المستقبل العربي

١٩٩

٩ / ١٩٩٥

● تقييد المطلق وإطلاق المقيد / محمد جواد رضا
● القومية والإسلام في خطاب البنّا وعبد الناصر / مارلين نصر
● قسطنطين زريق والمنهج المستقبلي في فهم التاريخ / مسعود ضاهر
● المثقف العربي وصدمة الحداثة / عاطف عطيه

كتب وقراءات

كتابان لشيمون بيريز / محمد الأطرش

● عودة إلى أسباب الخلل السكاني في الخليج العربي / علي خليفة الكواري
● الخلفية الايديولوجية للإعلام الغربي / محمد عباس نور الدين

(حلقة نقاشية)

القمة الاجتماعية في كوبنهاغن:

انجازاتها، اخفاقاتها، وجدول اعمال المستقبل

ابراهيم سعد الدين — عثمان محمد عثمان

أحمد حسن ابراهيم — محمد حسني أمين

صلاح عبد المتعال — محمود عبد الفضيل

● التقرير الاستراتيجي العربي ١٩٩٤ / نبيلين عبد المنعم مسعد
● آراء ومناقشات ● مؤتمرات ● يوميات ● ببليوغرافيا

يصدرها "مركز دراسات الوحدة العربية"

قواعد النشر في المجلة
دعوة إلى الكتّاب والباحثين

ترحّب مجلة **المستقبل العربي** بإسهامات الكتّاب والمفكرين، من المدارس الفكرية المختلفة المقتنعة بقضية الوحدة العربية، ومن المهتمين بالواقع والمستقبل العربي والعلاقات العربية ـ الدولية، مع الاهتمام بشكل خاص بما يتعلق بالمشروع الحضاري النهضوي العربي وعناصره الستة: الوحدة ـ الديمقراطية ـ العدالة الاجتماعية ـ التنمية المستقلة ـ الاستقلال الوطني والقومي ـ التجدد الحضاري. وتحيطهم علماً بشروط النشر فيها:

١ ـ أن تعالج القضايا بأسلوب علمي موثّق.

٢ ـ يكون التوثيق بذكر المصادر والمراجع بأسلوب أكاديمي، يتضمن:

ـ في الكتب: اسم المؤلّف، عنوان الكتاب، مكان وتاريخ النشر، اسم الناشر.

ـ في المجلات: اسم كاتب المقال، عنوان المقال، رقم العدد وتاريخه، رقم الصفحة.

٣ ـ معيار النشر هو الموضوعية، والمستوى العلمي، والدقة، ودرجة التوثيق.

٤ ـ يفضّل أن يكون النص مطبوعاً على الآلة الكاتبة تجنباً للأخطاء المحتملة، وإن تعذّر ذلك فبخطٍ واضح.

٥ ـ أن لا يزيد حجم الدراسة أو البحث على ستة آلاف كلمة كحد أقصى، والمقال على أربعة آلاف كلمة، وأن يرفق كذلك بخلاصة للبحث أو المقال لا تتجاوز (٥٠٠ كلمة) تنشر معه عند نشره.

٦ ـ ترحّب المجلة بتغطية المؤتمرات والندوات عبر تقارير لا تتعدّى ٢٥٠٠ كلمة كحد أقصى، يذكر فيها مكان الندوة/ المؤتمر وزمانها وأبرز المشاركين فيها، مع رصد أبرز ما جاء في الأوراق والتعقيبات والتوصيات.

٧ ـ ترحّب المجلة بنشر مراجعات الكتب بحدود (٢٠٠٠) كلمة كحد أقصى، على أن لا يكون قد مضى على صدور الكتاب أكثر من عامين، ويدوّن في أعلى الصفحة عنوان الكتاب واسم المؤلف ومكان النشر وتاريخه وعدد الصفحات. وتتألّف المراجعة من عرض وتحليل ونقد، وأن تتضمن المراجعة خلاصة مركّزة لمحتويات الكتاب، مع الاهتمام بمناقشة طروحات المؤلف ومصداقية مصادره وصحة استنتاجاته.

٨ ـ يرفق مع كل دراسة أو بحث أو تقرير عن مؤتمر أو مراجعة كتاب تعريف بحياة الكاتب الفكرية وعمله الحالي.

٩ ـ لا تدفع المجلة أية مكافآت مالية عمّا تقبله للنشر فيها، ويعتبر ما ينشر فيها إسهاماً معنوياً من الكاتب في بثّ الفكر القومي وتنميته.

١٠ ـ يُشترط أن لا تكون المواد المرسلة للنشر في المجلة قد نُشرت أو أُرسلت للنشر في مجلات أخرى.

١١ ـ تخضع المواد الواردة لتحكيم اللجنة الاستشارية للمجلة، ولا تعاد المواد المعتذر عن نشرها إلى أصحابها.

١٢ ـ يجري إعلام الكاتب بقرار اللجنة الاستشارية خلال شهرين من تاريخ تسليم النص.

١٣ ـ تحتفظ المجلة بحقها في نشر المادة المجازة وفق خطة التحرير.

مركز دراسات الوحدة العربية
المكتبة
25 AUG 1995
RECEIVED

المستقبل العربي

ISSN 1024 - 9834

مجلة فكرية شهرية تعنى بقضايا الوحدة العربية ومشكلات المجتمع العربي

يصدرها

مركز دراسات الوحدة العربية

(تاسس بموجب علم وخبر رقم ١/٨٧ د لعام ١٩٧٥)

- مركز متخصص في العمل الفكري المتجه رئيسياً نحو مسائل الوحدة العربية.
- يهدف إلى ايصال نداء الوحدة للجماهير العربية والأوساط الفكرية على تعدد اتجاهاتها.
- يعنى بدراسة الواقع العربي كخلفية للحالة الوحدوية المنشودة.
- لا يفرض شروطاً مسبقة على مساهمة المثقفين في نشاطاته سوى قناعتهم بالوحدة العربية.
- لا يتخذ أي مواقف سياسية مباشرة ولا يساهم في النشاط السياسي.
- لا يرتبط بأي حكومة ولا يتبنى أي نظام ولا يدخل في محاور أو تحالفات.

المراسلات:

باسم المستقبل العربي

بناية «سادات تاور» شارع ليون ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان

تلفون: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ برقياً: «مرعربي»

فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)

الاشتراك السنوي:

ـ **المؤسسات:** في اقطار الوطن العربي (١٠٠ دولار أمريكي)، وخارج الوطن العربي (١٢٠ دولاراً أمريكياً).

ـ **الأفراد:** في اقطار الوطن العربي (٦٠ دولاراً أمريكياً)، وفي البلدان الأوروبية (٨٠ دولاراً أمريكياً)، وفي أمريكا وجميع البلدان العالمية الأخرى (٩٠ دولاراً أمريكياً).

تدفع اشتراكات الأفراد مقدماً:

(١) إمّا بشيك لأمر المركز مباشرة مسحوب على أحد المصارف الأجنبية.

(٢) أو بتحويل إلى العنوان التالي حساب مركز دراسات الوحدة العربية رقم (٠٨٠١٣٥١٣) بالدولار، بنك بيروت للتجارة (Banque Beyrouth pour le Commerce) ـ فرع الحمرا ـ ص ب ١١٠٢١٦ بيروت ـ لبنان ـ تلكس Becoba 21457 LE .

