطُمِ
21ـ ما كُنتُ أَعلَمُ حَتّى عَنَّ مَسكَنُهُ أَنَّ المُنى وَالمَنايا مَضرِبُ الخِيَمِ
22ـ مَن أَنبَتَ الغُصنَ مِن صَمصامَةٍ ذَكَرٍ وَأَخرَجَ الريمَ مِن ضِرغامَةٍ قَرِمِ
23ـ بَيني وَبَينُكِ مِن سُمرِ القَنا حُجُبٌ وَمِثلُها عِفَّةٌ عُذرِيَّةُ العِصَمِ
24ـ لَم أَغشَ مَغناكِ إِلا في غُضونِ كِرًى مَغناكَ أَبعَدُ لِلمُشتاقِ مِن إِرَمِ
25ـ يا نَفسُ دُنياكِ تُخفي كُلَّ مُبكِيَةٍ وَإِن بَدا لَكِ مِنها حُسنُ مُبتَسَمِ
26ـ فُضّي بِتَقواكِ فاهًا كُلَّما ضَحِكَتْ كَما يَفُضُّ أَذى الرَقشاءِ بِالثَرَمِ
27ـ مَخطوبَةٌ مُنذُ كانَ الناسُ خاطِبَةٌ مِن أَوَّلِ الدَهرِ لَم تُرمِل وَلَم تَئِمِ
28ـ يَفنى الزَمانُ وَيَبقى مِن إِساءَتِها جُرحٌ بِآدَمَ يَبكي مِنهُ في الأَدَمِ
29ـ لا تَحفَلي بِجَناها أَو جِنايَتِها المَوتُ بِالزَهرِ مِثلُ المَوتِ بِالفَحَمِ
30ـ كَم نائِمٍ لا يَراها وَهيَ ساهِرَةٌ لَولا الأَمانِيُّ وَالأَحلامُ لَم يَنَمِ
31 ـ طَورًا تَمُدُّكَ في نُعمى وَعافِيَةٍ وَتارَةً في قَرارِ البُؤسِ وَالوَصَمِ
32ـ كَم ضَلَّلَتكَ وَمَن تُحجَب بَصيرَتُهُ إِن يَلقَ صابا يَرِد أَو عَلقَمًا يَسُمُ
33ـ يا وَيلَتاهُ لِنَفسي راعَها وَدَها مسوَدَّةُ الصُحفِ في مُبيَضَّةِ اللَمَمِ
34ـ رَكَضتُها في مَريعِ المَعصِياتِ مِن حِميَةِ الطاعاتِ لِلتُخَمِ
35ـ هامَت عَلى أَثَرِ اللَذّاتِ تَطلُبُها وَالنَفسُ إِن يَدعُها داعي الصِبا تَهِمِ
36ـ صَلاحُ أَمرِكَ لِلأَخلاقِ مَرجِعُهُ فَقَوِّمِ النَفسَ بِالأَخلاقِ تَستَقِمِ
37ـ وَالنَفسُ مِن خَيرِها في خَيرِ عافِيَةٍ وَالنَفسُ مِن شَرِّها في مَرتَعٍ وَخِمِ
38ـ تَطغى إِذا مُكِّنَت مِن لَذَّةٍ وَهَوًى طَغيَ الجِيادِ إِذا عَضَّت عَلى الشُكُمِ
39ـ إِن جَلَّ ذَنبي عَنِ الغُفرانِ لي أَمَلٌ في اللَهِ يَجعَلُني في خَيرِ مُعتَصِمِ
40ـ أَلقى رَجائي إِذا عَزَّ المُجيرُ عَلى مُفَرِّجِ الكَربِ في الدارَينِ وَالغَمَمِ
41ـ إِذا خَفَضتُ جَناحَ الذُلِّ أَسأَلُهُ عِزَّ الشَفاعَةِ لَم أَسأَل سِوى أُمَمِ
42 ـ وَإِن تَقَدَّمَ ذو تَقوى بِصالِحَةٍ قَدَّمتُ بَينَ يَدَيهِ عَبرَةَ النَدَمِ
43ـ لَزِمتُ بابَ أَميرِ الأَنبِياءِ وَمَن يُمسِك بِمِفتاحِ بابِ اللهِ يَغتَنِمِ
44 ـ فَكُلُّ فَضلٍ وَإِحسانٍ وَعارِفَةٍ ما بَينَ مُستَلِمٍ مِنهُ وَمُلتَزِمِ
45 ـ عَلَّقتُ مِن مَدحِهِ حَبلاً أُعَزُّ بِهِ في يَومِ لا عِزَّ بِالأَنسابِ وَاللُحَمِ
46 ـ يُزري قَريضي زُهَيرًا حينَ أَمدَحُه وَلا يُقاسُ إِلى جودي لَدى هَرِمِ
47ـ مُحَمَّدٌ صَفوَةُ الباري وَرَحمَتُهُ وَبُغيَةُ اللهِ مِن خَلقٍ وَمِن نَسَمِ

48ـ وَصاحِبُ الحَوضِ يَومَ الرُسلِ سائِلَةٌ مَتى الوُرودُ وَجِبريلُ الأَمينُ ظَمي
49ـ سَناؤُهُ وَسَناهُ الشَمسُ طالِعَةً فَالجِرمُ في فَلَكٍ وَالضَوءُ في عَلَمِ
50ـ قَد أَخطَأَ النَجمَ ما نالَت أُبُوَّتُهُ مِن سُؤدُدٍ باذِخٍ في مَظهَرٍ سَنِمِ
51ـ نُموا إِلَيهِ فَزادوا في الوَرى شَرَفًا وَرُبَّ أَصلٍ لِفَرعٍ في الفَخارِ نُمي
52ـ حَواهُ في سُبُحاتِ الطُهرِ قَبلَهُمُ نورانِ قاما مَقامَ الصُلبِ وَالرَحِمِ
53ـ لَمّا رَآهُ بَحيرًا قالَ نَعرِفُهُ بِما حَفِظنا مِنَ الأَسماءِ وَالسِيَمِ
54ـ سائِل جِراءَ وَروحَ القُدسِ هَل عَلِما مَصونَ سِرٍّ عَنِ الإِدراكِ مُنكَتِمِ
56ـ كَم جَيئَةٍ وَذَهابٍ شُرِّفَتْ بِهِما بَطحاءُ مَكَّةَ في الإِصباحِ وَالغَسَمِ
57ـ وَوَحشَةٍ لِإِبنِ عَبدِ اللَهِ بينَهُما أَشهى مِنَ الأُنسِ بِالأَحسابِ وَالحَشَمِ
58ـ يُسامِرُ الوَحيَ فيها قَبلَ مَهبِطِهِ وَمَن يُبَشِّر بِسيمى الخَيرِ يَتَّسِمِ
59ـ لَمّا دَعا الصَحبُ يَستَسقونَ مِن ظَمَإٍ فاضَت يَداهُ مِنَ التَسنيمِ بِالسَنَمِ
60ـ وَظَلَّلَتهُ فَصارَت تَستَظِلُّ بِهِ غَمامَةٌ جَذَبَتها خيرَةُ الدِيَمِ
61ـ مَحَبَّةٌ لِرَسولِ اللَهِ أُشرِبَها قَعائِدُ الدَيرِ وَالرُهبانُ في القِمَمِ
62ـ إِنَّ الشَمائِلَ إِن رَقَّت يَكادُ بِها يُغرى الجَمادُ وَيُغرى كُلُّ ذي نَسَمِ
63ـ وَنودِيَ اِقرَأ تَعالى اللهُ قائِلُها لَم تَتَّصِل قَبلَ مَن قيلَت لَهُ بِفَمِ
64ـ هُناكَ أَذَّنَ لِلرَحمَنِ فَامتَلأَتْ أَسماعُ مَكَّةَ مِن قُدسِيَّةِ النَغَمِ
65ـ فَلا تَسَل عَن قُرَيشٍ كَيفَ حَيرَتُها وَكَيفَ نُفرَتُها في السَهلِ وَالعَلَمِ
66ـ تَساءَلوا عَن عَظيمٍ قَد أَلَمَّ بِهِمْ رَمى المَشايِخَ وَالوِلدانِ بِاللَمَمِ
67ـ يا جاهِلينَ عَلى الهادي وَدَعوَتِهِ هَل تَجهَلونَ مَكانَ الصادِقِ العَلَمِ
68 ـ لَقَّبتُموهُ أَمينَ القَومِ في صِغَرٍ وَما الأَمينُ عَلى قَولٍ بِمُتَّهَمِ
69 ـ فاقَ البُدورَ وَفاقَ الأَنبِياءَ فَكَمْ بِالخُلقِ وَالخَلقِ مِن حُسنٍ وَمِن عِظَمِ
70 ـ جاءَ النبِيّونَ بِالآياتِ فَانصَرَمَتْ وَجِئتَنا بِحَكيمٍ غَيرِ مُنصَرِمِ
71ـ آياتُهُ كُلَّما طالَ المَدى جُدُدٌ زينُهُنَّ جَلالُ العِتقِ وَالقِدَمِ
72 ـ يَكادُ في لَفظَةٍ مِنهُ مُشَرَّفَةٍ يوصيكَ بِالحَقِّ وَالتَقوى وَبِالرَحِمِ
73 ـ يا أَفصَحَ الناطِقينَ الضادَ قاطِبَةً حَديثُكَ الشَهدُ عِندَ الذائِقِ الفَهِمِ
74ـ حَلَّيتَ مِن عَطَلٍ جِيدَ البَيانِ بِهِ في كُلِّ مُنتَثِرٍ في حُسنِ مُنتَظِمِ
75 ـ بِكُلِّ قَولٍ كَريمٍ أَنتَ قائِلُهُ تُحيي القُلوبَ وَتُحيي مَيِّتَ الهِمَمِ
76 ـ سَرَت بَشائِرُ بِالهادي وَمَولِدِهِ في الشَرقِ وَالغَربِ مَسرى النورِ في الظُلَمِ
77ـ أَتَيتَ وَالناسُ فَوضى لا تَمُرُّ بِهِمْ إِلا عَلى صَنَمٍ قَد هامَ في صَنَمِ
78ـ وَالأَرضُ مَملوءَةٌ جَورًا مُسَخَّرَةٌ كُلُّ طاغِيَةٍ في الخَلقِ مُحتَكِمِ
79ـ مُسَيطِرُ الفُرسِ يَبغي في رَعِيَّتِهِ وَقَيصَرُ الرومِ مِن كِبرٍ أَصَمُّ عَمِ
80ـ يُعَذِّبانِ عِبادَ اللَهِ في شُبَهٍ وَيَذبَحانِ كَما ضَحَّيتَ بِالغَنَمِ
81ـ وَالخَلقُ يَفتِكُ أَقواهُمْ بِأَضعَفِهِمْ كَاللَيثِ بِالبَهْمِ أَو كَالحوتِ بِالبَلَمِ
82ـ أَسرى بِكَ اللَهُ لَيلاً إِذ مَلائِكُهُ وَالرُسلُ في المَسجِدِ الأَقصى عَلى قَدَمِ

83ـ لَمّا خَطَرتَ بِهِ اِتَّقَوا بِسَيِّدِهِمْ ... كَالشُهبِ بِالبَدرِ أَو كَالجُندِ بِالعَلَمِ
84ـ صَلّى وَراءَكَ مِنهُمْ كُلُّ ذي خَطَرٍ ... وَمَن يَفُز بِحَبيبِ اللهِ يَأتَمِمِ

85ـ جُبتَ السَماواتِ أَو ما فَوقَهُنَّ بِهِمْ ... عَلى مُنَوَّرَةٍ دُرِّيَّةِ اللُجُمِ
86ـ رَكوبَةً لَكَ مِن عِزٍّ وَمِن شَرَفٍ ... لا في الجِيادِ وَلا في الأَينُقِ الرُسُمِ
87ـ مَشيئَةُ الخالِقِ الباري وَصَنعَتُهُ ... وَقُدرَةُ اللهِ فَوقَ الشَكِّ وَالتُهَمِ
88ـ حَتّى بَلَغتَ سَماءً لا يُطارُ لَها ... عَلى جَناحٍ وَلا يُسعى عَلى قَدَمِ
89ـ وَقيلَ كُلُّ نَبِيٍّ عِندَ رُتبَتِهِ ... وَيا مُحَمَّدُ هَذا العَرشُ فَاستَلِمِ
90ـ خَطَطتَ لِلدينِ وَالدُنيا عُلومَهُما ... يا قارِئَ اللَوحِ بَل يا لامِسَ القَلَمِ
91ـ أَحَطتَ بَينَهُما بِالسِرِّ وَانكَشَفَت ... لَكَ الخَزائِنُ مِن عِلمٍ وَمِن حِكَمِ
92ـ وَضاعَفَ القُربُ ما قُلِّدتَ مِن مِنَنٍ ... بِلا عِدادٍ وَما طُوِّقتَ مِن نِعَمِ
93ـ سَل عُصبَةَ الشِركِ حَولَ الغارِ سائِمَةً ... لَولا مُطارَدَةُ المُختارِ لَم تُسَمَ
94ـ هَل أَبصَروا الأَثَرَ الوَضّاءَ أَم سَمِعوا ... هَمسَ التَسابيحِ وَالقُرآنِ مِن أُمَمِ
95ـ وَهَل تَمَثَّلَ نَسجُ العَنكَبوتِ لَهُمْ ... كالغابِ وَالحائِماتُ الزُغبُ كَالرُخَمِ
96ـ فَأَدبَروا وَوُجوهُ الأَرضِ تَلعَنُهُمْ ... كَباطِلٍ مِن جَلالِ الحَقِّ مُنهَزِمِ
97ـ لَولا يَدُ اللهِ بِالجارَينِ ما سَلِما ... وَعَينُهُ حَولَ رُكنِ الدينِ لَم يَقُمِ
98ـ تَوارَيا بِجَناحِ اللهِ وَاستَتَرا ... وَمَن يَضُمُّ جَناحُ اللهِ لا يُضَمِ
99ـ يا أَحمَدَ الخَيرِ لي جاهٌ بِتَسمِيَتي ... وَكَيفَ لا يَتَسامى بِالرَسولِ سَمي
100ـ المادِحونَ وَأَربابُ الهَوى تَبَعٌ ... لِصاحِبِ البُردَةِ الفَيحاءِ ذي القَدَمِ
101ـ مَديحُهُ فيكَ حُبٌّ خالِصٌ وَهَوًى ... وَصادِقُ الحُبِّ يُملي صادِقَ الكَلِمِ
102ـ اللهُ يَشهَدُ أَنّي لا أُعارِضُهُ ... من ذا يُعارِضُ صَوبَ العارِضِ لعَرِمِ

103ـ وَإِنَّما أَنا بَعضُ الغابِطينَ وَمَنْ ... يَغبِط وَلِيَّكَ لا يُذمَم وَلا يُلَمِ
104ـ هَذا مَقامٌ مِنَ الرَحمَنِ مُقتَبَسٌ ... تَرمي مَهابَتُهُ سَحبانَ بِالبَكَمِ
105ـ البَدرُ دونَكَ في حُسنٍ وَفي شَرَفٍ ... وَالبَحرُ دونَكَ في خَيرٍ وَفي كَرَمِ
106ـ شُمُّ الجِبالِ إِذا طاوَلتَها انخَفَضَتْ ... وَالأَنجُمُ الزُهرُ ما واسَمتَها تَسِمِ
107ـ وَاللَيثُ دونَكَ بَأسًا عِندَ وَثبَتِهِ ... إِذا مَشَيتَ إِلى شاكي السِلاحِ كَمي

108ـ تَهفو إِلَيكَ وَإِن أَدمَيتَ حَبَّتَها ... في الحَربِ أَفئِدَةُ الأَبطالِ وَالبُهَمِ
109ـ مَحَبَّةُ اللَهِ أَلقاها وَهَيبَتُهُ ... عَلى اِبنِ آمِنَةٍ في كُلِّ مُصطَدَمِ
110ـ كَأَنَّ وَجهَكَ تَحتَ النَقعِ بَدرُ دُجًى ... ضيءُ مُلتَثِمًا أَو غَيرَ مُلتَثِمِ
111ـ بَدرٌ تَطَلَّعَ في بَدرٍ فَغُرَّتُهُ ... كَغُرَّةِ النَصرِ تَجلو داجِيَ الظُلَمِ
112ـ ذُكِرتَ بِاليُتمِ في القُرآنِ تَكرِمَةً ... وَقيمَةُ اللُؤلُؤِ المَكنونِ في اليُتُمِ
113ـ اللهُ قَسَّمَ بَينَ الناسِ رِزقَهُمُ ... وَأَنتَ خُيِّرتَ في الأَرزاقِ وَالقِسَمِ

114- إن قُلتَ في الأَمرِ «لا» أَو قُلتَ فيهِ «نَعَم» فَخيرَةُ اللهِ في «لا» مِنكَ أَو «نَعَمِ»
115أَخوكَ عيسى دَعا مَيتًا فَقامَ لَهُ وَأَنتَ أَحيَيتَ أَجيالاً مِنَ الرَمَمِ
116- وَالجَهلُ مَوتٌ فَإِن أوتيتَ مُعجِزَةً فابعَث مِنَ الجَهلِ أَو فَابعَث مِنَ الرَجَمِ
117- قالوا غَزَوتَ وَرُسلُ اللَهِ ما بُعِثوا لِقَتلِ نَفسٍ وَلا جاؤوا لِسَفكِ دَمِ
118- جَهلٌ وَتَضليلُ أَحلامٍ وَسَفسَطَةٌ فَتَحتَ بِالسَيفِ بَعدَ الفَتحِ بِالقَلَمِ
119- لَمّا أَتى لَكَ عَفوًا كُلُّ ذي حَسَبٍ تَكَفَّلَ السَيفُ بِالجُهّالِ وَالعَمَمِ
120- وَالشَرُّ إِن تَلقَهُ بِالخَيرِ ضِقتَ بِهِ ذَرعًا وَإِن تَلقَهُ بِالشَرِّ يَنحَسِمِ
121- سَلِ المَسيحِيَّةَ الغَرّاءَ كَم شَرِبَتْ بِالصابِ مِن شَهَواتِ الظالِمِ الغَلِمِ
122- طَريدَةُ الشِركِ يُؤذيها وَيوسِعُها في كُلِّ حينٍ قِتالاً ساطِعَ الحَدَمِ
123- لَولا حُماةٌ لَها هَبّوا لِنُصرَتِها بِالسَيفِ ما انتَفَعَت بِالرِفقِ وَالرُحَمِ
124- لَولا مَكانٌ لِعيسى عِندَ مُرسِلِهِ وَحُرمَةٌ وَجَبَت لِلروحِ في لقِدَ ا م
125- لَسُمِّرَ البَدَنُ الطُهْرُ الشَريفُ عَلى لَوحَينِ لَم يَخشَ مُؤذيهِ وَلَم يَجِمِ
126- جَلَّ المَسيحُ وَذاقَ الصَلبَ شانِئُهُ إِنَّ العِقابَ بِقَدرِ الذَنبِ وَالجُرُمِ
127- أَخو النَبِيِّ وَروحُ اللهِ في نُزُلٍ فَوقَ السَماءِ وَدونَ العَرشِ مُحتَرَمِ
128- عَلَّمتَهُمْ كُلَّ شَيءٍ يَجهَلونَ بِهِ حَتّى القِتالَ وَما فيهِ مِنَ الذِّمَمِ
129- دَعَوتَهُمْ لِجِهادٍ فيهِ سُؤدُدُهُمْ وَالحَربُ أُسُّ نِظامِ الكَونِ وَالأُمَمِ
130- لَولاهُ لَم نَرَ لِلدَولاتِ في زَمَنٍ ما طالَ مِن عُمُدٍ أَو قَرَّ مِن دُهُمِ
131- تِلكَ الشَواهِدُ تَترى كُلَّ آونَةٍ في الأَعصُرِ الغُرِّ لا في الأَعصُرِ الدُهُمِ
132- بِالأَمسِ مالَت عُروشٌ وَاعتَلَتْ سُرُرٌ لَولا القَذائِفُ لَم تَتلَمْ وَلَم تَصُمِ
133- أَشياعُ عيسى أَعَدّوا كُلَّ قاصِمَةٍ وَلَم نُعِدَّ سِوى حالاتِ مُنقَصِمِ
134- مَهما دُعيتَ إِلى الهَيجاءِ قُمتَ لَها تَرمي بِأُسْدٍ وَيَرمي اللهُ بِالرُجُمِ
135- عَلى لِوائِكَ مِنهُم كُلُّ مُنتَقِمٍ للهِ مُستَقتِلٍ في اللهِ مُعتَزِمِ
136- مُسَبِّحٍ لِلِقاءِ اللهِ مُضطَرِمٍ شَوقًا عَلى سابِحٍ كَالبَرقِ مُضطَرِمِ
137- لَو صادَفَ الدَهرَ يَبغي نَقلَةً فَرَمى بِعَزمِهِ في رِحالِ الدَهرِ لَم يَرِمِ
138- بيضٌ مَفالِيلُ مِن فِعلِ الحُروبِ بِهِمْ مِن أَسيُفِ اللهِ لا الهِندِيَّةُ الخُذُمُ
139- كَم في التُرابِ إِذا فَتَّشتَ عَن رَجُلٍ مَن ماتَ بِالعَهدِ أَو مَن ماتَ بِالقَسَمِ
140- لَولا مَواهِبُ في بَعضِ الأَنامِ لَما تَفاوَتَ الناسُ في الأَقدارِ وَالقِيَمِ
142- شَريعَةٌ لَكَ فَجَّرتَ العُقولَ بِها عَن زاخِرٍ بِصُنوفِ العِلمِ مُلتَطِمِ
143- يَلوحُ حَولَ سَنا التَوحيدِ جَوهَرُها كَالحَلي لِلسَيفِ أَو كَالوَشيِ لِلعَلَمِ
144- غَرّاءُ حامَتْ عَلَيها أَنفُسٌ وَنُهًى وَمَن يَجِد سَلسَلاً مِن حِكمَةٍ يَحُمِ
145- نورُ السَبيلِ يُساسُ العالَمونَ بِها تَكَفَّلَتْ بِشَبابِ الدَهرِ وَالهَرَمِ
146- يَجري الزَمانُ وَأَحكامُ الزَمانِ عَلى حُكمٍ لَها نافِذٍ في الخَلقِ مُرتَسِمِ
147- لما اعتَلَت دَولَةُ الإِسلامِ وَاتَّسَعَتْ مَشَتْ مَمالِكُهُ في نورِها التَّمَمِ

148ـ وَعَلَّمَتْ أُمَّةً بِالقَفرِ نازِلَةً = رَعيَ القَياصِرِ بَعدَ الشاءِ وَالنَعَمِ
149ـ كَم شَيَّدَ المُصلِحونَ العامِلونَ بِها في الشَرقِ وَالغَربِ مُلكًا باذِخَ لِعِظَمِ
150ـ لِلعِلمِ وَالعَدلِ وَالتَمدينِ ما عَزَموا مِنَ الأُمورِ وَما شَدّوا مِنَ لحُزُمِ
151ـ سُرعانَ ما فَتَحوا الدُنيا لِمِلَّتِهِمْ وَأَنهَلوا الناسَ مِن سَلسالِها الشَبِمِ
152ـ ساروا عَلَيها هُداةَ الناسِ فَهيَ بِهِمْ إِلى الفَلاحِ طَريقٌ واضِحُ العَظَمِ
153ـ لا يَهدِمُ الدَهرُ رُكنًا شادَ عَدلَهُمُ وَحائِطُ البَغيِ إِن تَلمَسهُ يَنهَدِمِ
154ـ نالوا السَعادَةَ في الدارَينِ وَاِجتَمَعوا عَلى عَميمٍ مِنَ الرُضوانِ مُقتَسَمِ
155ـ دَع عَنكَ روما وَآثينا وَما حَوَتا كُلُّ اليَواقيتِ في بَغدادَ وَالثُوَمِ
156ـ وَخَلِّ كِسرى وَاِيوانًا يَدِلُّ بِهِ هَوى عَلى أَثَرِ النيرانِ وَالأَيُمِ
157ـ وَاترُكْ رَعمَسيسَ إِنَّ المُلكَ مَظهَرُهُ في نَهضَةِ العَدلِ لا في نَهضَةِ لهَرَمِ
158ـ دارُ الشَرائِعِ روما كُلَّما ذُكِرَتْ دارُ السَلامِ لَها أَلقَتْ يَدَ السَلَمِ
159ـ ما ضارَعَتها بَيانًا عِندَ مُلتَأَمٍ وَلا حَكَتها قَضاءً عِندَ مُختَصَمِ
160ـ وَلا احتَوَت في طِرازٍ مِن قَياصِرِها عَلى رَشيدٍ وَمَأمونٍ وَمُعتَصِمِ
161ـ مَنِ الَّذينَ إِذا سارَت كَتائِبُهُمْ تَصَرَّفوا بِحُدودِ الأَرضِ وَالثُخَمِ
162ـ وَيَجلِسونَ إِلى عِلمٍ وَمَعرِفَةٍ فَلا يُدانَونَ في عَقلٍ وَلا فَهَمِ
163ـ يُطَأطِئُ العُلَماءُ الهامَ إِن نَبَسوا مِن هَيبَةِ العِلمِ لا مِن هَيبَةِ لحُكُمِ
164ـ وَيُمطَرونَ فَما بِالأَرضِ مِن مَحَلٍ وَلا بِمَن باتَ فَوقَ الأَرضِ مِن عُدُمِ
165ـ خَلائِفُ اللهِ جَلّوا عَن مُوازَنَةٍ فَلا تَقيسَنَّ أَملاكَ الوَرى بِهِمِ
166ـ مَن في البَرِيَّةِ كَالفاروقِ مَعدَلَةً وَكَابنِ عَبدِ العَزيزِ الخاشِعِ لحَشِمِ
167ـ وَكَالإِمامِ إِذا ما فَضَّ مُزدَحِمًا بِمَدمَعٍ في مَآقي القَومِ مُزدَحِمِ
168ـ الزاخِرُ العَذبُ في عِلمٍ وَفي أَدَبٍ وَالناصِرُ النَدبُ في حَربٍ وَفي سَلَمِ
169ـ أَو كَابنِ عَفّانَ وَالقُرآنُ في يَدِهِ يَحنو عَلَيهِ كَما تَحنو عَلى لفُطُمِ
170ـ وَيَجمَعُ الآيَ تَرتيبًا وَيَنظُمُها عِقدًا بِجيدِ اللَيالي غَيرَ مُنفَصِمِ
171ـ جُرحانِ في كَبِدِ الإِسلامِ ما اِلتَأَما جُرحُ الشَهيدِ وَجُرحٌ بِالكِتابِ دَمي
172ـ وَما بَلاءُ أَبي بَكرٍ بِمُتَّهَمٍ بَعدَ الجَلائِلِ في الأَفعالِ وَالخِدَمِ

173– بِالحَزمِ وَالعَزمِ حاطَ الدينَ في مِحَنٍ = أَضَلَّتِ الحُلمَ مِن كَهلٍ وَمُحتَلِمِ
174– وَجِدنَ بِالراشِدِ الفاروقِ عَن رُشدٍ في المَوتِ وَهوَ يَقينٌ غَيرُ مُنبَهِمِ
175– يُجادِلُ القَومَ مُستَلًّا مُهَنَّدَهُ في أَعظَمِ الرُسلِ قَدرًا كَيفَ لَم يَدُمِ
176– لا تَعذُلوهُ إِذا طافَ الذُهولُ بِهِ ماتَ الحَبيبُ فَضَلَّ الصَبُّ عَن رَغَمِ
177– يا رَبِّ صَلِّ وَسَلِّم ما أَرَدتَ عَلى نَزيلِ عَرشِكَ خَيرِ الرُسلِ كُلِّهِمِ
178– مُحيِ اللَيالي صَلاةً لا يُقَطِّعُها إِلا بِدَمعٍ مِنَ الإِشفاقِ مُنسَجِمِ
179– مُسَبِّحًا لَكَ جُنحَ اللَيلِ مُحتَمِلاً ضُرًّا مِنَ السُهدِ أَو ضُرًّا مِنَ الوَرَمِ
180– رَضِيَّةٌ نَفسُهُ لا تَشتَكي سَأَمًا وَما مَعَ الحُبِّ إِن أَخلَصتَ مِن سَأَمِ
181– وَصَلِّ رَبّي عَلى آلٍ لَهُ نُخَبٍ جَعَلتَ فيهِم لِواءَ البَيتِ وَالحَرَمِ
182– بيضُ الوُجوهِ وَوَجهُ الدَهرِ ذو حَلَكٍ شُمُّ الأُنوفِ وَأَنفُ الحادِثاتِ حَمى
183– وَأَهدِ خَيرَ صَلاةٍ مِنكَ أَربَعَةً في الصَحبِ صُحبَتُهُم مَرعِيَّةُ الحُرَمِ
184– الراكِبينَ إِذا نادى النَبِيُّ بِهِمْ ما هالَ مِن جَلَلٍ وَاشتَدَّ مِن عَمَمِ
185– الصابِرينَ وَنَفسُ الأَرضِ واجِفَةٌ الضاحِكينَ إِلى الأَخطارِ وَالقُحَمِ
186– يا رَبِّ هَبَّتْ شُعوبٌ مِن مَنِيَّتِها وَاستَيقَظَت أُمَمٌ مِن رَقدَةِ العَدَمِ
187– سَعدٌ وَنَحسٌ وَمُلكٌ أَنتَ مالِكُهُ تُديلُ مِن نِعَمٍ فيهِ وَمِن نِقَمِ
188– رَأى قَضاؤُكَ فينا رَأيَ حِكمَتِهِ أَكرِم بِوَجهِكَ مِن قاضٍ وَمُنتَقِمِ
189– فَالطُف لأَجلِ رَسولِ العالَمينَ بِنا وَلا تَزِد قَومَهُ خَسفًا وَلا تُسِمِ
190– يا رَبِّ أَحسَنتَ بَدءَ المُسلِمينَ بِهِ فَتَمِّمِ الفَضلَ وَامنَح حُسنَ مُختَتَمِ"(8).

ثانيا : التشكيل الفني للقصيدة

جاءت هذه القصيدة نهج البردة في مائة وتسعين بيتا من الشعر العمودي فهي أشبه بالمعلقات القديمة التي تحتفي باللغة الشعرية احتفاء كبيرا ، وتحتفي أيضا بالوزن الموسيقي الخلاب الذي اعتمد علي بحر البسيط في موسيقاه (مستفعلن فاعلن مستفعلن فاعلن مستفعلن فاعلن مستفعلن فاعلن) مما أدي إلي تَعَلُّقْ الأذن والقلب والعين بهذه القصيدة الأصل البردة والقصيدة المعارضة لها نهج البردة ، وقد استمد الشاعر أحمد شوقي فكرة القصيدة وبنيتها من الإمام البوصيري رضي الله عنه ، فقد جاءت البردة في حب النبي صلي الله عليه وسلم ، وقد حفظها المتصوفون والعاشقون لآل بيت النبي محمد وصحابته الأبرار ، واعتمدت قصيدة نهج البردة علي اللغة الجزلة الشفافة التي تشف المعني الذي يأتي خلفها ، واعتمدت بشكل كبير علي التناص التراثي القديم فقد ارتكزت علي طرح سيرة النبي صلي الله عليه وسلم من خلال كتب السيرة والأحاديث النبوية الشريفة ، والقصص والحكايات ، والروايات المتواترة عن المؤرخين والرواة الثقات في علوم الحديث والشعر والنقد والمقامات ، وشتي الأنواع الأدبية التراثية .

ويبدو أن قصيدة نهج البردة أيضا من القصائد التي اعتمدت علي التناص الكلي من خلال معارضتها لقصيدة البردة للإمام البوصيري رضي الله عنه ، وهذه القصيدة تعد من عيون الشعر

العربي الإسلامي ، لأنها تتكئ علي مديح النبي صلي الله عليه وسلم ، وقد تغني بها المتصوفه الكبار وترنم بها العاشقون في كل مكان ، تقربا من النبي محمد ومدحا وحبا ، رغبة في الوصول إليه ، وهذه القصيدة متعددة الأغراض والمضامين الشعرية ،فهي تبدأ بالغزل استهلالا تقليديا موطئا ، حيث حرقة الجوي من القاتلات بالأجفان العاثرات بألباب الرجال ، وبنت ذي اللبد الممتنعة في قصرها ، ثم ينتقل الشاعر إلي نفسه يعزيها بأن دنياها تخفي كل مبكية ، وهي المضلة نعمي وبؤسا ، ويدعوها إلي التقوي والأخلاق معترفا بأن الله يبقي مفزعه إذا جلت ذنوبه ، والنبي مجيره بشفاعته .

ويروح شوقي يمدح النبي مستذكرا مراحل الدعوة ، منذ ما رآه الراهب بحيرا مرورا بعهد الدعوة الأول ، حتي الانتشار العظيم للدين شرقا وغربا ، ودالة دولتي الفرس والروم . ويذكر ليلة الإسراء ، وامتلاء خزائن النبي بالعلوم والحكم وإزهاقة الباطل والشرك .ويري إنه لايعارض الإمام البوصيري صاحب البردة وإنما هو من غابطيه . ثم يعدد صفات النبي الكريم ، جمالا وكرما وشرفا وبأسا وهو اليتيم في القرآن تكرمة .

ويمر بما يتهم به الإسلام انتضاء للسيف في نشر الدعوة ، ويعدّ الأمر سفسطة ، ويتمثل بالمسيحية ، دين الرفق والسلام ، تلك التي لم توفر السيف احتماء به ، وذودا عن كيانها . والنبي دعا أتباعه إلي الجهاد ، والحرب أساس في الكون والممالك ، إذ منطقها هو منطق الغلاب .

ويعدد خصال المسلمين الأوائل تسارعا إلي الشهادة ، وطلبا لرضوان الله ، وبذاك استحقوا المراتب والقيم المميزة . ويعرض للشريعة الإسلامية ، دينا للتوحيد ونورا للعالمين ، وأحكاما للشريعة شاملة لا تتغير ، ويقارن الشاعر بين حضارة الأقدمين الفرس والروم ، وحضارة الإسلام فلا يرى لروما وأثينا وكسري مكانا قرب دار السلام بغداد والخلفاء بعامة من عباسيين وراشدين ، مستعيدا حوادث أعقبت موت النبي، من ذهول عمر الفاروق ورفضه الأمر وحروب الردة التي نهض أبو بكر الصديق لقمعها بحزمه المشهور .

يختم شوقي قصيدته داعيا الله إلي الصلاة علي النبي وآله ، وخاصا بها الخلفاء الراشدين الأربعة ، ملتمسا منه تعالي أن يعمل علي إيقاظ هذه الأمة من العدم ، واللطف بها ، تجنيبا لها الذل والمهانات ، فتأتي خاتمة زمان المسلمين كبدايته فضلا ونعما وعناية (9).

السيرة الشعرية المقدسة عند سلطان الشعراء الأتراك نجيب فاضل

1/1التكوينات الأولي

ولد الشاعر نجيب فاضل في عام 1904 ورُبِيّ في قصر جده حلمي أفندي رئيس محكمة الجنايات والاستئناف في عهد السلطان عبد الحميد تربية مترفة ، فقد عاش طفولته وصباه متقلبا في أحضان الثراء والنعيم ، محاطا بالرعاية والحنان ، وكان أبوه فاضل عصبيا متقلب المزاج ، حاد

الطباع إلي حد بعيد حتي سماه أهله (فاضل المجنون) وسارعوا بتزويجه وهو ابن ستة عشر عاما بفتاة صغيرة في سن الرابعة عشرة بغرض تهدئة طباعة والحد من عصبيته (10).

ولما بلغ أحمد نجيب فاضل الخامسة من عمره ، بدأ جده الحنون عليه يعلمه القراءة والكتابة، ويحفظه القرآن الكريم . وكانت مخايل الذكاء والنجابة واضحة علي الصغير أحمد نجيب فاضل . فما كاد يتم الحادية عشرة حتي قرأ بعض أعمال فرجيل وغادة الكامليا ونجدت البائس ، وفي سن السابعة أدخله جده مدرسة فرنسية ، لكنه نفر منها فألحقه بمدرسة حكومية فنفر منها أيضا ، فألحقه بمدرسة أخري حصّلَ فيها تعليمه الابتدائي (11).

تكوين الولاء الأول

وعندما كان يدرس فاضل في المدرسة البحرية أهدي له أستاذه إبراهيم عشقي هدية نفيسة شكلت أساسا قويا في تكوينه فيما بعد . كانت الهدية عبارة عن كتابين الأول هو ثمرات الفؤاد لصاري عبدالله أفندي ، والثاني ديوان نقشي وهما كتابان من كتب التصوف الإسلامي ، الذي ارتوت منه روح نجيب فاضل بعد تحوله إلي التدين وفي تلك المرحلة تأتي له الاطلاع علي الأدب التركي قديمه وحديثه ،تبدو ثقافة نجيب فاضل حتي وقت تخرجه في الجامعة كانت معظمها ثقافة دينية صوفية، ثم مزجها في مرحلة الدراسة الجامعية ببعض رواد الفكر والفلسفة في الأدب الغربي . فكان له مزيج متنافر من الثقافة الدينية التقليدية التي تشكل حجر الأساس في حياة الأتراك منذ دخولهم الإسلام ، والثقافة الغربية العلمانية التي حسمت الصراع لصالحها في تركيا في بداية القرن العشرين ، ليجدها الفتي في سنوات تكوينه ووعيه هي الثقافة الرائجة في كل مؤسسات الدولة .وقدحدث التحول الرئيسي في حياة نجيب فاضل في عام 1934 ، وذلك عندما التقي بالسيد عبدالحكيم الأروسي ، وهو من شيوخ الطريقة النقشبندية وقد تجلي ذلك في قول نجيب فاضل نفسه عن هذه المرحلة :»ما إن دخلت علي شيخي ومولاي السيد عبد الكريم الأروسي ، أحسست شيئا يهزني ويهز أعماقي بقوة ، وعندما سمعته مليا تغيرت حياتي كلها ، لقد مسح الشيخ عن قلبي كل الأدران والحجب التي غطت عليه .

ومن ثم فقد فتن سلطان الشعراء الأتراك نجيب فاضل بالمتصوفة وخصص لهم كتابا بعنوان شهداء الإسلام في العصر الحديث وهم أقطاب المتصوفة في ذلك الوقت الذين ضحوا بأنفسهم من أجل النور الإلهي ، فراح يخلدهم في هذا الكتاب أمثال الشيخ بديع الزمان السعيد النورسي ، والشيخ العارف بالله عبد الحكيم الأروسي ، والشيخ أسعد أفندي وغيرهم .وكان الشاعر نجيب فاضل من الشعراء المعارضين والمتمردين علي الواقع السياسي في تركيا الحديثة مما دفع الحكومة الزج به في غياهب السجون التركية وتعذيبه ، وتميزت كتابات نجيب فاضل بالتنوع والاختلاف والجمع بين عبق التراث العربي شعره ونثره ، وحداثة الواقع المعاصر ؛ رغبة في تغيير الواقع ؛ ودفاعا غن حرية الشعب التركي من أجل معتقداته وعاداته وتقاليده ، ورحل نجيب فاضل عام 1983ميلادية رحل جسده ، ولكن لم ولن ترحل عباراته الرصينة (12)..

السيرة الشعرية المقدسة

تعد السيرة الشعرية تقنية من التقنيات التي احتفي بها الشعر التركي المعاصر وهذه الظاهرة لم تقتصر علي الشعر التركي فقط بل سبقه الشعر العربي القديم والحديث ، وأظن أن الشعراء الأتراك تأثروا بالشعر العربي تأثرا واضحا في هذا الجانب ، ويمكن القول أن السيرة الشعرية هي مجموعة من الأحداث المتعلقة بشخصية من الشخصيات المرتبطة بذات الشاعر ، ولها أثرها الواضح عليه ، وإما في ذات الشاعر وما ارتبط بها من أحداث وتغيرات وتقلبات ،أثرت هذه الأحداث في الحياة التي تعيشها الذات الشاعرة و تركت أثرا واسعا في نفسها . صحيح أن الشاعر التركي نجيب فاضل من الشعراء الذين فتنوا بالسيرة الشعرية وقد تجلي ذلك من خلال ديوانه المهم الذي جاء بعنوان : «ديوان السلام ، لوحات من السيرة المقدسة ،فقد صدرت الطبعة الأولي من ديوان السلام في عام 1972، وصدرت الطبعة الثانية 1982، ويتكون الديوان من ثلاثة وستين قصيدة شعرية، متحدثا في كل قصيدة عن شخصية الرسول محمد صلي الله عليه وسلم ، معتمدا علي حياة الرسول وسيرته العطرة من خلال منحي عرفاني صوفي يربط العاشق بالمعشوق أو الشيخ بالمريد ، ونلاحظ ذلك في مجمل قصائد الديوان (السلام) لوحات من السيرة المقدسة وقد اعتمد سلطان الشعراء الاتراك نجيب فاضل علي المعطيات الثقافية والروافد التراثية نفسها التي اطلع واعتمد عليها أمير الشعراء أحمد شوقي وهنا يكمن التداخل الثقافي بين نصين وشاعرين مختلفين في أدبين قوميين هما الأدب التركي والأدب العربي ، ومدي التاخل الثقافي والمعرفي بين وقوع التداخلات بين هذين النصين نص نهج البردة لشوقي ونص ديوان السلام لفاضل ومن هذه القصائد التي ارتبطت بملامح السيرة المقدسة للنبي محمد صلي الله عليه وسلم .

قصيدة بعنوان الزمان

« حتي ذلك اليوم كان الزمان ،

بكرة ملفوفة ،

ثم فُكَتْ خيو طها .....

النجوم في السماء سكري ،

والأرض أغطش ليلها،

غريبة ظلالها .....

الزمان بندول كله أسرار ،

متناقض الأطوار ،

حلزون لا أول له ولا آخر ....

سيف هو أو مقص ،

قطع اليوم في لحظة ،

كل شئ في ذلك اليوم له أول وآخر

في ذلك اليوم الأصنام تحطمت ،

والبحيرات غارت ،

وفي كل شئ ظهرت علامات .....

كل الموجودات هلكت ،

والقفار علي الماء تحسرت

والكائنات كلها انتظرت ...

شئ ما سيكون ما كنهه؟

الأرض ترسل الدعاء إشارة للسماء ..

بيت ما في مكة ،

أجل إنه الغاية ،

غاية الغايات...» (13) .

من الملاحظ في القصيدة السابقة أن الشاعر نجيب فاضل يستدعي لحظة ميلاد النبي محمد صلي الله عليه وسلم ، في مكة وقبل هذه اللحظة كان الزمان غير منتظم والحياة قاسية والمكان ظلام وظلم وقهر وعبودية ، وعندما أتي النبي إلي الدنيا ، تغير حال الناس وحدثت المعجزات الكبري ، والأرض تسبح وتدعو الله كثيرا ، وأخذت ترسل الدعاء للسماء ، شكرا لله واعترافا بفضله ، وقوته وعظمته وهذا المشهد الشعري عند فاضل يلتقي بالمشهد الشعري داخل نهج البردة لشوقي، وهي لحظة النور التي انبثقت لتضيئ الكون بولادة النبي محمد صلي الله عليه وسلم ، وكأنه نور السماء للأرض التي انتشر فيها الظلم والليل والجهل وعندما جاء الهادي البشير أرسلت الأرض إشارة للسماء ودعاءً وشكرًا لله رب العالمين .

وفي قصيدة بعنوان الميلاد يستطرد الشاعر التركي نجيب فاضل لحظة الميلاد التي جاء فيها النبي محمد إلي البشرية وكأنه نور من السماء إلي الأرض فيقول :

آمنة ، أرملة عبد الله المحزونة

بلغت لحظة المخاض المنتظرة

تقول :لم أشعر لحظة بألم ،

وسمعت صوتا يتكلم :

ما أسعدك يا آمنة !

فأنت حبلي بنور الوجود

وبُسِطَ من خلفي جناح أبيض

وسقيت شرابا كأنه من جنة الخلد ...

ومسح عن قلبي الخوف والأواء ،

كأنه صب السماء في إناء ،

وسلط فوق رأسي ذكاء ،

فعم الوجود الضياء

وهطل مطر النور ، فالبعيد قريب ، ولاحت لي بلاد الشرق المهيب ..

سواري إيران ، ومن الروم قبابها ، هاأنذا بيدي أتحسسها ...

تحوطني حور حسان ،

ما رأت مثلهن عينان...

تحملن أحواض وأباريق عجيبة ،

أنفاسهن رقيقة رطيبة

وصوت صداه يذيب الجبل والحجر،

يقول : ودعو العدم أيها البشر

جاء سبب الوجود ، رحمة للعالمين

ولد محمد آخر المرسلين....

ولد يتيمي، صحيحة هي الأنباء

فرفعت سبابتها نحو السماء» ..(14)

يبدو المشهد الحكائي الشعري داخل القصيدة جليا ، حيث استدعي الشاعر شخصية السيدة آمنة بنت وهب أم النبي محمد صلي الله عليه وسلم ، لحظة المخاض وكيف حدثت المعجزات لها فلم تشعر بولادته ، بل كان حمله بردا وسلاما عليها ، وعندما جاء النبي خمدت نيران كسري الفرس ،

وأشرقت السماء بنور ربها وجاء النذير البشير محمد ابن عبد الله ، فمحمد آخر الأنبياء والمرسلين، ونلاحظ التناص الجلي بالنص القرآني في جل اشعار نجيب فاضل ، وهو ما يلتقي مع الشاعر أحمد شوقي من خلال تناصه مع النصوص القرآنية داخل النص الشعري ، وهو نوع من التداخل الثقافي القرآني داخل النصوص الشعرية ، ويتجلي ذلك من خلال المفردات المختلفة التي وردت في النص (حور حسان ، أباريق ، رحمة للعالمين ، ولد آخر المرسلين). يقوم بناء النص الشعري لدي نجيب فاضل علي الثقافة العربية الإسلامية بعامة ، والنص القرآني بكل مفرداته وأسلوبه بصفة خاصة. وهذا النوع يندرج تحت باب التداخل الثقافي والمعرفي داخل النص الشعري من خلال استرفاد التراث بأنواع كافة من خلال السيرة النبوية والسنة النبوية ، وسير الصحابة والعلماء والمؤرخين.

ويقول الشاعر نجيب فاضل في قصيدة بعنوان **النور :**

هو نور مطلق منذ القدم

كان له وجود والدنيا عدم ....

ضرع آدم إلي الله لما غوي ،

أن يغفر له بحق نور المصطفي ...

في جبين آدم نور مبين ،

انتقل من بعده لأحد المرسلين

وتجلت آيته بلا نقاب ،

لا يحجبها حرف ، أو ظرف ، أو حجاب

ثم انتقل النور الإلهي وسري ،

لست أدري ممن لمن بين الوري ...

من إبراهيم وإسماعيل ،

وغيرهما ممن اجتبي

وظل ذلك النور كاللواء ،

الذي ينتظره منذ الأزل .

ذاك النور سر يفوق الضياء ، أظهر الموجودات في جلاء ...

بدونه الناس صم وعميان وخراب ويباب كل البلدان ..

النبي الخاتم ، النبي الخاتم ،

جاء الآخر ، وهو الأقدم

خرج منه النور وإليه عاد ،

فأشرقت به الوهاد والنجاد .(15).

يعتمد النص السابق علي بنية الحدث الشعري متخذا من الحكايات الأسطورية القديمة « فقد شاع في أوائل عهد الإسلام القول بقدم نور محمد صلي الله عليه وسلم ، أو بعبارة أدق بقدم النور المحمدي ، وهو قول ظهر بين الشيعة أولا ، ولكن لم يلبث أهل السنة طويلا حتي أخذوا به . واستند الكل في دعواهم إلي بعض أحاديث يظهر أن أكثرها مدخول علي الإسلام . منها أن النبي صلي الله عليه وسلم قال : (أنا أول الناس في الخلق) ، ومنها: (أول ما خلق الله نور نبيك ياجابر) فاستنتجوا من هذه الأحاديث ، ومن أمثالها أنه كان لمحمد صلي الله عليه وسلم وجود قبل وجود الخلق وقبل وجوده الزماني في صورة النبي المرسل وأن ذلك الوجود قديم غير حادث وعبروا عنه بالنور المحمدي(16) ويقول الشاعر نجيب فاضل في قصيدة **الكعبة :**

الكعبة بيت الله ،

علي الأرض ابتناه ..

من الغيب ضياء ،

يمحق الظلماء ..

عالم من نور،

وسر مستور ....

بين عالمنا وعالمها ،

سر يحجبها ...

للسيماء سيماؤها ،

وآخر باب للمادة بابها

من الغيب إشارة ،

وبناء بلاهيئة ....

سيماؤها في الحقيقة

سيماء فريدة

وعقب تلك الغريبة

أرض وصلاة ...

هي صورة الصور ،

وسر الأسرار ...

في الدنيا آخرته

والبشر تشيده....

أول من بناها آدم

ثم الخليل إبراهيم

كل من يراها ، يهتدي بهاها»

إن الحديث عن الكعبة بيت الله الحرام الذي بناه نبي الله إبراهيم بأمر من الله وساعده في بنائه ولده إسماعيل عليها الصلاة والسلام ، حدث عميق الأثر والدلالة إلي وحدة الأمة الإسلامية والهدف القوة ، ومن ثم يذهب المسلمون جميعا في موسم الحج قاصدين بيت الله الحرام ، ملبين ومكبرين ومهللين ، كل من رأي الكعبة يهتدي بها ، فهي تنير له الطريق وترشده إلي النور والحياة . ونلاحظ في جل قصائد نجيب فاضل هذه الدعوة الخالصة إلي محبة النبي محمد صلي الله وسلم وزيارة بيت الله الحرام ، وفي ظني أن الشاعر نجيب فاضل من كبار الشعراء المتصوفة في العالم الإسلامي ، لأن القارئ يستطيع أن يرصد تلك الملامح الفنية والموضوعية التي تتميز بها قصائد المتصوفة ، ولذلك فهو يريد الخلاص من العالم الأرضي إلي الجنوح للعالم السماوي الطاهر النقي والمقدس ، الذي يخلو فيه الإنسان بنفسه ، بعيدا عن الشهوات الدنيوية والملذات الأرضية .

خاتمة البحث

ظهر للباحث في هذه الورقة مجموعة من الظواهر المشتركة والمتشابهة في الأدبين العربي والتركي وذلك من خلال شعر أحمد شوقي في قصيدة نهج البردة وديوان السلام للشاعر نجيب فاضل ، ومن أهم هذه الظواهر :

أولا : الاعتماد بشكل كبير علي استخدام المفردات ذات الدلالات الصوفية عند الشاعرين شوقي وفاضل .

ثانيا : الاعتماد علي اقتناص الصورة الشعرية من خلال السيرة النبوية والأحداث التي صورتها كتب السيرة والكتب التاريخية الإسلامية .

ثالثا: جاء ديوان نجيب فاضل في ثلاث وستين قصيدة طبقا لعمر الرسول محمد صلي الله عليه وسلم ، وارتبطت عناوين القصائد بأحداث مهمة في التاريخ الإسلامي ، مثل (ميلاد الرسول ، عام

الفيل ، والدعوة ، وغزوة بدر ، وموت الرسول ، وخلافة أبي بكر الصديق ، وغيرها من الأحداث التي تركت أثرا واضحا في حياة المسلمين الأوائل ، ويعد هذا الديوان أيضا (السلام) خطابا موجها للآخرين الذين يصفون الإسلام بغير مافيه ، فهو دعوة للسلم والآمن والأمان ، وأن الإسلام الدين الحق الذي جاء به النبي محمد صلي الله عليه وسلم .

رابعا : تعد قصيدة نهج البردة للشاعر شوقي ملحمة عربية تجسد صورة الشعر العربي الرصين الذي يعد صورة للحياة العربية الإسلامية ، ممتدحا النبي محمد صلي الله عليه وسلم ، وهذا المديح نقطة الالتقاء التي جمعت نجيب فاضل بأحمد شوقي ، وهما يمثلان قطبين كبيرين في الأدبين التركي والعربي ، ومن ثم فقد لاحظ الباحث الكثير من الظواهر الفنية والموضوعية بين الشاعرين .

وفي النهاية يعد هذا البحث نواة لبحوث أخري ، قد تأتي في المستقبل إن شاء الله ، ومن ثم يجب علي الباحثين في الأدب المقارن أن ينكبوا علي دراسة الأدب التركي الحديث وعلاقاته بالأدب العربي من الناحية الفنية والموضوعية ، محددين نقاط التشابه والاختلاف .

المراجع

-1 إبراهيم عوض : الأدب المقارن ، الشبكة العنكبوتية الانترنت ،ص1 الموقع ، الساعة الحادية عشرة صباحا بتاريخ 2010/10/9.

http://www.alarabnews.com/alshaab/2006/14-04-2006/awad.htm 2-

-3 المرجع السابق .

-3 محمد غنيمي هلال : دور الأدب المقارن ، دار النهضة العربية ، ص16، القاهرة 1992.

-4 عبده عبود : الأدب المقارن ، مشكلات وآفاق ، منشورات اتحاد الكتاب العرب ، سوريا 1999، ص ص 20، 21، 22.

-5 المرجع السابق .

-6 المرجع السابق .

-7 دانييل هنري باجو : الأدب العام والمقارن : ترجمة ، غسان السيد ، منشورات اتحاد الكتاب ، سوريا ، ص18،

-8 أحمد شوقي :: ديوان أحمد شوقي ، مداخلة وتحقيق الدكتور إميل أ . كبَا ، دار الجيل ، الجزء الأول الطبعة الأولي ، ص121، الطبعة الأولي، بيروت 1995.

-9 المرجع السابق : صص18 ــ19.

-10 نجيب فاضل : ديوان السلام " لمحات من السيرة المقدسة " الديوان ترجمة الدكتور عبد الرازق بركات ، دار الهداية للطبع والنشر والتوزيع،الطبعة الأولي ، ص ص 5 ــ6 القاهرة 2006.

-11 المرجع السابق : ص ص13 ــ 14.

12 - المرجع السابق .

-13 المرجع السابق : ص31.

-14 المرجع السابق : ص35.

-15 المرجع السابق :ص37.

-16 المرجع السابق : ص38.

-17 توجد دراسات كثيرة حول الأدب المقارن ومن هذه الدراسات : دراسة الدكتور :حسين مجيب المصري بعنوان : صلات بين العرب والفرس والترك ، الدار الثقافية للنشر ، الطبعة الأولي ، القاهرة 20012ـ، ودراسة الدكتور : الطاهر أحمد مكي ، بعنوان : الأدب المقارن أصوله وتطوره ومناهجه دار المعارف 1985. ودراسة ماريوس فرنسوا غويار : الأدب المقارن ، ترجمة هنري زغيب ، منشورات عويدات ، بيروت ، باريس ، الطبعة الثانية 1988. فخري أبو السعود : في الأدب المقارن ومقالات أخري ، الهيئة المصرية العامة للكتاب القاهرة ،1997

الحوار الحضاري في الثقافة العربية التركية

«الروائيان: نجيب محفوظ وباموك نموذجًا»

الدكتور محمد أحمد القضاة

مقدمة

يتناول هذا البحث الحوار الحضاري في الثقافة العربية التركية: الروائيان نجيب محفوظ وأورهان باموك نموذجاً، خاصة أن الروائيين محفوظ وباموك قد أطلا على الحضارة الإنسانية بتفاصيلها وظروفها المختلفة، وقدما نماذج روائية على درجة عالية من الفنية والحضارية، تناولا فيها قيما ثابتة ومبادئ راسخة نتيجة ثقافتهما الموسوعية، والحضارة لا يدركها إلا الوعي بالمتغيرات الجمالية وبرقي الأفكار والأخلاق، ولذلك فإن الحضارات لا تتصارع بل تتحاور وتتلاقى للارتقاء بمفهوم الحضارة بعيداً عن الجنس واللون والمكان، وهذا ما يلمحه القارئ لمعظم أعمال كل من محفوظ وباموك. وعالمنا العربي والجار التركي غنيان بثقافات القارات الخمس، والحوار الحضاري هو الصيغة المثلى لتعايش البشر وانسجامهم، وتاريخ البشرية يمضي في سلسلة من التنقلات من عصر إلى آخر وبالتالي كان الانتقال من الحضارة الفرعونية والآشورية والفينيقية إلى الحضارة اليونانية ثم الرومانية فالإسلامية؛ العربية والعثمانية وصولاً إلى الحداثة الغربية. وهذا ما انعكس في أعمالهما الروائية التي تكشف عن مضامين ثقافية مشتركة بين ثقافات هذه الأمم، ويأتي هنا أهمية الحوار في بناء الحضارة الإنسانية المشتركة.

ويعني مصطلح الحوار الحضاري: التفاعل الاجتماعي والثقافي والسياسي، والتعاطي الإيجابي والموضوعي الفعال بين الشعوب، والقدرة على التعامل مع جميع الآراء الثقافية والدينية والسياسية. والشعوب بحاجة ماسة للتقارب وتبادل الأفكار لحوار إنساني متحضر، ولتتمكن من مواكبة ما يحيط بها من متغيرات. ولضمان نجاح الحوار والتعايش يجب تغيير الصورة المغلوطة التي وضعت من قبل البعض لتنميط الإنسان سواء العربي أم التركي، ويجب توضيح حقيقة اللقاء العربي التركي في أكثر من محور، خاصةً أن الإرث بين العرب والأتراك لم يكن وليد اللحظة الراهنة، وإنما سبقته قرون من العطاء واللقاء والحوار على قاعدة واحدة أساسها الثقافة الإسلامية المشتركة التي تؤكد عمق الروابط بين الطرفين.

وحين ننظر إلى جسور الحوار الحضاري وقنواته بين العرب والأتراك نجدها تتحقق عبر قنوات الاحترام والحوار والاعتراف المتبادل بالخصوصية الثقافية، فضلا عن التبادل الثقافي والمعرفي عبر القرون والعقود الماضية وتعليم العربية والتركية في الجانبين؛ إذ تعد اللغة مفتاح الثقافة وتعارف الأمم وإدراكها لحضارات الشعوب الأخرى وثقافاتها وتفكيرها، وبتعلم اللغة يأتي دور الترجمة باعتبارها وسيطاً ثقافياً للتواصل الثقافي والأساس الذي ينهض بالوجه الحضاري

للطرفين، كما يسهل الاحتكاك المباشر ما بين الثقافات أمر الحوار، إذ يعمق الفهم ويجدد الأفكار ويخلق صلات قوية بين الشعوب.

إن الحوار الحضاري لا يتحقق دون أن يعترف كل طرف بالآخر، بثقافته وتعدديته وخصوصيته، وبالتالي يتم التعبير عن الحوار من خلال الفهم المتبادل، ويتناول الخبرات ووسائل النمو والمعرفة شريطة أن يخدم الطرفان في ايجاد قنوات التواصل عبر وسائل التوصيل من خلال اللغة التي تمثل أهم وسيلة للتأثير في العقل والإفهام والتعبير عن منجزات الإنسان ومشاعره، لذلك، فاللغة مفتاح الشعوب والأمم والحضارات والثقافات والتفكير، ويساند هذا المفتاح الترجمة كونها الوسيط الحقيقي للتواصل، ولذلك يرى الأُستاذ عبده عبود «أن الأدب هو مرآة المعطيات الاجتماعية والحضارية للشعب والمجتمع والثقافة، فعندما تترجم الأعمال الأدبية من لغة أجنبية يتمكن قارئ هذه اللغة من أخذ انطباع عن المعطيات الاجتماعية والحضارية عن شعب أو أمة»(1)، ولذلك حين نطالع الترجمات منذ عهد الخليفة المنصور في القرن الثاني الهجري حتى عصرنا الماثل نجد أن الآداب العالمية تقدمت وساهمت في التواصل والاطلاع على ثقافات الشعوب ومعرفة تفاصيلها وميادينها، فقد ترجمت آداب عربية إلى اللاتينية والإنجليزية واللغات الأخرى، وترجمت آداب لاتينية وعالمية إلى العربية، وأصبحت هذه الكتب المترجمة مرجعاً مهماً للطرفين، وكانت هناك ترجمات واسعة وشاملة في هذا الميدان، وحين نتوقف عند نجيب محفوظ وباموك نرى أن إبداعهما لقي ترجمات كثيرة إلى آداب عالمية متنوعة، مما يمثل صورة حقيقية لإنجاز هذين المبدعين، بما قدماه من صور واقعية للمجتمعين العربي والتركي على حد سواء، ولا ننسى أنّ المستشرق التركي محمد فؤاد سيزكين الحاصل على جائزة الملك فيصل العالمية من الأعلام التركية التي تنشر العربية في ألمانيا بشكل دؤوب ومستمر.

ونظرًا إلى أهمية التحقيق الذي قامت به جريدة «الخليج»، تحت عنوان»العرب وتركيا من زاوية ثقافية» عام 2008 نقتطف منه بعض الآراء والأفكار التي تتفق وموضوع الحوار الحضاري في الرواية العربية التركية، خاصة أنه يسلط الضوء على العلاقات الثقافية بين تركيا والوطن العربي، وأن كل ثقافة تعرفت على الآخرى في العصر الحديث من خلال طرف ثالث هو الوسيط الغربي. لقد ترجم العرب أورهان باموك لحصوله على جائزة نوبل الغربية، وعرفوا ناظم حكمت كمبدع احتفى به اليسار في العالم كله خلال حقبة سابقة وربما بدرجة أو أخرى أورهان كمال.. وعلى الطرف الآخر ترجمت تركيا عيون الأدب العربي المعاصر رغبة في التعرف إلى ثقافة الجار الأقرب، ويرى الدكتور عبدالرازق بركات رئيس قسم اللغة التركية في كلية الآداب جامعة عين شمس أن العلاقة بين الثقافة العربية والثقافة التركية تضرب بجذور موغلة في القدم، فرؤية الأتراك للثقافة العربية رؤية احترام كبير لتلك الثقافة، ذلك أن ثقافة الأتراك بعد دخولهم الإسلام إنما تولدت أصلا من الثقافة العربية الإسلامية، فكانت اللغة العربية تكاد تكون اللغة الأم لدى المثقفين الأتراك، وكان يشترط لكي يمنح العالم في الدولة العثمانية منصبا أن يمتحن في حفظ قواميس ومعاجم اللغة العربية وبخاصة القاموس المحيط. وبلغت نسبة المفردات العربية في معجم اللغة التركية العثمانية

أكثر من ٪70 من مفردات ذلك المعجم، وانخفضت هذه النسبة بعد تغيير الحروف الى ٪15، وهي نسبة غير قليلة، وقد عاش الأتراك العثمانيون، عرباً في لغتهم وثقافتهم، ذلك أنهم كانوا يعتبرون اللغة العربية لغة الإسلام والثقافة، ويعتبرون بعد ذلك اللغة الفارسية لغة الآداب، ولغتهم التركية لغة حديث وخطاب فقط، وكانوا يبجلون كل ما هو عربي، وانعكس ذلك على علماء الدولة العثمانية، فكثير منهم كتب بالعربية مثل حاجي خليفة المعروف بكاتب جلبي صاحب كتاب ''كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون'' ، وكذلك طاش كبرى زاده صاحب كتاب ''الشقائق النعمانية في علماء الدولة العثمانية'' وكتاب ''مصباح السعادة مفتاح السيادة'' وتحتوي المكتبة التركية على ما لا يقل عن مائتي مخطوطة بالعربية ألفها علماء أتراك، كما تأثر الأتراك تأثرا كبيرا بابن خلدون، وترجمت مقدمته في القرن الخامس عشر الميلادي، وتركت تأثيرا واضحا في رجال السياسة والفكر الأتراك. أما عن تأثير الفكر العربي المعاصر في الفكر التركي المعاصر، فهو تأثير قوي وكبير، فلا يخفى أن كتابات حسن البنا وسيد قطب ورشيد رضا، ومحمد عبده، تمت ترجمتها إلى اللغة التركية وتركت تأثيرًا كبيرًا في التيار الديني في تركيا المعاصرة، فجماعة طلاب رسائل نور الذين يطلق عليهم النورجية تربوا على فكر الإمام محمد عبده وحسن البنا وسيد قطب، كما أن التيار الديني المعاصر في تركيا يحاول في الفترة الأخيرة وبخاصة في السنوات العشر الأخيرة أن يتسرب أو ينتشر في الفكر العربي المعاصر عن طريق إقامة المراكز الثقافية ومراكز تعليم اللغة، وهذه محاولات جادة لنشر الفكر التركي بين المثقفين العرب، فالعلاقة الثقافية العربية التركية بالغة القوة قديمًا وحديثًا.

ويرى د. عبدالعزيز عوض الله أستاذ اللغة التركية في جامعة الأزهر أن أهم ما يميز الثقافة التركية المعاصرة انفتاحها على الثقافة العالمية وعدم انغلاقها على نفسها، وهم يطبقون هذه السياسة منذ عشرات السنين، وهي ثقافة متسامحة خاصة مع الجيران حيث إنهم لا يسعون إلى إشعال حروب أخرى معهم، وأصبحت هذه سياسة راسخة في أذهان الأتراك، يتفادون خلق بؤر صراع جديدة بحيث تقل درجة المشاكل مع الجيران إلى الصفر. ويغلب على الثقافة التركية المعاصرة الطابع الإسلامي، في مقابل تقلص الاتجاه الغربي. وهناك نشاط ملحوظ في حركة الترجمة بين الأدبين العربي والتركي، فترجم الأتراك أعمال نجيب محفوظ والكتب الدينية وخاصة تفسير ''ظلال القرآن'' لسيد قطب الذي ترجم عدة ترجمات. ولكن هناك مشكلة في نشر الثقافة التركية في البيئة العربية، حيث يحجم الناشرون عن طباعة الأدب التركي، لأنه لا توجد سوق رائجة له على حد زعمهم، في حين أن كل الأعمال العربية الأدبية الكبرى نقلها الأتراك ابتداء من ليلى والمجنون وألف ليلة وليلة وأضيف إليها من التراث الصوفي الكثير، ولدينا في المعجم العربي كلمات تركية كثيرة مثل: باشا وأبلة، دندرمة وغيرها. إن الأتراك يحترمون الثقافة العربية ويتمنون لو استطاعوا نقل كل التراث العربي إلى اللغة التركية، وهناك قواسم مشتركة بين الأمثال العربية والتركية لدرجة أنك لو حذفت كلمة عربية من المثل العربي واستبدلت بها كلمة تركية لصار المثل تركيا ،وإن ثمة جسورا تحتفظ ببعض التواصل، والتأثير والتأثر الحيين. وكان ثمة جسران على الأقل هما جسر القاهرة اسطنبول، وجسر الشام اسطنبول. فقد أدت الجاليات المقيمة على الضفتين دورا لا يستهان به في تبادل الأدب وإبقاء بعض الخيوط ذات النسج المحكم، من دون أن يصل ذلك لدرجة الظاهرة، وفي المحصلة فإن المثقفين والأدباء العرب ربما يعرفون أشياء معينة عن الثقافة التركية والأدب التركي، لكن عبر الوسيط الثقافي الغربي أحيانا كثيرة، والشيء نفسه تقريبا بالنسبة للمثقفين والأدباء الأتراك، حيث يعرفون غالبا- عبر الوسيط نفسه. وفي كلتا الحالتين يكون التعارف غير دقيق، وغير

آمن طبعا، حيث لا تزال العلاقة المباشرة بين الأتراك والعرب سواء من الناحية المادية أو المعنوية هدفا حيويا للتسلط الغربي. ولكن ضرورة الترابط وحيويته للعرب والأتراك تفرضان إحياء سنة الحوار المعمق والصريح بين الطرفين، مهما كانت تراكمات التجاهل المتبادل بين النخب المثقفة في الثقافتين والأدبين.

يقول الشاعر بدي ولد أبنو: لنأخذ كمثال اسمين ثقافيين تركيين من جيلين متباعدين إلى حد ما هما ناظم حكمت وأورهان باموك. فهما من الكتاب الأتراك المعاصرين القلائل المعروفين عربيا على نطاق واسع نسبيا، هل تصدر شهرتهما العربية عن فضاء ثقافي مشترك بين تركيا والعالم العربي؟ أو بصيغة أخرى هل تصدر عن فضاء ثقافي أو أدبي خاص بالعالم الإسلامي؟ يمكن من دون كبير عناء أن نجيب نفيا فشهرة حكمت وباموك العربية ليست إلا انعكاسا لشهرتهما العالمية. ويكفي لتأييد هذه الإجابة أن ننظر إلى قائمة ما يترجم عربيًا عن التركية لاسيما إذا ما قارناه بما يترجم عنها إلى اللغات الأوروبية. لنتذكر هنا لفهم حجم المفارقة أن التركية والتركية العثمانية بالخصوص كانت إلى عهد قريب ولأسباب بديهية إحدى أبرز اللغات الإسلامية التي تدرس في عدة مناطق من العالم العربي كلغة تميز، وهو ما استمر بنسبة ما إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى.

في "العلاقات" الثقافية العربية التركية في الفترة المعاصرة ثلاثة محاور رئيسة. أولها يتعلق بميلاد القوميات داخل الفضاء الإسلامي في أفق ظهور الفكرة القومية الأوروبية الحديثة وتكرسها تكريسها عالميًا، وثانيها الطبيعة الخاصة بولادة الأدبين العربي والتركي الحديثين، أما المحور الثالث فهو طبيعة علاقات الثقافتين العربية والتركية بالثقافة الأوروبية المهيمنة. فعلاقة الثقافات الهامشية ببعضها حتى وإن اختلف مستوى الهامشية تظل تمر بشكل شبه حصري بالمركز الأوربي. هل هنالك اليوم في الأفق وفي ظل التحولات الجيو سياسية الحالية ما يسمح بالقول بأن العلاقات الثقافية العربية التركية ستشهد تحولا جديدا أو مراجعة تتجاوز جزئيا أو كليا الثقل الذي تجسده مثل هذه المحاور؟ السؤال مفتوح ولكن من العسير أن نقدم إجابة جدية عليه تعتمد استشرافاً ينبني حصرياً على المعطيات الموضوعية المتوافرة حالياً.

يقول الصحافي والروائي إلياس خوري: إن معرفتنا بالثقافة التركية مرتبطة بالترجمة. هكذا عرفنا عدداً من الكتاب الأتراك، وكان آخرهم أورهان باموك بمناسبة حصوله على جائزة نوبل للآداب. في السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي، كانت ترجمة أعمال تركية إلى اللغة العربية أفضل من اليوم. عرفنا ناظم حكمت في الشعر، ويشار كمال وعزيز نيسين في الرواية والقصة، ويلماز غوني في السينما. في المقابل، نكاد لا نعرف شيئاً عن حضور الثقافة العربية أو الأدب العربي في تركيا. نسمع بين الحين والآخر، عن ترجمات لمحمود درويش وأدونيس ونجيب محفوظ... وغيرهم. من ناحية أخرى، هناك سوق أدبية عالمية اليوم. الآداب المكتوبة بالانكليزية والفرنسية والألمانية والأسبانية هي المسيطرة على هذه السوق. العرب والأتراك زبائن مستهلكون أكثر من كونهم منتجين فيها. حين ينال كاتب عربي أو تركي اعترافاً من الجهات المسيطرة على هذه السوق، تكون هناك فرصة لترجمته. هذا ما حدث حين حصل نجيب محفوظ العربي وأورهان باموك التركي على جائزة نوبل.

يقول الروائي الكويتي طالب الرفاعي: تعرفت إلى تركيا من قصائد الشاعر ناظم حكمت، ومن كتابات القصاص والروائي عزيز نيسين، وتالياً عايشت الحاضر الاجتماعي الراهن من خلال روايات أورهان باموك. عن طريق هؤلاء وغيرهم من الكتّاب الأتراك، كوّنت مشاعري ومعرفتي بعوالم المجتمع التركي.

إن العلاقات الثقافية التركية العربية، تستند إلى إرث تاريخي كبير، وربما أدى هذا دورًا أساسيًا في قدرة المفكر التركي على فهم العقلية العربية، وفي استعداد الإنسان العربي لمد يده إلى أخيه وجاره التركي. تركيا على مستوى الشعر والأدب بصورة عامة لم تؤثر تأثيرًا كبيرًا في الثقافة العربية. وعلى مستوى الرواية مثلا ظلت تركيا لمدة طويلة غير فاعلة في مجال الرواية، ولكن هناك اسما تكون وتبلور إلى أن خطف جائزة نوبل وهو الروائي الكبير اورهان باموك الذي يتحدث عن حضارة عربية، وحضارة فارسية، وحضارة تركية، أورهان باموك هو كاتب أوروبي إلا أنه بنفَس عربي يستطيع أن يفهم الحضارات ، لذلك فإن باموك يعد انموذجا للمثقف ''الاتاتوركي'' الذي لا أستطيع أن أصفه تركّيا إلا من جانب تعلقه بالتراث، وحتى في هذا الجانب فإن تعلق باموك بالتراث لينتمي إلى الأفق العربي، إذ إن تأثره بالحضارة العربية يبدو واضحا جدا، إن العلاقات العربية التركية مرشحة لمزيد من التواصل والتقارب، وإن أفضل بوابة لذلك هو الفكر والثقافة والأدب، فالشعوب العربية، والتركية، ملّت لغة الحرب والدم ونفي الآخر، وهي بالتأكيد، ستكون سعيدة بالانكشاف على عالم الآخر. الآخر الإنسان المسالم، والآخر المجاور اللصيق، والآخر الحامل لبعض ملامح الروح نفسها التي يحملها التركي والعربي، وأخيراً الآخر الذي ينشد غداً أفضل، إن معرفة الآخر، عبر القصيدة والرواية واللوحة التشكيلية والمسرحية، هي الطريق الأجمل للوصل بين العربي والتركي، وهل لنا إلا ذلك.(2)

لقد كان للاحتكاك المباشر بين العرب والأتراك الأثر المباشر في طرح الكثير من الثقافات المشتركة مما سهل الفهم والتنوع وخلق صلات قوية بين الشعبين العربي والتركي، خاصة في المجالات السياسية والثقافية والاقتصادية، ولذلك فقد استقطب الروائي التركي المثقفين العرب قراءة وتحليلاً، وأصبح معروفاً في الأوساط العربية كنجيب محفوظ الذي لاقى اهتماماً عالمياً وعربياً منقطع النظير، وغدت رواياته التي تنوف عن الستين عملاً روائيًا مصدرًا غنيًا للأمم الأخرى. ولا غرابة إذا وجدنا نجيب محفوظ بحاراته المصرية، بتفاصيلها الجميلة ووقائعها البسيطة حاضرة في الثقافة التركية، خاصة أننا نعيش في أجواء واقعية وطبيعية متقاربة، وبالتالي لم تغادر الدولة العثمانية البلاد العربية إلا بعد أن طبعت تقاليدها وثقافتها الخاصة في عالمنا العربي، خاصة في الشام ومصر.

إن التيارات الإنسانية المشتركة بين الشعوب هي الحاضرة في آداب الشعوب، وهي العامل المشترك الذي طغى على المشهد الروائي لدى نجيب محفوظ وباموك، خاصةً أن هذه التيارات ليست قصرًا على فرد أو شعب، بل هي شمولية ولا تقتصر على مكان محدد بل هي عالمية، وبالتالي

فالشخصية الإنسانية سواء أكانت في الأدب التركي أم في الأدب العربي هي أنموذج روائي يحدد فعلًا إنسانيًا يتحرك داخل مجتمع يتناقض فيه الأفراد ويتصاعدون كلّ حسب اجتهاداته.

وحول الرواية التركية وجدنا أنها رواية لها تاريخها وتقدم تصويرًا لعوالم تركية متخيلة تنتمي إلى أرث تركي عميق لا ينفصل عن ثقافة مستنيرة أساسها الإنسان وهدفها الحياة، وهي الصورة التي تتجذر في الرواية العربية التي تقدم كشفاً حسيّاً وواقعيّاً لعوالم ضاربة في التاريخ بدءًا بالرواية المصرية التي تتعدد حلقاتها من الفرعونية إلى الحضارة العربية الإسلامية، إذ وجدنا نجيب محفوظ يغرق في التاريخ الفرعوني من رواياته الأولى "عبث الأقدار" و"كفاح طيبة" و"رادوبيس" إلى المرحلة الواقعية الاجتماعية التي تمثل أغنى مراحله في كشف الأعماق الاجتماعية والنفسية ضمن أعمال متقنة تميز الشخصية العربية المصرية في تواصلها الإنساني وحضورها الطاغي على مشهد الحياة.

وحين نقرأ الأدب العربي التركي نتذكر إطلالتنا على الشاعر التركي ناظم حكمت الذي ترجمت أعماله الكاملة إلى العربية وتم الاحتفاء به في كثير من المناسبات في البلاد العربية، ولا أنسى ما كتب عنه من مقارنات مع شعراء عرب، وكان ناظم حكمت لا يقل في شعره عن شعر عبد الكريم الكرمي المعروف بأبي سلمى الشاعر العربي الثائر، ولذلك كان شعرهما شعر انتفاضة وثورة على الظلم والتردي، فأصبح كل منهما شاعراً عالمياً يتغنى بشعرهما الأحرار في كل مكان، والشاعران أبو سلمى المولود في طولكرم الفلسطينية عام 1909، وناظم حكمت المولود في كوزتيه عام 1901، حياتهما متشابهة إلى حدٍّ كبير، فقد عاشا الظلم، ظلم الاحتلال، ومن يقرأ تفاصيل شعرهما ونظرتهما في حرية الشعوب يجد تناغماً فكرياً يجمع بينهما النضال الإنساني المشترك ضد الظلم والاستعباد، كما نتذكر الكاتب عزيز نسبين الكاتب التركي الساخر، والروائي التركي يشار كمال.

وسرعان ما لمع اسم أورهان باموك في البلاد العربية خاصة بعد صدور روايته "جودت بك وأولاده" وبعد حصوله على جائزة نوبل للآداب. وأورهان باموك المولود في عام 1952 في أسرة من الطبقة الوسطى، يشبه إلى حدٍّ كبير نجيب محفوظ المولود في عام 1911 في أسرة من الطبقة الوسطى، فقد درس في كلية المعمار ثم اتجه إلى الإعلام، في حين درس محفوظ الآداب ثم اتجه إلى الفلسفة، ومن ثم يكرس كلاهما نفسه للكتابة والإبداع، ليخرج نجيب محفوظ بأول رواياته في عام 1939 يتحدث فيها عن مصر وتاريخها وأهلها، ثم يصدر روائية القاهرة الجديدة حيث يركز فيها على القاهرة وحواريها وأزقتها وإنسانها، ويصدر باموك روايته الأولى ويخص فيها مدينة اسطنبول ذات القلبين على ضفتي البسفور، وبالتالي نجد أنفسنا أمام روايتين الأولى راوي الحكايات القاهرية، والثاني راوي سيرة مدينة اسطنبول، وإذا بنا أمام تفاصيل المدينتين قاهرة المعزّ بتفاصيلها ومساجدها وأزقتها، واسطنبول وأجناسها وتاريخها وحضاراتها المقسمة بين الشرق والغرب، تفاصيل حياتية وحضارية تؤكد على البعد الإنساني في سرد يبحث عن هوية الإنسان في أعمالهما، فمن يبحث عن هوية القاهرة وأزقتها وحاراتها وتفاصيلها الإنسانية والواقعية والاجتماعية لا يستطيع أن يغادر القاهرة دون قراءة نجيب محفوظ، ومن يبحث عن خصوصية اسطنبول واشجانها وحداثتها

وإنسانها لا يتردد في قراءة أورهان باموك، وكلاهما لصيق بالمكان، يثير الشجن الذي يختلط بالتاريخ والعصر، وفي إطار فني يثير فضول القارئ حول ما قدماه عن مدينتيهما، وهما من ابتكرا صوراً يندر مثيلهما في الرواية العربية التركية خاصة في روايتي "القاهرة الجديدة" لمحفوظ، و"الحياة الجديدة" لباموك، فقد عالج محفوظ هوية المعذبين والفقراء و"المطحونين"، كما عالج باموك هوية مجتمعه بحميمية عالية، ولعل مطلع روايته "الحياة الجديدة" يلخص الكثير من حياة عثمان الضائع والوحيد في متاهات اسطنبول، هذا الشاب الذي يبحث عن حياة جديدة بعد سنوات من البحث والعزلة والخوف، وهي الصور التي تتراءى أمامي حين أقرأ شخوص نجيب محفوظ وهم يفرون أمامي الواحد تلو الآخرى بأسلوب سردي يعي كيف استطاع محفوظ أن يضعنا في وسط الأزقة والحارات المصرية المليئة بالمفاجآت والأحزان، وهي الصورة التي تعي الدور الذي تضطلع به المدن / المكان في الرواية وأثرها الواضح في حياة الشخوص الذين يتناوبون في صور متقاطعة وغامضة، فقصص الحب الكثيرة التي عاينها نجيب محفوظ في رواياته هي قصص الحب التي لم تكتمل بين عثمان وجنان عند باموك خاصة حين يرتكب الراوي عثمان جريمة قتل بقصد التخلص من حبيب جنان؛ وكأن جريمة اللص والكلاب هي المشهد الذي يتقاطع مع هذه الجريمة، ومن ثم تغيب جنان في متاهات العبث، وتختفي في مشهد درامي يعكس رحلة الراوي في البحث عشر سنوات عن إجابات الأسئلة التي تثور أمامه.

وفي القلعة البيضاء يروي باموك حياة عالم إيطالي شاب في القرن السابع عشر يخرج في رحلة من مدينة البندقية نحو نابلس، فيقع في قبضة القراصنة العثمانيين الذين يبيعونه في اسطنبول، لينتهي عند عالم تركي يحاول الإفادة منه، كما يروي نجيب محفوظ في "رحلة ابن فطومة" رحلة الشيخ مغاغة الجبيلي الذي يرتحل من دار الجبل إلى دار الحيرة ودار الحلبة ودار الأمان حتى دار الغروب، وهنا يتعرف الشيخ في أثناء الرحلة على بلاد تختلف فيما بينها المناحي الحضارية والدينية والفكرية ويرصدها ويسجل عناصرها؛ الاختلاف والائتلاف ويصارعهما بما آمن به وعاشه في دار الإسلام، علّه يعود ومعه كلمة طيبة يقدمه لأهله ووطنه(3).

هذه الرحلة المحفوظية تبحث عن القضايا التي تشغل الإنسان وتتخذ موقفاً من القضايا الكبرى التي تشغله للوصول إلى السعادة المطلقة والكمال، وكأن باموك على موعد مع رحلة نجيب محفوظ، فقلعته البيضاء لا تقف عن حدود الرحلة، وإنما ترحل معه إلى «أولاد حارتنا»، تلك الرواية التي تقف عند الأسئلة الكبرى في عالم الإنسانية وقصة الخلق والأنبياء، وحين يقف باموك عند محاولات الإيطالي الذي أفاد منه سيّده في علاج مرض السل الذي انتشر بقوة في المدينة ويكلفه فيما بعد بصنع آلة حربية تذكر بجبل في راوية نجيب محفوظ «أولاد حارتنا» ومعالجاته للمرضى والموسوسين وبعرفة صانع القنبلة الحديثة التي تؤدي إلى إفناء البشرية، كما تذكر بمرض الكوليرا الذي انتشر في «ملحمة الحرافيش» لنجيب محفوظ التي تموت فيها سلالة الناجي الأولى حسب الله ورزق الله وهبة الله(4).

«القلعة البيضاء» تلخص أزمه العلمانية في تركيا والأسئلة الكثيرة التي تشي بعلاقة تركيا بالغرب وبمتطلبات انضمام تركيا للمنظومة الأوروبية، وعلاقة تركيا بالعرب ومشكلات الهوية بين الشرق والغرب. و»أولاد حارتنا» تلخص هي الأخرى أزمة المجتمع العربي، خاصةً المصري في موضوع «المادة والروح» وعدم قدرة المجتمع على التخلص من آثار الأزمة الطاحنة التي خلّفها ذلك الصراع بين البحث عن المادة التي غدت غاية أساسية، والروح التي تحتضر بين الناس، فكان لا بُدّ من موازنة تعيد للمجتمع توازنه من خلال قصص الأنبياء وسيرهم التي أنقذت البشرية من الظلم والقهر، إلى العدل والعلم والحياة الفضلى، ولذلك وجدنا محفوظ وباموك، محفوظ يوظف قصص الأنبياء ويمزجها بالفلسفة والواقعية، وباموك يمزج التاريخ بالفلسفة بالخيال في سبيل وضع حدٍّ لمشكلات الهوية وعلاقة الشرق بالغرب.

وفي رواية «الكتاب الأسود» لباموك، تقرأ صورة المدينة الكوزموبوليتية(5)، الضاجة بالصخب والحياة والتفاصيل الجغرافية المدهشة للمدينة، وكأنه يحمل آلة تصوير ينتقل فيها من مشهد إلى آخر، حيث تقرأ ضجيج الحافلات وقرقعة أواني النحاس وهمسات العابرين، يرسمها بألوان موحية وغنية وبسرد يثير ذهن المتلقي على معرفة التفاصيل التي يقوم بها البطل/ الراوي غالب/ المحامي الذي تختفي زوجته فجأة بشكل غامض، وهي صورة سعيد مهران في اللص والكلاب الذي حين عاد وجد الدنيا قد تغيرت وانقلبت وتبدلت الأحوال لهول الأحداث وتغير الأصحاب، حيث انتقل سعيد مهران في موضوع زوجته من الخاص إلى العام، ونقلها من المحلية إلى العالم الأوسع ليجعل الراوي في أزمة، وهنا لا يدري غالب ما سرّ اختفاء صديقه الوفي جلال الكاتب الصحفي الذي شكل له لغزاً محيراً، وكأننا أمام سرد تفكيكي تتعدد أمكنته وأزمنته وأصواته وخطوطه في مدينة تبدو هي شخصية الرواية الإنسية، بل يضعنا أمام تأملات فلسفية مأزومة ومتناقضة تدور في كثير منها حول أبعاد تتجاذبها أسئلة الحداثة بمعطياتها وعوالمها، وأسئلة الهوية بتحدياتها وعولمتها وثقافتها الإسلامية الأوروبية في عالم ضبابي متشابك يبدو للوهلة الأولى سهلاً، غير أنه ينماز بالفوضى والسريالية، والغرائبية بسبب تداخلاته وأسفاره التي تنتقل فيه من تركيا إلى الولايات المتحدة، ظناً منه أنه سيكون بمرتبة جيمس جويس الذي كتب عن مدينة دبلن، واسطنبول لا تختلف في ضجيجها عن دبلن جويس وهنا يتكشّف لنا البُعد الحضاري الذي يبحث عنه باموك في قراءة المشهد الروائي / المكاني والزماني والإنساني، وكأننا أمام مشهدين صاخبين مشهد اسطنبول الضاج والصاخب والذي استطاع باموك أن يعيد فيه رسم صورة المدينة كمدينة عالمية مفعمة بالحياة حيث استطاع باموك ومن قبله نجيب محفوظ كلاهما أن يضع الرواية التركية/ والعربية على خريطة العالمية، فتجربتهما في اسطنبول والقاهرة تجربة مفعمة بالفكر الإنساني، ومشاعرهما تسبران أغوار النفس الإنسانية، إذ يتحدثان عن مناطق بشرية بطريقة شعورية، ولا شعورية، وسرعان ما يحس المتلقي أنه أمام شخصيات إنسانية حقيقية تتحدث عنها أعمالهما، فلا يستطيع قارئ محفوظ أن يحذف من الذاكرة أحمد عبد الجواد وسعيد مهران وحسنين والجبلاوي وغيرهم، ولا يستطيع قارئ باموك أن ينسى كا، وأزرق وكارس وابطال اسمي أحمر عثمان وشيرين وخسرو وبهزاد وشكورة وغيرهم، وكأننا أمام شخصيات موجودة في واقعنا المعيش، وهي شخصيات لا تنفصل في حواراتها الحضارية

ونظراتها إلى الإنسان عن شخصيات آرنست همنغواي وغابريل ماركيز وجيمس جويس وغيرهم من الروائيين العالميين الذي كان الإنسان هدفهم، خاصة أن هؤلاء جميعاً نالوا جائزة نوبل سواء الكاتب الأمريكي همنغواي أو الكولومبي ماركيز أو التركي باموك أو العربي نجيب محفوظ، وهو ما ساعد على انتشار نجيب محفوظ وباموك في المشهد الروائي العالمي، خاصة أن قاهرة نجيب محفوظ تنجلي في معظم كتاباته واسطنبول باموك تننشر كالضباب الشتائي في رواياته، وهي صورة جيمس جويس في مدينة دبلن، وصورة فرانز كافكا في براغ، وصورة الطيب صالح في لندن، ولذلك أهم ما أنجزه محفوظ وباموك، أنهما أسهما في نشر الأدب العربي والتركي من خلال الترجمات، وأنهما وضعا الرواية العربية والتركية على خريطة الرواية العالمية.