المستقبل العربي

وعي الوحدة العربية
وحدة الوعي العربي

السنة الثامنة عشرة | العدد مئة وتسعة وتسعون | أيلول(سبتمبر) ١٩٩٥

المحتويات

□ تقييد المطلق وإطلاق المقيَّد:
مدخل إلى أزمات اللغة والفكر في الثقافة العربية ..... محمد جواد رضا ٤

□ القومية والإسلام في خطاب كل من حسن البنّا وعبد الناصر ..... مارلين نصر ١٣

□ قسطنطين زريق والمنهج المستقبلي في فهم التاريخ ..... مسعود ضاهر ٢٤

□ المثقف العربي وصدمة الحداثة:
دراسة في التطور الفكري عند هشام شرابي ..... عاطف عطيّه ٣٤

□ عودة إلى أسباب الخلل السكاني في الخليج العربي:
حالة قطر ..... علي خليفة الكواري ٥٢

□ الخلفية الايديولوجية للإعلام الغربي ..... محمد عباس نورالدين ٦٨

حول القمة الاجتماعية في كوبنهاغن (حلقة نقاشية):

■ القمة الاجتماعية في كوبنهاغن: إنجازاتها... إخفاقاتها...
جدول أعمال المستقبل ٨١

إبراهيم سعد الدين — عثمان محمد عثمان
أحمد حسن إبراهيم — محمد حسني أمين
صلاح عبد المتعال — محمود عبد الفضيل

أدار الحوار: محمود عبد الفضيل

آراء ومناقشات

□ أوهام علموية حول الحداثة الغربية:
محاولة لمناقشة فلسفة ورقة سمير أمين ..... أبو يعرب المرزوقي ١٠٥

مركز دراسات الوحدة العربية

25 AUG 1995
RECEIVED

رئيس التحرير: خيرالدين حسيب

□ ملاحظات على قراءة مسعود ضاهر لكتاب
«الأقليات في التاريخ العربي» ..... عوني فرسخ ١٢٧

كتب وقراءات

□ المعركة من أجل السلام: مذكرات (شيمون بيريز)
والشرق الأوسط الجديد (شيمون بيريز مع آرييه ناعور) ..... محمد الأطرش ١٣٢
□ التقرير الاستراتيجي العربي، ١٩٩٤
(مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام) ..... نيفين عبد المنعم مسعد ١٥٧

مؤتمرات

□ تقرير عن:
الملتقى الدولي الثاني حول الفيزياء الطاقوية
ولاية بشار الجزائرية، ٨ ـ ١٠ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٤ ..... بودي عبد القادر ١٦٤
* موجز يوميات الوحدة العربية ١٧٠
* ببليوغرافيا الوحدة العربية ١٧٩

آراء الكتّاب لا تُعبّر بالضرورة عن اتجاهات يتبنّاها
«مركز دراسات الوحدة العربية» أو «المستقبل العربي»

المدير المسؤول: وديع عون

تقييد المطلق وإطلاق المقيَّد:
مدخل إلى أزمات اللغة والفكر في الثقافة العربية

محمد جواد رضا
استاذ جامعي عراقي
مقيم في امريكا.

- ١ -

من العلوم المهملة في الثقافة العربية المعاصرة «علم الاجتماع اللغوي» (Sociology of Language)، وهو علم معنيّ بالوظيفة الاجتماعية للغة، الكيفية التي تشكّل بها اللغة تفكير الأفراد والجماعات، في انفسهم وفي الآخرين، وما يترتب على ذلك من السلام الاجتماعي أو التوترات الاجتماعية، من الوحدة أو الانقسام، داخل المجتمع الواحد. لقد زاد في نأي هذا العلم الحيوي عن مجالات التربية العربية المعاصرة الميلُ القوي إلى تسييد ـ اللغة العربية واستخدامها في التلقين السياسي، وتوظيفها في نهاية الأمر لـ «بناء نظرية عربية في القومية على أساس اللغة/التاريخ» واعتبارها «روح الأمة وحياتها، وقرنها بـ «التاريخ» من حيث هو «وعي الأمة وشعورها»[١]. لقد كانت عملية تسييس اللغة وتسويق هذا التسييس تربوياً عملاً سلبياً أضرَّ بالعرب المحدثين على صعيد العلاقات الاجتماعية وعلى الصعيد الابستيمولوجي. على الصعيد الأول، أدت عملية التسييس إلى «اللجوء إلى التعميم والابتعاد عن مجابهة الواقع»، وهاتان «صفتان تطبعان الخطاب السياسي العربي الحديث والمعاصر جملةً وتفصيلاً، مما جعل هذا الخطاب فقيراً ضحلاً، ليس من حيث طبيعته كخطاب ـ مفاهيمه وآلياته ـ بل ايضاً من حيث الموضوعات التي حاول تسييسها»[٢]، الأمر الذي انتهى بهذا الخطاب إلى أن يختزل في «خطاب في الممكنات الذهنية»، أي «خطاب ميتاواقعي ماورائي يتحدث عن مابعد الواقع العربي الراهن»[٣]. لقد زاد في ضرر هذه السلبية «ان مقولة الوحدة كما توظف في الخطاب القومي لا تتخذ لها كمرجع لا الحاضر ولا المستقبل، بل الماضي، وعلى التحديد الماضي الثقافي الذي تحمله اللغة العربية خارج الزمان والمكان. إنها اللغة/التاريخ التي تشكّل الإطار المرجعي الأساسي، إن لم يكن الوحيد للخطاب القومي، ومن هنا كانت مقولة الوحدة، كما تنتظم في الخطاب القومي، تعني العودة إلى الأصل، تعني نسيان العرب لكثير مما تعلموه ليتمكنوا من اكتشاف وجودهم الأصيل، وبالتالي ـ وهذا هو المهم ـ من تبليغ رسالتهم إلى العالم أجمع»[٤].

---

(١) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية**، ط ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ١٠٩ ـ ١١٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٤٤.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٩٥.

لم يتنبّه الذين حاولوا تسييس اللغة والتاريخ إلى أنهم بذلك إنما يقحمون على اللغة العربية والثقافة العربية الاسلامية مفاهيم غريبة عنها، ولا إمكانية لتكاملها مع النسيج الوجودي لكليهما. لقد أدّبَ الاسلامُ العربَ تأديباً لغوياً لطيفاً حين علّمهم أن الغرض من نزول القرآن الكريم باللسان العربي كان غرضاً تعليمياً وتوجيهياً: ﴿إنّا انزلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون﴾[٥]، ثم ذكّر الناس بأن كل الأنبياء خاطبوا الأقوام الذين بعثوا فيهم بلسانهم ليفقهوا عنهم: ﴿وما ارسلنا من رسول إلا بلسان قومه ليُبيّن لهم﴾[٦]. لقد كان في تأكيد القرآن الكريم على «أداتية» (instrumentality) اللغة ما يسّرَ على غير العرب الداخلين في الاسلام استعارة لغة الدين الجديد هويةً لهم ونسباً في نظام حياة جديدة ترتفع فيه قيمة الانسان فوق حدود اللسان والأصول والأحساب.

يروي ابن عساكر في **تاريخ مدينة دمشق** أن «عبد الملك بن مروان سأل رجلاً دخل عليه: أمن العرب أنت أم من الموالي؟ فأجاب الرجل... يا أمير المؤمنين... إن تكن العربية أباً، فلستُ منها، وإن تكن لساناً، فإني منها. قال عبد الملك... صدقت»[٧]. لقد كان تحول العربية إلى نسب ثقافي بين أتباع الدين الجديد سبب ذلك التفاعل الحيوي - فكرياً وسلوكياً - بينهم، وسبب تحررهم من أصفاد العنعنات العنصرية التي ترتبط دائماً بالثقافات الضيقة التي تعجز عن أن تتحول إلى حضارة.

أما محاولة تسييس التاريخ، فقد برهنت أنها كانت أشد عسراً وأدعى إلى اضطراب الفكر. فمثلما كان النظر إلى اللغة على أنها «روح الأمة وشعورها» غريباً على الفكر الحضاري العربي الاسلامي، فكذلك كانت فكرة «أن التاريخ هو وعي الأمة» إذ لم يخطر للمؤرخين العرب المؤسسين أن يعادلوا التاريخ بـ «التوراة وكتاب المزامير»، كما فعل فيخته الذي استعار منه بعض الرواد الفكريين العرب تفسيرهم الدوغماتيكي للتاريخ. وبرهان غربة هذه الرؤية الدوغماتيكية عن الميراث الثقافي العربي الاسلامي أن مصطلح «التاريخ» لا وجود له في القرآن الكريم. كما إن معنى التاريخ في القاموس العربي لا يجاوز «التوقيت»، توقيت الأحداث.

يقول الفيروزابادي: «أرخ الكتاب وأرّخه وأرخه... وقّته». لقد وضع الاسلام قوة «الفعل» في البشر أنفسهم، وجعلهم مصدر «الحدث»، وبهذا جعل التاريخ تعبيراً عن، أو سجلاً لـ «إبداعات» البشر وسقوطاتهم، أو كما قال ابن خلدون في معرض تعريفه «حقيقة التاريخ» أنه «خبر عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم من الأحوال مثل التوحّش والتآنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من المُلك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الاحوال»[٨]. بهذا يكون التاريخ سجلاً لـ «تجارب الأمم» بعبارة ابن مسكويه.

لم يكتف ابن خلدون بتحرير الحدوثات الانسانية من نسق ميتافيزيقي مفترض، بل هو ارتهن التاريخ بفهم العوامل التي تكوّنها وتُفاعِلُ بينها لإيقاع الحدث التاريخي نفسه فاشترط له «مآخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وتثبّتٍ يفضيان بصاحبهما إلى الحق وينكبّان به عن المزلات والمغالط، لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تُحكّم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران

---

(٥) **القرآن الكريم**، «سورة يوسف»، الآية ٢.

(٦) المصدر نفسه، «سورة ابراهيم» الآية ٤.

(٧) أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، **تاريخ مدينة دمشق**، مقتبساً في: ملكة أبيض، **التربية والثقافة العربية - الاسلامية في الشام والجزيرة خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة** (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠)، ص ١١٣.

(٨) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **المقدمة** (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٨٢)، ص ٥٧.

والأحوال في الاجتماع الانساني ولا قياس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب فربما لم يُؤمن فيها من العثور ومزلّة القدم والحَيد عن جادة الحق»[٩].

- ٢ -

خلال العقود الثمانية الماضية، صرفتنا محاولة تسييس اللغة العربية عن ممارسة التحليل الداخلي للقوى الديناميكية الفاعلة في هذه اللغة الحية ورصد إفرازاتها في التحولات الاجتماعية والسياسية والاخلاقية التي عانتها مجتمعاتنا في الأزمنة الحديثة والقديمة على السواء، والتي انتهت في خاتمة المطاف إلى جعل «الفكر» يتشكل بالصياغة اللغوية بدلاً من أن تكون اللغة مجرد «ناقل» للفكر المشتق من حقائق الاجتماع الإنساني الذي تحدث عنه ابن خلدون. وبما أن اللغة العربية تعتمد في بيانها اعتماداً كبيراً على الحركات الإعرابية، فقد زاد ذلك في صعوبة الاستعصام من الزلل الفكري وجعل استخلاص الفكرة من النص مرهوناً بنوعية الحركات التي تصاحب أواخر الكلمات، حتى لقد أوشك إعرابي أن يُخرج نفسه من الملّة حين حرّك كلمة «الرسول» بالكسر في قراءته الآية الشريفة ﴿أن الله بريء من المشركين ورسوله﴾[١٠] لغفلته عن أن كلمة الرسول ينبغي أن تُقرأ مضمومة وليست مكسورة.

لم تكن استعمالات الحركات الإعرابية وحدها المسؤولة عن القلق الفكري في اللغة ومتكلميها. فلقد أضافت عمليتا التنكير والتعريف مصدراً غنياً لعوامل الانشطار والتباعد الفكري بين أبناء الأمة. فالتنكير بطبعه أداة لـ «الإطلاق» والتعميم في الأحكام الدينية والاجتماعية، على حين أن التعريف، وخصوصاً التعريف بـ «الألف واللام» أداة لـ «التقييد»، التخصيص والتعيين. لقد فتح هذان الفنان اللغويان أبواباً واسعة للجدل بين النحويين لم تصل بهم إلى شيء من الاتفاق أو الإجماع، حتى إن ابن هشام في **مغني اللبيب** مثلاً، وجد أن التعريف بالإضافة يكسب الاسم المضاف أحد عشر حكماً هي: التعريف، والتخصيص، والتخفيف، وإزالة القبح، أو التجوّز، وتذكير المؤنث، وتأنيث المذكّر، والظرفية، والمصدرية، ووجوب التصدّر والإعراب والبناء[١١].

لو بقي الأمر محصوراً في شواهد النحويين أو في إعراب النصوص المقدسة لما كان «التقييد والاطلاق» سيتسببان بخلق معضلات سياسية واجتماعية للعرب والمسلمين. غير أن النص المقدس على وجه التحديد يمارس فعله في وَسَطٍ حي؛ الجماعة الاسلامية. وبحكم الانشطارات الداخلية في هذه الجماعة، فمن الطبيعي أن يُتخذ النص المقدس جُنةً للاحتجاج به ومعارضة الآخرين أو موافقتهم، وبهذا يغدو متعذراً النأي بهذين الفنين عن معترك الأزمات والمصالح الاجتماعية، أو المواقف السياسية.

ولما كان من طبيعة الجدل الاجتماعي السياسي الحاد أن يسلّط حرارته على الحدود اللغوية، بين ما هو مطلق وما هو مقيّد، ليليّنها أو يذيبها ويوفر لأطراف الجدل أرضية رخوة للتحرك عليها أو الغرق فيها، أنّى رحلت بها اجتهاداتها ومآربها، فإن ذلك يعرّض تلكم الأطراف إلى أنواع من الأزمات الضميرية والطروحات الخلافية، الأمر الذي يتعسّر معه استعادة السلام

---

(٩) المصدر نفسه، ص ١٢.

(١٠) القرآن الكريم، «سورة التوبة»، الآية ٣.

(١١) أبو محمد عبد الله بن يوسف بن هشام، **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، تحقيق مازن المبارك، محمد علي حمد الله وسعيد الافغاني، ط ٥ (بيروت: دار الفكر، ١٩٧٩)، ص ٦٦٣.

الاجتماعي أو الوحدة الفكرية داخل المجتمع. وقد كان نصيب العرب والمسلمين من ذلك كثيراً حقاً، إلا أن مثلاً واحداً ينبغي أن يكون مجزياً في هذا المقام.

ـ ٣ ـ

وردت كلمة «القربى» في ستة عشر موضعاً في القرآن الكريم، فلم تُثِرْ جدلاً أو تخلق أزمة ضميرية لأحد، حين أُخذ المطلق على إطلاقه والمقيَّد على قيده، إلا في موضع واحد تلاشت فيه الحدود بين القيد والاطلاق، وتداخل الأول في الآخر وتعذَّر الاتفاق بَلْهَ الإجماع على الفهم. جاء في القرآن الكريم: ﴿ذلك الذي يبشر الله عبادَه الذين آمنوا وعملوا الصالحات قل لا أسالكم عليه أجراً إلا المودة في القربى ومن يقترف حسنةً نزد له فيها حُسناً إن الله غفور شكور﴾[١٢].

لقد عرّض تفسير هذه الآية أحد أعلام المفسرين ـ ابن كثير الدمشقي ـ إلى محنة نفسية حادة حين حاول أن يلتمس لها تفسيراً يكون مَعقِداً للاجماع فلم يفلح، فاكتفى بعرض أمهات التفسيرات لها وكان عنده منها:

١ ـ قل يا محمد لهؤلاء المشركين من كفار قريش لا أسألكم عن هذا البلاغ والنصح لكم مالاً تعطونيه، وإنما أطلب منكم أن تكفوا شركم عني وتذروني أبلّغ رسالات ربي. إن لم تنصروني فلا تؤذوني بما بيني وبينكم من القرابة.

٢ ـ سئل سعيد بن جبير عن قوله تعالى: ﴿إلا المودة في القربى﴾، فقال سعيد: «قربى آل محمد»، فقال ابن عباس: «عجلت. إن النبي، ﷺ لم يكن بطن من قريش إلا كان له فيهم قرابة. فقال: إلا أن تصلوا ما بيني وبينكم من القرابة».