إن مقارنة الواقع في أعمال محفوظ وباموك تؤشر على نسيج سردي بالغ التقنية إذ يضعنا باموك في روايته «جودت بيك وأولاده» أمام نموذج الآخر غير التركي، نموذج العائلة التركية التي تنتقل إلى أوروبا في اتصال مثير، فسعيد بك بطل الرواية يردد حينما اهتزت عجلات القطار «ستكون أوروبا بالسنين لنا بعد الآن شيئاً وهدفاً أو على الأصح نموذجاً»(6)، ثم يقول: «نحن الآن في العام 1936»(7)، وهذا يعني أن الهدف هو أوروبا منذ مطلع القرن الماضي في إطار كشف حقيقي يعلن عنه الراوي / باموك عن جيل تركي يرغب بالخروج من الإطار المحلي إلى الآخر / الأوروبي الذي يجد فيه إجابات عن أسئلة الحاضر، ولعل شخصيات «عمر» العائد من أوروبا» و»رفيق» ابن جودت بك، ومحي الدين، هؤلاء الحالمون الطامحون حد المغامرة بامتلاك كل شيء للتخلص من براثن الماضي، وبالتالي فالرواية تكشف هذا البعد الحضاري الذي تمضي فيه هذه الشخصيات الراغبة في اكتشاف مجاهيل أوروبا بعد غياب طويل في عصر أتاتورك والدولة العثمانية التي شكلت صورة متقاطعة مع طموحاتهم، حيث وصل الأمر ببعضهم إلى توقيع عقد العمل في نفق بين «ابرزيخان» و»كيما» في ألمانيا، وهذا يعني أنّ الرغبة الجامحة لديهم كانت مثار أسئلة «عمر» الشخصية البرجماتية التي تنفرد بمواقفها الفكرية من تركيا -الدولة ذات الشأن العالي- بعد أن غدت أمام الغرب تركة مريضة، كان عمر غارقًا في أسئلة الدولة التركية أمام أسئلة الآخر صاحب الصورة الكاذبة والمنافقة والمزورة والتي لا تمتلك أصالة تركيا ونقوشها وعظمتها، حتى تكاد الدموع تنهمر من عينيه وهو يردد بمرارة وحيرة جملا كثيرة وعبارات يحمل فيها على حقيقة أتاتورك الذي سلخ تركيا من تراثها الشرقي في لمحة بصر، حتى تخلخلت القيم والأعراف والثقافة العظيمة التي بنتها الدولة العثمانية في قرون كانت مثار الإعجاب والاهتمام، ولا تتوقف رؤية عمر عند حدِّ هذه التحولات بل ينتقد بشدة تغيير اللغة وهيئة الشخصية التركية لغاية تقليد الحضارة الغربية بمنجزاتها المادية الصرفة. ومن يقرأ شخصية رفيق المثقف ثقافة فرنسية خاصة يدرك أنه نموذج آخر وضحية أخرى من ضحايا الحوار الحضاري؛ إذ مثلت له الحضارة الغربية شيئاً من المعاناة والقهر والحيرة بعد أن بدأ يبحث عن هويته التائهة، فضلاً عن الاكتئاب الذي فقد فيه أي معنى لحياته «وكان يصرخ لست على ما يراه أنا في وضع شيء، وحياتي خرجت من سكينتها... لا أستطيع أن أكون كما كنت سابقًا، لا أريد أن أعيش كما عشت حياتي السابقة، أريد حياة جديدة»، هكذا كانت أزمته الداخلية، إنه في صراع دائم مع نفسه القلقة، حتى هرب إلى زميله

«عمر» الذي يقيم في ألمانيا، وهناك يوثق علاقته بصديق عمر الألماني الذي يحثه على قراءة غوته وأشعار هولدرين وغالباً ما يقرأ عليه قصيدة «هولدرين»: «إن الشرق بقوته وأنواره كله مزيفٌ... فالإنسان هناك مضطر لأن يتعلم الركوع قبل أن يتعلم المشي، لأن يتعلم الصلاة والدعاء قبل أن يتعلم الكلام والحديث»، هذه صورة أخرى من صور الحوار التي تضع الشخصيات أمام مفارقات غرائبية تضع كل شخصية في حالة من الحيرة والشك، خاصة حين تقف أمامهم حركة مصطفى اتاتورك الإصلاحية التي لم تلامس سطح الحياة الاجتماعية التركية، ولم تغير شيئاً عما كانت عليه الخلافة قبله، غير أن شخصية «محيي الدين» كانت مثيرة للفضول والسخرية وكان غارقاً بالسياسة، وهو وأن كان شاعرًا غير إنه يقضي معظم وقته في الحانات وبالتالي لم يكن قادراً على فهم مرحلة أتاتورك، في حين كانت شخصية عثمان الابن الأكبر لجودت بيك شخصية رأسمالية برجماتية تفيد من الأزمات وتجسد معظم التيارات الأوروبية. ومع كل ألوان الفكر والأيدلوجيات السائدة يضعنا باموك في هذه الرواية أمام فترة عصيبة تعيشها تركيا في ظل حكم العسكر والأحكام العرفية التي تتقاطع مع الحياة السياسية والديمقراطية التي تعيشها الشعوب الغربية، مع أن تركيا تطمح أن تكون واحدة من دول منظومة الاتحاد الأوروبي، وهذه الأفكار لا تقل عن خطورة ما كانت تواجهه مصر في أوائل الثمانينيات من القرن الماضي في اعقاب اتفاقيتي كامب ديفيد، حيث الأحكام العرفية وقوانين الطوارئ وهي الفترة التي عالجها نجيب محفوظ في روايته «ليالي ألف ليلة» التي صدرت في عام 1979 بعد مقتل الرئيس السادات، خاصة أنّ الأحداث قد عصفت بالشارع المصري وترتب عليها حملة من الاعتقالات، وقد سيطرت هذه الأحداث على أجواء الرواية التي كانت تطمح إلى الحرية والتعددية والديمقراطية، وهي الصورة التي تتقاطع مع حرية الرأي الذي يعيشه الآخر، وبالتالي فالراوي هنا كان يدور داخل المجتمع المصري ويصور أجواء الأشباح والعفاريت، والحلم والوهم، والحقيقة والخيال، والظاهر والباطن، والوجود والعدم، والهجرة والاغتراب، في عشرات من الحكايات التي اسقطها على «ألف ليلة وليلة»؛ وكأنها تعليق على حياة العرب الراهنة(9).

وحين يتوقف القارئ عند رواية «ثلج» لباموك يجد نفسه أمام رواية «رحلة ابن فطومة» لمحفوظ، وكأنهما ينشغلان بحركة الإنسان ويبحثان عن سعادته كلّ حسب طريقته سواء أكان الفرد / الإنسان يعيش فقيراً أم غنياً، عبداً أم حراً، ولعل إقدام باموك على تقديم صورة الفتيات الثلاث اللواتي منعن من دخول الجامعة لارتدائهن الحجاب يؤشر على أزمة الحرية الفردية التي لا يجد الفرد في ظل قوانين تتعارض مع حرية الإنسان التي يعيشها الغربي والتي يبحث عنها الفرد العربي في الوقت نفسه، هؤلاء الفتيات كن يعشن في مدينة قارس إحدى مدن الأناضول، مدينة غارقة في الفقر والانقسامات السياسية والأيدلوجية والبؤس والحرمان، وقد أقدمن على محاولة الانتحار، وهنا تبدأ الاتهامات بين جوانب المعادلة، فمن يتحمل المسؤولية؟! هل المنع هو المسؤول أم الإحباط والاكتئاب؟ وهنا يتولى الشاعر التركي العائد من ألمانيا للتو (كا) إعداد التقارير الصحفية حول حادثة الانتحار، غير أنه سرعان ما يتذكر الماضي حين شاهد «إيبك» التي تثير في نفسه كوامن الماضي، إذ بدأ يساومها على الرحيل معه إلى فرانكفورت حيث الحرية والانفتاح والديمقراطية وتعظيم حياة الإنسان، ويعقد أمامها المقارنة بين مجتمع تركيا وإرثها الإسلامي ومجتمع فرانكفورت

وإرثها الحضاري، وبالتالي يجد المتلقي نفسه أمام رواية تشكل مقارنة عميقة لواقع تركيا المثخن بالصراعات وواقع الغرب المتخم بالحرية ورغد العيش، ومفارقة غربية لصراع الإرادات الداخلية بين جماعات إسلامية وأتاتوركية، بين أبطال الرواية كا وكحلي وأزرق وصناي ظائم، وبالتالي الجميع في قارس يدفعون الثمن حيث ينتهي الأمر بقتل كحلي وصانوي ظائم، ويدفع (كا) ثمناً باهظاً نتيجة هذا الصراع، وبالتالي يخسر إيبك التي أحبها، وهذه الأحداث بمجملها تؤشر على «رحلة ابن فطومة» لدى نجيب محفوظ عالج رحلة قنديل محمد العنابي/ ابن فطومة من وطنه مصر إلى بلاد الاغتراب بحثاً عن الحرية والأمان، وهي الحرية التي ارتحل لأجلها «كا» في رواية «ثلج»، تلك الرحلة التي اختارها نجيب محفوظ إطاراً تراثياً وصوفياً لشخوصه الذين يرحلون من ديار الإسلام إلى دار الجبل مروراً بدار الحيرة ودار الأمان ودار الغرب، ويطرح في هذه الرحلة علاقة الحاكم بالشعب وعلاقات بعض الحكومات والشعوب مع بعضها، والراوي يضع أصبعه على الخلل الكامن في المجتمع الإسلامي المعاصر، وقد تمثّل في علاقة ابن فطومة مع غيره، وكأن نجيب محفوظ ينظر إلى هذه الرحلة من زاوية المقارنة بالآخر لاكتشاف المفارقات بين العرب والغرب، فقد جرب دار الإسلام التي قامت على الفطرة، ورحل إلى دار الأمان دار الاشتراكية، ثم ذهب إلى دار الحلبة/ دار الغرب الرأسمالي، ووجد أنّ البلاد التي عرفها متباينة حضارياً وفكرياً ودينياً واجتماعياً، وسجل ورصد كل ما شاهده، ولاحظ التناقضات والأخطاء والتغيرات، ووجد أنه إذا وجدت الحرية غاب العدل، وإذا وجد العدل غابت الحرية؛ أي أن التناقض يظل مواكباً للجهد الإنساني مهما حاول أن يتجاوزه «وخطر لي أني أرى الأمور بوضوح أكثر من ذي قبل، أجل إن لدار الحلبة هدفاً وقد حققته بدقة، وإن لدار الأمان كذلك هدفاً وقد حققته بدقة، أما دار الإسلام فهي تعلن هدفاً وتحقق آخر باستحضار وبلا حياء وبلا محاسب، فهل يوجد الكمال حقاً في دار الجبل» (10).

يؤشر محفوظ هنا على الخلل الذي لحق بدار الإسلام من المسلمين الذي لا يعرفون من الإسلام سوى اسمه، وكأن المسلمين في عالم غائب عن الجهد الإنساني الذي يعيد التوازن للإنسان، وكأنه يقارن بين حال المسلمين في بلادهم - ذلك الدين العظيم الذي أخرج الناس من ظلمات الجهل إلى نور الإسلام، ذلك الدين الذي بنى قواعد التسامح والعدالة والحرية وحافظ على خصوصية الديانات بأسلوب حضاري عجيب حين عامل أتباعها بالحسنى والأمان – وحال الآخرين الذين أفادوا من الإسلام وطبقوا ما يؤهل مجتمعاتهم للحياة، وكأننا أمام رؤية عميقة لطالما نادى بها رجال الإصلاح وعلى رأسهم محمد عبده حينما عاد وقال قولته المشهورة بعد أن عاد من فرنسا «وجدت إسلاماً دون مسلمين، وأجد هنا مسلمين دون إسلام»، هذه المقارنة تثير في كوامن النفس المآل الذي وصل إليه العرب، ولو كان محفوظ ومحمد عبده يعيشان بيننا الآن لكان رأيهما أكثر انتقادًا لأوضاع أمتنا العربية والإسلامية وظروفها القاسية التي تأتي على شعوبها، قياساً بالغرب وحضارته وما وصل إليه من تقدم وعمران ورقي.

وهكذا يجد المتلقي أنّ باموك في «ثلج» ومحفوظ في «ابن فطومة» يغرقان بالأسئلة عن المآل الذي يعيشه الإنسان أمام تساؤلات لا تنتهي، خاصةً أن أزرق اليساري عاد للإسلام؛ لأنه لم يجد إجابة

لأسئلته، كما يقف عند الصراع السياسي بين الشيوعيين والعلمانيين والأكراد والإسلاميين والقلق الوجودي والإيمان والإلحاد والاستقلال والاندماج والحرية والهوية الشرقية والهوية الأوروبية، فقد عاين أزرق الذي يُعد زعيماً إسلامياً وله كاريزما عالية وقوية ويمتاز بوسامته وحنكته وتلونه وتنقله بين تركيا وألمانيا وأفغانستان والشيشان، وإيمانه بأفكار الخميني وحزب الله وحركة الطالبان، كل هذا جعل من باموك يقدم نماذج تكشف عن الصور المتقاطعة في حياة المجتمع التركي الذي يتأثر بالمجريات الإسلامية والعالمية المحيطة به، ولعل أزرق حاول أن يكتشف معاينة في رحلاته كابن فطومة الأمكنة والديار المتنوعة؛ إذ لم تقف رحلته عند حدود الأمكنة، لأنه لم يجد إجابة لأسئلته، فارتحل وظل معلقاً بالبحث عن المدينة الفاضلة/ المفقودة. في النهاية ألقى باموك الضوء على الشخصية التركية التي تشعر بالتمزق والضياع والبحث عن هويتها الحقيقية بعد أن فرقتها الانقسامات بين هويتها الإسلامية وهويتها الأوروبية، كما أنه «وازن بين ما يريد الغرب سماعه وبين ما لا يدينه في صميم هويته التركية ولا يلغي معتقداته الدينية(11).

كما تقرأ في أعمالهما تحولات التاريخ ومتغيراته الاجتماعية والسياسية، فقد رسخا بأصالة الرواية العربية والتركية، واستلهما الموروثات السردية وهذا جليٌّ في أعمالهما أولاد حارتنا لنجيب محفوظ، واسمي أحمر لباموك، وفي هذه الأعمال أسئلة لا تنتهي وآراء بالغة التعقيد والهوس الروائي، تترك المتلقي في حيرة أمام الأسئلة الحضارية الكبرى، فما الذي دفع نجيب محفوظ للإيغال بتاريخ الإنسانية وتوظيف السير النبوية في «أولاد حارتنا»، ولماذا يلجأ باموك لتوظيف «الدولة العثمانية» في مواجهة الغرب الذي يرفض وجود تركيا في خريطته الحضارية؟!

إن الروايتين «أولاد حارتنا» و»اسمي أحمر» تثيران قواسم مشتركة في الصراع الحضاري والإنساني، وإن كانت بيئة كل واحدة منهما مختلفة، وإن كان الراوي ليس هو الراوي، وإنما يجد القارئ الذكي أنّ أولاد حارتنا هي بداية المشروع الحضاري الذي يُعيد التوازن الروحي للإنسان الذي يعيش مرارة أسئلة الحاضر، هذه الأسئلة التي تنبثق من رؤية مادية بحتة وكأن الإنسان عبداً للمادة دون أدنى اعتبار للروح التي أودعها الله في عباده «وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون»، وبالتالي كان رأي نجيب محفوظ واضحاً لا لبس فيه في الرد على منتقديه ممن قرأوا الرواية «أولاد حارتنا» ككتاب ديني دون أن ينظروا إلى الرواية كعمل فنيّ مستقل قائم على الحقيقة والخيال، والرواية توظف السير النبوية لإبراز قيمة الديانات السماوية في إحداث التغيير الحقيقي في الحياة، هذا الرأي الذي بعث به إلى ندوة الأهرام في عام 1994 وعنوانها «نحو مشروع حضاري عربي» قال في الندوة للمشاركين «إن أي مشروع حضاري عربي لا بُدّ أن يقوم على الإسلام وعلى العلم... الإسلام الذي هو منبع قيم الخير في أمتنا، والعلم الذي هو أداة التقدم والنهضة في حاضرنا ومستقبلنا»(12).

وهذه الرؤية تؤكد رغبة نجيب محفوظ الواضحة في تبني قيم الخير التي جاء بها الإسلام، خاصة أن الإسلام قام على ركائز أساسية منذ نزل الوحي على سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم هي القراءة والكتابة والعلم والإيمان، ومن غير هذه الركائز لا تستقيم الحياة، وبالتالي لا يجوز أن ننظر إلى

أي عمل فني/ روائي ككتاب ديني، لأنه وحسب رأي محفوظ فإن الرواية فيها الواقع والخيال ولا يجوز أن تحاكم الرواية إلى حقائق التاريخ التي يؤمن بها الراوي العليم، ولذلك، حين نتحدث عن الحوار الحضاري الذي يهدف إلى تعزيز بناء قدرات الإنسان لا بُدّ أن نشير إلى «أولاد حارتنا» بكل انجازاتها وحضورها، خاصةً أنها ترجمت إلى أكثر من ثلاث عشرة لغة عالمية، وهذا دلالة على عمقها وأثرها ورغبتها في الدفاع عن الإنسان لإنقاذه من الغرق المادي الذي بات يلون حياته وأنفاسه وأوجاعه، وكأن المادة هي الرئة الوحيدة التي تعيد له شيئاً من توازنه متناسياً أن الدين دون علم وأن العلم دون دين يبقيان في إطار غرائبي غير مكتمل، فالإسلام قام على العلم والمعرفة، والعلم والمعرفة يحتاجان إلى نور الله سبحانه وتعالى «، فالناس حين تخلوا عن الدين ممثلاً في «الجبلاوي»، وتصوروا أنهم يستطيعون بالعلم وحده ممثلاً في «عرفة» أن يديروا حياتهم على أرضهم (التي هي حارتنا)... اكتشفوا أن العلم بغير الدين قد تحول إلى أداة شر، وأنه قد أسلمهم إلى استبداد الحاكم وسلبهم حريتهم، فعادوا من جديد يبحثون عن «الجبلاوي»»(13). وبالتالي فأولاد حارتنا تقدم نماذجها بأسلوب فني تؤشر على الدور الذي تضطلع فيه الشخصيات في إدامة الحوار بفاعلية، لأجل أن تستمر البشرية في تصاعدها الإنساني في فضاء يتسع للبشرية كلها في أزمنة متعاقبة منذ بدء الخليقة إلى العلم الحديث الذي صنع فيه الإنسان القنبلة التي أفنت البشرية وأدمتها. ومن يقرأ تفاصيل الرواية يكتشف كيف يتحول الإنسان من حالة إلى أخرى في خط درامي وملحمي يؤشر على صور متقاطعة في الحياة، وصراع بين القيم والشر قائم تارة على القوة/ فتوات الحارة، وتارة التطهير والرحمة، وتارة على الشمول البشرى بعيداً عن السحر والشعوذة في عصر العلم والمعرفة، «فماذا تقدم هذه الظواهر للحوار الحضاري غير الارتكاس إلى الماضي المغرق بفرديته وعجائبه الغريبة»، فهل هذا الحوار الذي بدأه محفوظ هو الحوار الذي قصده اورهان باموك في روايته «اسمي أحمر»؟ أم أنه أراد أن يقول للغرب لقد كنا للتو دولة مؤثرة في الخريطة الإنسانية على اختلاف مساربها وألوانها؟

حازت «أولاد حارتنا» على إعجاب النقاد وعلى جائزة نوبل عام 1988، وانتقلت من وإلى أمكنة وأزمنة سحيقة، كما حازت رواية باموك «اسمي أحمر» على جائزة نوبل عام 2006، وكانت تنقل على ألسنة الحكواتيين الذي يتحدثون عن أسرارهم ومشاعرهم بسردٍ تعبيري يؤشر على لغة حيّة معبرة ومقنعة، خاصة حين يشرك القارئ بالدفاع عن أبطال الرواية؛ وكأنه الراوي العليم بتفاصيل الأدلة الجنائية التي تجيب عن أسئلة الأحداث، ولكن ما يهمنا في هذه الرواية قضية الصراع الحضاري الذي تعبّر عنه الرواية/ الحضارة العثمانية بنقوشاتها وتراثها ومخلفاتها الحضارية الماثلة للعيان/ والحضارة الغربية التي لم تكن مقنعة له، وإذا بنا أمام نموذجين حضاريين، الأول يتناول حقبة مهمة وعظيمة من حياة الدولة العثمانية بمعطياتها وإنجازاتها، ويؤشر على ذلك من خلال النقوش التي تثير الكثير من الأسئلة اللامنتهية، ويقارنها بالنقوش الإفرنجية التي تعبر عن النموذج الثاني من خلال صورة النقاشين الذي صور صراعهم ومقارناتهم ومحاولاتهم الوصول إلى أسلوب خاص بهم في أثناء ممارستهم لفنهم وكأنهم معجبون بالفن الإفرنجي، غير أنهم لا يستطيعون أن يفصحوا عن ذلك «كل شخص يريد سرياً أن يكون له أسلوب، وكل شخص يريد أن يكون له رسم

شخصي»(14).

ولعل باموك يريد أن يفصح عن سرّ ذلك من عدم الإفصاح سببه الدين، فهذه نقوش عثمانية/ رمز الخلافة الإسلامية ولا يجوز أن تقارن بنقوش أفرنجية، ومن يقرأ الآراء المتباينة حول «أولاد حارتنا" ورأي نجيب محفوظ يدرك في النهاية أن الدين هو المحور والمحرك الأساسي في الرواية كما العلم، وهنا نجد باموك يسلط الضوء على الدين كمحرك خاصة أن هذه النقوش العثمانية هي نقوش إسلامية، وبالتالي فالدولة العثمانية كانت دولة الخلافة الإسلامية، والنقوش تمثل بمفرداتها وأشكالها الهندسية شيئاً من العلم، خاصة أن عمله هذا احتاج إلى عشر سنوات من الدراسة والمطالعة، فقد اعتمد على كتب قديمة من مثل كتاب الشاهنامة للفردوسي، وأعمال النظامي، ومتاهات الحريري، كما درس تاريخ الفن الإسلامي ومزاياه وتأثراته وتطوره ومزاياه... كما درس تقنيات وأدوات الرسم والنقش التي استخدمها الفنانون الإسلاميون في القرن السادس عشر وهي الحقيقة التي تمت فيها أحداث الرواية»(15).

ومن يدقق في تفاصيل اسمي أحمر وأولاد حارتنا يجد نفسه أمام نموذجين يتفقان على الدور الإنساني في البناء الحضاري، الدور الذي اضطلع به الإنسان في تحرير ذاته والخروج من قوقعة الانغلاق إلى الرسالات الخالدة التي أخذت بيده إلى النور، نور الحياة والعلم والمعرفة، وغدا الإنسان جاداً في إقامة حضارته على أسس من العدالة الاجتماعية والحرية والمدنية، فكانت «أولاد حارتنا» نموذجاً يقرأ دور الوعي الديني والوعي العلمي في إعادة صياغة العلاقة التي يحتاجها الإنسان في حاضره ومستقبله بلغة حداثية تعبر عن دور الشرق بأديانه ورسالاته في تحرير الإنسان من دهاء الماضي السحيق إلى عالم جديد يمتلك أدوات الوعي الحقيقية التي تصوغ أسس التعايش والانسجام، وهو ما فعله باموك في «اسمي أحمر» التي تناول فيها حياة الإمبراطورية العثمانية بمنجزاتها الروحية الإنسانية والمادية المتمثلة بالنقوش والزخرفة الإسلامية التي اختصت بها الدولة العثمانية، وغدت ماثلة عبر تاريخ تركيا الحديث الذي يجد فيه المرء إرثاً لا تجده في أجمل القصور الغربية، ويؤكد هذا على حالة الصراع الداخلي الذي عاشه النقاشون والصراع الخارجي الذي تشكل في محاولاتهم النظر إلى الفن الفرنجي؛ لكنهم يكتشفون أن فنهم ونقوشهم وزخارفهم تمثل حقبة حية لإمبراطوريتهم، وهذا التمازج التاريخي الأدبي الذي استخدمه باموك في روايته كان جرجي زيدان قد اعتمده في سلسلته الفخمة عن تاريخ الإسلام والتي تجاوزت العشرين رواية تناولت الفتوحات الإسلامية وأثرها على الدول المفتوحة(16)، وهكذا استطاع باموك أن يغلب دور الإمبراطورية العثمانية على روايته وبالتالي يشعر قارئ باموك أنه لم يغفل أثر الطابع الإسلامي على الثقافة التركية المعاصرة، وهو الأثر الذي عايناه عند محفوظ في معظم أعماله الروائية.

المراجع

1 عبده عبود، محاضرة ألقاها في جامعة بون، ألمانيا.

2 جريدة الخليج، مؤسسة دار الخليج للصحافة والطباعة والنشر

، 2008 www.alankabout.com.

3 الرواية والتشكيل عند نجيب محفوظ: دراسه في تجليات الموروث، ص277.

4 المرجع السابق، 178.

5 وفي رواية اللص والكلاب ما يماثل ذلك، حيث يعد سعيد مهران رمزاً لأزمة الإنسان الحديث بعد أن انفصل جذره فأصبح لا ينتمي وأصبحت خيانة زوجته خيانة للمجتمع كله.

6 أورهان باموك كما قرأتُه 2006/12/19، الانترنت www.hawarye.com.

7 المرجع السابق.

8 انظر جودت بيك وأولاده، ص52

9 الرواية والتشكيل الروائي عند نجيب محفوظ، مرجع سابق، ص214-225.

10 رحلة ابن فطومة، نجيب محفوظ، ص 147.

11 www.4shared.com/file/25117321.

12 رجاء النقاش، في حب نجيب محفوظ، ص296-297.

13 المرجع السابق، ص297.

14 انظر "اسمي أحمر"، ص581.

15 جريدة القدس العربي، فاطمة خليفة، 3 يونيو 2008.

16 www.ibtesama.com/vb/showthread-t.

مصادر عامة

1 الحضارة الإسلامية ومد جسور الحوار الحضاري www.alankabout.com .

2 الحضارة الإسلامية ومد جسور الحوار الحضاري، (1)، 2009 www.al-ijdabi.com/artical-show.php.

3 لماذا باموك وليس محمود درويش؟ www.rai-akhar.com.

4 عبد الرحمن السليمان، العرب يترجمون الأدب التركي عن الإنجليزية: أورهان باموك مثلاً، 28 يناير 2007، www.al-sharq.com/Display Artical..

5 عبد الرزاق القلسي، الحجاب في رواية ثلج، Shltout62maktooblog.com.

6 رواية اسمي أحمر www.4kitab.com.

7 لماذا استحق باموك جائزة نوبل www.sawtakonlin.com.

8 في الأدب التركي المعاصر: الرواية نموذجاً thawra.alwehda.gov.sy.

9 ملف صاحب نوبل أورهان باموك www.aljsad.net.

10 أورهان باموك الروائي الذي يتمنى لو كان ساحراً www.alriyadh.com/2006.

11 أوراق مؤتمر رواية السيرة الذاتية في كتاب جديد: أسئلة حول سرد الأفراد والجماعات في الكتابة الروائية الجديدة/ محمود القرني، جريدة القدس العربي، لندن /www.iwffo.org index.php.

12 مجموعة قراءات أورهان باموك كما قرأته قراءات: 28/11/2006، 12/9/2006، 13/12/2006، 18/12/2006، 14/12/2006، 18/12/2006، 10/20/2007. www. hewarye.com.

13 القلعة البيضاء، أورهان باموك

www.dc145.4shared.com/download/1134s7067/384469aa/pamo/lalqalaa alby-daa.pdf

14 الحياة الجديدة، أورهان باموك

www.4shared.com/file/7437843/9b7418a8/online.html dripwd verified..

15 أورهان باموك، اسطنبول: الذكريات والمدينة، www.mediafire.com/jjejjyy-0c4yy.

16 نجيب محفوظ، أصداء الرحيل... عملاق الرواية العربية هجر الفلسفة ليصبح سيد الأدب، شؤون ثقافية، الثورة، 3/9/2006 thawra alwehda.gov.sy.

17 شبكة النباء المعلوماتية، الجمعة 2007/6/1. الحصاد الشهري الثقافي.

18 العرب يترجمون الأدب التركي عند الإنكليز.

19 نجيب محفوظ، أولاد حارتنا، دار الآداب، ط6، بيروت، 1986.

20 نجيب محفوظ، ليالي ألف ليلة، مكتبة مصر، القاهرة، 1982.

21 نجيب محفوظ، رحلة ابن فطومة، مكتبة مصر، القاهرة، 1987.

22 نجيب محفوظ، اللص والكلاب، مكتبة مصر، القاهرة، 1976.

23 رجاء النقاش، في حب نجيب محفوظ، دار الشروق، القاهرة، 1995.

24 د. محمد القضاة، التشكيل الروائي، عند نجيب محفوظ: دراسة في تجليات الموروث المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000.

المحور الخامس: التاريخ

أولا: العلاقات العربية التركية

١. تركيا والقضية الفلسطينية (1947-1949) ..... د. محمد الدودانى

ثانيا: العلاقات المصرية التركية

٢. موقف العلماء من نظم الحكم والإدارة فى مصر العثمانية (1517 – 1798 م)
..... د. خالد مكرم فوزى

٣. العلاقات المصرية التركية بين الحربين العالميتين ومؤثراتها الثقافية ..... **د. زكريا سليمان بيومى**

٤. موقف الولايات المتحدة من التقارب المصري التركي عام 1957
..... د. مجدى حشيش

ثالثاً: الإمبراطورية العثمانية والعالم العربى

5. دور المستندات العثمانية والمؤسسات التركية للدفاع عن حقوق الفلسطينيين في القدس..... **منير نسيبة**

6. دفاتر الصرة: مصدر هام للتاريخ الاجتماعي للمدن المقدسة الموجودة في طريق الحج والحجاز في العهد العثماني (مترجم من اللغة التركية إلي اللغة العربية)..... **مصطفي جولر**

تركيا والقضية الفلسطينية (1947-1949)

د. محمد محمود الدواداني

مقدمة

على أثر هزيمة الدولة العثمانية فى الحرب العالمية الأولى 1914-1918، أدارت تركيا ظهرها بعيدًا عن العالم العربي نتيجةً لوقوف الأخير الى جانب الحلفاء إبان الحرب، إلى جانب عوامل أخرى تسببت فى هذا التباعد مثل تحديث الدولة التركية على النسق الأوروبي، وعليه تأثّرت قضية فلسطين بغياب تركيا الحديثة عن مساندتها بعد أن كانت الدولة العثمانية حصنًا منيعًا تدافع عنها.

وسرعان ما عادت تركيا فولّت وجهها شطر العالم العربي وخاصة القضية الفلسطينية إبان الحرب العالمية الثانية؛ إذ نظرت إلى تدهور الأوضاع فى فلسطين بين العرب واليهود على أنه أمر يؤثر بالسلب على الأمن القومي لتركيا، ونتيجةً لذلك أصبحت تركيا فاعلًا مؤثرًا تجاه القضية الفلسطينية، وبذلك تخلصت من المبدأ الكمالي وهو "السلم فى الداخل، والسلم فى الخارج". فكانت الحكومة التركية أول من حذرت الولايات المتحدة من خطورة الأوضاع في فلسطين عام 1941.

وبلغت ذروة هذا التفاعل، عندما عُرضت القضية الفلسطينية على الأمم المتحدة عام 1947 فكانت تركيا أولى الدول التي وقفت إلى جانب العرب ضد قرار التقسيم, واعتبر العرب حينذاك الموقف التركي بمثابة صفحة جديدة في تاريخ العلاقات العربية-التركية, وإن اتخذت تركيا هذا الموقف بالتقارب مع الغالبية الإسلامية فى البلد لإضعاف الحزب الديمقراطي الوليد، فضلًا عن نظرة حكومة حزب الشعب الجمهوري للمهاجرين السوفيت إلى فلسطين بوصفهم تابعين للسوفيت.

وقبيل نشوب الحرب العربية-الإسرائيلية 1948 كانت تركيا أكثر الدول التي فطنت إلى نتائج الحرب؛ إذ حذرت الحكومة التركية والصحافة هناك الدول العربية من مغبة الإقدام على تلك الحرب؛ لأنها أدركت التفوق العسكري الإسرائيلي على نظيره العربي، وذلك ما اتضح من التقارير الصحفية التي أرسلها الصحفيون الأتراك من فلسطين قبيل نشوب الحرب.

وبعد أن وضعت الحرب أوزارها كانت تركيا هي العضو الإسلامي في لجنة التوفيق التي شكّلتها الأمم المتحدة لحل مشكلة اللاجئين؛ فعملت على بث الطمأنينة في نفوس العرب لأن تركيا تمثّلهم في هذه اللجنة, ولكن العضو التركي فى هذه اللجنة "حسين جاهد بالتشين" ناصر إسرائيل بعد انتخابات الكنيست الإسرائيلى فى يناير 1949، وتعاملت تركيا مع القضية الفلسطينية بشكل إنساني بحت، حيث استوعبت تركيا عددًا من اللاجئين داخل أراضيها.

فكان اعتراف تركيا بإسرائيل في مارس 1949 نابعًا من وجهة النظر التركية على اعتبار أن إسرائيل أصبحت حقيقةً واقعةً، وأن أكثر من ثلاثين دولة اعترفت بها قبل هذا التاريخ, فضلًا عن ذلك فإن العرب قد اعترفوا بها ضمنًا بقبولهم المفاوضات مع الإسرائيليين في رودس.

تساؤلات الدراسة وحدودها ومصادرها:

تحاول هذه الورقة الإجابة على عدة تساؤلات :-

- ماهى الظروف والملابسات التي جعلت تركيا تقف ضد قرار التقسيم؟
- ماهي حقيقة الموقف التركي من الحرب العربية-الإسرائيلية 1948؟
- هل كانت تركيا منصفةً للجانب العربي خلال دورها في لجنة التوفيق لحل مشكلة فلسطين؟
- هل وجدت تركيا فى القضية الفلسطينية بعد عام 1947 حلًا تخلصت به من بعض مشكلات اليهود الأتراك؟

وقد وقع الاختيار على عام 1947 كبداية لفترة الدراسة لأنه العام الذى تم فيه عرض القضية الفلسطينية على الأمم المتحدة وظهرت تركيا فيه أنها مناصرة للعرب. كما وقع الاختيار على عام 1949 كنهاية لفترة الدراسة لأنه العام الذى اعترفت فيه تركيا بإسرائيل.

وسوف تعتمد هذه الدراسة على: الوثائق العبرية، ووثائق وزارة الخارجية المصرية، والوثائق البريطانية (F.O)، والوثائق الأمريكية المختلفة، بالإضافة إلى بعض المراجع العربية والأجنبية.

على أثر توقيع الحلفاء مع تركيا معاهدة لوزان 1923، زالت سيادة تركيا عن فلسطين، التي وضعت تحت الانتداب البريطاني. وبمقتضى صك الانتداب، وتنفيذًا لوعد بلفور الذى تعهدت فيه بريطانيا بإقامة وطن قومي لليهود في فلسطين، عملت سلطات الانتداب على تيسير هجرة اليهود إلى فلسطين فى مختلف المسائل سواء التي تتعلق بإنشاء الوطن القومي اليهودي أو بمصالح اليهود في فلسطين [1].

ومنذ ذلك الحين حرص القادة الأتراك على أن يعرف العالم أن ليس لديهم أي أطماع فى الأراضي العربية, بما فيها فلسطين التي أعلنوا أنهم يؤيدون بالنسبة لها تطبيق مبدأ حق تقرير المصير[2].

وابتعدت تركيا الكمالية عن الدول العربية، حيث أن الأتراك كرسوا كل ما في وسعهم لإنشاء وتنمية دولتهم من أجل تقويتها, بعد النضال القومي الذي قاموا به حيث ركزوا أنظارهم فى المسائل الداخلية للدولة، ولم يتعلقوا بالمسائل الخارجية المحيطة بهم، وتركت للعرب إدارة أنفسهم بأنفسهم

١ Grantdas Jorge Yroga : The Birth of Israel, New York , 1948 , P .P.64. 67 .

٢ سم شاكماك : موضع تركيا فى الحلف الأطلسي وأثر ذلك على علاقاتها بالوطن العربي، مجلة المستقبل العربي، ع 45، نوفمبر 1982، ص 103.

مثل بقية الدول المجاورة، ولقد لاقت هذه السياسة امتنان العرب [3] .

ومنذ بداية الفترة الكمالية لم يكن لتركيا موقف من قضية فلسطين فى مختلف مراحلها، ولكن القضية فى أغلب تلك المراحل كانت عبارة عن منازعات داخلية بين العرب من جهة، وبين اليهود وسلطات الانتداب من جهة أخرى، ولم تكن قد ظهرت على الساحة الدولية بعد [4] .

انتهجت تركيا هذه السياسة حتى عام 1941، حيث قامت تركيا بتحذير الولايات المتحدة عندما أخذت الولايات المتحدة تظهر اهتمامها بمسألة فلسطين, وبدأ بعض الأعضاء فى مجلس الشيوخ الأمريكي حملة التوطين لليهود المهاجرين من أوروبا في فلسطين، فقام السفير التركي بإبلاغ الخارجية الأمريكية أن عملًا كهذا سيثير رد فعل العرب، وسيدخلون فى حرب مع اليهود، وسيخلق متاعب لبريطانيا، وهذه المتاعب ستصبح وثيقة الصلة ببلاده [5] .

وعلى أثر ازدياد الهجرة اليهودية إلى فلسطين، شهدت فلسطين اضطرابات بين العرب واليهود وسلطات الانتداب التي تعرضت إلى كثير من الضرر على يد اليهود، وقد عجزت عن تهدئة الحالة هناك، كما فشلت المحاولات الأمريكية في تهدئة الحالة والوقوف عليها فى عامي (-1945 1946) مما دفع بريطانيا إلى نقل المشكلة الفلسطينية إلى الجمعية العامة للأمم المتحدة في ابريل 1947، وقد بحثت الجمعية العامة هذه المشكلة منذ 28 ابريل حتى 15 مايو 1947وقررت تشكيل لجنة تابعة للأمم المتحدة للتحقيق فى القضية تسمى (لجنة نسكوب) [6]. وصدر القرار بالاتفاق بين الدول الغربية والشرقية بينما عارضته الدول العربية لاستبعادها من عضوية اللجنة، فضلًا عن عدم اقتصار مهمة اللجنة على اللاجئين الفلسطينيين وتكليفها بزيارة معسكرات للاجئين فى أوروبا، وكانت تركيا من بين الدول المؤيدة للدول العربية فى هذا الموقف [7] .

وبعد دراسة استمرت ستة أشهر انتهت اللجنة إلى صياغة تقريرها في 31 أغسطس 1947، ورفعته إلى الجمعية العامة مع بداية دورتها العادية الثانية في نوفمبر 1947، وضم التقرير مشروعين؛ أحدهما يعرف بمشروع الأغلبية، وهو يقضي بتقسيم فلسطين إلى دولة عربية وأخرى يهودية. بينما يقضي المشروع الآخر (وهو مشروع الأقلية) بإنشاء دولة اتحادية فيدرالية تمثل البلاد كلها، على قواعد وأسس أهمها وجوب إنهاء الانتداب على فلسطين وإعطائها الاستقلال بعد فترة انتقال قصيرة، على أن ينتهي الانتداب والجلاء عن البلاد قبل اليوم الأول من أغسطس 1948،

٣ ميم كمال أوقة، الأتراك وقضية فلسطين عبر التاريخ إلى يومنا هذا"1880-1890"،المركز العام للجمعية الثقافية القبرصية التركية، قبرص، د.ت، ص 36 .

٤ نجدة فتحي صفوه، تركيا وقضية فلسطين، مجلة المستقبل العربى، ع45، نوفمبر1982، ص 89 90-.

٥ أكمل الدين إحسان أغلو، العلاقات العربية-التركية من منظور تركى،ج2،مركز البحاث للتاريخ والفنون والثقافة الاسلامية،اسطنبول،1993 ، ص 254 .

٦ لمزيد من التفاصيل راجع :
. Foreign Relation Of The United Staets:Vol. VII , 1946 - 1947 , P.P. 1300 - 1316

٧ أميرة محمد كامل الخربوطلي، العلاقات المصرية التركية"1952-1970"، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم الساسية، جامعة القاهرة،1979، ص 470 .

وتكون القدس عاصمة لهذه الدولة. كما تقدم العرب بمشروع ثالث يقضي بإنشاء حكومة مركزية واحدة تتولّى مؤقتًا إدارة فلسطين كلها، على أن يتم الجلاء البريطاني عن البلاد بعد سنة واحدة من قيام هذه الحكومة التي تتولّى إجراء انتخابات عامة لجمعية تأسيسية تقوم بوضع دستور ديمقراطي للبلاد بكاملها على أساس وحدتها واستقلالها، ولم يؤيد هذا الاقتراح (المشروع العربي) سوى 12 دولة كانت تركيا من بينها، بينما عارض هذا المشروع 29 دولة فى مقدمتها الولايات المتحدة والاتحاد السوفيتي، كما أيّدت تركيا مشروع إقامة دولة ديمقراطية مستقلة في فلسطين، ورفضت تركيا مبدأ إقامة الوطن القومي لليهود فى فلسطين، وعند التصويت صوتت لصالح المشروع العربي (مشروع الأقلية) ورفضت مشروع الأغلبية (مشروع التقسيم).

وعند تصويت اللجنة الخاصة على مشروع قرار ينص على الرجوع إلى محكمة العدل الدولية للرأي الاستشاري فيما يتعلق بشأن مسائل تثيرها المشكلة الفلسطينية وتتعلق المسألة الأخيرة والتي تم التصويت عليها على حدة بعدم تنفيذ أي مشروع تقسيم يخالف آمال الفلسطينيين أو يتم دون موافقتهم، واتفقت تركيا مع الدول العربية في التصويت عليها، وفي 29 نوفمبر 1947 صدر قرار الجمعية العامة رقم (181) الخاص بتقسيم فلسطين بأغلبية 33 صوتًا مقابل 13 صوتًا [8] وامتناع عشر دول عن التصويت، واتفق موقف تركيا مع الدول العربية والإسلامية الممثلة فى الأمم المتحدة حين ذاك برفض قرار التقسيم وتأسيس وطن قومي لليهود فى فلسطين [9] .

وقد لقي هذا الموقف التركي استحسان القادة العرب حين ذاك فقد أرسل شكري القوتلي رئيس الجمهورية السورية فى ذلك الوقت برقية إلى رئيس جمهورية تركيا جاء فيها :

« أن هذا الموقف البنّاء من قبل تركيا فى تأييد قضايا العرب يعتبر حقبة جديدة فى تطور العلاقات العربية-التركية، ولاشك أن تركيا تشاركنا فى الرأي فى أن الخطر الاستعماري العالمي يهدد الدول المحبة للسلام»، وعلّقت جريدة جمهوريتي لسان حال الجمهورية التركية على القضية الفلسطينية قائلة» إن الجهود التي تبذلها دول العالم لحل قضية فلسطين لم تكن مرضية، وأن موقف تركيا من الدول العربية في هذه الظروف الحالية لجدير بالإجلال والتقدير، وأن تركيا هي مصدر أمل للدول العربية فى قضاياها العادلة « [10].

كما كتب أحمد حسين رئيس حزب مصر الفتاة يقول «إن موقف تركيا كان جديرًا بالثناء، وامتناع تركيا الوجية أثناء عرض القضية على الجمعية العامة، واستقرار موقفها المنحاز للعرب من البداية إلى النهاية، وإعلان مندوبها أن بلاده تقف إلى جانب العرب قلبًا وقالبًا، وأنها تتمنى للعرب

٨ كانت تركيا من ضمن 13 دولة صوتت ضد قرار التقسيم وهي أفغانستان – إيران- باكستان – تركيا – سوريا – السعودية – العراق – كوبا - لبنان - مصر – الهند – اليمن – اليونان . راجع: ميشل نوفل وآخرون، العرب والأتراك فى عالم متغير، من وجهة النظر العربية، جـ1، مركز الدراسات الاستراتيجية والتوثيق، بيروت ، 1993 ، ص ص -118 119 .

٩ خيري حماد، قضايانا فى الأمم المتحدة، منشورات المكتب التجاري، بيروت ، د.ت ، ص ص -153 164 ؛
Year Book of United Nations 1947 - 1948 , New Yourk ,1949, P.P. 230 – 231 .

١٠ أحمد نوري النعيمي، السياسة الخارجية التركية بعد الحرب العالمية الثانية 1945، رسالة ماجستيرغير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة،1973، ص 304 .

نجاحًا على طول الخط، وأن التاريخ جمع فى الماضي بين تركيا وهذه البلاد»، وفي نهاية المقال أهاب بالحكومة المصرية أن تشكر الحكومة التركية، ولقد لقي المقال قبولًا فى الأوساط التركية المختلفة [11].

وأفادت جريدة القبس السورية بأن الأتراك يدافعون عن الدين الإسلامي منذ حوالي ألف سنة، وأضافت بأن الموقف الإيجابي لتركيا هو الامتداد للسياسة الفلسطينية التي كان يتبعها العثمانيون، ومن جهة أخرى هو مدى انفعالها وتأثرها لأبناء فلسطين المظلومين بسبب تأسيس الدولة اليهودية وتوسعها [12].

ويمكن تفسير موقف تركيا المؤيد للعرب عند التصويت على قرار التقسيم في الجمعية العامة للأمم المتحدة فى نوفمبر 1947 بوقوعها تحت مؤثرين؛ داخلي وخارجي.

أ- المؤثر الداخلي:

حرصت الحكومة التركية والحزب الجمهوري الحاكم على إرضاء بعض شرائح الرأي العام المحلي المتمسك بالدين الإسلامي والمتعاطف مع باقي الشعوب الإسلامية, رغم إعلان الدولة العلمانية، خاصة بعد أن بدأ حزب الشعب الجمهوري فى عام 1946 فى تخفيف القيود على الدين تحت ضغط نشاط الحزب الديمقراطي الذي كان يتمتع بشعبية كبيرة لدى القاعدة العريضة من العناصر المدنية فى الريف التركي، والتي تمثل حوالي 75 ٪ من مجموع السكان [13] ، كذلك صرح مصدر مسئول للحكومة التركية «أن الكثرة الغالبة فى الأمة التركية متعلقة بالدين الإسلامي، ومن المعروف أن الفلاحين والعمال يحتلون أكثر من 85 ٪ من مجموع السكان ، وقد تغلغل الإسلام فى نفوسهم برغم الظروف والملابسات المحيطة، فليس غريبًا أن ترى الحاجة تدعو إلى العناية بهم، بل إن هذا أمر متوقع» [14] .

ب - المؤثر الخارجي :

ويتمثل فى خوف تركيا من أن يؤدي قيام دولة يهودية فى فلسطين إلى زيادة عناصر التوتر فى منطقة الشرق الأوسط، ومن ثم يتضاعف اهتمام الاتحاد السوفيتي بها، وبالتالي وتتزايد مطامعه فى مضيقي البسفور والدردنيل التركيين كمنفذين إلـى البحر الأبيض المتوسط [15] .

١١ وثائق وزارة الخارجية، أ.س .ج ، محفظة 1575 ، ملف 1/142/139, مذكرة المفوضية الملكية المصرية بأنقرة , بتاريخ 16 يونيه 1947، بشأن موقف تركيا من القضية الفلسطينية, من الوزير المفوض بتركيا إلى وكيل وزارة الخارجية المصرية .

١٢ القبس بتاريخ 30 نوفمبر 1947، ص 1 .

١٣ أحمد نوري النعمي، الحركات الإسلامية الحديثة فى تركيا حاضرها ومستقبلها: دراسة حول الصراع بين الدين والدولة في تركيا، دار البشير، عمّان،1992، ص ص 32-47 .
. Richard . Robinson : The First Turkish Republic , U.S.A. , 1963 , P. 212

١٤ وثائق وزارة الخارجية، أ.س . ج , محفظة 773 ، ملف 10/7/205 ، مذكرة المفوضية الملكية المصرية بأنقرة , بتاريخ 9 فبراير 1947 ، بشأن مقابلة بين وزير مصر المفوض بتركيا مع شخصية تشغل منصب كبير فى الحكومة التركية ، من الوزير المفوض إلي وكيل وزارة الخارجية المصرية .

١٥ أميرة محمد كامل الخربوطلي، مرجع سابق، ص 49 .

فضلًا عن احتمال اعتناق الدولة اليهودية المرتقبة تولد للمبادئ الاشتراكية، وبالتالي إمكانية أن تتبع الإتحاد السوفيتي، ومن ثم أن تجلب بعض المشكلات للمنطقة، بالإضافة إلى ماضي القادة اليهود الذين انخرطوا فى أحزاب شيوعية فى أوروبا الشرقية [16].وأشارت الصحف التركية الصادرة حين ذاك إلى أن الكيان الصهيوني تابع للاتحاد السوفيتي.وعليه يمكن القول فى هذا الشأن إن موقف تركيا ضد قرار التقسيم لم يكن يعكس الشعور الإسلامي، ولاسيما إذا عرفنا أن أنقرة انتهجت خلال تلك الحقبة السياسة العلمانية المتطرفة لإبعاد المجتمع التركي عن المسلمين والعرب في آن واحد. وإلى جانب ذلك فقد حرص القادة الأتراك على أن تلعب تركيا دورًا بارزًا فى الأمم المتحدة عن طريق إظهار نفسها بمظهر الدولة التي تسهم فى إقرار السلام والاستقرار فى العالم بموجب شعار أتاتورك «السلم فى الداخل والسلم فى الخارج» [17].

والواقع أن المؤثر الداخلي لم يكن يمثل ضغطًا على حكومة أنقرة من أجل انتهاج سياسة إسلامية تجاه فلسطين، فإرضاء الأغلبية الإسلامية لم يكن ببال الحكومة التركية على الإطلاق، وإنما انتهجت الحكومة هذه السياسة من أجل ضرب الحزب الديمقراطي الوليد الذي انتشر بسرعة فائقة داخل تركيا -كما سبق ذكره- ؛ فوقوف أنقرة إلى جانب العرب والدول الإسلامية فى رفض قرار التقسيم لا يعود إلى الدين، بل جاء على خلفية عوامل خارجية، ولقد أثّر الموقف التركي في تقدير وزارة الخارجية البريطانية شعبة الشئون العربية، والإدارة الأمريكية فى أن إنشاء الدولة اليهودية سيؤدي إلى معارضة قوية من غالبية العرب فى فلسطين والدول العربية، وسوف يؤدي إلى صراع لا نهاية له فى المنطقة. أكثر من ذلك فإن الاتحاد السوفيتي تخلّى عن معارضته الراسخة للصهيونية، وأيّد خطة التقسيم وأقنع أنقرة بأن هدف موسكو هو إضعاف بريطانيا والنفوذ الغربي في شرق البحر المتوسط، وتحويل مشروع الدولة اليهودية إلى اتباع الشيوعية [18] ، ولكن الأتراك أدركوا أن مطامع الاتحاد السوفيتي فى الأراضي والمضايق التركية، فضلًا عن أن قيام الدولة الجديدة (أي الدولة اليهودية)، من الممكن أن يثير قلاقل واضطرابات في المنطقة يفتعلها السوفيت، وبالتالي تسنح الفرصة للروس للقفز إلى المنطقة، وذلك ما أبلغه نجم الدين صادق وزير الخارجية التركي إلى نظيره الأمريكي، حيث قال «إن تركيا كعضو مخلص وشريف في الأمم المتحدة لا يمكن أن تفصل نفسها عن قرارات الأمم المتحدة على الجانب السياسي، وأن موقف تركيا كان متأثرًا بخوفها من حرب أهلية لا مفر منها بين العرب واليهود، وسوف يؤدي توصية الأمم المتحدة بتقسيم فلسطين إلى حرب إقليمية، ثم حرب أكثر اتساعًا وسوف يؤدي ذلك أيضًا إلى زيادة النفوذ السوفيتي فى الشرق الأوسط اتساعا، كما سيؤدي ذلك إلى مأزق لم يكن مرغوبًا فيه بالنسبة لأنقرة». كما ذكر وزير الخارجية التركي لإحدى الصحف الأمريكية «أن تركيا تعرف أن قرار التقسيم سوف يؤدي إلى العنف وعدم الاستقرار, وأن صحة هذا الموقف أن يصبح التقسيم حقيقة ونوعًا من الإبقاء يمكن

١٦ هيلين كادير دانكوس، السياسة السوفيتية فى الشرق الأوسط -1955 1975, ترجمة: عبد الله اسكندر، دار الكلمة للنشر، بيروت، 1981، ص 8 .

١٧ أحمد نوري النعيمي، تركيا و الوطن العربي، أكاديمية الدراسات العليا والبحوث، طربلس،1998، ص 44 .

١٨ Egruen George :OP.CIT, P. 42 .

التوصل إليه, وسوف يكون مقنعًا للطرفين» [19] ، ويؤكد حديث نجم الدين صادق وزير الخارجية التركي أمرين:

أ- أن البعد الإسلامي فى هذا الشأن كان بعيدًا عن أهداف ساسة تركيا عند معارضة قرار التقسيم.

ب- أن مخاوف تركيا من الاتحاد السوفيتي وتبعية الدولة اليهودية له هو الذي جعل أنقرة تنتهج هذه السياسة.

وقد تفهمت الولايات المتحدة الأمريكية حقيقة الموقف التركي، بدليل أن تركيا لم تكن ضمن الدول التي تعرّضت لضغوط دبلوماسية أمريكية عند سير القضية فى المنظمة الدولية من أجل تـأييد قرار التقسيم [20].

ويبدو أن الولايات المتحدة لم تكن ترى فى تركيا إضافة للكفة التي ترجح موقف الدول العربية والإسلامية التي عارضت قرار التقسيم، فأغلبية الدول أيّدت هذا القرار، وبالتالي لم تكن الولايات المتحدة فى حاجة إلى تركيا، ولو طلبت الولايات المتحدة من تركيا تأييد قرار التقسيم لفعلت حكومة أنقرة ذلك، حيث كانت المساعدات الأمريكية تتدفق على تركيا بمقتضي مرسوم مارس 1947 (مبدأ ترومان) ، وكانت تقدم إلى تركيا حتى اليوم الذي قررت الجمعية العامة للأمم المتحدة التصويت على قرار التقسيم، وبالتالي لم يكن بمقدور الأتراك معارضة الولايات المتحدة الأمريكية. وفضلًا عن المؤثرين السابقين الداخلي والخارجي فقد حرص القادة الأتراك على أن تلعب تركيا دورًا بارزًا فى الأمم المتحدة عن طريق إظهار نفسها بمظهر الدولة التي تسهم فى إقرار السلام والاستقرار فى العـالم بموجب شعار أتاتورك «السلم فى الداخل والسلم فى الخارج» [21].

وبعد أن عارضت تركيا قرار التقسيم، عملت الدبلوماسية الغربية لاسيما الإنجليزية على تحويل السياسة التركية إلى سياسة التأييد لقرار التقسيم.

فقد كشفت الوثائق البريطانية النقاب عن إجراء مباحثات إنجليزية – تركية خلصت إلى أهمية استقرار الشرق الأوسط لمصلحة تركيا، لكي تدافع عن نفسها ضد الغزو السوفيتي المحتمل مع هذه المسألة.

---

١٩ Ayhan Aktar and Soliozel :Turkish Attitudes Vis_Q_Vis,The Zionist Progect,Les Cohiers DEtudes Sur La Mediterranee,Orientale Et La Monde,Turko_Iranien,(Cemoti),No.28,1999, P.137.

٢٠ صلاح العقاد، قضية فلسطين : المرحلة الحرجة (1945 -1956)، معهد الدراسات العربية، القاهرة, 1968، ص 49.

٢١ أحمد نوري النعيمي، تركيا والوطن العربي، مصدر سابق، ص 44.

وتحت الضغط السوفيتي اقتنعت أنقرة تمامًا بتأييد سياسة التقسيم أثناء المفاوضات. ونظرًا لاستجابة تركيا للمطالب البريطانية الخاصة بتأييد تركيا لقرار التقسيم، اختارت بريطانيا أن تكون تركيا عضوًا فى المفاوضات السلمية الدائرة حين ذاك وحاولت إقناع أنقرة بأن تكون مقربة من الطرفين [22].

وعلى أي حال فإن تركيا في معارضتها لقرار التقسيم أو تأييدها له فيما بعد، لم تُظهر تركيا قط عداءً للدولة اليهودية المزمع إنشاؤها فى فلسطين [23] .

وبعد أن أصبح قرار التقسيم ساريًا ركّز الأتراك جل اهتمامهم على التطورات المتلاحقة فى منطقة الشرق الأوسط، وطالبت حكومة أنقرة المجتمع الدولي بأن يتخذ خطوات حكيمة لمنع الحرب الوشيكة، لذلك أرسلت معظم الصحف التركية كثيرًا من المراسلين إلى المنطقة لاستكشاف الموقف وبالرغم من عواطف هؤلاء المحررين والمراسلين التي كانت فى معظمها مؤيده للعرب ، ما خلا قلة منهم كانت تؤيد قيام دولة إسرائيل، فإن معظم التقارير التي قدمت إلى الصحف التركية لم تعطِ العرب أي فرصة لكسب المعركة ضد اليهود [24] ، وعلى سبيل المثال كتب نظام الدين نظيف المعلق بصحيفة «جبس باتشاث» كتب تحليلًا واقعيًا للقوة العسكرية العربية، ونصح العرب بأن يختاروا طريق المفاوضات بدلًا من الحرب التي لن يكسبوها [25] .

ولكن المحاولات التركية على الصعيدين الرسمي والصحفي)وغيرها من المحاولات الدولية التي تدخلت من أجل إبعاد شبح الحرب عن منطقة الشرق الأوسط بين العرب واليهود) لم تنجح؛ فبعد أن أعلن عن قيام دولة إسرائيل في 15مايو 1948، واعترفت بها الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفيتي بعد عدة دقائق من قيامها، واعترض العرب على قيام إسرائيل على أراضٍ عربية خالصة، نشب الصراع المسلح بين الطرفين.

وعلى أثر نشوب تلك الحرب، اتخذت تركيا موقفًا محايدًا تجاه الصراع المسلح بين الطرفين حيث قامت بمنع الشباب المسلم من السفر إلى منطقة العمليات الحربية لمساعدة العرب.

كما رفضت تركيا سفر الأعداد القليلة من اليهود الذين حاولوا السفر لتلك المنطقة للتطوع من أجل مساعدة إسرائيل والمشاركة في الحرب، حيث رأت حكومة أنقرة اتباع المبدأ الأساسي الذي وضعه أتاتورك بالبقاء خارج نزاعات الجيران [26].

٢٢ 31G , Mr. Bevin to Sir D. Kelly , 11th January 1949/1017/F.O , E 592 .

٢٣ جورج لنشو فسكي، الشرق الأوسط فى الشئون العالمية، ترجمة: جعفر الخياط ، مكتبة دار المتنبي، بغداد, 1964، ص 142.

٢٤ Ayhan Aktar and Solizel : Op. Cit , P. 138 .

٢٥ Ibd.

26 GEORGE EGRUEN: Dynamic Progress In Turkish-Israeli Relations, Israel Affairs, No.4, Summer,1995,OP. Cit, P. 43 .

وأثناء اشتعال الحرب العربية - الإسرائيلية عام 1948 تباينت وجهات النظر بين العرب والأتراك، حيث حدث صدام مستمر بين المندوبين العرب في أنقرة ووزير الخارجية التركي نجم الدين صادق، وأثناء هذه المشاجرات أكد صادقأن الحكومات العربية أدركت حتمية عمل كل المحاولات والحيل للوصول إلى الحل الفيدرالي المشار إليه آنفًا.

لقد بدا أن العرب مصممون على الحرب للقضاء على الدولة الإسرائيلية، ومنع تدفق المهاجرين اليهود إلى فلسطين، وكان موقف صادق من وجهة نظر البعض واضحًا للوصول إلى حل مناسب طبقًا للتقييم التركي للموقف في يوليو 1948.

فقد سأل الأمير طلال ابن الحسين ملك الأردن تركيا عما إذا كانت تقبل الوساطة بين العرب وإسرائيل أم لا؟.

وعليه قررت تركيا تحت شروط معينة أن تلعب دور الوساطة بشرط ألا تتعارض مع دور لجنة (الكونت برنادوت) في المنطقة، فضلًا عن أن يقبل العرب واليهود فكرة الوساطة، وأن تقف الحرب في فلسطين أثناء المفاوضات, وأن تكون مطالب العرب واليهود محددة وواضحة سلفًا والتأكد من جدية الوساطة، لكن الطرفين لم يقبلا هذه الشروط رغم إنصافها [27] .

وعلى أي حال فقد طلب المندوبون والأمير طلال الوساطة نفسها، وبدا واضحًا أن العرب يحاولون دفع تركيا للقيام بهذا الدور، ولكنها رأت أن تكون محايدة، وأن يكون المفاوض على مسافة واحدة من طرفي النزاع.

وعلى أثر انتهاء الحرب العربية – الإسرائيلية، تحولت تركيا من تأييد الجانب العربي قبل 7 مايو 1948، والتزام الحياد أثناء الحرب، تحولت بعدها إلى الطرف الآخر فى الصراع «أي إسرائيل» لتنتهج تركيا سياسة شرق أوسطية جديدة عليها مع الإبقاء بطبيعة الحال على علاقاتها بالدول العربية.

ويمكن تناول الموقف التركي تجاه قضية فلسطين بعد ديسمبر 1948 من خلال ثلاثة محاور رئيسة كما يلي:

أ- لجنة التوفيق:

ناقشت الجمعية العامة للأمم المتحدة فى دورتها العادية الثالثة قضية اللاجئين الفلسطينيين، وانتهت فى 11 ديسمبر 1948 إلى إصدار القرار رقم 194 الذي نصّ فى فقرته الثالثة على إنشاء لجنة التوفيق الدولية الخاصة بفلسطين، وقد اقترح مندوب فرنسا أن تقتصر عضوية هذه اللجنة على فرنسا وتركيا والولايات المتحدة، لكن المندوب السوفيتي اعترض على ذلك معلنًا وجوب تشكيل

27 Erhan Cagri :Turkish- Israeli Relations In Historical Perspective , London , 2003, P. 13 .

اللجنة من خمس دول صغرى من بينها بولندا، وأبدى ممثل جواتيمالا مخاوفه من أن يفسر وجود تركيا في اللجنة على أنه من قبيل التحيز للعرب، واقترح ضم كولومبيا بدلًا منها، إلا أن ممثل كولومبيا رفض ترشيحه وأبدى تأييده للاقتراح السوفيتي.

وعلى أي حال فقد أعلن رئيس الجمعية العامة أن إجراء إنشاء هذه اللجنة قد تحدد فى القرار رقم 194 وأنه من غير الممكن إدخال تعديلات عليه وهكذا اختيرت لعضوية اللجنة ثلاث دول هي تركيا وفرنسا والولايات المتحدة، وقد خوّلت اللجنة بموجب القرار المشار إليه سلطة اتخاذ كافة الخطوات لمساعدة الحكومات المعنية، بهدف تحقيق تسوية نهائية لكل المسائل المعلقة بينها وضمان حماية الأماكن المقدسة وحرية ارتيادها، وتسهيل عودة اللاجئين الراغبين فى العودة ودفع تعويض عادل لغير الراغبين فى العودة [28].

وهكذا ولد القرار 194 فى الجمعية العامة فى الحادي عشر من كانون الأول/ ديسمبر عام 1948 الذي يعتبر الثاني فى الأهمية بعد قرار التقسيم الأصلي بالنظر إلى ما تناوله من مواضيع فى مقدمتها قضية عودة اللاجئين، ولاريب فى أن أهمية هذه الفقرة في القرار هي التي تجعله موضع الرجوع والإشارة في كل خطاب يلقى عن القضية الفلسطينية وفي كل بيان صدر عنها بعد ذلك التاريخ ,لاسيما أن القرار نصّ على تأليف لجنة التوفيق الدولية لفلسطين وصلاحياتها، وعلى فرض الإشراف الدولي على مدينة القدس، وعلى حقوق اللاجئين في ممتلكاتهم، وحقهم في العودة والتعويض لمن لا يرغب منهم فيها [29] .

بيد أن هذه اللجنة ظلّت – من حيث جدواها وعضويتها – مثار خلاف بين أعضاء المنظمة الدولية على نحو ما أظهرته مناقشات اللجنة السياسية الخاصة على امتداد دورات الجمعية العامة؛ ففي الدورة العادية الخامسة للجمعية العامة حمل المندوب السوفيتي بشدة (داخل اللجنة السياسية الخاصة) على لجنة التوفيق، إلا أن الولايات المتحدة ومعها تركيا وبريطانيا وفرنسا وبوليفيا وشيلي أبدت اعتراضها على الموقف السوفيتي بحجة أنه ينتقص من قدر لجنة التوفيق، رغم أنها القناة الوحيدة التي تستطيع الأمم المتحدة من خلالها أن تضطلع بمسئولياتها فى فلسطين [30].

وقد قامت لجنة التوفيق بعدة اتصالات لدى الحكومات المعنية، ورفعتها إلى المنظمة الدولية، وفي أغسطس 1949 شكّلت اللجنةُ لجنةً فرعية تحت اسم لجنة «كلاب الفنية» نسبة إلى رئيسها الأمريكي، وضمت إلى عضويتها كل من فرنسا وإنجلترا وتركيا، وتحدّدت مهمتها فى دراسة الأوضاع الاقتصادية للبلاد التي تأثرت بالقتال فى فلسطين، ومساعدة الحكومات المعنية بالأمر على

٢٨ وثائق وزارة الخارجية، أ.س .ج ، محفظة 786 ، ملف 7/48/14 ، تقرير السفارة المصرية بنيويورك، بتاريخ 11 ديسمبر1948، بشأن تشكيل لجنة التوفيق، من مندوب مصر للأمم المتحدة إلى وكيل وزارة الخارجية المصرية.

٢٩ خيري حماد، مرجع سابق، ص ص -176 177 .

٣٠ كمال المنوفي، تركيا والصراع العربى -الإسرائيلى،مجلة الدراسات الفلسطنية، ع23، يوليو1977، ص 97.
. Year Book Of Untied Nation 1950 , New York , 1951, P.P. 333 – 334

السير قدمًا في برامج التعمير، وتسهيل عودة اللاجئين إلى ديارهم، وتوفير المسكن لهم والعمل على إنعاش أحوالهم الاقتصادية والاجتماعية [31] .

وعلى أثر انتخاب تركيا فى لجنة التوفيق، لحق شئ من التبدل فى موقف تركيا تجاه المسألة العربية – اليهودية، وقد جاء مغزى هذا الانتخاب متمثلًا في تصويت الأقطار العربية ضد تشكيل اللجنة على ذلك النحو «الولايات المتحدة – فرنسا – تركيا».

إذ بدأت هذه الأقطار العربية تنظر إلى تركيا بوصفها عميلًا للدول الغربية [32] ، وقد استاءت الدول العربية من انضمام تركيا إلى لجنة التوفيق وأخذوا على اللجنة ما يلي:

١- أن المهام التي أنيطت بهذه اللجنة من شأنها توطيد قرار تقسيم فلسطين وتدويل القدس وتثبيت حدودها وفق قرار التقسيم.

٢- أن اللجنة كانت تعمل تحت تأثير الولايات المتحدة والضغوط الصهيونية على الحكومة الأمريكية والتي كانت تهدف إلى إتاحة الوقت لليهود لتوطيد أقدامهم فى فلسطين[33].

وأبدت بعض الدول العربية الكثير من الملاحظات على نشاط اللجنة؛ فبالنسبة لمصر فقد تلّقت وزارة الخارجية المصرية تقريرًا من المفوضية المصرية بالنمسا فى ديسمبر 1948 م حول اللقاء الذي دار بين القائم بأعمال المفوضية المصرية ووزير تركيا المفوض فى فيينا جاء فيه أن القائم بالإعمال المصري وجّه إلى وزير تركيا سؤالًا حول حقيقة موقف بلاده من القضية الفلسطينية بمناسبة تعيين تركيا عضوًا فى لجنة التوفيق، وأن الأخير أجاب بأن تركيا حكومة وشعبًا تقف فى صف البلاد العربية، ولن يمنعها من اتخاذ موقف إيجابي سوى بعض الاعتبارات الخاصة التي ربطت سياسة تركيا بالسياسة الأمريكية، ورغم ذلك فقد اتخذت الحكومة التركية بعض الخطوات التي دعت الظروف إلى عدم الإفصاح عنها، وفيها ما يدل دلالة قاطعة على وقوف الأتراك إلى جانب البلاد العربية [34].

كما حمل مندوب مصر فى الأمم المتحدة حسن صبري الخولي على لجنة التوفيق فى خطابه الذي ألقاه فى الجمعية العامة، لعجزها عن تنفيذ مهمتها، وانتقد صراحة الدول الثلاث في اللجنة التي تتألف من الولايات المتحدة وتركيا وفرنسا؛ فالأولى هي التي خلقت إسرائيل وأوجدتها ومازالت تدعم وجودها، والثانية أضعف من أن تخرج على إرادة زميلتيها أمريكا – فرنسا, حتى ولو شاءت الخروج على هذه الإرادة، والثالثة هي حليفة إسرائيل وشريكتها في العدوان [35].

٣١ أميرة محمد كامل الخربوطلي، المرجع السابق، ص 53.

٣٢ سيم شاكماك : المصدر السابق ، ص 104 .

٣٣ أميرة محمد كامل الخربوطلي، مرجع سابق، ص ص -53 54 .

٣٤ الأهرام بتاريخ 2 يناير 1949، ص 4-5 .

٣٥ سمية وهبة المنياوي، العلاقات المصرية -التركية بين عامي 1923 – 1961, رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، 1997، ص 188.

كما أعربت الدوائر السياسية فى بغداد في ديسمبر 1948 بأنها لا تأمل خيرًا من اللجنة ، وترى أنه لا جدوى من تعاون العرب معها [36]. وفي تعليق لوزير سوريا المفوض فى يناير 1950 انتقد الوزير موقف أعضاء اللجنة وتحيزهم لليهود، وخاصة العضو التركي الذي جاهر برفضه مشروع تدويل القدس بحجة استحالة تنفيذه [37].

ولقد أسهم العضو التركي فى لجنة التوفيق «حسين جاهد بالتشين» في تعميق الخلافات العربية-التركية بوقوفه بجانب إسرائيل، فقد كان فى بداية الأمر يناور إسرائيل فى أعقاب قيامها على اعتبار أنها كانت دولة تابعة للاتحاد السوفيتي.

ولقد عُرف بالتشين في الأوساط التركية والغربية بأنه من المناهضين للشيوعية، والنفوذ السوفيتي فى الشرق الأوسط، وعندما عُيّن مندوبًا لحكومة حزب الشعب الجمهوري فى لجنة التوفيق، ساد ارتياح فى الأوساط السياسية بأنقرة فقد كانت آراؤه عن فلسطين تتلخص في»أن اتجاهات إسرائيل الشيوعية ومراميها فى التوسع خطر على الأقطار العربية وتركيا على السواء، كما ذكر أنه تأهب للعمل قبل أن تتسع رقعة الدولة اليهودية المزعومة مراعاةً لمصلحة الدول العربية [38] .

وعندما تولى بالتشين مهامه فى لجنة التوفيق حرص على طمئنة العرب وتبديد مخاوفهم السائدة من لجنة التوفيق، حيث صرح فى ديسمبر 1948 «بأن على العرب أن يطمئنوا لوجود المندوب التركي فى لجنة التوفيق الدولية الثلاثية، وأن يعتبروه كما لو كان مندوبًا مصريًا أو أي مندوب عربي آخر، وأنه يقدر خطورة قيام دولة إسرائيل بفلسطين، وذكر أن قيام دولة إسرائيل لا يشكل خطرًا على الدول العربية فحسب، بل على الدول المجاورة أيضًا وأولها تركيا [39].

وسرعان ما انتقل حسين جاهد بالتشين إلى الطرف الآخر للصراع العربي -الإسرائيلي ، وخاصة بعد أن زار تل أبيب فى يناير 1949 ووقف على حقيقة الأمور هناك، على أن إسرائيل لم تكن تابعة للاتحاد السوفيتي، وأن الشيوعيين بها أضعف ما يكون, وأكدت انتخابات الكنسيت في يناير 1949 على هذه الحقيقة، وقد أقام علاقة صداقة فى تل أبيب مع بن جوريون (رئيس أول حكومة إسرائيلية) ، بل إن بالتشين هو الذي طالب حكومة أنقرة بالاعتراف بإسرائيل وإقامة علاقات دبلوماسية بينهما، مستغلًا فى ذلك علاقة الصداقة الوطيدة التي كانت تربطه بعصمت اينونو رئيس الجمهورية التركية آنذاك.

وبعد أن اعترفت تركيا بإسرائيل في 28 مارس 1949، كان بالتشين يجاهر بالعطف على إسرائيل، وعلى حكومتها والسياسة التي تخطوها كما عارض مشروع تدويل القدس والذي أصدرته الأمم المتحدة فرأى أن هذا المشروع لا يمكن تحقيقه [40].

٣٦ الأهرام : بتاريخ 14 ديسمبر 1948، ص 1 .

٣٧ الأهرام : بتاريخ 14 يناير 1950، ص 2 .

٣٨ الأهرام : بتاريخ 5 يناير 1949، ص 1 .

٣٩ وثائق وزارة الخارجية، أ.س .ج ، محفظة 253 ، ملف بدون ترقيم، تقرير المفوضية الملكية المصرية بأنقرة، بتاريخ 11 يناير 1949، بشأن لجنة التوفيق الثلاثية ونشاطها، من القائم بالأعمال إلى وكيل وزارة الخارجية المصرية .

٤٠ وثائق وزارة الخارجية، ا.س.ج., محفظة 733 ، ملف 205 /1/7 ، مذكرة المفوضية الملكية المصرية بتركيا ، بتاريخ 14 فبراير 1950 ، بشأن إسرائيل فى تركيا ، من القائم بالأعمال بالنيابة فى أنقرة إلى وكيل وزارة الخارجية المصرية .

كما سار العضو التركي فى ركاب العضو الأمريكي، وكونا معسكرًا فى اللجنة يناصر إسرائيل مناصرة سافرة، من حيث أنه كان يتمسك دومًا باستحالة عودة اللاجئين العرب إلى ديارهم وأراضيهم، زاعمًا أن هذه الديار أصبحت «أثرًا بعد عين» وأن تلك الأراضي يشغلها المهاجرون اليهود الجدد، وأن الحل الوحيد لمشكلة اللاجئين من وجهة نظر هذا المعسكر هو أن يستوطنوا أرضًا جديدة فى البلاد العربية الأخرى، وأن ينالوا تعويضًا عن أراضيهم الأصلية، وكان الخلاف بينهما وبين العضو الفرنسي على أشده (حيث كان العضو الفرنسي يشكّل وحده معسكرًا مضادًا للمعسكر التركي والأمريكي)، حيث عملت الحكومة الفرنسية منذ تشكيل هذه اللجنة على إرضاء مطالب العرب من حيث عودة اللاجئين إلى ديارهم، وتعويضهم ، ويرجع تمسك فرنسا بهذه السياسة إلى رغبتها فى المحافظة على صداقة العرب ولاسيما سوريا ولبنان، وإلى حرصها على انتهاج سياسة توازن بالنسبة لسياسة تركيا فى الشرق الأوسط، وبالنسبة لسياسة إنجلترا [41].

وفي الواقع كان حسين جاهد بالتشين يمثل سياسة بلاده فى لجنة التوفيق وإن كان يمثلها بشكل جاد، حيث دفعته معتقداته من أجل تأكيد سياسة الحكومة التركية فى هذا الشأن - وذلك كما اشارت إليه الوثائق - [42].

لكن الأوساط التركية استهجنت ما قام به حسين جاهد فى تأييدة لإسرائيل فى السر والعلن، وقد سخط نواب الحزب الديمقراطي وحزب الأمة المعارضيْن على سياسة بالتشين.

وصرح بعضهم بأن هذا الموقف لا يتفق مع سياسة الحياد التي كان يتعين عليه ألا يحيد عنها باعتباره عضوًا فى لجنة التوفيق التابعة للأمم المتحدة [43].من جانب آخر وجه المندوبون العرب فى أنقرة الاتهامات إلى حسين جاهد بالتشين المندوب المتحيز لليهود بسبب تأييده لفكره تأجيل بحث موضوع إعادة اللاجئين العرب إلى بلادهم بعد البحث فى موضوع الحدود ودولة إسرائيل، ووصفوها بأنها ادعاءات لا تتفق مع الواقع، ولا أساس لها من الصحة، لذلك استطلعت وزارة الخارجية التركية رأي مندوبها فى لوزان (مقر اجتماعات لجنة التوفيق) في هذا الشأن، وذلك بناءً على اتصال الحكومة المصرية بها، ومعرفة وجهة نظرها فى هذا الحالة، ولكن وزارة الخارجية التركية نفت هذا التحيز والتعصب لمقترحات اليهود، وأضافت وزارة الخارجية التركية بأن حسين جاهد مساند للعرب فى هذه اللجنة وأن استقالة المندوب الأمريكي من لجنة التوفيق جاءت نتيجة الخلاف الذي قام بينه وبين المندوب التركي بسبب تمسك الأخير بموضوع عودة اللاجئين إلى بلادهم وتدويل القدس، فضلًا عن أن العضو التركي كان سببًا فى إيقاف عمل اللجنة وتأجيله مؤقتًا، وقد اتخذ هذا القرار دون أن يتصل بمندوب اليهود أو بحكوماتهم مما أثار دهشتهم, و سخط الرأي العام فى تل أبيب على هذا التصرف [44] .

٤١ وثائق وزارة الخارجية، ا.س.ج، محفظة 721 ، ملف 140 /7/48 ، ج 5 ، تقرير المفوضية الملكية المصرية بأنقرة , بتاريخ 13 أغسطس 1951 ، بشأن أنباء عن نشاط لجنة التوفيق الدولية فى مشكلة فلسطين , من الوزير المفوض إلى وكيل وزارة الخارجية المصرية .

٤٢ وثائق وزارة الخارجية، ا.س.ج, محفظة 1554 ، ملف 2/23/34 ، تقرير المفوضية الملكية المصرية بأنقرة, بتاريخ 13 يونيو 1956، بشأن ما نشرته جريدة أولوس التركية عن مصر، من السفير المصري بأنقرة إلى وكيل وزارة الخارجية المصرية .

٤٣ وثائق وزارة الخارجية، ا.س.ج : محفظة 733 ، ملف 1/7/205 ، تقرير المفوضية الملكية المصرية بتركيا، بتاريخ 14 فبراير1950، بشأن إسرائيل وتركيا، من القائم بالإعمال بالنيابة فى أنقرة الى وكيل وزارة الخارجية المصرية.

٤٤ وثائق وزارة الخارجية، ا.س.ج، محفظة 733 ، ملف 205 /1/7، تقرير السفارة الملكية المصرية بأنقرة، بتاريخ 28 يونيو 1949، بشأن لجنة التوفيق، تقرير من السفير المصري بأنقره إلى حسن يوسف بك بديوان الملكى فى مصر .

كان هذا الرد متوقعًا من قبل حكومة حزب الشعب الجمهوري التي دافعت عن حسين جاهد بالتشين، فهو الذي أسهم بقدر كبير فى اعتراف تركيا بإسرائيل وتبادل العلاقات الدبلوماسية بينهما، وبالتالي فقد نال رضا البيت الأبيض بواشنطن، الذي ضغط على حكومة اينونو من أجل الاعتراف بإسرائيل؛ حتى يتسنى لتركيا الدخول فى حلف شمال الأطلسي, الذي شُكّل فى أوائل 1949 دون أن تدعى تركيا للانضمام إليه، إضافة إلى رغبة حكومة أنقرة فى استمرار تدفق المساعدات الأمريكية عليها.

وأخيرًا فإن حسين جاهد بالتشين كان ينفذ آراء حكومة بلاده في لجنة التوفيق، وقد استمر في منصبه إلى أن سقطت حكومة حزب الشعب الجمهوري فى انتخابات عام 1950، وعندما تقلّد عدنان مندريس رئاسة الحكومة التركية حكومة الحزب الديمقراطي أقال بالتشين [45] ، وعيّن توفيق رشدي أراس أحد رؤساء الوزراء السابقين فى تركيا، والذى ينحدر من أصول يهودية, وقد حاول حل قضية فلسطين فى إطار عام متصل بالدفاع عن الشرق الأوسط عمومًا[46].

وبتغيير ممثل تركيا فى لجنة التوفيق لم تتغير سياسة حكومة الحزب الديمقراطي عن سابقتها فى محاباة إسرائيل حرصًا على علاقة تركيا بالولايات المتحدة الأمريكية .

ب- مشكلة اللاجئين :

ترجع جذور ظاهرة خروج اللاجئين من فلسطين إلى عام 1936، لكنها توقفت أثناء الحرب العالمية الثانية من عام 1939 – 1945، ثم عادت بشكل أوسع إثر صدور قرار التقسيم عام 1947، وعليه أوصت جامعة الدول العربية بحسن استقبال اللاجئين فى الدول العربية التي وفدوا إليها، بينما كانت أوامر الوكالة اليهودية هي البقاء بأي ثمن.

فكانت الفترة ما بين ابريل 1948 وحتى نهاية الحرب العربية – الإسرائيلية، ذروة نزوح الفلسطينيين من أراضيهم، وقد بلغوا 800 ألف نسمة، لم يتبقَ منهم في الأراضي التي ضمتها إسرائيل سوى 160 ألف نسمة، ونزح الكثير منهم أيضًا إلى خارج تلك الأراضي المحتلة [47].

فلقد انتهجت إسرائيل مبدأ طرد أكبرعدد ممكن من سكان فلسطين إلى خارج الدولة الجديدة من واقع إدراكها للمزايا الكبيرة التي يحققها ذلك المبدأ لمشروعها [48].

ولقد اختلفت الدول العربية مع إسرائيل فى وجهات النظر حول عودة اللاجئين، فكانت وجهة نظر العرب تنصب على عودة اللاجئين الفورية إلى المنطقة المخصصة للعرب، وبذا لا يتعرضون

٤٥ بعد خروج حسين جاهد بالتشين من عضوية لجنة التوفيق لم يألُ جهدًا فى الدفاع عن إسرائيل ووجودها, ودائمًا ما كان يتهم زعماء مصر بأنهم المتسببين فى خلق مشكلة فلسطين " وثائق وزارة الخارجية: محفظة 1554، ملف 2/23/34، تقرير المفوضية المصرية بأنقرة, بتاريخ 13 يونيو 1956,بشأن ما نشرته جريدة أولوس التركية عن مصر, من القائم بالأعمال بالنيابة إلى وكيل وزارة الخارجية المصرية".

٤٦ وثائق وزارة الخارجية، ا.س.ج،: محفظة 721 ، ملف 7/48/140, تقرير السفارة الملكية المصرية بجينف, بتاريخ 1951/8/13 ، بشان أنباء عن نشاط لجنة التوفيق الدولية فى مشكلة فلسطين، من الوزير المفوض الى وكيل وزارة الخارجية المصرية .

٤٧ أما الذين فضلوا البقاء فى إسرائيل فكان معظمهم يشكلون فئات خاصة كالأقليات المذهبية فقد بقي جميع الدروز، وهم يبلغون نحو 15 ألفاً وذهب بعضهم الى حد التعاون مع إسرائيل، كما بقي الذين ليس لديهم من الوعي ما يجعلهم يشعرون شعورًا قويًا بتغيير نظام الحكم (البدو) . راجع صلاح العقاد، مرجع سابق، ص ص -139 140.

48 Abba - Eban :Voice Of Israel,London,1958, P. 124 .

لأن يعيشوا كأقلية.أي أن العرب رأوا أن حل تلك القضية يعني العودة على الأقل إلى حدود التقسيم, وللمرة الأولى صاروا يطالبون بتنفيذ قرار الأمم المتحدة الذي احتجوا عليه أشد الاحتجاج فى نوفمبر1947 (٤٩).

وردت إسرائيل مبلورة وجهة نظرها في أنه لا يمكن بحث قضية اللاجئين منفصلة عن الصلح، وطبقًا للقرار رقم 194 الصادر من الجمعية العامة لابد أن يعيش اللاجئون مع جيرانهم فى سلام، ولن يتحقق هذا السلام إلا بتوقيع صلح مع العرب، كذلك اشترطت إسرائيل مقدمًا الحصول على بيان دقيق بعدد اللاجئين وبحث موضوع القدس، والتعاون الاقتصادي، وأبلغت إسرائيل تلك الشروط إلى لجنة التوفيق وقد أثنت اللجنة عليها ، ولكن العرب رفضوا الدخول فى مثل هذه المفاوضات [50] .

وإزاء رفض العرب للشروط الإسرائيلية، نفى ديفيد بن جوريون رئيس الحكومة الإسرائيلية أن بلاده قامت بطرد الفلسطينيين من الأراضي التي خضعت لإسرائيل، حيث قال «إن أراضي إسرائيل تمثل 20 ألف كيلو متر مربع، فى الوقت الذي تمثل فيه مساحة الدول العربية حوالي 11,516,406 مليون كيلو متر مربع ، يعيش في إسرائيل حوالي 75 شخصًا فى الكيلو متر المربع فى الوقت الذي يعيش فيه في الدول العربية حوالي 7 إلى 8 أشخاص فى الكيلو متر المربع، وهذا أمر لا يمثل أي نوع من العدالة وبناءً عليه فإن التغيرات الإقليمية أمر محتمل». واستطرد «أن اللاجئين لم يخرجوا من فلسطين وإنما خرجوا من الأراضي التي حددت فى قرار الأمم المتحدة لتكون جزءًا من الدولة الإسرائيلية خلال فترة حكم الانتداب، وذلك عندما حكمت بريطانيا بمفردها فلسطين، ولم تسمح بتنفيذ تعهد الأمم المتحدة لدخولهم الأراضي الفلسطينية.

وأكد بن جوريون أيضًا على أن العرب في حيفا خرجوا نتيجة أوامر القيادة فى مصر من منطقة حيفا أثناء الحرب العربية – الإسرائيلية ، حيث غادر حوالي 350 ألف من بداية ديسمبر 1947 إلى 13 مايو 1948، والتي حددتها الأمم المتحدة فى قرار التقسيم بأنها جزء من الدولة الإسرائيلية [51] .

كما رفض بن جوريون تعويض اللاجئين الفلسطينيين إلا في حالة تحمل الدول العربية الخسائر التي لحقت بإسرائيل نتيجة الحرب التي شنتها عليها فى مايو 1948 ، وتعويض اليهود عن ممتلكاتهم التي تركوها فى البلاد العربية عند هجرتهم إلى إسرائيل، وممتلكاتهم فى المناطق الفلسطينية التي ضُمت إلى مملكة شرق الأردن فى ديسمبر عام 1948، هذا إلى جانب اشتراط إسرائيل ضرورة إنهاء المقاطعة الاقتصادية العربية بما فيها الحصار البحري ضدها, قبل موافقتها على البدء في تعويض اللاجئين الفلسطينيين[52] .

٤٩ صلاح العقاد، مرجع سابق، ص 143 .

٥٠ وثائق وزارة الخارجية، أ.س .ج , محفظة 720، ملف 7/48/40/ مكرر ج 3, الإدارة العربية ، بتاريخ 11ابريل1950, بشأن مشكلة اللاجئين, من مدير الإدارة العربية إلى وكيل وزارة الخارجية المصرية.

51 Ben Gurion David :My Talks With Arab leaders , London , 1960 , P.P. 284- 286 .

52 Eban . Abba : Op. Cit , P.P. 36 – 37.

وحاولت الولايات المتحدة أن تستخدم نفوذها لدى إسرائيل لحل قضية اللاجئين حلًا جزئيًا فبعثت بمذكرة بتاريخ 29 مايو1949 تدعو إلى إعادة 250 ألف لاجئ, والتخلي عن القسم الجنوبي من النقب، وإلا أعادت الولايات المتحدة النظر فى سياستها إزاء إسرائيل، ويفسر أحد الباحثين الصهاينة هذا الموقف المؤيد من الولايات المتحدة للعرب، بأنها كانت تحاول أن تساعد الحكام العرب الموالين للغرب فى ذلك الوقت فى البقاء خشية أن يسقطوا تحت وطأة تيارات وطنية قوية, ويزداد قوة نتيجة لتعقد مشكلة فلسطين.

ولكن إسرائيل رفضت ذلك محتجة بثلاثة أمور؛ سوء أحوالها الاقتصادية, واستقبالها للعديد من المهاجرين اليهود إليها، وتعرض أمنها للخطر جراء عودة اللاجئين ما لم يعقد صلح مع العرب (٥٣).

ونتيجة للتعنت الإسرائيلي، والمناورات التي اتبعها ديفيد بن جوريون إزاء هذه القضية ورفضه عودة اللاجئين [54] ، نظرت تركيا التي اعترفت بإسرائيل في1949, وحتى أواخر الستينيات إلى الفلسطينيين بوصفهم شعبًا ليس له الحق فى تقرير مصيره، وأنهم مجرد مجموعة من اللاجئين ينبغي على المجتمع أن يمد إليهم يد العون والمساعدة. وبعبارة أخرى كانت القضية الفلسطينية فى المنظور التركي مجرد قضية إنسانية على حد قول أحد الباحثين [(55)].

ومن هذا المنطلق أشارت الوثائق إلى أن تركيا قد استضافت عددًا من اللاجئين للعيش على أراضيها، ولكن الوثائق لم تشر إلى عددهم [56].

هذا المنظور التركي تجلى داخل مناقشات الجمعية العامة للأمم المتحدة الخاصة بمشكلة اللاجئين؛ ففي الدورة العادية الخامسة للجمعية العامة اشتركت تركيا مع فرنسا وبريطانيا والولايات المتحدة في تقديم مشروع قرار إلى اللجنة السياسية الخاصة في 7 نوفمبر 1950 يطالب أعضاء الأمم المتحدة بزيادة تبرعاتهم لوكالة غوث وتشغيل اللاجئين (٥٧) .

وبناءً على هذا المشروع خصصت الأمم المتحدة لتمويل وكالة إغاثة اللاجئين 50 مليون دولار للإنفاق على إغاثتهم، وتدبير المشروعات الاقتصادية التي يعملون فيها، وقد حرصت الوفود العربية على أن يكون هذا الغوث المالي إنسانيًا بحتًا، لا ينقص من حق اللاجئين فى العودة إلى ديارهم فأدخلت في القرار نصوصًا تقضي بذلك [58] .

٥٣ صلاح العقاد، مرجع سابق، ص ص 144 - 145.

54 Avihai Avraham :Ben Gurion And State Builders Principles And Pragmatism,1948. P. 179 .

٥٥ كمال المنوفي، مصدر سابق، ص 98.

٥٦ وثائق وزارة الخارجية، أ.س .ج, محفظة 723 ، ملف 140 /7/48/ جزء 6، مذكرة المفوضية الملكية المصرية بسويسرا، بتاريخ 21/ فبراير/1952، بشأن النشرة الإخبارية الأسبوعية للمفوضية الملكية المصرية بسويسرا عن المدة من 11 فبراير 1952 إلى 21 فبراير 1952، من الوزير المفوض الى وكيل وزارة الخارجيةالمصرية .

57 Year Book Of United Nations 1950,New York ,1951, P. 324 .

٥٨ الأهرام بتاريخ 19 يناير 1951 ,ص1.

ويذكر أن تركيا كانت من أولى الدول التي قدمت مشروع قرار (302-5) لتأسيس منظمة غوث اللاجئين»الأونروا» وتأمين الحماية لهم، ومساعدتهم إلى حين عودتهم إلى وطنهم, وكانت تركيا من الأعضاء العشر الذين تألفت منهم «الأونروا» فى 8 ديسمبر 1949 [59] .

استمرت السياسة التركية تجاه مشكلة اللاجئين على الشكل الإنساني البحت المتمثل في قبول عدد من اللاجئين داخل أراضيها وتقديم المساعدات المادية والأدبية لهم منذ أن تفجرت مشكلة اللاجئين وحتى السنوات التالية، فلم تخلُ محاضر الأمم المتحدة من موقف تركى يساند اللاجئين في حقهم في العودة إلى بلادهم.

ج- مشكلة القدس :(٦٠)

عندما قررت الأمم المتحدة تقسيم فلسطين إلى دولتين إحداهما يهودية والأخرى عربية أوصت فى الوقت ذاته بأن تكون القدس تحت نظام دولي يقوم بإدارتها.

وقد اعترضت الدول العربية على تدويل القدس فى بادئ الأمر, وبينما احتلت إسرائيل منطقة الأحياء العربية الواقعة خارج أسوار القدس، بقيت المنطقة الواقعة داخل الأسوار وفيها الأماكن المقدسة, بالإضـافة إلى بعض الأحياء العربية خارجها بأيدي العرب تحت السيادة الأردنية(٦١) .

وفي عام 1950 أعلنت إسرائيل القدس عاصمة لها ونقلت الكنيست إليها (٦٢) ، ومارس الكنيست نشاطه فى القدس، ثم أشار في بيان له في 23 يناير 1950، إلى أن القدس أصبحت عاصمة لإسرائيل منذ اليوم الأول من إعلان الاستقلال فى مايو 1948.

وما إن نقلت الحكومة الإسرائيلية مقر وزارة الخارجية من تل أبيب إلى القدس (ابتداءً من 13 يوليو 1953 وحتى يونيو 1954) ، حتى أخذت في إقناع الدول التي تتبادل التمثيل الدبلوماسي معها بنقل مقار بعثاتها الدبلوماسية إلى القدس فقبلت بعض الدول ذلك, ورفضه البعض الآخر مفضلة بقاء ممثلياتها فى تل أبيب (٦٣).

وكانت تركيا من الدول التي عارضت إسرائيل فى أن تقيم مفوضياتها فى القدس، وذلك عندما تبادلت الدولتان العلاقات الدبلوماسية بينهما فى مستهل عام 1950، حرصًا على المشاعر العربية والإسلامية, وخاصة المسلمين الأتراك.

٥٩ ميشال نوفل وآخرون، العرب والأتراك في عالم متغير من وجهة النظر العربية، مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، بيروت،1993 ، ص 120.

٦٠ لمزيد من الإيضاح عن مشكلة القدس راجع: عز الدين فوده، قضية القدس فى محيط العلاقات الدولية، منظمة التحرير الفلسطينية، مركز الأبحاث، بيروت، د.ت، ص ص -171 184 .

٦١ Campbell John :Defense Of The Middle East Problems Of American Policy,New York,1958,P. 87 .

٦٢ أحمد سعيد نوفل، القدس بين التهويد والأمم المتحدة ومشاريع السلام، المستقبل العربي، ع 74، 1985, ص 28 .

٦٣ نبيل محمود عبد الغفار، السياسة الخارجية الإسرائيلية تجاه النزاع العربي- الإسرائيلي 1967 – 1980, رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 1983، ص 122 .

ولما قررت الأمم المتحدة تدويل مدينة القدس كانت تركيا من بين الدول التي عارضت ذلك القرار, محابية إسرائيل فى ذلك الشأن. وقد صوتت أنقرة فى هيئة الأمم المتحدة ضد هذا المشروع متأثرة فى ذلك بخطى السياسة الإنجليزية والأمريكية التي دأبت على مناهضة السياسة السوفيتية.

ورأت السلطات التركية أنه إذا نفذ هذا المشروع فإن الاتحاد السوفيتي سوف يضع قدمه فى القدس؛ لأن السوفيت يطالبون بالمؤسسات الدينية التي كان يملكها القياصرة فى الأرض المقدسة قبل الحرب العالمية الأولى، وكان هذا الأمر من أقوى الأسباب التي حفزت روسيا والدول الموالية لها على الاقتراع بالموافقة على هذا التدويل (٦٤).

ظلّت تركيا تعارض هذا المشروع طوال حكم حزب الشعب الجمهوري (1947-1950) والسنوات الأربع الأولى من حكم الحزب الديمقراطي (1950-1953)، وقد غيرت تركيا هذه السياسة عندما حاولت التقرب إلى الدول العربية؛ بهدف ضمهم إلى المنظمات الدفاعية الغربية (حلف بغداد), والذي حملت تركيا راية الدعوة إليه فى مستهل عام 1954، لذلك أيدت تركيا قرار تدويل القدس وعودة اللاجئين العرب إلى فلسطين الصادر من الجمعية العامة للأمم المتحدة فى 11 ديسمبر 1948 (٦٥) .

أما بالنسبة لهجرة اليهود الأتراك إلى فلسطين المحتلة، فقد تدفقت على الدولة العثمانية موجتان من المهاجرين اليهود كانت أولاها هجرة يهود أسبانيا المعروفين ب «السفردين»، في أواخر القرن الخامس عشر.والثانية حدثت في إعقاب حروب البلقان فى أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

وازداد المهاجرون اليهود في عهد حزب الاتحاد والترقي واعتنقوا فكرة تأسيس دولة يهودية في فلسطين التي كانت تتبع الدولة العثمانية حين ذاك (٦٦) .

وبعد أن انتهت الحرب العالمية الأولى عام 1918 كانت هناك عدة عوامل ساعدت اليهود على الهجرة إلى فلسطين منها:

-1 استئناف النشاط الصهيوني لعمليات الهجرة في أعقاب الحرب العالمية الأولي وإعادة تنظيم المؤسسات الصهيونية وتكوين منظمات جديدة أكثر تطرفًا.

-2 شجعت سياسة الانتداب البريطاني عمليات الهجرة اليهودية نتيجة التزام بريطانيا رسميًا بتنفيذ مقررات وعد بلفور، وفتحت الباب على مصراعيه أمام اليهود للاستيطان في فلسطين (٦٧) .

٦٤ الأهرام بتاريخ 2 يناير 1950 ، ص 2 .

٦٥ משה''ח/מע''ר ،1148/- ، ראש אמ''ן ، מדור נספחים צבאיים ، הצירות/מר אלון ، סודי ، 1957/11/9 .

٦٦ موسى شحادة، علاقات إسرائيل مع دول العالم 1967 – 1970, منظمة التحرير الفلسطينية، مركز الابحاث، بيروت، 1971، ص 368.

٦٧ بسام محمد العبادي، الهجرة اليهودية إلى فلسطين من 1880 – 1990 : جذورها ، دوافعها ، مراحلها، انعكاساتها ، دار البشير للنشر

وعلى ذلك زادت موجات الهجرة إلى فلسطين حيث هاجر إليها في الفترة ما بين 1919 – 1932، 118 ألف يهودي أي بنسبة 0,75 ٪ من يهود العالم (٦٨) ، ولم تبين الإحصاءات أي هجرة ليهود تركيا في تلك الفترة، والذين بلغ عددهم في تركيا حين ذاك قربة 81,454 ألف طبقا لإحصاء عام 1927 (٦٩) وربما يرجع ذلك إلى ما يأتي:

أ- تمتع يهود تركيا بقدر كبير من الحرية في ظل حكم الحزب الشعب الجمهوري وخاصة فى عهد مصطفي كمال أتاتورك، ومساهمتهم بقدر كبير في كافة الأنشطة التركية حين ذاك.

ب- وجود هجرة يهودية عكسية من فلسطين إلى أوطانهم الأولى، وذلك لعدم قناعتهم وشعورهم بالاستياء، نتيجة ظروف الإكراه والدفع لهم، وعدم توفر خيارات الهجرة الحرة .

فضلًا عن ظهور حركات المعارضة العربية للهجرة اليهودية، واتخاذها أشكال الاضطرابات والثورات، خاصة ثورة البراق بالقدس عام 1929، ثم الثورة الفلسطينية عام 1936 – 1939 وانتشارها فى جميع أنحاء فلسطين، وما رافقها من إحساس بالخوف والقلق عند اليهود وزيادة الغموض في مصير الحكم الصهيوني فى إقامة الدولة اليهودية، إضافة إلى زيادة الضغط على المقيمين اليهود في فلسطين نتيجة للتناقص الحاد فى أعداد القادمين بعد عام 1927 بسبب زيادة أعمال المقيمين من الحراسة والدفاع والمواجهة مع العرب (٧٠) .

أي أن أعداد اليهود في تركيا ظلت كما هي ، متميزين فى ذلك عن أغلب الدول التي يقطنها اليهود وربما قد زاد هذا العدد نتيجة لإعطاء تركيا حق اللجوء لليهود المضطهدين فى ألمانيا فى أواخر العشرينات والثلاثينات حتى وفاة مصطفي كمال أتاتورك في عام 1938 (٧١).

استقر بعض هؤلاء في تركيا واتخذها البعض الآخر معبرًا إلى فلسطين (٧٢) ، وعاش اليهود الأتراك في وئام تام مع الحكومة والشعب في تركيا حتى عام 1942 وهو العام الذي أصدرت الحكومة فيه ضريبة الوجود «عشق قاله» والتي أطلق عليها اليهود رأس مـال ثروة ليفي (فرليك).

وعلى ما يبدو أن الغرض الواضح لهذا القانون (والذي أقره البرلمان) هو اكتساب ضريبة استثنائية نتجت عن ظروف الحرب العالمية الثانية، وقد تمت التقديرات الضريبية استجابة لطلبات المجالس البلدية المحلية التي فرضتها على الأقليات الأخرى .

والتوزيع ,القاهرة، د.ت، ص 70.

٦٨ جـ .هـ جانسن، الصهيونية وإسرائيل وآسيا، ترجمة: راشد حميد، منظمة التحرير الفلسطينية، مركز الأبحاث، بيروت،1972، ص 24 .

٦٩ أميرة محمد كامل الخربوطلي، مرجع سابق، ص 47.

٧٠ بسام محمد العبادي، مصدر سابق ، ص ص -70 73 .

٧١ Aktar Ayhan and Soliozel : Turkish Attitudes Vis – Q - Vis The Zionist Project Les Cahiers de Tudes Sur Lamaditerrane Orientenle et Lanande Turko – Ironien “ ,Cemoti , No 28 c/1999 , p. 147.

٧٢ محمد محلا، تحالفات تركيا مع اسرائيل، دار الأوائل للنشر والتوزيع، دمشق،2001، ص ص -151 152 .

هدفت الحكومة التركية من هذا القانون إلى اكتساب مبالغ مالية هائلة أثناء الحرب فضلًا عن معاقبة الذين حققوا أرباحًا طائلة عن طريق الربا، والذي اعتبرته الحكومة صراعًا ضد التضخم بتخفيض تداول الأوراق النقدية (٧٣)، وتحول هذا القانون إلى وسيلة ممتازة لنزع أملاك الأقليات غير الإسلامية، وإضعاف استمرارهم في الحياة الاقتصادية للدولة.

لقد قدم مدير الإيرادات في اسطنبول فائق أكتو تحليلًا دقيقًا أظهر فيه أنه من بين 162,575 ألف من دافعي الضرائب كان منهم 87 ٪ من مجموعات عرقية متعددة، أو بعبارة أخرى فإن دافعي الضرائب لم يكونوا من تجار الأقليات فقط، بل دخل ضمنهم السائقون، السكرتارية، المداهنون، وبائعو الخردوات وصغار المنتجين، ولم يوجد مسلم تركي واحد حقق ربًا فاحشًا أثناء الحرب من بين 1939 1942- من الذين أرسلوا إلى معسكرات العمل في الأناضول الشرقية (٧٤).

وتبعًا لظروف الحرب لم تتدخل الدول العظمى في التصرف التركي ضد الأقليات لأنهم كانوا مشغولين بالحرب ضد القوات الألمانية والإيطالية، وكان حياد تركيا في الحرب يمثل قيمة كبيرة لكلا الطرفين المتحاربين.

تسببت هذه الضريبة في هجرة 2500 يهودى تقريبًا في عام 1944 إلى فلسطين، كان أغلبهم من الشباب الأعزب الذين تتراوح أعمارهم بين 17-25 عاماً ، بينما فضّل الباقون البقاء في تركيا بعد إلغاء هذا القانون، وطبقًا لإحصاء عام 1945 بلغ عدد اليهود في تركيا قرابة 79,995 ألف .

ويمكن القول إن هجره اليهود فى الفترة ما بين 1927 – 1945 كانت ضئيلة إلى حد كبير على الرغم من اتخاذ الحكومة التركية اتجاهًا ليبراليًا نوعًا ما، حيث سمحت بهجرة اليهود الأتراك من تركيا إلى فلسطين (75).

وفي عام 1946 فرضت حكومة حزب الشعب الجمهوري الحاكم ضريبة على الثروات، وقد هدف حزب الشعب من فرضه لهذه الضريبة تحقيق أمرين:

أ- جباية ضرائب على الثروات التي حققها اليهود واليونانيون الذين سيطروا على معظم تجارة الجملة في استانبول والذين عملوا بالواردات، فضلًا عن تجارة التجزئة، وعند تطبيق هذه الضريبة والتي لم تكن تناسب الأقليات غير الإسلامية الذين اضطروا إلى بيع ممتلكاتهم بالخسارة مما كان له أثر كبير في تحقيق مزيد من تراكم الثروة لدي البرجوازية المسلمة .

ب- كسب تجار الحضر المسلمين إلى صف حزب الشعب من خلال سياسة معادية للأقليات. وقد أدى فرض هذه الضريبة إلى تحول هذه الأقليات وخاصة اليهود إلى تأييد الحزب الديمقراطي الوليد

٧٣ Aktar Ayhon And Soliozel : Op . Cit, P. 140 .

٧٤ Ibid .

٧٥ Ibid .

(٧٦)، والذي اعترض على فرض هذه الضريبة وظهر ذلك بجلاء فى المؤتمرين اللذين عقدهما الحزب في استانبول في ديسمبر 1946 [77].

ويرى الباحث أن هذه الضريبة كانت أقل حدة من ضريبة 1942، فلم يلجأ اليهود إلى بيع ممتلكاتهم للبراجوازية المسلمة، ولم يتجه اليهود إلى فلسطين نتيجة لهذه الضغوط نظرًا لسوء الأوضاع في فلسطين خلال عامي 1946و1947، وعلاوة على ذلك لم يتجاوب اليهود الأتراك مع الدعاية التي قامت بها الوكالة اليهودية التي أسسها بن جوريون، والتي كانت بمثابة حكومة ظل للدولة اليهودية فى الفترة ما بين -1935 1948 [78].

وقد استطاعت الوكالة اليهودية عن طريق خلاياها الصهيونية في تركيا أن تتغلغل في أوساط اليهود الأتراك خاصة الطبقات الشعبية، وقد دعت اليهود إلى الهجرة إلى فلسطين، ويذكر أن «حاليم بارلاس « أدار خلية صغيرة خلال الحرب العالمية الثانية وما بعدها فى اسطنبول أنيط بها تنظيم نقل يهود جنوب وشرق أوروبا إلى فلسطين فضلًا عن نقل يهود تركيا إليها (٧٩) ، وبالرغم من ذلك كان عدد المهاجرين اليهود من تركيا ضئيل إلى حد ما، ذلك لأن اليهود في تركيا كانوا أفضل حالًا من الناحية الأمنية عن أقرانهم في فلسطين، في الوقت الذي كان أغلبهم يعانون من سوء أحوالهم الاقتصادية في تركيا .

ولدفع يهود العالم إلى الهجرة إلى فلسطين(من بينهم اليهود الأتراك)اتخذت المؤتمرات الصهيونية في الفترة التي تلت الحرب العالمية الثانية سياسة التضييق على اليهود فى العالم من النواحي الاقتصادية والسياسية فضًلا عن استخدام الوكالات اليهودية فى العالم أساليب الترهيب من أماكن وجودهم لدفعهم نحو فلسطين [80] .

والجدير بالإضافة أن الحكومة التركية انتهجت سياسة التسامح لهجرة اليهود في الفترة ما بين 1945 حتى إعلان قيام دولة إسرائيل في مايو 1948, حتى في الوقت الذي عارضت فيه قرار « تقسيم فلسطين « عام 1947 مساندةً في ذلك الدول العربية .

و قد انتبه الكثيرون إلى موقف تركيا الذي يتميز بالتناقض بين السماح لهجرة اليهود المقيمين فيها وبين معارضتها لقيام الدولة اليهودية فمثًلا علّق البعض على سياستها المتناقضة بالسماح لليهود وتشجيعهم للهجرة إلى فلسطين، والاحتفاظ بعلاقات طيبة مع المجتمعات والمنظمات اليهودية

٧٦ نوبار هونسيبان وآخرون، تركيا بين الصفوة البيروقراطية والحكم العسكرى،ترجمة سامي الرداد وآخرون، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 1958، ص ص 30 – 32 .

٧٧ وثائق عابدين : محفظة 133 ، ملف 4 ، تركيا من 1939 / 1946 ، مذكرة المفوضية الملكية المصرية بأنقرة ، بتاريخ 27 ديسمبر 1946 ، بشأن الصراع بين الحزب الديمقراطي التركي وحزب الشعب الجمهوري ، من القائم بالأعمال إلي وكيل وزارة الخارجية.

٧٨ Michael Brecher : Op. Cit , P.272 .

٧٩ الآن ديبكوف، إسرائيل وتركيا: مفارقات وآفاق، مجلة شؤون الشرق الأوسط ، 31 يوليو 1994، ص 35.

٨٠ وليام فهمي : الهجرة اليهودية إلى فلسطين, الهيئة المصرية، العامة للكتاب, القاهرة، 1974،ص 119.

وابتعادها كليًا عن تأييد الدول اليهودية بقوله « إنه في نفس الوقت تطلب المساعدة والعون من الولايات المتحدة الأمريكية فى الوقت نفسه تعارض قيام الدولة اليهودية وتحاول الحفاظ على علاقاتها الطيبة مع الدول العربية « [81] .

انتهجت حكومة أنقرة إذاً سياسة تتسم بالتسامح مع هجرة اليهود والأتراك إلى فلسطين قبيل نشوب الحرب العربية الإسرائيلية عام 1948, وفي الشهور الأولى من ذلك العام أعطت السلطات التركية تأشيرات خروج لليهود من تركيا إلي فلسطين .

وبعد أسبوعين من نشوب الحرب كتب البعض أن هناك ملاحظة وهي توقف هجرة اليهود الأتراك وذلك بالنظر إلى إصدار الحكومة التركية قرارًا بتجريم منح تأشيرات خروج لمن يريد من اليهود المقيمين بتركيا الذهاب إلى فلسطين [82] .

اتخذت الحكومة التركية هذا القرار نتيجة للدور الذي قام به السفير المصري فى أنقرة والذي اعترض على أن الكثير من اليهود الشباب قد غادر تركيا للانضمام إلى الجيش الإسرائيلي في أعقاب قيام دولة إسرائيل في 15 مايو 1948 (٨٣) ، لذلك أعلنت الحكومة التركية سياسة للحد من الهجرة ومنعها تمامًا حتى ينتهي الصراع في فلسطين كما أعلنت أنها لا تريد الابتعاد عن الدول العربية [84] .

ومع ذلك اتخذ بعض اليهود الأتراك طرق غير مباشرة للهجرة إلى فلسطين تخالف السياسة التي اعتادوا عليها قبل هذا القرار، حيث حاولوا الحصول على تأشيرات للسفر من تركيا إلى بعض الدول الأوربية ثم قاموا بعد ذلك بالاتجاه إلى فلسطين ، وكان على رأسهم « أبرهام ماير « مندوب الوكالة اليهودية فى اسطنبول [85] .

ويرى الباحث أن هذه القرارات لم تؤخذ بشكل جاد إنما كانت بمثابة مسكنات للدبلوماسيين العرب وعلى رأسهم السفير المصري فى أنقرة ، فضلًا عن أنها محاولة لتهدئة الأغلبية الإسلامية في تركيا .

وقد انتهجت تركيا هذه السياسة نظرًا لما يلي :-

-1 أن تركيا كانت منذ عام 1946 وحتى 1951 حريصة كل الحرص على إرضاء اليهود في أمريكا الذين كانوا يريدون من تركيا أن تتخذ موقفاً سلبيا أثناء الحرب العربية الإسرائيلية 1948، وأرسلوا مندوبين إلى تركيا من أجل السماح لليهود بالهجرة إلى فلسطين، كما استخدموا نفوذهم لدى

٨١ Aktar Ayhon and Soliozel :Op . Cit , P. 143 .

82 Aktar Ayhon and Soliozel :Op . Cit , P. 143 .

٨٣ Ibid.

٨٤ وثائق وزارة الخارجية : أ.س ج ، محفظة 678 ، ملف 17/48/40 ، مذكرة المفوضية الملكية المصرية بأنقرة ، بتاريخ 12 فبراير سنة 1949 ، بشأن افتتاح مكتب الوكالة اليهودية باسطنبول ، من القائم بالأعمال إلي وكيل وزارة الخارجية المصرية .

٨٥ المصدر نفسه .

البيت الأبيض من أجل الضغط على حكومة أنقرة حتى تسمح لليهود بالهجرة إلى فلسطين، وتعترف بما فعلته تجاههم أثناء الحرب العالمية الثانية [86] .

-2 أن تركيا نفسها كانت حريصة على التخلص من اليهود المقيمين بها حيث كان أغلبهم من الفقراء والذين كانوا عالة على الاقتصاد التركي، وقد وجدت تركيا فى الدولة اليهودية خير منقذ للتخلص منهم، ولعل هذا الدافع يعتبر أحد الأسباب الرئيسية التي حدت بالسلطات التركية إلى الاعتراف بإسرائيل والاستفادة من ذلك في تطهير المدن التركية من اليهود (٨٧) .

لذلك سمحت الحكومة التركية بهجرة 74362 يهوديًا تركيًا جاءوا من تركيا فى الفترة ما بين مايو إلى نوفمبر 1948 [88] ، كما أكد الاتفاق البريدي بين تركيا وإسرائيل والذي عقد في 30 يونيو 1948 وقد احتجت عليه الدول العربية وقالت عنه الحكومة التركية ببساطة « أن الاتفاق هو اتفاق إنساني في المقام الأول وذلك بهدف إقامة اتصال شخصي بين الذين يعيشون فى إسرائيل وأهليهم فى تركيا (٨٩) .

ويمكن القول بأن القرارات التي اتخذتها الحكومة التركية بشأن تحريم هجرة اليهود المقيمين بها كانت مجافية للواقع تمامًا حيث أن الحرب العربية الإسرائيلية، أو فترة الصراع المسلح بين العرب وإسرائيل كان في ذروته من مايو 1948 حتى سبتمبر من نفس العام .

كما يتبين للباحث طبقًا للإحصائيات الرسمية التي أعلنتها الحكومة التركية بالنسبة لأعداد المهاجرين اليهود من تركيا إلى فلسطين كان في الفترة ما بين 1943 حتى نوفمبر 1948 وصلوا إلى قرابة 6500 يهوديًا تقريبًا ليصبح عدد اليهود الأتراك الذين هاجروا إلى فلسطين فى الفترة ما بين 1919م وحتى مايو 1948 بلغ قرابة 8،277 يهوديًا طبقًا للإحصائيات الرسمية حين ذاك [90].

واتفقت المصادر الأجنبية على أن أعداد اليهود الذين ظلوا في تركيا حتى مايو 1948 بلغت قرابة 80 ألف نسمة (٩١)، وعندما بدا للأتراك أن الحرب العربية الإسرائيلية قد انتهت فى سبتمبر 1948 رفضت الحكومة الحظر عن هجرة يهود تركيا إلي إسرائيل ، وأذاع راديو أنقرة الرسمي أن المواطنين الأتراك لهم حرية الهجرة حيث « يشاون و كانت هذه إشارة وجهت إلى اليهود تركيا تحثهم على الهجرة إلى إسرائيل .

---

86 Aktar Ayhan And Solioz: Op. Cit, p. 139 .

٨٧ - عبد الرزاق النعاس: الدعاية الإسرائيلية فى آسيا، رسالة ماجستير غير منشورة، معهد البحوث والدراسات العربية, 1985، ص 181، 182.

88 Aktar Ayhan and soliozel : Op . Cit, p. 142 .

89 Egruen . George : Dynamic Progress Turkish – Israeli Relations , Israel Affairs , summer 1995 " p. 43

٩٠ - إلياس سعد : الهجرة اليهودية إلى فلسطين، منظمة التحرير الفلسطينية، مركز الأبحاث, بيروت, 1969، ص 163 .

٩١ - جولدا مائير: مذكرات بعنوان " الحقد " ترجمة منير بهجت – وسمية أبو الهيما ، دار المسيرة للصحافة والنشر ، بيروت ، د.ت ، ص 197 ؛ Aktar Ayhan and Solioz: Op . Cit ,p. 142 .

كما أن السلطات التركية ساعدت بالإسراع فى التعاون مع الوكالات اليهودية حيث شحنت السفن إلى هناك, ووضع مكتب الإعلام التركي في نيويورك حدودًا في صياغة هذه الحقيقة في السنوات الأولى للدولة اليهودية[92].

على الفور تدفق العديد من اليهود الأتراك للحصول على تأشيرات سفر للهجرة إلي إسرائيل فيذكر أنه في شهر أكتوبر 1948 فقط تلقي أكثر من 2000 يهودي تركي تأشيرات سفرهم بينما ، وصل العدد إلي 10 آلاف في فبراير 1949 حركتهم إليها الضمانات الأميركية لإسرائيل(٩٣) .

كما اتخذت تركيا خطوة نحو تسهيل هجرة اليهود المقيمين بها إلى إسرائيل حيث سمحت في يوليو 1949 لفيكتور اليشع والذي أوفدته حكومة إسرائيل إلي اسطنبول ليكون وكيلًا عنها إلى أن تنشأ بين تركيا وإسرائيل علاقات دبلوماسية وقنصلية، وذلك بقصد تسهيل سفر يهود تركيا الراغبين فى الهجرة إلى إسرائيل واختيار الشباب الصالحين للعمل هناك [94]

وقد أسس فيكتور اليشع مكتب لرعاية جميع المسائل المتعلقة بهجرة يهود تركيا إلى إسرائيل، والذي افتتح في 23 يوليو 1949 (٩٥) .

وعلى ما يبدو أن هذا المكتب قد قام بدورًا فعالًا في تسهيل هجرة يهود تركيا إلى إسرائيل، خاصة بعد اعتراف الحكومة التركية بإسرائيل في 28 مارس 1949، فتعد الفترة التى تلت الإعتراف التركي بإسرائيل ذروة الهجرة اليهودية من تركيا إلى إسرائيل, وتؤكد الوثائق بأن عدد اليهود الأتراك الذين وصلوا إلى إسرائيل بالفعل عام 1949, وبالتحديد بعد شهر مارس كانوا 26,295 ألف, لكن هذا العدد تناقص خلال عام 1950 إلى 20,439 ألف مهاجر؛ أي أن إجمالي عدد المهاجرين من يهود تركيا إلى إسرائيل في عامي 1949 – 1950 وبالتحديد منذ شهر إبريل في العام الأول وحتى نهاية العام التالي 28،734 ألف مهاجرًا [96].

وفيما يبدو أن إسرائيل قد تدخلت للحد من هجرة يهود تركيا إليها، وذلك نظرًا لمستوياتهم المتدنية من الناحية الاقتصادية والاجتماعية، فلقدا اشتكى الممثل غير الرسمي للوكالة اليهودية فى اسطنبول « إبراهام ماير « والذي عاد فى تلك الأيام 1949 إلى القنصل العام الأمريكي ماكدونالد بقوله « إن جريمة الهجرات هي أن الأشخاص الذين يهاجرون من تركيا هم من طبقات منخفضة جدًا من الناحية الاجتماعية والمالية، والذين لم يحققوا أي مكسب في بلادهم الأصلية، والذين يتدفقون إلى

92 Egruen George and Solioz: Op . Cit, P. 43 .

٩٣ Erhan Cagri : Op . Cit,, p 13 .

٩٤ وثائق وزارة الخارجية, أ.س .ج ، محفظة 678 ، ملف 117/48/14, مذكرة القنصلية الملكية المصرية باسطنبول ، بتاريخ 17أكتوبر 1949 ، بشأن تعيين فيكتور اليشع مندوب لإسرائيل في تركيا ، من القائم بالأعمال إلي وكيل وزارة الخارجية المصرية .

٩٥ نجدة فتحي صفوة, مرجع سابق، ص 94 .

٩٦ وثائق وزارة الخارجية, أ.س .ج محفظة 1242 ، ملف بدون ترقيم ، الإدارة الاقتصادية / المحفوظات العامة / جـ 4 ، مذكرة القنصلية المصرية العامة فى امستردام ، بتاريخ 1952/3/17 ، بشأن الهجرة اليهودية إلي إسرائيل، من السفير المصري إلي وكيل وزارة الخارجية المصرية .

فلسطين على أمل أن يجدوا مدينتهم الفاضلة واستطرد ماير بقوله إن هذه الحالة هي ضياع واضح للأمة الإسرائيلية «(٩٧)، فضلًا عن سوء الأحوال الاقتصادية فى إسرائيل التى كانت سبباً في هبوط هجرة أعداد المهاجرين اليهود من مختلف دول العالم ومنها تركيا [98].

أدى ذلك إلى مغادرة قرابة 30،000 ألف يهودي من إسرائيل كنازحين في الفترة ما بين عام 1948 إلى عام 1954 وزادت إلى 50،000 ألف في الفترة من 1955 إلى عام 1959 بسبب سوء الأحوال المعيشية [(99)] ، ولم تشر الإحصاءات الرسمية التي أعلنتها كل من الحكومتين الإسرائيلية والتركية عن أعداد يهود تركيا النازحين من إسرائيل إلى وطنهم الأصلي.

ولا يعني هذا أن اليهود الأتراك لم ينزحوا من إسرائيل إلي موطنهم الأصلي، ولكن يمكن القول بأن بعضهم قد تسلل من إسرائيل بطرق غير رسمية, وكذلك دخلوا تركيا بنفس الطريقة. ولا يمكن نفي نزوح اليهود الأتراك من إسرائيل على الإطلاق، وذلك لأن ظروف الصراع العربي الإسرائيلي الذي اتخذ الطرق الحربية المباشرة في عامي 1948 - 1956 وعدم استتباب الأمن منذ 1948, لابد وأن تكون قد خلقت جوًا من عدم الاستقرار ودفعت عددًا كبيرًا من يهود تركيا للعودة إلى بلادهم.

كما أدى فشل الحكومة الإسرائيلية في توفير فرص عمل للمهاجرين وانتهاجها سياسة انتقاء المهاجرين [100]، إلى عودة الكثير من يهود تركيا إلى موطنهم الأصلي مرة أخرى لأن أغلبهم كانوا من فقراء تركيا وذوى المستويات الإقتصادية المتدنية .

ويؤكد المؤرخ التركي المعاصر جواد رفعت أتلخان هذه العودة بقوله « قد رأينا رأي العين الذين سافروا من تركيا من بلادنا العزيزة التي أكرمتهم مهاجرين وكانوا في صخب وهياج وهيام لهذه الحوادث ثم رأيناهم نافرين من إسرائيل وعائدين إلينا ثانية في ذلة قاتلة وانكسار خيالي، لأنهم لم يجدوا في أرضهم الموعودة ما كانوا يجدونه في تركيا المتسامحة من الترف وسعة العيش، والرزق الوفير، والحرية والرئاسة، لقد عاد هؤلاء ووصلوا إلينا لا يشعرون بفظاظة ما يفعلون حتى ولا بتأنيب من الضمير « [(101)] .

الخاتمة

انتهجت تركيا سياسة تتسم بالذاتية والموضوعية تجاه القضية الفلسطينية إبان فترة الدراسة؛ فالذاتية تكمن في رفض تركيا لقرار التقسيم لعام 1947، حيث أنها نظرت إلى المهاجرين اليهود

97 Aktar Ayhan and soliozel : Op . Cit, p. 144 .

٩٨ نبيل السهلي, تطور الاقتصاد الإسرائيلي -1948 1996 ، دراسات إستراتيجية ، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الإستراتيجية, أبو ظبي ، ع 11، 1998 ، ص 170 .

٩٩ رشاد عبد الله الشامي, تيارات الهجرة من إسرائيل، مجلة السياسة الدولية، ع 15، يناير 1969 ، ص 173 .

١٠٠ وليم فهمي, الهجرة اليهودية إلى فلسطين، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1974، ص ص -125 126 .

١٠١ جواد رفعت اتلخان, الإسلام وبنو إسرائيل،ترجمة: يوسفوليشاه أورايكراى،مطبعة سطر،الرياض1404ه ، ص 41 .

لفلسطين وقتئذ، على أن معظمهم ينتمون الى الكتلة الشرقية ومن ثم تصبح الدولة اليهودية المزمع إنشاؤها على الأراضي العربية(دولة تابعة للاتحاد السوفييتي) وقاعدة متقدمة له في منطقة الشرق الأوسط ؛ ومن ثم يسهل علي السوفيت غزو تركيا من ناحية الجنوب إلى جانب ناحيتي الشمال والشمال الشرقي .

فضلًا عن أن الحكومة التركية رأت في القضية الفلسطينية فرصة من شأنها زيادة مؤيدي الحزب الحاكم (حزب الشعب الجمهوري) في المجتمع التركي ذي الأغلبية الإسلامية واستعادة تلك العناصر التى انضمت للحزب الديموقراطى الوليد التى زادت شعبيته في تركيا، وبالتالي أن تبدو حكومة حزب الشعب مناصرة للمسلمين من خلال قضية فلسطين، ويؤكد ذلك المفهوم أيضا أن تركيا رفضت مشروع الأمم المتحدة الخاص بتدويل مدينة القدس وذلك بالنظر الى أن السوفيت طالبوا بالمؤسسات الدينية التى كان يمتلكها القياصرة في الأراضى المقدسة قبل الحرب العالمية الأولى، كما شهدت تلك الفترة أيضا ربط تركيا سياستها الخارجية مع كل من الولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا في التعامل مع القضية الفلسطينية بغية السماح لتركيا من قبل الدول الغربية التى اعترفت بإسرائيل والتى شكلت حلف شمال الاطلسي 1949 بالدخول ضمن أعضائه .

كما وجدت تركيا في القضية الفلسطينية وإعلان قيام دولة إسرائيل فرصةً سانحة لها للتخلص من غالبية اليهود المقيمين بها من ذوي المستويات الاقتصادية المتدنية, والذين كانوا يشكلون عبئا كبيرا على الخزينة التركية، وذلك عن طريق تسهيل هجرتهم إلى فلسطين بطريقة مباشرة أو غير مباشرة .

أما الموضوعية فقد تجلّت بعد الحرب العربية الإسرائلية 1948 ،حيث تعاملت تركيا مع إسرائيل بأنها باتت حقيقة واقعة، وعندما قبلت الدخول في لجنة التوفيق سعت إلى بعث الطمأنينة في نفوس العرب والتأكيد على أنها تعمل من خلال اللجنة على الدفاع عن المصالح العربية وإن كان العضو التركي في هذه اللجنة قد انحرف عن هذا المسار وسار في ركاب العضوين الأمريكي والفرنسي، أضف إلى ذلك أنها طالبت من خلال الأمم المتحدة بحق اللاجئين في العودة إلى بلادهم بل وقبلت العديد منهم للإقامة داخل الأراضي التركية وكثيرًا ما عارضت الدول الكبرى في تقليل المساعدات التى كانت تقدمها تلك الدول الى اللاجئين من خلال منظمة غوث وتشغيل اللاجئين (الأونروا)؛ أى أن تركيا تعاملت مع قضيه اللاجئين بشكل إنسانى فرضتها عليها النتائج التى ترتبت على الحرب العربية الأسرائلية .

قائمة المصادر والمراجع

- أولا:الوثائق غير المنشورة:
- أ_الوثائق العبرية:

- משה''ח/מע''ר ،1148/- ، ראש אמ''ן ، מדור נספחים צבאיים ، הצירות/מר אלון סודי ، 1957/11/9 .
- ب_الوثائق البريطانية:
- 31G , Mr. Bevin to Sir D. Kelly , 11th January/1017/F.O , E 592 .1949
- ج_ الوثائق العربية:
- وثائق وزارة الخارجية:
- محفظة 253 ، ملف بدون ترقيم .
- محفظة 678 ، ملف 17/48/40.
- محفظة 720 ، ملف 7/48/40/ مكرر ج 3.
- محفظة 721 ، ملف 7/48/140/، ج 5.
- محفظة 723 ، ملف 140 /7/48/ جزء 6 .
- محفظة 733 ، ملف 205 /1/7.
- محفظة 1242 ، ملف بدون ترقيم .
- محفظة 786 ، ملف 7/48/14 .
- محفظة 1554 ، ملف 2/23/34 .
- محفظة 1575 ، ملف 1/142/139.
- وثائق عابدين:
- محفظة 133 ، ملف 4.
- ثانيًا:الوثائق المنشورة:
- أ-الامم المتحدة:
- Year Book of United Nations 1947 - 1948 , New Yourk ,1949.
- Year Book Of Untied Nation 1950 , New York , 1951 .
- ب-الوثائق الامريكية:
- Foreign Relation Of The United Staets(F.R.U.S): Vol. VII , 1946 - 1947 , P.P. 1300 – 1316.

- ثالثًا:المذكرات الشخصية:
- جولدا مائير, مذكرات بعنوان " الحقد "، ترجمة: منير بهجت وسمية أبو الهيما، دار المسيرة للصحافة والنشر، بيروت، د.ت.
- رابعًا: الرسائل العلمية:
- أحمد نوري النعيمي, السياسة الخارجية التركية بعد الحرب العالمية الثانية 1945 ،رسالة ماجستير،غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية،جامعة القاهرة،1973.
- أميرة محمد كامل الخربوطلي, العلاقات المصرية - التركية"1952-1970"، رسالة دكتوراة غير منشورة، كلية الاقتصاد والعلوم الساسية، جامعة القاهرة، 1979.
- -سمية وهبة المنياوي, العلاقات المصرية - التركية بين عامي " 1923– 1961 ", رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب، جامعة عين شمس، 1997.
- عبد الرزاق النعاس, الدعاية الإسرائيلية فى آسيا، رسالة ماجستير غير منشورة، معهد البحوث والدراسات العربية, 1985.
- نبيل محمود عبد الغفار, السياسة الخارجية الإسرائيلية تجاه النزاع العربي الإسرائيلي 1967 – 1980, رسالة ماجستير غير منشورة ، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، 1983.
- خامسًا: المراجع العربية:
- إلياس سعد, الهجرة اليهودية إلى فلسطين، منظمة التحرير الفلسطينية، مركز الأبحاث, بيروت, 1969 .
- أحمد سعيد نوفل, القدس بين التهويد والأمم المتحدة ومشاريع السلام، المستقبل العربي، ع 74، 1985.
- أحمد نوري النعيمي, الحركات الإسلامية الحديثة فى تركيا حاضرها ومستقبلها"دراسة حول الصراع بين الدين والدولة في تركيا، عمّان: دار البشير، 1992.
- أحمد نوري النعيمي, تركيا والوطن العربي، أكاديمية الدراسات العليا والبحوث، طربلس، 1998 .
- أكمل الدين إحسان أوغلو, العلاقات العربية-التركية من منظور تركى، ج2، مركز البحاث للتاريخ والفنون والثقافة الإسلامية، اسطنبول،1993.

- ألآن ديبكوف, إسرائيل وتركيا مفارقات وآفاق، مجلة شؤون الشرق الأوسط، 31 يوليو1994.
- بسام محمد العبادي, الهجرة اليهودية إلى فلسطين من 1880 – 1990: جذورها، دوافعها، مراحلها، انعكاساتها، القاهرة: دار البشير للنشر والتوزيع, د.ت .
- جواد رفعت اتلخان, الأسلام وبنو اسرائيل، ترجمة: يوسفوليشاه أورايكراى، مطبعة سطر، الرياض، 1404ه.
- جورج لنشو فسكي, الشرق الأوسط فى الشئون العالمية، ترجمة: جعفر الخياط ، مكتبة دار المتنبي ، بغداد, 1964 .
- جـ .هـ جانسن, الصهيونية وإسرائيل وآسيا، ترجمة: راشد حميد، بيروت: منظمة التحرير الفلسطنية، مركز الأبحاث،1972.
- خيري حماد, قضايانا فى الأمم المتحدة، بيروت: منشورات المكتب التجاري، د.ت.
- رشاد عبد الله الشامي, تيارات الهجرة من إسرائيل، مجلة السياسة الدولية، ع 15، يناير 1969.
- سم شاكماك, موضع تركيا فى الحلف الأطلسي وأثر ذلك على علاقاتها بالوطن العربي ، مجلة المستقبل العربي، ع 45، نوفمبر 1982 .
- صلاح العقاد, قضية فلسطين: المرحلة الحرجة (1945- 1956)، القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، 1968.
- عز الدين فوده, قضية القدس فى محيط العلاقات الدولية، بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية، مركز الأبحاث، د.ت.
- كمال المنوفي, تركيا والصراع العربى -الإسرائيلى، مجلة الدراسات الفلسطنية،ع23، يوليو1977.
- محمد محلا, تحالفات تركيا مع اسرائيل، دمشق: دار الأوائل للنشر والتوزيع، 2001.
- موسى شحادة, علاقات إسرائيل مع دول العالم 1967 – 1970, بيروت: منظمة التحرير الفلسطينية، مركز الأبحاث، 1971 ، ص 368 .
- ميشل نوفل وآخرون, العرب والأتراك فى عالم متغير ، جـ1 من وجهة النظر العربية ، مركز الدراسات الاستراتيجية والتوثيق، بيروت، 1993.
- ميم كمال أوقة, الأتراك وقضية فلسطين عبر التاريخ إلى يومنا هذا"1880-1890"، المركز العام للجمعية الثقافية القبرصية التركية، قبرص، د.ت.

- نبيل السهلي, تطور الاقتصاد الإسرائيلي -1948 1996، دراسات استراتيجية، أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ع 11، 1998 .
- نجدة فتحي صفوه, تركيا وقضية فلسطين، مجلة المستقبل العربى،ع45، نوفمبر 1982 .
- نوبار هونسيان وآخرون, تركيا بين الصفوة البيروقراطية والحكم العسكرى، ترجمة: سامي الرداد وآخرون، بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، 1958.
- هيلين كادير دانكوس, السياسة السوفيتية فى الشرق الأوسط (1955 - 1975) , ترجمة: عبد الله اسكندر، بيروت: دار الكلمة للنشر، 1981.
- وليام فهمي, الهجرة اليهودية إلى فلسطين, القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974 .
- سادسًا: الدوريات العربية:
- الأهرام : بتاريخ 14 ديسمبر 1948 .
- الأهرام : بتاريخ 2 يناير 1949 .
- الأهرام : بتاريخ 5 يناير 1949 .
- الأهرام : بتاريخ 2 يناير 1950
- الأهرام: بتاريخ 14 يناير 1950 .
- الأهرام : بتاريخ 19 يناير 1951.
- القبس :بتاريح 30 نوفمبر " 1947 .

سابعًا: المراجع الأجنبية:

- -Abba Eban :Voice Of Israel,London,1958.
- -Aktar Ayhan and Soliozel : Turkish Attitudes Vis – Q - Vis The Zionist Project Les Cahiers de Tudes Sur Lamaditerrane Orientenle et Lanande Turko – Ironien " ,Cemoti , No 28c/1999.
- -Avihai Avraham :Ben Gurion And State Builders Principles And Pragmatism,1948.
- -Ayhan Aktar and Soliozel :Turkish Attitudes Vis_Q_Vis,The Zionist Progect,Les Cohiers DEtudes Sur La Mediterranee,Orientale Et La Monde,Turko_Iranien,(Cemoti),No.28,1999.

- Ben Gurion David :My Talks With Arab leaders , London , 1960.
- Campbell John :Defense Of The Middle East Problems Of American Policy,New York,1958.
- Egruen . George : Dynamic Progress Turkish – Israeli Relations , Israel Affairs , summer 1995 ".
- Erhan Cagri :Turkish Israeli Relation In Historical Perspective , London , 2003.
- GEORGE EGRUEN :Dynamic Progress In Turkish-Israel Relation, Israel Affairs,No.4, Summer,1995.
- Grantdas Jorge Yroga : The Birth of Israel, New Yourk , 1948.-
- Richard . Robinson : The First Turkish Republic , U.S.A. , 1963.

موقف العلماء من نظم الحكم والإدارة فى مصر العثمانية (١٥١٧-١٧٩٨ م)

د. خالد مكرم فوزى عبد النبى

مقدمة

أصبحت مصر ولاية عثمانية بعد انتصار السلطان سليم الأول في يناير(1517م) على المماليك في معركة الريدانية، وإلحاق الهزيمة بآخر سلاطين المماليك السلطان طومان باي, ومنذ ذلك التاريخ دخلت مصر مرحلة تاريخية مهمة عرفت بـ «مصر العثمانية «.

ولقد شهدت مصر مرحلة من الاستقرار منذ دخول العثمانيين مصر وحتى أواخر القرن السادس عشر, ويرجع هذا الاستقرار إلى السياسة الحكيمة التي رسمها السلطان سليمان القانوني (1520_1566م) ،والقانون الذي وضعه لإدارة شئون ولاية مصر،والذي عرف بـ (قانون نامه مصر)(1), وخلال هذه الفترة استطاع الولاة العثمانيون على مصر من توكيد نفوذ الدولة والإمساك بزمام الأمور,والقضاء على التمردات المحلية (2) .

لكن مع أواخر القرن السادس عشر بدأ الزمام ينفلت وأصبحت ولاية مصر تعاني من الاضطراب والفوضى كانعكاس للأوضاع في الدولة العثمانية من انخفاض العملات المحلية, وانخفاض القوة الشرائية لمرتبات الحامية وأعضاء الجهاز الإداري (3) . ونتيجة لتلك الأوضاع سمح لبعض الجنود شغل بعض الوظائف في المؤسسات المالية والإدارية, وقاموا بفرض مجموعة من الضرائب غير الشرعية كالكُلفة والطُلبة، وذلك لأن مرتباتهم أصبحت لا تكفي لسد حاجتهم المترفة، وبدأت تمرداتهم في الظهور(4) .

تدهورت الأوضاع بحدوث أول تزييف للعملة في عهد الوزير علي باشا الصوفي, فاضطربت الأحوال, وضعفت قبضة الولاة على الجند الذين أخذوا يرفعون راية التمرد والعصيان(5). في الوقت نفسه بدأ المماليك في استعادة مكانتهم على رأس القوى المحلية من جديد ممثلة في الصناجق المماليك ،وذلك لملء الفراغ الناتج عن تدهور القوة العسكرية العثمانية، وعدم ثقة الولاة فيهم نتيجة لتمردهم, فسيطروا على أجاوق الحامية وحصلوا على التزامات شاسعة ومناصب إدارية كبيرة، وعلى مقاطعات في الإدارات المالية, ومقاطعات في الأراضي الزراعية (6).

استغل المماليك تزايد نفوذهم في منافسة رجال الإدارة العثمانية بل الوالي نفسه, مستغلين التناقضات الكبيرة بين الوالي ورجال الحامية العثمانية،حيث أخذوا ينصرون فئة على أخرى حتى إذا ما أنسوا في أنفسهم القوة, انفردوا وأصبحوا قوة مستقلة تقف في مواجهة الوالي والعسكر(7).

أصبحت مصر في القرن الثامن عشر ملكا مشاعا تتقاسمه البيوت المنتصرة من المماليك (الفقارية –القاسمية) حتى أصبحوا يطلقون على القرى والبلاد التي تقع في دائرة التزامهم "قراهم" و "بلادهم" وأصبحت الحامية العثمانية بوجاقاتها المختلفة تسير في فلكهم, والباشا العثماني لا يفعل شيئا دون مشورتهم، بل كان لا يستطيع أن يبدي رأيا مخالفا لرأيهم(8).

هكذا ضعف نفوذ الولاة العثمانيين في مصر, ونجح المماليك في العودة من جديد, وأصبحوا يسيطرون على مقدرات الحياة السياسية في مصر في القرن الثامن عشر حتى أصبحت سلطة الباشا "الوالي" معهم معدومة فقد كان شبه محجور عليه(9).

كان من الطبيعي أن تنعكس آثار تلك الصراعات جميعها على المجتمع المصري, فكثيرا ما كان يصاحب تلك الصراعات حدوث أزمات اقتصادية, واضطراب الأمن, وفرض مظالم على أبناء الشعب المصري من جانب المتصارعين(10).

كان المجتمع المصري في ظل الحكم العثماني مجتمعًا طبقيًا, حيث كان المجتمع آنذاك مكونًا من طبقتين رئيسيتين؛الأولى :الطبقة الحاكمة "العثمانيون-المماليك"، وكانت هذه الفئة قليلة تشكل استقرارطية حاكمة, وتتوزع المناصب الإدارية والإشرافية على أحوال القاهرة فيما بينهما, سواء كانت تركية أم مملوكية طابعها في غالب الأحيان الاستعلاء والصلف والكبرياء. وعاشت هذه الطبقة متميزة منفصلة عن سائر طبقات المجتمع سواء في الظواهر السلوكية, أو في احتلالها مراكز القيادة في الإدارة والجيش(11). والثانية :طبقة المحكومين تكونت هذه الطبقه ممن كان ينتمي إلى الأصول المصرية (التجار، والفلاحين، وأرباب الحرف والطوائف، والعلماء، وأهل الذمة، والأشراف، والسادات، والرقيق، والعربان)(12) ، وعاشت الطبقة الحاكمة في عزلة عن الشعب المصري فالحكم العثماني كان حكمًا غير مباشر, حيث إن العثمانيين لم يتصلوا بالشعب اتصالا مباشرا؛ فكان الملتزم فى الريف أداة للاتصال بين الحكومة والفلاحين العاملين بدائرة التزامه، وكان شيخ الطائفة في المدينة يمثل حلقة الوصل بين السلطات العثمانية وأفراد الطائفة، ولم تكن السلطات العثمانية تتصل بالمصريين إلا عن طريق الملتزم أو شيخ الطائفة لأنهما كانا يحملان عنها عبء تحصيل الضرائب من الممولين، ويوفران مشقة الاتصال بالجماهير، وكان الفرد لا يستطيع أن يمارس نشاطه إلا إذا كان منتميا إلى طائفة يخضع لنظامها وتقاليدها وزعامتها ويحتمي بها(13) .

يتضح من هنا مدى البون الشاسع بين الطبقة الحاكمة والطبقة المحكومة، ومن ثم احتاج الأمر إلى فئة تقوم بواسطة للتقريب بين الطبقتين وتقويه الصلات بينهما، وقد نظر المصريون إلى شيوخ طوائفهم وملتزميهم فلم يروا منهم حراكا لدفع الظلم عنهم، وإنما اقتصر دورهم على جمع الضرائب ودفعها للطبقة الحاكمة، مما جعل المصريين يبحثون عمن كان أهلا للقيام بهذا الدور ، فانتبهوا إلى الأزهر وعلمائه، حيث وجدوا إن السلطات العثمانية والمملوكية تتعرف بمكانتهم وتعتبرهم زعامة شعبية يخشى جانبها، فأخذ أبناء الشعب المصري يلجأ إلى الأزهر وعلمائه كلما اشتد بهم الحال(14).

وسنتناول موقف العلماء من نظم الحكم والإدارة في مصر العثمانية من خلال مجموعه من المحاور وهى كالتالي:

أولا: مكانة العلماء.

ثانيا: أوضاع العلماء الاقتصادية.

ثالثا: موقف العلماء من اليسق العثماني.

رابعا: العلماء ومشاركتهم في تشكيل الديوان.

خامسا: العلماء كوسطاء وسفراء.

سادسا:العلماء ودورهم فى حماية اللاجئين السياسيين.

سابعا: العلماء ودفاعهم عن الطبقة المحكومة.

أولا-مكانة العلماء:

لقد استحوذ العلماء والمشايخ ومن أطلق عليهم الجبرتىً المؤرخ المصري صفة المتعممين في العصر العثماني على مكانة اجتماعية متميزة داخل مجتمعهم, فهم يمثلون شريحة مهمة من شرائح المجتمع المصري(15). وكان هؤلاء العلماء والمشايخ يتخرجون من الأزهر الشريف, والمدارس الإسلامية العديدة, ومن حلقات الدرس في مختلف الجوامع الكبرى؛ فهم حملة القرآن الكريم والشريعة الإسلامية ، وتتمثل وظيفتهم الأولى في المحافظة على تطبيق الشريعة وحراسة الدين. وفي هذا الشأن يقول الجبرتى فالعلماء «هم ورثة الأنبياء, اقتدوا بهداهم, واقتفوا آثارهم, إذ هم أحباب الله وصفوته من خلقه, ومشرق نور حكمته, كشفا وفهما, إيمانا وعلما بكمال المتابعة لهم ظاهرا أو باطنا, فلا يزالون مواظبين علي تمهيد قواعد العدل وإظهار الحق بر فع منار الشرع, وأحكام مبادئ التقوى, برعاية الأحوط في الفتوى, فهم أمناء الله في الأرض, مخلصون في مقام العبودية, مجتهدون في اتّباع أحكام الشريعة الإسلامية»(16).

لكل ما سبق اعتبرهم البعض نجومًا يُهتدى بهم في ظلمات البر والبحر وأحق الناس بالتفضيل لوجود الأهلية. ولقد حظيت طبقة العلماء والمشايخ بتقدير من الطبقة الحاكمة من'' العثمانيين , المماليك '' ومن طبقة المحكومين(17) .

فالطبقة الحاكمة كانت تقدرهم وتخشى غضبهم ولا يردون لهم مطلباً ولا فتوى ويحترمونهم وينفذون مطلبهم, حيث أدركت الهيئة الحاكمة مدى تأثير العلماء على الشعب المصري, وأن في استطاعتهم تأليب المجتمع المصري على الهيئة الحاكمة؛ كما أدركوا المكانة السامية التي يحظى بها العلماء عند السلطان العثماني(18), حيث بلغ مدى احترام الدولة العثمانية للعلماء أن قانونها تضمن '' أن العلماء لا يقتلون مهما صدر منهم من معصية وإنما ينفون من الأرض'' لهذا تمتع العلماء بحياة آمنة لم يعرف مثلها كبار الأمراء والعسكريين(19), كما كانت مكانة العلماء فوق منازل العسكريين

والأمراء.وكما جاء فى الأوراق الرسمية العثمانية أن العلماء طبقة من طبقات الكبراء يتنقل إلى منازلهم المحلفون القضائيون في أي أمر قضائي لهم يتهم فيه أحدهم بجنحة أو جناية(20).

كذلك كانوا يقدمون على من سواهم من الناس حتى الأمراء, ويزورهم الولاة وكبار الأمراء في بيوتهم ويكرمهم بعض الولاة حتى أنه قد قبل بعضهم يد واحد منهم وقدمه(21). ويذكر لنا ابن إياس أن السلطان العثماني سليم الأول بعد ما أن تم فتح مصر دخل الجامع الأزهر في يوم الجمعة لعام (1517م- 923هـ) وصلى الجمعة بالجامع الأزهر, وتصدق بأموال طائلة, وزار الأزهر كذلك السلطان الأعظم عبد العزيز خان وأوقف له الكثير من الأموال والإقطاعيات(22).

كما نجد الكثير من الباشوات الذين تولوا أمر ولاية مصر يقومون بالتقرب من العلماء وإنشاء الصداقات مع كثيرين من صدور المشايخ والعلماء, فكان الباشوات ينزلون من القلعة ويقومون بزيارة علماء الأزهر في منازلهم على الرغم مما عرف عن هؤلاء الباشوات من الصلف والاستعلاء؛ فعلي سبيل المثال كانت فترة حكم أحمد حافظ باشا والذي عين والي على مصر عام (99هـ-1591-م) ربيع العلماء والفقهاء, ونجد السيد محمد الشريف باشا قد تولى حكم مصر(1004هـ-1596-م) كان يستمع لدورس الشيخ محمد أبي السرور البكري, وقام بتجديد القبلة القديمة للجامع الأزهر, ورتب عدسًا لطلابه(23). ولما قدم علي باشا حكيم كوالي على مصر زار السيد أبي السرور البكري شيخ السادة البكرية وقبل يده(24).

كما نجد شيخ العرب همام بن يوسف يوقر العلماء والمشايخ وينزلهم منزله كريمة فكانت شفاعة ورأى العلماء والمشايخ مقبولة عنده بعناية, ولذلك شاع أمره واشتهر ذكره بعدله لأنه كان يأخذ برأي العلماء والفقهاء, وكان شديد البذل والعطاء للعلماء(25).

كما كان العلماء يقدمون فى المناسبات العامة على جميع الناس, وحتى علي الأمراء, فعلى سبيل المثال أقام الأمير عبد الرحمن كتخدا حفلات كبيرة بمناسبة ختان أولاده دامت أيام فدعا في أول يوم العلماء والمشايخ ، وفى اليوم الثاني مشايخ الطرق الصوفية ، وفى الثالث الأمراء والصناجق(26).

هكذا كان لعلماء الأزهر الشريف ومشايخه وطلابه مكانة سامية عند الهيئة الحاكمة ، حيث إن الأزهر هو منبع الحياة الفكرية ، والثقافية في مصر والعالم الإسلامي ، وحيث كانت أروقته تضم طلاب من مختلف العالم الإسلامي وكانت السلطات العثمانية والمملوكية تعترف بمكانة علماء الأزهر ومشايخه ، وتعدهم زعامة شعبية يخشى جانبها(27).

أما طبقة المحكومين فكانت تنظر إلى العلماء والمشايخ نظرة إجلال واحترام ، حيث إنهم الملاذ الأوحد تجاه ما يصادفونه من متاعب ومصاعب من قبل الهيئة الحاكمة (28). حيث كان أبناء الشعب المصري يلجأون إليهم إذ ما تعرضوا لاستبداد حكام الأقاليم من الصناجق(29)والكشاف و ظلم الملتزمين من رجال الاوجاقات ، ويشكون إليهم عندما يستفحل خطر العربان واعتداءاتهم

المتكررة على القرى والأراضي الزراعية وذلك لحث أجهزه الإدارة المركزية بالعاصمة لإرسال الفرق العسكرية إلى الأقاليم لكف أذى العربان وخاصة إذا تراخى حكام الأقاليم وتخلى رجالهم عن مسئولياتهم في حفظ الأمن بالبلاد(30). وهذا ما جعل الأزهر الشريف بمثابة البرلمان الذي يعبر عن رغبات المجتمع المصري سخطاً ورضاً(31), وأصبح العلماء والمشايخ بالنسبة لطبقه المحكومين المثال والقدوة التي يقتدي بها وانعكست تلك النظرة على تعامل أفراد المجتمع وسلوكهم مع العلماء(32).

فكان الناس يكرمون العلماء الفقراء في حياتهم، بسد حاجتهم وعلى سبيل المثال لما سكن الشيخ أحمد الطهطاوي حي الصليبية احتفى به أهله وأسكنوه دارا تليق به ، وبعثوا إليه بالهدايا الكثيرة ، والصلات ، وبالغوا في إكرامه ، ولما كان الشيخ البليدي الأندلسي يلقي دروس الفقه والحديث في مسجد الحسين فتعلق به الناس خاصة المغاربة ، فاشتروا له دارا في درب الشمس ، وقسطوا ثمن هذا الدار على أنفسهم . وهكذا نرى صورة العلماء والمشايخ في ذلك الدور الأول ، وما هم عليه من صلاح وتقوى وزهد في الدنيا ، يلوذ بهم الناس كي يتوسطوا لهم لدى الهيئة الحاكمة ، ويشفعوا فيهم ، ويردوا عنهم المظالم ، فهم أصحاب جرأة في الحق ، يعظون الحكام ويرشدونهم إلى الطريق السوي،أو يغلظون لهم في القول(33).

فهذا هو الشيخ شهاب الدين أحمد بن عبد الحق شيخ الجامع الأزهر يقول لداود باشا والي مصر أنت لا تصلح للحكم وأنت تحت الرق وما دمت غير معتوق فالأحكام باطلة, فهمّ الوالي بإعدامه فمنعه الجند وبلغ الأمر السلطنة في استنابول فأرسلت ورقة عتقه له مع شكر شيخ الإسلام الذي لم تكن له مرتبات في دفاتر الحكومة حينذاك والذي لم يقبل أية هبة أو هدية من الوالي مع التشديد على الوالي بحسن السير مع الرعية والاستعانة بالعلماء في الحكم حسب الشريعة الإسلامية(34).

ثانيا-أحوال العلماء الاقتصادية:

كانت رقة الحال هي سمة غالبية علماء القرن الحادي عشر الهجري السابع عشر الميلادي. ولم يكن هذا مقصورا على علماء تلك الفترة بل كان أمراً غالبا على طالبي العلم عبر العصور المختلفة(35). حتى كاد أن يكون الفقر وقلة الغنى من الصفات الواجب توافرها فى طلب العلم، ونجد أحد العلماء ينشد قائلا:

فمن يطلب العلم بذل وضيق العيش والخدمة والانقطاع

فهو الذي يفلح لا من غدا يطالبه بالعز والاتساع(36)

فكان معظم العلماء يكسبون قوتهم عن طريق تدريس علوم الدين في جامع الأزهر والجوامع الأخرى، وكان في أماكن العالم إن يزيد من دخله عن طريق إصدار الفتاوى والاجتهاد في نسخ المخطوطات (37), حتى إن ضيق العيش يحين بعض العلماء إلى إمتهان بعض المهن ذات العائد

الاقتصادي البسيط للتكسب منها، فمنهم من كان يعمل ناسخا أو خطاطا، أو يقوم ببيع الكتب في المناطق المجاورة للجامع الأزهر(38).

ولقد ضرب كثير من العلماء المثل في الزهد والورع والإيثار والانصراف عن المال إلى العلم كما يتضح من سير الشيخ العفيفي والشيخ الشنواني الذي كان يشمر عن ثيابه ويكنس مسجد الفاكهاني ويسرج قناديله ، ورفض أن يكون شيخا للأزهر واختفى في مصر القديمة(39), والشيخ أحمد الراشدي ، والشيخ البولاقي، والشيخ الصعيدي، والشيخ سليمان الفيومي, كلهم ضربوا أروع الأمثلة في الزهد و الورع والبعد عن ملذات الدنيا(40) .

لكن ليس معنى هذا أن جميع علماء تلك الفترة أو غيرها من الفترات الأخرى المتعاقبة في تاريخ مصر العثمانية قد لازمهم ضيق العيش، حيث نجد مع بدايات القرن الثامن عشر الميلادي، العديد من العلماء أصبحوا يعيشون حياة مترفة(41). واقتنوا الجواري، والعبيد، وأقاموا القصور في إحياء القاهرة الأرستقراطية مثل حي الأزبكية، وبركة الفيل، و اشتهر من هؤلاء؛ الشيخ عبد الله الشبراوي شيخ الأزهر عام (1758م) والشيخ المرحومي (1765م) ، والشيخ أحمد المغربي ، ومن أبرز الشيوخ الذين تمتعوا بالثراء الطائل ، والمكانة العالية الشيخ عبد الله الشرقاوي (شيخ الأزهر) ، والشيخ محمد المهدي وقد تولى أيضا مشيخه الأزهر ولكنه انشغل بجمع المال وحبه للدنيا ، والشيخ السادات الذي أفنى غالب عمره في تحصيل الدنيا وتنظيم الرفاهية ، واقتناء كل مرغوب نفيس ، وشراء الجواري والمماليك ، والعبيد ، والخصيان ، والتأنق في المأكل والمشرب (42). وهجروا مذاكرة المسائل , ومدارسة العلم الا بمقدار حفظ الناموس مع ترك العمل بالكلية , وصار بيت أحدهم مثل بيت أحد الأمراء الألوف الأقدمين, واتخذوا الخدم والمقدمين والأعوان (43).

ولعل ثراء العديد من هؤلاء العلماء خلال هذه الفترة يرجع إلى تزايد مكانة العلماء خلال تلك الفترة، حيث إن القوى العسكرية المملوكية المتصارعة على السيطرة على السلطة كانت في حاجة إلى شرعية لتبرير وجودها في السلطة من خلال طبقة العلماء ، وتزايد ونمو عدد من العائلات الأرستقراطية « الأعيان العلمية « داخل المجتمع القاهري ، فقد سمح تراكم الثروة والمكانة الاجتماعية للعديد من العائلات العلمية بالاستمرارية خاصة فى ظل عدم مصادرة السلطة لثرواتهم ومن هذه العائلات البكري، والسادات (الوفائية) والجوهري والجبرتي والصاوي والمهدي(44) .

كما أن هذه العائلات توارثت الوظائف العلمية ، وفى ذلك الشأن يروى لنا الجبرتي عن عبد الفتاح الجوهري الذي خلف أخيه الشيخ أحمد فيقول " أنه لم يكن معنيا بالعلم ولم يلبس زى الفقهاء ، وكان يعنى بالتجارة ويشارك ويضارب ويحاسب فلما مات أخوه الأكبر الشيخ أحمد وامتنع أخوه الأصغر الشيخ محمد من التصدر للإقراء في محله ، واتفق الحال على تقديم المترجم حفاظا على الناموس وبقاء لصورة العلم الموروث ، فعند ذلك تزيّ بزيّ الفقهاء ولبس التاج والفرجة الواسعة ، وأقبل على مطالعة العلم وخالط أهله . وصار يطاع ويذاكر وأقرأ دروس الحديث بالمشهد الحسيني في رمضان مع قلة بضاعته، وذلك بمعونة الشيخ مصطفى أبن الشيخ محمد الفرماوي ، فكان

يطالع الدرس الذي عليه من الغد ، ويتلقى عنه مناقشات الطلبة ، وثبت على ذلك حتى ثبت المشيخة وتقررت العالمية(45).

كما يرجع ثراء العديد من هؤلاء العلماء خلال هذه الفترة إلى أن المجتمع المصري كان تفكيره يقوم على الوازع الديني خلال الحقبة العثمانية ، لذا كان العلماء يحتلون مكانة كبيرة في نفوس الشعب المصري(46) . ولهذه المكانة سعت الطبقة الحاكمة إلى كسب مودة العلماء ،خاصة وإنهم ظلوا المنبر الدعائي الأول والأخير في المجتمع عبر خطبهم الأسبوعية ، وهذا ما دفع الطبقة الحاكمة أن تقدم الهبات والإغداقات المالية للعلماء التي كانت أكبر معين لتكوين الثروة لديهم خلال تلك الفترة(47) .

كما كانت للأنشطة الاقتصادية المختلفة التي مارسها بعض العلماء دورها في تحقيق الثراء لعدد منهم ؛ حيث مارس البعض النشاط التجاري وتاجر في المنتجات المختلفة سواء كانت زراعية أو صناعية ، كالشيخ عبد الرحمن بن شحاذة اليمني (1050 م 1640- م) (48). والشيخ المهدي الذى عمل بأنشطة عديدة, وتاجر فى سلع ومحاصيل مختلفة(49), أما الشيخ عبد الله الشرقاوي فقد امتلك اثنين وعشرين عقاراً كان منها قهوة وطاحونة وطابونة لصنع الخبز ووكالة صغيرة, وعدداً من الحوانيت, بالإضافة لأربع قاعات حياكة, والعديد من المنازل والعقارات فى الموسكى (50), وعمل البعض الآخر كنظار للأوقاف، ثم حيازة الالتزامات الزراعية(51), حيث دخل العلماء ميدان الالتزام حيث سجل الدفتر الأول للالتزام حصة الالتزام للشيخ كريم الدين وقف جركس الحنبلي بولاية الأشمونين (1069هـ – 1658 م) ولعل الذي دفع العلماء لدخول ميدان الالتزام هو أن بعض العلماء ورث بعض الالتزام عن آبائه مثل الشيخ إبراهيم ملتزم قرية الصف بن الشيخ منصور خادم الإمام الشافعي وكان ملتزما(52). إلى جانب قيام بعض العلماء بالأشراف على بعض أراضي الوقف ، وتمتع هؤلاء العلماء أحيانا ببعض الإعفاء الضريبي تحت اسم مسموح المشايخ حيث تشير دفاتر الترابيع لذلك(53).

كذلك شارك بعض العلماء زوجاتهم في الالتزام ، حيث التزم الشيخ عبد الله الشرقاوي وزوجته ستة قراريط في قرية بالمنفلوطية (54). وشارك الشيخ أحمد زوجته كذلك في التزام بقرية بالبهنساوية كل منهما قيراط وستة أسهم، كما التزم الشيخ أحمد بن الشيخ يوسف كامل قرية بولاية جرجا(55). ومن العلماء المشهورين الذين جاوزا التزامات عديدة الشيخ محمد الأمير والذي كان التزاماته مال حماية ووقف(56).

كما شارك القضاة كشريحة مهمة من العلماء الالتزام ، حيث قام القضاة بالتزامات الأراضي الزراعية مثل التزام القاضي مصطفى ربع وسدس مال حماية ، وشاركه القاضي أبو سرور الذي التزم بمفرده قرية كاملة ، والتزم القاضي عيسى بن هيكل بمفرده كامل قرية منشأه الحاج في عام (1069 هـ – 1658 م)(57) .

ثالثا-العلماء ومشاركتهم فى تشكيل الديوان :

جرت بمصر خلال العصر العثماني الكثير من الأحداث السياسية التي أثبت العلماء في الكثير منها أن لهم الوضع السياسي المستقل المؤثر، وكانت أولى هذه الجوانب التي شارك فيها علماء مصر خلال العصر العثماني مشاركتهم في تشكيل الديوان الكبير، الذي أنشأه السلطان سليمان القانوني، وذلك ليكون بمثابة أداة رقابية على تصرفات الباشا " الوالي " ، وكان هذا الديوان يضم خلاصة العناصر التي تشترك في إدارة مصر ويحضره طائفة من الموظفين مثل الدفتردار ، والمهر دار ، ويحضره كذلك قاضي عسكر أفندي " قاضى القضاة " والمفتون على المذاهب الأربعة ، وكبار رجال الدين ، وأمير الحج و رؤساء الحامية العثمانية وغيرهم ، وكان الباشا يدعو هذا الديوان إلى الاجتماع أربع مرات في الأسبوع للبحث في شئون الباشويه من النواحي الإدارية والمالية والقضائية(58) .

وكان العلماء يتمتعون بمركز معنوي مرموق في الديوان لم يصل إليه أي عضو من أعضاء الفئات الأخرى كالمماليك والعثمانيين، لأنهم كانوا يرتكزون على قوه انفردوا بها، هذه القوه هي الفتوى الشرعية ، وهو سلاح كان العلماء يلوحون به من وقت لآخر إبان معاركهم السياسية في الديوان الكبير وخارجه ، وكان للفتوى خطرها في ذلك الوقت إذ كانت سلاحا معنويا فعالًا يؤدى إلى انتصار من استخدمها لصالحه وإلى هزيمة من تُستخدم ضده في غالب الأمر(59) .

ولقد كان للعلماء في ديوان مصر الكبير معارضات حالت دون وصول كثيرين من الباشوات إلى تحقيق أطماعهم، كما صدت كثيرين من الأمراء المماليك والعسكريين العثمانيين عن بلوغ مآربهم العدوانية والابتزازية بل أن معارضات العلماء في الديوان بلغت مستوى جعلهم يقفون في وجه السلطان العثماني نفسه فيردون بعض أوامره عليه إما بالرفض وإما بالتعديل ، وفى أغلب الأحوال كان ينضم إلى رأيهم أعضاء الديوان من المماليك وبعض العثمانيين فلا يجد السلطان العثماني مفرا من الرضوخ لأرائهم(60) .

هكذا كان لهذا الديوان سلطه كبيرة في إدارة الحكومة ، حيث لا يستطيع الباشا أن يبرم أمرا إلا بموافقة أعضاء هذا الديوان وإذا وقع خلاف بين الباشا وأعضاء هذا الديوان يؤجل البت في هذا الخلاف إلى أن يرجع إلى الآستانة كما أعطيت لأعضائه الصلاحيات الكبرى والتي منها أن لهم طلب عزل الباشا(61) .

رابعا- موقف العلماء من اليسق العثماني :

في أعقاب دخول العثمانيين مصر، حدث في شهر ذي الحجة (927 هـ) نوفمبر (1521 م) أن قامت الإدارة العثمانية بفرض رسوم على عقود الزواج لم تكن موجودة من قبل ، فما أدرك العلماء

مدى الكرب الذي لحق بالناس جراء هذا الأمر ، حتى أسرعوا بالتحرك لمعارضه الإدارة العثمانية وعلى رأسها خاير بك(62) .

ويروي لنا ابن إياس في حوادث عام (1522 م) أن جماعة من العلماء والفقهاء أمثال (الشيخ شمس الدين محمد اللقاني المالكي ، والشيخ شمس الدين محمد المعروف بالدويرطي الشافعي ، والشيخ شهاب الدين أحمد الرملي ، والشيخ الدنجلى الشافعي ، وغيرهم من أكابر العلماء) قد توجهوا إلى خاير بك وعندما وصلوا إليه خاطبوه بغلظة قائلين له لا يا ملك الأمراء إنكم قد أبطلتم سنة «رسول الله صلى الله عليه وسلم « وصرتم تأخذون على زواج البنت البكر ستين نصفا ، وعلى زواج المرأة ثلاثين نصفا ، وما يتبع ذلك من أجره الشهود ومقدمي الوالي ، وغير ذلك ، وهذا يخالف الشرع الشريف وقد عقد «رسول الله صلى الله عليه وسلم « على خاتم فضة وعلى ستة أنصاف فضة وعقد على آية من كتاب « الله تعإلى « ، وقد ضعف الإسلام في هذه الأيام ، وتجاهر الناس بالمعاصي والمنكرات وتزايد الأمر في ذلك ثم ذكروا له آيات من « كتاب الله وأحاديث عن رسول الله صلى الله عليه وسلم «(63) .

ومع كل هذا لم يلتفت "خاير بك " إلى ما قالوه وقال للشيخ محمد اللقانى المالكي اسمع يا سيدي الشيخ ايش كنت أنا ؟ الخنكار رسم بهذا ، وقال لهم أمشوا على اليسق العثماني ، فرد عليه الشيخ عيسى المغربي بغلظة قائلا " هذا يسق الكفار " ، فحنق منه ملك الأمراء ، ورسم بتسليمه إلى الوالي ليعاقبه ، فتوجهوا به إلى بيت الوالي ، ثم شفع فيه بعض الأمراء .

وطال المجلس بين ملك الأمراء وبين العلماء، قال خاير بك للشيخ اللقانى : " يا سيد ى الشيخ أنا أخاف على رقبتي أكثر من رقبتكم امضوا باسم الله " ، لكن صدود خاير بك لم يفت من عزيمة العلماء حيث قاموا بتهديده بأنهم سوف يرسلون جماعة منهم إلى السلطان العثماني لإخباره بما يفعل بمصر ، ولقد وصف لنا ابن إياس مردود تلك التهديدات على خاير بك بقوله « فتنكد خاير بك بسبب ذلك أشد النكد ولم يقتصر العلماء على ذلك ، إذ بعد انصرافهم من مجلس خاير بك كثر الدعاء عليه منهم ومن العامة ، بسبب عقود النكاح ، وأقفلت أبواب الجوامع والمساجد ، مما دعا خاير بك إلى أن يرسل الزينى أبا ألوفا الموقع ، ليأخذ بخاطر الشيخ شمس الدين اللقاني قائلا له « لا تؤاخذ ملك الأمراء ، فإنه لم يكن يعرفك ، كما أرسل على يدي الزيني أبي الوفا مائتي دينار وأربع بقرات فوزعت على مجاوري الجامع الأزهر ومثلها إلى مقام الأمام الشافعي و الأمام الليث ، ومثلها إلى الزوايا التي بالقرافة ، وغير ذلك من الزوايا والمزارات ، ويعقب ابن إياس على هذا الفعل بقوله « وقصد أن يستجلب خواطر العلماء والفقهاء بما فعله من الأفعال الشنيعة ليمحوا ذلك بذلك ، وهذا من الجاهلات «(64) .

يتضح مما سبق أن للعلماء موقف من مسألة اليسق العثماني، وإن كانت مساعيهم لم تؤت ثمارها كما ينبغي ، إلا أنها عملت على تنبيه الإدارة العثمانية بأن المجال أمامها ليس خاليا لإملاء مايحلو لها

من تصرفات في المجتمع المصري ، ولعل ذلك يكون قد اتضح من مخاطبة خاير بك للعلماء بصلف و استعلاء في بداية الأمر ، ثم عدوله عن ذلك معلنا اعتذاره لهم (65) .

خامساً- العلماء كوسطاء وسفراء:

كانت الفترة التى أعقبت زوال حكم محمد أبو الدهب (1773 : 1775م) من أحلك الفترات التي مرت على مصر حيث ضعفت الدولة العثمانية وتزايدت قوة المماليك فى مصر واستمر استبدادهم وبطشهم، وتزايد الأمر سوءا بتنازع زعيما المماليك مراد بك وإبراهيم بك، لذا قام العلماء من جانبهم بمحاولات عديدة من أجل التوفيق بينهم وإزالة الخصومات ووضع حدا للحروب والاضطرابات من أجل حماية الشعب المصري من الآثار المدمرة لتلك الحروب المستمرة بين المماليك(66).

كانت أولى تلك الوساطات ما قام به العلماء والقضاة فى الوساطة السياسية منذ الفتح العثماني لمصر بين كل من السلطان العثماني سليم الأول وطومان باي، حتى أن بعض القضاة قُتلوا فى أثناء هذه الوساطة ومن جرائها(67).

كما قام العلماء والمشايخ بوساطة من أجل إقرار الصلح بين إبراهيم بك ومراد بك ففى 10 ديسمبر 1783م أرسل إبراهيم بك والأمراء الذين معه محمد أفندي البكري, والشيخ أبي الأنوار الشيخ السادات, والشيخ العروسي شيخ الأزهر إلى مراد بك ليأخذوا خاطره ويطلبوه للصلح مع خشداشينه(68), ويرجع إليهم ويقبلوا شروطه, ماعدا إخراج أحد من خشداشينهم, فلما سافروا إليه, وتحدثوا معه فى أمر الصلح فأخذ يتعلل بالأعذار وأخبر بأنه لم يخرج من مصر إلا هروباً وخوفاً على نفسه لأنه تحقق من أنهم اتفقوا على أن يغدروا به, فإن ضمنتم وحلفتم لي بالأيمان أنه لا يحصل لي منهم ضرر فقالوا له «لسنا نطلع على القلوب, حتى نحلف ونضمن ولكن الذى نظنه, ونعتقده عدم وقوع ذلك بينكم لأنكم أخوة, ومقصودنا الراحة فيكم, وبراحتكم ترتاح الناس وتأمن السبل» (69).

من ناحية أخرى قام العلماء بدور إيجابي فى بعض الأحيان لخدمة أبناء الرعية من المحكومين, حيث حاولوا التدخل لحل الأزمات العسكرية الحادة التى نشبت بين الأوجاقات (فتنة أفرنج أحمد(70) عام1711م) (71).

كما قام العلماء بدور من أجل التهدئة والوساطة بين علي بك الكبير وطائفة من الأمراء المماليك الذين تصارعوا على أهم المناصب السياسية بالولاية (شيخ البلد) فى عام 1767م (72) , حيث انتهز الأمراء المماليك خروج على بك إلى الصعيد وعقدوا اجتماع حضره الشيخ محمد الحنفي، وذلك من أجل إقرار الخروج لمحاربة على بك, لكن الشيخ محمد الحنفى عارض تلك الفكرة وقال للمماليك إنكم خربتم البلاد بخصامكم وحربكم, فقالوا إننا إذ لم نذهب لحرب على بك الكبير قدم إلينا وحاربنا, فقال الشيخ الحنفى إنى مرسل إليه كتاباً فلا تتحركوا حتى يأتى جوابه, فامتثلوا ثم أرسل الشيخ الحنفى

كتاباً لعلى بك فيه زجر ووعظ. ولما انفرد على بك الكبير بعد ذلك بحكم مصر وفتح الشام والحجاز لكنه مع ذلك كان لا يستطيع مخالفة الشيخ الحنفى(73).

ولعل أهم الأحداث التى تظهر ما كان يتمتع به مشايخ ذلك العصر وعلماؤه من نفوذ كبير بين الأهإلى, ومهابة عند البكوات المماليك الذين كانوا يخشونهم ويوسطونهم بدورهم لدى الشعب لعدم الثورة عليهم والصفح عن جورهم وظلمهم(74), عندما جاءت الأخبار بوصول حملة عسكرية من الدولة العثمانية إلى مصر تستهدف كسر شوكة المماليك ودعم نفوذ الدولة العثمانية فى مصر(75), ووصلت الحملة فى 18يوليه 1786م إلى ثغر رشيد تحت قيادة حسن باشا والذى كتب فور وصوله عدة فرمانات باللغة العربية وأرسلها إلى مشايخ البلاد وأكابر العربان جاء فيها «أن مال الفدان سيكون سبعة أنصاف ونصف , وأنه سيرفع الظلم ويمشي على قانون السطان سليمان, وأن السلطان العثمانى بلغه ماهو واقع بالقطر المصري من الجور والظلم للفقراء وكافة الناس, من قبل الخائنين مراد بك وإبراهيم بك وأتباعهما لذا أرسلني مولانا السلطان من أجل محاربتهم, وحررنا هذا الفرمان وحين وصوله إليكم اعملوا به, والحذر ثم الحذر من المخالفة وقد عرفناكم»(76).

وعلى الفور وسط البكوات المماليك المشايخ والعلماء من أجل مقابلة حسن باشا, وأرسل وفد من المشايخ والوجاقلية فمن المشايخ أحمد العروسي, وأحمد الأمير, ومحمد الحريرى, ومن الوجاقلية إسماعيل أفندي الخلوتى وإبراهيم أغا الورداني, وسليمان بيك الشابوري(77) . وذهب هذا الوفد وقابل حسن باشا فى ثغر رشيد ثم قفل هذا الوفد عائدا إلى بولاق فأخبروا البكوات المماليك أنهم قابلوا حسن باشا ثلاث مرات(78), الأولى للسلام فقابلهم بالإجلال والتعظيم, وأمر لهم بمكان نزلوا فيه ورتب لهم مايكفيهم من الطعام, ودعاهم فى ثاني يوم وكلمهم كلمات قليلة وقال له الشيخ العروسي « يامولانا رعية مصر قوم ضعاف وبيوت الأمراء مختلطة ببيوت الناس «, فقال «لاتخشوا من شيء فإن أول ما أوصاني مولانا السلطان أوصاني بالرعية «, وقال «إن الرعية وداعة الله عندي وأنا استودعك ما أودعنيه الله تعالى « فدعوا له بخير, ثم قال «كيف ترضون أن يملككم مملوكان كافران وترضونهم حكاما عليكم يسومونكم بالعذاب والظلم, لماذا لم تجتمعوا عليهم وتخرجوهم من بينكم «فأجابه إسماعيل أفندى الخلوتى بقوله: « ياسلطان هؤلاء عصبة شديدوا البأس ويد واحدة « فغضب من قوله وقال « تخوفني ببأسهم «, فاستدرك وقال « إنما أعني بذلك أنفسنا لأنهم بظلمهم أضعفوا الناس « ثم أمرهم بالانصراف, واجتمعوا عليه ثالثة فاستأذنوه فى السفر, فقال لهم « فى غد أكتب لكم مكاتبة للرعية تقرأونها على الملأ فى الجامع الأزهر», فقال الشيخ العروسي « هذا أمر لايمكننا فعله فى هذا الوقت فقبل عذره «, وسلم حسن باشا مكاتبات إلى سليمان بك الشابوري, لكن أخفيت ولم يذع أمرها(79).

وفى الوقت نفسه أخذ البكوات المماليك يتملقون العلماء والمشايخ خشية من ثورة الشعب المصرى, وراحوا يوسطون المشايخ لمنع قيامهم بالثورة عليهم. فانتهز إبراهيم بك حلول عيد الفطر المبارك, وزار الشيخ محمد البكري شيخ سجادة السادة البكرية, ونقيب الأشراف, ثم زار الشيخ العروسي والشيخ أحمد الدردير, وأوصاهم على المحافظة, وكف الرعية عن أمر يحدثوه, وأي

حركة في مثل هذا الوقت, وخصوصا بعدما أشيع أمر الفرمانات التي أرسلها حسن باشا للمشايخ وأكابر العربان وغيرهم التي يعلن فيها الغرض من مجيئه, وهو دفع الظلم عن الأهالي(80). كما قام إبراهيم بك بالاتفاق مع مراد بك بالذهاب إلى الباشا فى القلعة ومعهم عدد من المشايخ (البكري, والسادات, والعروسى, والدردير, والحريري) وعرضوا على الباشا عرضحالات يؤكدون فيها أنهم سيوفون بالتزاماتهم نحو الدولة ويكفون أيديهم عن السلب والنهب وأخذ مراد يتزلف إلى الباشا ويقبل ركبته ويقول له «يا سلطانهم, نحن فى عرضك فى تسكين هذا الأمر ودفعه عنا, ونقوم بما علينا ونرتب الامور وننظم الأحوال على القوانين القديمة فقال الباشا « ومن يضمنكم ويتكفل بكم ؟ «فرد مراد بك» أنا الضامن لذلك, ثم ضماني على المشايخ»(81).