٣ ـ عن ابن عباس أن النبي ﷺ قال: «لا اسالكم على ما آتيتكم من البيّنات والهدى اجراً إلا أن تواذّوا الله تعالى وأن تقرّبوا إليه بطاعته».

٤ ـ معنى ذلك أن تودوني في قرابتي وأن تحسنوا إليهم وتبرّوهم.

٥ ـ ثبت في الصحيح أن رسول الله ﷺ قال في خطبةٍ بـ «غدير خم»: «إني تارك فيكم الثقلين، كتاب الله وعترتي، وإنهما لم يفترقا حتى يردا عليَّ الحوض»[١٣].

عندما فرغ ابن كثير من هذه التفسيرات المتضاربة، لم يكن منشرح الصدر بها على ما يبدو، فعطّل جهده واستجار بابن عباس معلناً «الحق هو تفسير هذه الآية بما فسّرها حبر الأمة وترجمان القرآن عبد الله بن عباس رضي الله عنهما، كما رواه عنه البخاري، ولا ننكر الوصاة بأهل البيت والأمر بالإحسان إليهم واحترامهم وإكرامهم، فإنهم من ذرية طاهرة من أشرف بيت وجد على وجه الأرض، فخراً وحسباً ونسباً، ولا سيما إذا كانوا متبعين للسنّة النبوية الصحيحة الواضحة الجلية، كما كان عليه سلفهم كالعباس وبنيه وعلي وأهل بيته وذريته رضي الله عنهم أجمعين»[١٤].

لم تبق قضية «القيد والاطلاق» بعيدة عن المعترك السياسي الذي غمر العالم الاسلامي بعد مقتل آخر الخلفاء الراشدين، فكانت مرة أداة للتوفيق والترضية وجمع الكلمة، كما كانت

---

(١٢) **القرآن الكريم**، «سورة الشورى»، الآية ٢٣.

(١٣) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **تفسير القرآن العظيم** (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ١٩٦٩)، ج ٤، ص ١١١ ـ ١١٤.

(١٤) المصدر نفسه.

حيناً وسيلة للكسب السياسي. يروي الخطيب البغدادي، نقلاً عن ابن مسعود، أن ابن عباس قرأ الآية: ﴿محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار رحماء بينهم تراهم ركّعاً سُجّداً يبتغون فضلاً من الله ورضواناً سيماهم في وجوههم من أثر السجود ذلك مَثَلُهم في التوراة ومَثَلُهم في الانجيل﴾[١٥]. فلما وصل إلى قوله تعالى: ﴿كزرعٍ أخرج شطأه﴾[١٦]، قال ابن عباس: ذلك أبو بكر. فلما قرأ قوله تعالى: ﴿فآزره فاستغلظ فاستوى﴾[١٧]، قال ابن عباس: ذلك عمر بن الخطاب. فلما قرأ: ﴿على سوقه﴾[١٨]، قال ابن عباس: ذلك عثمان بن عفان. فلما قرأ: ﴿يعجب الزرّاع ليغيظ بهم الكفار﴾[١٩]، قال ابن عباس: ذلك علي بن أبي طالب. كنا نعرف المنافقين على عهد رسول الله ﷺ ببغضهم لعلي بن أبي طالب[٢٠].

وهكذا يقيَّد المطلق ليكون دليلاً على ذاتية معينة بغرض التوفيق والترضية وجمع الكلمة. غير أن الحال ليس كذلك دائماً، فقد يستعمل القيد لسوق الفضل إلى جهة بعينها واختصاصها به، كما فعل عياض الأشعري في روايته أنه لما نزلت الآية ﴿فسوف يأتي الله بقوم يحبُّهم ويحبُّونه﴾[٢١] أومأ النبي ﷺ إلى أبي موسى الأشعري، وقال: «هم قوم هذا»[٢٢]. واضح أن كلا التفسيرين (رأيان) يصرفان النص عن ظاهر محموله ليوظفاه في خدمة غاية سياسية واجتماعية، وهما بهذا يؤسسان «القيد والاطلاق» آليةً فعالة في الجدل السياسي العام، إن لم يكن في الصراع الفعلي على امتلاك القوة الاجتماعية.

دعا المنصور أبا حنيفة ذات يوم وكان الربيع حاضراً، وكانت بينه وبين أبي حنيفة غضاضة، فقال للمنصور: يا أمير المؤمنين، هذا أبو حنيفة يخالف جدك. كان عبد الله بن عباس يقول إذا حلف الرجل على اليمين ثم استثنى بعد ذلك بيوم أو يومين جاز الاستثناء، وقال أبو حنيفة لا يجوز الاستثناء إلا متصلاً باليمين. فقال أبو حنيفة: يا أمير المؤمنين، إن الربيع يزعم أن ليس لك في رقاب جندك بيعة. قال المنصور: وكيف؟ قال أبو حنيفة: يحلفون لك ثم يرجعون إلى منازلهم فيستثنون، فتبطل أيمانهم. فضحك المنصور وقال: يا ربيع... لا تعرض لأبي حنيفة. فلما خرج أبو حنيفة، قال الربيع للمنصور: أردتَ أن تشيط بدمي؟ قال المنصور: لا ولكنك أردت أن تشيط بدمي، فخلصتك وخلصت نفسي[٢٣].

ومع تحول نظام الحكم في المجتمع الاسلامي من الشورى إلى الملك، صارت قضية القيد والإطلاق أداةً فعّالة في تبرير إرادة صاحب السلطان وتطويع المواقف ـ بما فيها الحكم الشرعي ـ لأغراضه الخاصة. يروي الخطيب البغدادي أن الرشيد استدعى ذات ليلة القاضي أبا يوسف، وكان عند الرشيد عيسى بن جعفر. فقال الرشيد: يا يعقوب، أتدري لِمَ دعوتك؟ قال أبو يوسف: لا. قال الرشيد: دعوتك لأشهدك على هذا ـ مشيراً إلى عيسى ـ . إن عنده جارية سألته أن يهبها

---

(١٥) القرآن الكريم، «سورة الفتح»، الآية ٢٩.
(١٦) المصدر نفسه.
(١٧) المصدر نفسه.
(١٨) المصدر نفسه.
(١٩) المصدر نفسه.
(٢٠) أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد أو مدينة السلام (بيروت: دار الفكر، [د. ت.])، مج ٣، ص ١٥٣.
(٢١) القرآن الكريم، «سورة المائدة»، الآية ٥٤.
(٢٢) الخطيب البغدادي، المصدر نفسه، مج ٢، ص ٣٩.
(٢٣) المصدر نفسه، مج ١٣، ص ٣٦٥.

لي فامتنع. وسألته أن يبيعها فأبى. والله لئن لم يفعل لأقتلنّه. فالتفت أبو يوسف إلى عيسى وقال: ما بلغ الله بجارية تمنعها أمير المؤمنين وتنزل نفسك هذه المنزلة؟ فقال عيسى: عجلت عليّ في القول قبل أن تعرف ما عندي. قال أبو يوسف: وما في هذا من الجواب؟ قال عيسى: إن عليّ يميناً بالطلاق والعتاق وصدقة ما أملك أن لا أبيع هذه الجارية ولا أهبها. فالتفت الرشيد إلى أبي يوسف، فقال له: هل في ذلك من مخرج؟ قال أبو يوسف: نعم. قال الرشيد: وما هو؟ قال أبو يوسف: يهب لك نصفها ويبيعك نصفها، فتكون [الجارية] لم تُبع ولم تُوهب. قال عيسى: ويجوز ذلك؟ قال أبو يوسف: نعم. قال عيسى: فأشهد أني قد وهبت له نصفها وبعته نصفها الآخر بمائة ألف دينار. ثم نادى عيسى بالجارية، فأُتي بها، وبالمال. فقال عيسى: خذها يا أمير المؤمنين، بارك الله لك فيها. قال الرشيد: يا يعقوب... بقيت واحدة. قال أبو يوسف: ما هي؟ قال الرشيد: الجارية مملوكة ولا بد أن تُستبرأ، ووالله إن لم أبت معها ليلتي إني أظن أن نفسي ستخرج. قال أبو يوسف: يا أمير المؤمنين... تعتقها وتتزوجها فإن الحرة لا تستبرأ. قال الرشيد: فإني قد أعتقتها فمن يزوجنيها؟ قال أبو يوسف: أنا. فدعا الرشيد بمسرور وحسين - شاهدين - فخطبتُ وحمدتُ الله، ثم زوجته إياها على عشرين ألف دينار. ودعا بالمال فدفعه إليها. قال الرشيد وهو يصرف أبا يوسف: يا مسرور، احمل إلى يعقوب مائتي ألف درهم وعشرين تختاً ثياباً، فحمل ذلك معه[٢٤].

لم تُعفَ فنون القيد والاطلاق من مهامها الاجتماعية حتى في مجالس التندّر والفكاهة. فقد بعثت أم الخليفة المتوكل إلى القاضي أبي يوسف بـ «حُق فضة فيه حقاق فضة مطبقات في كل واحدة لون من الطيب وفي جام دراهم وسطها جامٌ فيه دنانير. فقال له جليس له: قال رسول الله ﷺ من أُهديتْ له هدية فجلساؤه شركاؤه فيها. فقال أبو يوسف: ذاك يوم كانت هدايا الناس التمر واللبن»[٢٥].

- ٤ -

الأثر الظاهر لعملية القيد والاطلاق أنها تلغي ثبات الفكر في العبارة لأنها تخضعه لإرادة المتكلم، يحكّم فيها إدراكه الخاص أو مصلحته الخاصة أو ولاءه السياسي أو المذهبي، وتلغي، من الناحية الأخرى، أو - في أحسن الأحوال - تضعف إمكانية تحقق الإجماع بين الناس، وتفتح باب الخلاف والتجزئة في ما بينهم. بقول آخر، إنها تلغي إمكانية تنظيم الفكر من خلال اللغة وتمنع من التفاهم المشترك بين الفئات الاجتماعية، وفي هذا - أو ينبغي أن يكون - بعض التفسير لظاهرة احتجاج الفرق والطوائف الاسلامية بالنص المقدس الواحد - القرآن - ثم الاحتراب به وعليه في وقت معاً. لقد استوقفت مشكلة القيد والاطلاق جلال الدين السيوطي في القرن التاسع الهجري، فحاول أن يخرّجها تخريجاً منطقياً مبتدئاً من أن الأصل هو «الإطلاق» وأن «القيد» عارض لسبب فيه منفعة عامة أو وقاية من ضرر. وعلة أولية الاطلاق على القيد هي أن «المطلق هو الدال على الماهية بلا قيد، وهو مع القيد كالعامّ مع الخاص» ومتى وجد دليل على تقييد المطلق صير إليه وإلا فلا، بل يبقى المطلق على إطلاقه والمقيّد على تقييده لأن الله تعالى خاطبنا بلغة العرب.

والضابط أن الله إذا حكم في شيء بصفة أو شرط، ثم ورد حكم آخر مطلقاً نُظِرَ، فإن لم يكن له أصل يرد إليه إلا ذلك الحكم المقيد وجب تقييده به. وإن كان له أصل يرد غيره لم يكن

---

(٢٤) المصدر نفسه، مج ١٤، ص ٢٥٠ - ٢٥١.

(٢٥) المصدر نفسه، مج ١٤، ص ٢٥٢.

رده إلى أحدهما بأولى من الآخر. فالأول مثل اشتراط العدالة في الشهود على الرجعة والفراق والوصية في قوله: ﴿وأشهدوا ذوي عدل منكم﴾[٢٦]، وقوله: ﴿شهادة بينكم إذا حضر أحدكم الموت حين الوصية اثنان ذوا عدل منكم﴾[٢٧]. وقد أطلق الشهادة في البيوع وغيرها كما في قوله: ﴿وأشهدوا إذا تبايعتم ولا يُضارَّ كاتب ولا شهيد﴾[٢٨]، وكذلك ﴿فإذا دفعتم إليهم أموالهم فاشهدوا عليهم﴾[٢٩]، والعدالة شرط في الجميع[٣٠].

على أن السيوطي سرعان ما يعود ليلاحظ أن «المطلق كالمقيّد» في مواضع كثيرة، وأن الشافعي يحمل المطلق على المقيد في الجميع. إن النظر المحقق في تعليل السيوطي يستوقفه أمران، أحدهما لاحق للآخر: فأما الأول، فهو أن السيوطي حاول أن يحل إشكالية القيد والاطلاق على الصعيد القرآني، وبهذا أجاز حمل «المطلق على المقيد»، وألغى الحدود بينهما. لكنه من الناحية الأخرى، وقف في تعليله عند النصوص القرآنية، ولم ينقله إلى واقع الأشياء، ولم يحاول أن يسبر عواقب تداخل الإطلاق بالقيد في ميادين الحياة العامة، من السياسة إلى الاقتصاد، إلى الاجتماع والأخلاق. ومن ههنا ترك معلقةً الإجابة عن السؤال الحيوي: هل الصياغة اللغوية ناقلة للفكر أم أن الفكر هو من معطيات الصياغة اللغوية؟ فإذا كانت الأولى، أمكننا أن نطمع في قدر مشترك من تناظر نظم الفكر بين الناس وتحقق قدر مشترك بينهم من التقارب الاجتماعي. أما إذا كانت الثانية، فلا احتمال لمثل هذا التوحّد. ولقد يبدو أن هذا التعاضل قد أتعب السيوطي نفسه، فتساءل وأجاب: «إذا قلنا بحمل المطلق على المقيّد، هل هو من وضع اللغة أو بالقياس؟ هناك مذهبان. وجه الأول أن العرب من مذهبها استحباب الاطلاق اكتفاءً بالقيد وطلباً للإيجاز والاختصار. الثاني ما تقدم محله... إذا كان الحكمان بمعنى واحد وإنما اختلفا في الاطلاق والتقييد. فأما إذا حكم في شيء بأمور، ثم في آخر ببعضها، وسُكِتَ فيه عن بعضها، فلا يقتضي الالحاق»[٣١]. وهكذا كان جوابه أضعف من أن يكون حلاً لأنه استسلم للتداخل بين ما هو مطلق وما هو مقيد، وسكت عما إذا كان ذلك صالحاً في مجال العلاقات الاجتماعية وتضارب المصالح.

ـ ٥ ـ

تَمرُّدُ اللغة على الحكم العقلي... هل هذا هو ما يترشح إليه في نهاية الأمر ضياع الحدود بين ما هو مطلق وما هو مقيّد في اللسان العربي؟ هذا سؤال قديم جديد حقاً. في المناظرة التاريخية التي جرت سنة ٣٢٦هـ بين أبي بشر متّى بن يونس، كبير المنطقيين البغداديين، وبين أبي سعيد السيرافي النحوي، كان من مذهب متّى أنه «لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل، والصدق من الكذب، والخير من الشر، والحجة من الشبهة، والشك من اليقين، إلا بما حويناه من المنطق»، على حين ذهب السيرافي إلى «ان النحو هو منطق اللغة العربية»[٣٢].

---

(٢٦) **القرآن الكريم**، «سورة الطلاق»، الآية ٢.

(٢٧) المصدر نفسه، «سورة المائدة»، الآية ١٠٦.

(٢٨) المصدر نفسه، «سورة البقرة»، الآية ٢٨٢.

(٢٩) المصدر نفسه، «سورة النساء»، الآية ٦.

(٣٠) جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، تحقيق محمد أبو الفضل ابراهيم، ط ٣ (القاهرة: مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥١)، ج ٢، ص ٣١.

(٣١) المصدر نفسه.

(٣٢) علي بن محمد أبو حيان التوحيدي، **الامتاع والمؤانسة** (بيروت: دار مكتبة الحياة، [د. ت.])، ج ١، الليلة الثامنة، ص ١٠٨ وما بعدها.