ومن العلماء من قام بالسفارة حيث أرسل المماليك الشيخ عمر الطحلاوي مبعوثا إلى دار السلطنة فى استانبول عام 1147هـ فقوبل بالإجابة, وألقى دروس الحديث فى مسجد(أيا صوفيا) فاستمع إليه كبار علماء الدولة. كما أوفد على بك الكبير الشيخ عبد الحمن العريشى عام 1183هـ يحمل رسالة منه إلى دار السلطنة فى استانبول, بل من العلماء من كان يرسل إلى السلطنة, حيث أرسل الشيخ السادات الشيخ إبراهيم السندوبى إليها بمكاتبات, ومطالب استطاع أن يحققها. كما نجد أمير ركب الحج المغربي مولاى عبد الله عندما تعرض ركبه لاعتداء من قبل أمير الحج المصرى كتب إلى علماء مصر يدعوهم للتدخل فى ذلك ومنع أميرهم من التعرض لركبه. كتب إلى العلماء ولم يكتب إلى الأمراء أو الباشا «الوالي»(82). كما استعان أمراء المماليك بالعلماء والمشايخ لمراسلة الدولة العثمانية لقبول شفاعتهم بشأن إعادة المنفيين باستانبول, فقد استعان زين الفقار بك عام 1726م بالعلماء فى سبيل السماح برجوع محمد بك قطامش الذى ظل منفيا بالعاصمة العثمانية نحو احد عشر عاما(83).

ويتضح مما سبق قدر ومكانة علماء الأزهر ومشايخه فى هذا العصر, ووضح ذلك فى الوفد الذى أرسله إبراهيم بك إلى حسن باشا والذي كان يتألف أغلبيته من المشايخ, والذى قابلهم بمستوى رفيع, حتى بعد رفضهم إذاعة المكاتبات على الملأ فى الجامع الأزهر, كما قام إبراهيم بك عقب عودة المشايخ بزيارتهم والتى تعد بمثابة اعترافا منه بالزعامة الشعبية التى انعقدت لعلماء الأزهر, وأنه لم يجد فى ذلك الوقت العصيب أحدا يلوذ به سوى الاعتماد على الأزهر ومشايخه. وما قاموا به من سفرات لدى السلطنة فى استانبول.

سادسا-العلماء ودورهم فى حماية اللاجئين السياسيين :

لقد أثبت العلماء خلال هذا الدور أن لهم كيانهم السياسى المستقل الذى لم يدور فى فلك حكومة أو حزب, وأن لهم وضعيتهم السياسية النابعة من شرف ما حملوا من علوم الشريعة الإسلامية الغراء, كما دلت أفعالهم على أنهم جبهة سياسية تشكل حرمًا آمنا يحتمى فيه المطاردون السياسيون, وأن الأزهر ملجأ كل ذى مظلمة(84).

كانت من أهم المواقف التى كان للعلماء دور فى حماية من يلوذ بهم من اللاجئين السياسين, ذلك الموقف الذى نجم عن الصراع الذى احتدم بين الحزبين المملوكين الفقارى والقاسمي (85) حيث تنافس كل من القاسمية والفقارية من أجل الحصول على المناصب المهمة, مثل شيخ البلد, وإمارة الحج, وإمارة الصعيد, وغيرها من المناصب وظهر هذا التنافس واضحًا عندما يتقلد أحدهما منصبا, مثلما حدث عندما تولى الأمير قنصوة بك القاسمى منصب «قائم مقام» عام 1647 م فى إبان تولية محمد باشا (1056-1058هـ)(-1646 1648م) وترتب على هذا إثارة الفقارية على القاسمية وحثت فتنة بين الطرفين(86).

تطورت الأحداث فى عام (1071هـ1660-م) والتى كان لها أبلغ الأثر فى القضاء على نفوذ الفقارية, فقد احتج خمسة من طائفة العزب (87) لدى مصطفى باشا(1070-1071هـ)(1660-1661م) على إساءة معاملتهم عند القيام بحماية صنافير بالقليوبية من جانب عثمان رئيس الحراس الليلية فى القاهرة, وملتزم الناحية فقد أرادت الفقارية اظهار نفوذهم وانضمت إلى جانب الباشا, والتجأ عثمان طالبا مساعدة طائفة العزب وانتهى الأمر بإصدار الباشا أوامره بقتالهم, وقتل عثمان الذى جزت رأسه, وأخذها العزب, وهذا ما أدى بدوره إلى حدوث الواقعة التى أشارت اليها المصادر آنذاك والتى تعرف بـ «واقعة الصناجق» (88) وانتهى هذا الصراع بانتصار حكومة مصطفى باشا, ورجال الحزب القاسمى, ولذا فقد اجتهد كل منهما بتتبع الفقاريين بالقتل والاعتقال والنفى, والطرد من الوظائف والمناصب ومصادرة الأموال(89).

ولقد عقد مصطفى باشا اجتماعا طارئا بدايون مصر حضره القاسميون. حيث أصدر فرمانا بنفى ثمانية وعشرين أميرا, وقائدا عسكريا من الفقارين خارج مصر, بعد تجريدهم من منصابهم وأموالهم(90). فلما علم هؤلاء المعنيون بهذا الفرمان اتجه اثنان إلى دمياط تنفيذا للفرمان, وأما الباقون فقد اتجهوا صوب الجامع الأزهر للاحتماء بحرمه والاستنجاد بعلمائه. فما كان من علماء الجامع الأزهر إلا أن عقدوا اجتماعا برئاسة الشيخ سلطان المزاحي الشافعي شيخ الأزهر (1661م). وذلك من أجل التباحث حول مسألة هؤلاء الفقاريين اللاجئين إلى الجامع الأزهر, واتفقوا على توفير الحماية لهؤلاء اللاجئين, والمطالبة برد حقوقهم, كما اتفقوا أيضا على انتداب أربعة من كبار علمائهم ليتباحثوا مع الوزيرمصطفى باشا, حول حرية وأمن وحقوق هؤلاء اللاجئين(91). وهؤلاء العلماء هم (الشيخ سلطان المزاحى, والشيخ على الشبراملسى, والشيخ موسى القليبى, والشيخ محمد المنزلى) وصعد هؤلاء المشايخ إلى القلعة, واجتمعوا بوزير مصر مصطفى باشا, فعرفوه بمجيئ بعض الجند إلى الجامع الأزهر بعد سماعهم بنبأ خروجهم من مصر, مع قطع مرتباتهم تجريدهم من منصابهم, وأكد المشايخ أن هذا الأمر لا يجوز لأنه لو وقعت منهم ذنوب وكانت تغفر بالتوبة فقد تابوا. وأن على العلماء إبلاغ أولى الأمر بما يترتب على الوقايع من الأحكام الشرعية والنصح لهم, كما أمر بذلك الله سبحانه وتعالى ورسوله (صلى الله عليه وسلم).

جدير بالذكر أن مصطفى باشا أظهر اقتناعة بما قاله العلماء ووعدهم بعقد الديوان, وأنه سوف يصدر أوامره بالصفح عن هؤلاء العسكريين المعنيين بالنفى امتثالا لأوامرالسادة العلماء العظماء

لما ينصحوا به. وتأكيدا لضمان تنفيذ هذه الوعود نجد أن العلماء أصروا على إبقاء الحجة المتضمنة بالعفو عن هؤلاء الجند بأيديهم ضمانا لتنفيذ ماجاء فيها, كما أن قاضي القضاة قام بدفع هذه الحجة إلى العلماء بعد تقييدها بالسجل المحفوظ بالديوان العإلى. وأبقيت عند الشيخ العالم سلطان المزاحى(92).

سابعا- العلماء ودفاعهم عن الطبقة المحكومة:

لقد أدرك العلماء قدر المسؤلية الملقاة على عاتقهم, فسعوا جاهدين على إزالة ما كان يئن منه أفراد الطبقة المحكومة من مظالم ومشكلات سواء كان ذلك بالاحتكاك المباشر مع السلطات الحاكمة (العثمانين- المماليك) أو عن طريق كتابتهم ونداءاتهم(93). ومن أمثلة تلك المواقف مايلي :

في عهد الوزير قرة محمد باشا (1111-1116هـ/1699-1704م) انتشرت العملة الزائفة فى الأسواق المصرية فى 3 مارس 1702م, حيث ملأت الفضة المقصوصة الزائفة الأسواق، وقلّ وجود العملة السلمية, حيث إن وجدت كان اليهود يصارعون بشرائها (94), وصار القرش بستين نصفا(95)مع أن قيمته كانت تساوى آنذاك خمسة وأربعين نصفا من الفضة الديوانى, وصار الريال بثمانين نصفا وكانت قيمته آنذك خمسة وخمسين من الفضة الديوانى, الأمر الذى ترتب عليه أن ضاعت أموال الكثير من الناس وضاق الحال بهم فذهبوا مهرولين إلى العلماء لتخليصهم مما ألم بهم(96), واجتمع أهل الأسواق ودخلوا الجامع الأزهر وشكوا أمرهم للسادة العلماء, وألزموهم بالركوب والتوجه إلى الباشا فى شأن ذلك, فركب الشيخ النشرتى وخلفه جميع العلماء إلى الباشا, وعرضوا عليه الأمر كله, وما لحق بالأهالي من ضرر, فما كان من الباشا إلا أن عقد الديوان فى الحال, وجمع الأمراء والصناجق, وأغاوات البلكات, وتشاورا فى هذا الأمر, فأجمعوا رأيهم بأن يقطعوا فضة جديدة بدار الضرب, وتوزع على الصيارف بالقاهرة, وينادي بإبطال العملة الزائفة وأنذار من يتعامل بها بالعقاب الشديد(97), كما أنزل قائمة بأسعار المبتاعات وجعل لكل صنف سعرا معينا لا يباع بأزيد منه, وأمر المحتسب وصاحب الشرطة والقاضي بمتابعة ذلك الأمر حتى تم القضاء على وسائل الضرر وعادت الأمور إلى نصابها مرة أخرى(98).

وحينما جاء حسن باشا على رأس حملة عام 1786م من أجل تأديب المماليك (إبراهيم بك– مراد بك) التى على أثرها فر البكوات والأمراء المماليك إلى الصعيد, قامت جنود حسن باشا بنهب بيوتهم والاستيلاء على ما بها من جوارى وحريم, حتى أن حسن باشا أمر ببيع زوجات البكوات والأمراء من المماليك وأولادهم, لكن الشيخ محمد السادات, والشيخ الدردير, والشيخ العروسى, قالوا له هل أتيت إلى مصر لإقامة العدل, ورفع الظلم كما تقول أم لبيع الأحرار, وأمهات الأولاد وهتك الحريم(99)؟ فقال الباشا هؤلاء أرقاء بيت المال فقالوا له هذا لايجوز لأن الشريعة الإسلامية تمنع بيع الأحرار وأمهات الأولاد فعدل عن ذلك. حتى إن حسن باشا لما علم أن مراد بك قد ترك وديعة عند الشيخ السادات فأرسل يطلبها فأمتنع وقال أن صاحبها لم يمت ولا أسلمها لغيره مادام حيا(100).

كذلك عندما ارتفعت الأسعار فى عام1787م , واشتكى الناس من الغلاء, تحدث الشيخ العروسى مع حسن باشا وقال له» فى زمن العصاة كان الأمراء ينهبون ويأخذون الأشياء من غير ثمن والحمد لله هذا الأمر ارتفع من مصر بوجودكم وما عرفنا موجب الغلاء أى شئ «, فقال « أنا لا أعرف اصطلاح بلادكم « وتشاور مع الاختيارية فى شأن ذلك فوقع الاتفاق على عمل جمعية فى باب الينكجرية, وإحضار الأغا والمحتسب والمعلمين ويعملون تسعيرة وينادون بها, ومن خالف أو احتكر شيئا قتل, فاجتمعوا فى باب مستحفظان, وحضر الشيخ العروسى أيضا, واتفقوا على تسعيرة فى الخبز واللحم والسمن وغير ذلك, وركب المحتسب فجعل اللحم الضانى بثمانية أنصاف وكان بعشرة, والجاموسى بستة بعد سبعة, والسمن المسلى بثمانية عشر, والزبد بأربعة عشر, والخبز عشرة أواق بنصف فضة(101).

كما كان للعلماء دور فى الوقوف فى وجه الأمراء المماليك لمنع الظلم عن كاهل الشعب المصرى ففى عهد إبراهيم بك قام أمير مملوكى يسمى حسين بك شفت عام 1786م بمداهمة دار أحمد سالم الجزار شيخ الطريقة البيومية فى حى الحسينية بالقاهرة, ونهبوا مافيها من مصاغ النساء والمفروشات(102). وعلم سكان الحسينية بهذا الحادث فى اليوم التالى فثاروا وذهبوا إلى الجامع الأزهر ومعهم طبول, والتفت عليهم جماعة كثيرة من أوباش العامة, والجعيدية, وبأيديهم نبابيت ومساوق, وذهبوا إلى الشيخ الدرير فونسهم وساعدهم بالكلام وقال لهم أنا معكم, فخرجوا من نواحي الجامع, وقفلوا أبوابه وصعد طائفة أعلى المنارات يصيحون ويضربون بالطبول وانتشروا بالأسواق فى حالة منكرة وأغلقوا الحوانيت. وقال لهم الشيخ الدرير « فى غد نجمع أهإلى الأطرف والحارات وبولاق ومصر القديمة, وأركب معكم وننهب بيوتهم كما ينهبون بيوتنا, ونموت شهداء أو ينصرنا الله عليهم»(103).

وخشى المسؤلون من تفاقم الحال حيث ذهب سليم أغا مستحفظان ومحمد كتخدا أرنؤد الجلفى كتخدا إبراهيم بك ليقفوا على حقيقة الموقف فى الغورية, وذهبوا إلى الشيخ الدردير, وتكلموا معه وقالوا للشيخ « اكتب لنا قائمة بالمنهوبات ونأتى بها من محل ما تكون «, واتفقوا على ذلك وقرءوا الفاتحة وانصرفوا(104), وفى اليوم التالى ذهب الشيخ الدردير إلى دار إبراهيم بك الكبير الذى استدعى حسين بك شفت وسئله عن المنهوبات التى أخذها وطلب منه ردها, فرد على إبراهيم بك بقوله « كلنا نهابون أنت تنهب, ومراد بك ينهب, وأنا أنهب كذلك «, وانفض المجلس وبردت القضية كما يقول الجبرتى(105).

وفى الشهر التالى لحادثة الحسينية, أقيمت فى طنطا احتفالات مولد السيد أحمد البدوى. وازدحمت المدينة بوفود الزائرين, كما حضر الاحتفالات كاشف الغربية وكاشف المنوفية, وارتكب أولهما حادث عسف, إذ فرض على كل جمل يباع فى سوق المولد ضريبة بلغ مقدارها «نصف ريال فرانسه «. كما أغار أعوان هذا الكاشف على بعض الأشراف واستولوا عنوة على جمالهم, وكان ذلك فى آخر أيام المولد. فذهبوا إلى الشيخ الدردير وكان هناك بقصد الزيارة وشكوا إليه ما حل بهم. فأمر الشيخ بعض أتباعه بالذهاب إلى كاشف الغربية, وكان مشهورا عنه الغلظة والاستعلاء, فخشى هؤلاء الأتباع من مخاطبته, فركب الشيخ الدردير بنفسه, وتبعة جماعة كبيرة من العامة, فلما وصل إلى خيمة كتخدا الكاشف دعاه للحضور اليه, والشيخ راكب على بغلته, فكلمه ووبخه, وقال له «

أنتم ما تخافون من الله « وفى أثناء مخاطبة الشيخ لكتخدا الكاشف هجم على الكتخدا رجل من عامة الشعب وضربه بنبوته. ولما شاهد أتباع الكتخدا ضرب سيدهم هجموا على العامة بنبابيتهم وعصيهم, وقبضوا على السيد أحمد الصافى تابع الشيخ الدردير وضربوه عدة نبابيت. وهاجت الناس على بعضهم ووقع النهب فى الخيم وفى البلد, ونهبت عدة دكاكين. وأسرع الشيخ فى الرجوع إلى محله, وراق الحال بعد أن ركب كاشف المنوفية, وهو من جماعة إبراهيم بك الكبير وحضر إلى كاشف الغربية, وأخذوه وحضر به إلى الشيخ وأخذوا بخاطره وصالحوه ونادوا بالأمان وانفض المولد. ورجع الناس إلى أوطانهم, وكذلك الشيخ الدردير, فلما استقر بمنزله حضر اليه إبراهيم بك رئيس الشرطة, وأخذ بخاطره, وكذلك الأمير إبراهيم بك الكبير, وكتخدا الجاويشية(106).

كما وقع فى شهر ذى الحجة(1209هـ) (24أغسطس 1794م) حيث كان للشيخ **الشرقاوى حصة فى قرية بلبيس**, حضر إليه أهلها وشكوا من محمد بك الألفى, وذكروا أن أتباعه حضروا إليهم وظلموهم وطلبوا منهم ما لا قدرة لهم عليه, واستغاثوا بالشيخ فاغتاظ, وحضر إلى الأزهر وجمع المشايخ وقفلوا أبواب الجامع, وذلك بعدما خاطب مراد بك وإبراهيم بك فلم يبديا شيئا, ففعل ذلك فى ثانى يوم, وقفلوا الجامع, وأمروا الناس بغلق الأسواق والحوانيت(107), ثم ركبوا فى ثانى يوم , واجتمع عليهم خلق كثير من العامة , وتبعوهم وذهبوا إلى بيت الشيخ السادات , وازدحم الناس على بيت الشيخ من جهة الباب والبركة, بحيث يراهم إبراهيم بك وقد بلغه اجتماعهم, فبعث من قبله أيوب بك الدفتردار فحضر إليهم وسلم عليهم ووقف بين يدهم, وسألهم عن مرادهم,فقالوا له «نريد العدل ورفع الظلم والجور, وإقامة الشرع وإبطال الحوادث والمكوسات التى ابتدعتموها وأحدثتموها», فقال « لايمكن الإجابة إلى هذا كله, فإننا إن فعلنا ذلك ضاقت علينا المعايش والنفقات « فقيل له «هذا ليس بعذر عند الله ولاعند الناس وما الباعث على الإكثار من النفقات وشراء المماليك , والأمير يكون أميرا بالإعطاء لا بالأخذ «, فقال «حتى أبلغ « , وانصرف ولم يعد لهم بجواب , وانفض المجلس وركب المشايخ إلى الجامع الأزهر واجتمع أهل الأطراف من العامة والرعية وباتوا بالمسجد, وأرسل إبراهيم بك إلى المشايخ يعضدهم ويقول لهم «أنا معكم وهذه الأمور على غير خاطرى ومرادي,وأرسل إلى مراد بك يخيفه عاقبة ذلك» ,فبعث مراد بك يقول « أجبيكم إلى جميع ما ذكرتموه إلا شيئين ديوان بولاق ,وطلبكم المنكسر من الجامكية, ونبطل ماعدا ذلك من الحوادث والظلم ,وندفع لكم جامكية سنة تاريخية أثلاثا» , ثم طلب أربعة من المشايخ عينهم بأسمائهم فذهبوا إليه بالجيزة ,فلاطفهم والتمس منهم السعى فى الصلح على ما ذكر , ورجعوا من عنده وباتوا على ذلك تلك الليلة ,وفى اليوم الثالث حضر الباشا إلى منزل إبراهيم بك واجتمع الأمراء هناك ,وأرسلوا إلى المشايخ فحضر الشيخ السادات والسيد النقيب والشيخ الشرقاوى والشيخ البكرى , والشيخ الأمير , وكان المرسل إليهم رضوان كتخدا إبراهيم بك , فذهبوا معه ومنعوا العامة من السعي خلفهم ,ودار الكلام بينهم وطال الحديث ,وانحط الأمر على أنهم تابوا ورجعوا والتزموا بما شرطة العلماء عليهم, وانعقد الصلح , على أن يدفعوا سبعمائة وخمسين كيسا موزعة,وعلى أن يرسلوا غلال الحرمين ويصرفوا غلال الشون وأموال الرزق ويبطلوا رفع المظالم المحدثة والكشوفيات والتفاريد والمكوس ماعدا ديوان بولاق,وأن يكفوا أتباعهم عن امتداد أيديهم إلى أموال الناس , ويرسلوا صرة الحرمين والعوائد المقررة من قديم الزمان, ويسيروا فى الناس سيرة حسنة, وكان القاضى حاضرا المجلس فكتب حجة عليهم بذلك, وفرمن عليها الباشا وختم عليها إبراهيم بك وأرسلها إلى مراد بك فختم عليها أيضا, وانجلت الفتنة ورجع المشايخ وحول كل واحد منهم وأمامه وخلفه جملة عظيمة من العامة,

وهم ينادون حسب مارسم ساداتنا العلماء بأن جميع المظالم والحوادث والمكوس بطالة من مملكة الديار المصرية, وفرح الناس , وفتحت الأسواق وسكن الحال على ذلك(108).

من ناحية أخرى كان للعلماء مواقف من خلال كتاباتهم ونداءاتهم التى كانوا يوجهونها إلى السلطان فى استنابول ,أو الباشا فى مصر أو القائمين على الإدارة العثمانية أو إلى معاصريهم من العلماء أو أفراد مجتمعهم .

ومن أمثلة ذلك ما حدث عندما كانت تأتى الأوامر السلطانية بتجهيز دفاتر عوائد الأوقاف المصرية لضمها إلى خزينة الدولة, وما كان يصحب تلك الأوامر من هلع شديد لأرباب الأوقاف,فكانوا يهرعون إلى العلماء لدفع تلك الغمة عنهم وعند ذلك كان العلماء ينتخبون واحدا منهم لكتابة رسالة إلى السلطان يوضح فيها مدى اعتماد الكثيرين على تلك الأوقاف سواء كانوا علماء أو طلبة علم أو مستحقين آخرين ليس هذا فحسب بل اعتماد الحركة العلمية كلها على تلك الأوقاف, وقد تكرر هذا الحدث أكثر من مرة طلية العصر العثمانى , فمنها ما حدث فى عهد السلطان سليمان القانونى (1520-1566م) وعندها انتخب العلماء الشيخ نجم الدين الغيطى الشافعى الذى كتب رسالة إلى للسلطان مدافعا بها عن الأوقاف بعنوان التأييدات العلمية للأوقاف المصرية .وحدث ذلك أيضا فى عهد السلطان محمد الرابع(1648-1687م) فقام الشيخ العالم إبراهيم الميمونى بكتابة رسالة إلى السلطان بعنوان « تيسير خالق الأراضي والسموات بما فى أرض مصر من الجوامك والعلو فات .

على أن ما يلفت النظر فى موقف العلماء هذا, هو مدى استئسادهم فى مخاطبة السلاطين, مهددين إياهم من أن التمادى فى هذا الأمر – الاستيلاء على الأوقاف – لا تتوقف نتائجه عند قطع أرزاق المستحقين لعوائد الأوقاف فحسب, بل إلى خراب القطر المصرى كله.

كما نجد العالم شهاب الدين أحمد الخفاجى (ت 1069هـ1658-م) فى كثير من كتاباته ورسائله يصف أوضاع عصره بقوله « وهو زمن تدهورت فيه أمور الدين من حيث التطبيق وانتشر النفاق , وكسد الأدب, وبارت الأشعار, وساءت أحوال القضاة, وأصبح من الجائز شرعا صلب الولاة , وجلد المحتسبين, خاصة بعد أن أصبحت الترقية فى المناصب لا تتم وفق معايير سليمة, وبعد أن شاع الاستيلاء على الأوقاف من مستحقيها, وانتشرت الرشوة فى صورة هدية».

كما نجد الشيخ العالم مرعى الحنبلى فى كتاباته يسجل رفضه واحتجاجه لكثير من السلبيات التى كانت تصدر عن الإدارة العثمانية, ومن ذلك ما كانت تصر الإدارة العثمانية عليه من إقامة الزينة بالبلاد الإسلامية عقب انتصار الدولة العثمانية فى حروبها الخارجية على الدول الأوروبية, وهو أمر أرهق كاهل المجتمع . لذا نجد الحنبلى يعلق على السلطان أحمد(1618-1622م) ابن السلطان عثمان إثر انتصاره على بعض ملوك أوروبا بقوله» ثم فى ربيع الأول من سنة 1030هـ-(1621م) ورد الخبر بأن السلطان انتصر واستولى على كثير من بلاد النصارى,بعد أن قتل من الفريقين الوفا كثيرة,وزينت الأمصار بورود هذه البشرى العظيمة والمسرة الجسيمة, وزينت مصر وكان بها

الطاعون, فاجتمع بها ضدان غريبان وهما: الحزن بسبب الطاعون,السرور بزينة السلطان المأمون ,وهذه الزينة لا أعلم أول من أحدثها فى الإسلام, وأظهرها بين الأنام, وهى فى الحقيقة مضرة على المتسببين لما فيها من الغرم والكساد, ومسرة لأهل الخلاعة والتمريق والفساد(109) .

كما نجد الحنبلى فى كتاباته يشتكى الظلم الذى ألم به رافضا السياسة التى يسير عليها القائمون على توزيع الوظائف فى محاباة بعض الأشخاص بغير حق, ناصحا إياهم بتحرى العدل فى الأمور كلها قائلا: «فأعلم أن الواجب على الحكام وولاة الأنام المتصرفين عن السلطان أن يولوا فى هذه الوظائف الأحق فالأحق شرعا, ولا يجوز أن يولى فى وظيفة من ليس بأهل لها, ولا بزيادة عن الحاجة والكفاية, ويجب أن يحرصوا على تقرير من هو أهل للوظيفة(110) .

هكذا كان لعلماء مصر فى العصر العثمانى دور بارز فى النواحي السياسية,حيث كانوا ملجأ للطبقة المحكومة إذا ما وقع عليها ظلم من قبل الطبقة الحاكمة فعلى الفور كان العلماء يتدخلون من أجل رفع تلك المظالم من على كاهل الشعب المصري,كما كان لهم دور فى الوساطة السياسية بين المماليك والعثمانيين ,والمماليك بعضهم بعضا .وهذا مايو ضح مدى إدراك العلماء الكامل لمسؤوليتهم تجاه مجتمعهم الذى يعيشون فيه.

المراجع

(1) وضُع هذا القانون عام (1525م) من قبل السلطان سليمان القانونى لتنظيم أمور ولاية مصر,وهو ينُظم الإدارة العثمانية فى مصر واختصاصات الموظفين بدءا من الباشا والديوان وكيفة انعقاده(قانون نامة مصر,ترجمة وتعليق أحمد فؤاد متولى,ص2).

(2) السيد رجب حراز, المدخل إلى تاريخ مصر الحديث,دار النهضة العربية،القاهرة, 1970,ص6-7.

(3) عبد الرزاق إبراهيم عيسى,تاريخ القضاء في مصر على العثمانية (1517-1798),الهيئة المصرية للكتاب،تاريخ المصرين, ص 208.

(4) ناصر أحمد إبراهيم,الأزمات الاجتماعية في مصر في القرن السابع عشر،دار الآفاق العربية،ط1،القاهرة,1998,ص83.

(5) عبد الرحيم عبد الرحمن, تقديم كتاب أوضح الإشارات فمن تولى مصر القاهرة من الوزراء والباشاوات لأحمد شلبي بن عبد الغنى،مكتبه الخانكى، القاهرة,1978,ص 3–4.

(6) محمد صبري الدالي, فقهاء وفقراء،اتجاهات فكريه وسياسية في مصر العثمانية، مصر النهضة، دار الكتب والوثائق القومية القاهرة, 2010,ص 99 – 100.

(7) عبد الرزاق إبراهيم عيسى, مرجع سابق, ص 208.

(8) عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم, تقديم كتاب أوضح الإشارات, مرجع سابق,ص6-7 .

(9) رءوف عباس حامد, مصر فىالقرن الثامن عشر, دار النهضة العربية, 1996, ص34-35.

(10) ناصر عبد الله عثمان: الحركة العلمية في مصر في القرن السابع عشر،مصر النهضة،دار الكتب والوثائق القومية بالقاهرة,ص24.

(11) عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم,فصول من تاريخ مصر الأقتصادى والاجتماعى في العصر العثمانى،تاريخ المصريين،الهيئة المصرية العامة للكتاب, ص280–281.

(12) ناصر عبدا لله عثمان,الحركة العلمية فى مصر,مرجع سابق,ص28.

(13) عبد العزيز محمد الشناوي,الأزهر جامعا وجامعه،مكتبه الأنجلو المصرية ,1983ج1,ص154–156.

(14) ناصر عثمان, صور الرفض والاحتجاج عند العلماء في مصر في القرن السابع عشر، بحث منشور من مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية, كليه الآداب جامعه القاهرة,2004, ص 51.

(15) عصمت محمد حسن, جوانب من الحياة الاجتماعية لمصر من خلال كتابات الجبرتي، مكتبه الأسرة القاهرة, 2003, ص 44.

(16) عبد الرحمن الجبرتي, عجائب الآثار في التراجم والأخبار، أربعه أجزاء، تحقيق عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، دار الكتب والوثائق القومية القاهرة, 1998,ج1,ص14.

(17) محمد صبري الدالي، مرجع سابق,ص 93.

(18) ناصر عبد الله عثمان, الحركة العلمية في مصر, مرجع سابق, ص57 .

(19) عبد الجواد صابر إسماعيل، مصر تحت الحكم العثماني،مطبعه الحسين الأسلاميه, القاهرة, 1989,ص 48 49-.

(20) أرشيف المحكمة الشرعية بالقاهرة،سجل رقم 2, ص,273.

(21) محمود الشرقاوي,مصر في القرن الثامن عشر،ج2،الأنجلو المصرية,1956, ص 119.

(22) محمد عبد المنعم خفاجي : الأزهر في ألف عام,القاهرة,1987,ص 124.

(23) يوسف الملوانى الشهير بن الوكيل, تحفه الأحباب بمن ملك مصر من الملوك والنواب,تحقيق محمد الششتاوى,ط1,دار الآفاق العربية,1999,ص118؛ عبد العزيز محمد الشناوي,الأزهر جامعا وجامعه ج1,ط1,الأنجلو المصرية 1983, ص 226.

(24) محمود الشرقاوي،مرجع سابق,ص 124.

(25) الجبرتي، مصدر سابق، ج1,ص 575.

(26) محمد الشرقاوي،مرجع سابق, ص124.

(27) عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم, فصول من تاريخ مصر الأقتصادى و الأجتماعى في العصر العثماني، تاريخ المصريين عدد رقم (38) الهيئة المصرية العامة للكتاب,1990,ص299؛ جرجى زيدان، مصر العثمانية ، تحقيق ودراسة محمد حرب،مركز بحوث آسيا,2001, ص 123.

(28) ناصر عبد الله عثمان,الحركة العلمية في مصر،مرجع سابق,ص57.

(29) هي جمع لكلمة صنجق وهىالعلم والقسم من ولاية كبيرة،والحاكم على قسم من ولاية،وقد تكون الصنجقيه أيضا مجرد رتبه « صنجق طبل خانه « يجمع بين مصطلحين مصطلح عثماني،ومصطلح تركي. فبعض الأمراء في دوله المماليك أمراء طلبخانه أي يكسبهم مقامهم أن تدق لهم الطبول وغيرها من الآلات الموسيقية. (شفيق غربال ، ترتيب الديار المصرية في عهد ألدوله العثمانية،كما شرحه حسين أفندي الروزنامه، مجلة كليه الآداب، المجلد الرابع ، الجزء الأول مايو, 1936,مطبعه جامعه فؤاد الأول, 1953, ص13 – 14).

(30) عراقي يوسف محمد،الوجود العثماني المملوكي في مصر في القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عش،دار المعارف1985,ص 404.

(31) محمود الشرقاوي،مرجع سابق, ص123.

(32) محمد كمال السيد،الأزهر جامعا وجامعه،أو مصر فى ألف عام, سلسلة البحوث الإسلامية، القاهرة ,1986,ص87؛ناصر عبد الله عثمان،الحركة العلمية فى مصر، مرجع سابق, ص 27.

(33) عصمت محمد حسن، مرجع سابق, ص52–53.

(34) أمين سامي باشا، تقويم النيل،ج2 القاهرة 2009, ص19.

(25) عبد العزيز محمد الشناوي،مرجع سابق,ص, 231.

(26) ناصر عبد الله عثمان، الحركة العلمية فى مصر،مرجع سابق ص 36.

(37) ميكل ونتر،المجتمع المصري تحت الحكم العثماني،ترجمه إبراهيم محمد إبراهيم،الهيئة المصرية العامة للكتاب, 2001ص 189.

(38) نفسه,ص189.

(39) عبد العزيز محمد عبد الحليم،مرجع سابق, ص 259.

(40) محمود الشرقاوى, مرجع سابق, ص ص135-137.

(41) عصمت محمد حسن ، مرجع سابق,ص 52 « .

(42) ليلى عبد اللطيف أحمد، المجتمع المصري في العصر العثماني، الطبعة الأولى، دار الكتاب الجامعي, 1987 , ص 27

(43) الجبرتي ، مصدر سابق,ج4, ص 113 – 114.

(44) حسام محمد عبد العطي, ثقافة تكوين الثروة عند علماء مصر في القرن الثامن عشر,مركز البحوث والدراسات الاجتماعية,كلية الآداب,جامعة القاهرة ,2008,ص ص98-101.

(45) الجبرتي, مصدر سابق, ج3, ص269.

(46) خليل اينالجيك:تاريخ الدولة العثمانية من النشؤ إلي الانحدار ,ترجمة محمد الأرناؤط ,دار المدار الاسلامى,ليبيا, 2001,ص 26.

(47) حسام عبد المعطى, مرجع سابق, ص103-104.

(48) ناصر عبدا لله عثمان, الحركة العلمية, مرجعع سابق, ص53.

(49) على بركات,رؤية الجبرتي لبعض قضايا عصره, تاريخ المصريين ,الهيئة المصرية العامة للكتاب ,1997,ص41.

(50) الدشت س 293,ص474,بتاريخ 1190هـ/1776م.

(51) علي بركات,مرجع سابق,ص41.

(52) جمال كمال محمود, نظام الالتزام في ريف الصعيد في العصر العثماني, رسالة ماجستير غير منشورة, كلية الآداب, جامعة القاهرة 2001, ص102.

(53) دار الوثائق القومية,دفتر ترابيع ولاية اشمونين رقم (2264),عين (19),مخزن(18) تركي.

(54) دار الوثائق القومية رقم (1028)عين (14),مخزن (1)تركي .

(55) جمال كمال محمود, مرجع سابق, ص104.

(56) دار الوثائق القومية, دفتر ترابيع ولاية اشمونين رقم (2264), عين (19), مخزن(18) تركي.

(57) جمال كمال محمود, مرجع سابقوص104-105.

(58) السيد رجب حراز, مرجع سابق, ص9.

(59) عبد الجواد صابرا إسماعيل، مرجع سابق, ص51.

(60) دار الوثائق القومية, سجلات الديوان العالي, سجل2,مادة 437,حتى 300.

(61) ناصر عبد الله عثمان, الحركة العلمية في مصر مرجع سابق, ص68.

(62) ناصر عبد الله عثمان, صور الرفض والاحتجاج عند العلماء, مرجعا سابقا, ص51.

(63) ابن إياس :بدائع الدهور,تحقيق محمد مصطفى , ص427.

(64) نفسه,ص427-428.

(65) ناصر عبد الله عثمان, صور الرفض والاحتجاج عند العلماء, مرجع, سابق, ص53.

(66) سعيد إسماعيل على, دور الأزهر فى السياسة المصرية, دار الهلال, القاهرة,1986,ص 74.

(67) ابن إياس, مصدر سابق, ص 159.

68) خشداشينه اى المماليك الذين نشأوا عند أستاذ واحد.

(69) الجبرتى ,مصدر سابق ,ج2,ص113.

(70) ظهرت بوادر هذه الفتنة فى عام 1710م , وبدأت عندما أجتمع مصطفى كتخدا القازدغلى,ومعه من أعيان الينكجرية خمسة عشر نفرا, وأتفقوا أنهم لا يرضون افرنج احمد باش أوده باشا ,فاما يلبس الضلمه (لباس قديم يشبه الجبة يصنع من الجوخ)أو يكون جربجيا(ضباط انكشارى رئيس للمشاه)فى الوجاق ,وان لم يرضى بأحد الأمرين يخرج المذكورون من الوجاق ,وصمموا أيضا على عودة الأفراد الثمانية الذين نفاهم

افرنج احمد وأن يعودوا إلى أوجا ق العزب منافس الانكشارية وقدموا طلبهم إلى الباشا فوافق عليه.(مصطفى بن الحاج ابراهيم, تاريخ وقايع مصر القاهرة المحروسة كنانة الله فى أرضه,تحقيق صلاح هريدى, ط2,دار الكتب والوثائق القومية المصرية , 2002,ص120).

(71) صلاح هريدى, دراسات فى تاريخ العرب الحديث, عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية, 2008,ص328 .

(72) عراقى يوسف محمد, مرجع سابق, 408.

(73) محمود الشرقاوى, مرجع سابق, ص125.

(74) عصمت محمد حسن, مرجع سابق, ص49.

(75) ليلى عبد اللطيف احمد ,مرجع سابق, ص24.

(76) الجبرتى, مصدر سابق, ج2, 159.

(77) نفسه, 158.

(78) عصمت محمد حسن , مرجع سابق , ص49.

(79) الجبرتى ,مصدر سابق , ج2, 161.

(80) نفسه,ص162.

(81) سعيد ا سماعيل على , مرجع سابق , ص75.

(82) محمود الشرقاوى , مرجع سابق , ص126.

(83) عراقى يوسف محمد , مرجع سابق, 408.

(84) ناصر عبد الله عثمان,الحركة العلمية , مرجع سابق , ص70 .

(85) اصل هذين الحزبين فيه أقوال منها أنهما ينسبان إلى أخوين هما قاسم بك , وذو الفقار بك ولدى سودون أحد أفراد المماليك فى عهد السلطان سليم الفاتح الذى نشط أحزابهما. ورأى آخر يقول أن الحزبين ينسبان إلى قاسم عيواظ بك الدفتردار وذى الفقار بك الكبير(1050ه).(جرجى زيدان ,مرجع سابق , ص37).

(86) صلاح هريدى , مرجع سابق, ص322.

(87) هى جماعة من الجنود حرم عليها الزواج , وهى سلبقة على نشأه الأنكشارية عند

العثمانين,كانت هذه الفرقة تعمل فى البحر منذ النصف الأول من القرن الخامس عشر ,وكانت منها بلوكات مشاه تعمل فى البر , ولكن شهرة قواتهاالبحرية كانت اكبر, وكانت من فرقة العزب قوات تعمل فى الولايات التابعة للدولة العثمانية ,عهد إلى أفراد هذه الفرقة فىمصر مهمة حماية القلاع فى القاهرة وخارجها وحماية الباشا الحاكم.(قانون نامه مصر ,ترجمة وتعليق احمد فؤاد متولى ,ص14-15).

(88) كانت من أهم احداثها التى وقعت فى ايام مصطفى باشا حيث أثارت فتنة الفقارية,وهى الواقعة التى دمرتهم وخذلتهم وكان الداعى لذلك قتل خمسة انفار من العزب فى بلد عثمان الوإلى فترفعوا واثبتوا عليه فقتل عثمان المذكور ,وبيرم اوده باشا ,وخرج الصناجق الفقارية من مصر إلى جهة الصعيد ثم عادوا إلى الجهة البحرية , فتهأالباشا للسفر خلفهم ,وأمر العساكر بالتجهيز,فحضر له أحمد بيك , والتزم له بالسفر خلفهم وحده,وأن يحضرهم له,فالبسه قفطانا وتوجه خلفهم ,فأدركهم بالطرانة فقتلهم هناك , وعاد إلى مصر برؤوسهم وطلع إلى الديوان فى موكب عظيم , ثم سافر أحمد بك برؤوسهم إلى الروم وذلك فى صفر(1071ه1660-م) ثم عزل مصطفى باشا المذكور وتولى بدل منه ابراهيم باشا .(يوسف الملوانى الشهير بابن الوكيل , تحفة الأحباب بمن ملك مصر من المللوك والنواب , تحقيق محمد الششتاوى ,ط1,دار الأفاق العربية ,1999,ص141-142).

(89) ابراهيم بن ابى بكر الصوالحى العوفى الحنبلى, تراجم الصواعق فى واقعة الصناجق , تحقيق وتقديم عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم, المعهد الفرنسى للاثار الشرقية بالقاهرة ,1989,ص ص43-45 .

(90) ناصر عبد الله عثمان, الحركة العلمية, مرجع سابق ,ص70.

(91) ابراهيم الصوالحى العوفى , مصدر سابق ,ص ص79-81.

(92) ابراهيم الصوالحى العوفى , نفسه، ص ص

(93) ناصر عبد الله عثمان, صور الرفض والاحتجاج عند العلماء, مرجع, سابق,ص53.

(94) يوسف الملوانى الشهير بابن الوكيل, مصدر سابق,ص171.

(95) النصف هىأصغرعملة نقد عثمانية كانت متدوالة فى الأسواق المصرية فى ذلك الوقت. (محمد بن السرور البكرى الصديقى,النزهة الزهية فى ذكر ولاة مصر المعزية,دراسة وتحقيق وتعليق عبد الرازق عبد الرازق عيسى,ط1,القاهرة,1998,ص174).

(96) يوسف الملوانى الشهير بابن الوكيل, مصدر سابق, ص171.

(97) أحمد الدمرداشى كتخداعزبان, الدرة المصانة, كتاب الدرة المصانة فى أخبار ما وقع بمصر فى دولة المماليك من السناجق والكشاف والسبعة أوجا قات والدولة وعوا يدهم والباشا إلى آخر سنة ثمان وستين ومائة وألف, تحقيق عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم, المعهد الفرنسى للآثار الشرقية بالقاهرة,1989,ص65.

(98) يوسف الملوانى الشهير بابن الوكيل, مصدر سابق,ص171.

(99) محمد كمال محمد, مرجع سابق, ص128.

(100) محمود الشرقاوى,مرجع سابق,ص128-129.

(101) الجبرتى, مصدر سابق,ج2,ص205.

(102) عبد العزيز محمد الشناوى,مرجع سابق,ص312-313.

(103) الجبرتى, مصدر سابق,ج2,ص149-150.

(104) عبد العزيز محمد الشناوى,مرجع سابق,ص313.

(105) الجبرتى,مصدر سابق,ج2,ص150.

(106)الجبرتى,نفسه,ص151.

(107) صبحى وحيده,فى أصول المسألة المصرية,القاهرة,1950,ص124.

(108) الجبرتى,مصدر سابق,ج2,ص389-390.

(109) ناصر عبد الله عثمان, صور الرفض والاحتجاج عند العلماء, مرجع سابق,ص63.

(110) محمد صبرى الدإلى,مرجع سابق,ص120.

(111) مرعى بن يوسف الكرمى,نزهة الناظرين فى تاريخ من ولى مصر من الخلفاء والسلاطين,دراسة وتحقيق,أميرة فهمى محمد دباسة,الجامعة الأردنية,ص286.

(112) ناصر عبد الله عثمان, صور الرفض والاحتجاج عند العلماء, مرجع, سابق,ص63.

العلاقات المصرية التركية بين الحربين العالميتين ومؤثراتها الثقافية

أ . د . زكريا سليمان بيومي
أستاذ التاريخ المعاصر – جامعة القاهرة

مقدمة

العلاقات المصرية التركية من احتلال مصر حتى الحرب العالمية الأولي

علي الرغم من نمو العامل القومي بين الأتراك والعرب عامة والأتراك والمصريين ضمنا منذ أوائل القرن التاسع عشر إلا أن العامل الديني ظل ـ ومازال ـ يشكل عاملا هاما في العلاقات بين الجانبين بشكل يفرض أثره علي كافة العوامل الأخرى التي يعد العامل الثقافي انعكاسا لها.

ومع أن دعاة القومية في الجانبين التركي والمصري قد اعتبروا أن نمو الشعور القومي يشكل أساسا في مقاومة نزعات الاستعمار الغربي في مساعيه لاحتلال العالم الإسلامي بعد تفتيته وتقسيمه إلي كيانات إلا أن الميراث الثقافي المتمثل في التمحور حول الدولة الواحدة وهي الدولة العلية العثمانية كان يمثل بالنسبة للكثيرين من الأتراك والعرب طوق نجاة من المؤامرات الاستعمارية، ولهذا فإن تأييد فكرة الجامعة الإسلامية التي دعا إليها السلطان عبد الحميد قد لقي إقبالا شديدا في مصر عبر عنه السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده وكثير من رموز الفكر في مصر في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

وكانت الصلة بالباب العالي تشكل رمزا له تأثيره علي جموع المصريين فعندما تزعم أحمد عرابي وصحبه ثورة ضد الإنجليز الذين ازداد نفوذهم في مصر قبيل الاحتلال سعي الإنجليز لإجهاضها عبر الباب العالي في الضغط عليه لإصدار منشور يقضي بعصيان الثوار علي الخديوي ومقام الخلافة مما دعا عرابي إلي إخفائه خشية تقلب المصريين عليه . وحين استطاع الخديوي توزيع المنشور بين الجند الثائرين ضعفت عزيمتهم الثورية لأنهم وضعوا في خانة العصاة لسلطان المسلمين [1] .

وأبدى عرابي حرصه علي الصلة بالآستانة فأخذ يرسل الصحف ذات التوجه الإسلامي إلي الباب العالي وبعض القراء المقربين إليه أملا في استمرار تأييدهم الذي ربط بينه وبين قوة موقفه [2]. ولعل في ذلك إشارة إلى غلبة العامل الديني علي المطالب الوطنية أو الاتجاه القومي .

---

١ د . عبد المنعم الجميعي : عبد الله النديم ص 107 ، ولمزيد من التفاصيل أنظر د . زكريا سليمان : قراءة جديدة في تاريخ العثمانيين ، جدة 1991 م .

٢ شولش ، ت د رءوف عباس : مصر للمصريين ص 344 .

وفي أعقاب وقوع مصر تحت الاحتلال البريطاني1882م ظل الارتباط بدولة الخلافة رمزا يعبر عن رفض المصريين لهذا الاحتلال ولم يتأثر هذا الارتباط بعجز دولة الخلافة عن مناصرتهم . فعلي الصعيد السياسي كانت فكرة الجامعة الإسلامية هي الإطار الذي يربط المصريين بالأتراك ، وعلي الصعيد الثقافي كانت الصالونات الأدبية مثل صالون مي زيادة وصالون لطيف سليم الحجازي وغيرهما هي المجال الذي يعبر من خلاله المثقفون المصريون عن رفضهم لسلطة الاحتلال وتأكيد ارتباطهم بالآستانة، وبرز من هؤلاء الشيخ علي الليثي والشاعر إسماعيل بك صبري وعلي بك فخري وأمين باشا فكري وغيرهم، وفي هذه المنتديات الثقافية نضج فكر الشباب وتكونت الحركة الوطنية المصرية [3].

وحين فرض الإنجليز علي المصريين تجربة العمل الحزبي بغية إضعاف الحركة الوطنية كان الحزب الوطني بزعامة مصطفي كامل هو الأكثر شعبية وانتشارا بين جموع المصريين وذلك بسبب حرصه علي الارتباط بالدولة العلية حيث كان في ذلك معبرا عن توجه غالبية المصريين ، وبدا ذلك في برنامجه وفي حرصه علي تأييد فكرة الجامعة الإسلامية [4].

ومن هذا البعد تصدي مصطفي كامل لفكرة الجامعة العربية التي كان قد دعا إليها عبد الرحمن الكواكبي وأيدها مؤتمر المبشرين الذي عقد في مصر1906م. وترك هذا التوجه الذي قاده مصطفي كامل من خلال جريدة اللواء أثرا في الحياة الثقافية عبر عنه العديد من الأدباء والشعراء في مقدمتهم أحمد شوقي الذي طالب في قصيدة له السلطان عبد الحميد بتأديب شريف مكة لتأييده لفكرة الخلافة العربية فقال:

ضج الحجيج وضج البيت والحرم واستصرخت ربها في مكة الأمم
قد مسها في حماك الدر فاقض لها خليفة الله أنت السيد الحكـم
لك الربوع التي ريع الحجيج لهـا أللشريف عليها أم لك العلم؟
أدبه أدب أمير المؤمنين فمـ في العفو عن فاسق فضل ولا كرم
لا ترع فيها وقارا للرسول فمـا بين البغاة وبين المصطفي رحم

وقال شاعر النيل حافظ إبراهيم :

وعلي الأولي سكنوا إلي الحسني سوى ذاك الذي يدعو إلي العصيان
والي الحجاز الخارجي وما بـه إلا اقتناص الأصفر الرنان

٣ د . زكريا سليمان : الحزب الوطني ودوره في السياسة المصرية القاهرة 1980م ص22 .

٤ لمزيد من التفاصيل أنظر : د . زكريا سليمان : التيارات السياسية والاجتماعية بين المجددين والمحافظين قراءة في فكر الشيخ محمد عبده ، هيئة الكتاب 1983م.

ومع تولي رجال الاتحاد والترقي زمام الحكم في تركيا تردد الحزب الوطني المصري في تأييد لهم لبعض الوقت ثم عاد ليعلن ذلك التأييد بعد مشاركتهم في الحرب الطرابلسية1911م. وساعد الاتحاديون رجال الحزب الوطني المصري الموجودين في تركيا علي تأسيس جريدة خاصة بهم هي "الهلال العثماني"، إلي جانب السماح لهم بعمل المنشورات المعادية للإنجليز حتى تدخل الإنجليز لدى الحكومة التركية لوقف هجمات الجريدة والمنشورات ثم القبض علي الشيخ عبد العزيز جاويش [5].

وكان رجال الحزب الوطني يدركون أن الموقف التركي المتشدد تجاههم قد جاء نتيجة لضغوط الإنجليز ولهذا ظلوا علي ارتباطهم بحكومة الاتحاديين وفي نفس الوقت بالدولة العلية وفكرة الجامعة الإسلامية حيث أبدوا رفضهم لثورة اليونان ضد السلطة العثمانية، وكذلك الثورات العربية في الشام وغيرها، وعبر عن ذلك أحد أعضاء الحزب في جريدة الأفكار بقوله:" غير مختلف في أن عثمانيتنا الثابتة الدعائم المؤسسة علي الإخلاص قد كانت أقوى سند نعتمد عليه في الاحتفاظ بمركزنا السياسي الحاضر تلقاء بريطانيا العظمى وفرنسا من قبلها ، ولا تزال هذه العثمانية سياجا يرد علي استقلال الطامعين فينا. فالعثمانية مقدسة علي كل مصري أن يتفكر فيها تفكرا دائما ويذكرها قبل صلواته وما بعدها بالدعاء ولا سيما عند النظر إلي أن دولتنا العلية قد أصبحت في حاجة إلي إخلاص شعوبها وهي علي وشك الخروج من آخر الأزمات التي أحاطت بها منذ أعلنت الحكم الدستوري إلي الآن " [6].

وسمحت حكومة الاتحاديين بتكوين جمعية في تركيا هي جمعية " خدام الكعبة" يرأسها الشيخ عبد العزيز جاويش بقصد السعي لجمع كلمة المسلمين وإثارتهم ضد الاستعمار وخاصة في البلاد الخاضعة للإنجليز كالهند وأفغانستان ومصر، واعتبر الإنجليز هذه الجمعية أشد خطرا عليها من الحزب الوطني المصري . وحين هاجم حزب اللامركزية هذه الجمعية علي صفحات المنار وبقلم رشيد رضا باعتبارها تعبير عن عجز الدولة العثمانية عن الدفاع عن الكعبة طالب الشيخ جاويش الحكومة الاتحادية بالسعي لتأسيس جامعة في المدينة المنورة لجمع كلمة المسلمين تحت لواء دولة الخلافة معتبرا أن الميدان الفكري والثقافي هو الأساس في استمرار التلاقي بين العرب والترك [7].

ووقف الشيخ جاويش بعد عودته إلي مصر مؤيدا للعثمانيين بعد سقوط أدرنة ، وتألفت في مصر لجنة لجمع التبرعات يوم إعلان تركيا الحرب علي البلقان، وترأس هذه اللجنة الأمير عمر طوسون الذي افتتح التبرع بخمسة آلاف جنيه، وطافت اللجنة ربوع مصر وهو ما استوجب شكر السلطان لجهودها [8].وحاول قطاع من المصريين ـ متأثرين بالمقالات والمنشورات والأشعار ـ الوقوف خلف الحملة التركية علي قناة السويس 1915م،ولكن أسبابا عديدة أدت إلي هزيمة هذه الحملة مع إدراك الإنجليز الكامل بتعاطف المصريين معها وهو ما عبر عنه أحدهم بقوله "مع ظهور أول عمامة تركية ستتركون البرانيط وتجرون إليها".

٥ جريدة العلم 5 -8 سبتمبر 1912م .

٦ الأفكار 2 /10 / 1912م مقال بعنوان عثمانيتنا ووجودنا السياسي بقلم حسين شفيق المصري

٧ سالم عبد النبي قنيبر: عبد العزيز جاويش، حياته وفكره ص 290 .

٨ أحمد شفيق : مذكراتي في نصف قرن ، ج 2 ص 288 .

المصريون والأتراك: من سقوط الكيان السياسي العثماني وثورة مصطفي كمال إلي معاهدة لوزان

هناك توافق بين الظروف السياسية التي أحاطت بالشعبين التركي والمصري في أعقاب الحرب الأولي، فكلاهما افتتح سنة 1919م تقريبا صفحة جديدة في حياته السياسية حيث شهد ثورة ضد المحتل في كلا البلدين.

ففي مصر كانت ثورة شعبها ضد الإنجليز الذين هيأوا الطريق من خلالها لزعامة وطنية ليبرالية من أصحاب المصالح ، وقبلت هذه الزعامة أسلوب المفاوضات الذي أطال أمد الاحتلال وهو الأمر لم يسع له الثوار أو ضحي من أجله شهداؤهم .

أما في تركيا فتكونت حركة وطنية مسلحة في الأناضول أعلنت رفضها لاستسلام حكومتها للإنجليز وإعلان انسحابها من الحرب والتخلي عن حلفائها وتوقيع معاهدة مهينة أمليت عليهم علي ظهر سفينة إنجليزية في ميناء مودروس في أكتوبر1918م. وكان انعقاد مؤتمر أرضروم في يوليو1919م واختيار الضابط مصطفي كمال رئيسا له وإعلان المؤتمر بداية الطريق للدفاع عن تركيا هو بداية للثورة التركية وبناء تركيا الحديثة.

ولم تحل الأحداث في مصر دون تأثر المصريين بأحداث تركيا مقر الخلافة ، فقد عبر المصريون عن حزنهم الشديد لمصير الآستانة بعد هذه المعاهدة وتقاسم الأعداء لها وسيطرتهم عليها ومحاصرة دار الخلافة، وجاء ذلك علي لسان حافظ إبراهيم شاعر النيل في قصيدة ألقاها في منتدى عام جمع جمهورا كبيرا من المفكرين والأدباء المصريين والأتراك المقيمين في مصر قال فيها :

أيا صوفيا حان التفرق فاذكري عهود كرام فيك صلوا وسلموا
إذا عدت يوما للصليب وأهله وحل نواحيك المسيح ومريم
ودقت نواقيس وقام مزمر من الروم في محرابه يترنم
فلا تنكري عهد المآذن إنه علي الله من عهد النواقيس أكرم

واعتبر حافظ إبراهيم أن سقوط الآستانة كعاصمة للخلافة مقدمة لسقوط بيت المقدس والكعبة المشرفة كذلك فقال :

تباركت بيت القدس جذلان آمن ولا يأمن البيت العتيق المحرم
أيرضيك أن تغشي سنابك خيلهم حماك وأن يمنى الحطيم وزمزم
وكيف يذل المسلمون وبينهم كتابك يتلى كل يوم ويكرم
نبيك محزون وبيتك مطرق حياءا وأنصار الحقيقة نوم
عصينا وخالفنا فعاقبت عادلا وحكمت فينا اليوم من ليس يرحم[9]

٩ د . محمد محمد حسين : الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر ط3 ج2 ص25 .

ولم يحل انشغال الثوار في البلدين في قضاياهم الإقليمية دون التواصل بينهما حيث ظل المصريون يعتبرون انتصار الترك هو انتصار لهم سواء لعدائهما للإنجليز أم لإحساسهم باستمرار الانتماء إلي المعسكر الإسلامي. فأبدت الصحف في مصر ابتهاجها بانتصار الثوار بزعامة مصطفي كمال علي اليونانيين في معركة إسكي شهر وأسرهم لفرقة يونانية وتراجع قوات اليونان، كما راق لبعض الكتاب رفع مصطفي كمال لراية الجهاد ضد الأعداء [10].

وأعربت جريدة الأخبار علي صدر صفحاتها عن تفاعل المصريين والرأي العام الإسلامي مع انتصارات الترك بقصيدة لمحمد محمود صادق تحت عنوان " عاطفة الشرقي للشرقي" وصف فيها مصطفي كمال بمبعوث العناية الإلهية لنصرة أمة الإسلام . كما عبر أحمد شوقي عن ذلك في قصيدة ألقاها وسط جمهرة من الناس في حديقة الأزبكية بالقاهرة شبّه فيها مصطفي كمال بخالد بن الوليد وصلاح الدين الأيوبي، وربط بين انتصاره علي الحلفاء وبين انتصار المسلمين في غزوة بدر ومعركة حطين قال فيها [11]:

الله أكبر كم في الفتح من عجب	يا خالد الترك جدد خالد العـرب
حذوت حرب الصلاحيين في زمن	فيه القتال بلا شــرع ولا أدب
يوم كبدر فخيل الحق راقصــة	علي الصعيد وخيل الله في السحب
تحية أيها الغازي وتهنئـــة	بآية الفتح تبقي آية الحقــب
وقيما من ثناء لا كفاء لـــه	إلا التعجب من أصحابك النجب
الصابرين إذا حل البلاء بهـم	كالليث عض علي نابيه في النوب
من فل جيش ومن أنقاض مملكة	ومن بقية قوم جئت بالعجــب
أخرجت للناس من ذل ومن فشل	شعبا وراء العوالي غير منشعب

وصوّر فرحة المسلمين بقوله :

وهشت الروضة الفيحاء ضاحكة	إلي المنورة المسكية التــرب
ومست الدار أزكي طيبها وأتت	باب الرسول فمست أشرف العتب
وأرّج الفتح أرجاء الحجاز وكم	قضى الليالي لم ينعم ولم يطـب
هزت دمشق بني أيوب فانتبهوا	يهنئون بني حمدان في حلــب
ومسلموا الهند والهندوس في جذل	ومسلموا مصر والأقباط في طرب
ممالك ضمها الإسلام في رحب	وشيجة وحماها الشرق في نسب

١٠ الأخبار في 3 ،7 ،10 /4 /1921م .

١١ د . محمد حسين : المرجع السابق ص 26 وما بعدها.

وحين تعرّض السلطان وحيد الدين لضغوط الإنجليز وأصدر قرارا بإهدار دم مصطفي كمال في نفس الوقت الذي طلب فيه من الإنجليز حمايته رد عليه أحمد شوقي بقصيد تركت أثرا واسعا في الأوساط الأدبية والثقافية عموما وصف فيها السلطان بالطغيان وبأنه شرير فقال :

جارة الإسلام في محنتـــه علمي الجارات مما تعلميـــن
ذكريهن فروقا وصفـــي طلعة الخيل عليها والسفيـــن
ووليا للطواغيـــت بهـا كان يدعي بأمير المؤمنـــن
ألبس الإسلام ذلا وكســا خلفاء الله أثواب القطيـــن

وكتب فكري أباظه بأسلوبه الساخر معلقا علي انتصار الترك وهزيمة اليونانيين فقال:'' حياكم الله أبطال الأناضول أنتم أبناء الموت وبني الكريهة وحواضر الغمرات، أنتم أبناء الحقائق وأباة الذل وحملة الصارم البتار، يمينا لا تعيدوا السيف إلي قرابه حتى تعيدوا كل وطن مغتصب إلي أصحابه وطلابه ، إن تركيا لم تمت وأن تركيا لن تموت ''[12].

وحين وقفت جريدة المقطم موقفا معاديا للثورة الوطنية التركية وانتصارات مصطفي كمال ومالت إلي اليونانيين لم تلق استجابة من الجمهور المصري ، واضطرت أمام ذلك أن تطلب الحماية المباشرة من سلطة الاحتلال ، واضطرت في النهاية أمام صلابة وتقدم الثوار الأتراك أن تعدل عن موقفها خشية انتقام الرأي العام منها، وشاركت غيرها من الصحف في رصد ابتهاج العرب عموما بانتصارات الترك، وتابعت الاحتفالات التي أقيمت في مصر بهذه المناسبة كالاحتفال الذي أقامه محمد بك نصير عضو المجلس البلدي في شكل حفلة شاي في النادي الأهلي تحت عنوان'' احتفال انتصار دولة المشير الغازي مصطفي كمال باشا'' [13].

وكان الرأي العام المصري بشكل عام، والنسبة الغالبة من أتباع التيار الإسلامي علي وجه الخصوص قد أبدوا تعاطفا زائدا مع الثوار الأتراك الذين اتسموا في حركتهم بالطابع الإسلامي في مقاومة الأطماع الأوربية . فأبدى جمع من الكتاب المصريين رفضهم لاتجاه السلطان وحيد الدين الخاضع لتوجيهات المحتل حين أصدر أوامره بعدم التصدي للقوات اليونانية في أزمير، وأبدوا تعاطفهم مع الجمعيات الوطنية التركية الرافضة لذلك ، وأرسلوا برقيات تأييد للمجتمعين في استانبول في الميدان الكبير والذين بلغ عددهم حوالي خمسين ألفا بعد أن هزهم خطاب حماسي ألقته امرأة مخاطبة إياهم بقولها:'' أيها المواطنون .. أيها المسلمون .... حيث يشتد سواد الليل ويبدو أنه لن ينتهي تكون أضواء الفجر علي وشك أن تبزغ'' [14].

١٢ جريدة اللواء : 18 سبتمبر 1922م .

١٣ جريدة المقطم : 15، 21 / 9 /1922م والمقطم كانت تعبر عن وجهة نظر الاحتلال وتنعم بتأييده وتمويله ولم تكن تعبر عن أي شريحة من المجتمع المصري .

١٤ د . أحمد عبد الرحيم مصطفي : في أصول التاريخ العثماني ص 298.

وتجاوبت الطرق الصوفية في مصر مع نداء الطرق الصوفية التركية وبخاصة الطريقة النقشبندية للثوار بضرورة العمل علي تحرير الخليفة وتحرير شعوب المسلمين وطرد الغزاة ، وكان الثوار قد حرصوا علي أن يكون من بين أعضاء المجلس الوطني الكبير عدد من علماء الدين ومشايخ الطرق الصوفية، كما لجأ مصطفي كمال إلي المشايخ والعلماء لإصدار فتوى ضد قرار السلطان بإعدامه(15).

وكان لحرص الثوار الأتراك علي إظهار الطابع الإسلامي لحركتهم أثره في تعاطف الرأي العام الإسلامي معهم ، فعلي أثر انتصار الترك علي اليونانيين ومعهم الحلفاء في معركة سفاريا1921م أرسلت العديد من رسائل التهنئة لمصطفي كمال من كثير من الدول الإسلامية ، وازدادت موجة التعاطف حين تناقلت الصحف عن مصطفي كمال قوله:" أن حكومة الأناضول تحترم وتقدس التقاليد والخليفة وأن الأمة ومجلسها الوطني يعتمدان علي الله ورسوله اعتمادا مطلقا ، وأنها ستتحد مع الآستانة علي هذه الأسس"(16).

مصر وتركيا من معاهدة لوزان إلي إلغاء الخلافة

لم يكن أمام الحلفاء الذين يدعمون اليونان بعد الانتصارات التي حققها الأتراك سوى التسليم بمطالبهم، فدعت بريطانيا وفرنسا وإيطاليا إلي عقد مؤتمر يضم الولايات المتحدة الأمريكية واليابان ورومانيا ويوغوسلافيا مع حكومة الثوار في أنقرة ، ودعيت روسيا وبلغاريا لحضور الجلسات الخاصة بالمضايق فقط .

ولكون قرارات المؤتمر قد احتوت علي مواد تخص تنازل الأتراك عن مصر والسودان فكان من الضروري أن تشكل مصر وفدا يشترك في جلساته ، لكن مصر تشكل منها وفدان واحد من حزب الوفد الليبرالي الذي يتوافق في سياسته مع المحتل ، ووفد آخر من الحزب الوطني الذي ظل متشبثا بشعاراته القديمة في عدم الاعتراف بشرعية الاحتلال ، فبدا الوفدان متنافرين في أهدافهما من المؤتمر.

وبرغم انشغال الصحف المصرية بمتابعة نتاج عدم التوافق بين وفدي مصر إلا أن ذلك لم يحل دون اتجاه جزء كبير من الكتّاب إلي إبداء التعاطف مع الأتراك في موقفهم من ألاعيب القوى الاستعمارية. فامتدحت بعض الصحف ما قيل عن حدوث تلاقي تركي روسي وتحالفهما ضد أي اعتداء علي أي منهما وحذر بريطانيا من هذا التحالف (17).

وحين تنبأت بعض الصحف بفشل المفاوضات وقرب انتهاء المؤتمر علقت صحيفة الأخبار المصرية بأن ذلك لن يفت في عضد الأتراك وأنهم يعدون للأمر عدته ويستعدون لكل احتمالات الحرب (18).

١٥ برنارد لويس : الغرب والشرق الأوسط ، ص 168.

١٦ الأخبار المصرية : 6 مايو1921م.

١٧ الأخبار : 4 ، 10 / 1 / 1923م.

١٨ الأخبار : 18 ،19/ 2/ 1923م.

وزادت الصحف المصرية في إبراز تعاطف المصريين مع الأتراك علي أثر إعلان حكومة الثوار في الأناضول لإلغاء المسكرات برغم الخسارة المادية التي ترتبت علي ذلك ، وطالبت الحكومات الإسلامية باقتفاء أثر الترك في هذا الصدد وإغلاق الحانات ، وأكدت أن ذلك يؤكد البعد الإسلامي لحكومة أنقرة [19].

وإذا كانت جريدة الأخبار قد عبرت في الغالب عن توجه الرأي العام الشعبي في مصر وموقفه من تطور الأحداث في تركيا فإن موقف الحكومة المصرية التي شكلها أصحاب المصالح من الليبراليين قد نهجت في بعض مواقفها ما يشير إلي عدم تلاقيها مع توجهات غالبية الشعب . فحين طلبت الحكومة التركية في أنقرة من الإنجليز ضرورة السعي للإفراج عن سبعة من الأتراك كانوا قد سجنوا في مصر بتهمة الخيانة العظمى ومساعدة الأعداء إبان الحرب العالمية الأولي ، تلكأت الحكومة المصرية في التجاوب مع هذا الطلب ، وكان ذلك بإيحاء من سلطات الاحتلال التي أرادت تحجيم قدر التعاطف بين الشعبين [20].

ووقف الرأي العام في مصر ضد الحكومة المصرية حين اتخذت قرارا بزيادة الرسوم المفروضة علي الدخان الوارد من تركيا،وهو القرار الذي أثار حكومة أنقرة، وذكرت الصحف أن غضب الرأي العام المصري يكمن في تأثير هذا القرار علي الموارد الاقتصادية وبالتالي علي موقف الثوار الأتراك في هذه الظروف دون ذكر تأثير ذلك علي الساحة المصرية [21].

كما عبر جمهور من المثقفين المصريين عن رفضهم لهجوم شيخ الإسلام مصطفي صبري الذي فر إلي مصر علي حكومة مصطفي كمال واتهامها بأنها انقلبت علي الإسلام، ونشرت الصحف العديد من المقالات والقصائد المعبرة عن ذلك برغم ما نشر عن قرارات حكومة أنقرة بفصل السلطة الدينية عن السلطة الزمنية وإبعاد الخليفة بالنفي إلي مالطة وتجريد الخلافة من سلطاتها المدنية. فكتب شوقي قصيدة قال فيها:

قم ناد أنقرة وقل يـــهنيك ... ملك بنيت علي سيوف بنيك

هدروا دماء الأسد في آجامها ... والأسـد شارعة القنا تحميك

يا دولة الحق التي تاهت علي ... ركن السماك بركنها المسموك

أيقال فتيان الحمى بل قـصروا ... أم ضيعوا الحرمات أم خانوك

وهم الخفاف إليك كالأنصار إن ... قل النصـير وعز من يفديك

هدروا دماء الزائدين عن الحمى ... بلسان مفتي النـار لا مفتيك

١٩ الأخبار : 6 /1 /1923م.

٢٠ محافظ مجلس الوزراء : محفظة رقم 6 نظارة الخارجية ، تركيا

٢١ الأخبار : 17 /1 /1924م.

وشارك وكيل الجامع الأزهر الشيخ محمد شاكر في موجة الدفاع عن إجراءات الكماليين مهاجما الشيخ مصطفي صبري في مقال في جريدة الأهرام بعنوان"ما شأن الخلافة بعد التغيير" وصف فيه مصطفي كمال ورفاقه بأبطال الشرق وحماة الإسلام ،وهاجم ما ورد في منشور السلطان وحيد الدين الذي كتبه قبل نفيه مهاجما فيه الثوار بأنه لا يعبر عن الأتراك أو المسلمين معقبا " فسحقا لمدنسي شرف الإسلام وعز الأوطان حيث كانوا ثم سحقا وسحقا"،ودعا المسلمين إلي إعادة النظر في نظام الخلافة العتيق كي ينقذوا الإسلام والمسلمين من هذه الكوارث وحتى يضعوا حدا لتصرفات البلاط الشاهاني والباب العالي في الشئون الإسلامية العامة [22].

وأرسل رئيس جمعية تضامن العلماء في مصر محمد فرج المنياوي برقية تأييد للحكومة الكمالية في أنقرة وتهنئة بالانتصارات التي حققوها، ورد عليه مصطفي كمال ببرقية أعرب فيها عن تمنياته الطيبة للشعب المصري [23].

وأشارت جريدة الأخبار- القريبة من الحزب الوطني المصري - إلي أن حكومة أنقرة - برغم قيامها بفصل السلطات - علي صلة وثيقة بالدين الإسلامي، واستشهدت بخطبة لمصطفي كمال ذكر فيها أن حكومته مبنية علي قواعد الشورى والعدل وطاعة أولي الأمر وكلها أحكام شرعية، وأن مسألة الخلافة ليست من اختصاص حكومة تركيا وحدها بل من اختصاص العالم الإسلامي بأسره [24].

وأشارت هذه الصحيفة - أي الأخبار المصرية - إلي وجود تفاهم بين حكومة أنقرة والآستانة حول التحول إلي الجمهورية وأنه من الواجب علي الأتراك العمل علي تأييد هذا التحول . ثم نقلت علي لسان الغازي مصطفي كمال أن سياسته ليست مغايرة للدين بل بالعكس فإن حكومته أكثر تمسكا به وأن الدين لا يمانع الرقي [25].

وحين أعلن اثنان من الهنود المسلمين هما أغاخان وأمير علي رفضهما لإجراءات مصطفي كمال اتهمتهما الصحف المصرية بأنهم موالون للإنجليز وغير ثابتين علي مبدأ وأن لحكومة أنقرة الاشتباه في موقفهما [26].

إلغاء الخلافة1924م وأثره علي الحياة الثقافية في مصر

ترك إلغاء الخلافة أثرا بالغا علي الساحة الثقافية والأدبية في مصر حيث أثار حفيظة التيار الديني المحافظ الذي هاجم إجراءات حكومة أنقرة تجاه الخلافة من البداية، أو التيار الذي ظل علي تأييدهلإجراءاتها والذي كان يظن أن الخلافة ستأخذ شكلا آخر من الحداثة في ظل دولة قوية .

٢٢ د . محمد حسين : المرجع السابق ص 35 ،36 .

٢٣ الأخبار : 31 /1 ، 4 /2 /1923م.

٢٤ الأخبار : 29 /1 /1923م.

٢٥ الأخبار : 27 /1 ، 19 /2 / 1924م.

٢٦ الأخبار : 15 /1 /1924م.

لكنها لم تكن كذلك علي القوى السياسية الناشئة في مصر والمتمثلة في الأحزاب الليبرالية، أو حتى قوي اليسار التي نشأت بشكل سري في هذه الفترة ، فكلا التيارين كان له موقفه من حيث علاقة الدين بالسياسة . فلم تأبه هذه القوى بإجراءات حكومة أنقرة إلا فيما يخص تبعاته السياسية ، فقد أبدت الأحزاب الليبرالية قلقها تجاه مساعي الملك فؤاد للظفر بمنصب الخليفة حيث رأت أن ذلك قد يسهم في زيادة حجم سلطاته بشكل يتنافر وموجبات التحول الليبرالي.

أما علي الساحة الثقافية فقد اندفع الكثير من المفكرين الليبراليين ، مدعومين من القوي السياسية، إلي كتابة المقالات ونشر الكتب حول البعد السياسي في الإسلام وكيف أن السياسة ليست من الدين في شئ ككتاب الشيخ علي عبد الرازق " الإسلام وأصول الحكم"، والكتب التي تولت الرد عليه ككتاب "النكير علي منكري الأمة " للشيخ مصطفي صبري المعزول والمطرود من تركيا .

ومع أن مثل هذا الحدث قد جعل أغلب المفكرين من أتباع التيار الإسلامي يقفون في الصف المعادي لحكومة أنقرة إلا أن رد الفعل الغاضب قد تحول بنسبة كبيرة إلي الكتاب الليبراليين علي الساحة المصرية بحكم أنهم بكتاباتهم قد طرقوا علي حديد ساخن فحولوا الرأي العام إليهم وبخاصة أن كتابات أخرى في هذا الصدد قد صدرت لتقلل من توجه المفكرين إلي الساحة التركية ككتاب " الشعر الجاهلي" لطه حسين وما أحاطه من معارك فكرية شغلت الرأى العام الثقافي . ثم مقالات وخطب المعادين للتيار الإسلامي الذين وجدوا في هذه الفترة فرصة للتعبير عن مدي كرههم لهذا التيار وبخاصة في الجامعة المصرية التي تأسست1925م حيث فتحت الباب ـ باسم الحرية ـ لهذا الفريق .

وعلي ذلك فإن رد الفعل الغاضب علي إلغاء الخلافة قد انحصر أو حوصر في عدة قصائد باكية من أهمها قصيدة لأحمد شوقي قال فيها:

عادت أغاني العرس رجع نواح ونعيت بين معالم الأفراح
كفنت في ثوب الزفاف بثوبـه ودفنت عند تبلّج الإصباح
شيعت من هلع بعبرة ضاحـك في كل ناحية وسكرة صاح
ضجت عليك مآذن ومـــنابر وبكت عليك ممالك ونواح
الهند والهة ومصر حزينـــة تبكي عليك بمدمع سحـاح
والشام تسأل والعراق وفـارس أمحا من الأرض الخلافة ماح

ولعل شوقي في هذه القصيدة قد عبر عن حزنه بإلغاء الخلافة في وقت كان يأمل فيه أن تواكب ذلك التغيير الجديد للدولة التركية الذي عبر عنه ب"معالم الأفراح"،" تبلّج الإصباح" [27].

٢٧ د . محمد حسين : المرجع السابق ص 37 .

ومع أن موجة الغضب في مصر كانت عارمة إلا أن بعض الأقلام قد واصلت تأييدها لحكومة أنقرة ، فقد أعرب شيخ أزهري عن تأييده لما اتخذته هذه الحكومة من إجراءات ، ثم عاد ليتراجع أمام الهجوم الجماعي عليه من رفاقه [28]. كما أن وزارة الأوقاف المصرية قد قامت بتوزيع منشورات في المساجد تقضي بوقف الدعاء لأمير المؤمنين وهو ما لقي استهجانا من طلاب الأزهر وغيرهم [29].

بل إن بعض الأقلام الناقدة لحكومة أنقرة في إقدامها علي إلغاء الخلافة كانت أقل حدة بل ومادحة لهذه الحكومة في محتوي نقدها، فكتب الشيخ محمد شاكر وكيل الجامع الأزهر السابق مقالا قال فيه:'' رحم الله زمانا كنا فيه نعطف علي هذه الفئة إبان تمردها علي السلطة العثمانية وهي تجالد مجالدة الأبطال لطرد الأعداء من الأناضول وزحزحة الحلفاء عن دار الخلافة'' [30]. كما نشرت جريدة المقطم مقالا رفضت فيه اتجاه الذين يتباكون علي ترك الترك للخلافة ورأت أن ذلك يعتبر فرصة للعالم الإسلامي كي يعتمد علي نفسه بعيدا عن تركيا [31].

وحين نشرت مجلة المنار مجموعة مقالات لرشيد رضا بعنوان:'' الخلافة والإمامة العظمي'' ذهبت فيها إلي حد اتهام حكومة أنقرة بالإلحاد لم يقف أنصار الكماليين في مصر مكتوفي الأيدي حيث أصدرت مجموعة منهم كتابا بعنوان ''الخلافة وسلطة الأمة'' باللغة التركية، وتمت ترجمته إلي العربية علي يد تركي مقيم في مصر. وركّز هذا الكتاب بعد استعراضه لتاريخ الخلافة من منظورهم علي أن الكماليين يعتمدون علي الشورى وهو ما يؤكّد صحة مسيرتهم،وأن الشورى إذا لم تكن في عهد النبي عليه الصلاة والسلام ملزمة فإنها ملزمة لمن بعده [32].

وبشكل عام يمكن القطع بأن الرأي العام في مصر قد تأثر إلي حد بعيد بإلغاء الخلافة لكن ذلك كان أقل بكثير من موجة الإعجاب التي صاحبت صعود الثوار في تركيا . وربما يرجع ذلك إلي أن توقيت إلغاء الخلافة قد صاحبه هجوم التيار الليبرالي في مصر علي التيار الإسلامي مستغلا ذلك الحدث فتفتت رد فعل الرأي العام . وكذلك سيطرة أتباع التيار الليبرالي علي الحياة السياسية بدعم من الاحتلال وما صاحبه من ترك مساحة واسعة من الحرية للكتاب الليبراليين علي حساب التضييق المباشر علي المحافظين .

وبالطبع فإن الصحف الحزبية لم تبد اهتماما بقضية إلغاء الخلافة رغم أهميتها وذلك يرجع لانتمائها الأيديولوجي واهتمامها بالقضية الوطنية إلي جانب ارتباطها بالثقافة الغربية .

أما الأزهر الذي انقسم بين ارتباطه إداريا بالحكومات الليبرالية وبين طبيعة علومه ومبادئه فوقف لذلك موقفا متباينا بين تيار رافض لإلغاء الخلافة ، وتيار محدود مبرر لذلك ، وتيار يؤيد طموح القصر الملكي فيها .

٢٨ الأهرام : 6/ 3 /1924 م.

٢٩ المقطم : 4/20 /1924 م.

٣٠ د. محمد حسين : المرجع السابق ص 42 .

٣١ المقطم : 4/5 /1924 م.

٣٢ د . محمد حسين : المرجع السابق ص 68 وما بعدها.

وتقلص دور الحزب الوطني المصري بسبب ارتباطه لزمن بحكومة الكماليين ثم تحول أغلب أعضائه للغضب منها ، وتواري أمام سطوة الأحزاب الليبرالية الجديدة ، وأصبح وجوده الرمزي في المجالس النيابية مرتبطا بمكانة نوابه الاجتماعية والاقتصادية أكثر من انتمائهم له.

العلاقات المصرية التركية من إلغاء الخلافة إلي وفاة أتاتورك

بعد أن انتهت موجة التأثر بإلغاء الخلافة التي خفف منها فشل قادة المسلمين في الاتفاق حول إعادتها وتحديد مكانها في مؤتمري القاهرة ومكة ، انحصرت العلاقات المصرية التركية في الغالب علي الحكومات لبعض الوقت بعد أن خفت تأثيرها علي الحياة الثقافية والأدبية.

ففي إبريل1927م نوقش في أنقرة مشروع معاهدة صداقة بين الدولتين وقّعه نيابة عن مصر مندوب مصر في أنقرة ، وعن تركيا مندوب عن رئيس الجمهورية وتناول إقامة علاقات دبلوماسية بين البلدين [33].

ثم تناولت الصحف المصرية مشروع قانون الجنسية بين البلدين ليناقش أحوال الأتراك المقيمين في مصر والمصريين المقيمين في تركيا ، وكان من أبرز جوانبه مطالبة الحكومة التركية بتمتع رعاياها في مصر بالامتيازات التي كان يتمتع بها الأجانب وهو ما أثار البعض حول مساواة الترك بالأجانب وأنهم ـ في رأي البعض ـ من الواجب أن يتمتعوا بحرية الاختيار بين مصر وتركيا [34].

وكتب الشيخ علي عبد الرازق مقالا في جريدة السياسة الناطقة باسم أحد الأحزاب الليبرالية وهو حزب الأحرار الدستوريين امتدح فيه الكماليين وشخص مصطفي كمال وإظهار مدى حرصه علي المظاهر الإسلامية في تركيا . والغريب في الأمر أن جريدة الأخبار التي كانت من أكثر الصحف موالاة للثوار في تركيا قد هاجمت الشيخ علي عبد الرازق واتهمته بالعمالة للترك [35]. ومع أن جريدة السياسة قد توقفت عن الخوض في القضايا الخلافية إلا أنها عادت ونشرت العديد من المقالات التي تبرز مدى حرص حكومة أنقرة علي المظاهر الإسلامية، فعلق أحد هذه المقالات علي موقف هذه الحكومة من محاولات تنصير بعض الفتيات في المدرسة الأمريكية في بروسة وإغلاق الحكومة لهذه المدرسة بأنه موقف يستحق التحية [36].

وفي الوقت الذي اتجهت فيه بعض الصحف المصرية إلي مهاجمة نمو العلاقات التركية الروسية مواءمة مع توجه الاحتلال كجريدة المقطم والاتحاد ، امتدحت فيه صحف أخرى موقف حكومة تركيا من قيامها بتحجيم النشاط الشيوعي . وانتقدت الصحف التي تهاجم الحكومة مبررة ذلك بأن مجرد وجود علاقات بين تركيا وروسيا لا يعني سماح الحكومة بانتشار المبادئ الشيوعية وأن الشعب التركي يساند حكومته في تقويض هذا الاتجاه [37].

٣٣ محافظ عابدين : مشروع معاهدة صداقة بين مصر وتركيا 22 إبريل 1927م.

٣٤ د .زكريا سليمان بيومي :موقف مصر من المتغيرات في تركيا بين الحربين العالميتين،القاهرة 1989 ص106 .

٣٥ السياسة : 6/15 /1928م.

٣٦ السياسة : 1/9 ، 2/21 /1928م.

٣٧ الرابطة الشرقية : العدد 7 في 6/15 / 1929م.

أما علي الصعيد الاجتماعي فإن طبيعة النظام الاجتماعي في مصر كانت تمثله علي الساحة السياسية الطبقة الرأسمالية المالكة للصحف والموجهة لها ، ولهذا فقد أبدت قبولا للتحول الديمقراطي الرأسمالي الذي صاحب نجاح الثورة التركية . أما الصحف التي ظلت تعبر عن التيار المحافظ فكانت معبرة عن موقف هذا التيار من المتغيرات الاقتصادية والاجتماعية.

فتابعت بعض الصحف المصرية موقف الحكومة التركية من إلغاء المدارس الأجنبية وفسروا ذلك بأنه سعي للتخلص من النفوذ الأجنبي المرتبط بهذه المدارس . وحين أقدمت الحكومة علي إلغاء المدارس الدينية وإيجاد مدارس مشتركة بديلا عنها أشار بعض المحافظين في مصر إلي استهجانهم لذلك مؤكدين أن المعارضة الدينية في تركيا لن تترك ذلك يمر بسهولة (38).

وفي خضم المعركة الفكرية بين المجددين والمحافظين في ظل التحول الليبرالي في مصر حرص المجددون علي متابعة ما يجري من تغيير علي الساحة التركية معتبرين ذلك دليلا علي التقدم ، في حين وقف التيار المحافظ مستنكرا لبعض مظاهر التجديد في مصر وتركيا علي السواء.

وكانت قضية المرأة من أبرز هذه المعارك علي الساحة الثقافية حيث وقف التيار المحافظ رافضا لإطلاق قوانين الحرية في تركيا وكذلك زواج المسلمة بغير المسلم ، أما أتباع التيار الليبرالي فقد أيدوا هذه الخطوات . فكتبت جريدة السياسة الناطقة بلسان حزب الأحرار الدستوريين مقالا بعنوان " فتاة تركيا 1926 " وصفت فيه معرضا أقيم علي ظهر باخرة تركية تتنقل بين موانئ أوربا الشهيرة تقل خمسة وعشرين فتاة من الجميلات، وعلقت بأنه أصبح بوسع المرأة التركية أن تتحرك بلا زوج يرافقها وبحرية كاملة وهذا دليل علي تقدمها ، ولا يسع كل محب لتركيا إلا أن يغبطها علي هذه الخطوات (39).

وامتدحت صحيفة أخرى هي الاتحاد صورة المرأة التركية في التعليم المختلط والرقص في الحفلات والملبس وغير ذلك ، وكذلك دورها في الجهاد الوطني بالقلم كالكاتبة "خالدة أديب هانم" ، وأنه لم يبق أمام المرأة التركية سوي حق التصويت في الانتخابات حتى تشابه المرأة الأوربية تماما (40).

وحول شمول القوانين التركية الجديدة لتغيير حروف اللغة التركية من العربية إلي اللاتينية صوّر التيار المحافظ ذلك بأنه ابتعاد بتركيا عن الشرق إلي الغرب ، وتساءل بعضهم هل هذه الخطوات ستسهم في أن يغيّر الغرب وجهة نظره في الأتراك ؟ وهل سيجد الترك عندهم صدرا رحيبا ؟.

لكن الصحف ذات التوجه الليبرالي قد أيدت هذه الخطوة ، فامتدحت المقتطف سياسة تركيا الجديدة وما حققته من نجاح وأن علي بلاد الشرق الاقتداء بها بعد أن وجدت المرأة مجالها في دراسة

٣٨ الأخبار:10/ 5 /1924م.

٣٩ السياسة الأسبوعية : 17/ 7 /1926م.

٤٠ الاتحاد : 25/ 1 /1926م.

الطب والحقوق والسماح لبعضهن بالخطبة في المساجد ، وأن الدين الذي يجله الناس أصبح أمرا شخصيا [41].

وسايرتها جريدة السياسة حيث رأت أن إصلاح الحروف التركية يسهل نشر التعليم ويزيل المصاعب التي تعترض كل من يتصدى لتعليم تلك اللغة قراءة وكتابة . وذهب المقال إلي حد تأييد المجددين الأتراك الذين لا يجدون في اللغة التركية القديمة أنها محل اعتزاز وكذا آدابها التي لم تشغل في قلوبهم أي مكانة ولم تثقف عقولهم بأي ثقافة [42].

وأثارت قضية أخرى معركة ثقافية علي الساحة المصرية كما الساحة التركية وهي قضية القبعة والطربوش ، فحين فرضت الحكومة التركية لبس القبعة كبديل للطربوش تلقفها التيار المحافظ في مصر ، مقتفيا اتجاه مثيله في تركيا، بنقد ذلك واعتباره وسيلة تعيق السجود في الصلاة وأنها سب للعرب والمسلمين .

أما التيار الليبرالي فقد انتقد موقف التيار الديني المحافظ ، فنشرت جريدة المقطم مقالا لكاتب تركي أعرب فيه عن غضبه من موقف المصريين من هذه القضية ، وفصل بينها وبين الدين . كما نشرت نفس الجريدة تقارير قيل أنها لأطباء يحبذون لبس القبعة من الناحية الصحية أفضل من الطربوش [43].

وشاركت مجلة الهلال في هذه القضية فأيدت لبس القبعة [44]، وكذلك جريدة السياسة التي ربطت بين لبس القبعة وبين التقدم والرقي [45]. بل إن المقتطف أثارت الرأي العام حين ذكرت أن الأوربيين لا يرغبون في أن يلبس الشرقي القبعة التي تميزهم ، وأن يظل من خلالها كمظهر الفارق بين السادة والعبيد [46].

وحرصت جمعية الرابطة الشرقية التي كان الشيخ علي عبد الرازق من أعضائها علي أن تضم في صفوفها حسين بك رمزي ليكون سكرتيرا تركيا لها وهو المعروف بمساندته لحكومة تركيا الجديدة . وزكّت هذه الجمعية الاتجاه القائل بتشبيه أثر الثورة التركية في مصر والشرق بالثورة الفرنسية في الغرب . ومن خلال هذا التوجه ساندت الجمعية الخطوات التركية الخاصة بحرية المرأة وتحرير التعليم وتغيير حروف اللغة التركية . وامتدحت إجراءات الحكومة في إصدار قانون مكافحة البغاء وإخراج محترفات المهنة إلي خارج البلاد ، وأكدت أنه يشير إلي حرص الحكومة علي الآداب العامة [47].

٤١ المقتطف : 4/1 /1926م.

٤٢ السياسة : 9/13 /1926/ مقال لأحد الأتراك.

٤٣ المقطم : 1/20 /1926م مقال بقلم عوني بك .

٤٤ الهلال : 12/1 /1926م

٤٥ السياسة الأسبوعية : 7/3 /1926م.

٤٦ المقتطف : 8/1 /1926م.

٤٧ الرابطة الشرقية : 2/15 ، 4/15 /1930.

وشهد عام1932م معركة ثقافية أخرى في مصر كصدي لبعض التغييرات في تركيا تمثلت في انتهاء الترك من ترجمة القرآن الكريم وتلاوته في المساجد باللغة التركية . فعلي أثر نشر جريدة المخادنة التركية لمقال برّرت فيه هذه الترجمة بأن قراءة القرآن باللغة العربية دون فهمه يقطع الصلة بين المسلمين ، وأن سماحة الإسلام تستوجب مرونة تساعد علي انتشاره وتخفف من قدر المركزية العربية التي كانت ضرورة لأسباب سياسية قديمة. ونشرت بعض الصحف مقالات مهاجمة لهذا الأمر من أبرزها مقال لأحد شيوخ التصوف وهو محمد الغنيمي التفتازاني [48].

ورد صحفي تركي علي ذلك ممتدحا قرار الترك في ذلك، وممتدحا مصطفي كمال واصفا إياه بأنه أوجد الشفاء للترك ولولاه لهلكوا بطاعون الارتجاع والجهالة والجمود ، وأكد أن قراءة الترك للقرآن بلغة يفهمونها سينتج عنه خشوع لا تحققه قراءته بلغة لا يفهمونها ، وأنهم لا يهمهم سماع أقوال فصيحة وإنما يهمهم العلم التام بما قرره الله في قرآنه [49]. وشارك كثير من مشايخ الأزهر مثل الشيخ المراغي في تأييد الاتجاه التركي نحو ترجمة القرآن [50].

وظلت المعركة الثقافية بين الكتاب المصريين والأتراك علي هذه الوتيرة حتى وفاة أتاتورك في نوفمبر 1938م حيث تغيرت الظروف في كلا الشعبين .

ولعبت الطرق الصوفية دورا في دعم العلاقات الثقافية بين البلدين حيث أبدي الملك فؤاد حرصه علي دعم الطريقة البكتاشية التي كانت منتشرة في كل من تركيا وألبانيا ، وازداد عدد المنتمين إليها في مصر بسبب هذا الدعم من مصريين وأتراك علي الرغم من عدم اعتراف المجلس الصوفي الأعلى في مصر بها كطريقة صوفية رسمية .

وظلت هذه الطريقة تنعم بدعم القصر الملكي في عهد الملك فاروق مما زاد من عدد المرتبطين بها وأسهم ذلك في الاعتراف الرسمي بها سنة 1946م ، وتولي أحد الأتراك مشيختها وهو أحمد سري ديدي بابا . ولم يحل اتخاذ الملك لمقر هذه الطريقة في سهراته الخاصة دون زيادة عدد المتعاطفين معها والمؤيدين لها سواء لأسباب سياسية أو اجتماعية [51].

علي أن ما يمكن التأكيد عليه أن المعركة الثقافية التي كان الدين يشكل محورها الرئيسي بين البلدين قد لعب العامل الاقتصادي دورا مؤثرا فيها إلي حد كبير . فقد تحكمت المصالح الاقتصادية في موقف القائمين علي الأحزاب السياسية المصرية من التجربة التركية حيث اقتصر موقفهم علي ما يحققه التبادل التجاري مع تركيا ، وهو أمر دعاهم إلي عدم السماح بفتح باب الهجوم علي مصراعيه من قبل التيار المحافظ من جهة وعدم السماح أيضا بنقل نتاج التجربة التركية فيما اتخذته من قرارات لحماية الصناعات الناشئة والتي غلبت مصلحة الدولة علي مصلحة الفرد .

٤٨ المقطم : 2/16 /1932م.

٤٩ المقطم : 2/18 /1932م.

٥٠ السياسة الأسبوعية : 4/8 /1932م؛ الأهرام : 4/11 /1932م.

٥١ د. زكريا سليمان بيومي : الصوفية ولعبة السياسة في مصر الحديثة والمعاصرة ، القاهرة 2008 ،ص 38 وما بعدها.

واضطرت هذه الأبعاد لأن تقف حكومة تركيا موقفا لينا تغاضت فيه عن نقد المصريين المحافظين لكثير من مواقفها السياسية والاجتماعية أملا في مواصلة مساندة الاقتصاد التركي الذي تهاوى نسبيا بسبب إقدام بعض المصريين علي سحب أرصدتهم من تركيا وإعادتها إلي مصر ، كما قلّ ارتياد كثير من أغنياء مصر للمصايف التركية . وتأثرت لذلك حركة التبادل التجاري بعد رفع المصريين للتعريفة الجمركية علي الصادرات التركية وأهمها الدخان .

أما الرأي العام المصري فقد ظل محصورا ـ في حدود المسموح له من الحرية ـ في دائرة رد الفعل من الزاوية الدينية والثقافية متخذا من المتغيرات التركية سبيلا في المعركة الثقافية الدائرة بين المجددين والمحافظين.

وبشكل عام يمكن القول بأن توافق الظروف الزمنية في قيام ثورة في كلا الشعبين التركي والمصري في أعقاب الحرب العالمية الأولي معادية للاحتلال في بعدها السياسي وساعية لتحقيق العدل الاجتماعي في بعديها الاقتصادي والاجتماعي قد جعل كل منهما علي مفترق طرق.

لكن الظروف دعت كليهما لأن يختط لنفسه طريقا كما هو شأن الثورة في تركيا ، أو يخضع في الغالب لطريق رسم له كما هو في ثورة مصر . فالثوار في تركيا رفعوا السلاح رافضين وجود المحتل أو التفاوض معه إلا من منطلق القوة ، وقاتلوا حتى حرروا بلادهم وأقاموا كيانهم السياسي الجديد علي أسس جديدة تختلف إلي حد بعيد مع الرصيد التاريخي السابق الذي ظل يميز دورهم علي مدار ما يزيد علي خمسة قرون . في حين ارتضي الذين امتطوا الركب الثوري في مصر المشاركة في لعبة المفاوضات كسبيل ضعيف للتحرر الوطني ، وبالتالي استمرار وجود المحتل الذي ساهم في حماية مصالحه بهم وحماية مصالحهم به .

وسمحت ثورة الترك بعد استقرارها بقيام حركة حزبية وحياة ديمقراطية لعب الشعب دورا فيها بقدر ما لعب المهيمنون علي النظام من العسكر دورا في وضع أطر التزام لها . في حين قامت الحياة الحزبية في مصر بتخطيط من سلطات الاحتلال سعيا لتمزيق التوجه الوطني وإضعافه بالصراعات الحزبية الداخلية ، فضلا عن أنها ـ أي الحياة الحزبية في مصر ـ قد نشأت نشأة مقلوبة مازالت آثارها باقية حتى الآن وهي أنها بدأت بالصحف ثم بزعامات تتخذ من هذه الصحف وسيلة للبحث عن قاعدة شعبية فبدت في شكل أحزاب صحفية ولم تكن صحفها صحفا حزبية كما هو شأن الأحزاب في تركيا .

ومن جهة أخرى فقد بدا أن انحسار المد الإسلامي وصعود المد القومي علي حسابه في أعقاب الحرب الأولي وسواء في مصر أو تركيا لم يكن خيارا شعبيا بل كان خيارا فرضته الظروف السياسية ، وأن البعد الإسلامي كان ومازال وسيظل يشكل عاملا وجدانيا وثقافيا أساسيا في التكوين الثقافي لكلا الشعبين مهما كان من أمر التوجه الأيديولوجي أو قدر القوى التي تتبناه علي الصعيد السياسي.

بقي أن نشير إلي ملاحظة هامة وهي أن حرص المثقفين في كلا البلدين لأن يجعل من المتغيرات في أي منهما محورا تدور حوله الاهتمامات المتعددة ليؤكد أن تأثير التوحد التاريخي والتوحد التراثي المرتبط به أقوى من عوامل معاكسة ، وسيظل الانتماء للإسلام محورا أساسيا في التلاقي الدائم بين الشعبين علي كافة الأصعدة مهما تلاقت أو تنافرت توجهات الأنظمة السياسية .

موقف الولايات المتحدة من التقارب المصري التركي عام ١٩٥٧

دكتور/ مجدي السيد حشيش
أستاذ مساعد التاريخ الحديث والمعاصر - كلية الآداب - جامعة المنصورة

قمدق م

لا يمكن النظر إلى تطور العلاقات المصرية - التركية في هذه الفترة وما قبلها بمعزل عن الدور الأمريكي في منطقة الشرق الأوسط ، وبخاصة فيما يتعلق بوراثة النفوذ البريطاني من ناحية ، وقيادة التحالف الغربي في مواجهة الأطماع السوفيتية في المنطقة من ناحية أخرى ، ولعل هذا بدوره هو الدافع الأساسي لمحاولة رصد الموقف الأمريكي من هذه العلاقات وتأثيره المباشر عليها سلباً وإيجاباً . وعلى الرغم من الإقرار بأن الدخول الأمريكي إلى المنطقة قد تم عبر البوابة التركية وذلك لأسباب عديدة, إلا أنه كان هناك تباين واضح في موقف كل من تركيا والعرب من هذا التدخل وأهدافه .

وبشكل عام تحاولالدراسة معالجة عدد من التقاط على النحو التالى :

- طبيعة تطور العلاقات المصرية التركية وأهداف كلا الدولتين بشأنها .
- الدور الأمريكي الفاعل وأثره على تطور العلاقة بين البلدين .
- أجواء التقارب بين مصر وتركيا عام 1957 ودوافعه الحقيقية .
- متابعة الولايات المتحدة لخطوات التقارب وأثرها على خطط فرض العُزلة على الرئيس جمال عبد الناصر .
- التدخل الأمريكي المباشر لإفشال التقارب بين البلدين لخطورته على أهدافها في المنطقة .

: 1957 لبق ةيكرتلا - ةيرصملا تاقلاعلا روطت

بعيداً عن الخوض في تفاصيل تطور العلاقات المصرية - التركية قبل 1957 والموقف الأمريكي بشأنها, يجدر بنا التوقف أمام بعض التطورات البارزة في هذه العلاقة باعتبارها مدخلاً طبيعياً للموضوع، وبخاصة أن هذه العلاقة قد شهدت تباينات واضحة خلال فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية وحتى عام 1957، حيث كانت كل محاولة لتوطيدها تواجه بأحداث ومواقف تؤدي إلى تراجعها .

وكانت البداية حين أدى سقوط الخلافة العثمانية عام 1924 إلى تدهور العلاقة بين مصر وتركيا ، وذلك بفعل التوجهات الجديدة للدولة التركية التي ابتعدت كثيراً عن منطقة الشرق الأوسط وأعطت أولوية خاصة للعلاقة مع اوروبا[1]، إضافة إلى الفروق الثقافية والقومية التي كانت تتسع مع مرور الوقت وتُغذيها النظرة السلبية للعرب على خلفية موقفهم خلال الحرب العالمية الأولى[2].

وهكذا يُمكن القول بأن غياب مصالح كبيرة ومشتركة بين البلدين كان سبباً في استمرار التباعد بينهما ، وهي الحقيقة ذاتها التي أدى وجودها إلى إعادة رسم بدايات حقيقية للعلاقة والتي كُللت بعقد معاهدة للصداقة في أبريل عام 1937، إلا أنها سرعان ما عادت للانكماش عام 1939 بفعل ضم تركيا للواء الإسكندرونة السوري واندلاع الحرب العالمية الثانية[3] . ثم اتسع نطاق الخلاف بين الدولتين مع بداية الحرب الباردة وتباين المواقف من سياسة الأحلاف ، والتي زادت أوضاع المنطقة تأزمًا مع بروز دور الولايات المتحدة وقيادتها للتحالف الغربي في مواجهة السوفيت .

وفي هذه الأجواء أصبح الدور الأمريكي أحد أهم العوامل التي أثرت في طبيعة العلاقة بين مصر وتركيا ، ذلك أنه على الرغم من انطلاق التحركات الأمريكية صوب الدولتين في وقت واحد تقريباً ، إلا أنها لم تنجح معهما القدر نفسه . فقد اتجهت صوب تركيا بشكل مباشر وواضح في حين تحركت صوب مصر من خلال الغطاء البريطاني ، على أمل إقناعها بالانضمام للمعسكر الغربي ، وهي السياسة التي اتخذت زخماً خاصاً مع طرح وزير الخارجية الأمريكي جون فوستر دالاس لفكرة الحزام الشمالي[4].

ومع التأكيد على الدور الأمريكي الفاعل في المنطقة في أعقاب الحرب العالمية الثانية وتأثيره الكبير على العلاقة بين البلدين, إلا أنه لا يمكن إغفال تأثير الدوافع والمصالح الخاصة لكلتا الدولتين

١ أثار هذا التوجه جدلاً واضحاً في تركيا نتيجة للخلاف الواضح داخلها حول الطبيعة الحقيقية للدولة وشعبها ومن ثم توجهها الخارجي . انظر: فيليب روبنس ، تركيا والشرق الأوسط ، ترجمة ميخائيل نجم ، ط 1 ، القاهرة ، دار قرطبه للنشر ، 1993 ، صـ 9 ، 25 .

٢ سمية وهبة المناوي ، العلاقات المصرية - التركية بين عامي 1923 – 1961 , رسالة دكتوراة غير منشورة ، كلية الآداب - جامعة عين شمس , 1997 ، صـ 72 .

٣ سمية وهبة المناوي ، مرجع سابق ، صـ 73 .

٤ جيفري أرونسون ، العلاقات المصرية - الأمريكية 1946 – 1956 ، ترجمة: السيد أمين شلبي ، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1996 ، صـ 121 – 128.

في تطور هذه العلاقة . ومن ذلك رفع مستوى التمثيل الدبلوماسي بينهما من مفوضيات إلى سفارات في سبتمبر 1948 على أمل التوافق بشأن الترشح لمجلس الأمن [5]، وذلك قبل عودة التوتر مجدداً في مارس 1949 بفعل الاعتراف التركي بإسرائيل [6].

وقد شهد عام 1950 تحسناً جديداً في العلاقة بين البلدين مع تولي الحزب الديمقراطي السلطة في تركيا ، وإعلان قياداته عن الرغبة في توطيد العلاقات مع مصر والعالم العربي ، إلا أن هذا التطور بدوره سرعان ما توقف بفعل التدخل الأمريكي المباشر ، وذلك على أثر الرفض المصري للمقترحات الرباعية التي شاركت فيها تركيا ، وكانت تهدف إلى ضم مصر لتنظيم عسكري يتولى الدفاع عن المنطقة[7] .

وجاءت ثورة يوليو1952 في مصر لتُضفي بعداً آخر كان له أثره الواضح على استمرار تذبذب العلاقات المصرية - التركية . ففي مقابل تحسن الأجواء في البداية ، جاء طرد السفير التركي من مصر في يناير١٩٥٤؛ ليُحدث أزمة شديد في العلاقة بين البلدين ، ثم سادت أجواء تقارب جديدة في إطار محاولات مصر تكوين كتلة إسلامية مناهضة للاستعمار ، ونظرة تركيا الإيجابية تجاه الموقف المصري من أمنها في إطار إجراءات اتفاقية الجلاء مع بريطانيا عام ١٩٥٤ [٩] .

وقد بلغ تطور العلاقة مداه حين كتب جمال عبد الناصر عام 1955 مقدمة لكتاب " تركيا والسياسة العربية " أكد فيها على موجبات التعاون والمصالح المشتركة بين الشعبين المصري والتركي ، وهو التطور الذي كان لافتا للولايات المتحدة حيث طلب وزير خارجيتها جون فوستر دالاس من سفارتها بالقاهرة ، سرعة إرسال ترجمة لـهذا الكتاب وفي حال تعذر ذلـك

ترسل ثلاث نسخ منه تكون إحداها عن طريق الجو[10].

ثم أصيبت العلاقات بين البلدين بأبلغ الأضرار مع تزايد الحديث حول سياسة الأحلاف وظهور حلف بغداد ، الذي نظرت إليه مصر باعتباره محاولة لتطويق المنطقة العربية وتفتيت قواها خدمة لمصالح إسرائيل والقوى الغربية ، وما تلى ذلك من توتر الأجواء وسط حملات حادة ومتبادلة بين البلدين انتهت بسحب السفراء[11]

٥ كانت مصر تأمل من هذا الخطوة إقناع تركيا بسحب ترشيحها لعضوية مجلس الأمن كي لا تتنافس دولتان من المنطقة على المقعد الشاغر . وإذا كان الأمر قد حُسم لصالح مصر التي فازت بالمقعد إلا أنه أظهر بوضوح تأثير العامل الخارجي على علاقة البلدين ، إذ لعب الغرب وعلى رأسه الولايات المتحدة دوراً واضحاً في تشجيع تركيا ودعمها ، في حين أيد الاتحاد السوفيتي مصر نكاية في تركيا. انظر: سمية وهبة المناوي ، مرجع سابق ، صـ 76 .

٦ محمد محمود الدوداني ، العلاقات التركية الإسرائيلية 1949 – 1960 ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية الآداب - جامعة المنصورة ، 2006 ، صـ 83 .

٧ سمية وهبة المناوي ، مرجع سابق ، صـ 82 - 89 .

٨ بررت الحكومة ذلك بالموقف غير الودي للسفير تجاه مصر واستهزائه بالحكومة وجمال عبد الناصر في مواقف عديدة ، وذلك لأن زوجته التي تنتمي لأسرة محمد على تضررت من مصادرة أملاك الأسرة . انظر: سمية وهبة المناوي ، مرجع سابق ، صـ 91 – 93 .

٩ المرجع السابق ، صـ 94 .

10 The US Department of stat, Dulles to American Embassy Cairo, Secret, No A - 178, January. 18 , 1955 , Confidential, Central Files , Box 3593 , Egypt 1955 – 1959 , Foreign Affairs , Reel 1 of 7 .

١١ سمية وهبة المناوي ، مرجع سابق ، صـ 91 – 94 .

وفي هذه المرحلة من تطور العلاقات المصرية - التركية بدا واضحًا حرص الولايات المتحدة على المتابعة الدقيقة لتفاصيلها ، مع وضع ممثليها الدبلوماسيين في المنطقة وأوربا في أجواء هذه التطورات ، واللافت في هذا الشأن أن الجانب التركي كان المصدر الأساسي للمعلومات عبر لقاءات جمعت كبار مسئوليه بمسئولي السفارة الأمريكية في أنقرة ، وذلك في مقابل شُح المعلومات الواردة عبر الجانب المصري الذي يبدو أنه كان حريصاً على إبعاد الولايات المتحدة وممثليها عن تحركاته في هذا الشأن ، وبخاصة مع تأزم الأوضاع في المنطقة .

ويتضح من هذه المتابعة حرص رئيس الوزراء التركي عدنان مندريس على نزع فتيل الأزمة مع مصر في أعقاب لقائه برئيس الوزراء العراقي نوري السعيد في يناير 1955 وإصدارهم ما عرف ببيان بغداد ، حيث أرسل حاكم أنقرة كمال أوجون إلى القاهرة لمقابلة جمال عبد الناصر والعمل على إزالة شكوكه بشأن الطوة الأخيرة.

كما التقى الملحق العسكري المصري في تركيا بكمال أوجون في 3 فبراير حيث أكد على مشاعر ناصر الإيجابية تجاه مندريس ، فأجابه أوجون بأن الأخير قدم الدليل على حسن نواياه تجاه مصر واقتناعه بأن العلاقة الطيبة بين البلدين ستكون في صالحهم ، وأن فكرته بشأن اللقاء الشخصي مع ناصر تظل قائمة وجوهرية لإقرار العلاقة بين الجانبين[12].

والملاحظ أن ما دار في تلك اللقاءات لم يكن يعبر عن المشاعر الحقيقية بين مندريس وناصر أو بين البلدين عموماً ، ويؤكد ذلك اتصال مندريس بنوري السعيد لسرعة عقد الاتفاق ، وإبلاغ شكره للحكومة الأمريكية على دعمها القوي له مطالباً إياها ببذل مزيد من الجهد في هذا الشأن مع لبنان وفرنسا [13].

وفي مقابل محاولات التهدئة عبر الطرق الدبلوماسية ، شنت وسائل الإعلام وبخاصة الإذاعية منها حملات عدائية عنيفة متبادلة اتسع نطاقها مع تطور الصدام بين البلدين ، إلى الحد الذي دفع تركيا إلى أن تطلب من الولايات المتحدة التدخل لوقف الحملات المصرية ، وبخاصة مع تركيزها على المسئولين الأتراك[14].

واللافت للانتباه أن مطالب تركيا المتكررة للحكومة الأمريكية بالتدخل لم تجد آذانا صاغية في هذه الفترة تحديداً [15] ، حيث أكد السفير الأمريكي في مصر أن الجو المشحون بفعل الاتفاق التركي

12 The US Department of state , Embassy Ankara to Secretary of State , Secret , No 874 , February . 4, 1955 , op.cit

13 Ibid.

14 The US Department of state, Embassy Ankara to Secretary of State, Secret, No 904, February. 10, 1955, op cit

١٥ 4 على الرغم من المساعدات الكبيرة التي قدمتها الولايات المتحدة لدول الحلف ومساعيها غير الظاهرة لضم آخرين إليه , إلا أن رؤيتها النهائية له انطلقت من كونه حلفاً سياسياً أكثر منه عسكرياً ، وهو ما عبرت عنه بوضوح هيئاتها العسكرية والمخابراتية وذلك بالنظر إلى افتقاره للدفاع في العمق بغياب مصر عنه ، وهي الحقيقة التي أدركها دالاس ولكنه ظل على قناعة بإمكانية استقطاب ناصر كأفضل من يمثل البرجوازية العسكرية الشابة بالمنطقة ، وأن ضم مصر للحلف تظل مسألة وقت إلى أن تزول أسباب تباعدها .
جيفري أرونسون ، مرجع سابق ، صـ 178 ، 179 .

- العراقي والغارة الإسرائيلية على غزة[16] ؛ يجعل أي تدخل لدى الحكومة المصرية غير فعال بل قد يُسَاء تفسيره ، وأنه على قناعة بأن وجود بلاده خارج دائرة المشكلات العربية خلال الأسابيع الماضية كان أمراً فعالاً على الأقل في القاهرة [17].

وفي هذه المرحلة ظهرت في الأفق بعض الإشارات لوقف التدهور في العلاقات بين مصر وتركيا ، حيث تبادل ناصر و مندريس رسائل تدعو إلى وقف الدعاية المتبادلة ، والعمل على قيام علاقة ودية بين الزعيمين تتجاوز التوتر القائم .

وهنا يُمكن القول بأن هذه المبادرات المترددة قد جاءت على خلفية نجاح مصر في وقف تمدد حلف بغداد بفضل تحركاتها العربية وحملتها الدعائية القوية ضده ، في حين نظرت إليها تركيا باعتبارها تحركاً مرحلياً يهدف إلى أخذ حرية أكبر في التحرك بعيداً عن جو الإثارة وبتأييد واضح من الولايات المتحد وبريطانيا .

والحقيقة أن الاتصالات بشان إمكانية التقارب لم تتوقف في المراحل التالية ، ولكنها اتخذت طابع المناورة من جانب الرئيس عبد الناصر ، وهي الحقيقة التي أدركها المسئولون الأتراك حيث أكد السكرتير العام لوزارة الخارجية أنه لم يحدث شئ ذو قيمة على المستوى الدبلوماسي ، وأن بلاده غير قادرة على فهم ما يريده ناصر مع استمرار سلوكياته الغريبة وغير المخلصة [18].

أما عام 1956 فقد شهدت بدايته توتراً جديداً في العلاقات المصرية التركية على أثر حديث مندريس في اجتماع حلف بغداد بطهران في 16 أبريل والذي هاجم فيه ناصر بشدة ١٩ ، حيث استدعى وزير الخارجية المصري السفير التركي ليبلغه احتجاج مصر على حديث مندريس في طهران ، وأنها ستتخذ ما تراه ضرورياً في حال التأكد مما جاء في الحديث من هجوم شديد على ناصر.

ثم استُدعي السفير مرة أخرى في 1مايو وطُلب إليه ضرورة تقديم نص الحديث مع تفسير رسمي لما جاء فيه، وأن السفير المصري لن يغادر إلى أنقرة قبل تحقيق ذلك . وهنا يشير السفير الأمريكي بالقاهرة إلى الدور الكبير الذي يلعبه الإعلام في الأزمة بتوجيه مباشر من الحكومة[20].

١٦ كان لهذا الحادث الذي وقع في 28 فبراير 1955 أبلغ الأثر في ازدياد حدة التوتر في المنطقة ، إذ تم الربط بينه وبين حلف بغداد وأهدافه وبخاصة فيما يتعلق بإقناع الدول العربية للانضمام إليه ، حيث كان من بين أهدافها العديدة إحراج القاهرة وتوجيه رسالة إلى الدول المترددة بأن مصر غير القادرة على حماية نفسها ستكون عاجزة بالتأكيد عن مد يد العون للآخرين . انظر: محمد حسنين هيكل ، ملفات السويس " حرب الثلاثين عاماً ، ط3 , القاهرة ، مركز الأهرام للترجمة والنشر ، 1996 ، صـ 340 .

17 The US Department of state, Byroade American Ambassador to Secretary of State, Cairo, Secret, No 1277, March. 3, 1955, op.cit.

18 The US Department of state, John Goodyear Counselor of political affairs to Department of state , Embassy Ankara, Secret , No 439 , march. 14, 1956, op. cit.

19 The US Department of state, Embassy Ankara to Secretary of State, Secret, No 1814, May. 6, 1956, op. cit.

20 The US Department of state, Byroade American Ambassador to Secretary of State, Cairo, Secret, No 2192, May. 3, 1956, op.cit .

وبعد تأخر قارب الشهر تسلمت الخارجية من السفير التركي نص الحديث وتفسيره ، وتم الاتفاق على تهدئة الأجواء بين البلدين وهو ما تحقق بالفعل ، حيث أشار السفير التركي إلى تخفيف الإعلام المصري من حدة الهجوم على بلاده ، وهي أجواء رأتها الخارجية التركية مبشرة بعلاقة طيبة مع ناصر وعودة السفير المصري [21].

ثم جاءت أحداث العدوان الثلاثي على مصر نهاية عام 1956 لتظهر بوادر تقارب جديد بين البلدين ، ذلك أنه على الرغم من تباين مواقف تركيا بشأن الحدث وملابساته ، إلا أن مصر نظرت بإيجابية لموقفها من العدوان ، وبخاصة إدانتها إسرائيل ومطالبتها بسحب قواتها من سيناء و استدعاء السفير التركي لديها في [26] نوفمبر 1956 واعتبرته القاهرة تحولاً جديداً في الموقف التركي تجاهها [22].

ويرى البعض أن هذا التحول لا يمكن فصله عن التطور العام في السياسة الأمريكية تجاه المنطقة على خلفية العدوان ونتائجه ، والقائلة بحتمية التقدم بشكل مباشر وعدم التواري خلف الأصدقاء الذين ثبت فشلهم وتركوا فراغاً في المنطقة يتحتم عليها شغله [23].

وهنا يجب التأكيد على أن التحول التركي تجاه مصر لم يكن تاماً أو متفقاً عليه بشكل كامل من مختلف الدوائر التركية ؛ إذ ظل البعض ينتقد السياسة المصرية إجمالاً ويُحملها نتيجة الأحداث الأخيرة ، في حين تحدث آخرون عن مصر بشكل إيجابي وأيدوا مواقفها إلى حد ما [24].

التقارب المصري - التركي عام 7591 :

مثّل عام 1957 أفضل مراحل التقارب المصري التركي منذ التوتر الشديد الذي شاب علاقات البلدين بقيام حلف بغداد ، وذلك على الرغم من أن بدايات هذا العام قد شهدت توتراً جديداً ، زاد من تفاقمه ظهور سياسة أمريكية جديدة في المنطقة من خلال ما عرف بمبدأ إيزنهاور٢٥ والانضمام إلى اللجنة العسكرية لحلف بغداد رسمياً في مارس 1957.

وقد ظهرت أبرز علامات التوتر في آراء الزعماء الأتراك ، حيث اتهم الرئيس جلال بايار ناصر في 24 يناير بأنه مبتز , واتهمه في مارس 1957 بأنه لا أمل فيه ، أما رئيس الوزراء عدنان

21 The US Department of state, Embassy Ankara to Secretary of State, Secret, No 1914, May. 15, 1956 , op. cit.

٢٢ فيليب روبنس ، مرجع سابق ، صـ 96 .

٢٣ 6 محمد حسنين هيكل ، مرجع سابق ، صـ 586 .

24 The US Department of stat , John Goodyear Counselor of political affairs to Department of stat , Embassy Ankara , Secret , No 2203, august. 5, 1957, op. cit

٢٥ نادي مبدأ إيزنهاور بوجوب ملئ الفراغ الذي سينتج عن الانسحاب من المنطقة ، والحق في استخدام القوة الأمريكية لحماية الدول التي تطلب المساعدة ضد هجوم مسلح من أي دولة شيوعية ، وعقد اتفاقيات ثنائية مع تلك الدول تتضمن تقديم مساعدات اقتصادية كبيرة للحفاظ على استقرارها الداخلي . وقد تصور البعض في المنطقة العربية أنه لا ضرر من هذا المبدأ إلا أنهم سرعان ما أدركوا خطورته مع انضمام الولايات المتحدة رسمياً لحلف الأطلنطي وتحولها إلى طرف معادي للدول العربية الرافضة لسياسة الأحلاف والسيطرة الأجنبية . انظر: مذكرات محمود رياض ، الأمن القومي العربي بين الإنجاز والفشل ، جـ 2 ، القاهرة ، دار المستقبل العربي ، 1986، ص 165 .

مندريس فقد اتهم ناصر في الشهر نفسه بأنه لا أمل فيه أو في تغييره ، والملاحظ أن هذه المواقف الجافة تجاه ناصر كانت مؤيدة من أغلب السياسيين والكتاب ، الذين انتقدوه وتطلعوا إلى حلف بغداد ومبدأ إيزنهاور لاستعادة الاستقرار في المنطقة [26].

وفي مقابل هذه الحالة الضبابية التي شابت العلاقات المصرية - التركية في الأشهر الأربعة الأولى من عام 1957 ، شَهِد شَهر مايو انطلاقة جديدة للعلاقة التي سرعان ما تطورت بشكل لافت ، وهو ما عبر عنه السكرتير العام للسفارة الأمريكية في أنقرة ، حين أشار إلى حدوث تغيير في سياسة الدولتين بدأ بمبادرة مصرية رحبت بها الحكومة التركية ، وقابلتها بالرغبة في دفع العلاقة لتصبح أكثر ودية مع التأكيد على قدرتها في السيطرة على الموقف[27].

وقد ترجم رئيس الوزراء التركي الرغبة في تحسين العلاقات بحضور مباراة لكرة القدم بين المنتخبين المصري والتركي باستانبول في حضور القائم بالأعمال المصري ، وإرسال مندوب عنه إلى المطار لتوديع الفريق المصري عند مغادرته .وهنا حرص القائم بالأعمال المصري على الإشادة بمبادرة مندريس وبالحفاوة التي قُوبل بها الفريق ، مؤكداً أن ذلك جاء تعبيراً عن الصداقة التاريخية بين البلدين ، كما حرصت الصحافة التركية بدورها على إبراز الحدث في صفحاتها الأولى تحت عنوان « الصداقة المصرية - التركية« [28].

أما السفارة الأمريكية في أنقرة فأشارت إلى هذا الحدث باعتباره مؤشراً على تحول حالة العداء التركية لمصر ، وأن الفضل في ذلك ربما يعود إلى جهود بعض القيادات الأفغانية٢٩ ، وكان رئيس الوزراء الأفغاني قد أنهى لتوه زيارة إلى مصر[30].

وفي تطور لاحق باتجاه دفع العلاقة إلى الأمام اتصل وزير التجارة المصري بمسئولي السفارة التركية في القاهرة مشيراً إلى أن الظروف باتت مناسبة لزيادة حجم التبادل التجاري وتحسين المناخ السياسي بين البلدين . وبعد أيام قليلة أبلغ مندريس السفير الأمريكي بأن الحكومة المصرية طلبت تعيين سفير جديد في أنقرة بعد ما يقرب من عامين على خلو المنصب ، وأنه تلقى هذا الطلب بسعادة كبيرة واعتبره إشارة على تقلص مشاعر العداء ضد الغرب في مصر.

26 The US Department of state, John Goodyear Counselor of political affairs to Department of state, Embassy Ankara, Secret, No 2203, august. 5, 1957, op. cit .

27 The US Department of state, John Goodyear Counselor of political affairs to Department of state, Embassy Ankara, Secret, No 2203, august. 5, 1957, op. cit .

٢٨ يلاحظ أن الصحف المصرية لم تُبرز الحدث بهذا القدر بل اكتفت بالإشارة إليه في أركانها الرياضية بشكل عادي ، وهو سلوك دأبت عليه فيما يتعلق بكل ما يخص العلاقة مع تركيا حتي هذه الفترة ، وربما يُفسر ذلك بسيطرة الحكومة المصرية الكاملة على الصحافة وعدم رغبتها في التسرع بشأن تطور العلاقات ، وبخاصة أن الحملات الإعلامية القوية ضد تركيا كانت ما زالت ماثلة في الأذهان . الأهرام ، الجمهورية ،15 مايو 1957 .

29 The US Department of stat , Embassy Ankara to Secretary of State , Secret , No 2666, May. 23 , 1957 , op. cit.

٣٠ الأهرام ، 19 مايو 1957 .

وقد حرص مندريس على تأكيد دور الولايات المتحدة في تهيئة الأجواء لهذا التطور بتشجيعها الملك سعود ومساعدتها للأردن ، وهو ما دفعه إلى التنبؤ بنجاح باهر لاجتماع حلف بغداد المرتقب في كراتشى . وفي تعليقه على حديث مندريس أكد السفير الأمريكي على سروره بحماس رئيس الوزراء ورد فعله على هذا التطور في العلاقات المصرية ـ التركية [31].

كما حظي هذا التطور أيضاً بتأييد السفير العراقي في تركيا ، الذي أكد لوزير خارجيتها أن وصول سفير مصري جديد سيكون له أبلغ الأثر على العلاقات السياسية والتجارية بين البلدين والعمل على تطويرها[32] . وكانت مسألة تعيين السفير قد أُثيرت بقوة في الدوائر الدبلوماسية بالقاهرة في هذه الأثناء ، وترددت أسماء بعض المرشحين لشغل المنصب كان في مقدمتها عثمان عيد سفير مصر في اليابان وهو ما تحقق بالفعل بعد فترة قصيرة ، كما اختارت تركيا السيد زيني أقدور لشغل منصب سفيرها في مصر[33].

وفي الإطار نفسه كان اجتماع حلف بغداد في بداية يوليو 1957 مؤشراً واضحاً على التحول في العلاقات المصرية ـ التركية ، ذلك أنه على الرغم من اتخاذ الحلف بعض من الإجراءات لفرض العزلة على ناصر ؛ إلا أن كلمة مندريس في افتتاح الاجتماع جاءت خالية من أي إشارات سلبية تجاه مصر أو ناصر.

ولقد حرص السفير الأمريكي على رصد هذا التحول وتأكيده ؛ فأشار إلى زيارة رئيس الوزراء للسفارة المصرية بأنقرة للمشاركة في الاحتفال بالعيد القومي لمصر[34]. وهو الحدث الذي كان له وقع طيب في القاهرة ، حيث تناولته الصحف باهتمام خاص لم يكن معهوداً من قبل في الأخبار المتعلقة بالعلاقات مع تركيا ، فتحت عنوان « تحسن العلاقات بين مصر وتركيا « تحدثت الأهرام عن مشاركة أقطاب الحكومة التركية في حفل السفارة بعيد الجمهورية وفي مقدمتهم رئيس الوزراء ووزير الخارجية ونائبه وغيرهم ...[35] .

وعلى الجانب المصري, جاء استقبال ناصر للوفد التجاري التركي برئاسة وزير الاقتصاد والتجارة, ليؤسس مرحلة جديدة من التقارب المصري التركي ، وكانت الدعوة قد وُجهت للوزير التركي من نظيره المصري لحضور افتتاح المعرض التجاري المصري ، فلبى الدعوة يرافقه وفد كبير يضم كبار المسئولين الاقتصاديين الأتراك الذين استُقبلوا بحفاوة ملفتة للانتباه من المسئولين[36] ، ووسائل الإعلام التي تابعت تحركات الوفد ورصدت أنشطته المختلفة واتصالاته مع المسئولين

31 The US Department of stat , Embassy Ankara to Secretary of State , Secret , No 2705, May. 27 , 1957 , op. cit.

32 The US Department of state, John Goodyear Counselor of political affairs to Department of state, Embassy Ankara, Secret , No 2203, august. 5 , 1957, op. cit

٣٣ 6 الأهرام ، 4 يونيو 1957.

34 The US Department of state, John Goodyear Counselor of political affairs to Department of state, Embassy Ankara, Secret, No 2203, august. 5, 1957, op. cit.

٣٥ 2 الأهرام ، 20 يونيو 1957 .

36 The US Department of stat , Embassy Ankara to Secretary of State , Secret , No 2705, May. 27 , 1957 , op. cit

المصريين ، إضافة إلى أحاديث الوزير التركي التي أكد خلالها تقديره وزملائه لما لمسوه في مصر من روح طيبة ، وإشادته بالتطور المصري في الميادين التجارية [37].

وفي لقائه مع المستشار السياسي للسفارة الأمريكية تحدث زكي كونرلاب السكرتير العام للخارجية التركية عن العلاقات التركية ـ المصرية ، وزيارة الوفد التجاري التركي لمصر مشيراً إلى حدوث تغيير واضح في العلاقات وأن المبادرة جاءت من مصر ، واعتقاده بأنها ترغب في تحسين علاقاتها ليس فقط مع تركيا ولكن مع الدول الغربية عامة ، وهو ما دفعها إلى التقرب لتركيا لما تتمتع به من وضع خاص ، ودلل على ذلك بحسن استقبال الوفد التركي وبخاصة من جانب الرئيس عبد الناصر الذي عبر عن رغبته في تحسين العلاقة بين البلدين [38].

وفي تحول واضح يثبت حذر الولايات المتحدة تجاه تطور العلاقة بين مصر وتركيا ، أشار المستشار السياسي الأمريكي إلى أنه كان يدرس التطورات الأخيرة في ضوء قرارات اجتماع حلف بغداد في كراتشي الأخير والداعية إلى استمرار فرض العزلة على ناصر ؛ فأكد كونرلاب أنه ناقش موضوع تلك العلاقة مع المستشار السياسي الأمريكي في بغداد في طريق عودته من كراتشي ، وعبر عن رأيه بأن مصر تبذل جهودها لتحسين العلاقة مع تركيا وهو أمر لا يمكن تجاهله ، ثم أشار إلى رؤية وزير الخارجية التركي القائلة بعدم الحاجة الآن للضغط على الدول العربية لدخول حلف بغداد ، وبخاصة أن هناك دولاً مثل السعودية ولبنان ينبغي تشجيعها على توطيد علاقاتها مع الغرب وشكه في إمكانية تحقيق ذلك عبر التلويح براية الحلف [39].

وفي لقائه بالسفير الأمريكي في 27 يوليو تحدث مندريس عن مصر بشكل مُرضٍ مؤكداً أن العلاقة معها طيبة وتقوم على أساس المودة ، مذكراً بخطوات التقارب منذ حضوره مباراة كرة القدم بين فريقي البلدين ، وأثنى مندريس بشكل خاص على لقاء ناصر بالوفد التجاري التركي , وما أكده لهم من صداقته لتركيا وأن معارضته لها في الماضي كانت نتيجة دخولها حلف بغداد في لحظة غير مواتية نفسياً ، وأن الأمور تسير الآن في سهولة ويسر مؤكداً بأنه ليس شيوعياً وأن على الولايات المتحدة والغرب أن يفهموا المصريين ومشاكلهم ، وأضاف بأن حلف بغداد تطور بعد طرد بريطانيا من مصر ، وأن تواصله مع رئيس الوزراء التركي يُمكن أن يجعل الأمور السابقة من ذكريات الماضي .

وفي نهاية حديثه مع السفير الأمريكي أشار مندريس إلى الاتفاق التجاري الموقع مع مصر والذي سيؤدي إلى زيادة حجم التبادل التجاري معها ، وأن وزير التجارة المصري سيزور معرض أزمير في تركيا قريباً ، متوقعاً في الوقت نفسه تلقيه دعوة رسمية لزيارة مصر وأنها ستكون فرصة مناسبة للحديث مع ناصر عن قرب [40].

٣٧ 4 الجمهورية ، 18 يوليو 1957 .

38 The US Department of stat , Embassy Ankara to Secretary of State , Secret , No 2705 , May. 27 , 1957 , op. cit.

39 The US Department of state, Embassy Ankara to Secretary of State , Secret , No 192, July. 24 , 1957 , op. cit.

40 The US Department of state, Embassy Ankara to Secretary of State , Secret , No 226 , July. 28 , 1957 , op. cit.

وهنا يجب الإشارة إلى أن ترحيب مندريس بزيارة مصر فور تلقيه الدعوة بذلك ، مثلت أهم التطورات التي أثارت الولايات المتحدة وجعلتها تتخذ في الفترة اللاحقة مواقف أكثر تشدداً تجاه الحكومة التركية فيما يتعلق بتطور علاقاتها الإيجابية مع مصر.

بوصول العلاقة بين مصر وتركيا إلى هذه الدرجة من التطور يبدو أن المسئولين الأتراك لم يفهموا بشكل واضح الإشارات الأولية لتوجس الولايات المتحدة منها ، وهو ما عبر عنه المستشار السياسي في لقائه مع كورنلاب في 24 يوليو ، مما استدعي تدخل الخارجية الأمريكية وإرسال تعليمات واضحة إلى سفارتها في أنقرة في 31 يوليو تعبر عن مخاوفها ورؤيتها للموقف ، بحيث يتم أخذها في الاعتبار في أية حوارات أو لقاءات مع المسئولين الأتراك ، كما أرسلت نسخة من هذه التعليمات إلى السفارة الأمريكية في القاهرة .

وتتحدث الرسالة الخاصة بهذه التعليمات عن اهتمام الخارجية الأمريكية بالتحول الودي التركي تجاه عبد الناصر وبخاصة مع تأكيد مندريس زيارته لمصر في حال دعوته ، وتلفت الانتباه إلى أن موقف ناصر العدائي من الغرب لم يتغير وهو ما تُظهره أحاديثه وآخرها في 26 يوليو ، إضافة إلى تعدد أشكال الهجوم المصري على الدول الشرق أوسطية المتعاونة مع الغرب وتأكيد ناصر قدرته على جعلها تغير من سياستها ، وأن هذه المواقف تؤكد بوضوح للخارجية الأمريكية أنه من الصعب إحداث تقارب بين مصر والغرب في هذه الظروف [41] .

وتشير وزارة الخارجية الأمريكية بشكل خاص إلى ما تم التأكيد عليه في اجتماع حلف بغداد الأخير من أن العمل على فرض العزلة على ناصر إنما يمثل الخطوة الأولى في سلسلة تحركات يجب التركيز عليها ، وأن خطوات ناصر الأخيرة للتقارب مع بريطانيا إنما تُعد محاولة منه لكسر هذه العزلة ، إضافة إلى أن هذا التقارب لا يمثل في الحقيقة نوايا ناصرية صادقة طالما لم يغير من وسائله[42].

وبعد هذه الإيضاحات توجه الخارجية الأمريكية نظر مسئوليها في تركيا إلى أهمية مناقشة الأمر مع رئيس الوزراء التركي ومحاولة إقناعه بتلك الرؤية قبل قيامه بزيارة مصر ، وأنه في حال اقتناعه بذلك يجب لفت انتباهه إلى أن التقارب مع ناصر دون دليل واضح على تغيير سياسته سيعطيه فرصة أكبر للتأثير على مواقف الأردن ولبنان والسعودية والعراق والسودان بشأن السياسة التي التزموا بها تجاه حلف بغداد [43] ، وأنه سيَصُعب على هذه الدول تفهم زيارة مندريس للقاهرة في حال إتمامها.

41 The US Department of stat , Department of stat to Embassy Ankara , Cairo, Secret , No 287 , July. 31, 1957 , op. cit .

42 The US Department of stat , Department of stat to Embassy Ankara , Cairo, Secret , No 287 , July. 31, 1957 , op. cit .

٤٣ كانت الولايات المتحدة وانطلاقاً من خططها الخاصة ء بتنفيذ مبدأ إيزنهاور ؛ قد نجحت في إحداث انشقاق واضح في الصف العربي باستقطاب تلك الدول بعيداً عن المحور المصري ، ولكنها لم تكن قد حسمت بعد مسالة ربط كامل هذه الدول بالتحالف الغربي . انظر: محمود رياض ، مرجع سابق ، صـ 180 – 184 .

ولأن الخارجية الأمريكية كانت تدرك تأثير العلاقة بين مصر واليونان وقبرص على اتجاه تركيا للتقارب مع مصر ، فقد حرصت في نهاية تعليماتها لدبلوماسييها على التقليل من مخاوف تركيا بشأن اليونان ، وذلك بالتأكيد على أن وجود أعداد كبيرة من اليونانيين في مصر لا يشكل أهمية كبيرة في هذا الوضع ، طالما أن اليونان ليست من دول الجوار العربي ولا هي عضو في حلف بغداد ، وأن زيارة كرامنليس رئيس الوزراء اليوناني لمصر لا قيمة لها ولا تمثل شيئاً في الوقت الحالي[44].

ولتهدئة مخاوف الخارجية الأمريكية , أعد جون جودبير سكرتير عام السفارة في تركيا تقريراً متكاملاً حول تطور الموضوع بشكل عام تحت عنوان « ميل نحو التقارب في العلاقات المصرية - التركية « ورفعه السفير الأمريكي لوزارة الخارجية . وحرص في مقدمته على تأكيد حدوث تغيير حقيقي في العلاقات المصرية - التركية بدأ بمبادرة مصرية لاقت تجاوباً وترحيباً كاملين من المسئولين الأتراك .

ثم بدأ جودبير في رصد تفاصيل خطوات التقارب بين البلدين ومراحلها بداية من شهر مايو 1957 ، وما تلى ذلك من تغيير في مواقف رئيس الوزراء التركي وصولاً إلى عودة السفراء إلى أعمالهم في البلدين ، وظهور بوادر زيارة قريبة قد يقوم بها مندريس للقاهرة لتوطيد العلاقة معها ، وذلك في ظل حالة من الهدوء توقفت خلالها الحملات الإعلامية بين البلدين . كما تحدث عن عدد من المتغيرات الهامة التي حرص على توضيحها وهي:

- مواصلة اليونان لتوطيد علاقات الصداقة مع مصر وقرب قيام رئيس وزرائها بزيارة إلى مصر.
- ظهور توجه عراقي جديد نحو مصر لتحقيق التفاهم معها.
- إعادة تعيين فاتن روستو زورلو ضمن الدائرة الداخلية لإدارة مندريس ، وميله إلى ممارسة ضغط على الولايات المتحدة كوسيلة لتحقيق أهداف تركيا السياسية[45].

وأنهي جوديير تقريره باستعراض العوامل التي تنظر إليها السفارة باعتبارها الأسباب الحقيقية لحدوث هذا التغيير من جانب الأتراك ، والتي حددها في ثلاث نقاط أساسية هي :

- الرغبة في تحسين العلاقات مع الدول العربية وأن الوسيلة الوحيدة لذلك هي التقارب مع ناصر . ثم يشير في هذا الشأن إلى أن محاولات تركيا تحسين علاقاتها مع السعودية قد اصطدمت بمطلب الملك سعود بأن تتخذ تركيا موقفاً ضد إسرائيل ، التي أعاقت العلاقات الدبلوماسية والاقتصادية معها جهود تركيا في هذا الاتجاه .
- كسب دعم مصر أو حيادها على أقل تقدير بشأن قضية قبرص ، والتي كانت على وشك أن تُعرض أمام الأمم المتحدة ، وذلك لما تتمتع به مصر من تأثير قوي في الكتلتين الإفريقية والآسيوية .

44 The US Department of stat , Department of stat to Embassy Ankara , Cairo, Secret , No 287 , July. 31, 1957 , op. cit .

45 The US Department of stat , John Goodyear Counselor of political affairs to Department of stat Embassy Ankara Secret , No 2203, august. 5 , 1957, op. cit

- ممارسة ضغوط على الإدارة الأمريكية وفقاً لسياسة مندريس الجديدة وإظهار نوع من الاستقلال عنها في إدارة سياسة تركيا الخارجية .

ويتحدث جودبير في هذا الشأن عن فحوى لقاء جمع مليج إسنبل السكرتير العام للخارجية التركية والسفير الفرنسي في أنقرة بتاريخ 27 يونيو 1957 ، حيث أبلغ الأخير السفير الأمريكي وارن بالرؤية التركية القائلة بأن تطور السياسة الأمريكية في المنطقة خلال الأشهر الستة الأخيرة ترك انطباعاً لدى المسئولين الأتراك بأن حلف بغداد لم يعد حجر الزاوية في العلاقات الخارجية لمنطقة الشرق الأوسط [46] .

- أن علاقة طيبة مع ناصر والتقرب إليه يضمن الحيلولة دون سيطرة الشيوعيين على سوريا[47]، وبخاصة مع المكانة الكبيرة التي بات يتمتع بها ناصر في سوريا .
- أن هذا الاتجاه الجديد مرتبط بمحاولة تركيا تحقيق أهدافها من علاقاتها مع الولايات المتحدة[48].

يحاول جودبير أن يُلمح في العامل الأخير إلى أن التقارب التركي مع ناصر ؛ ربما كان مناورة من جانب الحكومة التركية, لتحقيق أكبر قدر من المكاسب عبر علاقتها مع الولايات المتحدة . وفي متابعته لتطور العلاقة المصرية - التركية وتنفيذ توجيهات الخارجية الأمريكية في هذا الشأن , أعاد السفير الأمريكي وارن في 8 أغسطس التأكيد على دور فاتن روستو زورلو في توجهات تركيا الجديدة ، وأن التغيير تجاه ناصر في هذا الخصوص يتزامن مع تعزيز وضعه وبخاصة بعد أن تأكدت عودته إلى مسرح الأحداث السياسية .

أما فيما يتعلق بتحركات مندريس تجاه ناصر والتحول الكبير الذي طرأ على مفهومه بشأن العلاقات مع مصر , ويطرح السفير الأمريكي في تركيا وارن رؤيته في هذا الصدد والتي تقضي بالانتظار إلى أن يُعيد مندريس النظر في الموضوع مرة أخرى ، مؤكداً في الوقت نفسه شكه في إمكانية قيام رئيس الوزراء بزيارة إلى مصر في القريب العاجل ، ثم يشير إلى أن السفارة لم تُظهر أي نوع من التغيير الأيديولوجي ، وإن كانت هناك فكرة سائدة تؤكد بأنه من الأفضل للولايات المتحدة أن تعرف بأن تركيا غيرت من وسائلها [49].

٤٦ حدث هذا التغيير الأخير على الرغم من انضمام الولايات المتحدة إلى لجنة الحلف العسكرية وتقديمها الدعم لدوله من خلال مبدأ إيزنهاور . انظر:

The US Department of stat , John Goodyear Counselor of political affairs to Department of stat , Embassy of Ankara,Secret , No 2203, august. 5 , 1957, op. cit

٤٧ كان ناصر قد أكد خلال لقاءه مع الوفد التجاري التركي بتاريخ 18 يوليو بأنه ليس شيوعياً وأنه يفهم الشيوعيين . انظر:

The US Department of stat , Embassy Ankara to Secretary of State , Secret , No 226 , July. 28 , 1957 , op. cit .

48 The US Department of stat , John Goodyear Counselor of political affairs to Department of stat , Embassy Ankara , Secret , No 2203, august. 5 , 1957, op. cit

49 The US Department of stat , Warren American Ambassador to Secretary of State , Ankara , Secret , No 331 , august. 8, 1957 , op. cit .

ويضيف وارن إلى ما سبق تفضيل السفارة الميل إلى البساطة والهدوء تجاه أي تغيير يقع في شأن تطور العلاقات المصرية - التركية - (فقد كانت هناك قناعة بعدم وجود تغيير شامل في هذا الشأن)، وفي مطلبها لمندريس وحكومته بشأن مراجعة هذا التوجه مع إعطائهم الفرصة للتحرك إلى أن يقتنعوا أنفسهم بجدوى العلاقة مع الولايات المتحدة واستمرار التعاون والصداقة معها في شتى المجالات ، وأنه لا يوجد لدى السفارة أي جديد تقترحه أو مطالب تعرضها عدا هذا المطلب الذي لا يمكن تجنبه .

ويُنهي السفير تقريره بالإشارة إلى أن أفضل ما يُثَبِط من همة فاتن روستو ِهو فشل أفكاره تجاه الولايات المتحدة (أي الضغط عليها لتحقيق أهداف تركيا السياسية) وهو ما يُمكن أن يتحقق بوسيلتين هما:

- صدور قرار من الأمم المتحدة بشأن قبرص يكون في صالح تركيا.
- نتائج الانتخابات العامة التركية [50].

وكان السفير الأمريكي يهدف من الاقتراحين السابقين دعوة بلاده لأن تلعب دوراً ما في الأمم المتحدة لتسهيل حصول تركيا على قرار يُرضيها بشأن قبرص ، وأن تتدخل في الانتخابات التركية القادمة للحيلولة دون حصول روستو وتياره على أغلبية تؤهله لأن يستمر في ممارسة هذه السياسة .

وعلى الفور لم تتأخر توجيهات وزارة الخارجية إلى السفير في أنقرة والتي جاءت هذه المرة أكثر وضوحاً ، وذلك رداً على تحليلاته السابقة بشأن تطور العلاقات المصرية - التركية ؛ فأكدت على ضرورة انتهازه الفرصة ليعبر لوزير الخارجية إن لم يكن لرئيس الوزراء التركي ذاته عن وجهات النظر الأمريكية بشأن ناصر ، وأن التقارب التركي - المصري ينبغي أن يكون محدوداً في هذه الظروف ، وأنه على رئيس الوزراء أن يدرس التأثير المنتظر لزيارته إلى القاهرة على المصالح التركية ومنها دعم مصر بشأن قبرص[51].

وفي هذه الإشارة الأخيرة تلفت الخارجية الأمريكية نظر مندريس إلى أن أهدافه بشأن الدعم المصري لبلاده في قضية قبرص محل شك ، ربما في ضوء ما تعرف واشنطن حول طبيعة العلاقات المصرية - اليونانية والقبرصية وأنها أقوى من أن تتأثر بمثل هذا المسعى التركي .

أما فيما يتعلق بموضوع العلاقات التركية - الأمريكية فقد لفتت الخارجية الأمريكية انتباه السفير إلى أهمية أن يدرس مندريس ووزير خارجيته هذا الموضوع بدقة أيضاً قبل الانتخابات ، وأنها من جانبها سوف تبذل قصارى جَهدها للقيام بعمل ما يدفع باتجاه تقوية العلاقة مع تركيا ، كما أن هناك أموراً قبل الانتخابات ينبغي على رئيس الأركان التركي القيام بها ، وأنها ستُصدر بعض التعليمات التي سيُترك للسفير الأمريكي كامل الحرية في القيام بها[52].

50 The US Department of stat , Warren American Ambassador to Secretary of State , Ankara , Secret , No 331, august. 8, 1957 , op. cit .

51 The US Department of stat , Department of stat to Embassy Ankara , Cairo, Secret , No 439 , august. 13, 1957 , op. cit .

52 Ibid .

وتُظهر هذه التعليمات الأخيرة للخارجية الأمريكية أنها تجاوبت بالفعل مع طرح السفير في نهاية رسالته السابقة بشأن التحرك على الساحة الداخلية لتركيا ، لضمان استمرار العلاقة الطيبة بين البلدين والتأثير على الانتخابات بما يضمن تحقيق ذلك ، كما أشارت بصورة خفية إلى أهمية الدور الذي تلعبه المؤسسة العسكرية في توجيه السياسة التركية.

وفي إطار استمرار المتابعة لتطور العلاقات التركية - المصرية ، قدم جون جودبير قنصل الشئون السياسية تقريراً جديداً له تحت عنوان « العلاقات المصرية - التركية « ؛ تحدث فيه عن معلومات وصلت إلى السفارة تقدم مزيداً من الأدلة على استمرار التقارب التركي - المصري ومنها:

- قرب وصول وزير التجارة المصري برفقة وفد كبير لحضور افتتاح معرض أزمير في20 أغسطس .
- تعزيز وضع الملحق العسكري التركي في مصر بتعيين مساعدين جديدين له وصل أحدهما بالفعل إلى القاهرة ، أما الآخر ويدعى عبد الرحمن أرجك فيُتوقع أن يُغادر إلى القاهرة خلال أسابيع [53].

وفي لقائه مع أحد أعضاء السفارة الأمريكية في 13 أغسطس لفت عبد الرحمن أرجك الانتباه إلى زيادة حجم التمثيل العسكري التركي في مصر بدرجة تفوق نظيره المصري في تركيا ، وتفسيره لذلك بأن الحكومة المصرية يُديرها عسكريون لذا وجدت الحكومة التركية أن زيادة حجم تمثيلها العسكري بالقاهرة سوف يُساعد على تحسين العلاقة مع مصر بصورة أكبر مما قد يحققه زيادة تمثيل الهيئة المدنية . كما تحدث عن تأكيدات للملحق العسكري المصري في تركيا حول قرب قيام وفد عسكري تركي بزيارة مصر نهاية عام 1957 ، وأن تركيا رفضت أكثر من مرة في السابق طلبه الخاص بدعوة وفد عسكري مصري لزيارتها . وفي التعريف بعبد الرحمن أرجك أشار جودبير إلى أنه في الأربعينات من عمره متزوج ، وهو من المؤيدين للولايات المتحدة حيث سبق له تلقي تدريب عسكري في كلية هيئة القيادة الأمريكية منذ سنوات[54].

إلى هذه المرحلة كانت التحركات السابقة تدور حول رصد السفارة الأمريكية لتطور العلاقات المصرية - التركية ، والتداول بشأنها مع وزارة الخارجية الأمريكية التي أرسلت تعليماتها بشأن كيفية التعامل مع هذه التطورات أكثر من مرة.

أما بداية التغيير الحقيقي في الوضع العام لتطور العلاقات فيُمكن رصده من خلال رسالة السفير الأمريكي وارن إلى وزير خارجيته ، والتي تحدث فيها للمرة الأولي عن لقائه برئيس الوزراء عدنان مندريس في 16 أغسطس - لم يلتق الطرفان منذ 27 يوليو حين تحدث مندريس بشكل مرضٍ عن

53 The US Department of stat , John Goodyear Counselor of political affairs to Department of stat , Embassy Ankara , Secret , No 90, august. 15 , 1957, op. cit

54 The US Department of stat , John Goodyear Counselor of political affairs to Department of stat , Embassy Ankara , Secret , No 90, august. 15 , 1957, op. cit.

مصر وخطوات التقارب معها وانتظاره دعوة لزيارتها ـ وإبلاغه موقف واشنطن ورؤيتها لتطور العلاقات المصرية ـ التركية كما جاءت في رسالة الخارجية في 27 يوليو ٥٥19571 .

وفي التفاصيل أوضح وارن تجاوب كل من مندريس وإسنبل السكرتير العام للخارجية التركية مع ما عرضه بشأن موقف واشنطن ورؤيتها، وذلك قبل أن يعلق رئيس الوزراء على حديثه بالتركيز على نقطتين :

الأولى : مسالة زيارته لمصر . حيث أوضح أن دعوته للقاهرة أمر متوقع ، إلا أن إجابتها تتطلب تغييراً جوهرياً في السياسة المصرية , وأنه في هذه الحالة يصبح القيام بالزيارة أمر مفيد ، ولكنه سرعان ما عاد وأكد بأن ناصر لن يجرؤ على تقديم الدعوة إليه[56].

وهنا يلاحظ حدوث تراجع واضح في موقف مندريس من مسالة الدعوة والزيارة ، حيث سبق وتحدث في أكثر من مناسبة ـ مع السفير الأمريكي ذاته ـ بشكل إيجابي عن مصر وناصر الذي أكد أنه لا توجد لديه مشاعر سيئة تجاهه ، وأن التواصل معه سيجعل كل ما سبق من توتر في العلاقة بين البلدين من ذكريات الماضي ، وأنه عندما يدعوه إلى مصر سيلبي الدعوة ويبحث معه مختلف الأمور[57].

الثانية : قضية العلاقة مع الدول العربية وارتباطها بتحسن العلاقة بمصر . حيث أشار في هذا الخصوص إلى أن كل الدول العربية سعيدة بناصر وتهتم بوضعه وأنشطته ، وأن العرب يعانون عقدة في هذا الشأن فهم يغضبون إذا هوجم ناصر لكنهم في الوقت نفسه غير سعداء بأنشطته .

وفيما يتعلق بالعلاقة بين تركيا والعرب أوضح مندريس بأنه يجب ألا تُعطَى فرصة لظهور دعاية ضد تركيا وتصويرها كعدوة للعرب وبخاصة أن مشاعرهم نحو تركيا تتغير بشكل سريع ، وأضاف أنه خلال وقت قصير سيُصبِح لبلاده تأثير واضح على الدول العربية فيما يتعلق بالارتباط بالغرب والتواصل معه وأن الأتراك يُعدون أنفسهم لهذا التطور المستقبلي ، وهو ما سيساعد بالتأكيد على فرض العزلة على ناصر وإفقاده شعبيته وقيادته . وفي نهاية لقائه مع السفير الأمريكي أوضح مندريس بأنه سيُبقي واشنطن على دراية كاملة بكل ما يدور مع مصر[58] . حدث هذا التحول فيما يتعلق بالعلاقة مع العرب والعمل على عزل ناصر ، بعد أن كان مندريس يتحدث في السابق عن ناصر باعتباره أفضل وسيلة لتوطيد العلاقة مع العرب .

55 The US Department of stat , Warren American Ambassador to Secretary of State , Ankara , Secret , No 415 , august. 18, 1957 , op. cit .

56 Ibid.

57 The US Department of stat , Embassy Ankara to Secretary of State , Secret , No 226 , July. 28 , 1957 , op. cit .

58 The US Department of stat , Warren American Ambassador to Secretary of State , Ankara , Secret , No 415 , august. 18, 1957 , op. cit

والحقيقة أن تراجع مندريس عن مواقفه السابقة بشأن العلاقة مع مصر لا يمكن إعادته فقط إلى الضغوط التي مارستها الولايات المتحدة على تركيا ـ كما سبق توضيحه ـ برغم أهميتها القصوي في الوصول إلى هذه النتيجة ، بل يجب النظر إليها أيضاً في ظل المتغيرات التي طرأت على المنطقة إجمالاً في هذه الفترة ، والتي كانت تصُب في اتجاه وقف التقارب مع مصر وتدعيم أواصر الصداقة والتحالف مع الولايات المتحدة لمواجهة المد الشيوعي . وكان أبرز هذه المتغيرات نجاح الولايات المتحدة بفعل الدسائس والمؤامرات في إفشال التحالف الرباعي العربي؛ إذ قبل الأردن مبدأ إيزنهاور وانضمت السعودية إلى المحور العراقي - الأردني ومُورست ضغوط متصاعدة على سوريا لعزلها عن جيرانها [59].

وعلى عكس المرحلة السابقة وتأكيداً لحالة التراجع في العلاقات المصرية التركية ، انخفض اهتمام السفارة الأمريكية بتطور هذه العلاقة إلى أقصى حد ممكن ، واكتفى وارن في رسائله لواشنطن بالإشارة إلى استمرار المتابعة لها فقط[60] .

وفي هذه الأثناء حدث تحول خطير في العلاقة المصرية التركية بفعل ازدياد التوتر في المنطقة وظهور ما عرف بالأزمة السورية ، على خلفية الضغوط والمؤامرات الشديدة التي مارستها الولايات المتحدة على سوريا وأفضت إلى عزلها عن جيرانها (لبنان ، العراق ، الأردن) ، مما اضطرها إلى اللجوء للاتحاد السوفيتي في أغسطس 1957 وعقد اتفاقية تعاون عسكري واقتصادي زادت من تأزم الموقف[61].

ومع الكشف عن مؤامرة لقلب النظام السوري وتورط الولايات المتحدة فيها ، أوفدت الأخيرة مساعد وزير خارجيتها إلى المنطقة فزار كل من الأردن ولبنان والعراق وتركيا حيث تم وضع مخطط مهاجمة سوريا وإسقاط نظامها الحاكم ، إلا أن الدول العربية المشاركة في المؤامرة سرعان ما تراجعت لتُلقَي مهمة تنفيذ الخطة على تركيا التي حشدت قواتها على الحدود السورية ، وفي ظل هذا التوتر أطلقت مصر حملة إعلامية ضخمة نجحت في تحريك الشعوب العربية للوقوف إلى جانب سوريا ، وأمام تزايد الضغوط الإقليمية والدولية طلبت الولايات المتحدة من حليفتها تركيا التراجع لتنتهي بذلك الأزمة بنهاية سبتمبر 1957 [62].

وهكذا وضعت الأزمة السورية إلى جانب التدخل الأمريكي المباشر نهاية سريعة للتقارب المصري التركي ، الذي انقلب إلى حالة عداء شديد زاد من حدتها إرسال مصر قوات عسكرية للدفاع عن سوريا في 13 أكتوبر. وأياً كان ما قيل حول جدوى إرسال هذه القوات أو أن الأزمة كانت قد انتهت قبل وصولها , فالمؤكد أن هذا التحرك كان له بالغ الأثر على تطور الأحداث فيما بعد.

٥٩ 1 مذكرات محمود رياض ، مرجع سابق ، صـ 182 – 185 .

60 The US Department of stat , Warren American Ambassador to Secretary of State , Ankara , Secret , No 427, August. 19, 1957 , op. cit .

٦١ مذكرات محمود رياض ، مرجع سابق ، صـ 185 – 186 .

٦٢ 4 ممدوح منصور ، الصراع الأمريكي السوفيتي في الشرق الأوسط ، القاهرة ، مكتبة مدبولي ، 1995 ، صـ -234 237 .

وفي هذه الأثناء حدث تواصل تركي – سعودي - لبناني للتشاور حول موضوع القوات المصرية في سوريا ، حيث أبدى كل من الرئيس اللبناني والملك السعودي قلقه الشديد من هذا التحول , فجاءهم الرد من رئيس الأركان التركي الذي طمأنهم عبر السفراء الأتراك لديهم ، بأن هذا التحرك دعائي بالدرجة الأولى ، وأن القوات المصرية لا تزيد عن كتيبة واحدة ، ولكنه طالبهم في الوقت نفسه بألا يُبدوا أي ضعف أو تخاذل أمام الضغوط المصرية مؤكداً بأن تركيا ستساندهم في مواجهتها[63].

ولعل ما يَلفِت الانتباه في الموقف التركي الأخير هو أن المبادرة فيما يتعلق بالعلاقة مع مصر قد انتقلت إلى أيدي العسكريين الأتراك بصورة أكثر وضوحاً من ذي قبل ، وربما يعود ذلك إلى ما كانت تتمتع به المؤسسة العسكرية من نفوذ كبير على الساحة الداخلية وعلاقة أوثق مع الحليف الأمريكي .

والملاحظ في هذه الأثناء أن التوتر الشديد في العلاقات المصرية - التركية لم يكن خاتمة المطاف ، حيث لم تنقطع العلاقة تماماً وظهرت بين الحين والآخر مبادرات محدودة لتهدئتها ، ولكنها كانت تلقى استغراباً واضحاً من المتابعين لشئون المنطقة .

وكانت أوضح هذه المبادرات في نهاية عام 1957محاولة وزير خارجية مصر ورئيس وفدها لاجتماعات الأمم المتحدة إظهار سلوك ودي تجاه الوفد التركي , وهو ما لفت انتباه مبعوث الأمم المتحدة إلى تركيا الذي تساءل في رسالة موجهة لرئيس الأركان التركي عن فحوي هذا التفاهم الذي وصفه بأنه غير عادي بين وفدي البلدين ، وأنه لفت انتباه مختلف الوفود في الأمم المتحدة[64].

والحقيقة أن هذه المبادرة من جانب الوفد المصري وغيرها لم تكن لتُغير من الحقيقة التي باتت واضحة للجميع ، وهي أن العلاقات الودية بين مصر وتركيا قد انتهت بشكل واضح ، سواء أدرك هؤلاء أم لم يُدركوا الدور الأمريكي الحاسم في هذه النتيجة ، أو أعادوها إلى التطورات المتسارعة التي شهدتها المنطقة , والتي أحدثت تمايزاً واضحاً بين دولها .

63 The US Department of stat , Warren American Ambassador to Secretary of State , Ankara , Secret , No 1119 , October. 16, 1957 , op. cit .

64 The US Department of stat , Warren American Ambassador to Secretary of State , Ankara , Secret , No 1119 , October. 16, 1957 , op. cit .

ةمتاخلا

خَلُصَت هذه الدراسة إلى عدة نتائج هي :

- حدوث تباينات واضحة في العلاقات المصرية - التركية بعد عام 1924 بفعل التوجهات التركية الجديدة ، كان أبرز معالمها عقد معاهدة للصداقة بين البلدين عام 1937 وتحويل المفوضيات إلى سفارات عام 1948.

- توتر العلاقة بين البلدين بدرجة واضحة مع بداية الحرب الباردة وتباين المواقف من سياسة الأحلاف ، وذلك في ظل التنامي الواضح للدور الأمريكي في المنطقة ، واستمرار هذا الوضع بعد قيام ثورة يوليو 1952 وصولًا إلى طرد السفير التركي عام 1954 ، وفشل الجانبين في إزالة الشكوك بشأن حلف بغداد الذي أدى ظهوره إلى مزيد من التدهور في العلاقة انتهى بسحب السفراء .

- تفاقم أجواء التوتر في بداية عام 1956 والتهديد بسحب السفراء مجدداً ، وذلك قبل عودة التقارب نتيجة الموقف التركي من عدوان 1956 على مصر وسحب السفير التركي من إسرائيل .

- أن عام 1957 شهد أفضل مراحل التقارب بين البلدين ، بفعل المبادرات المتبادلة وإبراز المواقف الودية ، وهو تطور قاد إلى عودة سفيري البلدين بعد فترة طويلة من الانقطاع .

- تلقي الولايات المتحدة لهذا التطور في البداية بارتياح مشوب بالحذر مع المتابعة الدقيقة له ، ولفت انتباه المسئولين الأتراك إلى قرارات حلف بغداد بشأن فرض العزلة على ناصر ، وفي المقابل أبدى هؤلاء المسئولين حرصاً واضحاً على وضع تفاصيل هذا التطور أمام مسئولي سفارتها في أنقرة ، مع إشارة مندريس إلى أن الفضل في هذا التقارب إنما يعود إلى التحركات الأمريكية على الساحة العربية .

- تأثير إعلان مندريس عن ترحيبه بزيارة القاهرة في إثارة شكوك الولايات المتحدة ، التي بدأت في التشدد وأصدرت تعليمات واضحة إلى سفارتها في أنقرة داعية إلى أخذها في الاعتبار خلال الاتصالات مع المسئولين الأتراك ، لافتة الانتباه إلى عدم تغير مواقف ناصر العدائية تجاه الغرب ، وأن نواياه بشأن تركيا غير صادقة وستزيد من تأثيره على مواقف الدول العربية .

- نجاح السفارة الأمريكية بأنقرة في رصد الأسباب الحقيقية التي تدفع الأتراك إلى التقارب ودعوة حكومتها إلى اتخاذ مواقف بشأنها ، وتدور هذه الأسباب في مجملها حول : الرغبة في تحسين العلاقات مع الدول العربية ، وكسب دعم مصر في قضية قبرص ، وإظهار قدر من الاستقلال عن الولايات المتحدة في إدارة سياستها الخارجية والضغط عليها لتحقيق الأهداف التركية من العلاقة معها ، مع لفت الانتباه للدور الكبير الذي يلعبه فاتن روستو في هذا الشأن .

- حدوث تراجع واضح في موقف الحكومة التركية بشأن التقارب مع مصر ، وذلك بفعل التدخل المباشر والحاسم للسفير الأمريكي بناء على تعليمات حكومته في هذا الشأن ، مع عدم إهمال دور التطورات التي شهدتها المنطقة في هذا التراجع وبخاصة نجاح الولايات المتحدة في إفشال التحالف الرباعي وممارسة ضغوط مكثفة على سوريا لعزلها عن جيرانها .

- أن الأزمة السورية في نهاية عام 1957 وتطوراتها مَثلت عاملاً إضافياً أسهم في وضع نهاية سريعة للتقارب المصري - التركي ، وبخاصة مع إرسال قوات مصرية للدفاع عن سوريا في مواجهة تركيا .

- أن العلاقة بين البلدين لم تنقطع بصورة تامة ولكنها أضحت أضعف بكثير عما كانت عليه في السابق ، وبخاصة مع ظهور أجواء تقارب جديدة بين تركيا وكل من السعودية ولبنان والأردن مقابل توتر علاقة مصر بهذه الدول .

عجارملا

أولاً - وثائق وزارة الخارجية الأمريكية :

تعتمد هذه الدراسة في الأساس على وثائق وزارة الخارجية الأمريكية تحت عنوان :

٤٧١

· The US Department of State ,Confidential ,Central Files, Box 3593 , Egypt 1955 - 1959, foreign affairs , Reel 1 of 7.

ثانياً - المذكرات والمراجع العربية :

1 - المذكرات :

• رياض, محمود. الأمن القومي العربي بين الإنجاز والفشل ، جـ 2 ، القاهرة ، دار المستقبل العربي ، 1986 .

2 - المراجع العربية :

• سالم، لطيفة. أزمة السويس " جذور ، أحداث ، نتائج " 1945 – 1957 ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سلسلة العلوم الاجتماعية ، 2006 .

• هيكل، محمد حسنين. ملفات السويس " حرب الثلاثين عاماً ، ط3 القاهرة ، مركز الأهرام للترجمة والنشر ، 1996.

• منصور، ممدوح. الصراع الأمريكي - السوفيتي في الشرق الأوسط ، القاهرة ، مكتبة مدبولي ، 1995 .

3 ـ المراجع المترجمة :

• مايرـ جابريل. الولايات المتحدة وثورة يوليو 1952 « 1952 – 1958 « ، ترجمة د . عبد الرؤف عمر ، القاهرة ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، سلسلة تاريخ المصريين العدد 131 ، 1998

• أرونسون، جيفري. العلاقات المصرية الأمريكية 1946 – 1956 ، ترجمة السيد أمين شلبي ، القاهرة ، مكتبة مدبولي، 1996.

• روبنس، فيليب. تركيا والشرق الأوسط ، ترجمة ميخائيل نجم ، ط 1 ، القاهرة ، دار قرطبه للنشر ، 1993 .

ثالثاً ـ الرسائل العلمية غير المنشورة :

• المناوي، سميه وهبه. العلاقات المصرية التركية بين عامي 1923 – 1961 ، رسالة دكتوراه غير منشورة ، كلية الآداب جامعة عين شمس ، 1997 .

• الدوداني، محمد محمود . العلاقات التركية ـ الإسرائيلية 1949 – 1960 ، دكتوراه غير منشورة ، قسم التاريخ كلية الآداب جامعة المنصورة ، 2006

رابعاً ـ الدوريات :

• الأهرام 1957 .

• الجمهورية .

دور المستندات العثمانية والمؤسسات التركية في الدفاع عن حقوق الفلسطينيين في القدس

منير زكي نسيبة
باحث في جامعة وستمنستر في لندن، وأستاذ سابق للقانون في جامعة القدس

مقدمة

أدى الاحتلال الصهيوني للقدس في حربي عام 1948 و1967 إلى تمزيقها اجتماعياً وحضارياً وبنيوياً وديمغرافياً. ذلك أن الصهاينة هدفوا منذ بداية مشروعهم، وخصوصًا بعد إنشائهم دولة إسرائيل عام 1948على ٪78 من أرض فلسطين، إلى إعادة تشكيل النسيج المجتمعي لفلسطين بحيث تكون أغلبية السكان يهوداً، والغلبة للإدارة الصهيونية اليهودية للبلاد. ولإنجاح مشروعهم هذا، عملت الدولة الوليدة في عام 1948 على تطهير الأرض من سكانها الفلسطينيين، واستملاك أراضيهم، وإحلال سكان يهود مكانهم. إلا أن الصهاينة لم يكتفوا بهذا الهدف، بل عملوا على ربط المهاجرين اليهود بالأرض من خلال إحياء التراث الديني اليهودي على الأرض بتسمية المدن والبلدات والشوارع بأسماء توراتية، وبناء مؤسسات دينية وعلمانية يهودية المعالم.

وبسبب أهمية مدينة القدس عند اليهود، فقد ركزت الكثير من سياسات دولة الإحتلال على تهويد هذه المدينة على حساب سكانها المحليين. فالمؤسسة الصهيونية لم ترَ يوماً بأن الفلسطينيين المقيمين في القدس هم سكان أصليون فيها، بل إنهم ضيوفٌ ثقيلو الظل جاءوا إلى الأرض في فترة غياب أصحابها (اليهود) عنها. ومن هذا المنطلق، عاملت دولة الإحتلال فلسطينيي القدس بقسوة، ولم تدخر جهداً أو فرصةً لطردهم من ديارهم أو مصادرة أراضيهم أو اضطهادهم.

وتستعمل المؤسسات الإسرائيلية طرقاً عديدة للاستيلاء على أراضي الفلسطينيين في القدس، أهمها التشريعات التي أعطت الدولة حق تملك أو إدارة أملاك أفراد فلسطينيين بذرائع عديدة، منها قانون» أملاك الغائبين « الذي بموجبه ينتقل حق الإدارة والتصرف في أملاك اللاجئين والنازحين الفلسطينيين إلى دولة إسرائيل. كما اعتادت إسرائيل على استخدام قانون « المصادرة للمصلحة العامة « لمصادرة أراضي الفلسطينيين لبناء المستوطنات، أو الطرق الالتفافية لخدمة المستوطنين، أو غير ذلك من الأهداف الصهيونية. ومن تلك القوانين أيضاً قانون» الأموال المتروكة «، الذي تقوم الحكومة الإسرائيلية بموجبه بإعلان عقار معين بأنه «متروك» ثم تتولى شؤون إدارته، وفي كثير من الأحيان تديره بما يجلب الفائدة للمستوطنين اليهود. ومن طرق الاستيلاء أيضاً أن تقوم مجموعة استيطانية بالادعاء بأن أرضًا معينة يسكن عليها فلسطينيون يملكها يهود ويسكن عليها الفلسطينيون من غير وجه حق، فتقوم منازعةٌ في محاكم إسرائيل حول ذلك، ويكسبها الطرف اليهودي غالبًا.

وفي كثير من الأحيان، يضطر المواطن الفلسطيني للدفاع عن أرضه في المحاكم الإسرائيلية. وفي هذه الأحوال، عليه في البداية أن يثبت ملكيته للأرض، أو أن ينفي ملكية غيره (من اليهود أو غيرهم) لهذه الأرض. إلا أن أراضي مدينة القدس ليست مسجلة في سجل عقاري حتى يومنا هذا، مما يجعلها أكثر عرضةً للنهب. ولأن أغلب أراضي القدس لم تتم تسويتها وتسجيلها بعد، فإن من يدافعون عن أراضيهم وبيوتهم في المحاكم الإسرائيلية يستندون إلى أدلة قديمة تعود إلى عهد المملكة الأردنية الهاشمية، أو الانتداب البريطاني على فلسطين، أو دولة الخلافة العثمانية.

انطلاقا من هذه المقدمة تركز هذه الورقة على أهمية استخدام المستندات العثمانية للدفاع عن أراضي الفلسطينيين في القدس. ولنوفي الموضوع بعض حقه، بدأنا الورقة بسرد خلفية تاريخية عن القدس تربط بين كونها جزءاً من الدولة العثمانية حتى وقوعها، بشطريها الغربي والشرقي، في يد الإحتلال الإسرائيلي. ثم بعد ذلك توجز الدراسة الحديث عن أهم الأساليب التي ينتهجها النظام الإسرائيلي في تجريد القدس من سكانها الأصليين. وفي النهاية، تتعرض الورقة إلى أهمية استخدام الوثائق العثمانية للدفاع عن حقوق الفلسطينيين العقارية في القدس، وتضرب مثالاً معاصراً، ثم تتعرض إلى سجلات المحكمة الشرعية في القدس.

ومن الجدير بالذكر أنه على الرغم من أهمية استخدام المستندات العثمانية في الجهود القانونية، إلا أن المرء يكاد لا يجد أي شيء كتب عن هذا الموضوع. لذا، تستند هذه الدراسة في هذا الموضوع على مجموعة من المقابلات لمحامين احتاجوا واستخدموا السجلات العثمانية.

خلفية تاريخية

أولاً: فلسطين، وانتهاء عهد الخلافة العثمانية

حتى نشوب الحرب العالمية الأولى، كانت خلفية القدس التاريخية كغيرها من مدن فلسطين والشام، جزءًا من دولة الخلافة العثمانية المترامية الأطراف[١]، وكانت الحركة الصهيونية قد بدأت بمشروع استهدف إقامة وطن قومي لـ «الشعب اليهودي» في فلسطين. عند بدء قادة هذه الحركة بالتخطيط لمشروعهم، طلبوا من السلطان العثماني عبد الحميد الثاني أن يعطيهم فلسطين مقابل دفع أموال تدعم الدولة العثمانية المثقلة بالديون، بالإضافة إلى رشاوى خاصة تعطى للسلطان نفسه. وعندما طلب منه ثيودور هرتزل، أبرز زعماء الحركة الصهيونية، ذلك أجابه:

"بلغوا الدكتور هرتزل ألا يبذل بعد اليوم شيئاً من المحاولة في هذا الأمر. فإني لست مستعداً أن أتخلى عن شبر واحد من هذه البلاد لتذهب إلى الغير. فالبلاد ليست ملكي، بل هي ملك شعبي، وشعبي روى تربتها بدمائه. فليحتفظ اليهود بملايينهم من الذهب."[٢]

١ انظر، عارف العارف، المفصل في تاريخ القدس، الطبعة الخامسة، فوزي يوسف، (1999)، ص 263-303.

٢ المصدر السابق، ص 298.

وبعد تلك الحادثة، منع السلطان عبد الحميد الهجرة اليهودية إلى فلسطين. فلم تتمكن الحركة الصهيونية منها إلا بعد خلعه.٣ ثم في عام 1917 احتلت الجيوش الإنجليزية القدس بعد ما هزم الجيش العثماني، ثم أتمت بريطانيا احتلال ما تبقى من فلسطين في عام 1918. وتحالفت الحركة الصهيونية مع بريطانيا إبان الحرب العالمية الأولى، وأخذت وعداً منها بإنشاء وطن قومي لليهود في فلسطين. ففي عام 1917، أرسل وزير خارجية بريطانيا اللورد بلفور رسالة إلى اللورد روتشيلد، الزعيم الصهيوني البريطاني بالكتاب التالي:

"عزيزتي اللورد روتشيلد،

يسرني جدًّا أن أبلغكم بالنيابة عن حكومة جلالة الملك بأن حكومة جلالته تنظر بعين الرضا إلى إنشاء وطن قومي للشعب اليهودي في فلسطين، وتبذل الجهود في سبيل ذلك، على أن لا يجري شيء يضر بالحقوق الدينية والمدنية لغير اليهود في فلسطين، أو يضر بما لليهود من الحقوق والمقام السياسي في غيرها من البلدان الأخرى." ٤

وفعلاً، ما إن أنجز البريطانيون احتلالهم لفلسطين حتى شرعوا بتنفيذ وعدهم لليهود. فكان أول ما فعلوا أن عينوا اللورد هربرت صموئيل اليهودي مندوباً سامياً على فلسطين، الذي ساعد بدوره اليهود على الهجرة إلى فلسطين.٥ وعلى الرغم من اعتراضات الفلسطينيين التي اشتعلت منذ عشرينيات القرن الماضي، ووصلت ذروتها خلال ثلاثينياته، إلا أن الهجرات اليهودية استمرت في فلسطين، وتمكن اليهود من استملاك ما يعادل 7٪ من أراضي فلسطين. ومع ذلك، فإن نسبة اليهود، حتى عام 1948، لم تتجاوز الـ30٪ من سكان فلسطين.٦ وفي الوقت الذي رأى الفلسطينيون فيه أنه مع نهاية الانتداب البريطاني على فلسطين يجب أن يمارسوا حقهم في تقرير المصير من خلال إقامة دولة فلسطين على كامل التراب الفلسطيني، أراد الصهاينة إقامة «دولة يهودية» في فلسطين، فأحيل هذا السؤال إلى الجمعية العامة للأمم المتحدة، التي كان عدد أعضائها قليلًا في عام 1947، فأوصت بتقسيم فلسطين إلى دولتين، إحداهما يهودية تبنى على 54٪ من فلسطين، والأخرى عربية تنشأ على 44٪ منها، وأن تصبح القدس (بما فيها بيت لحم حسب هذا القرار) منطقة دولية تدار مباشرة من قبل الأمم المتحدة.٧ وبطبيعة الحال، رفض العرب الفلسطينيون هذه التوصية،٨ وأصروا أنهم يستحقون تقرير مصيرهم بإقامة دولة لجميع مواطنيها، عرباً ويهوداً وغيرهم من الأقليات، شأنهم شأن شعوب العالم الأخرى.

٣ المصدر السابق.

٤ انظر، المرجع السابق ص 389. النسخة الأصلية من هذه الرسالة مودعة لدى المكتبة البريطانية (British Library) في لندن، ويمكن الرجوع إلى صورتها على الرابط التالي:
http://news.bbc.co.uk/1/hi/in_depth/middle_east/israel_and_the_palestinians/key_documents/1682961.stm

٥ المصدر السابق.

٦ See, Anglo-American Committee of inquiry on Jewish Problems in Palestine and Europe, *A survey of Palestine, prepared in December* 1945 *and January* 1946 *for the information of the Anglo-American Committee of Inquiry*, Institute of Palestine Studies (1991), p. 142

٧ انظر، قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم 181 (المعروف بقرار التقسيم).

٨ انظر، عارف العارف، نكبة بيت المقدس والفردوس المفقود، المكتبة الأسيرة، 1965، ص 29.

ثانياً: الاحتلال الصهيوني للقدس الغربية في عام 1948

في العام 1948 قرر البريطانيون إنهاء الانتداب على فلسطين وسحب قواتهم منها، فشرعوا في بسحب قواتهم في مايو من ذلك العام من دون الترتيب المسبق للفراغ الذي سيتلو انسحابهم، فاتحين المجال للحرب التي بدأت بين العرب والعصابات الصهيونية قبل رحيل البريطانيين، فسارع قادة الصهاينة إلى الإعلان عن دولتهم، فتلت ذلك حربٌ استمرت حتى عام 1949، انهزم فيها العرب، واستغلها الصهاينة لطرد غالبية العرب الفلسطينيين الذين سكنوا في المناطق التي أنشأوا عليها دولتهم «إسرائيل». ٩

وارتكز الطرد على أساليب عدة، كان من أهمها قيام العصابات الصهيونية بارتكاب مجازر عديدة، أشهرها في قرية دير ياسين، التي وقعت غربي مدينة القدس. ففي 9 أبريل من عام 1948، هجمت قوات جماعتي إرجون وشتيرن على هذه القرية المسالمة، وقتلوا عدداً من رجالها ونسائها وأطفالها يزيد عن ال110 بدم بارد١٠، مما أدى إلى فزع السكان المدنيين في المناطق المحيطة، وابتعادهم عن المناطق التي سيطرت عليها القوات الصهيونية. وبعد انتهاء الحرب، كانت دولة إسرائيل الوليدة قد تخلصت من غالبية العرب الذين قطنوا المناطق التي سيطر الصهاينة عليها في فلسطين وأنشأوا دولة إسرائيل فيها. ١١

وما إن انتهت حرب 1948، ووقعت الهدنة بين دولة إسرائيل وكل من الدول المحيطة بها، حتى كان القسم الغربي من القدس قد فرغ تماماً من سكانه، فتلى ذلك أن هدمت إسرائيل جزءاً من القرى، مثل قرية ساطاف، ودير رافات، وبيت نقوبا، وبيت محسير والولجة وغيرها؛ أما الجزء الآخر، فقد تركته إسرائيل مبنياً، وأسكنت يهوداً مكان العرب الذين هُجروا منه، مثل قريتي عين كارم والمالحة١٢. أما الجزء الغربي من مدينة القدس نفسها، فقد أبقت عليه إسرائيل. ذلك أن الكثير من منازل أغنياء القدس كان قائماً في الأراضي المحتلة عام 48، فاستولت إسرائيل على تلك المنازل، وأسكنت يهوداً مكان أصحابها العرب. ويوضح د. سليم تماري في كتابه، «القدس 1948: الأحياء العربية ومصيرها في حرب 1948»، بأن من جميع أحياء القدس العربية والقرى المحيطة فيها، لم

٩ المرجع السابق، ص 333.

١٠ المرجع السابق، ص 173.