لقد شكّكَ ابن جني - وهو من معاصري السيرافي - في مقولة إن النحو هو منطق العربية، لأنه كان يرى أن العلل النحوية كلها مبنية على الجواز وأنها أو أكثرها تجري مجرى التخفيف والفَرْق، ولو تكلف متكلف نقضها لكان ذلك ممكناً، وإن كان على غير قياس ومستثقلاً: «الا تَراكَ لو تكلفت تصحيح فاء «ميزان» و«ميعاد»، لقدرت على ذلك، فقلت: «مِوْزان» و«مِوْعاد». وكذلك لو آثرت تصحيح فاء «موسر» و«موقن»، لقدرت على ذلك، فقلت «مِيْسر» و«ميقن». وكذلك لو نصبت الفاعل ورفعت المفعول، أو الغيت العوامل على الجار والمجرور والنواصب والجوازم، لكنت مقتدراً على النطق بذاك وإن نفى القياس تلك الحال»[٣٣].

وفي الأزمنة الحديثة حاول بعض النحويين العرب المعاصرين التنبيه للعقلانية المهملة في التعامل مع النحو العربي من حيث إن «النحو - وهو أسّ علوم اللغة العربية - لا يعيّن كون الكلمة فاعلاً أو مفعولاً، وإنما يعيّن ذلك إدراك المتحدث. ومتى استقر في ذهن المتحدث كونها فاعلاً أو مفعولاً، جاء دور النحو بان يذكر الصوت اللازم الذي يوضع على آخر الكلمة. لهذا فإن إتقان علم النحو وأحكامه لا يؤدي وحده إلى تجنب اللحن، لان اللحن يرتبط بالإدراك لمهمة الكلمة في الجملة، وليس للنحو صلة ملزمة بإدراك مهمة الكلمة في الجملة. وبعبارة أخرى، إن اللّحِنَ[٣٤] في الغالب لا يجهل القاعدة النحوية في أن الفاعل مرفوع حين يلحن، وإنما يجهل ان تكون هذه الكلمة في موضع الفاعلية، ولو أدرك أنها في موضع الفاعلية لهان عليه ان يتذكر أن الفاعل مرفوع وان يضع الضمة على آخر الكلمة. إن الاعرابي الذي تلى قوله تعالى: ﴿إن الله بريء من المشركين ورسوله﴾، بكسر اللام في رسوله، لم يكن خطؤه ناشئاً من أنه جعل الواو للعطف لأنها للعطف على أية حال، وإنما نشأ من أنه لم يدرك أنها معطوفة على كلمة سابقة غير كلمة المشركين»[٣٥].

وإذاً، فإن الوعي العقلاني لوظيفة الكلمة في الجملة - وليس إعرابها - هو ضامن صواب أدائها في البنية اللغوية، لأننا لا نعرف إلا تلك الأشياء التي نفكر فيها، ولأن العقل يملك القدرة على اكتشاف الحقيقة بنفسه، كما يمكنه إدراكها بمقارنة أفكار بأخرى. إن أعلى صور المعرفة هي تلك الأحكام الصائبة كونيًّا، والمتفقة الواحدة مع الأخرى، والتي لا تصدر إلا عن العقل، مثل قولنا: إذا كان «أ» أكبر من «ب»، وكان «ب» أكبر من «ج»، فإن «أ» هو أكبر من «ج». ومن هنا امتازت العلوم الصورية (Formal Disciplines) كالمنطق والرياضيات بدرجة عالية من الصواب والكونية. وكيما يفكر الانسان بوضوح ويستعصم من الوقوع في التناقض، فلا بد من الالتزام بتعاريف فكرية ثابتة ومعانٍ واحدة للمفردات أو المفاهيم التي نطرحها للجدل أو الدراسة.

إن للتعابير المغبّشة قدرة هائلة على استثارة معانٍ غير قابلة للتحديد في أذهان الآخرين، معانٍ لا يمكننا ضمان التوصل من ورائها إلى نتائج نافعة للمجتمع، مثل كلمات: الحرية؛ العبودية؛ المجتمع الصالح؛ التقدم؛ التخلف؛ النضج؛ العدالة؛ الحق؛ وغيرها.

إن هذه الحقيقة تجعلنا نقف وجهاً لوجه أمام مشكل ثقافي خطير يتعلق بمعيار الجودة في اللغة، وهو أمر لم نتصدَّ له بجد في ما يتعلق بدور اللغة العربية في حياتنا السياسية والاجتماعية. إن اللغة التي لا يحكمها العقل، أي اللغة التي تصنع عقلاً خاصاً بها، نظاماً فكرياً يتشكل وفقاً للغرض المحمول في العبارة اللغوية، هي لغة مرشحة للعب دور سلبي في التفكير الاجتماعي العام، لأنها لغة تضعف فيها الدلالة الادراكية لحساب الدلالة غير الادراكية، أي أنها

---

(٣٣) ابو الفتح عثمان بن جني، **الخصائص في فلسفة اللغة العربية** (بيروت: دار الهدى للطباعة والنشر، [د. ت.])، ج ١، ص ١٤٤ - ١٤٥.

(٣٤) المراد هنا الشخص الذي يلحن.

(٣٥) عبد الرزاق محيي الدين في: **مجلة المجمع العلمي العراقي** (١٩٨٠).

ستكون لغة أحكام وانفعالات، وما يستتبع الأحكام والانفعالات من سوء الظن والفرقة الاجتماعية.

إن من يقارن طروحات الفِرق التي تقسّم إليها المسلمون يجد أن التعبير اللغوي كان يقف وراء أشد خلافاتها حدةً وأكثرها دعاءً إلى العداوة والبعد عن السلام الاجتماعي، ثم امتد ذلك إلى الخلافات السياسية العربية المعاصرة ليعطي النتائج العدائية ذاتها. والأمر الذي يزيد في إعضال هذا المشكل الثقافي العربي أن العالم - وهو على أعقاب القرن الحادي والعشرين - يتحول سريعاً من عصر مابعد الثورة الصناعية إلى عصر المعلومات. فالكومبيوتر الذي شرع يحكم العالم، بصورة من الصور، يستعمل لغة بسيطة، ولكنها هائلة الأثر... لغة المعلومات.

إن اللغة العربية ستكون محاصرة حصاراً شديداً في القرن القادم ما لم تتحول إلى لغة معلومات وحقائق تخاطب العقل، وما لم تعتق نفسها من الفن الذي عشقته خمسة عشر قرناً ولم يُجدِها كثيراً، أي «فن البلاغة»، الذي اصطلحوا على أنه «مطابقة الكلام لمقتضى الحال» بصرف النظر عما إذا كان ذلك الحال موافقاً للحق أو مفارقاً له □

صدر حديثاً

أوروبا وبلدان الخليج العربية
الشركاء الأباعد

د. بشارة خضر

في هذا الكتاب، يتناول د. خضر بالدراسة العلاقات القائمة بين السوق الأوروبية المشتركة ومجلس التعاون لدول الخليج العربية. هذه العلاقات تبرز بشكل واضح في التبادلات الاقتصادية، والعلاقات الطاقية، والصناعة البتروكيميائية، والاستثمارات الخليجية في أوروبا.. وأخيراً، إن المؤلف يحاول أن يستجلي موضوع العلاقات الأوروبية - العربية بعد أن ظل مهملاً طيلة مدة من الزمن.

٣٠٩ صفحات

الثمن: ١٢ دولاراً

القومية والإسلام

في خطاب كل من حسن البنّا وعبد الناصر

مارلين نصر

باحثة عربية من لبنان.

يهدف هذا البحث إلى المقارنة بين المفردات القومية التي استخدمها اثنان من رجال السياسة، كل منهما يمثل تياراً ايديولوجياً كان له تأثير قوي في التاريخ المعاصر لمصر وللوطن العربي. هذان الرجلان هما: حسن البنّا (١٩٠٦ ـ ١٩٤٩)، مؤسس جمعية الإخوان المسلمين، وأول من أرسى فكر الحركة الإسلامية السياسية في مصر والوطن العربي وبعض البلدان الإسلامية غير العربية، وجمال عبد الناصر (١٩١٨ ـ ١٩٧٠)، محقق الاستقلال المصري، ورئيس الدولة، وقائد الحركة القومية العربية منذ تأميم قناة السويس في عام ١٩٥٦ حتى وفاته في عام ١٩٧٠.