١١ للمزيد من المعلومات حول المجازر الإسرائيلية حسب دراسات المؤرخين الجدد الإسرائيليين والمؤرخ الفلسطيني نور مصالحة، الذين استندوا إلى الأرشيفات الإسرائيلية التي سمحت الحكومة الإسرائيلية للباحثين بمراجعتها، انظر المصادر التالية بالإنجليزية:
Pappe, Ilan, The Ethnic Cleansing of Palestine, (2006), One World Oxford; see also, Morris, Benny, The Birth of the Palestinian Refugee Problem Revisited, Cambridge University Press, (2004); see also, Masalha, Nur, Expulsion of the Palestinians, the Concept of Transfer in Zionist Political Thought, 18821948-, Institute of Palestine Studies, (1992)

١٢ لمزيد من المعلومات حول قرى قضاء القدس (القرى المحيطة بالقدس) يمكن زيارة الموقع الآتي الذي يعطي نبذة عن أغلبها. http:// www.alquds-online.org/index.php?s=12&ss=9&id=69

يبقَ غير سكان قريتي أبو غوش وبيت صفافا (من أصل 39 قرية فضلاً عن أحياء المدينة نفسها) مأهولاً بسكانه الفلسطينيين من غير اليهود١٤,١٣

وبهذا، تم تطهير قسم كبير من القدس (84٪) من جميع فلسطينييها، مسلمين ومسيحيين، الذين تشردوا لاجئين في مخيمات اللجوء في الضفة الغربية وغزة وسوريا والأردن، بينما لجأ قسم منهم إلى الجزء غير المحتل من القدس (القدس الشرقية). وبهذا، انقسمت القدس لأول مرة في تاريخها القديم، إلى قسمين منفصلين، وغاب عن الجزء الغربي منها أي تواجد عربي! وللاستيلاء على أراضي من رحلتهم إسرائيل، سنت قانون أملاك الغائبين، الذي من خلاله أعطيت إدارة أملاك اللاجئين الفلسطينيين لقيِّم عام، سمي بـ "حارس أملاك الغائبين" وهي مؤسسة حكومية استغلت جميع أملاك اللاجئين الفلسطينيين لصالح اليهود، وقد بدأت ببيعها منذ سنين قليلة إلى ملاك يهود، في محاولة للتخلص من قضية أملاك الغائبين إلى الأبد. وهكذا، أصبح الجزء الغربي من مدينة القدس منذ عام 1948 يهودياً بشكل شبه كامل، اللهم إلا قبور أجدادنا، وبعض الكنائس التي لم تهدم، وبعض المنازل التي لا زالت تنطق بتاريخ من بناها.

ثالثاً: احتلال الجزء الشرقي من مدينة القدس وضمه

بعد انتهاء الحرب ورسم خطوط الهدنة بين إسرائيل وجيرانها، انضمت الضفة الغربية (بما فيها القدس الشرقية) إلى المملكة الأردنية الهاشمية؛ بينما أدارت مصر قطاع غزة.

في عام 1967، نشبت حرب بين «إسرائيل» والدول العربية المجاورة له. وفي ستة أيام، تمكنت إسرائيل من حسم هذه الحرب باحتلال الضفة الغربية بما فيها القدس الشرقية (من الأردن)، وقطاع غزة وشبه جزيرة سيناء (من مصر)، ومرتفعات الجولان (من سوريا). و بعد انتهاء هذه الحرب، قامت إسرائيل بضم القدس الشرقية إلى ما تعتبره إقليمها،١٥ واعتبرت «القدس الموحدة جزءاً لا يتجزأ من دولة إسرائيل وعاصمتها الأبدية،» وطبقت القوانين الإسرائيلية فيها١٦ (بخلاف ما تبقى من الأراضي المحتلة التي لم تضمها بشكل رسمي وطبقت فيها أوامر عسكرية).

ومن خلال هذا الضم، وسَّعَتْ إسرائيلُ من حدودها، وشرَّعت الاستيلاء على الأراضي بحجج قانونية عديدة، نضرب أمثلةً عليها، كالمصلحة العامة (وهي أن تصادر حكومة الاحتلال أرضاً

١٣ لقد استخدمت مصطلح "الفلسطينيين من غير اليهود" في هذا السياق لأنه قبل عام 1948 كان جميع سكان فلسطين فلسطينيين، عرباً ويهوداً وأرمن ويونانيين وغيرهم. أما بعد الحرب، ولم يعد اليهود يعرفون أنفسهم بأنهم فلسطينيون، إذ رأوا أن الدولة الوليدة تمثلهم فانتسبوا لها. أما غيرهم من الفلسطينيين (العرب مسلمون ومسيحيون، والقوميات الأخرى كالأرمن واليونان وغيرهم) فقد استمرت تسميتهم بالفلسطينيين. (تماري، 2003).

١٤ انظر، سليم تماري، القدس1948: الأحياء العربية ومصيرها بعد حرب عام 1948، الطبعة الثانية (2003)،بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية, ص3-13.

١٥ انظر: ناهض الريس، القدس بين زيف القانون الإسرائيلي وعجز القانون الدولي، اللجنة الوطنية العليا للقدس عاصمة الثقافة العربية 2009، (2009)، ص 15-17.

١٦ المرجع السابق.

معينة بحجة استخدامها للمصلحة العامة، التي تكون في العادة ببناء المستوطنات اليهودية)، أو ادعاءات أن يهوداً ملكوا أرضاً معينة قبل عام 1948 وأنهم بصدد استردادها، أو بتطبيق قانون أملاك الغائبين (نفسه الذي طبق في أراضي عام 48) وبالتالي الاستيلاء على أراضي الفلسطينيين بحجة أن أصحابها غائبون، أو باستخدام قانون الأموال المتروكة التي تستخدم عندما تكون ملكية عقار معين تابعة لعدد من المالكين، فتستولي إسرائيل على الأرض من دون استملاكها بحجة أنها متروكة، وغيرها الكثير من الأساليب.

وفي نفس الوقت الذي عملت إسرائيل فيه على استملاك الأراضي الفلسطينية، قامت أيضاً بإعطاء الفلسطينيين في القدس صفة «المقيم في دولة إسرائيل»، مما يعني أن هذه الصفة يمكن فقدها إذا سكن المقدسي في أي مكان لا يعتبر جزءاً من «إسرائيل» حسب القانون الإسرائيلي. وبهذا، بدأت سياسة سحب الإقامات من المقدسيين، الأمر الذي أدى إلى تشتيت المزيد من الأسر الفلسطينية وحرمان الكثير من المقدسيين من حقهم في دخول القدس. ومع التزايد المستمر لسياسات هدم المنازل، وبناء المستوطنات على الأراضي الفلسطينية، وغيرها من السياسات، اضطر الكثير من المقدسيين إلي نقل سكنهم إلى خارج حدود القدس، مما أدى إلى سحب إقاماتهم١٧.

وبالإضافة إلى ذلك، منعت إسرائيل المقدسيين من البناء في القدس من خلال اتباع سياستين؛ إحداهما اعتبار أغلب أراضي القدس الشرقية المملوكة لفلسطينيين أراضي خضراء، لا يسمح فيها البناء، والآخر امتناع بلدية الاحتلال عن إصدار تصاريح بناء لأصحاب الأراضي الفلسطينيين في المناطق التي استثنيت من «المناطق الخضراء». أدت هذه السياسات في النهاية إلى أن بنى الكثيرون بيوتهم من دون تصاريح، مما عرضها للهدم بشكل مستمر١٨.

كما شرّعت إسرائيل قوانين تمنع لم شمل الأسر الفلسطينية إلى ما تعتبره إسرائيل (بما فيها القدس). وكان نتيجة هذه التشريعات تصعيب الزواج بين فلسطينيي القدس وغيرهم من الفلسطينيين، أو العرب. ذلك أن المرء إذا رام زواج قرينٍ من الضفة الغربية، أو قطاع غزة، أو دول عربية كسوريا ولبنان، لم يستطع أن يسكنهم معه في القدس، فإذا خرج من حدود القدس فقد إقامته، ولم يبقَ بحوزته هوية تثبت من هو.١٩

ولإكمال مشروعها لتهويد القدس ديمغرافياً، ما فتئت إسرائيل تبني مستوطنات لليهود على أراضي الفلسطينيين في القدس بتركيز عالٍ، فعزلت القدس عن محيطها الفلسطيني من خلال هذه المستوطنات. كما بنت جداراً يحيط بالقدس من حولها، باستثناء الجهة الغربية، لرغبة إسرائيل بتكريس ما تسميه «توحيد مدينة القدس» الشرقية والغربية تحت العلم الإسرائيلي.

١٧ هنادي الزغير، التهجير الصامت: إلغاء الإقامة الفلسطينية من القدس، الائتلاف الأهلي للدفاع عن حقوق الفلسطينيين في القدس، (مايو 2007).

١٨ انظر: ناهض الريس، مرجع سابق، ص 49-52.

١٩ انظر، المرجع السابق، (الزغير 2007) ص 12. انظر أيضاً تقارير جميات حقوقية إسرائيلية :Stein Yael, Forbidden Families: Family Unification and Child Registration in East Jerusalem, B'Tselem and HaMoked (2004).

وهكذا عانى أهالي القدس من جميع هذه السياسات، فمن ترحيل عام 1948 من القدس الغربية إلى الشرقية وغيرها من المهاجر، إلى إحتلال القسم الشرقي عام 1967 واعتبارهم أجانب فيها، إلى بناء الجدران حولهم والتحكم بحياتهم العائلية، إلى تغيير معالم مدينتهم وإلى غير ذلك من السياسات الجائرة التي تنفذ تحت غطاء قانون إسرائيل وبتصديق محاكمها.

المشاريع الصهيونية الإحلالية في القدس: طرد الفلسطينيين، واستبدالهم بإسرائيليين

منذ أن احتلت إسرائيل القدس، بدأت بمصادرة أراضي الفلسطينيين من أجل بناء المستوطنات اليهودية عليها.٢٠ ذلك أن جميع سكان القدس الشرقية وما تلاها من الشرق كان جزءاً من الشعب الفلسطيني. ولتحكم قبضتها على المدينة، سعت إسرائيل إلى تغيير الأوضاع الديمغرافية من خلال استبدال السكان الفلسطينيين بإسرائيليين.

وكان أول ما قامت به إسرائيل بناء عدد كبير من التجمعات الإستيطانية المحيطة في القدس لفصلها عن المدن والبلدات المحيطة بها من الناحية الجغرافية. فلم تركز في المرحلة الأولى من الاحتلال على الأحياء الفلسطينية، بل على الأراضي المحيطة في القدس لتبني عليها أحياء سكنية. فبنت مستوطنات تعمل بمثابة طوقٍ يهودي للعرب الساكنين في مدينة القدس.٢١

وبينما لا تزال إسرائيل تبني الأحياء حول القدس، عملت أيضًا على الدخول داخل أحياء القدس العربية وتهويدها إما من خلال هدم البيوت العربية، أو مصادرة الأراضي والبناء عليها، أو استصدار أحكام قضائية بحجج مختلفة لطرد العرب عن بيوتهم وإحلال مستوطنين يهودًا محلهم، ومن ثم تخصيص حماية مسلحة للمستوطنين القاطنين بين العرب. ومن خلال هذه الطرق، بدأت معالم القدس العربية تتغير شيئًا فشيئًا، بحيث تجد المباني العربية تتهاوى واحدةً تلو الأخرى بأيدي المستوطنين الذين يرفعون علم الدولة العبرية عليها، ويمشون في شوارعها مسلحين، وبحراسةٍ شخصية ترافقهم ليل نهار. وفي الأعوام الأخيرة، اشتدت الإخلاءات وعمليات هدم المنازل الفلسطينية بوتيرةٍ لم يكن لها مثيل في السابق. وبالطبع، فإن لهذا التسارع أسباب سياسية، فإسرائيل تريد أن تسرع من خلق الحقائق على الأرض حتى يتسنى لها أن تدعي بأن على العالم أن يعترف بالأحياء الجديدة التي تهودت، وأن تبقى إلى الأبد يهودية كنتيجة لذلك، فقد اعتادت إسرائيل على طرح أن الأحياء اليهودية يجب أن تخضع للسيادة الإسرائيلية في أية مفاوضات مع الفلسطينيين.

وفي عملياتها لتهويد الأرض، تخلق إسرائيل مآسي إنسانية ضخمة بالنسبة للأسر الفلسطينية التي تجبر على الخروج من ديارها، أو تصادر أراضيها، أو تمنع من التوسع الطبيعي الذي يتلو

٢٠ انظر، أسامة حلبي، القانون والقضاء الإسرائيليين أداتان لتحقيق أهداف سياسية، الائتلاف الأهلي للدفاع عن حقوق الفلسطينيين في القدس، (2006).

21 See, Khamaisi, Rassem, et al, Jerusalem on the Map III, The International Peace and Cooperation Center, Jerusalem, 2007, p. 45-56

التكاثر السكاني. فلا يكفي أن أهل القدس عاجزون عن البناء على أراضيهم، بل عليهم أيضاً الرحيل حتى يتسنى لإسرائيل أن تهود الأرض.

ويقاوم الفلسطينيون تهويد أراضيهم وبيوتهم بأشكال عديدة ومنها (الشكل القانوني). وفي خضم دفاعهم عن عقاراتهم في المحاكم الإسرائيلية، فإنهم يحتاجون غالباً إلى مستندات تثبت ملكيتهم، لكن ثمة إشكاليات كبيرة في هذا المجال، بعض حلها موجودٌ في تركيا، مركز دولة الخلافة العثمانية السابقة. وفيما يلي، نبحث في ذلك.

المستندات العثمانية ودورها في حماية الممتلكات الفلسطينية

سنقسم مبحثنا هذا إلى قسمين، يناقش أولهما السجل العقاري العثماني (الطابو) ثم نناقش سجلات المحكمة الشرعية في القدس.

أولاً: السجل العقاري العثماني (الطابو)

كما ذكرنا سابقاً، كانت فلسطين جزءاً من دولة الخلافة العثمانية حتى انهيارها بعد هزيمتها في الحرب العالمية الأولى، وكان جميع مواطنيها مواطنين عثمانيين، وسرى القانون العثماني عليها، شأنها شأن سائر البلاد التي شكلت في ذلك الوقت دولة الخلافة٢٢.

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، عملت الدولة العثمانية على إصلاح أنظمتها القانونية ومؤسساتها، وكان من جملة ما أسست له إنشاء نظام تسجيل الأراضي، الذي عرف بالطابو (ولا يزال يعرف بهذا الإسم في فلسطين حتى يومنا هذا) الذي عمل على تسجيل ألأراضي بأنواعها في البلاد التابعة للدولة العثمانية. ذلك أن تسجيل صفقات الأراضي كان يتم قبل ذلك في المحاكم الشرعية، وكانت تنشب الكثير من الخلافات بين الفلاحين وغيرهم فيما يتعلق بملكية الأراضي.٢٣

وبإنشاء هذا النظام، بدأ لأول مرة تسجيل الأراضي في فلسطين، وأصبح نقل ملكية العقارات مرهوناً بتسجيل هذا النقل في دائرة تسجيل الأراضي. وقد تم الاحتفاظ بسجل تسجيل الأراضي لفلسطين في القدس، وفي استانبول، عاصمة الدولة العثمانية.

ومنذ ذلك الحين، لم يتم تسجيل الأراضي في القدس مجدداً. فبعد أن احتلت بريطانيا فلسطين وأعلنت انتدابها عليها، أصدرت في عام 1928 قانوناً لتسوية الأراضي، أرادت بموجبه تحديد مساحة الأراضي المشاع (وهي أراضٍ لا يملكها شخص معين، بل يشترك بملكيتها عدد كبير من الشركاء، كانوا في العادة فلاحين يزرعون أراضيهم بشكل جماعي) وقسمتها إلى قطع تم تقسيمها

22 See Qafisheh, Mutaz, The International Law Foundations of Palestinian Nationality, PhD Dissertation at the University of Geneva number 745, 2007, P. 31-34

٢٣ محمد الحزماوي، ملكية الأراضي في فلسطين 1918-1948، مؤسسة الأسوار- عكا، 1998، ص 50

على ملاكها. وفي هذا الجهد، عملت بريطانيا على التسوية في قرى معينة، وركزت على القرى التي استدفها اليهود في الاستيطان وكان يعتقد أنهم سيقيمون دولتهم عليها، وهي السهل الساحلي الفلسطيني. وبهذا، لم تتم تسوية أراضي القدس في العهد البريطاني.٢٤

وكذلك الأردن، فقد بدأت بعملية تسجيل الأراضي في الضفة الغربية (بما فيها القدس الشرقية) بعد أن انضمت الضفة الغربية إلى إمارة شرق الأردن مشكلةً المملكة الأردنية الهاشمية، إلا أن هذا التسجيل لم يكتمل بسبب وقوع الضفة الغربية تحت الاحتلال الإسرائيلي عام 1967.

أما دولة الإحتلال الإسرائيلي، فقد أحجمت عن تسجيل أراضي القدس الشرقية، على الرغم من ضمها إلى إسرائيل، منذ احتلالها حتى اليوم، إلا الأراضي التي بنيت عليها مستوطنات يهودية، أو الأراضي التي صادرتها من الفلسطينيين، فقد سارعت بتسجيلها وتسويتها بإسم الدولة.٢٥

ويرجع المحامي سامي أرشيد أسباب عدم تسجيل الأراضي في القدس الشرقية إلى عدة أسباب، أهمها:

أن إسرائيل تطمع في ببناء مستوطنات يهودية على أراضي الفلسطينيين في القدس، وأن الاستيلاء على أراضي الفلسطينيين أسهل إذا لم تكن الأراضي المنوي الاستيلاء عليها مسجلة. ففي هذه الحالة، تكون إمكانيات الدفاع أمام المحاكم الإسرائيلية أصعب إذا دفع ملاك الأراضي بملكيتهم لها.

أن تسجيل الأراضي لملاكها الفلسطينيين سيمكنهم من استغلالها من خلال ترتيب مشاريع عمرانية وغيرها. ذلك أن القانون الإسرائيلي يلزم من يطلب قرضاً للبناء من البنوك أن يستوفي شرط ملكية الأرض، وأن تكون مسجلة حتى يضمن المقرض حقه في حال عدم سداد القرض. ولأن أغلب أراضي الفلسطينيين في القدس ليست مسجلة بعد، فإنه من المستحيل على أصحابها أن يقيموا مشاريع عمرانية أو غيرها، وأن يستثمروا قيمتها الاقتصادية بالشكل الأفضل.

وبما أن الأراضي ليست مسجلة، فإن النزاعات في المحاكم الإسرائيلية، على خلاف نظيرتها في كثير من الدول التي تمت فيها تسوية الأراضي، تشتمل على محاولات إثبات الملكية من قبل أطراف النزاع. وكما ذكرنا سابقاً، إن أهم تسجيل للأراضي في تاريخ فلسطين كان في عهد الدولة العثمانية، مما يجعل الفلسطينيين بأمس الحاجة للرجوع لأرشيفات الدولة العثمانية لإثبات ملكيتهم.

وفيما يلي، نورد دراسة حالة لنضرب مثالاً على حيوية الوثائق العثمانية بالنسبة لسكان القدس. الحالة التي سنلقي الضوء عليها هي قضية 28 منزلاً في حي الشيخ جراح في القدس الشرقية، بدأت إسرائيل بإخلائها واحداً تلو الآخر من سكانها العرب واستبدالهم بسكان يهود.

٢٤ المصدر السابق، ص 123-134.

٢٥ مقابلة مع المحامي سامي أرشيد، 29 تشرين الثاني 2010.

وحي الشيخ جراح حي فلسطيني قديم فيه بعض البيوت الجميلة للعائلات المقدسية القديمة حيث بدأوا في البناء في هذا الحي في أواخر القرن التاسع عشر، بعد أن بدأ المقدسيون يطمئنون للسكن خارج أسوار البلدة القديمة، وفيه أيضاً بيوت أحدث، يعود جزء منها إلى لاجئين فلسطينيين لجأوا من القدس الغربية بعد إخراجهم من بيوتهم إبان حرب عام 1948. ومع وجود العديد من محاولات تهويد العديد من المنازل والأراضي العربية في تلك المنطقة، إلا أن الحملة الشرسة، والتي اشتهرت في الإعلام مؤخراً، كانت على مجموعة البيوت التي تعود إلى اللاجئين الفلسطينيين.

بعد انتهاء حرب عام 1948، انتقل اللاجئون للسكن في خيام أو نزلوا ضيوفاً عند إخوان لهم معتقدين أن عودتهم إلى ديارهم ستكون قريبة. ومع عدم قبول إسرائيل بعودة اللاجئين إلى ديارهم حتى بعد توقف نيران الحرب، بدأت وكالة غوث وتشغيل اللاجئين الفلسطينيين التابعة للأمم المتحدة (الأونروا) ببناء مخيمات للاجئين في مناطق مختلفة لجأوا إليها سواء في الضفة الغربية (بما فيها القدس)، أو الأردن، أو قطاع غزة، أو لبنان أو سوريا. وخلال هذه الفترة، اتفقت الأونروا والأردن مع بعض اللاجئين المقدسيين أن تبني لهم مجمعاً سكنياً من 28 وحدة سكنية في حي الشيخ جراح، بحيث تكون ظروفه أفضل من ظروف بيوت مخيمات اللاجئين من حيث طريقة بناء البيت، ومساحته، وغير ذلك من الظروف، مقابل أن يتخلى اللاجئون عن بطاقة المعونة التي حصل عليها جميع اللاجئين الفلسطينيين. وفعلاً، اتفقت الأطراف على ذلك، وتم بناء هذه المنازل وإسكان اللاجئين الفلسطينيين فيها. وبعد احتلال القسم الشرقي من المدينة عام 1967، ادعت مجموعة استيطانية متطرفة في المحاكم الإسرائيلية أن الأرض التي بنيت عليها الوحدات كانت مملوكة لليهود قبل عام 1948 وأن استخدامها كان من خلال ما كانت تسميه الأردن "حارس أملاك العدو" وهي مؤسسة حكومية أنشأتها الأردن للتعامل مع عقارات اليهود التي تركوها بعد حرب عام 1948. ومع أن الفلسطينيين ادعوا بزيف هذا الادعاء والأوراق التي استخدمت لإثباته، إلا أن المحكمة حكمت لهم بملكية الأرض. وتلى ذلك أن أعطت الفلسطينيين الساكنين في هذا الحي صفة المستأجر. فرفض الفلسطينيون الاعتراف بهذا الحكم، ورفضوا دفع الإيجار لليهود الذين ادعوا ملكية الأرض، فرفع المستوطنون قضايا إخلاء وبدأوا يكسبونها واحدةً تلو الأخرى. ٢٦

كانت الحاجة فوزية الكرد (أم كامل) من أوائل من أجبروا علي إخلاء بيوتهم (2009)، بعد صراعات طويلة بدأت بإسكان مستوطنين في نصف بيتها أولاً، ثمَّ بطردها من النصف الآخر الذي تبقى لها. وفي الفترة التي اضطرت فيها للسكن في نصف بيتها، أساء إليها المستوطنون بأشكال متعددة، مثل إلقاء القمامة في ساحتها، أو جمع الأطفال ليلعبوا في ساحة بيتها، وحاولوا أن يكيدوا لها مكائد إلا أنهم في النهاية تمكنوا من استصدار أمر جديد بإخلائها من النصف الثاني من بيتها. فجاءها أمر الإخلاء مما أدى إلى أن يصاب زوجها المقعد بسكتة قلبية، توفي على أثرها في بضعة أيام، فتلى

٢٦ لقد استندت في ما عرضت من معلومات عن هذا الحي على الشهادات التي وثقتها في خضم عملي في القدس في العام 2008. لمزيد من المعلومات حول هذه القضية، انظر، Hughes, David, et al, Dispossession And Eviction in Jerusalem: The Cases and Stories of Sheikh Jarrah, The Civic Coalition for Defending Palestinian Rights In Jerusalem, December 2009)).

ذلك أن بنت بمساعدة جيرانها والمتضامنين معها خيمة في أرض أحد جيرانها في الحي، أصبحت خيمة تضامنية. إلا إن إسرائيل هدمت هذه الخيمة عدة مرات بحجج قانونية مختلفة، وغرمت أم كامل واشتبكت بمساعدة المتضامنين معها بقوات الإحتلال.٢٧

ومنذ ذلك الوقت، تم استئناف النشاط ومحاولة توسيع الخيارات في الدفاع عن هذه الأرض، وتم توكيل طاقم من المحامين القادرين على العمل في النظام القانوني الإسرائيلي للدفاع عن هذه الأرض، منهم المحامي حسني أبو حسين الذي تابع هذه القضية وقضايا أخرى كثيرة في فلسطين، والمحامي محمد دحلة، والمحامي سامي أرشيد ورأى المحامون العاملون في هذه القضية أهمية فحص دفع أهالي الحي بأن الوثيقة التي أثبت فيها المستوطنون ملكيتهم للأرض كانت مزورة، فقرروا الذهاب إلى تركيا للبحث في أرشيفات الدولة العثمانية لفحص إذا كانت تلك الأرض مسجلة باسم مالك يهودي. وبتدخل دبلوماسي فلسطيني، وافقت تركيا على أن تسمح للمحامين بأن يبحثوا في وثائق سجل الطابو العثماني الموجود في أنقرة. فعندما بحثوا، لم يجدوا قريناً للوثيقة التي أبرزها المستوطنون في المحكمة، مما يعني، حسب رأي لجنة المحامين كما عبر عنها المحامي سامي أرشيد، بأن تلك الوثيقة باطلة.

في طبيعة الحال، لا نعلم إذا كانت المحكمة الإسرائيلية ستقبل بهذا الدفع أم لا، فهي حسب ما يرى المحامون الفلسطينيون تميز ضد السكان الفلسطينيين، إلا أن المثال يظهرُ جلياً بأن استخدام الوثائق العثمانية حيوي جداً بالنسبة للفلسطينيين.

وأفاد المحامي محمد دحلة أن استخدام هذا الأرشيف له فائدة كبيرة جداً لمن يبحث عن حقائق ملكيات العقارات، وأن استخدام الوثائق العثمانية، أو، كما في حالة الشيخ جراح، انعدام وجود وثيقة مدعاة، يمكن أن يغير مجرى القضايا بشكل كبير.

أما بالنسبة لسهولة الوصول إلى المستندات المطلوبة، فيري البعض أن عملية الحصول على الوثائق العثمانية ليست بالعملية السهلة. فقد ذكر المحامي سامي ارشيد بأن السجل العقاري العثماني ليس سجلاً عاماً مفتوحاً للجمهور، وذلك لقيمته التاريخية العظيمة بالنسبة لتركيا والشعوب الأخرى التي شكلت الدولة العثمانية، بل كان عليهم قبل التوجه إلى أنقرة أن يحصلوا على إذن للبحث في هذا الأرشيف، وكان التنسيق للحصول عليه، حسب المحامي سامي ارشيد «على مستوى وزارة الخارجية ورئاسة الوزراء» وفيه بعض الصعوبة.

لقد تعددت الأسباب التي تمنع الجمهور الفلسطيني من الوصول إلى السجل العقاري العثماني الحيوي بالنسبة لإثبات أملاكهم، ونلخصها بما يلي:

٢٧ المصدر السابق

الكثير من الفلسطينيين أصحاب الحقوق المسلوبة لا يتمكنون من الوصول إلى هذه الأرشيفات بسهولة، خصوصاً أن تكاليف السفر والإقامة في تركيا، فضلاً عن التكاليف الأخرى التي يتكبدها الأفراد تفوق طاقتهم بكثير.

أن أغلب الفلسطينيين لا يعرفون كيف يتمكنون من الحصول على الإذن المسبق للبحث في هذه الأرشيفات غير المفتوحة للجمهور.

أن هذه الأرشيفات مكتوبة باللغة التركية العثمانية التي لا يجيدها المحامون الفلسطينيون، مما يوجب أن يستعين الباحث الفلسطيني بأصحاب الخبرة في هذا المجال. وفي قضية دراسة الحالة التي ذكرت، تمكن طاقم المحامين المتوجه إلى أنقرة من الاستعانة بطالب فلسطيني يدرس في أنقرة ويجيد اللغة التركية العثمانية.

أن البحث في هذه الأرشيفات يتطلب مهارات بحثية معينة. ولكن ذلك لا يبدو بالأمر الصعب، فقد قال المحامي سامي أرشيد بأنه لاحظ خلال بحثه في الأرشيفات العثمانية بأنهم كانوا ينتهجون نظاماً دقيقاً ومنظماً ومرتباً، مما يسهل على الباحث أن يجد ضآلته في أرشيفاتهم.

ومن الجدير بالذكر أن النسخة الموجودة في أنقرة ليست الوحيدة. ذلك أنه، حسب ما أفاد المحامي غياث ناصر، ثمة نسخة شبيهة في الأردن. إلا أن المملكة الأردنية الهاشمية، لسبب غير معروف، تفرض أيضاً إذناً خاصًا للبحث في هذه السجلات، ومن الظاهر حسب إفادات المحامين أنهم لا يتمكنون من مراجعتها لاستخدامها في قضاياهم، وأنهم لا يتمكنون من الحصول على هذا الإذن. فقد أفاد المحامي غياث ناصر بأنه في خضم عمله للدفاع عن أراضي القدس، لم يتم السماح له بمراجعة السجل العقاري العثماني المحفوظ في عمّان.[٢٨]

وبالإضافة إلى هذا السجل، فقد أهدت تركيا نسخة مايكروفلم من الأرشيف للسلطة الفلسطينية، التي كانت قد طلبت هذا الأمر من تركيا حتى يسهل على الفلسطينيين أن يدافعوا عن أراضيهم من استيلاء الاحتلال. وتفيد التقارير الإعلامية أن نسخة المايكروفلم هذه سلمت إلى يد السلطة الفلسطينية منذ عام 2005[٢٩]، لكنها لا تزال حتى اليوم حبيسة خزنة في سفارة فلسطين في أنقرة[٣٠]. وحسب ما تفيد التقارير الإخبارية، فإن السلطة قررت عدم إرسال هذه الملفات إلى فلسطين خشيةً من وقوعها بيد الاحتلال، فأبقتها في أنقرة. وحسب ما أفاد المحامي حسني أبو حسين، فإن السفارة الفلسطينية في

٢٨ مقابلة مع المحامي غياث ناصر، 27 تشرين الثاني 2010.

٢٩ انظر: داني روبرتشتاين، تركيا تسلم سجلات عقارية عثمانية إلى السلطة الفلسطينية، خبر نشرته صحيفة هآرتس الإسرائيلية في أكتوبر عام 2005. يوجد على الرابط التالي:
http://www.haaretz.com/news/turkey-transfers-ottoman-land-records-to-palestinian-authority-1.171734 25 تشرين الثاني 2010.

٣٠ هذه المعلومة استقيتها من ثلاثة أعضاء في لجنة المحامين المدافعة عن حي الشيخ جراح في القدس، وهم المحامي محمد دحلة، والمحامي حسني أبو حسين، والمحامي سامي ارشيد. فقد زار المحاميان الأخيران ذكرهما أنقرة لبحث الأرشيف، ولم يتمكنا من الاستفادة من الأرشيف الذي تسلمته السفارة الفلسطينية في أنقرة.

أنقرة ترغب في إنشاء وحدة متخصصة لديها لأداء الخدمة للمواطنين الفلسطينيين الباحثين عن أدلة عقارية، بعد أن تجهز غرفة وتوظف مختصين للبحث في الأرشيف العثماني.

هذا يوحي بوجود شيء من القصور من الطرف الفلسطيني، بسبب عدم قدرته حتى الآن على إنشاء نظام يمكن له من خلاله أن يستفيد من هذه الملفات التي تسلمها من تركيا. ولا تزال بعض الأسئلة تعوز الجواب، وهي:

لماذا لم يتم استخدام هذه الملفات حتى الآن، على الرغم من معرفة السلطة الفلسطينية بأهميتها بالنسبة لفلسطين بشكل عام والقدس بشكل خاص؟

إذا صح أن هناك بعض العقبات اللوجستية، ماذا عملت السلطة للتغلب عليها؟ هل تحتاج مساعدة من الغير، خصوصاً تركيا؟ هل طلبت هذه المساعدة؟

ولكن، لحسن الحظ، لا يزال الأتراك متعاونين لدرجة أشاد بها المحامون الثلاث المذكورين آنفا، ولولا الدعم التركي لضاعت حقوق. ومع ذلك، لا بد من تنظيم الرجوع إلى هذه الأرشيفات لمراجعتها بسهولة، تخفيفاً على مسلوبي الحقوق من المزيد من المشقة والتكاليف.

ثانياً: أرشيف سجلات المحكمة الشرعية في القدس

أنشأت الدولة العثمانية محكمة مركزية في القدس، كان نطاق حكمها يمتد إلى مدن وقرى في بلاد الشام، ومصر، وشرق الأردن، وأجزاء من الحجاز، وغيرها. وقد بدأت هذه المحكمة تسجل ما يجري فيها من مداولات وأحكام منذ سنة 1528م، مما يجعل هذه السجلات أحد أقدم السجلات في أمصار الدولة العثمانية.

وقد استند الكثير من المؤرخين على هذه الملفات في إكتشاف تفاصيل الحياة في القدس (وغيرها من البلاد) في زمن العثمانيين. فلا شك أن هذه السجلات تقدم الكثير من المعلومات حول التجارة، والاقتصاد، والعلاقات الاجتماعية، وغيرها.

أما بالنسبة لاستخدام هذه السجلات للبحث القانوني، ولإثبات الملكيات وغيرها، فإنه من الملاحظ أنها مهملة من قبل المحامين، ولا يراجعها إلا المؤرخون. وحسب رأي المحامي غياث ناصر وإن قيمة الأدلة التي يستطيع المرء أن يحصل عليها من هذه المحاكم كبيرة لدى المحاكم، إلا أن استخدامها في البحث القانوني اليومي للمحامين ليس بالأمر العملي، فمن يبحث فيها على دليل «كمن يبحث عن إبرة في كومة قش.» لذا لاتوجد أمثلة عملية يمكن للمرء أن يستخلص منها إمكانية استخدام أحكام وتفاصيل هذه المحاكم للدفاع عن حقوق الفلسطينيين.

الخاتمة

تعرضت هذه الدراسة إلى قيمة المستندات العثمانية في الدفاع عن حقوق الفلسطينيين، مركزةً على سجل الطابو العثماني المحفوظ في أنقرة اليوم. ذلك أن لهذا السجل قيمة لا تقل عن تلك التاريخية، لأنه يوثق الكثير من ملكيات الأراضي في فلسطين حتى يومنا هذا، في غياب سجل عقاري للقدس يمكن من خلاله تحديد الملكيات فيها. وقد وجد الأفراد والمحامون الفلسطينيون صعاباً لا بأس بها لمراجعة هذه الملفات لأسبابٍ عديدة، مما قد يكون من شأنه أن يفقد غير القادرين على الوصول إلى هذه الملفات حقوقاً لهم، وسط إرادة إسرائيلية كبيرة لإحداث المزيد من التهجير للفلسطينيين لتعديل الميزان الديمغرافي لصالح اليهود في فلسطين. لقد كان ولا يزال التعاون التركي مع المحامين الفلسطينيين وغيرهم ممن يطلبون مراجعة الملفات مفيداً وسلساً. وعلى الرغم من ذلك، يبدو أن على الفلسطينيين أن يضاعفوا جهودهم من أجل تسهيل هذا الأمر على المواطن الفلسطيني للدفاع عن حقه.

أما بالنسبة لسجل المحكمة الشرعية، فقد اقتصرَ البحث فيه علي المؤرخين الذين يبحثون عن تفاصيل الحياة في زمن معين، ولكن المحامي المدافع عن قضية معينة لا يرى جدوى كبيرة من البحث في هذه الملفات، ولا يبدو أن المجتمع القانوني الفلسطيني قد جرب استخدام هذه السجلات لخدمة قضاياه. وهو ما يكشف ثغرة يجب العمل علي سدها.

دفاتر الصرة: مصدر هام للتاريخ الاجتماعي للمدن المقدسة الموجودة في طريق الحج والحجاز في العهد العثماني

أ/مصطفي جولر
قسم التاريخ- كلية الفن والآداب بجامعة آفيون قوجه تبه آفيون قره حصار – تركيا

ترجمة وجيه محمود

إن مدن مكة والمدينة والقدس هي أقدس أماكن العالم الإسلامي كما هو معلوم؛ ولهذا السبب هاجر آلاف البشر من كل أنحاء العالم الإسلامي منذ عصر الرسول (ص) وحتى يومنا هذا إلي هناك من بلادهم؛ حباً في مجاورة هذه الأماكن المقدسة. وقد ازداد عدد السكان في المدن المقدسة بسبب الاهتمام البالغ للدولة العثمانية بعد عام 1517 بالحجاج الذين يفدون من كل مكان بالعالم. وقد عاش هناك في فترة ما آلاف الناس الذين يعتنقون نفس الدين علي اختلاف قوميتهم وأعرافهم وعاداتهم وطبيعتهم. وقد ازدادت كثافة عدد السكان بالوافدين للحج والعمرة وصاحبت هذه الزيادة أيضاً مشاكل الأمن والإيواء.

وبطبيعة الحال أسست الدولة الأوقاف أيضاً من أجل تأمين ذهاب وإياب قافلة الحج ومواجهة إيواء وإطعام هؤلاء الناس الذين يعيشون في مكة والمدينة. وقد أُرسلت إيرادات الأوقاف التي أُرسلت من أماكن شتي بالممالك العثمانية إلي مكة والمدينة مع آلايات الصرة(1) كل عام. وأُنشئت الأوقاف في المدينتين وفي داخل القدس المدينة المقدسة الثالثة ، ومن ثم قد أُرسلت الصرة أيضاً إلي أهالي تلك المدن. وقد دُونت بدفاتر الرواتب المختلفة من أجل صرف هذه المبالغ المرسلة لأماكن الحاجة وتوزيعها علي أصحابها. وقد أُجري نفس التطبيق أيضاً مع القبائل البدوية العربية الموجودة في الصحراء من دمشق وحتى مكة. وفي ظل هذا تحقق تحرك قافلة الحج بصورة آمنة.

وسنقوم في بحثنا بتحليل البنية الاجتماعية في نهاية القرن الثامن عشر طبقاً لهذه الدفاتر: دفتر رقم 3062 الذي يحتوي علي الصرة التي تُوزع في المدينة، ودفتر رقم 3064 الذي يحتوي علي صرة القدس، ودفتر رقم 1164 من الدفاتر المدونة من المالية والتي تتناول موضوع صرة العربان.

1- ما هي الصرة؟

الصرة؛ هي اسم من الفعل الماضي "صر" باللغة العربية. ومعني الكلمة كيس، وكيس النقود، وهي الصرة التي يُوضع داخلها الأقجة والدينار (2). أما معناها الاصطلاحي : فهو توصيل وتوزيع الأموال والنقود التي تخصصها الدول الإسلامية حسب امكاناتها اعتباراً من عهد العباسيين لأهالي الحرمين قبل موسم الحج مباشرة(3). بناء علي ما ورد في التعريف أنه شُرع في إرسال أول صرة للحرمين في عهد العباسيين وقد تبنت جميع الدول الإسلامية من بعدهم هذه العادة. وقد

شرع العثمانيون في إرسال الصرة إلي الحرمين اعتباراً من عهد يلديرم بايزيد. أما بعد ضم مصر والحجاز فقد استمرت هذه المهمة دون عرقلة كل عام. وكان يوجد مصدرين مختلفين من الإيراد للصرة في الدولة العثمانية :

-1 الهدايا الخاصة بسلاطين العصر: ومن أول أسماء هذه الهدايا؛ المبلغ الذي يُرسل إلي أهالي الحرمين والقدس، وإلي المحتاجين والفقراء وقارئي القرآن في الأماكن المقدسة، ومديري المدن والقبائل العربية الموجودة علي الطريق والتي تُدون في الدفاتر بصورة دقيقة.

-2 مخصصات الوقف: وكانت تتكون من جمع وإرسال إيرادات الوقف المخصصة للحرمين حسب الظروف.

-2 الصرة في العهد العثماني

أرسلت الدولة العثمانية أول صرة للحرمين في عهد يلديرم بايزيد. ثم لم يواصل هذا التقليد السلطان محمد جلبي ومراد الثاني، علي الرغم من أنهما في نفس الوقت خصصا حصة لفقراء مكة والمدينة من أوقافهم الخاصة. أما السلطان محمد الفاتح فقد سعي إلي إرسال الهدايا إلي مكة والمدينة، وحاول حتى التدخل في نطاق سلطة الدولة المملوكية بسبب انقطاع قنوات مياه الحجاز.وعندما نأتي إلي بايزيد الثاني فقد زاد مقدار الهدية التي ترسل إلي الحرمين أضعاف أضعافها وقد بلغت 1،011،590 أقجة في سنة 1504/909(4). وبالإضافة إلي هذه الزيادة توجد في الأساس الحصص التي خُصصت للحرمين من أوقاف السلطان وعائلته ورجال الدولة.

أما اعتباراً من عهد السلطان ياوز سليم فقد خرج إرسال الهدية إلي الحجاز عن كونه حب أو تقرب معنوي وتحول إلي مهمة. ولهذا أرسلت الدولة العثمانية الصرة سنة 397 بداية من موسم الحج سنة 1517 بلا انقطاع حتى احتلال الشام مع بداية الحرب العالمية الأولي سنة 1914. وحين نذكر أهالي مكة والمدينة بينما نعرِّف الصرة نري أن الدولة العثمانية أضافت صرة العربان أيضاً إلي هذه المهمة في معظم الأحيان وأحياناً صرة القدس أيضاً. بالإضافة إلي أن النظام والأمن الذي تحقق في طرق الحج والحرمين خاصة في العهد العثماني قد زاد من عدد الوافدين للحج من كل مكان وصلت يد الدولة إليه. وهذا الوضع جعل مستحيلاً أن يكون مركز الحج وإدارته من مكان واحد. وفي النهاية جعلت الدولة إدارة الحج والتدابير التي تُتخذ علي امتداد الطريق وكذلك الهدايا التي ستُرسل إلي مكة والمدينة أيضاً محلية من مكان يُدار من مركز واحد.

وبعد هذا التوضيح السابق يمكن أن نمضي إلي شرح تفصيلي لصرة سنة 1799/1214 التي هي موضوعنا الأصلي : قد عينت الدولة العثمانية اعتباراً من الفترة الكلاسيكية ثلاث مراكز لإدارة خدمات الصرة والحج والحرمين. وأول هؤلاء تأتي استانبول مركز الدولة بطبيعة الحال. وثانيها دمشق التي تستخدم كمركز تجمع لحجاج الأناضول والبلقان والقفقاس وحتى من أسيا الوسطي. أما ثالثهم فتكون مصر التي تقدم الاحتياجات المادية للحرمين وأيضاً مركزاً لحجاج أفريقيا. وما دام

الحال هكذا فقد أُرسلت الصرة التي هي موضوعنا الأصلي إلي الحرمين وجُهزت من هذه الثلاث مراكز أيضاً. وسنتناول الدفاتر التي أُعدت من استانبول والشام فقط نظراً لأنه لم يُدون شئ حول الصرة التي أُرسلت من مصر ربما لمعاناتها بتأثير الاحتلال الفرنسي لها في سنة 1214 التي ندرسها.

1- صرة استانبول

هي الصرة التي تحركت بمراسيم واستعدادات كبيرة من العاصمة استانبول.

ومصادر إيراد هذه الصرة: هي المخصصات الخاصة بالسلاطين والحاصلات السنوية لأوقاف الحرمين الموجودة في استانبول وبورصة وأدرنة والروملي والأناضول وسائر الولايات. ولن يكون من الخطأ تسمية صرة استانبول الصرة الأساسية بخاصيتها هذه وقيمتها كمبلغ مادي مع احتوائها علي مخصصات السلطان والأوقاف الكثيرة مرتفعة جداً.

وتم ترتيب معظم الدفاتر الموجودة في الأرشيف العثماني برئاسة الوزراء لصرة استانبول. وصرة استانبول عن سنة 1799/1214 كانت تتشكل من تلك الدفاتر:

الاسم	رقم الدفتر	المدينة	السنة
الخاقانية الرومية الجديدة وجزية أرمن استانبول وفائض بعض الأوقاف والأوقاف المدون أسمائها في الدفتر	EV.HMK. SR.3062	المدينة	1214
الخاقانية الرومية الجديدة وجزية أرمن استانبول وفائض بعض الأوقاف والأوقاف المدون أسمائها في الدفتر	EV.HMK. SR.3063	مكة	1214
الخاقانية الرومية الجديدة وما أُرسل من الأوقاف المدون أسمائها في الدفتر	EV.HMK. SR.3064	القدس	1214(5)
وقف والدة السلطان (والدة السلطان محمود خان)	EV.HMK. SR.3067	المدينة	1214
أوقاف سردار كريت الوزير حسين باشا ومرزيفونلو قره مصطفي باشا	EV.HMK. SR.3068	مكة	1214
وقف مكتبة السلطان محمود خان	EV.HMK. SR.3069	المدينة	1214
وقف والدة السلطان (والدة السلطان أحمد خان)	EV.HMK. SR.3070	مكة	1214
وقف السلطان محمود خان	EV.HMK. SR.3071	المدينة	1214

وقف السلطان محمود خان	EV.HMK.SR.3072	مكة	1214
وقف تربة السلطان مراد خان	EV.HMK.SR.3073	مكة	1214
وقف السلطان عبد الحميد خان	EV.HMK.SR.3074	مكة	1214
وقف جامع والدة السلطان (والدة السلطان أحمد خان الثالث) ووقف أمة الله باش قادين	EV.HMK.SR.3075	المدينة	1214
وقف مكتبة السلطان أحمد خان الثالث والأوقاف المدون أسمائها في الدفتر	EV.HMK.SR.3076	مكة	1214
وقف جامع والدة السلطان(والدة السلطان أحمد خان الثالث)	EV.HMK.SR.3077	مكة	1214
وقف تربة السلطان مراد خان	EV.HMK.SR.3078	المدينة	1214
أوقاف مكتبة السلطان أحمد خان الثالث وجامع السلطان مصطفي خان الثالث	EV.HMK.SR.3079	المدينة	1214
جامع والدة السلطان (والدة السلطان أحمد خان	EV.HMK.SR.3080	مكة	1214
وقف السلطان أحمد خان الثاني والأوقاف المدون أسمائها في الدفتر	EV.HMK.SR.3081	المدينة	1214

وقف جامع والدة السلطان(والدة السلطان أحمد خان الثالث)	EV.HMK.SR.3082	المدينة	1214
أوقاف سبيل وحجرة درس والدة السلطان (والدة السلطان محمود خان)والأوقاف المدون أسمائها في الدفتر	EV.HMK.SR.3083	مكة	1214
أوقاف مبرة وسبيل السلطان عبد الحميد خان	EV.HMK.SR.3084	المدينة	1214
أوقاف سبيل وحجرة درس والدة السلطان (والدة السلطان محمود خان)والأوقاف المدون أسمائها في الدفتر	EV.HMK.SR.3085	المدينة	1214
وقف مكتبة السلطان محمود خان	EV.HMK.SR.3086	المدينة	1214
أوقاف دار الحديث ومكتبة وجامع فاطمة سلطان (بنت السلطان أحمد الثالث)وأوقاف إبراهيم باشا ومحمد أغا	EV.HMK.SR.3087	المدينة	1214

وقف وينوق أحمد وكوجك حسين أفندي	EV.HMK. SR.3088	المدينة	1214
وقف وينوق أحمد وكوجك حسين أفندي	EV.HMK. SR.3089	مكة	1214
عن أوقاف السلطنة السنية والأوقاف المدون أسمائها في الدفتر	EV.HMK. SR.3090	مكة،المدينة، القدس ودمشق	1214

ب-صرة دمشق

هي الصرة التي تشكلت من أوقاف الحرمين التي أُسست في عهد المماليك والعثمانيين في منطقة سوريا وعلي رأسها المدن الكبرى مثل دمشق وحلب. وقد ضُمت صرة دمشق إلي صرة استانبول عدة مرات علي الرغم عن إرسالها بصورة مستقلة في بعض الأوقات.

وتلك دفاتر الصرة التي أُرسلت باسم دمشق في نهاية القرن الثامن عشر:

الاسم	رقم الدفتر	أُرسل إلي أين	السنة
أصحاب الإحسان بالحرمين الشريفين ودمشق وعن الأوقاف المدون أسمائها في الدفتر	EV.HMK. SR.3065	المدينة	1214
أوقاف حلبية وخوجه عمر أفندي (إيجارة خان الصابون) وعن الأوقاف المدون أسمائها في الدفتر	EV.HMK. SR.3066	المدينة	1214
عن الأوقاف المدون أسمائها في الدفتر من طرف السلطنة السنية	EV.HMK. SR.3090	مكة، المدينة، القدس ودمشق	1214
جوالي دمشق وأنحائها وإيرادات مقاطعة جمرك استانبول وبورصة والجزية ووقف سنان باشا	EV.HMK. SR.3091	مكة، المدينة، القدس ودمشق	1214
أوقاف الحرمين الشريفين والقدس الشريف والمدون أسمائها في الدفتر	EV.HMK. SR.3092	مكة، المدينة والقدس	1214

ج- صرة مصر

هي الصرة التي تشكلت بإرسال تعيينات سائر أوقاف الحرمين بالإضافة إلي أوقاف الدشيشة من مصر والتعيينات التي تُجهز من خزينة مصر. وكانت توقيعات أمير أمراء مصر والدفتردار والكتخدا والقاضي عسكر أو وكيله موجودة علي هذه الصرة التي تُرسل من مصر. وتكتب مقادير الصرة وسائر الحسابات من طرف الكتاب وبعد ذلك كان موظفي الروزنامة يرسلون البيانات التي توضح مقدار الصرة وسائر حساباتها إلي المركز(6). وبعد هذه المعلومة التكنيكية نستطيع أن ننظر إلي الحجم الرقمي لصرة مصر.

فقد وصل مقدار صرة مصر في عام 1533/940 إلي 540،000بارة بينما وصل هذا الرقم في سنة 1595/1004 إلي 1،327،040بارة أما في سنة 1669/1082 وصل إلي 4،806،988 بارة (7).

وفي تاريخ 11 جماد أول سنة 26/1081 اكتوبر 1670 أخذ 11،360 نفر من أهالي المدينة حصة من أوقاف الدشيشة الكبري والدشيشة الصغري التي أُرسلت من مصر(8). ويوضح بالخط الهمايوني الموجود في أعلي الدفتر بأي طريقة ستُوزع الصرة المذكورة(9). ونظراً لعدم وجود دفتر حول صرة مصر في الأرشيفات العثمانية في السنة التي ندرسها لا نستطيع عمل دراسة عليها.

ماهية دفاتر الصرة؟

دفاتر الصرة موجودة في أرشيفتنا في ثلاث أماكن منفصلة بصورة عامة

-1 أرشيف متحف سراي طوب قابي

-2 ويوجد 4،170 دفتر صرة فيما بين سنوات 1009-1238/1600-1910مدونة في كاتالوج دفاتر صرة نظارة الأوقاف بالأرشيف العثماني برئاسة الوزراء.

-3 كتالوج الدفاتر المدونة من المالية بالأرشيف العثماني برئاسة الوزراء.

ويوجد في هذا الكتالوج دفاتر صرة بأعداد كثيرة تحت مسميات مختلفة بداية من تاريخ سنة1021 وحتي نهاية الفترات.

-4 أيضاً يوجد دفاتر صرة بأعداد كثيرة فيما بين دفاتر الأوقاف.

-5 الدفاتر الموجودة في تصنيف كامل كاباجي.

-6 الدفاتر الموجودة في تصنيف الخزينة الخاصة. قسم من هذه الدفاتر هي الدفاتر التي تتناول مقدار المبالغ التي أُرسلت في هذا العام ومتعلقة بالأوقاف المشروطة والخاصة بتخصيص الحرمين وذلك بعد اخراج مصاريف أوقاف الحرمين.

أما القسم الثاني فهي الدفاتر التي تحتوي ما مقدار المبالغ والقيمة العينية التي تم توصيلها إلي مكة والمدينة مع آلاي الصرة والتي ستُوزع علي الموجودين هناك.

وتم ترتيب الدفاتر المذكورة حسب أسبقية تدوينها وليس تحت عنوان واحد وقد أُرسلت نسختها إلي الحرمين بواسطة أمين الصرة. ولهذا تم ترتيب عدد كبير من الدفاتر تحت أسماء مختلفة في سنة واحدة.

وبعد هذه التوضيحات السابقة يمكن أن نمضي إلي معلومات مفصلة عن دفاتر الصرة ومحتويات هذه الدفاتر في نهاية القرن الثامن عشر موضوعنا الأصلي يعني في سنة 1799/1214. وتم تدوين مجموع عدد 31 دفتر في هذه السنة(10)

وتم تدوين جزء من هذه الدفاتر لتوزيع الصرة في مكة وقسم بالمدينة وقسم في القدس ودمشق.

أ- الدفاتر التي تحتوي علي صرة مكة عن سنة 1799/1214

الاسم	رقم الدفتر	المدينة	السنة
الخاقانية الرومية الجديدة، جزية أرمن استانبول وفائض بعض الأوقاف والأوقاف المدون أسمائها في الدفتر	EV.HMK. SR.3063	مكة	1214
أوقاف سردار كريت الوزير حسين باشا ومرزيفونلو قره مصطفى باشا	EV.HMK. SR.3068	مكة	1214
وقف والدة السلطان (والدة السلطان أحمد خان)	EV.HMK. SR.3070	مكة	1214
وقف السلطان محمود خان	EV.HMK. SR.3072	مكة	1214
وقف تربة السلطان مراد خان	EV.HMK. SR.3073	مكة	1214
وقف السلطان عبد الحميد خان	EV.HMK. SR.3074	مكة	1214
وقف مكتبة السلطان أحمد خان الثالث والأوقاف المدون أسمائها في الدفتر	EV.HMK. SR.3076	مكة	1214
وقف جامع والدة السلطان(والدة السلطان أحمد خان الثالث) ووقف أمة الله باش قادين	EV.HMK. SR.3077	مكة	1214
وقف جامع والدة السلطان (والدة السلطان أحمد خان)	EV.HMK. SR.3080	مكة	1214
أوقاف سبيل وحجرة الدرس والدة السلطان (والدة السلطان محمود خان) والأوقاف المدون أسمائها في الدفتر	EV.HMK. SR.3083	مكة	1214
وقف وينوق أحمد وكوجوك حسين أفندي	EV.HMK. SR.3089	مكة	1214
عن الأوقاف المدون أسمائها في الدفتر من طرف السلطنة السنية	EV.HMK. SR.3090	مكة، المدينة، القدس ودمشق	1214
جوالي دمشق وانحائها،وايرادات مقاطعة جمرك استانبول وبورصة والجزية ووقف سنان باشا	EV.HMK. SR.3091	مكة، المدينة، القدس ودمشق	1214
الأوقاف المدون أسمائها في الدفتر مع أوقاف الحرمين الشريفين والقدس الشريف	EV.HMK. SR.3092	مكة، المدينة والقدس	1214

ب- الدفاتر التي تحتوي علي صرة المدينة عن سنة 1799/1214

الاسم	رقم الدفتر	المدينة	السنة
الخاقانية الرومية الجديدة، وجزية أرمن استانبول وفائض بعض الأوقاف والأوقاف المدون أسمائها في الدفتر	EV.HMK. SR.3062	المدينة	1214
أصحاب الإحسان بالحرمين الشريفين ودمشق والأوقاف المدون أسمائها في الدفتر	EV.HMK. SR.3065	المدينة	1214
أوقاف حلبية وخوجه عمر أفندي (إيجار خان الصابون) وعن الأوقاف المدون أسمائها في الدفتر	EV.HMK. SR.3066	المدينة	1214
وقف والدة السلطان(وقف والدة السلطان محمد خان)	EV.HMK. SR.3067	المدينة	1214
وقف مكتبة السلطان محمد خان	EV.HMK. SR.3069	المدينة	1214
وقف السلطان محمود خان	EV.HMK. SR.3071	المدينة	1214
وقف جامع والدة السلطان(والدة السلطان أحمد خان الثالث) ووقف أمة الله باش قادين	EV.HMK. SR.3075	المدينة	1214
وقف تربة السلطان مراد خان	EV.HMK. SR.3078	المدينة	1214
أوقاف مكتبة السلطان أحمد خان الثالث وجامع السلطان مصطفي خان الثالث	EV.HMK. SR.3079	المدينة	1214
وقف السلطان أحمد خان الثاني والأوقاف المدون أسمائها في الدفتر	EV.HMK. SR.3081	المدينة	1214
وقف جامع والدة السلطان (والدة السلطان أحمد خان الثالث)	EV.HMK. SR.3082	المدينة	1214
أوقاف مبرة وسبيل السلطان عبد الحميد خان	EV.HMK. SR.3084	المدينة	1214
أوقاف سبيل وحجرة درس والدة السلطان (والدة السلطان محمود خان) والأوقاف المدون أسمائها في الدفتر	EV.HMK. SR.3085	المدينة	1214
وقف مكتبة السلطان محمود خان	EV.HMK. SR.3086	المدينة	1214
أوقاف دار الحديث ومكتبة وجامع فاطمة سلطان (بنت السلطان أحمد الثالث) وأوقاف ابراهيم باشا ومحمد أغا	EV.HMK. SR.3087	المدينة	1214

وقف وينوق أحمد أغا وكوجوك حسين أفندي	EV.HMK. SR.3088	المدينة	1214
عن الأوقاف المدون أسمائها في الدفتر من طرف السلطنة السنية	EV.HMK. SR.3090	مكة، المدينة، القدس ودمشق	1214
جوالي دمشق وانحائها، وايرادات مقاطعة جمرك استانبول وبورصة والجزية ووقف سنان باشا	EV.HMK. SR.3091	مكة، المدينة، القدس ودمشق	1214
الأوقاف المدون أسمائها في الدفتر مع أوقاف الحرمين الشريفين والقدس الشريف	EV.HMK. SR.3092	مكة، المدينة والقدس	1214

وبعد هذا البيان يمكن أن نمضي إلي معرفة محتوي الدفاتر ويلاحظ أن الدفتر الأكبر حجماً والذي يحتوي بشكل أوضح علي توزيع الصرة هو رقم 3062 وتقع طغراء السلطان في أعلي الدفتر. أما عقب هذا فتوجد عبارات «دفتر تقسيمات الصرة الشريفة الخاقانية الرومية الجديدة التي هي أموال أهل المدينة المنورة نورها الله تعالي إلي يوم الآخرة في واجب سنة 1214»

وتقع فيه التخصيصات التي عينها السلطان للروضة المطهرة أولاً ومجموع عدد أوراقها 126 ورقة. وهذا التخصيص الذي لايعد من نقود الصرة هو 50 سكة (11) حسنة وواحد ثوب صوف.

المكان	عدد الأشخاص	كم سكة لكل شخص	مجموع الأموال	ما تم تسليمه
تخصيص السلطان للروضة			50 سكة	50
الحجرات القديمة	769	1	769	617
الحجرات الجديدة	692	4	2768	2200
ملحقات الحجرات	546	1.5	819	652
في الثلاث زوايا	32	2	64	52
الزوايا الهمايونية	10	10	100	80
لأهل المدينة الآخرين	4351	1.5	6526.5	5300(12)
المجموع	6400		11046.5	8901

وبناءً علي ما أتضح في الجزء الأعلي من الدفتر وُجد أنه متعلق بمجموع الحصص والمبالغ التي ستُوزع من الأوقاف المخصصة لأهالي المدينة. وعندما يُلقي نظرة علي هذا يمكن أن يلاحظ المبلغ الذي أمكن جمعه وتوزيعه وهو 8901 سكة بالرغم من أن المقدار الذي خُصص لمجموع 6400 شخصاً هو 11046،5 سكه حسنه. ومع أن هذا الوضع يمكن أن يُصادف كثيراً يمكن أن يُقال أن

هذا الفرق في المبلغ بسبب عدم امكانية جمع مخصصات أوقاف الحرمين في مناطق سوريا ومصر بسبب احتلال الفرنسيين لمصر خاصة في هذه السنة أو بسبب جمعها وصرفها علي أماكن أخري.

وفي بداية الأجزاء التالية من هذا الدفتر تقع التخصيصات التي عُينت لمديري المدينة السابقين وخدَّام الروضة والمسجد النبوي كمجاورين:

- المديرون:

الاسم	العدد	التخصيص	التسليم
نائب الحرم	١	٥٠	٥٠
الخازندار	١	٥٠	٤٠
متسلم الأغوات	١	١٥	١٢
نقيب الأغوات	١	١٥	١٢
خادم الصرة	١	١٠	٨
الخازندار	١	١٥	١٢
الكاتب	١	٢٠	١٦
المجموع	٧	١٧٥	١٤٠

الاسم	العدد	التخصيص	التسليم
إلي الأغوات خادمي الروضة		١٠٠٠	٨٠٠[١٣]
للمؤذن السادس في المأذنة الرئيسية	١	١٥	١٢
للمكبرين في المحفل الحنفي	٣	٣٦	٣٠
لخادم النظافة الذي سيمسح حوائط حجرة السعادة	١	٨	٨
لمن ينظفون الروضة وصناديق أجزاء القرآن	٨	٦٤	٥٦
الفرَّاش	١٨	٣٣٥	٣٣٥
المجموع	٣١+ الأغوات	١٦٦٨	١٢٤١

ومما يلفت الاهتمام جزء يُذكر قبل تخصيصات الوقف الخصوصي في الدفتر، وطبقاً لما هو مدون به قد طُلب تخصيص حصة بصورة متساوية من الأموال الموجودة في لفات الصرة للفقراء الذين لم يُقيدوا بالدفتر ولم يكونوا مسجلين في السنوات السابقة(14).

وبنود الوقف الخاص بالمدينة مدونة كل علي حدة بعد هذا القيد وكذلك أسماء الحاصلين علي الحصص والحصص أمام هذه البنود. ويمكن أن ننشر هذه المعلومات في الجدول الآتي:

اسم الوقف	إلي من	شخص	سكة	التسليم
محمد الرابع	جزخان (قارئ جزء قرآن)	٦٦	٨٠٠	٨٠٠
محمد الرابع	صلواتخان (تالي الصلاة علي الرسول)	٤٠	٢٠٠	٢٠٠
والدة السلطان محمد؟	جزخان (قارئ جزء قرآن)	٣٣	٤٠٠	٤٠٠
والدة السلطان محمد؟	صلواتخان (تالي الصلاة علي الرسول)	١	٢٠٠	؟؟٥
وقف آيا صوفيا للسلطان الفاتح	جزخان (قارئ جزء قرآن)	٣٣	٤٠٠	٤٠٠
وقف بايزيد الثاني بأماسيا	لأغوات الحرم وخدَّامه	؟	؟	؟
وقف سليم الثاني بأدرنة	جزخان (قارئ جزء قرآن)	٣١	٤٠٠	٤٠٠
الصوفية فاطمة سلطان[١٥]	جزخان (قارئ جزء قرآن)	٢	٦	٦
الوزير محمود باشا	كل من القاضي الحنفي والشافعي والمالكي والحنبلي والامام الحنفي والخطيب الحنفي	٦	٩٠	٩٠
الوزير محمود باشا	جزخان (الذي سيقرأ القرآن في الروضة)	٣٠	٣٠٠	٣٠٠
الوزير محمود باشا	قراءة قرآن الخطيب الحنفي	١	١٠	١٠
الوزير محمود باشا	قراءة حديث	٣	٥٠	٥٠
الوزير محمود باشا	صلواتخان(تالي صلاة علي النبي)	١٠	١٠٠	١٠٠
الوزير محمود باشا	دعاء	٢٠	١٠٠	١٠٠
الوزير محمود باشا	للأغوات الذين يخدمون في الروضة	٥٠	١٥٠	١٥٠
الوزير محمود باشا	لأبواب الحجرة المطهرة	٦	١٨	١٨
الوزير محمود باشا	مؤذني الروضة	٢١	٥٠	٥٠
الوزير محمود باشا	رئيس الفراشين والفراشين	١	١٠٦	١٠٦
أمير أمراء قبرص جعفر باشا	الروضة المطهرة	٥٢	٤٠٠	٤٠٠
رئيس الجباة مصطفي أغا	انارة الروضة ولمن يأخذون أجرة قليلة		١١٠	١١٠
نيشانجي محمد باشا	قراءة قرآن علي الروح	٧٤	٣٠٨	٣٠٨
المجموع		٥٤٩	٤١٩٨	٣٩٩٨

قد ذُكرت التخصيصات أمام أسماء وشروط الوقف في القيود الموجودة بالدفتر. ولهذا يمكن ثبت شروط الأوقاف من هذه القيود.

- الجماعات

الاسم	شخص	التخصيص	التسليم
جماعة مسجد حضرة أبو بكر	٦	٥٤	٥٤
مسجد حضرة علي	٥	٣٩	٣٩
المجموع	١١	٩٣	٩٣

ويُفهم من هذه البيانات أنه يوجد 11 شخص غير الموظفين الذين يقيمون في المسجدين.

- المدارس

الاسم	عدد الأشخاص	التخصيص	التسليم
مكان مدرسة السلطان؟؟	معلم	١٥	١٢
مدرسة السلطان	طلبة	١٢	١٠
المدرسة الحنفية (بجانب مأذنة سلبانية)	معلم	٢٥	٢٠
المدرسة الحنفية	خليفة	١٢	١٠
المدرسة الحنفية	عارف(٧ أشخاص)	٣٠	٢٤
المدرسة الحنفية	أطفال(٥٠ شخص)	١٥٠	١٢٠
المدرسة الحنفية	ناظر	٢٠	٢٠
المدرسة الحنفية(خلف الحرم) رباط الظاهرية	معلم	١٢	١٠
المدرسة الحنفية(خلف الحرم) رباط الظاهرية	عارف	١٥	١٠
المدرسة الحنفية (خلف الحرم) رباط الظاهرية	أطفال(٦٠ شخص)	٦٠	٤٨
مدرسة مالي محمود الأنصاري	معلم	١٢	١٠
مدرسة مالي محمود الأنصاري	أطفال	١٠	٨
مدرسة آخر الحرم	معلم	٢٥	٢٠
مدرسة آخر الحرم	أطفال(٣٥ طفل)	٢٥	٢٨
مدرسة الدفتردار ابراهيم أفندي	معلم	١٢	١٠
مدرسة الدفتردار ابراهيم أفندي	أطفال	١٠	٨

مدرسة مسلسل برباط جيرجي	معلم	١٢	١٠
مدرسة مسلسل برباط جيرجي	أطفال	١٠	٨
مدرسة إلياس بن محي الدين	معلم	١٢	١٠
مدرسة إلياس بن محي الدين	أطفال	١٠	٨
مدرسة المولا علاء الدين أفندي	معلم	١٢	١٠
مدرسة المولا علاء الدين أفندي	أطفال	١٠	٨
مدرسة والدة السلطان رباط والدة السلطان	معلم	١٢	١٠
مدرسة والدة السلطان رباط والدة السلطان	أطفال	١٠	٨
المجموع		٥٣٣	٤٤٠

إن ذكر المدارس وقدر المساعدات بالدفتر يحمل أهمية من ناحية إظهار الدعم الذي كان يُقدم للخدمات التعليمية في تلك الفترة. ويلاحظ أن تدوين عدد الطلبة في بعض الأجزاء من الدفتر وذكرها في بعض الأجزاء الأخري بكلمة أطفال فحسب قد أحدث مشكلة في المجموع من الناحية الرقمية. ولكن يمكن أن يُتوصل إلي نتيجة من ذلك وهي أنه تم تخصيص 3 سكة في الشهر الواحد لكل طالب بناءً علي المعطيات الرقمية في 12 مدرسة.

- الزوايا

الاسم	الشخص	التخصيص	التسليم
محي الدين عربي	بواب	٨	٨
محي الدين عربي	سقا	١٥	١٢
عبد القدير جيلاني	بواب	٨	٨
مشارية	بواب	٨	٨
الزاوية التي تحت مدرسة الحنفية	خمس أشخاص لتعلم التصوف	٢٥	٢٠
مسجد القبة الجنادي؟ الحنفية		١٢	١٠
مسجد القبة الجنادي؟ الحنفية	٢٠ شخص يذكرون	٦٠	٦٠
المجموع	٣٠	١٣٦	١٢٦

كما هو معلوم أن الزوايا هي أصغر مباني الطريقة. وهي الملجأ الوحيد للمحتاجين وحتي الدراويش المشغولين بالذكر والعبادة فيها. إلا أنه في الفترة السابقة يُلاحظ انخفاض أعداد الزوايا كثيراً بسبب التأثير الوهابي.

ويوجد قيد يبين أنه تم تخصيص حصة للعاملين المحليين بخدمات الصرة في هذا الجزء من الدفتر. وطبقاً لهذا

تم تخصيص 582 سكة لـ 20 شخصاً ضمن طائفة الفقراء وفي نفس الوقت يعملون في مخزن المدينة وقد أمكن تسليم 462 سكة منها. وتم تخصيص 175 سكة لـ 7 أشخاص يعملون في مخزن ينبوع من أجل حراسة الأموال التي تُنقل بطريق البحر من مصر والعقبة علي نفس المنوال وقد أمكن تسليم 143 سكة من هذا.

وقد تم تسجيل حصص ستُسلم لمنْ يقومون بالأمن والحراسة في هذا الجزء من الدفتر ،ولولم يُذكر الحراسة صراحةً مع أنه في أول القيد يمكن أن نصل إلي نتيجة أن الذين يبقون في رباط كتخدا قادين يعملون بالحراسة بسبب وقوع القيد في هذا الجزء.

الاسم	عدد الأشخاص	التخصيص	التسليم
جماعة رباط كتخدا قادين	٦ أنفار	٦٢	٥٢
نوبتجية القلعة	لو يأخذ عدة أشخاص وظيفة	٧٠٠	٥٤٠
نوبتجية مساجد القبة والقبلتين وحمزه	٥٠ أغا وآخر	٤٠٠	٣٠٠
الحراس داخل المدينة		٤٠٠	٣٠٠
الحراس داخل القلعة		٤٠	٣٠
خدَّام عين زرقاء	٢٠	١٠٠	٨٠
أشراف بني حسين		١٥٠٠	١١٦٢
متعلقات الشريف حسين		٥٥٠	٤٣٦
المجموع		٣٧٥٢	٢٩٠٠

القسم الثاني من الدفتر يتعلق بالتخصيصات المعينة لبعض المجموعات مثل الصلحاء الفقهاء، والضعفاء، والمديونين والنساء الذين يأخذون حصة من الصرة في المدينة:

الاسم	العدد	التخصيص	المدفوع
الفقهاء	٣٢٢	٢٨٠٩	٢٢٠٩
خَدَمِة الروضة وأغواتها	٣١	١٥٠	١٣٠
مساعدي الحرم الشريف	٤٣	٧١٧	٥٧٨
المجموع	٣٩٦	٣٦٧٦	٢٩١٧

وفي هذا القسم قد ذُكرت الحصة التي تأخذها العناصر المسلمة المختلفة الذين يعيشون في المدينة والقادمين من البلاد الأخري من الصرة:

الاسم	العدد	التخصيص	التسليم
أهل الروم	٩٥	١١٧٦	٨٢٣
أهل القدس ودمشق وحلب وبغداد	١٣	١٦٢	١٣٣
العجم (الايرانيين)	٢٥	١٢٦	؟٥٥٤
الأكراد	٣	٣٢	٢٦
المغاربة	١٧	٢٤٣	١٩٩
تكروري	٤	٢٤	٢٠
المصريين	٣٥	٢٤٣	١٩٩
اليمنيين	٩٥	٥٢١	٤٥٢
جيردي؟	٨	٤٠	٣٢
الهنود	٢٤	٢٦٤	١٤٧
العتقاء	٢٨	٢٥٠	٢٠٥
النساء	١٢٨	٦١١	٥٥٠
أروام النساء	٨١	١٢٣٩	٩٧٢
النساء الهنود	٢١	١٠٤	٩٦
عتقاء النساء	٢٤	١٥٦	١٢٤
ما تم توزيعه بمعرفة مرتضي باشا	٩٨	١١٣٠	٩٦٣
المجموع	٦٩٩	٦٣٢١	٥٤٩٥

ويستمر حتي يومنا هذا بصورة واضحة بين المسلمين زيارة المدن المقدسة والعبادة هناك وكذلك التوطن المستمر هناك أيضاً. وفي دفاتر الصرة قُسمت المخصصات من الصرة تحت أسماء الجماعات التي جاءت إلي المدينة ومكة من أجل التوطن والتي لم تستطع العيش هناك. وقد تم تنظيم هذا اسم اسم موضحاً هوية تلك الشخصيات وشجرتها وأماكن توطنهم وعددهم ونسبتهم المئوية بالنسبة للسكان.

- مرتزقي الأوقاف

وفي هذا الجزء من الدفتر ذُكر الفقراء من أهل المدينة الذين أخذوا حصة من الأوقاف. ودُونت المخصصات التي حُددت لهؤلاء الأشخاص بمقاديرها المالية بالوقفيات وقد بُين لمنْ ستُوزع هذه المخصصات بمعرفة المديرين المحليين. وهذه هي المجموعة الأكثر تغيراً في تخصيص الصرة. وقد ثبت بالدفتر المستجدات التي تطرأ بسبب ما.

اسم الوقف	العدد	التخصيص	التسليم
خاندان السلطان	٤١	٣١٥	٣١٥
دالجيتش أحمد باشا	٤٠	٢٧٠	٢٧٠
يوسف باشا	٦	١٠٠	١٠٠
كوسم سلطان	١٤٦	١٤٥٤	١٤٥٤
أغا دار السعادة مصطفي أغا	٦٦	٩٠٠	٩٠٠
صفية سلطان	٦٤	٤٨٥	٤٨٥
عائشة سلطان بنت السلطان جم	٢٥	٨٨	٨٨
السلطان أحمد الأول	٣١٩	١٦٨٨	١٦٨٨
أميرأمراء اليمن كاتبي محمد شلبي	٢١	١٠٢	١٠٢
قلندر باشا	٣٣	٢٠٠	٢٠٠
رئيس الأطباء قاضي عسكر موسي أفندي	٣٧	٣٣٥	٣٣٥
أغا دار السعادة بهرام أغا	١٠	٦٢	٦٢
أغا دار السعادة اسكندر بواب		٤٢	٤٢
ريحان أغا	١٣	١٢٣	١٢٣
أمينة خاتون زوجة حسن باشا	٣٤	١٨٩	١٨٩
أغا دار السعادة حبيبي صباح مصطفي أغا	١٥	٩٠	٩٠
شمسي روخسار خاتون	٥	٤٠	٤٠
خاني خاتون	٤	١٥	١٥
طاية خاتون		٨٨	٨٨
همايون خاتون	٥	٣٠	٣٠

مدرسة اسكي قبطان حسين باشا	٢٥	١٢٥	١٢٥
سروآزاد خاتون كتخدا اسكي سراي	٥٠	٢٣٤	٢٣٤
ابراهيم بن حاجي محمد سيواسي	٧	٤٦	٤٦
ميديلليلي كوجوك سنان أغا	١٦	١٠٠	١٠٠
سفر أغا أمين الصرة السابق	٢٨	٨٣	٨٣
كوجوك عمر أغا	١٥	٦٠	٦٠
جتشدهان علي باشا	٢٠	١٢٠	١٢٠
محمود أغا كتخدا اسكي سراي	١	٢٠	٢٠
البواب حسين أغا	٢٠	١٢٤	١٢٤
شيخ الحرم أحمد أغا	٨	٤٣	٤٣
ماهي تشهره خاتون	٧	٥٤	٥٤
أغا دار السعادة عباس أغا	٢١	١٣٥	١٣٥
سراج أحمد شلبي	١٤	٨٠	٨٠
ذوالفقار باشا	٢	٧	٧
أكمكجي حسين	١	١٦	١٦
سراج مصطفي	١	٥	٥
من أوقاف الحرمين	٧	١٥٠	١٥٠
تخصيص السلطان	٢٢	١٤٠	١٤٠
المجموع	٢٧٠	١٥٧٢	١٥٧٢

ومن الملاحظ أن العين لم تصادف أيما فقير خُصص له تماماً مثل ما خصص له طبقاً للمبالغ التي في الأعلى والتي تم تخصيصها من الأوقاف. وبناء علي ما سيُري في الجدول قد خُصص من أوقاف السلطان أحمد الأول أكبر تخصيصات، وهذا بخلاف ما خُصص لأي شخص بالأوقاف الأخري.

ومجموع المبلغ الذي يقع في الدفتر حتى هذا الجزء هو 42706 سكة. إلا أنه أمكن تحصيل وار سال 35958 سكة من هذا الرقم إلي المدينة أي٪80 منه.

وتاريخ تنظيم الدفتر هو 13 رجب 1214.

وإذ ينتهي دفتر الصرة هنا طبقاً للأصل تم إضافة التخصيصات من بعض المخرجات المختلفة وتم تدوينها كالآتي:

الاسم	شخص	قرشاً	التسليم
تخصيص السلطان مصطفي خان	٣٩	١٥٠	١٥٠
خديجة تورخان سلطان	٦٠	٣٠٠	٣٠٠
خوجه رسول	١٩	١٠٠	١٠٠
صناوبر خاتون زوجة حمزه أفندي	٣	٤٥	٤٥
فريشان خاتون	٢	١٢	١٢
جوهرخان سلطان	٣٤	٢٠٨سكة	٢٠٨
محمد شلبي	٢	٩	٩
خديجة سلطان	٦	٢٥(١٦)	٢٥
جلالي مصطفي أغا	٢	٢٥قرش	٢٥
من محصول الوقف الزائد	١٢	١٥٠قرش	١٥٠
غازي يحيي باشا	١٨	٢٠٠	٢٠٠
للجماعة التي تأخذ حصة من الصرة	٢٦	٣٣٩قرش	٣٣٩
من وقف جامع آياصوفيا	١٢	٣٧٠	٣٧٠
الخازندار رحيمة أسطي	١٣	٥٨	٥٨
الجماعة التي تأخذ حصة من الصرة	٣٨	٦٦٧	٦٦٧
تعيين السلطان	١	١٠٠	١٠٠
من محصول جزية أرمن استانبول	٣	٣٠٢	٣٠٢
الجماعة التي تأخذ حصة من الصرة	٣٤	٧٦٠	٧٦٠
جعفر أفندي	١	١٠	١٠
حاجي عثمان في روملي حصار	٤	٢٥	٢٥
محمد أغا كتخدا كوبريلي محمد باشا	٧	١٠٥	١٠٥
من أوقاف الحرمين بفرمان السلطان	٢	٢٥٠	٢٥٠
لشيوخ الحرم أغا دار السعادة عباس أغا		١٢٠	١٢٠
لأيتام سليم أغا من وقف كوجوك علي أغا		١٢٢,٥	١٢٢,٥

جوجانه خليل أغا	١	١٠	١٠
يوسف أغا في قوزجونجوق	٢	٢٢,٥	٢٢,٥
وقف فاطمة سلطان	٣٥	٣٩٥	٣٩٥
فائض وقف خليل بك في مانياص	٤	٥٠	٥٠
غازي بلابان باشا	١	١٥	١٥
فائض وقف خديجة وسارة خاتون اسفنديار اوغلو وغيره	١	٦	٦
اسكدارلي محمود أغا	١	٩	٩
عتيق والدة السلطان	١	١٠	١٠
عبد الباقي أفندي	١	١٠	١٠
قبلان باشا	١	١٤	١٤
حديقة حاجي أحمد أغا		٢٥	٢٥
فاتح محمد باشا	٥	٣٠	٣٠
عائشة سلطان	٥	٤٥	٤٥
ملك أحمد باشا	٢٥	٢٥	٢٥
غازي تورخان وعمر بك	١٠	؟٣٧٢,٥	؟٣٧٢,٥
كوتاهية يعقوب شلبي		٤٥٠	٤٥٠

حمام بشير أغا	٢٠	٢٠٠	٢٠٠
إلي ١١ شخص من أولاد بني حسين	١١	١١٠	١١٠
مكتبة بشير أغا	٣٩	٧٣٧,٥	٧٣٧,٥
دار حديث بشير أغا	٢١	١٩٩١	١٩٩١
مدرسة أحمد باشا	٣٤٥	١٨٣	١٨٣
شيخ عبد الله	٥٨	١٦٤٨	١٦٤٨
حاجي سعدالله أفندي	خدَّام عين زرقاء	١١٠	١١٠
السلطان أحمد	٣	٤٦	٤٦
زرالي زاده محمد باشا	خدَّام عين زرقاء	١١٠	١١٠

رئيس الكتاب مصطفي أفندي	٤٠	١٢٥	١٢٥
محمد باشا	٥	٢٦٦,٥	٢٦٦,٥
سيد عبدالله باشا	مديري الحرم	٢٢٨	٢٢٨
مدرسة بشير أغا	الفقراء والأغوات	٧٤٠	٧٤٠
مدرسة بشير أغا	٦٨	٥٤٠٩	٥٤٠٩
للذين يقرؤن الأسماء الحسني	١٣	١٠٥٠	١٠٥٠
خديجة اسطي	٢٤	٥٣٩,٥	٥٣٩,٥
ألفت قلفه	١٥	٢٠٠	٢٠٠
حسين أغا حاكم غالطة	٧	١٣	١٣
محمد صادق أغا كتخدا العتبة العلية		١٣٧	١٣٧
حاجي أحمد أغا		٥	٥
صفية سلطان	٥٥	١٧٧	١٧٧
زهيدة هانم سلطان	٤٦	٢٢٥	٢٢٥
حاجي أبو بكر باشا	٩٩	١٠٦	١٠٦
شرابدار حسن بك	٢	٤٠	٤٠
أورخان غازي	٥	١٢٠	١٢٠
محيي الدين	١	١٠٠	١٠٠
مصطفي أغا	١	٥٠	٥٠
مصطفي أغا أغا السباهي (الفرسان)	٣	١٨	١٨
حنيفة خاتون	٢	٤	٤
جامع ويدن سليمان أفندي	١	٢٥	٢٥
خليل أفندي	١	٤٥	٤٥
للشيخ محمد أفندي من خزينة الميري	١	٥٠٠	٥٠٠[١٧]
حافظ مصطفي أغا	٢	٢٠	٢٠
خليل أغا	١	٣٦	٣٦
دراندلي محمد باشا	٣٨	١٥٠	١٥٠

حاجي مصطفي أغا	٦	٢٠	٢٠
خسرو أفندي	٧	١٥٠	١٥٠
علي أغا	١٨	٤٧٠	٤٧٠
علاء الدين	٢	٥٠	٥٠
حاجي شعبان أغا	١	٣٠	٣٠
المجموع		١٦٦٣٤,٥	١٦١٣٣,٥

وطبقاً لهذا الدفتر في سنة 1799/1214 إن مجموع المبلغ الذي خرج من الصرة الأخرى يقرب إلي النصف ومجموع ما تم توزيعه هو 52092,5 سكة أي عملة ذهبية والذي يتكون من مبلغ 35958 سكة التي أُرسلت أصلاً مع مبلغ 16134,5 سكة التي أُضيفت بعد ذلك.

ويلاحظ أن الأشخاص الذين يأخذون مخصصات خاصة بهذا النوع من الدفاتر مقيدين اسم اسم علي حدة. بالإضافة إلي أن وجود اسم الأب وأولاده في هذه القيود يحقق سهولة تعقب سلسلة النسب بالاضافة إلي الفائدة التي حققها ثبت عدد سكان المدينة وأيضاً مكة كل سنة.

ج- الدفاتر التي تحتوي علي صرة القدس سنة 1214

أُرسلت الصرة كل سنة إلي القدس التي تعتبر المدينة الثالثة من المدن التي يعدها المسلمون مقدسة.وهذه هي الدفاتر التي تُذكر فيها القدس في سنة 1799/1214 والتي تشكل موضوعنا.

الاسم	رقم الدفتر	إلي أين أُرسل	السنة
عن الأوقاف الخاقانية الرومية الجديدة والمدون اسمائها في الدفتر	EV.HMK. ٣٠٦٤.SR	القدس	٤١٢١
عن أوقاف السلطنة السنية والمدون أسمائها في الدفتر	EV.HMK. ٣٠٩٠.SR	مكة، المدينة، القدس ودمشق	٤١٢١
جوالي دمشق ومحيطها وإيرادات مقاطعة جمرك استانبول وبورصة والجزية ووقف سنان باشا	EV.HMK. ٣٠٩١.SR	مكة، المدينة، القدس ودمشق	٤١٢١
أوقاف الحرمين الشريفين والقدس الشريف والمدون أسمائها في الدفتر	EV.HMK. ٣٠٩٢.SR	مكة، المدينة، والقدس	٤١٢١

دفتر صرة القدس برقم 3064 من الدفاتر الموجودة في الأعلى ويحتوي علي معلومات كثيرة ذات علاقة بالذين يعيشون في المدينة حيث أنه صار دفتر التوزيع.

وها هي تفصيلاته:

ويقع في الجزء الأول من الدفتر الذي هو عبارة عن 49 ورقة التخصيصات التي حُددت لأصحاب الوظائف الموجودين في الحرم الشريف من الأوقاف الخاقانية الرومية الجديدة.

اسم الوظيفة	العدد	سكة
مشايخ الحرم	٧١	٥٨
خطباء المسجد الأقصي	٩	٥٦
أئمة جوامع الأقصي وصخرة الله ومعاوية	٢٤	١٥٦
المصدرين والمفسرين	٣٨	٥٥
خدَّام صخرة الله	٢٧	٢٧
خدَّام المسجد الأقصي	٢٠	٢٠
مؤذني المسجد الأقصي	٣٢	٣٢
الكتَّاب	٣٢	٣٧
بوابي المسجد الأقصي	٢٥	٢٥
مبلغين الحرم	٢٠	٢٠
قرَّاء الحرم	١٢	١٣
قرَّاء الجمعة بمحفل المسجد الأقصي	١٥	٧,٥
جباة الوقف	٥	٨
المجموع	٣٣٠	٥١٤,٥

- قارئي جزء القرآن

هاهي القيود المتعلقة بالموجودين بالقدس من الأشخاص المذكورين بقرَّاء جزء القرآن في الدفاتر والذين يُوظفون في ختم القرآن.

الوظيفة	العدد	أموال تخصيص مصر
منْ يقرؤن القرآن علي روح السلطان سليمان	٩١	٦٢ سكة و١٥ قرشاً
صلحاء المجاورين	١٢٠	٤٦٤ سكة و٢٠ بارة
الذين يقرؤن القرآن علي روح سليم الثاني	٣٣	٤٠٠
الذين يقرؤن القرآن علي روح السلطان جولنش	١٥	٢٤٣
المجموع	٢٥٩	١١٦٩ سكة و٣٥ بارة

- الصدقة السلطانية

إن التخصصات التي عُينت من طرف السلطان سليم الثالث بالنسبة لتخصيصات الوقف هي الأكبر حجماً واقتصاداً.

الاسم	العدد	التخصيص
مجاورين القدس	٥٢	٥٢ سكة
حي باب القطاني	٥٥	٥٥
أهالي حي باب الحظة	٦٤	٦٤
حجرات مبرة الأروام والخاصكي	٢٢	٢٢
حي باب مأمور وحي قوائمة	٢٢	٢٢
حي باب سلسلة	٢٠	٢٠
حي باب حظة	١٧	١٧
حي شرف	٩	٩
حي جوَّالدة	٧	٧
حي ريشية	١٣	١٣
خدّام وأهل مقام داود عليه السلام	١٨	١٨
جماعة شيخ تجددي العزي	١٠	١٠
جماعة مهني شيخي عبدالرحمن	٩	٩
جماعة حسن بن شيخ علي	١١	١١
شيخ محمد عزت	١١	١١
جماعة رباط مصورين	٨	٨
جماعة علاءالدين نصر	٩	٩
رباط بيرام شاويش	٣	٣
جماعة رباط حاجي قاسم	٦	٦
جماعة مدارس رومينا وجوهر	٧	٧
جماعة حي عقيقة	١٧	١٧
خدّام جامع عمر في حي هنود	٩	٩
جماعة زاوية السلطان هنود	١٥	١٥
زاوية باب صهيرة هنود	١٣	١٣
جماعة حي مارية وحي راسية	٢٠	٢٠
محافظي قلعة القدس	٥	٥
المجموع	٤٥٢	٤٠٠

ويمكن إخراج أسماء الأحياء التي في محيط الحرم الشريف، وفى القدس القديمة وأيضاً أسماء الأشخاص الموجودين هناك من القيود بسهولة.

ويوجد في الدفتر أيضاً النساء الذين يأخذون حصة من الصرة ويعيشون في القدس كما هو الحال في مكة والمدينة.

النساء الفقراء	**٣٥**	**١٧,٥**
نساء حي كاتبين	٥٧	١٨
نساء باب حظة	٣٣	٣٩,٥
نساء حي جوَّالدة وريشة	٢٤	١٢,٥
خدَّام باب داود	٩	٤
نساء غزة	٥	١٢
نساء أواديمة	١٢	٦
نساء باب عمود	١٧	٨,٥
نساء مدرسة سلطانية ومنجيكية	١٨	٩
نساء رباط علاء الدين وحاجي فاطمة	١٦	٨,٥
نساء رباط حاجي قاسم	١٢	٦
نساء مدرسة ميمونية	٢٤	١٠,٥
نساء مولوي	١٥	٧,٥
نساء رباط كرد	١٤	٧
نساء باب حظة	٢٨	١٤
نساء رباط مكية ومدرسة حنفية	١٤	٧
نساء هنود	١٢	٦
نساء رباط بكري وسلطاني	١٤	٦
نساء مقام داود	١٤	٧
المجموع	٣٧٣	٢٠٦,٥

أما تقسيم الصرة الخاقانية الجديدة في خليل الرحمن التي تُعتبر في الدرجة الثانية بعد القدس من حيث القداسة فقد تبين الآتي:

لخطباء حضرة إبراهيم	**٢**	**٧ سكة**
لأئمة حضرة ابراهيم	٤	١٦
لمؤذني حضرة ابراهيم	١٣	١٣
خطاطي حضرة ابراهيم	١٥	٢٥ سكة و٣٥بارة
بوابي حضرة ابراهيم	٧	١١
بوابي الحرم الشريف	٣	٣
مصدرين الحرم الشريف	٤	٥
فراشين الحرم الشريف	٥	٥
الكتَّاب الأمناء والمعرفين وغيرهم	٣٠	١٤ سكة و٣٤بارة
الجبارين والطباخين والرسالين والخطانين وبعض الخدَّام	٦٧	١١٩ سكة و٩ بارة
المجموع	١٥٠	٢١٨ سكة و٧٨بارة

وقد تم تعيين 206 سكة لـ 32 شخص من أجل قراءة القرآن علي تربة موسي عليه السلام من وقف والدة السلطان مراد خان.

وتم تسليم أمين الصرة مبلغ 2480 سكة منهم 849 سكة معينة لهذا و1631 سكة معينة لغير ذلك. (ورقة 47 ب)

ـ تخصيصات الوقف للقدس

الاسم	**عدد الأشخاص**	**بارة /قرش**
وقف أغا دار السعادة محمد أغا	٣	١٨
أغا دار السعادة عباس أغا	لـ٢ من أهل القرآن	١٠٨
أغا دار السعادة عباس أغا	لـ٥ من أمناء القناديل	١٥
غازي طرخان وعمر بك في أرجنه	١	١٠
أمة الله باش قادين	٥	٢٠٠
من ايجار حمام حاجي بشير أغا	مؤذني صخرة الله	٧٠
سبيل حاجي بشير أغا ومن سائر الخيرات	لفقراء التكية الهندية	٣٠
المجموع		٤٥١ قرش

وأكثر جانب يلفت الانتباه في صرة القدس هو أن التخصيصات عامة كانت سكة أو نصف سكة. وأن المنطقة مناسبة للزراعة وهو الحال الذي يختلف عن مكة والمدينة ويمكن تفسير ذلك باشتغال منْ يأخذون حصة من الصرة بالزراعة لكسب العيش في نفس الوقت.

وبعد هذه الإيضاحات لو نلقي نظرة مجملة علي صرة القدس نجد:

مجموع عدد الأشخاص الذين يأخذون حصة من الصرة:

الاسم	الشخص	بارة
الخاقانية	٣٣٠	٥١٤,٥
قارئ جزء قرآن	٢٥٩	١١٦٩سكة و٣٥بارة
رجل	٤٥٢	٤٠٠
سيدة	٣٧٣	٢٠٦,٥
خليل الرحمن	١٥٠	٢١٨
من الأوقاف		٤٥١ قرش
المجموع	١٥٨٠+ وظيفتين مختلفين	٢٥٠٨ سكة و٣٥ بالإضافة إلي ٤٥١ قرش

ج- صرة العربان

إن قبائل العربان المعروفين بعرب الصحراء هم الجماعات الأكثر ضرراً سواء علي الباشاوات العثمانيين في الشرق الأوسط أو علي الحجاج وهم الأصعب في السيطرة عليهم. وذلك بسبب عدم وضوح أماكن توطنهم و لا يُعلم من أين سيخرجون ولا ماذا سيفعلون. بالإضافة إلي أنهم اعتادوا علي الحياة في أركان جوانب الصحراء الأكثر هجراً فليس من الممكن مطاردتهم وتأديبهم. ولا يتجنبون الهجوم علي الأماكن الصغيرة عندما يكونون جماعات صغيرة وكذلك علي القوافل عندما يجدون صعوبة في الحصول علي الطعام وكذلك لا يتورعون عن القتل الوحشي للقبيلة التي يهجمون عليها ومنْ هم في القوافل. ولهذا السبب صارت قبائل العربان التي تعيش في صيدا وما حولها مجال جدل جدي للجزار باشا مثل جميع ولاة المنطقة الذين تقلدوا مأمورية في بلاد العرب وقد اختار الباشا أيضاً طريق الاتفاق مع هذه القبائل أحياناً مثل الولاة الآخرين ودخل في نزاعات ومعارك شاقة جداً أيضاً مع بعضهم.

لم تكتف الدولة العثمانية بالتدابير العسكرية فحسب من أجل سلامة الحجاج ووصول الصرة إلي أماكنها. وقد هجمت القبائل العربية البدوية التي عاشت في طريق سير الحج علي قوافل الحج أحياناً علي الرغم من التدابير الشديدة التي أُتخذت بسبب تعودها علي شروط الصحراء وعلمها الجيد

بالموقع الجغرافي للمنطقة، وسطت هذه القوافل علي الصرة وقتلت الحجاج الأغنياء واستولت علي أموالهم ونقودهم.

وقام رجال الدولة الذين لفت انتباههم هذا الوضع بالتصالح مع مجموعة من هذه القبائل العربية البدوية إلي جانب اتخاذهم للتدابير العسكرية كما خصصوا الصرة لهم مثل أهل الحرمين. وبفضل هذا سَلِموا من هجوم قسم منهم وان لم يكن بشكل كامل. والأكثر أهمية أيضاً أن القبائل التي أخذت الصرة صارت مساعدة للدولة كل وقت في تأمين طريق الحج.

وكانت بعض العشائر التي تعيش في حلب ودمشق تأخذ وظيفة في تأمين طريق الحج.وبالرغم من أن هؤلاء كانوا يعيشون في مراكز المدينة إلا أنهم حققوا الدلالة والأمن لمنْ يسافرون علي الطريق من الشام إلي المدينة بقصد التجارة وغيرها ويأتي علي رأس ذلك قوافل الحج لأنهم عرفوا جيداً طبيعة الصحراء. وعلي سبيل المثال كانت هناك عائلة ظهراوي في حلب في القرن 17 مشهورين بالقيام بهذه الأعمال(18). إن أعمال الدلالة والتأمين التي أُجريت في طريق الحج قد تحولت إلي ذراع العمل التي أمنت إعاشة بعض الأهالي والقبائل.

وبالرغم من التدابير الاجتماعية التي اتخذت من أجل تأمين طريق الحج، سعي ولاة الشام لتأديب هذه القبائل خاصة في محيط منازل بلقا وحرَّان إذا ما أضر أشقيائهم بالحجاج، وعند اللزوم اتخذوا أقسي التدابير ولم يتجنبوا اعمال السيف في الفاعلين(19). وفي النهايةً لو أن هناك بعض العثرات الصغيرة للدولة العثمانية، فقد نجحت في تأمين الطريق فيما بين الشام ومكة بواسطة مديري المنطقة.

وبعد سنتين أو ثلاث سنوات من تولي جزار باشا ولاية صيدا أي في تاريخ 1779/1192 جاءت عشيرة عنزة من قبيلة العربان إلي صفد وطبرية وشفا عمر وأقاموا هناك وأضروا بأهل المنطقة. وتحرك جزار باشا لرفع الضرر. وذهب مع جيشه إلي أماكن وجودهم من أجل طرد هذه القبائل إلي أماكن لا تضر بالأهالي. لكن أفعاله هذه أدت إلي نزول الدرزيين قرب صيدا وضرر الأهالي وحدوث أعمال القتل(20). لكن عندما أضطر جزار باشا لهزم الدرزيين هزيمة نكراء لم يظهر بينهم فترة وسحب قبيلة عنزة إلي داخل الصحراء. وفي الأصل تعاهدت قبيلة

عنزة في معظم الوقت مع الدولة وأخذت دور في حماية قافلة الحج. وتم تخصيص مقدار من الصرة لهم مقابل هذه الخدمات(21).

وبعد هذا الإيضاح السابق يمكن أن نمضي إلي تحليل دفتر صرة العربان بتاريخ 1194 الأكثر قرباً للفترة التي درسنا. وفي هذا الدفتر الذي يتكون من مجموع 72 صفحة يُذكر فيه أولاً وحدات الخدمة العامة في أنحاء الشام وأسماء شيوخها وتخصيصاتهم.

اسم الخَدَمَة	النقود التي أُخذت (قرش)
علي عمود	١١٨٤
خدَّام بئر منجيق	١٥
خدَّام بئر زاعه	٥٠
خدَّام بئر وادي القاري	١٥٠
جمالين علا في الشام	٣٣
مسعود	٨
عربان لاهي	٣٠٠
بشير	٥٠
خدَّام بئر صرا؟	٣٠
دليل طريق الحج	١٥٠
خدَّام قلعة حيدر	٦
شيخ قرية ؟علا	٢٥
أولاد فهد في عنزة	٢٦٦
الشيخ بلال	٢٥
الشيخ أشمالري طاآ؟	١٥٠
خدَّام قلعة حيدر	١٥٦
الشيخ فاضل في نُزل علي	٥٠٠
شيوخ العربان في الشام	١٣٧١٥
الشيوخ في طريق الشام	١٨٦٥٠
المجموع	٣٥٤٦٣قرشاً

وبعد هذا الجزء يُذكر اسم القبائل التي ساعدت في تأمين طريق الحج والمؤن في الطريق والأنفار الذين يأخذون حصة من الصرة.

- **القبائل**

- **عنزة أحمدي**

الاسم	العدد	قرش
حسنة	٣٥	١٤٤٩
الشيخ فاضل	٣	٢٢٠٠
مزيد	٤٥	٧٠٣٩
شمس وعويزة	٣٨	١٩٧٧
شماس	٢٨	١١٨٦
خليفة	١٢	١١٥
ماهيننات	٢٧	١٨٠٩
جهيم	٦٧	٢٥٧٦
سالم	١١	٤١٧
مرزن من المصالح	٦٣	١٨١٥
فهد من المصالح	٢٥	٧٠١
يا؟ش من المصالح	٣٠	٦٨٦
فرج الفرش من المصالح	١٣	٢٢٥,٥
نامي القرش	٥	٤٧
عَجَل	٨	٢٠٠
سيف حمود وربا من المصالح	٣٤	٦٣٤,٥
هيتمي من المصالح	٦٠	٨١٨
مقبل من الحسنة	٢٨	١٠٥٠
عويمر من الحسنة	٢٥	٧٥٠
جزبا؟ من الحسنة	٣٣	٩٠١,٥
راميني من الحسنة	٢٠	٤٤١,٥
حمائلة	٤٦	٧٥٦
صقر الحمائلة	٢٠	٢٣٤

عمر السلوان، رب؟ الحماء الشهاب	٢٥	٤٩٢
حجة- جل فقرا- المنابيها	٩٢	١٨٥٨,٥
شراعة	٤٣	٧١٠,٥
حامد	١٦	٧٢٤
لراسلي القبيلة	٢٧	٧٦٢,٥
المجموع	٨٧٩	٣٢٥٧٥,٥

قبيلة عنزة هي القبيلة التي قامت بتعاون أكثر مع الدولة بخصوص الحج من البداية.

- أولاد علي

الاسم	**العدد**	**قرش**
طيار	٣٣	١٦٨٠
مراب	٣٤	١٠٠٧,٥
جفال	١٠	٥٣١
سي؟ حمدان	١٩	٧٧١,٥
طائفة يحيي مقلد	١٢	٧٥١,٥
مغيوف	١٨	٧٣٤
نوفل	٦	٨٨,٥
فوزان	١٤	٨٧٣
مسعد ملهم	١٣	٤٩٥
أبو الهية	٤٩	١٢٣٢,٥
مشتة	٤٥	٣١٨٨
طالوح	٣٤	٧٦١
زيني	١٧	١٥٠
جهيم	١٣	٨٦,٥
فاضل	١٠	٢٢٦,٥
مازن من طالوح	٢٠	٢٠٤٠

مازن	١٥	٣٧٠
قوالد	٥٢	٢٠٨٧
رفيد	١٤	٤٦٤,٥
أورفة المشتة	١٦	٣٨٩
الطيور ربا	١٤	٤٧٤
حمامة	٥٠	٦٧٤,٥
هاميس	٥٧	١٣٠٤
مغيوف محمد زريغ	١٤	٢٨٥,٥
مريعيد	٢٥	٤٨٥
لراسلي القبيلة	٢٩	١٢١٧
المجموع	٦٣٣	٢٢٣٦٧

ـ قبيلة سحر

الاسم	**العدد**	**قرش**
قبيلة سحر	٨١	٤٣١٤,٥
مزيد وموید	٧	٨٦
خليل الموحا	١٦	٢٥٩
بريقان من الموحا	٢٨	٨٩,٥
وابل من الموحا	٨	٣٢٣
زيدان	٤٨	٣٣٤٩
السهم عبدالله سوقي	١٠	٢٥٦,٥
جويان	٤	٤٥,٥
هدير	٤	٦٧
بزل	٣	٢٨,٥
سيدان بزلي موید مزهم	١٥	٨٩٣
رشيد	٧	١١٥

أوفون	١٠	٤٥٢,٥
جابر	١١	٦٩,٥
سيف زاهي	١٠	١٠٥,٥
درويش	١٠	١٣٥,٥
قيني محمود	٧	٣٣٥
فضولي مجهم ملهب	٧	٥٧
محمد جويزي	١٠	١٠٨
راهين	١٩	١٠٩,٥
فضولي محمد يحيي	٣٦	٤٢٥
زهير	٢٤	٦٠٧
هدبا	١٢	١٢٣,٥
جودة وأوزي حنين	٢٤	٤٧٩,٥
أويدات	١٨	٣٨٧,٥
الأقام الخوازيق	٤٠	٥١٨,٥
هلبات	٤٠	٦٣١
هريشة	٢٦	١٣٨٠
قزابة سيف الغازي	٢٠	٤١٥,٥
غاس الفازي	١٦	٢٥٣
ماري الغازي	١٩	٢٣١,٥
دهميشة	٣٠	٨١٤
كاتم ذو يحيي	١٩	٢٤٠
وادي	١٠	٤٨٦,٥
زبن	٢٣	٧٣٣,٥
زبن عثمان حمد	٢٧	٤٨٣,٥
المو؟طابين وابل مازي	٣٩	٨٩١
الجيالين كلب دويلان	٣١	٤٩٤

رشيد سيف	٥	١٤٠
دهام منصور مشال	٥٥	٧٥٦,٥
راسلي سحر	٣٩	٢٠٩٠قرش
المجموع	٨٦٨	٢٣٧٩٠

وتقسم الأموال من هذه الصرة علي الأشخاص الذين يباشرون الخدمة في النُزُل والآبار من الشام وحتي المدينة وأخيراً لأغوات الحرم.

اسم الخدمة	عدد الأشخاص	قرش
الخدَّام في قلعة عنزة	١٢	٣٧٠
جغيمان	١٣	٤٤٥
خدَّام القلعة المعظمة	٨	٤٠٠
خدَّام قلعة المدائن	٨	٢١٠
لفقراء عنزة	١٣	٣٧٩
لخدَّام أبيار غانم	٧	٨٤٤
لخدَّام قلعة هدية	١٢	٧٢٠
بركة ذاتي حاج وجغمان	٦	٧٠
صدر المفرقين	١٧	٣٧٥
لخدَّام دار الحمرا	١٦	٦٨٨
شيخ مفرق	١	٢٠٠
سويلم خادم قصر زرقا	٥	٢٦٠
خدَّام بئر الجديد	١٤	٥٨٠
خدَّام قلعة بئر زمرد	١٨	٩١٥
للخدَّام أغوات حرم مكة	٤٠	٢٥٠
للخدَّام أغوات حرم المدينة	٨٢	٣٨٠
المجموع	٢٧٢	٧٠٨٦

إن مجموع عدد الأشخاص الذين يأخذون حصة من صرة العربان هو 2652 والقيمة النقدية التي أخذوها هي 85185 قرش. وما يستخلص من هذه الأرقام هو أن الدولة سعت لتأمين طريق الحج والحجاج بتوزيع المبالغ المرتفعة كل سنة علي ما يقرب من 3 آلاف شخص.

ـ الخاتمة

إن تحقيق ونشر دفاتر الصرة التي وصل عددها بالآلاف داخل مجموعات وصل عددها بالعشرات سنوياً هو مهم من ناحية إظهار ماهية هذه المؤسسة أولاً. وإلي جانب هذا تحتوي نماذج الدفاتر التي درسناها باختصار أعلاه علي الطبقات الاجتماعية والاقتصادية التي تعيش في المدن التي أُرسلت إليها الصرة. والأهم من ذلك أنها مقيدة بالاسم ويُلاحظ عدم توفر شئ عن الحياة الاقتصادية والاجتماعية للمدن وذلك بناء علي وصف المصدر.

وإلي جانب هذا يمكن بسهولة تقييم وثبت أسماء وشروط أوقاف الحرمين كل علي حدة .

المراجع

(1) الصرة : اسم عام للأموال والنقود التي خصصتها البلدان الإسلامية منذ عهد العباسيين لأهالي الحرمين.

(2) مصطفي بن شمس الدين القره حصاري الأختري، أختري كبير، I، استانبول 578/1332، 1916؛ شمس الدين سامي، قاموس تركي، استانبول1314/1896، 826

(3) شمس الدين سامي، قاموس تركي، في نفس المكان؛
M. Zeki Pakalın, Osmanlı Târihi Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü., III, İstanbul 1993, 280;

ويضع علي سيدي بك تعريفاً مختلفاً عن التعريف الموجود في الأعلى كالآتي»هي الأقجه وغيره التي يُنعم ويُهدي بها من جناب حضرة مقام الخلافة إلي أهالي الحرمين الشريفين». (علي سيدي، قاموس عثماني، II،استانبول1325/1909، 624).

(4)Ömer Lütfî Barkan, "İstanbul Saraylarına ait Muhâsebe Defteri", Belgeler: Türk Tarih Belgeleri Dergisi, 13, IX, (Ankara 1979) 1-380; Suraiya Faroqhi, Hacılar ve Sultanlar Osmanlı Döneminde Hac (15171638-), (çev: Gül Çağalı Güven), İstanbul 1995, 84.

(5)هذه الأول ثلاث دفاتر تكون الدفاتر التي تتناول معظم أوقاف الحرمين الشريفين والمخصصات الخاصة بالسلطان والتي يمكن أن نسميها بوصفها دفاتر الصرة الرئيسية.

(6)مصطفي محمد رمضان، " وثائق المحصنات الحرمين الشريفين في مصر ابان العصر العثماني"، دراسة تاريخية للجزيرة العربية، كتاب الأول، الرياض، 260.

(7) Stanford Shaw, The Financial and Administrative Organization and Development Of Ottoman Egypt 1517-1798, Princeton 1962, 254.

(8) EV.HMK.SR, 164.

(9)EV.HMK.SR, 164 vr. 2

(10) أما في سنة1213 تم تدوين 30 دفتر من 3032 وحتى 3061 وفي سنة 1215 تم تدوين 31 دفتر من 3093 وحتى 3123.

(11) عملة ذهبية عثمانية في هذه الفترة: عملة ذهبية واحدة في هذه الفترة.

(12) EV.HMK.SR.3062, vr.22-.

(13) وبناء علي ما سيُلاحظ في القيود التي بعد ذلك فان التخصيصات التي عُينت للاغوات أو المديريين مقاديرها مرتفعة.

(14) EV.HMK.Sr. 3062, 5a

(15) بنت بايزيد الثاني

(16) كل سكة 1،5 قرش

(17)من المحتمل أن هذا الرقم الذي ثُبت كتخصيص خاص بالسلطان تم تخصيصه للشيخ.

(18) من أجل معلومات أكثر حول هذا الموضوع أنظر.

Marco Salati, "Urbân Notables, Private Waqf and Capital İnvestment, the Case of the 17th Century Zuhravi Family of Aleppo", Le Waqf Dans L'espace Islâmique Outil De Pouvoir Socio Politique, Damas 1995, 185201-.

(19) Defterdâr Sarı Mehmed Paşa, Zübde-i Vekâyi'ât, Tahlil ve Metin, 10611704-1656/1116- (haz. Abdülkâdir Özcan), l, Ankara 1995. 128.

(20) C.DH,6153.

الكلمة الإفتتاحية للدكتور/ ياسين أقطاي
(مدير مركز التفكير الإستراتيجي بأنقرة):

السيد الرئيس المحترم, سعادة السفير المصري, الأكاديميين من تركيا والعالم كافة, مرحبًا بكم في المؤتمر العربي التركي للعلوم الإجتماعية ... !!

تتميز العلوم الإجتماعية عن غيرها من العلوم الطبيعية بالماضي الفارق وتفردها بدراسة سلوك الإنسان والمجتمعات. فهي تركز علي دراسة الأعراق والأجناس وأماكن ترحال الإنسان كمحور للدراسة في هذا المجال. وانطلاقًا من كون الإنسان الفاعل والمفعول به في آن واحد في هذا المجال, فالبشر يقومون باستخدام المعرفة التي ينتجونها من أجل دراسة وضعهم ومشكلاتهم. إن عملية دراسة السلوك البشري وتحديد مشكلاته في النهاية عملية معيارية تتعلق بدراسة ما يجب أن يكون عليه الإنسان بدلًا من كونية الإنسان. فالعائق الوحيد يتحدد في عدم وجود أسلوب علمي قادر على تعريف وحل تلك مشكلات ذلك العنصر البشري.

وعلى الرغم من أن المعرفة هي نتاج عقلي لا يمكن قصره على مدرسة فكرية معينة, نجد أن هناك المدارس التي احتكرت فكر معين من منظور إثني وتاريخي محدد. فالمنظورات والمناهج العلمية المستاقة من الغرب تحمل طابع شمولي وعالمي. بمعني أن المنظورات الغربية تنادي بضرورة الإمتثال إلى المجتمعات الغربية وأساليب الحداثة والأخذ بالرؤية الغربية الخاصة بالبشر والمجتمعات, فيما يطلق عليه مفهوم «« Ethno-centrism. ومن الصعب المقارنة بين المنظورات المختلفة في العلوم الإجتماعية ولكن من الممكن تخطي الحدود التي وضعها الغرب انطلاقًا من مسؤلية العلوم الإجتماعية عن دراسة السلوك البشري وحدود تفاعلاته.

لعله من الواضح أن العلوم الإجتماعية قد حصلت على مكتسبات من تجارب المجتمع العربي والمجتمع التركي ولكن هاذان المجتمعان ليس أحدهما على دراية كاملة بمكتسبات المجتمع الآخر, ذلك لأن المتخصصين الأتراك حينما يريدون دراسة الشأن الإجتماعي في سوريا, يقومون بالتوجه صوب القراءات الغربية, الإنجليزية والفرنسية منها, نتيجة عدم وجود عدد كبير من المهتمين بدراسة الشأن الإجتماعي السوري في تركيا. والحال نفسه ينطبق علي الباحثين الإجتماعيين في سوريا والأردن لدراسة الشأن التركي.

إن الإقترابات العلمية التي تندرج تحت العلوم الإجتماعية هي أولًا وأخيراً إقترابات للمعرفة, أي أنها لابد أن تُعرف المواضيع محل تركيزها والمشاكل التي تريد تناولها والمفاهيم التي تحاول تعريفها والمعايير التي من خلالها يمكن البت في دقة المعرفة التي تحصل عليها من عدمها. فمعظم هذه الإقترابات استُخدمت سابقًا من أجل دراسة العلاقات الإجتماعية لتجارب التمدن والحداثة والعولمة القادمة من أوروبا في القرنين الأخرين.

إن الإنتشار السريع لمبادئ الحداثة والسير على النهج الغربي في معظم دول العالم وبالأخص الدول غير الأوروبية قد أدى إلي انتشار مشكلات السياق الأوروبي في تلك الدول, وبدأ العالم ينظر لمشكلات السياق الأوروبي بأنها مشكلات تواجه البشرية جمعاء. فمن هذه النقطة يمكن الجزم بأن العلوم الإجتماعية مهمتها ليست توصيف المشكلات بحسب, بل إيجاد حلول لها. وذلك قد تجلى واضحا في كتابات إدوارد سعيد التي تقول أن النظريات الإجتماعية المستاقة من الغرب قادرة على خلق عالم قائم على المنظور الغربي. فلا يجب إغفال تلك القضية والتي أثارها أيضًا الكاتب ميشيل فوكو.

فالإقترابات الغربية تقوم بدراسة مشكلة ما على أساس أنها مشكلة تواجه العالم كله وليس العالم الغربي فقط, وبالتالي فهم يضعون البشرية كمصدر للمشكلة وعندما نتبع – نحن الشرق - هذه الإقترابات نجد أن المشكلة الخاصة بنا قد فقدت أهميتها وبدأنا في النظر لمجتمعاتنا من منظور إستشراقي, فتلك الإقترابات ما هي إلا صورة من صور المركزية الغربية التي تسعي للتفرد بمجال العلوم الإجتماعية.

وفي هذا السياق ظهرت المناقشات حول جدوي مفهوم جديد وهو "العلوم الإجتماعية المحلية" بحيث يظهر تفرد كل نموذج وتميز تجارب كل منطقة يسكنها الكائن البشري. فكل مجتمع له الخصائص المميزة له والتي من شأنها التأثير في عملية إختيار الإقتراب الملائم لدراسة مشكلاته. وبالتالي تلك الإقترابات المحلية ستضيف بالطبع إلى نظريات العلوم الإجتماعية الكبرى ولكن تلك النظريات المحلية بحاجة إلي خبرات سابقة وبحاجة أيضًا إلى المزيد من النقاشات والجدالات الفلسفية وهذا ما نرجوه من محتويات الأوراق البحثية المقدمة إلى المؤتمر.

لعلنا نجد فيما سبق الإجابة الفلسفية والدقيقة عن سؤال "لماذا المؤتمر العربي التركي للعلوم الإجتماعية؟". هذا المؤتمر من شأنه أن يخلق أرضية حوار بين الباحثين العرب والأتراك لكي يتبادلوا ويتباحثوا مكتسبات وتجارب المجتمع العربي والتركي.

نتحدث اليوم وكل حين عن العولمة والتقارب الذي يشهده العالم بكل أركانه وتدفق حركة الأموال والبضائع والأفراد والمعرفة الناتج عن سهولة عملية النقل والمواصلات, فالأفراد يلتقون جسديا ولكن من الصعب تلاقي العقليات على نفس الدرب. تلك هي مشكلة العولمة والتي يمكن التغلب عليها من خلال زيادة أعداد الباحثين واللقاءات بينهم. وهنا يأتي الدور الحيوي للعلوم الإجتماعية, فكلما زاد عدد الباحثين في لقاء ما تولدت لديهم القدرة على تجاوز نقاط الخلاف ومعالجة المشكلات بينهم أكثر من دراسة ومعرفة الفوارق بين الفريقين.

يمكن أيضًا للإجابة على سؤال لماذا المؤتمر العربي التركي للعلوم الإجتماعية الجزم بأن التقارب العربي التركي في المجال التجاري والثقافي قد فرض حتمية زيادة مثل هذه اللقاءات الأكاديمية بين الطرفين والذي يمثل خطوة من الخطوات التي تتخذ لزيادة التكامل الإقليمي للمنطقة

مثل رفع التأشيرات وإزالة الحواجز بين المجتمعات. تلك الفواصل قد مثلت على مدار القرون الماضية حواجز ذهنية أدت بطبيعة الحال لتكون صورة ذهنية مختلفة لدى الأتراك عن العرب و لدى العرب عن الأتراك.

إنه لمن دواعي الفخر والإعتزاز أن نجد ذلك التقارب التركي – العربي يتحقق على أرض الواقع متمثلًا في زيادة حجم التبادل في البضائع والأفراد والخبرات في المنطقة بشكل عام. فاليوم تمت إزالة تأشيرات السفر بين دول المنطقة, وتم التوقيع على اتفاقية إنشاء منطقة للتجارة الحرة بين أربعة دول من المنطقة ومن المتوقع أن تساهم تلك الإتفاقية في خطط التنمية الإقتصادية لهذه الدول. وكما استطاعت الإرادة إحداث تقارب في المجال الإقتصادي , فإن تلك الإرادة من شأنها أيضًا إحداث تقارب في المجال الأكاديمي والبحثي. مدعومة بالحاجة الإنسانية الدافعة نحو المزيد من المعرفة عن السلوك البشري وخاصة سلوك مجتمعات دول الجوار التركي.

وبصفتي ممثلًا عن مركز التفكير الإستراتيجي, فإن المركز يعتبر تدعيم وتطوير العلاقات بين تركيا ودول الجوار محورًا أساسيًا لخطته التي تسعي لتحقيق الأهداف الإستراتيجية التالية:

- تقديم الإستشارات وإنتاج سياسات تعطي الأولوية لتحقيق التعاون والتكامل السياسي والإقتصادي كخطوة لحل أي أزمة تواجه تركيا.
- إزالة الصور الذهنية الخاطئة عن تركيا وتدشين علاقات قوية مع العالم الإسلامي والعالم الغربي من أجل خلق أرضيات للحوار.
- تدعيم التعاون بين منظمات المجتمع المدني ومراكز التفكير في المنطقة.

وفي هذا الإطار قمنا بتنظيم ذلك المؤتمر بالتعاون مع شركاؤنا في جامعة عثمان غازي وجامعة القاهرة وأتوجه بخالص الشكر والتقدير للعمل الأكاديمي المتميز من قبل د/نادية مصطفي ود/باكينام الشرقاوي من جامعة القاهرة وأخص بالشكر د/أحمد أويصال من جامعة عثمان غازي لتعاونهم وتكاتفهم سويًا من أجل إخراج هذا المؤتمر في أبهي صوره.

الكلمة الإفتتاحية للدكتور/ باكينام الشرقاوي
(مدير مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات):

الأستاذ الدكتور بشير أطلاى وزير داخلية تركيا
السيد السفير عبد الرحمن صلاح الدين سفير جمهورية مصر العربية في تركيا
الأستاذ الدكتور ياسين أقطاي مدير مركز التفكير الإستراتيجي
الأستاذ الدكتور أحمد أويصال أستاذ العلاقات الدولية بجامعة عثمان غازي
السادة الحضور الكرام

أحب أن أرحب بكم جميعًا وأن أعرب عن سعادتنا البالغة فى مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات بجامعة القاهرة بالمساهمة فى تنظيم هذا المؤتمر الهام واللقاء الكبير الجامع لعقول ومفكري هذه المنطقة. كما أحمل اعتذارالأستاذة الدكتورة نادية مصطفى مؤسس المركز ورئيس قسم العلوم السياسية بجامعة القاهرة، لعدم قدرتها على المشاركة معنا اليوم لظروف قهرية.يقوم هذا المؤتمر على فكرة إنشاء إطار تنظيمي مؤسسي مستمر يُمكن من خلاله للأكاديميين الاتراك والعرب التواصل والحوار من أجل خلق جماعةعلمية إقليمية فى مجال العلوم الاجتماعية، نتخطى من خلالها الحدود الوطنية إلى رحابة إقليمية حضارية أوسع، تتحاضن فيها جماعات العلم فى المنطقة.

ويكتسب هذا المؤتمر أهميته من أسباب جوهرية عدة:

أولها: طبيعة المشاركين؛ فهذا التجمع ساحة لحوار العلماء والمفكرين، وهى الساحة التى نفتقدها وتشتد الحاجة إليها فى ظل التحديات الكبرى الراهنة المفروضة علينا. فحوار المفكرين يضاهى حوار الساسة ورجال الاقتصاد، بل يزيد عليه لأنه يوفر الأساس العلمي للسياسات والممارسات فى أرض الواقع، ويحدد مسارات نجاحها وأسباب فشلها.

ثانيها: أنه يدور بين أبناء دائرة حضارية واحدة عربية-إسلامية يفيدهم التعارف المتبادل العلمي والفكري للاطلاع على ثمار إنتاج العلم فى مجال العلوم الاجتماعية داخل منطقة الشرق الأوسط، خاصة أن غالبية هذا الانتاج –وإن كان يختص بدراسة شئوننا- إلا أنه يأتي من خارج هذه المنطقة، ويصدر من عقول غير عقولنا.

ثالثها: تطبيق مبدأ التلاقح والتفاعل بين أفرع العلوم الاجتماعية المختلفة، وتقديم تصور أوضح لأبعاد العلاقة ومحاور التداخل بينها، وذلك فى محاولة للربط بين الفروع العلمية المختلفة لدراسات الشرق الأوسط.

رابعها: التنبيه لأهمية متغير الثقافة فى دراسة الشرق الأوسط والنظرة إليه، ولكن من منطلقات أكاديمية علمية نابعة من رؤى حضارية ذاتية وليدة الداخل الاقليمي الحضاري الواحد. وتأتي أولوية

هذه الخطوة فى ظل حالة مراجعة النظريات السائدة فى العلوم الاجتماعية الحديثة، والتى هيمن عليها التنظير الغربى لفترة طويلة. وقد ظهرت الاتجاهات النقدية لهذه الهيمنة. وكان لابد من رصد الاستجابات النظرية والفكرية النابعة من دائرتنا الحضارية ودفعها لتتلاقى وتتفاعل مع الاتجاهات الفكرية العالمية والساعية لتغيير العالم بجعله أكثر تعددية وعدالة وإنسانية. ويمكن لجماعتنا العلمية التركية-العربية أن تسهم فى إحداث التراكم النظري والفكري على مستوى العالم. وبذلك يستنهض هذا المؤتمر جهود الأكاديميا لتقديم إسهامات علمية من منظورات ناقدة للاتجاهات السائدة من جانب، ولبناء البدائل والمكملات من جانب آخر.

خامسها: أن هذا المؤتمر العربى -التركى الاول للعلوم الاجتماعية هو مؤتمر تأسيسى بمعنى الكلمة بالنظر الى جدول أعماله الطموح ولعدد المشاركين الكبير الذى بلغ حوالى ٢٠٠ باحث عربي وتركي، ولتنوعهم من حيث الأوطان والتخصصات والأجيال.

ولعل اختيار مدخل الثقافة ودراسات الشرق الأوسط يكون من السعة المطلوبة لتقديم هذه الفرصة التأسيسية لمجال الدراسات الحضارية لشئون الشرق الأوسط، وهى الدراسات التى تتبنى رؤية شاملة متكاملة الأبعاد يتم فيها تجسير الثنائيات الكبرى التى هيمنت لفترة طويلة على الدراسات فى العلوم الاجتماعية، حيث يدعو المنظور الحضاري للربط بين الداخلي والخارجي، بين القيمي والواقعي، بين الفكري والحركي، بين الوطني والإقليمي والدولي، بين التاريخ والحاضر والمستقبل، فهى محاولة لفهم متوازن لواقعنا وقضايانا الشرق أوسطية.

فى النهاية أتوجه بالشكر لشركائنا الأتراك لما بذلوه من جهد كبير وما أظهروه من تعاون مشكور وعلى رأسهم د. ياسين أقطاى ود. أحمد أويصال. كما أتوجه بشكر خاص للأستاذ عبد الله عرفان المدرس المساعد بجامعة الازهر والمنسق التنفيذى للمؤتمر لما قدمه من جهد ضخم وتفانٍ ملحوظ لإخراج المؤتمر بهذه الصورة. وأتوجه بالشكر أيضًا إلى الأستاذة علياء وجدي المدير التنفيذى بالمركز على نشاطها الكبير. وأتمنى النجاح لهذا المؤتمر بفضل جهود المشاركين الصادقة وأبحاثهم الهامة، وننتظر نقاشًا موسعًا مثمرًا فى جميع جلسات المؤتمر البالغ عددها ٣٨ جلسة يفيد الجميع بإذن الله، شكرًا.

المحور الأول: العلاقات الدولية والشرق الأوسط

أولا: المتغير الثقافى فى العلاقات الدولية

1. مراجعة مفهوم القوة الناعمة: خصوصية السياق الشرق أوسطى ..... **على جلال معوض**

2. الدور الثقافى الراهن للسياسة الخارجية التركية:

البحث عن نظام عالمى جديد ..... **هبة السيد**

٣. دور حلف الأطلنطى فى منطقة الشرق الأوسط:

دراسة فى تأثير العامل الثقافى ..... **نسيبة أشرف**

4. العامل الثقافى والعلاقات العربية التركية:

دراسة فى واقع العلاقات ومستقبلها ..... **أمجد أحمد جبريل**

5. العرب والأتراك.. نحو رؤية تاريخية جديدة..... **د. نور الدين ثنيو**

6. فكر فتح الله جولن الإصلاحى وعلاقات تركيا بجوارها الحضار ..... **شيماء بهاء الدين**

المحور الثانى: التنمية والسياسات العامة

السياسات العامة ومحاربة الفساد من منظور ثقافى

1. الأبعاد الثقافية في صنع السياسات العامة:

مصر وتركيا (2003-2010)..... **د. علاء عبد الحفيظ محمد**

المحور الثالث: النظم السياسية

أولا: الدولة القومية فى الشرق الأوسط – الأبعاد الثقافية

1. الهوية الثقافية في مجتمع متعدد الأديان وانعكاسها على حقوق المواطنة (السودان نموذجاً) ..... **د. حسن الحاج على - د. باعزيز على الفكى**

2. حسن التّرابيّ: الطّرح الإسلاميّ المعاصر ومفهوم الدّولة القُطْريّة في الوطن العربيّ ..... **د. سليم أبو جاب**

3. نحو تطوير نظام سياسى ديمقراطى بمرجعية إسلامية..... **د. عبد الفتاح ماضي**

ثانيا: العلاقات العربية التركية من منظور حضارى

4. جدل خبرة الإسلاميين الأتراك في المنطقة العربية ..... **د. كمال حبيب**

المحور الخامس: التاريخ

أولا: العلاقات العربية التركية

1. تركيا والقضية الفلسطينية (1947-1949).....**د. محمد الدودانى**

ثانيا: العلاقات المصرية التركية

2. موقف العلماء من نظم الحكم والإدارة فى مصر العثمانية (1517 – 1798 م)
.....**د. خالد مكرم فوزى**

3. العلاقات المصرية التركية بين الحربين العالميتين ومؤثراتها الثقافية..... **د. زكريا سليمان بيومى**

4. موقف الولايات المتحدة من التقارب المصري التركي عام ١٩٥٧..... **د. مجدى حشيش**

ثالثاً: الإمبراطورية العثمانية والعالم العربى

5. دور المستندات العثمانية والمؤسسات التركية للدفاع عن حقوق الفلسطينيين في القدس.....
.....**منير نسيبة**

دور حلف شمال الأطلسي في منطقة الشرق الأوسط در اسة في تأثير العامل الثقافي

نسيبة أشرف محمد

مقدمة

تشهد الدراسة العلمية الحديثة للظواهر الاجتماعية اهتمامًا متزايدًا بالأبعاد القيمية؛ المعيارية والثقافية. والاهتمام بدراسة الثقافة والقيم هو اهتمام قديم ومتجدد، جاءت الدعوة إليه من داخل الدائرة العلمية الغربية ومن خارجها على حدٍّ سواء، وقد حظيت ظواهر العلاقات الدولية بنصيب وافر منه[1].

هذا الاهتمام المتزايد بالبعد الثقافي[2]؛ القيمي والمعياري في دراسة العلاقات الدولية يعد، من ناحية، أحد أشكال الاستجابة العلمية لتطور الظاهرة الدولية، فقد شهد الواقع الدولي المعاصر بعد الحرب الباردة بروز قضايا جديدة مثل (قضايا التدخل الإنساني، وحوار الثقافات، وقضية المرأة، الأمن: بين الأمن القومي والأمن الإنساني، ثقافة السلام، الحرية الدينية...، الخ) وأهم ما يميز هذه القضايا هو أنها قضايا تفتح المجال لجدال وخلاف وحوار لا نهائي ثقافي معياري قيمي بطبيعته[3]. من ناحية أخرى يعد هذا الاهتمام بالبعد الثقافي المعياري للظاهرة الدولية، أحد المنتجات الهامة الذي أفرزته تلك المراجعة المعرفية والمنهجية العميقة التي شهدتها نظرية العلاقات الدولية، خاصة في المرحلتين: ما بعد السلوكية وما بعد الحداثة من تطور العلم، حيث حدثت حالة عامة من المراجعات النقدية في معظم فروع علم السياسة بعد الحرب الباردة أسفرت عن تراجع الاهتمام بالمدرسة الوصفية، خاصة بعد حدوث تغيرات كبرى في هيكل النظام الدولي صاحبتها تطورات واقعية أبرزت مفاهيم مثل: صراع الحضارات، الدول المارقة، الخطر الأخضر، مما أدى إلى عودة الاهتمام بالعوامل الثقافية؛ القيمية والدينية، في تحليل الظواهر الاجتماعية في المدرسة الأمريكية للعلاقات الدولية وغيرها[4].

وعن تجدد الاهتمام بالثقافة والقيم وأسبابه ومظاهره في دراسة العلاقات الدولية، وعن تأثيره في تبلور الدعوة إلى تعدد المنظورات الحضارية في مجال نظرية العلاقات الدولية ، قدمت دراسة

١ د. نادية محمود مصطفي ، **إشكاليات البحث والتدريس في علم العلاقات الدولية من منظور حضاري مقارن** ، بحث مقدم إلى مؤتمر « حوار الحضارات والمسارات المتنوعة للمعرفة (المؤتمر الثاني للتحيز) «، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، مركز الدراسات الحضارية وحوار الثقافات، 10-13 فبراير 2007 .

٢ يعني تعبير البعد الثقافي تحديدا:"البعد المتصل بآثار اختلاف الثقافة و الحضارة في اختلاف الرؤى والقيم وقواعد السلوك والأخلاق، وفي اختلاف الرؤية للعالم ومعايير التقويم ودوافع السلوك وأسس الهوية".
أماني غانم، البعد الثقافي في العلاقات الدولية: دراسة في الخطاب حول صدام الحضارات، (القاهرة:برنامج الدراسات الحضارية وحوار الثقافات)، 2007،ص ص 24-25.

٣ أميرة أبو سمرة ، البعد المعياري لاستخدام القوة العسكرية في الدراسات النظرية المعاصرة للعلاقات الدولية، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، رسالة ماجستير غير منشورة،2007.

٤ أماني غانم، (مداخل التحليل الثقافي للظواهر الاجتماعية) محاضرة غير منشورة في السيمنار العلمي لقسم العلوم السياسية، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية ، 2009.

د. **نادية محمود مصطفى**[5] مسحًا ثريًا لأدبيات عديدة ترشد إلى اتفاق منظري العلاقات الدولية على أن علم العلاقات الدولية يمر بأزمة ويحتاج إلى مراجعة. هذه الأدبيات طرحت سبلًا مختلفة للخروج بهذا العلم من هذه الأزمة، جاءت على رأسها الدعوة إلى إعادة الاهتمام بدراسة الثقافة والقيم، وإلى فتح الطريق أمام إسهامات جديدة في علم العلاقات الدولية تعبر عن الخصوصية الثقافية والحضارية لأصحابها[6].

ولأزمة علم العلاقات الدولية مؤشرات عديدة من بينها تلك الفوضى النظرية التي يعبر عنها تعدد منظورات العلاقات الدولية، وتعدد مسمياتها في ظل غياب منظور مهيمن. من مؤشرات هذه الأزمة أيضًا عدم وجود نظرية عامة لدراسة العلاقات الدولية، رغم ادعاء الدراسات السلوكية– الإمبريقية– الوصفية لسنوات طويلة قدرتها على التوصل إليها. ومن مؤشراتها كذلك حالة السيولة التي تعكسها المابعدية في العلاقات الدولية – منهجًا ومفهومًا – حيث غياب الاتفاق حول الظاهرة الدولية .

لقد أسفرت مراجعة حالة العلم عن عدد من التطورات في دراسة العلاقات الدولية، تهدف جميعها إلى الخروج بهذه الدراسة من حالة الأزمة. كان من بين هذه التطورات مراجعة المنهج السلوكي الامبريقي الوصفي، ونفي أهم مقولاته، والخاصة بأن العلم لابد أن يكون خاليا من القيم، وكان من بينها أيضًا التأكيد على أن عدم الوصول إلى نظرية عامة في العلاقات الدولية إنما يرجع إلى إهمال القيم والثقافة والتاريخ والفلسفة، ومن ثم إهمال الآخر. من بين هذه التطورات كذلك محاولات إعادة تعريف نطاق الظاهرة السياسية لتشمل أبعادًا تعرضت للإهمال كالأبعاد الدينية والثقافية، وكان من بينها أيضًا الدعوة إلى إعادة تعريف مستوى التحليل بعيدًا عن الدولة والنظام الدولي، وهو ما فتح بدوره المجال أمام مستويات ومداخل جديدة لتحليل الظاهرة الدولية على رأسها المدخل القيمي والمداخل الثقافية والحضارية. ومن ثم لقد التقت هذه المراجعات والتطورات، وهذه الدعوات لإعادة بناء علم العلاقات الدولية على أمرين أساسيين، ارتبطا ببعضهما ارتباطًا وثيقًا؛ أحدهما، هو تجديد الاهتمام بالقيم كي تعود لتتبوأ مكانتها في دراسة العلاقات الدولية، والأمر الأخر هو الاهتمام بقضايا الدين والثقافة في العلاقات الدولية كامتداد لفترة ساد فيها الاهتمام بالقضايا العسكرية، تلاها فترة اشتمل فيها «السياسي» على الاهتمام بقضايا الاقتصاد السياسي الدولي.

من بين تلك الظواهر الدولية التي برز فيها حديثًا الاهتمام بدراسة تأثير العوامل القيمية والثقافية وعدم الاقتصار على الجوانب السياسية الأمنية للظاهرة الدولية، هي ظاهرة تطور الأحلاف الدولية بمعنى توسعها في الأهداف والنطاق. ويقدم حلف شمال الأطلسي (الناتو) المثال الأكثر دلالة وحداثة على هذه الظاهرة، حيث إنه ومع النهاية المفاجئة للحرب الباردة عام 1989، بدأ الأكاديميون وصناع القرار في إثارة الأسئلة التي تتعلق بأهمية وجدوى بقاء أحلاف القوى الكبرى في ظل غياب التهديد العسكري المنشئ لها. وعقب الجدل الدائر حول استمرار حلف الناتو من عدمه بعد انهيار الاتحاد السوفيتي وحل حلف وارسو، حسم الرأي لصالح استمرار الحلف بل وتوسيعه لمهامه ووظائفه ونطاقه الجغرافي الذي امتد لمناطق خارج نطاق عمله التقليدي.

بناء على ذلك وجهت العديد من الانتقادات لتفسير النظرية الواقعية التي تفترض أن الأحلاف يمكنها أن تنشأ وتستمر وتتطور فقط في ظل التهديد العسكري، في حين كشفت التطورات -على أرض

٥ أستاذ ورئيس قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة.

٦ د. نادية محمود مصطفى، مرجع سابق.

الواقع- استمرار الحلف وتطوره بعد انقضاء التهديد السوفيتي العسكري، بل وتحديده لمصادر تهديد جديدة لمصالح دوله الأمنية تستدعي مواجهتها استمرار الحلف وتوسيع نطاقه. وبالتالي أصبح من المهم معرفة كيف ارتبطت التطورات في البيئة الدولية بعد الحرب الباردة -وعلى وجه الخصوص بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر -بتغير نظرة الحلف للتهديدات الجديدة التي لم تعد تنحصر في منطقة عمله التقليدية(المنطقة الأوروبية الأطلسية)، بل إنها امتدت خارجا وتركزت بشكل خاص في منطقة الشرق الأوسط، حيث تم النظر لثقافة المنطقة بوصفها مبعثًا للعنف والكراهية للعالم الغربي، ومن ثم ارتبط إدراك الحلف لأهم مصدر من مصادر التهديدات الجديدة وهو الإرهاب الدولي، بالمنطقة العربية والشرق الأوسط الذي تتغلغل فيه مثل تلك الثقافة. وظهرت انتقادات عديدة لتفسيرات المدرسة الواقعية -التي ركزت على العوامل العسكرية التقليدية وأغفلت الاهتمام بالعوامل الثقافية والقيمية- ومن ثم برزت إسهامات لنظريات أخرى أدرجت تلك العوامل في تحليلها لتفسير استمرار وتحول حلف الناتو بعد الحرب الباردة. وثار تساؤل حول الدور الجديد الذي تؤديه العوامل الثقافية بالتكامل مع العوامل، الأخرى، العسكرية والاقتصادية والسياسية التقليدية في تحديد التهديدات الأمنية الجديدة –كما يراها الحلف- وتفسير تحول أهداف الحلف واهتمامه المتزايد بمنطقة الشرق الأوسط وتنامي أدواره فيها.

في ضوء ما تقدم تقوم فكرة هذا البحث على دراسة تنامي دور حلف الناتو في منطقة الشرق الأوسط من خلال إلقاء الضوء على أهمية العوامل الثقافية إلى جانب العوامل الأخرى في تشكيل معالم هذا الدور. وذلك من خلال عرض مختصر للجدل الدائر حول تأثير العوامل المادية في مقابل العوامل الثقافية في تفسير التحول الذي مر به حلف الناتو بعد الحرب الباردة، ومن ثم تقوم الدراسة بتحديد أهم معالم هذا الدور الجديد والتي تبلور معظمها بعد أحداث 11 سبتمبر، ثم تناول محددات فعاليته وتوضيح تأثير العوامل الثقافية مقارنة بعوامل المصلحة المادية في هذا الإطار.

دور حلف الناتو في الشرق الأوسط بعد الحرب الباردة:

على الرغم من المكانة التي احتلتها منطقة الشرق الأوسط[7] في اهتمام السياسات الأمريكية والأوروبية تاريخيًا (نظرًا للقرب الجغرافي بينه وبين الدول الأوروبية، وكذلك للروابط التاريخية بين المنطقتين) إلا أنها قد حظيت باهتمام جديد من الحلف منذ نهاية الحرب الباردة؛ فمع سقوط الاتحاد السوفيتي واختفاء التهديد الأساسي الذي كان يشكل أساسًا لقيام الحلف أدرك حلف الناتو أنه بحاجة إلى البحث عن عدو جديد ليضمن استمراريته وفاعليته. وبالتالي فقد ثار تساؤل حول ماهية العدو البديل، وقد أثيرت أطروحة «الإسلام عدو بديل» في هذا الوقت ولأول مرة على لسان ديك تشيني[8] في مؤتمر ميونخ للشئون الأمنية عام 1990 إلا أنها قد شهدت رفضًا أوروبيًا مباشرًا اضمحل بعد سنوات بعد استبدال المفهوم بالأصولية الإسلامية، وبدلًا من ذلك قام الحلفاء بتحديد مصادر جديدة للتهديد أفرزتها البيئة الأمنية الدولية الجديدة، وتمثلت تلك المصادر في: التهديدات الإرهابية، انتشار أسلحة الدمار الشامل، الجريمة المنظمة، الهجرة غير الشرعية، انقطاع تدفق الموارد الحيوية، وقد حلت تلك التهديدات محل التهديد العسكري المباشر للاتحاد السوفيتي. وبالتالي فإن حلف الناتو لم يقم بتحديد عدو واضح وإنما بدأ بعد الحرب الباردة برصد مصادر أخطار

٧ حددت منطقة الشرق الأوسط طبقًا لحلف الناتو لتشمل المناطق الممتدة من البلدان العربية الواقعة شمال شرقي القارة الأفريقية وصولًا إلى باكستان وأفغانستان، بما في ذلك منطقة الخليج. وأطلق عليها «الشرق الأوسط الكبير». وسوف يتم استخدام المصطلح طبقا لتعريف الحلف في هذه الدراسة.

٨ كان ديك تشيني يتولى منصب وزير الدفاع الأمريكي في ذلك الوقت في عهد الرئيس بوش الأب.

وتهديدات جديدة تختلف بطبيعتها عن العدو التقليدي؛ فأعداء ما بعد الحرب الباردة هم من جيل جديد، دون قاعدة جغرافية واضحة الحدود، ويمزجون بين أدوات الصراع التقليدية وغير التقليدية.

وقد تم الربط بين تلك التهديدات الجديدة وبين منطقة الشرق الأوسط على عدة مستويات، **فعلى مستوى الوثائق الرسمية و التصريحات:** ربطت العقيدة العسكرية (الجديدة التي أقرها الحلف في عام 1999 أثناء قمة واشنطن التي خصصت للاحتفال بالذكرى الخمسين لإنشائه والتي تزامنت مع الحملة الجوية ضد صربيا) ربطت بشكل واضح بين الشرق الأوسط والتهديدات الأمنية الجديدة. حتى أن عددًا من المحللين قد وصف تلك الوثيقة بكونها هي الوثيقة الأكثر تدخلية في تاريخ الحلف[9].فبينما كانت إستراتيجية الناتو أثناء الحرب الباردة محددة بالدفاع عن أراضي الدول الأعضاء، التزمت الإستراتيجية الجديدة الحلف بالدفاع عن مصالح أعضائه فيما وراء مسرح العمليات التقليدي من أجل مواجهة التهديدات الجديدة والتي توجد غالبًا خارج منطقة عمل الحلف التقليدية(المنطقة الأوروبية الأطلسية). وقد رأى المحللون أن تلك الوثيقة كأنما فصلت خصيصا وتمامًا على الشرق الأوسط، حيث حدد الجزء الذي يناقش « المخاطر ذات الطبيعة الأوسع» التهديدات الجديدة التي يواجهها الحلف والتي تتمثل في التطرف الإسلامي والجريمة المنظمة والإرهاب المسلح وحالة التخلف والفقر والزيادة السكانية التي تدفع إلى زيادة معدلات الهجرة من تلك المجتمعات إلى المجتمعات الأمريكية والأوروبية، الأمر الذي نتج عنه وجود بعض الدول المارقة بالمنطقة التي تسعى لحيازة أسلحة الدمار الشامل، إلى جانب خطر انقطاع وصول الموارد الحيوية بسبب الأزمات الإقليمية التي يمكن أن تتطور سريعا في المناطق المحيطة بالحلف[10]. ومن الغني عن الذكر أن منطقة الشرق الأوسط و بالتحديد المنطقة العربية هي المنطقة التي تتركز فيها مثل تلك التهديدات من وجهة نظر الحلف وتلزم وثيقة العقيدة العسكرية والمفهوم الاستراتيجي الجديد للحلف والذي تم إقراره في نفس القمة الحلف بتعيين مسرح جديد للعمليات تتركز فيه التهديدات الأمنية الجديدة وقد بات من الواضح أن الشرق الأوسط هو المسرح الجديد لعمليات الحلف بعد ربطه بالتهديدات الأمنية الجديدة.

وبالتالي ترسخ اعتقاد لدى دول الحلف بأن عدم تمكنهم من مواجهة تلك التهديدات سيؤدي إلى اندلاع أزمات إقليمية يصعب السيطرة عليها وعدم تأمين طرق المواصلات للتجارة الدولية مما قد يمكن الدول المارقة والجماعات الإرهابية من السيطرة على طرق المواصلات البرية و البحرية مما يؤدي إلى انقطاع وصول الموارد الحيوية إلى دول الحلف[11]. ومن ثم تم الربط بين منطقة الشرق الأوسط والتهديدات الأمنية الجديدة والنظر لتلك المنطقة باعتبارها مسرحًا جديدًا لعمليات الناتو وهو ما ظهر جليًا في المفهوم الاستراتيجي للحلف عام 1999 كما أوضحنا سالفًا .

---

٩ 1 أنظر مثلا:

Elgawhary ,Karim, Millennial Middle East: Changing Orders ,Shifting Borders, Middle East Report, (Winter, 1999), pp.16-18.

جهاد عودة، الأسس العسكرية لتوجهات حلف الناتو إزاء الشرق الأوسط، السياسة الدولية، العدد(159)، يناير 2005،ص ص 270-271.

١٠ عطية عبد العزيز، قمة إسطنبول: التوسع الجنوبي للناتو، السياسة الدولية، العدد(158)، أكتوبر 2004.

١١ المرجع السابق، ص58.

في هذا الإطار، ومن منطلق الاهتمام المتجدد بمنطقة الشرق الأوسط، أقام الحلف ما يعرف بالحوار المتوسطي مع ستة من الدول العربية في منطقة جنوب المتوسط[12] إلى جانب إسرائيل، حيث تمثلت بداية اهتمام الحلف بالمنطقة في مبادرات من جانب دول الحلف الواقعة شمال المتوسط (البرتغال – أسبانيا – إيطاليا – فرنسا – اليونان – تركيا) والتي استشعرت التهديدات التي تؤثر علي أمنها في المنطقة جنوب المتوسط، وقد توافقت الضغوط الداخلية لدول الحلف المتوسطية مع رغبة الولايات المتحدة في السيطرة علي دول جنوب المتوسط لخدمة المصلحة الأمريكية[13].ومن ثم قام الحلف بإطلاق الحوار المتوسطي الذي يهدف طبقا للحلف إلى «المساهمة في الأمن والاستقرار في المنطقة،وإلى تشجيع حسن العلاقات والصداقة بين بلدانها. ويهدف الحوار أيضا إلى استكمال التفاهم بشكل أفضل بين الناتو و شركائه من بلدان حوض المتوسط وإلى تبديد الآراء الخاطئة حول الحلف»[14].

تنامي دور الناتو في الشرق الأوسط بعد أحداث 11 سبتمبر 2001:

جاءت أحداث 9/11 لترسخ قناعات جديدة لدى دول الحلف تجاه المنطقة العربية والشرق الأوسط بصفة عامة مما أدى إلى تغيرات عميقة في علاقتها بالعالم الخارجي، كانت في معظمها تغيرات سلبية وخطيرة. فبالإضافة إلى القناعة الموجودة لدى دول الحلف والتي مفادها أن العالم الآن يشهد فجوة متزايدة بين العالم المتقدم والعالم النامي، بما يعني إيجاد بيئة في هذه الأخير مواتية لنمو التطرف خاصة بالنظر إلى الحكم الفاسد في تلك البلدان الذي يتسم بضعف قدرة الدولة على تدبير احتياجات مواطنيها، علاوة علي إخفاقها في إدارة علاقتها مع الدول الأخرى مما يؤدي إلى الكثير من المشاكل الاقتصادية والاجتماعية وظهور التنظيمات الإرهابية التي تنتهج العنف. وتتمثل الدول المتقدمة أو «التكتل المتعولم» في أمريكا الشمالية وأوروبا والصين واليابان وكوريا والهند واستراليا، حيث يوجد بين بلدان هذا العالم ترابط وتواصل كبير من الناحيتين الاقتصادية والسياسية، وذلك في مقابل العالم النامي. وتكون حالة عدم الاستقرار المسببة للأزمات الحالية والمستقبلية في الحزام الذي يضم كيانين جيوسياسيين مختلفين. ويمر هذا الحزام عبر أوروبا و آسيا ويصل إلى بعض المناطق بالقرب من البحر الأبيض المتوسط، بالإضافة إلى أنه يجاور مناطق ذات أهمية استراتيجية بالنظر إلى احتوائها على احتياطات نفطية وتحكمها في خطوط اتصالات حيوية للتجارة البحرية العالمية[15]. وبالتالي فقد تم النظر للمنطقة العربية والشرق الأوسط باعتبارها مفرخًا للإرهاب طبقا لهذه القناعة.

١٢ مصر،الجزائر، موريتانيا، تونس،الأردن، المغرب.

١٣ المرجع السابق، ص89.

١٤ التعاون الأمني مع منطقة البحر الأبيض المتوسط والشرق الأوسط الموسع، ورقة صادرة عن قسم الدبلوماسية العامة لحلف الناتو في ختام أعمال مؤتمر "الناتو ومنطقة الشرق الأوسط الموسع"، (إيطاليا، مارس 2005).
يمكن إيجاد الورقة على الرابط التالي:
www.nato.int/docu/mediterranean/secopmed-arb.pdf

١٥ أشرف كشك، تطور الأمن الإقليمي الخليجي منذ عام 2003: دراسة في تأثير استراتيجية حلف الناتو، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة القاهرة: كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 2009، ص 190.

إلا أن أحداث الحادي عشر من سبتمبر والتغطية الإعلامية لها قد أضافا بعدًا جديدًا أسهم في تشكيل النظرة السلبية للمنطقة العربية والشرق الأوسط. حيث تم اعتبار المنطقة أهم مصدر للتهديدات الأمنية والتي وضع على رأس أولوياتها تهديد الإرهاب الدولي- أو كما يطلق عليه الحلف أحيانًا «الإرهاب الإسلامي»-وانتشار أسلحة الدمار الشامل، وتم إرجاع ذلك بالإضافة للعوامل السابقة، إلى الثقافة السائدة في المنطقة والتي هي –في نظر الحلف- معادية للغرب ومنظومة قيمه التي تشكل تهديدًا للحلف بسبب الاختلاف الثقافي والحضاري بل وحالة الكراهية الواضحة للمنظومة الغربية مما يؤدي لبروز ظاهرة التطرف الإسلامي النابع من اعتناق بعض الفئات في تلك المنطقة للأصولية الإسلامية وتبنيهم للأفعال الإرهابية في إطار ذلك.

وقد أيدت العديد من الخطب والتصريحات لقادة الحلف هذا التصور بالنسبة لمنطقة الشرق الأوسط، فقد ذكر وزير الدفاع الألماني السابق روي فولجر في فبراير 2005 أثناء إلقاء كلمته في ندوة الأمن بميونخ، (والتي تعقد سنويا بحضور وزراء دفاع الحلف) أن « مجال الأزمة يتمركز في الشرق الأوسط والذي يقع بالقرب من أوروبا، ففي تلك المنطقة بالذات حيث نجد النزاعات والخلافات العرقية والدينية والقومية بسبب وجود المشكلات السياسية والاقتصادية إلى جانب تغلغل ظاهرة التطرف الإسلامي والذي يولد الإرهاب والجريمة المنظمة وتهريب السلاح والسعي لامتلاك أسلحة الدمار الشامل ومعدلات الهجرة المرتفعة إلى الولايات المتحدة وأوروبا الغربية الأمر الذي يؤدي إلى مشاكل كثيرة لدول الحلف»[16].

أما على مستوى السياسات الفعلية فقد أصبحت المنطقة مجالًا لتطبيق خطط مكافحة الإرهاب التي تزعمتها الولايات المتحدة وعبأت معها العديد من دول العالم، و قد شهدت هذه الخطط تطبيقات خطيرة تمثلت في الحرب علي أفغانستان عام 2001 ثم الاحتلال الأمريكي للعراق عام 2003، وقد استدعي حلف الناتو للقيام بدور ما في كل من أفغانستان والعراق. وهكذا اقترب الحلف من منطقة الشرق الأوسط عندما دخل إلى أفغانستان عام 2003 ثم اقترب أكثر من خلال دوره في العراق الذي بدأ في 2004.

كما وسع الحلف وفعل عملية المسعى النشط التي بدأها بشكل محدود في شرق البحر المتوسط لكشف وردع وتدمير النشاط الإرهابي في البحر المتوسط، ثم توسعت و أخذت زخمًا كبيرًا عقب أحداث الحادي عشر من سبتمبر. وأطلق مبادرة اسطنبول للتعاون» والتي كشفت عن اهتمام جديد من قبل الحلف بالشرق الأوسط، يهدف إلى التعاون بشكل أفضل مع صانعي القرار في بلدان الخليج والشرق الأوسط بشكل عام. ومن ثم فقد استطاع الحلف و خلال السنوات التي أعقبت أحداث الحادي عشر من سبتمبر تحقيق ما يلي في منطقة الشرق الأوسط[17]:

١٦ علاء عز الدين منصور، حلف شمال شمال الأطلسي و الأمن الإقليمي في منطقة الشرق الأوسط بعد انتهاء الحرب الباردة، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، 2009،ص89.

١٧ فيليب جوردن، تعاظم دور حلف الناتو في الشرق الأوسط «الكبير»، سلسلة محاضرات الإمارات، العدد 115، (أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات و البحوث الإستراتيجية،2008) ،ص ص 3-4.

- تفعيل المادة الخامسة من معاهدة الحلف وهي المادة الخاصة بالدفاع المشترك عقب أحداث الحادي عشر من سبتمبر مباشرة.
- نشر قوات حفظ السلام في شمال أفغانستان قوامها 9 آلاف جندي و لتعهد بتوسيع نطاقها الجغرافي باتجاه الجنوب وعددها بإضافة 6 آلاف جندي آخرين في نوفمبر2005.
- تدريب القوات الأمنية العراقية بمساهمة جميع الدول الأعضاء بتكلفة تصل إلى 9 ملايين يورو عام2004.
- بناء قوات الرد السريع التابعة للحلف المكونة من حوالي 20 ألف جندي والقابلة للاستدعاء والانتشار بشكل سريع في أي منطقة في العالم.
- نشر قوات الرد السريع في عمليات الإغاثة للمناطق التي ضربتها الزلازل في باكستان.
- إقامة جسر جوي لنقل القوات العسكرية التابعة للاتحاد الأفريقي للقيام بمهمة حفظ السلام في السودان.
- إطلاق مبادرة إسطنبول للتعاون لتقوية العلاقات السياسية والعسكرية مع دول مجلس التعاون الخليجي.
- تكوين فريق لمواجهة التهديدات الخاصة بانتشار أسلحة الدمار الشامل لمعالجة الطوارئ المتعلقة بهذا الموضوع.
- تعزيز برنامج الحوار المتوسطي وتحويله إلى برنامج للشراكة العملية.
- توسيع نطاق المناقشات السياسية في مجلس شمال الأطلسي لتشمل مناقشة سلسلة من القضايا الشرق أوسطية.

في ضوء المستجدات الدولية الجديدة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر وتنامي استخدام مصطلحات الإرهاب والحرب على الإرهاب الإسلامي والأصولية الإسلامية يبرز سؤال هام يتعلق بمدى تأثير العوامل الثقافية والقيمية بالإضافة إلى عوامل المصلحة المادية التقليدية في تحديد أهداف وملامح وفاعلية الدور المتنامي لحلف الناتو تجاه المنطقة العربية والشرق الأوسط. ويتطلب هذا السؤال بداية معرفة ما هو موضع القيم والثقافة الغربية المشتركة من الحلف كما يظهر في وثائقه الرسمية وسياساته؟

يجدر القول إنه ومنذ توقيع الوثيقة التأسيسية للحلف عام 1949 جاء التأكيد على جانب القيم أولًا بعبارة في الجزء التمهيدي من المعاهدة تقول "أطراف هذه المعاهدة.. عاقدين العزم على حماية الحرية والتراث المشترك، وحضارة شعوبها القائمة على مبادئ الديمقراطية والحرية الفردية وحكم القانون"، وبعد ذلك يأتي تأكيد الجانب الأمني العسكري بأن الدول الأعضاء عازمة على "توحيد

جهودها من أجل دفاعها الجماعي والحفاظ علي السلام و الأمن"[18]. وقد أكدت جميع الوثائق الرسمية الصادرة عن الحلف وبشكل خاص بعد انتهاء الحرب الباردة و إعلان المفهوم الاستراتيجي لعام 1991 ثم المفهوم الاستراتيجي لعام 1999على التزام الحلف بالدفاع عن القيم والثقافة المشتركة لدوله وحمايتها ضد أي اعتداء عليها.

ويمكن القول أيضًا إن الارتباط التاريخي الحضاري الثقافي الديني الوثيق بين مجتمعات جناحي شمالي الأطلسي، أي أوروبا وأمريكا الشمالية، قد لعب دورًا أساسيًا في تشكيل الأرضية المشتركة على الصعيد الأمني العسكري كما يمثلها الحلف، بما أوجد نوعا من التواؤم بين منظومة القيم الثقافية والسياسية الليبرالية من جهة والمصالح الاستراتيجية الكبرى من جهة ثانية[19]. فبشكل عام، سادت العالم الغربي منظومة قيم وثقافة متشابهة إلى حد بعيد بدءًا من الفلسفة، ومرورًا بالنظام الديمقراطي الحديث، انتهاءً بنشأة الرأسمالية المنبثقة عن الفكر الليبرالي، وقد سبق وجود تلك العناصر نشأة حلف الناتو فيمكن القول أنه تأسس على أرضيتها. غير أن تلك المقولة تستدعي التساؤل مجددًا: إذا كان ما سبق-حول الأسس القيمية الثقافية للحلف- صحيحا، فهل يعني ذلك أن منظومة القيم والثقافة المشتركة كانتا هما المنطلق لرسم استراتيجيات الحلف و سياساته الأمنية تجاه المنطقة العربية بشكل عام وتجاه المنطقة العربية والشرق الأوسط بشكل خاص بعد الحرب الباردة، بحكم اختلاف الثقافة ومنظومة القيم في تلك المنطقة والتي تصل –طبقا للحلف-لدرجة تهديد قيم دول الحلف وثقافتها وأمنها، أم أن هذه الاستراتيجيات والسياسات كانت توضع تبعًا للاحتياجات الأمنية العسكرية، وبالتالي كان ربطها بمنظومة القيم والثقافة المشتركة من وسائل إقناع المجتمعات الغربية بضرورة ممارساته العسكرية والسياسية والترويج لها عالميًا؟

في الحقيقة، تصعب الإجابة على مثل تلك الأسئلة، حيث يثور الجدل بين أنصار عدة مدارس أو تيارات في علم العلاقات الدولية حول تفسير التحول الذي مرَ به حلف الناتو بعد نهاية الحرب الباردة، حيث أرجع كل تيار ذلك التحول إلى عوامل محددة. من بين تلك التيارات تتناول الدراسة مدرستين رئيستين هما المدرسة الواقعية والمدرسة البنائية الاجتماعية. حيث تقع كل منهما على طرفي نقيض في تلك المسألة، فمن ناحية تبرز العوامل المادية كعامل تفسيري وحيد ومن ناحية أخرى تقدم العوامل الثقافية والقيمية أساسًا للتفسير. ويمكن توضيح الإطار العام لمقولات المدرستين في هذا الشأن بشكل مختصر فيما يلي:

18 The North Atlantic Treaty signed by heads of states and governments, Washington D.C, April 4,1949 متاحة على الموقع الرسمي لحلف الناتو، على الرابط التالي:
http://www.nato_texts_17120.htm.int/cps/en/natolive/official_texts_17120.htm

١٩ عبد النور عنتر وموسى القلاب ونبيل شبيب، حلف شمال الأطلسي في عامه الستين: نظرة استشرافية...وموقع العالم الإسلامي فيها، (قطر:مركز الجزيرة للدراسات، يوليو 2009)، ص6.

أولا: التفسير الواقعي في مقابل التفسير البنائي الاجتماعي لتحول حلف الناتو بعد الحرب الباردة:

1. المدرسة الواقعية:

المدرسة الأولى والأقدم هي المدرسة الواقعية التي تعتمد في تفسيرها لسلوك الأحلاف على عوامل المصلحة المادية بشكل رئيس. ووفقًا للتحليل الواقعي الكلاسيكي، فإن الدول هي فواعل رشيدة وحدوية. وهي الفواعل الوحيدة في النظام الدولي الذي يتسم بالفوضوية بمعنى عدم وجود سلطة عليا مثل الحكومة تجبر الدول على الوفاء بالتزاماتها أو تمنعها من استخدام القوة لتحقيق أهدافها. وفي هذا الإطار فإن كل دولة تسعى إلى تعظيم قوتها وتحقيق مصلحتها المادية بحيث تكون مشغولة دائمًا بقضية الأمن و البقاء. ومن أجل تحقيق ذلك تدخل الدول في سلوك قصدي تكون فيه القوة والمصلحة المادية هما الاعتباران الدافعان الرئيسان وراء هذا السلوك. وبالتالي تصبح العلاقات بين الدول صراعية في الأصل وتصبح القوة غاية في حد ذاتها وليست مجرد وسيلة لتحقيق هدف ما.

بالرغم من وجود بعض الاختلافات بين افتراضات التيارات المختلفة التي ظهرت داخل المدرسة الواقعية، حيث تؤكد الواقعية الكلاسيكية على عاملي القوة والمصلحة المادية كمحددين أساسيين لسلوك الدول، فإن الواقعية الجديدة- التي ظهرت كرد فعل على الانتقادات التي وجهت للواقعية الكلاسيكية- تركز على تأثير هيكل النظام الدولي وبشكل خاص توزيع القوى فيه أو قطبيته[20]، على السياسة الخارجية للدول. بينما يهتم تيار الواقعية الكلاسيكية الجديدة بالوضع الداخلي في الدولة ومن ضمنه الإدراك الذاتي لصنَاع القرار، وهو ما ينعكس على رؤية كل منهم لمسألة انضمام الدول للأحلاف الدولية، إلا أن الاتجاه السائد بين تلك التيارات داخل المدرسة الواقعية يتفق على دراسة للمؤسسات الدولية بوصفها أداة تابعة سواء لتحقيق مصالح للدول أو لهيكل النظام الدولي. ووفقا لهذه الرؤية، ترى المدرسة الواقعية أن الدول الصغيرة تنضم إلى المؤسسات الدولية من أجل زيادة قوتها النسبية مقارنة بالدول الكبرى ومن ناحية أخرى فإن المؤسسات الدولية تنبني على مصالح القوى الكبرى فيه حيث تعبر المؤسسات عن تفوق تلك الدول في هيكل القوة وتضيف إلى قوتها عن طريق زيادة كفاءتها في السعي وراء أهدافها وتقلل التكاليف الإجرائية وتسهل التنسيق بين الحلفاء، وبالتالي فإن المؤسسات تكون في تلك الحالة مجرد أداة في يد الدولة أو الدول القوى في الحلف أو مجرد انعكاس للتعبير عن هيكل النظام الدولي. وفي حالة حلف الناتو تتقاطع تلك الحالتان حيث تعتبر الولايات المتحدة الدولة الأقوى في الحلف والقطب المهيمن على النظام الدولي أيضًا، ومن ثم فإن المدرسة الواقعية ترى أن نشأة الحلف وتطوره- وفقًا لهذا الاتجاه- يعكسان مصالح الولايات المتحدة الأمريكية، فمنذ نشأته عام 1949 قام الحلف بخدمة المصالح الأمريكية الأساسية، فقد قدم الإطار الجماعي لإضفاء الشرعية على الاستخدام الأمريكي للقوة والدليل العملي على

20 1Ratti, Luca, Post cold war Nato and international relations theory: The case for neo-classical realism, Journal of transatlantic studies,vol.4,No.1,2006,p.82.

ذلك تم تبرير القيادة الأمريكية للحلف خلال الحرب الباردة بالحاجة إلى احتواء الاتحاد السوفيتي، لكن ومع بداية التسعينات وانهيار الاتحاد السوفيتي وما تبع ذلك من انخفاض الحاجة إلى سياسة عسكرية غربية متفق عليها بقيادة أمريكية، فإن الإدارة الأمريكية استمرت في استخدام الحلف كأداة سياسية لتأمين الالتزام بأهداف سياستها الخارجية وإحباط تطوير هيكل دفاعي أمني أوروبي مستقل، واكتساب ميزة استراتيجية هامة لبروز القوة الأمريكية في وسط آسيا والشرق الأوسط والقوقاز. كذلك فإن المهام الأساسية للحلف منذ نهاية الحرب الباردة مثل: التدخل في البلقان، توسيع الحلف، النقاش السياسي مع روسيا، الأدوار المتنامية في الشرق الأوسط تأتي متضافرة على نحو عميق مع المصالح الأمريكية الاستراتيجية.

يمكن القول إنه على الرغم من أهمية إسهام التيارات الجديدة في المدرسة الواقعية التي شاركت في نقد الأدب الواقعي الكلاسيكي وإلقاء الضوء على أهمية العوامل الداخلية -مثل الإدراك الذاتي لصانع القرار- بالنسبة لقرارات السياسة الخارجية خاصة تلك المتعلقة بالأحلاف إلا أنها لا تقربنا بأي حال من نظرية تصلح لتفسير استمرار الحلاف وتحولها في ظل اختفاء التهديد الرئيس العسكري المنشئ لها وظهور تهديدات متعددة غير عسكرية بالأساس أسفرت عنها البيئة الدولية المتغيرة بعد نهاية الحرب الباردة. ويرجع ذلك إلى تركيز تلك المدرسة على التأثيرات المباشرة لتشكيل الأحلاف وتفككها مع إهمال ديناميكيات سلوك الأحلاف بالرغم من أهميتها لفهم عملية التحول التي تمر بها الأحلاف بعد انقضاء التهديد المنشئ لها.

وبالتالي يمكن القول إن الجدل الواقعي التقليدي والجديد يصلح لتفسير استمرار الأحلاف وتفككها في ظل وجود التهديد العسكري فقط. وبذلك تكون المدرسة الواقعية صالحة لدراسة جانب واحد فقط من سلوك التحالفات، وتصبح هناك حاجة لملء الفراغ النظري الذي خلفته تلك المدرسة لتكوين رؤية أوسع عن نظرية عامة لسلوك الأحلاف. وكنتيجة لتلك الانتقادات ظهرت نظريات أخرى[21] تحاول تفسير استمرار بعض أحلاف القوى الكبرى –على الأخص حلف شمال الأطلسي- بعد زوال التهديدات المنشئة لها.

2. المدرسة البنائية الاجتماعية:

ترفض البنائية الاجتماعية إعطاء أولوية للعوامل المادية على العوامل القيمية. وطبقًا للتحليل البنائي الاجتماعي تتحرك الفواعل ليس بناء على وجود المصالح المادية فقط، بل بناء على إدراكها أيضًا وبالتالي فإن العالم المادي لا يوجد بشكل مستقل عن الإدراك البشري. الأفكار والقيم الإنسانية تتفاعل - طبقًا لهذا المنظور- لبناء هويات الدول التي تؤثر في تفضيلاتها ومساهمتها في اتخاذ سلوك مناسب من جانب أنواعًا معينة من الفواعل على الساحة الدولية. وتعتمد الهوية على العوامل الثقافية

٢١ ظهرت تفسيرات أخرى لاستمرار حلف الناتو بعد الحرب الباردة من المدرسة الليبرالية، والمدرسة المؤسسية والبنائية الاجتماعية. وسوف يتم التركيز هنا على التفسير البنائي الاجتماعي في إطار اهتمامه بالأبعاد القيمية و الثقافية في مقابل الاهتمام الواقعي بالأبعاد العسكرية والمادية.

والاجتماعية والسياسية، وبالتالي فإن سياسات الدول، متضمنة علاقاتها مع البيئة المحيطة، تعتمد بدورها على تلك العوامل التاريخية والثقافية والسياسية والاجتماعية، فالهوية تحدد مصالح الدول والأفعال المترتبة على ذلك.لا تُرى المؤسسات الدولية وفقًا لتلك الرؤية كأدوات في أيدي الدول –مثل التحليل الواقعي- بل تتم رؤيتها ككيانات تأسيسية تمتلك القدرة على التأثير في إدراكات، خيارات وبالتالي مباشرة الاختيارات التي يفعلها الأفراد[22]. وتبعًا لهذا، فإن المؤسسات تسهم في تشكيل وصنع السياسات في الدول، وتسمح بالتالي للمعايير الدولية أن تُفَعَّل في الساحة الداخلية.

وبالتطبيق على حلف شمال الأطلسي، فإن البنائية الاجتماعية تعتبره مؤسسة سياسية أساسًا أكثر من كونه حلفًا عسكريًا. وتعتبره مجتمعًا بين الدول التي تتشارك في نفس القيم والمبادئ الليبرالية مثل احترام حقوق الإنسان، والحريات الفردية والتي تشكل السمات المميزة للهوية المجتمعية التي هي أساس الحلف[23].وطبقًا للتحليل البنائي الاجتماعي، فإن استمرار الحلف بعد الحرب الباردة يعكس تفوق ارتباط دول الحلف بالقيم الغربية على مسألة المصالح المادية، فقد أدى الشعور القوي بالهوية الجماعية المبنية على قيم الليبرالية الديمقراطية الموجودة في معاهدة الحلف لاستمراره حتى بعد توقف أساس التعاون الذي تم إنشاء الحلف من أجله.

فقد سعى الحلفاء بعد الحرب الباردة لتحويل الحلف إلى أداة للتغيير، ذات مهام جديدة لتكوين وبناء نظام أمني جديد في أوروبا ينبني على أساس القيم الليبرالية الديمقراطية ويمتد إلى مجالات خارج النطاق التقليدي للدفاع الجماعي، ليدافع عن القيم الليبرالية والديمقراطية ضد أي اعتداء أو تهديد. وكما صرح بوش في مايو 1990 «أن مهمة الناتو الجديدة يجب أن تكون بناء أوروبا كاملة وحرة». ليس فقط ليقنع الحلفاء بإبقاء ودعم قيمهم عبر حماية أراضِ الناتو. لكن عبر إلزامهم أنفسهم بكفاءة تطوير الوسائل الضرورية لتشجيع نمو تلك القيم خارج أراض الناتو.ولأجل بناء هذا النظام الأمني الأوروبي الجديد، يحتاج الحلف إلى تطوير أدوات جديدة حتى يعتمد عليها في تأسيس هذا النظام الجديد. هذه الأدوات، والتي ستمتد لتوسيع الحلف نفسه[24]،تشمل أيضًا بناء شراكات جديدة متضمنة برامج الشراكة من أجل السلام، مجلس الشراكة الأوروبي- الأطلسي، مجلس الناتو – روسيا، الحوار المتوسطي، مبادرة اسطنبول للتعاون، وغير ذلك من الأدوات. حيث تعكس هذه الأدوات والمبادرات محاولات حلف شمال الأطلسي – كمؤسسة دولية – لتصدير معاييره وقيمه وتوسيع المجتمع الأمني، والذي يتمركز حول الحلف، لحدود أبعد من أراضي الدول الأعضاء – وبالتالي يكون المحرك الأساسي لهذا المجتمع هو نشر المبادئ الليبرالية والديمقراطية التي تحكم النظم الداخلية لأعضائه أكثر من كونه شعورًا بوجود تهديد خارجي.

22 2 Ratti, Luca. Ibid, P. 9

23 Kappen, Thomas Risse, Collective Identity in a Democratic Community the case of Nato, in Peter Katzenstein, the Culture of National Security : Norms and Identity in world Politics (New York: Columbia University Press, 1996).

٢٤ لمزيد من التفاصيل حول رؤية البنائية الاجتماعية لعملية توسيع حلف شمال الأطلسي، انظر:

Schimmelfenning, Frank, Nato Enlargment: a Constructivist Expanation, Security Studies., Vol.8, No. 2, Winter 1999.

يمكن القول إنه وعلى الرغم من إسهام التحليل البنائي الاجتماعي في تحليل تطور حلف شمال الأطلسي بعد الحرب الباردة، بالتركيز على دور الهوية في تشكيل وعي وإدراك صانعي القرار في الدول أعضاء الحلف وتحديد أهداف ومهمات الحلف الجديدة – إلا أن هذا التفسير قد تعرض للانتقاد للأسباب التالية:

افتراض أن الحلف يشكل مجتمعًا بين الدول يرتكز على القيم الديمقراطية والليبرالية المشتركة لا يمكن الاكتفاء به لتفسير تحول الحلف في فترة ما بعد الحرب الباردة، فعلى الرغم من مرور الحلف بتغيرات وتحولات رئيسة عكست في ظاهرها الأفكار الليبرالية والديمقراطية المشتركة بين أعضاء الحلف، فقد أثبتت الأحداث الجديدة استمرار المصالح الإستراتيجية والأمنية في التفوق على الاعتبارات المعنوية والمعيارية. وبتحديد أكثر، فإن البروز الشديد لقضايا الإرهاب (الذي واجهته الولايات المتحدة على أراضي حلفائها الأوروبيين وأحداث 11 سبتمبر نفسها) أثبت أن الأمن لا زال مسيطرًا على النقاشات المعيارية والقيمية بصفته المبدأ السياسي الرئيس. أكثر من ذلك، فإن الولايات المتحدة، المتبنية لمبادئ الليبرالية والديمقراطية في الحلف، قد أظهرت قدرتها على أن تكون مرنة وقادرة على غض الطرف عند التعامل مع النظم الحليفة لها والتي لا تلتزم بالمعايير والقيم الديمقراطية الليبرالية. وقد ظهر ذلك بالنسبة لقضية التوسيع وقبول دول لازال السجل الديمقراطي بها غير موافق عليه مثل بلغاريا، كذلك بدا ذلك في تحمل الولايات المتحدة لسياسة روسيا في الشيشان تجنبًا لتدهور العلاقات مع روسيا بغض النظر عن انتهاكها للديمقراطية. هذه الأمثلة وغيرها تجعل من الواضح أن المنظور البنائي والاجتماعي يقدم تفسيرات هامة لتطور حلف شمال الأطلسي وعملية التوسيع عن طريق التركيز على العوامل القيمية والثقافية في تشكيل الهوية الجماعية للمؤسسات والتي تكون بدورها محددًا رئيسًا لسلوك الأحلاف الدولية. لكن على الرغم من ذلك، فإن هذا المنظور لا يقدم إطارًا نظريًا كافياً لفهم تطور الحلف منذ نهاية الحرب الباردة، حيث أخفق في تقدير دور المصالح الإستراتيجية الأمريكية في لعب دورًا محركًا في ذلك التطور.

وفي خضم هذا الجدل الدائر حول تأثير عوامل المصلحة المادية في مقابل العوامل القيمية والثقافية في تفسير تحول حلف الناتو وتنامي دوره في الشرق الأوسط، تتخذ هذه الدراسة موقفًا وسطًا بين هاتين المدرستين وتنطلق من عدد من المقولات:

أولا: أن منظومة القيم والثقافة المشتركة قد لعبت فعلًا دورًا حيويًا في خلق الانسجام الداخلي بين أعضاء الحلف وتعزيز جبهته قديمًا أثناء الحرب الباردة، كما ساهم هذا الارتباط التاريخي الثقافي القيمي بين ضفتي الأطلسي- غرب أوروبا وأمريكا الشمالية- في تشكيل الأرضية المشتركة على الصعيد الأمني العسكري مما خلق انسجامًا بين القيم الليبرالية الديمقراطية من جهة وبين المصالح الاستراتيجية من جهة أخرى. كما أن هناك اليوم حاجة للبحث والاهتمام بالأبعاد الثقافية والقيمية ودورها في تشكيل توجهات الحلف الجديدة بسبب المستجدات الدولية بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر التي وضعت المنطقة العربية والشرق الأوسط على رأس أولويات الحلف وذلك في إطار اعتبارها تمثل الآخر الحضاري والثقافي بالنسبة للغرب والذي يشكل تهديدًا للغرب ومنظومة قيمه.

إلا أن منظومة القيم تظل في النهاية خادمة بشكل أو بآخر للإستراتيجيات العسكرية والمصالح السياسية والاقتصادية الغربية الكبرى، فحلف الناتو هو في أساسه حلف عسكري سياسي -وليس نادي ثقافي فكري- تشغله قضايا الأمن بشكل رئيس. وبالتالي فإن من غير المقبول على الإطلاق الفصل بين دور العوامل المادية والثقافية في تفسير التحول الذي يمر به الحلف منذ الحرب الباردة وأحداث 11 سبتمبر.

ثانيًا: أن تأثير العوامل الثقافية والقيمية لم يظهر فقط في تفسير أهداف الحلف من الاقتراب من المنطقة العربية والشرق الأوسط من حيث تشكيلها مصدرًا لتهديد أمن دول الحلف وثقافتها، بل إنها كانت ذات تأثير بالغ في تحديد فعالية ونجاح الدور الجديد للحلف في المنطقة، حتى إن الحلف قد قام باستخدام وتوظيف أدوات جديدة للقوة الناعمة تعكس بروز الاهتمام بالأبعاد الثقافية والقيمية بعد أن اكتشف الحلف عدم فاعلية الاعتماد على القوة الصلدة فقط.

ثالثًا: أن دور حلف الناتو تجاه منطقة الشرق الأوسط ليس منفصلًا عن سياسات الولايات المتحدة الأمريكية تجاه المنطقة، وبشكل أكثر تحديدًا فإن المصالح الاستراتيجية والعسكرية والاقتصادية لحلف الناتو في المنطقة العربية والشرق الأوسط ترتبط بشكل أساسي بالولايات المتحدة الأمريكية القوة العظمى في الحلف.