أولاً: مسألة الهوية القومية في مصر

إن مصر ـ بتاريخها الذي يرجع إلى آلاف السنين ـ «واحدة من أقدم الأمم في العالم»، ومعنى هذا أن مسألة الهوية القومية لا تثير أية مشكلة فيها. فكل التيارات السياسية والفكرية التي سادت خلال النصف الأول من القرن العشرين اعتبرت أن الانتماء القومي الأساسي إنما يرتبط بمصر، داخل حدودها الطبيعية، وكان الاختلاف بينها محصوراً في مسألة انفتاح هذه القومية أو انغلاقها، فرفض بعض التيارات والأحزاب (مثل حزب الوفد وحزب الأمة) الانفتاح وتمسّك بالحدود الإقليمية الحالية كحدود نهائية للأمة المصرية. وقد أيّد بعض التيارات والأحزاب الأخرى انفتاح الهوية المصرية على ماوراء الحدود الطبيعية، وذلك إما لكي تشمل وادي النيل بأكمله، وإما لكي تصبح جزءاً من انتماء شرقي أوسع نطاقاً، كأن تمتد إلى الوطن العربي وتشترك معه في القومية نفسها (التيار العروبي)، أو تتسع للعالم الإسلامي في مجموعه بهدف جمع «الأمة» الإسلامية داخل دولة واحدة (التيار الإسلامي). وينتمي الخطابان موضع بحثنا إلى هذا الاتجاه الأخير، وهو الذي يرى أن الهوية القومية لمصر منفتحة وتدخل ضمن هوية أوسع نطاقاً تشمل كل الشعوب العربية في الحالة الناصرية أو كل المسلمينَ في حالة البنا.

لم يفكر أي مراقب داخل هذه المنطقة من العالم في الخلط بين هذين التيارين اللذين ولدا في مصر، لوضوح الفارق بينهما ايديولوجياً واصطدامهما معاً سياسياً خلال المرحلة الناصرية، إلى الحد الذي استخدم معه السادات أحدهما من أجل إضعاف الآخر (الناصري) خلال فترة

حكمه (١٩٧٠ ـ ١٩٨١). ومع هذا، فإن الكثير من المراقبين من خارج المنطقة (من باحثين ومستشرقين وجامعيين ومؤلفي كتب مدرسية وصحفيين) خلطوا بين هذين التيارين[١]، أو على الأقل أقاموا بينهما صلة قربى ايديولوجية. فهم يرون أن التيارين قد يكونان متنافسين، ولكنهما متماثلان من حيث إنهما يناديان معاً بإقامة قومية جامعة أوسع من نطاق مصر (أو أوسع من نطاق أي بلد آخر تنطلق منه الدعوة)، وأن الفارق الوحيد بينهما يكمن في مجرد الاتساع الجغرافي: أحدهما ـ التيار الناصري (أو البعثي) ـ ينادي بوحدة الوطن العربي، والآخر ـ التيار الإسلامي (الإخوان المسلمون) ـ تشمل دعوته التوحيدية العالم الإسلامي في مجموعه (العربي والتركي والإيراني والأفغاني والماليزي والافريقي).

هدفنا في هذا البحث هو أن نوضح العكس، وهو أنه حتى ولو أن البنا وعبد الناصر قد استخدما معاً المفردات القومية نفسها التي كانت سائدة في الأوساط السياسية والفكرية في مصر والوطن العربي خلال النصف الأول من القرن العشرين مع اختلافات ضئيلة، فإن مفاهيمهما القومية مختلفة اختلافاً كبيراً. وينصب اختلافهما في نقطتين أساسيتين: العلاقة بالدين الإسلامي، ثم بالايديولوجيات الحديثة حول القومية والاشتراكية. فإذا كان الدين الإسلامي بمفاهيمه الأساسية يمثل جوهر نظرة البنا إلى القومية، فإن المفهوم الناصري القومي العربي قد اقتبس من الايديولوجيات الحديثة، القومية في مرحلة مابعد الاستعمار والاشتراكية، وأثبت ابتعاده عن الايديولوجيا الدينية في نظرته إلى الدولة وإلى الوطن وإلى الأمة. ولكي أوضح ما أقول سأقارن بين المفردات القومية التي استخدمها كل من البنا وعبد الناصر في خطابه، مع توزيعها تبعاً لمستويات ثلاثة، مصرية وعربية وإسلامية (أولاً)، ثم اتقدم بتحليل أكثر عمقاً (للحقول الدلالية والحجج) بالنسبة إلى كلمات مفتاحية ثلاث في هذين الخطابين (القومي والإسلامي) وهي: الأمة والوحدة والدولة (ثانياً).

ثانياً: توزيع المفردات القومية عند البنا وعبد الناصر تبعاً للمستويات الثلاثة: المصري والعربي والإسلامي

يتضح من البيان المقارن للمفردات القومية ـ أي «الكلمات المتعلقة بالأمة» ـ التي استخدمها كل من البنا وعبد الناصر في خطبه وكتاباته، بوضوح، أن الكلمات التي تعبّر عن الاسم الموصوف تكاد لا تختلف عند الرجلين. أما الذي يختلف فهو النعوت التي تحدد صفات الأسماء وتحدد مكانها في المستويات الثلاثة، المصري والعربي والإسلامي، وهو ما يتضح من الجدول التالي:

---

(١) في مناقشة حول «الأمة، للاحتواء أو الاقصاء» لاحظت عالمة النفس واللغة جوليا كريستيفا (Julia Kristeva) «تصاعد القومية الرومانسية والأصولية التي تهز شرق أوروبا والتي تختلط مع حركة التوسع الديني في كثير من بلدان العالم الثالث (وهكذا تكون «الأمة» العربية: نتاجاً اسطورياً للديانة الإسلامية لا يأخذ بالخصائص والفروقات الثقافية والاقتصادية والسياسية». انظر: *Le Monde*, 29/3/1991, p. 21.

من الواضح (بالنسبة إليّ) أن جوليا كريستيفا تخلط بين التيار الاسلامي الحالي الذي ينادي بـ «الامة» الاسلامية وتيار العروبة خلال الفترة السابقة (سنوات الستين) الذي نادى بـ«الأمة» العربية.

توزيع المفردات القومية عند البنا وعبد الناصر

عبد الناصر (القوميون العرب)	البنا (الإخوان المسلمون)
المستوى المصري	**المستوى المصري**
هذه الأمة ـ ١٩٥٦	الأمة ـ القوم
قومي (الاقتصاد ـ بعض المؤسسات)	قوميتنا الخاصة
شعب مصري	
وطن مصري ـ المواطنون	الوطن المصري ـ مواطنون
بلد ـ بلاد	بلد ـ بلاد
أرض	القطر
الدولة المصرية	
الوحدة الوطنية	الوحدة القومية
المستوى العربي	**المستوى العربي**
الأمة العربية	العروبة (لغة)
قومية عربية	العرب
الشعب العربي	الوحدة العربية
الشعوب العربية ـ الجماهير العربية	
العرب	
الوطن العربي (الأوطان العربية)	
البلاد العربية	
المنطقة العربية	
الأرض العربية	
الوحدة القومية العربية	
الوحدة العربية	
المستوى الإسلامي	**المستوى الإسلامي**
عالم إسلامي	الأمة الإسلامية
تضامن إسلامي	الأمم الإسلامية
الأمم الإسلامية	القومية الإسلامية أو قومية الإسلام
المسلمون	المسلمون
	الوطن الإسلامي
	الدولة الإسلامية
	الخلافة
	الوحدة الإسلامية

إن الكلمات الأساسية الواردة في مجموعة المفردات القومية هي نفسها في معظمها: «أمة»؛ «وطن»؛ «وحدة»؛ «قومية»؛ «عروبة».