ثانيًا: معالم دور حلف الناتو في منطقة الشرق الأوسط:

يمكن القول إن اهتمام حلف الناتو بالمنطقة وإن بدأ قبل أحداث الحادي عشر من سبتمبر وتجسد على أرض الواقع في برنامج الحوار المتوسطي الذي أطلقه الحلف عام 1994، إلا أن معالم هذا الدور قد اتضحت بشكل أساسي بعد أحداث 9/11 وهو ما ظهر في قرارات قمة براغ 2002 وهي القمة الأولى للحلف بعد أحداث 11 سبتمبر والحرب على الإرهاب. ويمكن تفسير ذلك في إطار الاهتمام الدولي بظاهرة الإرهاب الإسلامي في ظل التغيرات الكبيرة في البيئة الأمنية الدولية. ويمكن تناول تلك الأدوار بقدر من التفصيل فيما يلي:

1. **تدريب القوات الأمنية في العراق:**

مثلت الحرب على العراق إحدى النقاط الفاصلة بالنسبة للعلاقات الأمريكية- الأوروبية داخل الحلف، والتي مثلت عند حدوث الخلافات الشديدة معوقًا رئيسًا لفعالية الكثير من سياسات الحلف منذ نهاية الحرب الباردة. وقد بلغت تلك الخلافات أوجَها عندما اشتد الجدل داخل الحلف حول موضوع الحرب على العراق حتى أوشكت الخلافات أن تمزق صفوف الحلف. حيث انقسم الحلف إلى تيارين أساسيين، الأول بقيادة الولايات المتحدة وبريطانيا اللتين قامتا بشن الحرب على العراق بعد عجز الولايات المتحدة عن الحصول على تفويض من مجلس الأمن. بينما وقفت دول أوروبية أخري ضد الحرب مثل فرنسا وألمانيا، حيث استند موقفهما على الحجج التالية: رفض عدم تقدير الولايات

المتحدة الجيد لتداعيات العمل العسكري، التهديد الذي سيلحق بالسلم والأمن الدوليين من جراء عدم الالتزام بالشرعية الدولية، توليد سابقة بالهجوم علي الدول الضعيفة في إطار الأعمال الاستباقية، حيث ارتأت باريس وبرلين أنه يمكن إيقاف الإرهاب والتحقق من تدمير أسلحة الدمار الشامل من خلال وسائل غير عسكرية[25]. مما دفع الولايات المتحدة إلى حسم الأزمة عن طريق تقليص شروطها (بإسقاط طلبها إحلال قوات تابعة للناتو محل القوات الأمريكية التي تم نشرها في الخليج انطلاقًا من أوروبا، والتركيز فقط على توفير طائرات الأواكس وبطاريات باتريوت المضادة للصواريخ للإسهام في الدفاع عن تركيا[26])إلا إن مظاهر التعاون والاتفاق قد عادت إلى الظهور ثانية في فترة ما بعد الحرب بعد أن اكتشف الحلفاء مصالح مشتركة تكمن في نجاح عملية العراق.

ومن الجدير بالذكر أن الولايات المتحدة كانت قد أرادت للحلف أن يلعب دورًا أبعد من تدريب القوات الأمنية العراقية ولكن الضغوط الأوروبية حالت دون ذلك وقصرت مهمة الناتو في الشق التدريبي. عندما طلب ممثل بولنده –بوصفه قائد فرقة القوات المتعددة الجنسيات العاملة في وسط وجنوب العراق- في يونيو عام 2003 أن يقوم الناتو بتقديم الخدمات والدعم اللوجيستي لتلك القوة، وكذلك المساعدة في تحرك تلك القوات ودعم المواصلات الخاصة بها. وفيما بعد أن زار وفدًا رفيع المستوي بغداد بإيعاز من الإدارة الأمريكية- حسب تصريحات نيكولاس بيرنز سفير الولايات المتحدة إلى الناتو- حيث ذهب الوفد عام 2004 إلى بغداد ودارت محادثات بين الوفد و جنرال أمريكي يتولى تدريب القوات العراقية في ذلك الوقت. ثم طلبت الحكومة العراقية في العام نفسه وبإيعاز من الإدارة الأمريكية آنذاك من الناتو أن يلعب ذلك الدور التدريبي العسكري في العراق وذلك من أجل تخفيف العبء علي القوات الأمريكية في العراق[27]. وقد تعزز هذا الاتجاه الذي يضع مثل هذا السقف المنخفض لدور الناتو في العراق في ظل الوضع الداخلي في العراق وتصاعد حدة عمليات المقاومة والعنف وعدم قدرة الولايات المتحدة والحكومات العراقية المتعاقبة على السيطرة عليها. ويمكن القول إن حجم وطبيعة المشكلات التي تواجه الولايات المتحدة وقواتها في العراق دفعها لجذب الناتو إلى العراق لكي يخفف من وطأة هذه المشكلات[28].

ولقد تطورت العلاقة بين الناتو والعراق بعد موافقة الحلفاء في قمة اسطنبول على المساهمة في تدريب قوات عسكرية عراقية داخل العراق وخارجه، وأقاموا في هذا الإطار مركزًا للتدريب وكلية للأركان المشتركة تابعين للحلف في منطقة الرستمية بالقرب من بغداد.» حيث يتولي كل منهما تدريب ضباط عراقيين من ذوي الرتب المتوسطة والعليا، وغرس القيم التي تتناسب مع مؤسسة عسكرية تقاد وفقًا لمبادئ الديمقراطية، بالإضافة إلى المساعدة في تنسيق البرامج التدريبية التي

٢٥ خضر عباس عطوان، حلف شمال الأطلسي والتوازنات الإقليمية في الشرق الأوسط، المجلة العربية للعلوم السياسية، العدد(16)، خريف 2007، ص187.

٢٦ فيليب جوردن، مرجع سابق، ص ص 16-17.

٢٧ مصطفى علوي سيف، استراتيجية حلف شمال الأطلسي تجاه منطقة الخليج العربي،سلسلة دراسات استراتيجية،(أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية)،العدد 129،،2008 ص43.

٢٨ مصطفي علوي سيف، مرجع سابق، ص42.

يسهم بها الشركاء الآخرون في حلف الناتو»[29].وحتى بداية عام 2006، وصل عدد الأعضاء الذين أرسلوا فرقًا تدريبية عسكرية للمشاركة في تلك المهمة 16 دولة، في حين يسهم جميع الأعضاء الستة والعشرين في تمويل تلك العملية التي تبلغ تكلفتها تسعة ملايين يورو. وتهدف تلك العملية إجمالًا إلى تدريب ما يصل إلى 910 ضباط داخل العراق و500 ضابط خارجه سنويًا[30].

ويعكس اقتصار مهمة الحلف في العراق على الجانب التدريبي رفض الحلف لأن يتم استخدامه كغطاء للوجود الأمريكي في العراق، حيث ينتهي به الأمر وبالنظر لهذا الرفض أن يكتفي بالمهمة التدريبية دون حتى رفع علم الناتو وترك المسألة لقرار كل دولة عضو في الحلف بالنسبة لعدد القوات العراقية التي يتم تدريبها بالإضافة لطبيعة تلك القوات من حيث كونها قوات الجيش أم أفراد الأمن والشرطة، أو نوعية عمليات التدريب سواء كانت عمليات عسكرية أو لمكافحة الإرهاب وحرس الحدود[31]، إلا أنه يحتوي علي دلالتين رمزيتين مهمتين:

- نبذ الحلف خلافاته السابقة وموافقة أعضائه الستة والعشرين على تدعيم الدور الذي يؤديه مما يعتبر مؤشرًا علي تنامي هذا الدور مستقبلًا. فبالنظر إلى «اتفاقية الإطار الاستراتيجي لعلاقة صداقة بين جمهورية العراق والولايات المتحدة الأمريكية» التي تكتسب أهمية كبيرة بسبب تناولها موضوع انسحاب القوات الأمريكية من العراق، نجد أن هناك فقرة معينة تنص على أنه يجوز للحكومة العراقية أن تطلب من حكومة الولايات المتحدة إبقاء قوات معينة لأغراض التدريب ومساندة القوات الأمنية العراقية على أن يتم الاتفاق على ذلك في اتفاقية خاصة يتم التوقيع عليها بين الطرفين. بل إن الأمر يتخطى ذلك حيث تطرح بعض الآراء توقعات حول إمكانية انضمام العراق لعضوية الحلف[32]، وذلك بعد السيناريو الذي يتوقع تحول القوات الأمريكية الموجودة على أرض العراق-بعد تخفيضها- من «قوات احتلال» إلى قوات دولة أجنبية «صديقة» تعسكر على أرض العراق الحليف أو الصديق بموجب معاهدة تحالف ثنائية، حتى يصل الأمر بعد حين إلى الانضمام للحلف. ومما لا شك فيه أن أمرًا كهذا يمكنه أن يرتب آثارًا عديدة على الوضع الإقليمي الخليجي ككل[33].

- قدرة الضغط الأمريكي على صياغة المسار العام لدور الناتو واستراتيجيته في التعامل مع المنطقة العربية، فمن الصحيح أن الولايات المتحدة أرادت دورًا أكبر من الذي تم، وأن ما حدد

٢٩ فيليب جوردن، مرجع سابق،18.

٣٠ المرجع السابق، ص18.

٣١ مصطفى علوي سيف، مرجع سابق، ص 46.

٣٢ مصطفى علوي سيف، مرجع سابق، ص47.

٣٣ من أبرز تلك الآثار هو إمكانية استهداف دول الجوار (سوريا و إيران) انطلاقًا من الأراضي العراقية وهو ما حدث بالفعل عندما قامت القوات الأمريكية بقصف منطقة "البوكمال" داخل الأراضي السورية. وقد أوجد ذلك قلقًا كبيرًا لدى سوريا و إيران وهو الشيء الذي لم يخفه رئيس البرلمان الإيراني علي لاريجاني حينما دعا العراقيين لمقاومة الاتفاقية كما قاوموا المحتل. وكذلك الرئيس السوري الذي أعلن عن كون تلك الاتفاقية تشكل تهديدًا لبلاده. لمزيد من التفصيل، أنظر:
أشرف كشك، مرجع سابق، ص ص 252-254.

حجم الدور هو الاختلاف الأمريكي والأوروبي، إلا أن محدودية هذا الدور تعكس القوة والقيادة اللتين تمتلكهما في التأثير على سياسات الحلف.

2. الحوار المتوسطي:

يعكس الحوار المتوسطي الذي أقره الحلف في قمة بروكسل عام 1994 مع عدد من الدول العربية جنوب المتوسط بالإضافة لإسرائيل[34]، رؤية الحلف للأمن في أوروبا واتصاله الوثيق بالأمن والاستقرار في منطقة المتوسط. و يشكل الحوار المتوسطي جزءًا رئيسًا من عملية تكيف الحلف مع البيئة الأمنية الجديدة في مرحلة ما بعد الحرب الباردة، بالإضافة إلى كونه مكونًا رئيسًا لسياسة التعاون والشراكة. ويهدف الحوار المتوسطي –طبقًا للحلف- إلى المساهمة في الأمن والاستقرار الإقليمي، تحقيق مستوي أعلى من الفهم المتبادل، إزالة سوء الفهم السائد بالنسبة لحلف الناتو بين دول الحوار.

بينما يرى العديد من الباحثين والمحللين العرب[35] أن الحوار الذي أدرج إسرائيل في برنامجه إنما يهدف لكسر الحاجز النفسي في التعامل العربي مع إسرائيل وإدماجها في محيطها بمختلف الوسائل، الأمر الذي يمثل خطوة من أهم خطوات الناتو المستقبلية في الوطن العربي. كما تربط تلك الآراء بين عامل البترول وبين الهدف من الحوار حيث يشكل عاملًا رئيسًا في تطوير علاقة الحلف بالدول المتوسطية خاصة بالنظر لوجود حوالي 300 ناقلة تجوب البحر المتوسط يوميًا تخضع لمراقبة قوات الحلف، بالإضافة إلى حماية أنابيب نقل النفط التي تربط بين شمال أفريقيا ودول الحوار المتوسط.

وقد أكد الحلف من خلال تصريحات مسئوليه منذ اليوم الأول لإطلاق الحوار على الربط بين الأمن الأطلسي والأمن المتوسطي، و ينطلق ذلك الربط من الاعتقاد من جانب الحلف في أن المشكلات والتهديدات الأمنية التي تفاقمت في منطقة جنوب المتوسط يمكن لتداعياتها أن تمتد إلى شماله. وفي هذا الشأن حدد وزير الدفاع الألماني السابق روي فولجر خلال ندوة الأمن التي عقدت في ميونخ فبراير1995[36] "إن مجال الأزمة في الشرق الأوسط حيث تكثر النزاعات والخلافات العرقية والدينية والقومية ذات الجذور العميقة، مؤكدًا أن أوروبا ليست بعيدة عن تلك النزاعات التي يمكنها أن تنتقل لدول الحلف. وفي هذا السياق ذكر أنه من الخطأ الاستراتيجي أن "يتركز اهتمامنا على النزاعات في البوسنة وفي تشيشنيا بينما نهمل العلاقة التي تربط تلك النزاعات بمحيطها الجغرافي سواء في أوروبا الشرقية أو في المنطقة المتوسطية، ففي اعتقادنا السياسي والاستراتيجي

٣٤ تضم تلك الدول مصر، الجزائر، الأردن، موريتانيا، المغرب،وتونس.

٣٥ أنظر على سبيل المثال لا الحصر: أثير ناظم عبد الواحد، الوطن العربي في استراتيجيات حلف الناتو بعد الحادي عشر من سبتمبر 2001، رسالة ماجستير غير منشورة، (القاهرة:معهد البحوث والدراسات العربية)، 2008. وايضًا: جهاد عودة، مصدر سابق،ص ص268-272.

Alani, Mustafa, Arab perspectives on Nato, Nato Review: Nato and the Middle East,No.5, Winter 2005.

٣٦ تعقد تلك القمة سنويًا و يحضرها وزراء دفاع الحلف.

أنه لا يجب أن يقتصر اهتمامنا على أوروبا الوسطي والشرقية فقط بل يجب أن تؤخذ في الاعتبار كل التهديدات في المتوسط"[37]

ويقوم الحوار المتوسطي عل مجموعة من المبادئ:

أ. الملكية المشتركة: حيث يعلن حلف الناتو أنه ليس عليه أن يفرض أفكارًا معينة على البلدان الأخرى ولكنه يفضل أن يراعي الخصائص الإقليمية والسياسية والثقافية للشركاء لبناء علاقة التعاون الملائمة التي تخدم المصالح المشتركة.

ب. عدم التمييز ومفاضلة الذات: حيث يحصل كل الشركاء على الأسس نفسها للنقاش وتنفيذ الأنشطة المشتركة، غير أن مستوى المشاركة يختلف من بلد لآخر تبعًا للاحتياجات والمصالح الفردية.

ج. التكامل: حيث يكمل الحوار مبادرات دولية أخرى متصلة مثل تلك التي يقوم بها الاتحاد الأوروبي، منظمة الأمن والتعاون الأوروبية، مجموعة الدول الثمانية الكبرى.

د. التقدم: تسمح الطبيعة المتطورة للحوار بزيادة أبعاده السياسية والعلمية بشكل منتظم وباتساعه عبر ضم عدد متزايد من البلدان المشاركة.

وتنطوي مبادرة الحوار على جانبين رئيسن، الجانب الأول هو الجانب السياسي والذي يتمثل في عقد الاجتماعات بصيغة (الناتو1+) بالإضافة إلى الصيغة الأخرى (الناتو7+) . وتنعقد تلك الاجتماعات مباشرة بعد اجتماع رؤساء وزراء الناتو أو قمم رؤساء الدول والحكومات ولأحداث الهامة في الناتو. ومن جانب الحلف فقد تم تأسيس مجموعة التعاون المتوسطي (MCG) في قمة الحلف في مدريد 1997 تحت إشراف مجلس شمال الأطلسي حيث تتولى تلك المجموعة المسئولية الكاملة للحوار المتوسطي. وقد تم عقد أول اجتماع لوزراء خارجية دول الحوار المتوسطي في ديسمبر 2004 للاحتفال بمرور 10 سنوات على إنشاء الحوار المتوسطي، بينما انعقد أول اجتماع لوزراء الخارجية في فبراير 2006.

ويشتمل الجانب السياسي أيضًا على زيارات من المسئولين الرسميين في الحلف بمن فيهم الأمين العام لدول الحوار وذلك بهدف مقابلة مع السلطات المعنية في دول الحوار والتعرف على الأهداف والأولويات المحددة لكل شريك.

أما الجانب العملي من المبادرة فيتمثل في برنامج عمل سنوي يهدف إلى بناء الثقة من خلال التعاون في القضايا الأمنية. ويشتمل هذا البرنامج على سيمينارات وورش عمل وأنشطة عملية أخري في مجال الدبلوماسية العامة (أنشطة إعلامية، تعاون علمي وبيئي، تخطيط الطوارئ المدني، إدارة الأزمة، إصلاح الدفاع، التشاور حول مواجهة تهديد الإرهاب وأسلحة الدمار الشامل).

٣٧ نقلًا عن أشرف كشك، مرجع سابق.

بالإضافة إلى ذلك، يوجد جانب عسكري في البرنامج السنوي يتضمن دعوة دول الحوار للملاحظة - وأحيانا المشاركة – في التدريبات العسكرية للناتو/الشراكة من أجل السلام، حضور دورات وأنشطة أكاديمية في مدرسة الناتو (SHAPE) في Oberammergau بألمانيا، وكلية الدفاع التابعة للناتو في روما في إيطاليا. هذا إلى جانب الزيارات لأجهزة الناتو العسكرية. ومن الجدير بالذكر أن ثلاث دول من دول الحوار المتوسطي – مصر، الأردن، المغرب- كانت قد تعاونت عسكريًا مع الحلف في العملية التي قادها الحلف في البوسنة-الهرسك (SFOR-IFOR) وكوسوفا (KFOR).

وقد ازداد التركيز على منطقة المتوسط بشكل كبير عقب أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001 والحرب الدولية على الإرهاب. فمن ناحية، أكد الحلفاء بشكل متكرر على أهمية الحوار وتنامي اهتمام الناتو به حيث قرر رؤساء دول وحكومات الدول الأعضاء في أول قمة الحلف بعد أحداث 11 سبتمبر والتي عقدت في براغ، التشيك نوفمبر 2002 الارتقاء الجوهري بالأبعاد السياسية والعملية للحوار. وفي قمة اسطنبول 2004، دعا الحلف الشركاء المتوسطيين لبناء إطارٍ أوسع وأكثر طموحًا للحوار المتوسطي مسترشدًا بمبادئ الملكية المشتركة وآخذًا في الاعتبار المصالح والاحتياجات الخاصة لدول الحوار. وفي هذا الإطار لا يمكن الفصل بين أحداث الحادي عشر من سبتمبر والحرب الدولية على الإرهاب وما أنتجته من تخوف من العالم الإسلامي والمنطقة العربية وبين تعزيز برنامج الحوار المتوسطي وتحويله إلى شراكة عملية في قمة الحلف باسطنبول عام 2004، حيث تتمثل الأهداف غير المعلنة- من وجهة نظر الباحثة- في إحكام السيطرة على المنطقة التي تمثل تهديدًا ثقافيًا وأمنيًا لدول الحلف، حيث يرغب الحلف في تجفيف منابع ما يطلق عليه الإرهاب الإسلامي، بالإضافة إلى ضمان أمن إسرائيل عن طريق التحكم في الممرات البحرية واختراق أمن الجوار الجغرافي لها.

ومن ناحية أخرى، ركز الحلف عملياته البحرية منذ أكتوبر 2001 على منطقة شرق المتوسط ثم قرر مد هذا النشاط إلى غرب المتوسط، وخاصة منطقة مضيق جبل طارق بعد تعرض هذا المضيق لاحتمال استهدافه بعملية إرهابية في فبراير 2003، وتعرف تلك العملية البحرية باسم "المسعى النشط" حيث تهدف إلى مراقبة السفن في منطقتي شرق المتوسط وغربه للتأكد من أنها لا تحمل أفرادًا متهمين بالإرهاب أو أسلحة أو مواد حساسة تستخدم في أنشطة إرهابية أو في تطوير أسلحة دمار شامل[38].

وإذا كانت عملية "المسعى النشط" تعكس توجه الحلف بعد أحداث 11 سبتمبر لتفعيل علاقته مع الشركاء المتوسطيين وتحويل العلاقة من تشاور وحوار فكري ولقاءات دورية وغير دورية بين مسئولين سياسيين وعسكريين من الطرفين لمناقشة قضايا تتعلق بالإدراك المشترك للتهديد و التعاون، إلى علاقة عمل تتضمن برامج تعاون عملية يطرحها الناتو علي الدول المتوسطية، فإنه لا يمكن عزل برنامج الحوار المتوسطي عن اهتمام الولايات المتحدة الأمريكية بمشروع الشرق الأوسط الموسع، وهو الشيء الذي عبر عنه دونالد رامسفيلد في كلمته أمام مؤتمر ميونخ للأمن عندما ذكر أهمية دور الحوار المتوسطي في تعزيز المشروع[39]، حيث يمكن لحلف الناتو في إطار

٣٨ مصطفى علوي، مرجع سابق، ص 27.

٣٩ التقرير الاستراتيجي العربي، مرجع سابق، ص153.

مشروع الشرق الأوسط الكبير القيام ببعض المهمات الميدانية مثل: تدعيم التعاون العسكري في مجال الأمن الناعم، قيام الحلف بعمليات عسكرية في عرض البحر المتوسط لمواجهة التهديدات الإرهابية في إطار عملية "المسعى النشط"، دفع دول المنطقة للقيام بإصلاحات في مجال الأمن والدفاع، وإخضاعها لسلطة مدنية منتخبة ديمقراطيًا، تكوين قوة مساعدة أجنبية تشارك الدول العربية تحت قيادة الحلف، المشاركة في عملية الإصلاح والتغيير الداخلي، تدريب القوات العراقية الأمنية وبناء مؤسساته الأمنية[40].

علي الرغم من اهتمام الحلف بتوسيع وتفعيل برنامج الحوار المتوسطي بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر كما تم ذكره، إلا إن التطبيق الفعال لهذا البرنامج يواجه عدة تحديات ومعوقات. من أولى وأهم تلك الصعوبات هو غياب دول متوسطية هامة عن الحوار مثل سوريا ولبنان وليبيا عن الحوار. إلى جانب عدم وجود اتفاق بين الطرفين على مضمون أمن المتوسط والدور الذي ينبغي على الناتو أن يلعبه في هذا الإطار.

كذلك يشكل وجود إسرائيل كطرف أساسي في برنامج الحوار وإمكانية أن تتضمن الأنشطة التعاونية التي ينص عليها البرنامج عملًا مشتركًا بين الدول المتوسطية العربية وإسرائيل والناتو، عائقًا رئيسًا بالنسبة لدول الحوار مما يجعل العديد من الآراء المتوسطية تشكك في أهداف الحوار الذي- يرون أنه- قد أدرج إسرائيل في برنامجه لكسر الحاجز النفسي في التعامل العربي مع إسرائيل وإدماجها بمحيطها بمختلف الوسائل وأن الهدف الرئيس من دور الناتو في المتوسط هو كفالة أمن إسرائيل، بينما لا ينشغل الحلف بدعم عملية السلام، خاصة وأن الحلف لا يقدم أية حلول فعالة في قضية الصراع العربي- الإسرائيلي. كما أن مجهودات الناتو في مجال مكافحة الإرهاب و تهديد أسلحة الدمار الشامل تعرضت لانتقادات كثيرة ؛ إذ لم تشر لإسرائيل وما تمثله ترسانتها النووية من خطر علي أمن الدول العربية المتوسطية وغيرها. ناهيك عن تغاضي الحلف عن الإرهاب الذي تمارسه إسرائيل ضد الشعب الفلسطيني، بل إن الحلف يمارس خلطًا بين الإرهاب والمقاومة المشروعة ضد الاحتلال الأجنبي فيسمي أعمال المقاومة المشروعة بالإرهاب غير المبرر، ويصف أعمال الإرهاب الذي تقوم به إسرائيل ضد المدنيين العزل بالدفاع المشروع عن النفس، وهو ما بلغ مداه في الحرب الإسرائيلية على قطاع غزة عام 2008-2009.

3. مبادرة إسطنبول للتعاون:

في إطار الاهتمام الذي أصبح الحلف يوليه لمكافحة الإرهاب خاصة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر، أصبحت أهمية منطقة الخليج العربي بالنسبة للحلف تفوق أي منطقة أخرى في الشرق الأوسط. حيث ترسخ في الاعتقاد الغربي أن القائمين بتفجيرات برجي التجارة في نيويورك ينتمون لدول الخليج العربي، وأن شعوب تلك الدول من أكثر الشعوب كرهًا وعداء للسياسات الأمريكية.

٤٠ الخميسي شيبي، الأمن الدولي والعلاقة بين منظمة حلف شمال الأطلسي والدول العربية فترة ما بعد الحرب الباردة 1991-2008، (القاهرة: المكتبة المصرية للنشر والتوزيع)،2010.

وإذا كانت مستويات التعامل التي قررها حلف الناتو في التعامل مع منطقة الشرق الأوسط قد اختلفت حسب كل منطقة فرعية داخله، فإن تعامل حلف الناتو مع منطقة الخليج العربي جاء من خلال مبادرة إسطنبول للتعاون التي أقرها الحلف خلال قمة إسطنبول التي عقدت في مدينة إسطنبول بتركيا في يونيو2004[41] والتي مثلت علامة فارقة في تاريخ تحول الحلف من أجل مواجهة التهديدات الأمنية الجديدة. فمن أهم دلالات تلك القمة هي دلالة المكان حيث عُقدت في مدينة تقع عند التقاء الحضارات والثقافات والمناطق، إذ تمثل اسطنبول جسرًا بين أوروبا وآسيا، وتقع بالقرب من مناطق الأزمات في أفغانستان والعراق وفلسطين، والتهديدات الجديدة مثل الإرهاب وأسلحة الدمار الشامل. وهي بذلك تمثل انتقالًا لمركز ثقل الحلف من حيث المهام والعمليات من ''الفضاء الأطلسي التقليدي إلى الفضاء الجديد لعمل الحلف إلى الشرق، وبالقرب من مواضع الخطر والتهديد القادم من خارج أوروبا''٤٢. كما تبرز أهمية قمة إسطنبول من حيث توقيت انعقادها، كونها القمة التي انعقدت بعد سنة واحدة من الحرب علي العراق، و التي أثارت خلافات حادة بين ضفتي الأطلسي وما ترتب على الحلف من مهام يقوم بها في حالة تعرض تركيا لضربات عسكرية وجوية من العراق. هذا إلى جانب كون تلك القمة قد جمعت الأعضاء الستة والعشرين في الحلف لأول مرة في تاريخ الحلف[43] .

وبالرغم من أن الحوار والتعاون بين حلف الناتو ودول مجلس التعاون الخليجي كان موضوعًا للنقاش في عدد من الندوات والمؤتمرات[44]، إلا أن مبادرة اسطنبول للتعاون تمثل حجر الزاوية في العلاقات الخليجية الأطلسية. وتركز المبادرة على إقامة علاقات تعاون في مجالات عملية مع دول منطقة الشرق الأوسط- بما فيها دول الحوار المتوسطي- ويشمل ذلك تقديم استشارات في شئون إصلاح ميزانية الدفاع، وفي التخطيط العسكري، وفي العلاقات المدنية- العسكرية. ويتضمن هذا النوع من التعاون العملي العمل المشترك في مجال مكافحة الإرهاب من خلال المشاركة في المعلومات ومراقبة المجال البحري، والتعامل مع خطر انتشار أسلحة الدمار الشامل ووسائل إيصالها ومحاربة التهريب[45]. وفي إطار تبريره للهدف من المبادرة يؤكد الأمين العام لحلف الناتو أندريس فوج راسموسين'' أن كلًا من الناتو ودول مجلس التعاون الخليجي يواجهون تهديدات وتحديات أمنية مشتركة مثل الدول الفاشلة، الإرهاب، انتشار أسلحة الدمار الشامل، التجسس، تهديد أمن الطاقة.

٤١ يذكر أن بداية الحوار بين الناتو ودول مجلس التعاون الخليجي ترجع إلى فكرة طرحها الشيخ حمد بن جاسم بن جبر آل ثاني وزير خارجية قطر في آخر عام2002 أي قبل إقرار مبادرة اسطنبول للتعاون بحوالي عام ونصف.

٤٢ ''حلف الناتو و الشرق الأوسط الكبير''،في حسن أبو طالب(رئيس التحرير) ،التقرير الاستراتيجي العربي2004-200،(القاهرة:مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية بالأهرام، 2005)، ص132 .

٤٣ حيث انضمت بلغاريا، استونيا، لتوانيا، رومانيا، سلوفاكيا، و سلوفينيا للحلف ورفعت أعلامها في مقر الحلف في بروكسل اعتبارا من 29 مارس 2004.

٤٤ بدأ ذلك بالندوة التي عقدت في الدوحة في إبريل 2004 بعنوان « تحولات الناتو وأمن الخليج»، ثم المؤتمر الذي عقده قسم الدبلوماسية العامة بالناتو في روما،18 مارس 2005 بعنوان « الناتو وحدود منطقة الشرق الأوسط الموسع»، ثم تبعه مؤتمر واشنطن الذي انعقد في 3يونو 2005 بالتعاون مع مركز ستسمون تحت عنوان «دور الناتو المتطور في الشرق الأوسط: البعد الخليجي». و تلاه المؤتمر الذي عقدت في الدوحة نوفمبر 2005 حول «الناتو والشرق الوسط الكبير ودور البرلمانيين» بالإضافة للقاءات والاتصالات التي جرت بين ممثلي الجانبين من أجل تطوير علاقة الناتو بالمجلس.
لمزيد من التفاصيل انظر الخطب والتصريحات الرسمية الصادرة عن تلك الندوات ومقالات الرأي المرتبطة بها في مجلة الناتو ريفيو على الموقع الرسمي لحلف الناتو www.nato.int.com

٤٥ حلف الناتو والشرق الأوسط الكبير، التقرير الاستراتيجي العربي، مرجع سابق، ص134.

وجميع تلك القضايا الأمنية لا يمكن التعامل معها بنجاح بواسطة دولة واحدة منفردة حيث أنها تحتاج لاقتراب أمني جماعي تعاوني مثل مبادرة اسطنبول للتعاون. بالتالي فإنه من الواضح أن أمن جميع الدول الشريكة في مبادرة اسطنبول يمثل مصلحة استراتيجية لحلف الناتو"[46].

تهدف مبادرة إسطنبول للتعاون- وفقًا لما جاء في الوثيقة الرسمية للمبادرة- إلى"تعزيز الأمن والاستقرار في المنطقة، ويمكن تحقيق هذا الهدف عن طريق تشجيع تعاون حلف الناتو مع الدول المهتمة في مجال الأمن وتحديدًا من خلال النشاطات العملية[47]"

وبالرغم من أن المبادرة قد استهدفت دول الشرق الأوسط الكبير، إلا أن البداية في تطبيقها- وفقًا لحلف الناتو- تكون لدول مجلس التعاون الخليجي. وربما يصعب تجاهل العلاقة بين المبادرة وبين المركز الخاص لتلك الدول فيما يتعلق بنصيبها الكبير من الاحتياطات النفطية العالمية، إلى جانب تطور الوضع في إيران وتنامي نفوذها السياسي في العراق. وتقدم المبادرة قائمة من الأنشطة الثنائية التي يمكن للدول أن تختار منها في ستة مجالات هي:

1- إصلاح الدفاع والذي أشارت إليه مبادرة اسطنبول بالآتي "تقديم استشارات في مجالات إصلاح الدفاع وميزانيات الدفاع والتخطيط والعلاقات المدنية العسكرية"[48]. وقد ارتبط إصلاح قطاع الدفاع بالإستراتيجية العامة للحلف بعد الحرب الباردة والتي تستلزم القيام بمهمات أمنية خارج النطاق التقليدي للحلف للحفاظ على المصالح الأمنية لأعضائه، ومن ثم ظهرت الحاجة إلى إصلاح المؤسسات الدفاعية والأمنية في الدول التي اضطر الحلف للقيام بعمليات على أرضها[49]. ويتحقق ذلك طبقًا لمسئولي الحلف عن طريق ما يسمى دمقرطة قطاع الدفاع في تلك الدول، وقد أُنشئت مبادرة "خطة عمل الشراكة –بناء مؤسسات الدفاع" خلال قمة اسطنبول 2004 لتحدد عشرة متطلبات تتراوح بين سيطرة ديمقراطية فاعلة وشفافة في مجال الدفاع، وإقامة علاقات وطيدة مع الدول فيما يتعلق بالشئون الدفاعية والأمنية.

ويمكن تقسيم الجهود التي يبذلها الحلف بشأن تعزيز الديمقراطية في مجال الإصلاح الدفاعي إلى ثلاث فئات؛ **الأولى**: هي المشاورات والمساعدات المباشرة فيما يتعلق بالسياسات المتبعة. و**الثانية**: التعليم والتدريب من خلال كلية الدفاع التابعة للحلف ومدرسة الناتو اللتين تقومان بتنظيم الدورات للمدنيين العاملين بالمنظمات الدفاعية، وإلى جانب المناهج التعليمية الأمنية التي يعدها الحلف، توجد

٤٦ كلمة الأمين العام لحلف الناتو أندريس فوج راسموسين في حفل العشاء التابع لأنشطة الدبلوماسية العامة للحلف، المنامة، البحرين، 7 مارس 2010.
http://www.nato.int/cps/en/natolive/news_62116.htm

٤٧ مبادرة اسطنبول للتعاون على الرابط التالي:
http://www.nato.int/docu/comm/2009/06

٤٨ مضمون مبادرة اسطنبول للتعاون على الرابط التالي
www.nato.int/issues/icitindex-f.html

٤٩ أشرف كشك، مرجع سابق، ص182.

معاهد تعليمية منفصلة عن الحلف لكنها تدعم جهوده في مجال الدمقرطة[50].أما المجال الثالث والمهم في إطار تعزيز الديمقراطية فهو إثارة الوعي، والذي تبرز أهميته من كون الحلف ينشط فيه من خلال قسم الدبلوماسية العامة الذي يوظفه الناتو في شرح أبعاد الدور الذي يضطلع به الحلف في الأمن الخليجي بغية تعميق التفاهم وتصحيح مساراته مع دول المنطقة وشعوبها من خلال الزيارات المكثفة لقادة الحلف ومجلس وزرائه، أو من خلال عقد المؤتمرات الأكاديمية في الدول الشريكة. وتتمثل الفكرة الرئيسة في مجالي البحث وتعزيز الحوار في ضرورة تحقيق تعاون مكثف بين مؤسسات المجتمع المدني في الدول الأعضاء مع نظيرتها بالدول الشريكة. ومن خلال ذلك يسعى الحلف إلى تعزيز الأمن عبر التعاون والمشاركة. والأهم من ذلك أنه يستهدف بناء مؤسسات قوية داخل الدول الشريكة ، بمقدورها أن تسهم في صنع السياسة الدفاعية وتشكيل آلية للسيطرة على المؤسسة الدفاعية في تلك الدول[51]. اللافت للانتباه في هذا الإطار هو أن الحلف أصبح يعتمد على وسائل جديدة سياسية وثقافية إلى جانب العسكرية لضمان فعالية الوسائل العسكرية. كذلك فقد أصبح للفاعلين غير الرسميين (المجتمع المدني) دورًا أساسيًا في تنفيذ مبادرات عسكرية دفاعية بالأساس، وهو ما يأتي متماشيًا مع تحول رؤية الحلف ونظرته للأمن وسبل تحقيقه منذ نهاية الحرب الباردة.

2- دعم التعاون بين العسكريين لدى الطرفين بما يحسّن من فرص التبادل العملياتي interoperability عن طريق المشاركة في تدريبات ومناورات عسكرية، وأنشطة تعليمية وتدريبية لتحسين قدرة القوات المشاركة على العمل وإدارة العمليات مع قوات الناتو في العمليات التي يقودها الحلف بما يتوافق مع ميثاق الأمم المتحدة.

3- الحرب ضد الإرهاب ويتضمن ذلك التعاون البحري وتبادل المعلومات والمشاركة في عملية "المسعى النشط" التي تهدف إلى الدفاع وردع الأنشطة الإرهابية وإحباطها[52]. وتعتبر قوات الناتو للرد السريع إحدى آليات الحلف لمواجهة الإرهاب وهي القوات التي اكتمل بناؤها عام 2006 وتتكون تلك القوات من وحدات صغيرة مجهزة جيدًا ويمكن نقلها بشكل سريع لأي منطقة يرى الحلف أهمية التدخل فيها لتشكيلها تهديدًا لأمن أعضائه.

4- المشاركة في مجهودات الناتو في مجال التصدي لتهديد أسلحة الدمار الشامل ووسائل إيصالها.

5- تشجيع التعاون كلما كان ذلك مناسبًا وحيث تكون هناك منفعة للناتو، في مجال أمن الحدود خاصة فيما يتعلق بالإرهاب والأسلحة الصغيرة والخفيفة ومكافحة التهريب غير القانوني. وتتم الاستفادة في هذا الإطار من خبرة حلف الناتو في تلك المجالات، البرامج التي تنفذ في إطار مبادرة الشراكة من أجل السلام[53].

٥٠ على رأسها مركز جورج سي. مارشال بألمانيا والذي يتلقى التمويل من الولايات المتحدة وألمانيا.

٥١ أشرف كشك، مرجع سابق، ص182-184.

٥٢ مبادرة اسطنبول للتعاون، مرجع سابق، الفقرة 7.

٥٣ مصطفى علوي، مصدر سابق، ص.73

بعد تدشين المبادرة بشكل رسمي، قام نائب السكرتير العام للحلف بجولة في دول مجلس التعاون الخليجي في سبتمبر 2004 لمناقشة كيفية تنفيذ المبادرة. وخلال الأشهر الثلاثة الأولى من 2005 انضمت مملكة البحرين ودولة الكويت ودولة قطر إلى تلك المبادرة، ثم انضمت دولة الإمارات العربية المتحدة في يونيو من العام نفسه. بينما لم تنضم المملكة العربية السعودية وسلطنة عمان بعد. تبع ذلك أن قررت دول الحلف تأسيس "مجموعة مبادرة اسطنبول للتعاون" والتي تتكون من مستشارين سياسيين من وفود الدول أعضاء الحلف وتقوم وظيفتها على "تحديد قائمة الأنشطة العملية التي تضمن التنفيذ الناجح للمبادرة، و تقديم تقارير إلى مجلس الناتو أو لجنته السياسية العليا، وإعداد خطط عمل فيما بين الحلف وكل من الدول المنضمة إلى المبادرة على أساس صيغة 26+1"[54]- أي دول الحلف مجتمعة في مقابل كل دولة على حدة من دول المجلس-إلى جانب متابعة التنفيذ. ومن المعروف أن التعامل بهذه الصيغة يؤدي إلى إضعاف الموقف التفاوضي لدول مجلس التعاون الخليجي حيث تجد كل دولة منها نفسها منفردة في مواجهة الحلف.

محددات دور حلف الناتو في منطقة الخليج العربي:

تتشابك مجموعة من المحددات الخليجية، الإقليمية والدولية التي تؤثر على التعاون بين الناتو ودول مجلس التعاون الخليجي، ويلعب فيها العامل الثقافي دورًا هامًا على النحو التالي:

من المحددات الداخلية الهامة التي تؤثر على نجاح أي منظومة إقليمية دولية للأمن في منطقة ما أن تقوم تلك المنظومة على التوافق بين دول تلك المنطقة، وهو ما لن يتحقق في حالة التعاون بين الجانب الأطلسي والخليجي بسبب عدم التوافق داخل كل جانب، فبالنسبة للجانب الخليجي لا تزال الدولتان الخليجيتان الكبريان في المساحة والسكان خارج المبادرة مما يعكس تباينا داخل دول المجلس فيما يتعلق برؤية أمن الخليج. أما بالنسبة لجانب الناتو فإن الاختلافات المتعلقة بدور الحلف في العراق هي أوضح مثال عل اختلاف الإدراك فيما يتعلق بدور الحلف في المنطقة.

بالإضافة لما سبق فإن فاعلية تنفيذ أحد أهم الأنشطة المطروحة للتعاون في إطار المبادرة -وهو إصلاح قطاع الدفاع تمثلًا بالنجاح الذي حققه ذلك في دول وسط وشرق أوروبا- ترتبط بصعوبات عملية في التطبيق مثل اختلاف حجم المساعدات الغربية كمًا ونوعًا عنها في حالتنا العربية، الحاجة لتخصيص موارد مالية وبشرية كافية لتطبيق الأنشطة المنصوص عليها، إلا أن العوامل الثقافية تلعب دورًا محددًا رئيسًا في هذا الإطار، حيث جاءت عملية إصلاح قطاع الدفاع في دول أوروبا الشرقية كجزء من عملية تغيير جوهرية للبني والهياكل والثقافات السياسية لتصبح ديمقراطية بعد أن كانت شمولية الطبيعة وذلك في إطار عملية تغير أكبر تلت انهيار الاتحاد السوفيتي وتغير النظام العالمي. أما في دول الخليج فالبيئة السياسية والثقافية-وحتى الثقافة السياسية- تختلف بشكل كبير مما لا يسمح بإحداث نفس القدر من الفاعلية في إصلاح قطاع الدفاع كما حدث في أوروبا الشرقية.

٥٤ المرجع السابق ، ص70.

أما بالنسبة للمحددات الإقليمية فإن إدراك القوى الإقليمية المهمة- تركيا، إيران، إسرائيل- في المنطقة لذلك التعاون يتباين من حيث ما يمثله هذا التعاون لكل منهم مما يضع سقفًا لفرص التعاون بين الجانبين. فبالنظر لقضية الصراع العربي-الإسرائيلي يبرز الخلاف بين رؤية الحلف ورؤية مجلس التعاون الخليجي، حيث أكد الحلف من خلال مسئوليه "أن الناتو ليس معنيًا مباشرة بالصراع الفلسطيني-الإسرائيلي، لأنها مسألة كبيرة وعميقة وتحتاج إلى حل على نطاق دولي أكبر وليست من مهام الحلف"[55]. فيما تمثل القضية الفلسطينية "التحدي الأكبر" بالنظر للعلاقات الخليجية الأطلسية[56]. بالتالي فإنه ومع استمرار الصراع العربي الإسرائيلي يكون الصعب على لدول العربية ومنها دول الخليج أن تشارك في أي أنشطة ثلاثية عسكرية مع الناتو بمشاركة إسرائيلية[57]. الأكثر من ذلك أن مسألة انضمام إسرائيل للحلف وإن كانت مسألة احتمالية[58]، إلا أن تحققها سيكون له تأثير مباشر على عاقة الدول العربية بالحلف.

4. دعم عملية حفظ السلام في السودان:

اكتسبت منطقة القرن الأفريقي أهمية حيوية بالنسبة للأمن الغربي، من حيث تحكمها في مداخل حوض البحر المتوسط، كما تعد من أكبر المناطق الأفريقية من حيث الاحتياطات النفطية، حتى أن مساعد وزير الخارجية الأمريكي للشئون الأفريقية السابق "والتر كانستيانر" قد صرح بأن "نفط غرب أفريقيا يشكل لدينا مصلحة إستراتيجية وطنية"[59]. وقد اكتسبت المنطقة بالإضافة لأهمية موقعها الجغرافي واحتياطاتها النفطية، أهمية جديدة مؤخرًا بسبب بروز القوي الإسلامية في العديد مثل السودان والصومال وإقليم الأوغادين الصومالي الذي تحتله أثيوبيا، مما أدي إلى تنامي أهميتها في الإستراتيجية العسكرية الأمريكية. وقد جاء الاهتمام الفعلي من حلف الناتو بالمنطقة في قمة مدريد التي عقدت في نوفمبر 1997 حيث أكدت على البعد الإستراتيجي للحوار المتوسطي عن طريق توسيع عملياته خارج النطاق التقليدي بحيث تشمل جنوب وشرق المتوسط، وأقاليم واسعة من أفريقيا ولاسيما منطقة القرن الأفريقي وذلك في إطار سياسات مكافحة الإرهاب.

وقد تمثل دور الحلف في السودان في مساعدة الاتحاد الأفريقي في مهمته لحفظ السلام في إقليم دارفور، وقد صرح الأمين العام لحلف الناتو بأهمية الوضع في دارفور بالنسبة للحلف وحدد دور الحلف في السودان بالقول "نحن نقدم دعمنا بقوة لقيادة الاتحاد الأفريقي فيما يتعلق بإقليم دارفور،الذي ينبغي أن يحتفظ بمقعد القيادة هناك من أجل حل هذا النزاع الصعب، وسيتمثل دورنا في تقوية وتدعيم قدرة الاتحاد الأفريقي على القيام بمواجهة هذا التحدي"[60]

٥٥ مصطفى علوي، مرجع سابق، ص56.

٥٦ المرجع سابق، ص57.

٥٧ حدث ذلك بالفعل عندما رفضت الجزائر المشاركة في مناورات الناتو في البحر المتوسط بعد إعلان مشارك إسرائيل فيها، على الرغم من مشاركة الجزائر المتكررة في عملية المسعى النشط بشكل ثنائي مع الحلف.

٥٨

٥٩ أثير ناظم عبد الواحد، مصدر سابق، ص63.

٦٠ كلمة الأمين العام السابق لحلف الناتو جاب دي هووب شيفر في المؤتمر الترحيبي بمهمة الاتحاد الأفريقي في السودان، المنعقد في أديس

ومنذ يونيو 2005 حتى ديسمبر 2007 ساعد الحلف الاتحاد الأفريقي على توسيع مهمته لحفظ السلام في دارفور والتي تهدف إلى إنهاء العنف وتحسين الوضع الإنساني في السودان، عبر تدريب قوات الاتحاد وتأمين نقلها إلى دارفور- حيث قام خلال تلك الفترة بنقل حوالي 5000 جندي من قوات السلام الأفريقية، وإقامة ورش عمل لبناء قدرات الضباط الأفارقة في إثيوبيا، وتوفير ضباط للمشاركة في عمليات حفظ السلام التي تؤديها قوات الأمم المتحدة بالاشتراك مع القوات التابعة للاتحاد الأفريقي[61].

وقد انتهى دور الحلف في 31 ديسمبر 2007 عندما انتقلت مهمة الاتحاد الأفريقي لدعم السلام في السودان (AMIS) إلى مهمة الأمم المتحدة/الاتحاد الأفريقي في دارفور (UNAMID) وقد أبدى الحلف استعداده لتقديم المساعدة للقوات الجديدة المؤلفة من قوات حفظ السلام و ضباط من البوليس المدني إذا طلب منه ذلك[62].

قضية دارفور قد أثارت جدلًا داخل أروقة الناتو لتكشف عن استمرار الخلاف بين أعضاءه بشأن الدور المرتقب للحلف؛ إذ اعترض بعض الأعضاء الأوروبيون كفرنسا وبلجيكا على منح الحلف دورًا في أفريقيا متعللين بأن الاتحاد الأفريقي الذي يقدم بالفعل مساعدات لوجيستية للاتحاد الأوروبي هو أقدر على القيام بهذا الدور. وبعد مرور عدة أشهر من النقاشات وافق الحلف على الاستمرار في أداء دوره مع استمرار الاتحاد الأوروبي في أداء دوره وتوسيعه.

غير أن قيام المنظمتين بتنفيذ عمليات لوجستية في المنطقة نفسها يؤكد استمرار الخلاف حول طبيعة الدور الذي ينبغي على كل منهم تأديته[63] .

ومن أجل تدعيم خطوات الحلف نحو القرن الأفريقي، وتأهيله للقيام بعمليات بحرية في المنطقة بشكل أفضل، قامت سفن حربية تابعة لستة من أعضاء الحلف بمناورات عسكرية قبالة سواحل الصومال لمواجهة الشبكات الإرهابية التي بدأت تأخذ طريقها إلى بعض دول القارة خاصة الصومال. حيث يشكل الأمن المائي قبالة سواحل الصومال والقرن الأفريقي هاجسًا كبيرًا للحلف مما يضطر بوارجه للإبحار من البحر الأحمر إلى المتوسط، والدوران نحو جنوب أفريقيا. كما أكدت عدة أطراف أفريقية وعربية على الحاجة لتواجد دائم لقوات تصون الأمن في المنطقة. وفي يونيو 2007 وافق الناتو على تقديم الدعم لقوات الاتحاد الأفريقي في الصومال(UNISOM) وقد تم تمديد تلك الاتفاقية الخاصة بتقديم عدة مرات حتى 31 يناير 2010.

أبابا، أثيوبيا،26 مايو 2005.

٦١ فيليب جوردن، مرجع سابق، ص20.

٦٢ للمزيد من التفاصيل، انظر لصفحة التالية داخل موقع حلف شمال الأطلسي
http://www.nato.int/cps/en/natolive/topics_8191.htm

٦٣ فيليب جوردن، مرجع سابق، ص21.

5. مهمة الحلف في أفغانستان:

ارتبط وجود حلف الناتو في أفغانستان بالحرب التي أطلقتها الولايات المتحدة على ما أسمته الإرهاب الدولي، والتي بدأت في أفغانستان بعد أسابيع من أحداث الحادي عشر من سبتمبر.

وفي قمة الحلف التي عقدت في مدينة براغ/ التشيك عام 2002، وبناء على اقتراح من ألمانيا وهولندا قرر الحلف تقديم دعم للقوة الدولية للمساعدة الأمنية (إيساف)International Security Assistance Force (ISAF) في أفغانستان، وذلك عن طريق إمدادها بالجنود والدعم اللوجيستي والاتصالات[64]. وفي أغسطس 2003 تولى الحلف قيادة تلك القوات والتي اتسع انتشارها الجغرافي تدريجيًا خارج العاصمة كابول لتشمل عددًا من المدن. وقد هدفت تلك المهمة إلى المساعدة على ضمان الأمن والنظام والقانون، تطبيق الدستور، عقد الانتخابات العامة، تحسين قدرات القوات الأفغانية، ودعم جهود الإعمار إلى غير ذلك من المهام.

وفي قمة اسطنبول 2004، اتخذ الحلف قرارًا هامًا بتوسيع قوة إيساف عن طريق إضافة تعزيزات جديدة لدعم جهود الإعمار وجهود إدارة الانتخابات العامة في أفغانستان[65]. إلا إن مهمة الناتو في أفغانستان يكتنفها بعض المعوقات المتمثلة في تصاعد أعمال العنف الموجهة ضد القوات الأجنبية الأمر الذي حدا بعدد من دول الحلف إلى مراجعة النظر في زيادة قواتها المتمركزة هناك. وترتبط تلك المشكلة بمشكلة أخرى تتمثل في ضعف الموارد والقدرات التي تحتاجها قوات الحلف لإنجاز مهمتها.

6. مهمة الإغاثة في باكستان:

في الثالث عشر من أكتوبر 2005، وعقب النداءات التي وجهت له من باكستان والمجتمع الدولي، أقام الحلف جسرًا جويًا لنقل إمدادات الإغاثة العاجلة التي تبرعت بها سلوفينيا والسويد إلى باكستان بعد أن ضربها زلزال مدمر في الثامن من الشهر نفسه. ثم قام الحلف بعد ذلك بقرابة أسبوع بعملية تقوم على مد جسر جوي لإيصال الإمدادات مثل الخيم والبطانيات والمدافئ من الدول الأعضاء والبلاد الأخرى والمفوضية العامة لشئون اللاجئين التابعة للأمم المتحدة. حيث نشر الحلف في قاعدة أنجرليك التركية 11 طائرة تابعة لقوات الرد السريع والتي تتولى من هناك ومن قواعد أخرى في أوروبا نقل إمدادات الإغاثة جوًا إلى كشمير بالتنسيق مع المركز التنسيقي الأوروبي الأطلسي لمواجهة الكوارث، الذي يؤدي مهمته جنبًا إلى جنب مع الأمم المتحدة والاتحاد الأوروبي والسفارة الباكستانية في بروكسل. وبنهاية عام 2005 كان الحلف قادرًا على نقل ما يزيد عن ألف طن من تلك الإمدادات[66].

٦٤ مصطفى علوي سيف، مرجع سابق،ص 41.

٦٥ مصطفى علوي، مرجع سابق، ص41.

٦٦ فيليب جوردن، مرجع سابق، ص23-24.

غير أن مهمة الناتو في أفغانستان قد أثارت قلقًا لدى منتقديها داخل الحلف حيث إن نشر قوات الرد السريع في مهمات إغاثية لن يجعلها متاحة عند الحاجة إليها وقت الأزمات. وهو ما يثير مجددًا أزمة تقاسم التكاليف في مهمات الناتو ونقص الموارد اللازمة لتمويل بعض عمليات الحلف ومنها مهمة الإغاثة في باكستان.

ثالثًا: محددات دور حلف الناتو في الشرق الأوسط: تنامي دور العوامل الثقافية:

تميز دور حلف الناتو في منطقة الشرق الأوسط بالتنامي والتزايد في العقد الماضي بشكل ينبئ باحتمال قيامه بدور أكبر وأهم في السنوات المقبلة. وتنوعت أدوار الحلف في المنطقة بين: نشر قوات لحفظ السلام، الإغاثة الإنسانية الطارئة، تدريب قوات أمنية، عمليات مراقبة بحرية، مبادرات أمنية، حوارات سياسية،...إلخ. ومع ذلك فقد واجهت مهام الناتو في المنطقة عدة تحديات، حيث اتسم الكثير منها بمحدودية النطاق، بل وتسببت معظمها في نشوب خلافات هامة بين أعضاء الحلف، ولا يزال الاتفاق غالبًا داخل الحلف سواء بالنسبة لحدود الدور الذي ينبغي للحلف أن يضطلع به، أو بالنسبة للتحديات الرئيسة التي يجب عليه أن يواجهها حال استمرار دوره في التنامي في المنطقة. إلا أن تأثير العوامل الثقافية برز بشكل كبير كمحدد رئيس لفعالية دور حلف الناتو في المنطقة خاصة في الفترة التي أعقبت أحداث الحادي عشر من سبتمبر. ويمكن إجمال تلك المحددات فيما يلي:

1) الخلافات الداخلية في الحلف:

من أهم التحديات التي يواجهها الحلف اليوم -بشكل عام وفي الشرق الأوسط بشكل خاص- هو إيجاد توافق داخلي في صفوف الحلف. ويزداد الأمر صعوبة بسبب تزايد عدد الدول أعضاء الحلف إلى 26 دولة بعد عملية التوسيع، حيث يرتبط اتخاذ أي قرار بالتزام الحلف بمبدأ الإجماع أي موافقة جميع الأعضاء لاتخاذ أي قرار. مما يعني أن أي خلاف يقع بين أعضاء الحلف يمكنه أن يحول دون اتخاذ أي إجراء أو قرار.

ويظهر هذا الخلاف بشدة عند اتخاذ قرارات تتعلق باستخدام القوة المسلحة حيث تتسع الهوة بشدة بين الولايات المتحدة وقلة من الدول الأوروبية على رأسها بريطانيا من جهة، وبين الغالبية العظمى من الحلفاء الأوروبيين من جهة أخرى التي ترى ضرورة التصدي لمسببات التهديدات وليس التصدي للتهديد من خلال القوة العسكرية فيما عرف "بالضربات الاستباقية" التي تعلنها الولايات المتحدة ويؤيدها الحلف في هذا الشأن[67]. وقد تمثلت الحالة الأكثر وضوحًا في هذا الإطار في اتخاذ قرار الحرب على العراق، غير أن ما حدث يعكس قدرة الولايات المتحدة - بصفتها القوة العظمى في الحلف- على الضغط على المسار العام للحلف وقراراته كما سبق التوضيح.

٦٧ أشرف كشك، مرجع سابق، ص 286.

كما تظهر الخلافات الداخلية في عدة قضايا أخرى مثل تمويل عمليات الحلف ؛ ففي ظل تعدد المهمات العسكرية التي يقوم بها الحلف خارج حدود أراضي أعضائه انطلاقًا من تبنيه لمبدأ الاستباق، فإن قضية تمويل عمليات الحلف وإبقاء قواته على قدر عالٍ من الجاهزية تظهر على السطح، وتثير هذه القضية خلافًا بسبب تزايد معدلات الإنفاق الأمريكي على ميزانيات الدفاع في الناتو بينما تظل مستويات الإنفاق الأوروبي عند حدود ثابتة. ومن ناحية أخرى يبرز الخلاف حول حدود الدور الذي يضطلع به الحلف خارج حدوده خاصة في منطقة الشرق الأوسط، فبينما يرى تيار أن الحلف يشهد تحولًا إلى منظمة أمنية عالمية، يرى تيار آخر عدم تمديد نطاق هذا الدور بما يبعد الحلف عن مهامه التقليدية[68].

بالإضافة لما سبق يوجد عدم اتفاق في الرأي على التقسيم المناسب للعمل بين الاتحاد الأوروبي وحلف الناتو، ويشكل هذا التعارض في المواقف بين ما يسمى "الأطلسانيةAtlanticism " أو دعاة التعاون بين أوروبا وأمريكا الشمالية، وبين المنادين بتوحيد أوروبا أو أنصار ما يعرف ب"الأوروبانية Europianism"،عائقًا لتنامي دور الحلف في منطقة الشرق الأوسط أو غيرها.

2) حاجة الحلف لقدرات عسكرية جديدة:

مع تنامي دور الحلف في منطقة الشرق الأوسط يبرز تحدي رئيس يتعلق بقدرة الحلف على تأمين القدرات العسكرية المناسبة التي تتطلبها مهماته الوشيكة الحدوث٦٩. ومع تزايد مهامه في أفغانستان وغيرها فقد أدى ذلك لتوظيف كامل قدرات الحلف حتى أقصى حدودها، بل وربما أكثر من ذلك. وبالرغم من تزايد الإنفاق الأوربي على النفقات الدفاعية إلا أن جزءًا كبيرًا من هذه الأموال تنفق على البرامج والمشروعات التي تعمل أوروبا من خلالها على بناء قوتها العسكرية وبالتالي يصعب عليها نشر تلك القوات في الخارج.

وهنا تكمن المفارقة في مناقشة توسيع أدوار الحلف في الشرق الأوسط في حين يفتقر الحلف أصلًا للقوات التي تمكنه من أداء تلك المهمات.

وفي هذا الإطار يعد الاتفاق على تشكيل قوات الرد السريع في قمة وارسو 2002 تطورًا هامًا، حيث يمكن نشر تلك القوات خلال 5 أيام من صدور الأمر بذلك، وتكون قادرة على توفير إمداداتها بنفسها لمدة 30 يومًا. وتتألف تلك القوات من قوات موجودة أصلًا بمعنى أنه لا حاجة لتشكيل قدرات دفاعية جديدة لتقوم بمهمتها.

3) محددات دور حلف الناتو في الشرق الأوسط: تأثير العوامل الثقافية:

بالنظر لمعالم الدور الجديد لحلف الناتو في منطقة الشرق الأوسط، يمكن القول إن تأثير العوامل الثقافية يتجسد في جانبين رئيسن، أولًا في تأثير الإدراك المشترك لكل من الجانب الأطلسي والعربي

٦٨ المرجع السابق، ص282.

٦٩ فيليب جوردن، مرجع سابق، ص34.

لأهداف هذا الدور وأهميته، ثانيًا في الجهد الذي يبذله الحلف لتحسين صورته السلبية أمام دول المنطقة عن طريق دبلوماسيته العامة التي نشطت بشكل كبير في السنوات الماضية في المنطقة العربية على وجه الخصوص إذ تمثل الدبلوماسية العامة إحدى أدوات القوة الناعمة حيث وجد الحلف نفسه محتاجًا إلى استخدامها وخاصة بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر لتحسين صورته التي ساءت بشكل كبير بعد الحرب على أفغانستان احتلال العراق، والمساندة الصريحة لإسرائيل أثناء حرب غزة، بالإضافة لعدم الثقة من جانب أنظمة وشعوب العديد من الدول العربية في مبادراته وعملياته فيها.

- **الإدراك المختلف على الجانبين الأطلسي والعربي:**

يلعب هذا الإدراك المختلف دورًا كبيرًا في التأثير السلبي على فعالية دور الحلف في المنطقة. فمن ناحية، يحكم النظرة الأطلسية الرسمية حيال المنطقة اعتباران رئيسان، **الاعتبار الأول** يتعلق بحماية المصالح الاقتصادية والأمنية حيث قام الحلف بالربط بين الأمن الأوروبي والأطلسي من جهة، وبين الأمن في منطقة الشرق الأوسط بشكل عام من جهة أخرى، بالنظر للمنطقة كمصدر للتهديدات التي تشكل خطرًا على المصالح الأمنية والاقتصادية كما سبق التوضيح. ففي دراسة وثائقية نشرها الحلف بعنوان "التعاون مع منطقة البحر الأبيض المتوسط والشرق الأوسط الموسع "عقب انعقاد مؤتمر "الناتو والشرق الأوسط الموسع" في إيطاليا مارس 2005، وفي إطار تفسير أسباب اهتمام الحلف بتعزيز الأمن وتشجيع التعاون في هذه المناطق، ذكرت الدراسة عدة أسباب من أهمها أن "التحديات الأمنية الحالية - مثل الإرهاب وانتشار أسلحة الدمار الشامل والبلدان العاجزة والجرائم الدولية المنظمة – هي تحديات مشتركة بين الدول الأعضاء في الناتو وبين دول تلك المناطق وبالتالي تستدعي ردودًا مشتركة"، كما أشارت الدراسة لأمن الطاقة حيث إن "خمسة وستين بالمائة من واردات أوروبا من البترول والغاز الطبيعي تمر من خلال البحر المتوسط"[70].

أما **الاعتبار الثاني** فيتمثل في فيتمثل في التخوف من ثقافة المنطقة العربية التي تشكِّل –في تصور الحلف- بيئة مواتية لتنامي العنف والكراهية للغرب ومنظومة قيمه وبالتالي تمثل ثقافة المنطقة العربية والإسلامية تهديدًا لقيم الحلف وثقافته وتمثل الآخر الحضاري بالنسبة للغرب وقيمه وثقافته التي تشكل الأساس الفكري لحلف الناتو. ومن ثم يتولد لدى الحلف خوف من أن تصبح تلك المنطقة المختلفة ثقافيًا وحضاريًا قادرة على توظيف ما يوصف بمصادر التهديد اللينة ضد دول الحلف. بل إن بعض التيارات داخل الحلف ربطت بين الإسلام كمكون أساسي لثقافة المنطقة العربية وبين مصادر التهديد الجديدة وقد ظهر ذلك في أكثر من ناحية. ويتبين هذا الاعتبار الثاني في ما يلي:

فمن الناحية الوثائقية: ظلت أطروحة "الإسلام عدو بديل" قاسمًا مشتركًا بين وثائق الحلف الرسمية منذ نهاية الحرب الباردة وحتى قمة الحلف عام 2009. وبالرغم من تعديل الصياغة

٧٠ يمكن إيجاد الدراسة على الرابط التالي:
http://www.nato.int/docu/mediterranean/secopmed-arb.pdf

بعد الاعتراض الأوروبي عليها، فإن المضمون ظل واحدًا بعد تعديل الصياغة إلى " الأصولية الإسلامية". أما مصطلح "الحرب ضد الإرهاب الإسلامي" فقد استقر بشكل أكبر في الوثائق الرسمية في الفترة ما بعد أحداث 11 سبتمبر 2001.

ومن الناحية العسكرية والتطبيقية: فقد قام الحلف منذ عام 1994 بتعديل البنية الهيكلية العسكرية للحلف جنوبًا بعد أن كانت متوجهة شرقًا. "ورافق ذلك تشكيل عدة فرق أوروبية وأطلسية للتدخل السريع في المنطقة الإسلامية تحديدًا، مثل قوة تدخل رباعية، من فرنسا وأسبانيا وإيطاليا والبرتغال، هدفها الرسمي (مواجهة الأزمات المحتملة في الشمال الإفريقي)، كما كشفت صحيفة لوموندو الأسبانية في 12/4/ 1997 النقاب عن وثيقة أطلسية-أسبانية حددت ما يجب أن تضطلع به أسبانيا من مهام عسكرية بما فيها ضمان إنزال عسكري بري في منطقة الشمال الإفريقي"[71].

من الناحية التطبيقية والجغرافية: استهدفت التحركات العسكرية للحلف بعد الحرب الباردة بشكل شبه عام مواقع في المنطقة الجغرافية الإسلامية بداية من القصف الصاروخي للسودان وأفغانستان، ومرورًا بالتدخل في البلقان، ثم الحرب في أفغانستان والعراق، وحتى التدخل البحري الأطلسي قرب سواحل الصومال والبحر العربي.

وفي هذا الإطار يمكن القول إن الاعتبارات الاقتصادية والعسكرية قد احتلت الجانب الأكبر في تحديد توجهات الحلف بشكل عام وحيال المنطقة العربية والشرق الأوسط بشكل خاص في فترة ما بعد الحرب الباردة، إلا أن ميدان القيم ونشرها بمنظورها الغربي ومواجهة ما يهددها كان عنصرا مؤثرا في صياغة الاستراتيجية الأمنية في المرحلة التي أعقبت أحداث الحادي عشر من سبتمبر.

ورغم تنامي دور حلف الناتو في الشرق الأوسط في السنوات الماضية بشكل ملحوظ، إلا أنه لا يتمتع بأي شعبية داخل المنطقة بل إنه يعاني من الصورة الذهنية السلبية والتي تدفع للحكم المسبق على سياساته ومبادراته في المنطقة. وتعكس تلك الصورة الاتجاهات السائدة في العالم العربي، والمتجذرة في الخبرة التاريخية العربية التي تربط تحركات الحلف بالخبرة الاستعمارية. وقد تشكلت تلك الصورة بفعل مجموعة من العوامل، على رأسها اعتقاد الجانب العربي بأن الناتو لا يحمل هوية منفصلة عن أعضائه، وبصفة خاصة الولايات المتحدة الأمريكية القوة العظمي في الحلف. وتتفق الدراسة مع هذا التحليل، حيث تظهر العديد من المشاهدات أن الولايات المتحدة هي اللاعب الأكثر قوة والمحرك الرئيس للحلف وعلى وجه الخصوص فيما يتعلق بتنامي دوره في الشرق الأوسط. فبالنظر لملامح التحول التي فرضتها بيئة ما بعد 11 سبتمبر، نجد أننا أمام حلف متجدد يسعى إلى أن يكون فاعلًا مؤثرًا في مجالات حل الصراعات وإدارة الأزمات وإحلال السلام ومواجهة التهديدات في مختلف المناطق التي ذكرناها، باستثناء غريب هو الصراع العربي – الإسرائيلي، فقد أكد مسئولي الحلف على أن الناتو ليس معنيًا بالصراع الفلسطيني – الإسرائيلي لأنه يعكس مسألة معقدة وكبيرة وتحتاج إلى حل دولي أكبر وليس على نطاق الحلف. وربما كان هذا الاستثناء يؤكد أن الحلف كان ولا يزال خاضعًا لسياسة الولايات المتحدة إن لم يكن أداة من أدواتها. وهو ما يدل أن

٧١ عبد النور عنتر وآخرون، حلف الأطلسي في عامه الستين، مرجع سابق، ص30.

الولايات المتحدة هي التي قامت بمهمة تجديد الحلف بدلا من قيامه بذلك لنفسه[72]. والدليل على ذلك وجود مناطق غير مسموح بالمساس بها مثل قضية الصراع العربي- الإسرائيلي.

كذلك فإن اختلاف دور الناتو في كل من العراق وأفغانستان إنما يتعلق أيضًا بمصالح الولايات المتحدة، ففي العراق والخليج توجد المصالح النفطية وبالتالي لا يمكن للناتو أو أي منظمة دولية أخري أن تلعب دورًا مستقلًا عن أو مخالفًا للمصالح الأمريكية[73]. وعلى الرغم من معارضة العديد من الدول الأوروبية لدعم توجه الناتو في العراق، إلا أن الحلف قد بدأ بالفعل مهمة تدريب القوات العراقية منذ يوليو 2004. صحيح أن الولايات المتحدة أرادت للحلف دورًا أكبر وأن ما قصر الدور في مهمة التدريب فقط هو الخلاف الأمريكي – الأوروبي، إلا أن دور الناتو في بلد مثل العراق –على محدوديته-إنما يعكس القدرة الأمريكية علي توجيه المسار العام للحلف في المنطقة العربية.

من ناحية ثانية، جاءت عملية تعزيز الحوار المتوسطي وتحويله إلى برنامج للشراكة العملية في إطار اهتمام الولايات المتحدة ودول الحلف بمشرع الشرق الأوسط الكبير. ففي حديث له في "مؤتمر ميونخ للسياسات الأمنية" في 7 فبراير 2004[74] ، أولى وزير الدفاع الإسرائيلي دونالد رامسفيلد اهتمامًا خاصًا لمشروع الشرق الأوسط الكبير ودور مبادرة الحوار المتوسطي في دعم ذلك المشروع. وذكر أهمية تحول الحوار إلى مشاركة فعالة بين الناتو وبين الدول المشاركة في الحوار عبر تنفيذ مهام ميدانية تخدم مصالح الطرفين. لأنه من غير المعقول أن تظل أوروبا على البحر المتوسط من الشمال والدول العربية من الجنوب و الشرق ويتم ترك أمن البحر المتوسط للإرهابيين وعصابات الجريمة المنظمة والهجرة غير الشرعية[75].

ومن ناحية ثالثة يبرر البعض عقد اتفاقية اسطنبول للتعاون خاصة بالنظر لوجود علاقات عسكرية وأمنية وثيقة بين الولايات المتحدة القوة الرئيسة في الحلف وبين دول الخليج برغبة الولايات المتحدة في توزيع الأعباء على الحلفاء بعد إدراكها لصعوبة تحمل عبء التمدد الإمبريالي منفردة، وبالتالي فقد أرادت إشراكهم معها في تحمل العبء في مقابل تقاسم العوائد[76].

أحد العوامل الأخرى التي شكلت صورة الحلف السلبية لدى الدول العربية هو مسألة وجود إسرائيل كأحد أطراف الحوار الأطلسي- المتوسطي. وعلى الرغم من وجود هذا الشكل من أشكال التنسيق بين الحلف وبين إسرائيل، فقد أثير الجدل حول إمكانية انضمام إسرائيل للحلف وقد عبر عن ذلك السفير الإسرائيلي في ألمانيا شمعون شتاين حيث قال: " إن إسرائيل تريد أن تحسن علاقاتها مع حلف الناتو، وأن تقرر في نهاية المطاف ما إذا كانت تنضم للحلف" وأضاف " أن إسرائيل أبقت احتمال الانضمام للحلف قائمًا، وهو ما لم تسعَ إليه علناً في الماضي"[77]

٧٢ مصطفى علوي سيف، مرجع سابق، ص23

٧٣ المرجع السابق، ص 44.

٧٤ المؤتمر يماثل في أهميته مؤتمر دافوس ولكنه يتعلق بالشئون الأمنية والاستراتيجية.

٧٥ التقرير الاستراتيجي العربي، مرجع سابق، ص135.

٧٦ مصطفى علوي، مرجع سابق، ص87.

٧٧ نقلًا عن أشرف كشك، مرجع سابق
تصريحات السفير الإسرائيلى علي الموقع التالي:
http://thisissyria.net

وثمة عاملان يفسران رغبة إسرائيل في الانضمام للحلف: أحدهما التهديدات الأمنية في منطقة الشرق الأوسط وخاصة التهديدات الإرهابية و هوما دفع إسرائيل لتقديم نفسها باعتبارها دولة ذات خبرة طويلة في التعامل مع تلك التهديدات، وفي هذا الإطار تعد إسرائيل أول دولة تعقد اتفاقية أمنية مع الحلف عام 2001 حيث تضمن ذلك حماية المعلومات بين الطرفين بالإضافة إلى التدريبات والاجتماعات المشتركة.أما العامل الآخر فيتمثل في رغبة إسرائيل في الحصول على دعم الحلف في حالة حدوث مواجهة مع أي طرف من المنطقة وفي هذا السياق ذكرزعيم حزب إسرائيل بيتنا أفيغدور ليبرمان في يوليو 2007 " إذا بدأنا العمليات العسكرية بمفردنا ضد إيران ستؤيدنا الولايات المتحدة وأوروبا"[78]. ومن الصحيح أن مسألة انضمام إسرائيل للحلف تبقى احتمالية، إلا أنها لو تحققت فسيكون لها أثر سلبي على جميع الدول العربية التي لم توقع اتفاقات سلام مع إسرائيل.

كما أن وجود إسرائيل كطرف في الحوار يلقي بالكثير من الشكوك من جانب الدول العربية في أهداف ذلك الحوارو كونه يحقق مصالح إسرائيل في المنطقة على حساب الدول العربية. وهو ما لم يخفه الحلف أثناء الحرب على غزة كما سبق ذكره.

وإذا كانت **مكافحة الإرهاب** هي أحد الأهداف الرئيسة في إستراتيجية الحلف تجاه منطقة الشرق الأوسط، فإن جهود الناتو في هذا المجال غير مقنعة بأن هناك تعاونً حقيقياً في مساعدة الدول الشرق أوسطية لمكافحة الإرهاب. ومما يؤكد من تلك الشكوك أن الدول العربية قد واجهت أخطار الإرهاب قبل أكثر من ربع قرن ولجأت للمجتمع الدولي الذي يشكل أعضاء الحلف جزءاً كبيرًا منه." بل إن مطالبة الرئيس المصري محمد حسني مبارك عام 1986 بعقد مؤتمر دولي تحت إشراف الأمم المتحدة لم تلقىَ أية آذان صاغية لدى الحلف" حيث لم يبدأ الحلف فى طرح برنامج الحوار مع الدول المتوسطية و الشرق أوسطية لمكافحة الإرهاب إلا بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001 حينما تعرضت الدولة الأقوى فيه لهذا التهديد. هذا بالإضافة لاختلاف ما يطلق عليه التهديدات الإرهابية بين الجانبين العربي والأطلسي.

وبالتالي يمكن القول بأن تلك العوامل جميعاً قد تضافرت لتعززالاعتقاد لدى الجانب العربي بأن الهدف من تنامي دور الحلف في منطقة الشرق الأوسط هو إحكام القبضة الأمريكية على النفط والخليج، وتشديد القبضة الإسرائيلية على المشرق العربي بإشراف أمريكي وليس بإرادة أي طرف آخر حتى لو كان الناتو. وهو ما يؤدي إلى ترسيخ الصورة السلبية عن الحلف من جانب الدول العربية.

- **أدوات جديدة لحلف الناتو في الشرق الأوسط: الدبلوماسية العامة**

في ظل تغير وتحول البيئة الأمنية العالمية بعد الحرب الباردة وأحداث الحادي عشر من سبتمبر واختفاء التهديد السوفيتي وحلول مجموعة جديدة من التهديدات محل ذلك التهديد، وجد حلف الناتو

٧٨ أشرف كشك، المرجع السابق، ص274-275.

أنه يحتاج إلى استخدام وسائل جديدة تلعب فيها القوة الناعمة دوراً هاماً، لتعزيز المصالح الأمنية والسياسية والاقتصادية الخاصة بأعضائه والتي أصبحت مرتبطة بتوسيع النطاق الجغرافي لعمل الحلف والوصول لمناطق خارج المنطقة الأوروبية-شمال الأطلسية على رأسها الشرق الأوسط.

ويشكل كل من الحوار المتوسطي الموسع ومبادرة اسطنبول للتعاون الآن أساس جهود الحلف في مجال الشراكة مع منطقة المتوسط والشرق الأوسط "الموسع"، وهو ما يؤدي مستقبلاً من وجهة نظر الحلف إلى برنامج outreachهام في العالم العربي٧٩. وقد بات من الواضح أن التطبيق الناجح لكليهما يتطلب تحسين صورة الحلف في دول المتوسط والشرق الأوسط.

وقد اعتمد الحلف على قسم الدبلوماسية العامة لديه للقيام بمهمة تحسين صورته السلبية في العالم العربي وإظهاره كمنظمة سياسية وإستراتيجية تتخذ قراراتها بشكل جماعي وبمشاركة جميع الحلفاء وليس فقط الأعضاء الأكثر قوة. حيث تهدف تلك البرامج إلى: تحقيق فهم أفضل لتحول الحلف وسياساته الحالية، رفع الوعي بالعناصرالإيجابية التي يمكن للشراكة مع الناتو أن توفرها، تحسين الفهم المتبادل وتبديد سوء الإدراك عن الناتو في بلاد الحوار المتوسطي ومبادرة اسطنبول للتعاون. وفي إطار أنشطة الحلف التي يرعاها قسم الدبلوماسية العامة لديه (والتي تشتمل على المؤتمرات والزيارات المتبادلة بين مسئولين في الحلف وبين قادة الرأي والإعلام ومراكز الفكر في الدول العربية) فإن للحلف قصة محددة يحرص على توصيلها دائماً: الحلف الأكثر نجاحاً في التاريخ، والذي حفظ الأمن في أوروبا أثناء الحرب الباردة، جدد –ومنذ تلك اللحظة- من نفسه ومَربعملية تحول كبيرة ليقوم بمواجهة تحديات البيئة الأمنية الجديدة والسريعة التحول والتغير. وفي إطار التحول الذي مَربه، قام بعقد شراكات تعاونية جديدة أحضرت الكثير من المنافع العملية للشركاء والحلف على قدم سواء. حيث يرتبط أمن الطرفين بشكل وثيق، وتجمعهما الرغبة في مواجهة تلك التهديدات المشتركة وحماية قيم الحرية والديمقراطية.

وفي معرض تفسيره لتلك التهديدات وأهمية التعاون مع الشركاء في هذا المجال قال الأمين العام السابق لحلف الناتو "جاب دي هوب شيفر" "إن التهديدات التي نواجهها اليوم لا تقتصر علي أي منا بمفرده، بل هي تهديدات مشتركة عبر العالم ولا توجد دولة من دولنا ذات حصانة ضد تلك التهديدات، وبمنأى عنها. منذ نهاية الحرب الباردة ظهرت المزيد من التهديدات الأمنية بشكل حقيقي في أجزاء من العالم بدءاً من الإرهاب ومروراً بانتشار أسلحة الدمار الشامل، وانتهاءً بالاتجاربالبشروالأسلحة والمخدرات ،هذه التهديدات التي غالباً ما تنتشر بشكل طبيعي ولا يمكن احتواؤها بسهولة، ويتعين التصدي لها متى وأينما ظهرت، وإلا فإنها ستصل إلى أبواب بيوتنا. إن هذه القناعة هي التي تشكل أساس الحاجة إلى أن نجلس وجهاً لوجه مع شركائنا بشأن هذه الأمور"[80].

79 Santis, Nicola De, opening to the Mediterranean and broader Middle East, Nato review, Interpreting Istanbul, Autumn 2004.

٨٠ كلمة الأمين العام لحلف الناتو جاب دي هوب شيفر الأمين العام لمنظمة حلف شمال شمال الأطلسي أمام مؤتمر دور الناتو في أمن الخليج، الدوحة 30 نوفمبر- 6 ديسمبر، 2005.
www.nato-qater.com/security/arabic

وقد ركز الحلف جهوده في هذا المجال في السنوات الأخيرة على قادة الرأي في المنطقة العربية، حيث يساعد تأثيرهم على وصول رسالة الناتو إلى جمهور أكبر في مجتمعاتهم، وفي هذا الإطار عرف حلف الناتو أهم قادة الرأي في منطقة المتوسط والشرق الأوسط وعقد صلات مع الأكاديميين في الجامعات، ومراكز الفكر ومعاهد الدراسات الإستراتيجية والدولية، وكذلك مع البرلمانيين والصحفيين. ورعى سلسلة من المؤتمرات الدولية والتي دعا إليها العديد من قادة الرأي والفكر ورجال الإعلام من دول المنطقة.

كما أن اهتمام برامج الدبلوماسية العامة للناتو قد توسع ليغطي قطاعات أوسع في المجتمعات العربية. ففي ورشة العمل التي عقدها الحلف لاختبار فعالية استراتيجيات الحلف في مجال الدبلوماسية العامة ركزت المناقشات على أهمية الوصول ليس فقط إلى قادة الرأي والإعلام، ولكن على «الرأي العام ومراكز الفكروالأكاديميين والشباب والسلطات الوطنية التي تعمل في الداخل لتدعيم جهود الحلف»٨١.

كما يعقد الحلف سنوياً منذ عام 1995 مؤتمراً دوليًا للعصف الذهني حول قضايا الأمن في منطقة الشرق الأوسط الموسع، ويضم هذا المؤتمر سفراء من الدول المتوسطية والدول الأعضاء في الحلف، وباحثين من دول مختلفة. وفي إطار اهتمامه بالإعلام، نظم الحلف مؤتمر» الإعلام في عالم متغير: منظورات من دول مجلس التعاون الخليجي والناتو» عن دور وسائل الإعلام في تصحيح المدركات الخاطئة والصور النمطية المشوهة و شرح أبعاد القضايا الأمنية المعقدة لإيجاد فهم متبادل لحاجات الأمن والاستقرار والتنمية المستدامة.

وعلى صعيد آخر، يقوم الناتو من خلال قسم الدبلوماسية العامة بتوفير الأموال لمجال البحث من خلال برنامج الأمن الذي يقوم برعاية مؤتمرات في الدول الشريكة. وتتمثل الفكرة الرئيسة هنا في «ضرورة تحقيق تعاون مكثف بين مؤسسات المجتمع المدني بالدول الأعضاء مع نظيراتها بالدول الشريكة. ومن خلال ذلك يسعى الحلف لتعزيز الأمن عبر التعاون والمشاركة. والأهم من ذلك أنه يستهدف بناء مؤسسات قوية داخل المجتمع المدني داخل الدول الشريكة، والتي بمقدورها الإسهام في صنع السياسات الدفاعية وتشكيل آلية للسيطرة على المؤسسة الدفاعية في تلك الدول»[81]. كما قام الحلف بإصدار عدة دراسات مترجمة إلى اللغة العربية يحرص في معظمها على تبديد ما يطلق عليه سوء الفهم العام حول الناتو.ففي دراسة بعنوان التعاون الأمني مع منطقة المتوسط والشرق الأوسط الموسع، والتي تم إصدارها برعاية قسم الدبلوماسية العامة للناتو، تذكر الدراسة تحت عنوان بناء الجسور:»يستحق بناء الجسور مع منطقة المتوسط نفس الدرجة من الاهتمام من قبل الناتو كالذي أولته لتخطي ميراث الانقسامات بين الشرق والغرب خلال التسعينيات. ربما تكون التحديات مختلفة لكنها على نفس القدر من التعقيد الذي واجهه الحلف حين سعى لتطوير علاقات التعاون مع خصوم الأمس في أوروبا الوسطى والشرقية. وكما كان الحال آنذاك يتطلب بناء الجسور جهودًا كبيرة للتغلب على الأفكار المسبقة وتبديد الآراء الخاطئة وبناء الثقة والتفاهم. ويتطلب نجاح هذا الإنجاز

81 workshop examines strategies for effective public diplomacy, Brussels, November 20,2003.

فهمًا أفضل من البلدان المشاركة لما هو الناتو وما يفعله ودوافعه، والفوائد المتبادلة التي ستنجم عن الحوار المتوسطي ومبادرة اسطنبول للتعاون».

إن مفهوم «الدبلوماسية العامة» في حد ذاته يعتبر نوعًا من الإعلاء للأبعاد القيمية والثقافية حيث أنها على عكس الدبلوماسية الرسمية والتقليدية لا توجه للحكومات، وإنما للمجتمعات أفرادا وجماعات ومؤسسات مدنية، الأمر الذي يحدث تغييرات في إدراك أهمية الأبعاد الثقافية سواء على مستوى الدراسات النظرية أو على مستوى السياسات الخارجية للدول.

خاتمة

تناولت الدراسة إحدى الظواهر الدولية التي برز فيها تجدد الاهتمام بالأبعاد الثقافية والقيمية باعتبار هذا الاهتمام المتجدد إحدى الاستجابات لتطور واقع الظاهرة الدولية بعد الحرب الباردة والتي أسفرت عن مراجعات لحالة العلم وإعادة التركيز على العوامل الثقافية القيمية إلى جانب العوامل السياسية الأمنية والاقتصادية التقليدية. وقد اختارت الدراسة حالة حلف الناتو وتنامي دوره في منطقة الشرق الأوسط كحالة تطبيقية على تلك الظاهرة بالنظر لما أثاره وضع الحلف بعد الحرب الباردة من جدل نظري كبير بين بعض الاتجاه الواقعي الذي يرى في سبب استمرار الحلف بعد انتهاء التهديد السوفيتي وتنامي دوره خارج منطقة عمله التقليدية تحقيقا للمصالح الأمنية والاقتصادية للدول الكبرى فيه وبشكل خاص الولايات المتحدة الأمريكية، وبين الاتجاه البنائي الذي يركز على رغبة الحلف في الدفاع عن الهوية المشتركة لأعضائه- والتي ترتكز على القيم الليبرالية الديمقراطية- وحمايتها ضد أي اعتداء يأتي من أي منطقة أخرى تعتنق ثقافة مغايرة سببًا في توسع أدوار الحلف واهتمامه المتزايد بمناطق مثل منطقة الشرق الأوسط.

وقد كشفت الدراسة عن أهمية إلقاء الضوء على الأبعاد الثقافية والقيمية عند تفسير التحول الذي مرَّ به حلف الناتو في ظل تحول البيئة الدولية خاصة في فترة ما بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001 بالنظر لما أبرزته تداعيات تلك الأحداث من إدراك الحلف لمنطقة الشرق الأوسط كمبعث للإرهاب الدولي بسبب الثقافة السائدة التي تدعو للعنف والكراهية تجاه العالم الغربي ومنظومة قيمه. وفي المقابل ما أثارته مهمات الحلف من صورة سلبية في العالم العربي والشرق الأوسط مما أثر على فعالية ونجاح أدوار الحلف في المنطقة، مما دعاه لتفعيل استخدام إحدى أهم أدوات القوة الناعمة وهي الدبلوماسية العامة لتحسين صورته في المنطقة، والتي يدلل استخدامها على تزايد أهمية الأبعاد الثقافية بالإضافة للأبعاد التقليدية.

وقد كشفت الدراسة أيضًا عن عدم وجود تعارض بين الاتجاهين السابقين؛ فمن خلال استعراض معالم الدور المتنامي لحلف الناتو في منطقة الشرق الأوسط ومحددات فعالية ونجاح هذا الدور، كشفت الدراسة عن قدرة كل من الاتجاهين على تقديم رؤية تفسيرية لاهتمام الحلف بالمنطقة. فيمكن القول إن التفسيرات المعتمدة على جانب المصالح الأمنية والاقتصادية نجحت في تفسير اهتمام

الحلف بمنطقة الخليج والبحر المتوسط والعراق حيث الاحتياطات النفطية والتحكم في المضايق الهامة التي تمر من خلالها ناقلات البترول إلى أوروبا، بالإضافة إلى الاتصال الجغرافي بين الدول العربية جنوب المتوسط والدول الأوروبية في شماله مما يسهل تصدير آثار المشاكل الاقتصادية والاجتماعية في الجنوب على الدول الأوروبية في الشمال في شكل هجرة غير شرعية إلى جانب التهديدات الإرهابية وانتشار أسلحة الدمار الشامل. إلا إن العوامل الثقافية والقيمية يمكن أن تفسر أيضًا الاهتمام المتزايد بالمنطقة منذ أحداث الحادي عشر من سبتمبر من منطلق اعتقاد دول الحلف أن التهديدات الأمنية مرتبطة بالمنطقة، بسبب الثقافة السائدة فيها والمعادية لثقافة الغرب وقيمه والتي تجعل من المنطقة مفرخا للإرهاب والعمليات الإرهابية التي تستهدف حتى أقوى دول الحلف، إلى جانب استخدام الحلف لأدوات القوة الناعمة وعلى رأسها الدبلوماسية العامة بعد أن أدى استخدام القوة الصلدة في الحرب على أفغانستان والعراق وقبلها الحرب في البلقان (بالإضافة إلى تصريحات المسئولين التي تضع الثقافة العربية الإسلامية في حالة من الصراع والمواجهة مع الثقافة الغربية) إلى صورة شديدة السلبية في المنطقة مما شكل معوقًا أساسيًا أمام مبادرات الشراكة مع دول الخليج ودول الحوار المتوسطي، جميع هذه التطورات لا يمكن فهمها وتفسيرها بعيدًا عن تأثير العوامل الثقافية والقيمية.

خلاصة القول، إن العوامل الثقافية وإن لعبت دورًا أساسيًا في تفسير الدور المتزايد لحلف الناتو في الشرق الأوسط في فترة ما بعد الحرب الباردة وبالتحديد منذ أحداث 11 سبتمبر، إلا أنه لا يمكن فصلها بأي حال عن عوامل المصلحة المادية الأمنية والسياسية والاقتصادية للحلف وبالتحديد للدولة الأقوى في الحلف، أي الولايات المتحدة الأمريكية.