ولهذه الملاحظة أهميتها الخاصة، فهي تميّز المفردات التي استخدمها البنا من تلك التي استخدمها من خلَفه على رأس جماعة الإخوان المسلمين (ونذكر السيد قطب بصفة خاصة)[٢]، وتلك التي نراها في الخطاب الإسلامي الحالي، والتي تستبعد مفردات «القومية» ومشتقاتها، لأنها تراها مستحدثة ومحل نقد لاحتوائها على مفهوم غربي «مادي»، بل «عنصري» للهوية[٣].

والمفردات القومية الناصرية أكثر تنوعاً وحداثة، ونجد بينها كل المفردات القومية الحديثة، مثل «أرض» و«شعب»، وهي نادرة عند عبد البنا. وفي المقابل، يكثر في خطاب البنا استخدام كلمات قديمة أصبحت مهجورة في المفردات القومية الحالية، مثل «قوم» و«جنس»، وهي شديدة الندرة في الخطاب الناصري.

والأمر الذي يجعل الاختلاف بين المجموعتين من المفردات أكثر وضوحاً هو اختلافهما الأساسي في توزيعها تبعاً للمستويات الثلاثة المشار إليها. فالمفردات القومية عبد الناصر تقع في المستويين المصري والعربي، والصفات التي تميّز الكلمات في المستوى المصري مستمدة من كلمة «وطن»، في حين أن صفات المستوى العربي مستمدة من كلمة «قومية». فقد استخدم الخطاب الناصري الصفة «قومي» بغير استثناء لتمييز الكلمات المتعلقة بالمستوى العربي للهوية. أما عند البنا، فإن المفردات القومية تتوزع بين المستويين المصري والإسلامي، وتتكرر عنده المفردات نفسها في هذين المستويين من دون أن يميّز بينها إلا استخدام صفة ما إذا استلزم السياق ذلك. فعلى سبيل المثال، نجد أن الكلمة المفتاحية «قومية» تُقرن بالصفة «خاصة» عند الإشارة إلى المستوى المصري من الهوية، فيقول: «قوميتنا الخاصة». ويستخدم الاسم نفسه على المستوى الإسلامي مقروناً بالصفة «الإسلامية»: «قوميتنا الإسلامية». وبالطريقة نفسها، يستخدم الكلمة المفتاحية «أمة» للحديث عن مصر وعن «الأمة الاسلامية»، لكنها تكون مقرونة بالصفة «الإسلامية» في المستوى الإسلامي فقط، وعند استخدامها للإشارة إلى مصر تجيء خالية من صفة «المصرية». كما إن الكلمتين المفتاحيتين «قومية» و«أمة» وردتا في خطاب البنا مفتوحتين في المستوى المصري، أي غير مقرونتين بأية صفة، إذ إنهما لا تكتسبان بُعدهما ومدلولهما النهائي إلا على المستوى الإسلامي. وهناك سبب آخر لتفسير ذلك يتعلّق بمن يتلقى رسالة البنا: فهو لا يتوجه برسالته إلى مسلمي مصر وحدهم، ولكن إلى كل المسلمين في مختلف بلدانهم.

هناك اختلاف ذو مغزى يتعلق بالدعوة إلى «الوحدة القومية»، فالبنا يستخدمها في المستوى المصري، في حين أن عبد الناصر يخصصها للمستوى العربي دون غيره، ويستخدم الصفة المشتقة من كلمة «وطن»: «وطني»، عند الإشارة إلى وحدة الوطن المصري أو وطن أي شعب عربي[٤].

ويستخدم البنا مفردة «أمة» للدلالة على الأمة الخاصة كـ «المصرية» والأمة الكلية الإسلامية، أما في الخطاب الناصري فهي مخصصة لـ «للأمة العربية» دون غيرها، وخصوصاً

---

(٢) «إن الاسلام ينكر الشعور القومي الحاد ويتجه اتجاهاً عالمياً ويجعل حدوده في حدود الفكرة لا تخوم الأرض». انظر: سيد قطب، **نحو مجتمع إسلامي**، ط ٧ (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٧)، ص ٨٣.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩٤.

(٤) إن هذا لا يعني أن المستوى «الوطني» (سواء كان مصرياً أو خاصاً بدولة عربية أخرى) كان أقل أهمية في الخطاب الناصري من المستوى القومي العربي، بل إن العكس هو الصحيح. فلقد جعل عبد الناصر (على خلاف النظرة البعثية للقومية العربية) من «الوحدة الوطنية» الداخلية لكل شعب عربي، شرطاً مسبقاً لكل مشروع وحدة على المستوى «القومي العربي»، أي بلدان عربية عدة.

بعد عام ١٩٥٦. فقبل هذا التاريخ وردت كلمة «أمة» مرات قليلة للدلالة على مصر: «أمة كمصر» أو «هذه الأمة»، لكن هذه الاستخدامات أخذت تختفي تدريجياً بعد عام ١٩٥٦، وبعدها لم تستخدم كلمة الأمة في الخطاب الناصري إلا للدلالة على الشعوب العربية في مجموعها.

وإذا كانت المفردات تتكرر عند البنا بنفسها في المستويين المصري والإسلامي، فإن الأمر يختلف في الخطاب الناصري، حيث نجد أن المفردات الدالة على القومية العربية فيه محددة تماماً وأكثر تنوعاً، مما يرد منها على المستوى المحلي، حتى إنها بعد عام ١٩٥٦ احتكرت استخدام المفردات القومية تقريباً، وأصبحت الاستخدامات السائدة على المستوى المصري هي: «وطن» و«شعب» و«أرض» و«بلد» و«دولة» ومشتقاتها، وخُصصت مفردات «قومية» و«أمة»[٥] والصفات كافة المستمدة من «قوم» للمستوى العربي وحده.

إن هذا التشكيل في استخدام المفردات لا يعبّر في حد ذاته عن قيمة ذات أهمية. فعلى الرغم من أن البنا يستخدم المفردات القومية نفسها على المستويين المحلي والإسلامي، إلا أنه يقيم تدرجاً بين المستويين، من حيث أهمية كل منهما، ويعطي أهمية وقيمة أكبر للهوية الإسلامية: «القومية الإسلامية اجل واسمى من القومية المحلية»[٦].

أما عند عبد الناصر، فإن العلاقة بين مستويي الهوية (المصرية أو المحلية والعربية) تقوم على الاشتمال والتضمين: الهوية والوحدة «الوطنية» (أي المحلية) تأتي أولاً، وهي تشكل الركيزة والأساس في توحيد أوسع نطاقاً: بين بلدين أو أكثر من البلدان العربية (القومية العربية).

لقد اختفى - أو كان محصور النطاق - كل من المستوى العربي في الخطاب القومي للبنا والمستوى الإسلامي في الخطاب القومي لعبد الناصر. فالبنا يعرّف «العروبة» استناداً إلى القرآن الكريم بأنها هي «اللسان»، ويستخلص منها أن «وحدة العرب لا بد منها لإعادة مجد الإسلام وإقامة دولته وإعزاز سلطانه». إن تأييد البنا «الوحدة العربية» يقوم على أنها «الحلقة الثانية في النهوض»[٧]، ولم يدفعه هذا إلى التسليم بوجود هوية قومية عربية، بل هو يؤكد، على خلاف عبد الناصر، أن «الإخوان المسلمين لا يؤمنون بالقومية بهذه المعاني ولا يقولون فرعونية وعربية وفينيقية وسورية، ولا شيئاً من هذه الألقاب التي يتنابذ بها الناس»[٨]. وهو يُرجع كل هذه القوميات إلى «الجاهلية»، لذلك لا تظهر في خطابه أية كلمة من الكلمات المفتاحية للمفردات القومية؛ إذ تختفي منه «الأمة العربية» و«الوطن العربي» و«القومية العربية» و«الشعب العربي»، بل تختفي أيضاً مفردة «العالم العربي». والاستثناء الوحيد يتعلق بـ «الوحدة العربية» باعتبار أنها هدف وسيط يحوز تأييده ويدعو الإخوان المسلمين إلى تحقيقه، مع بقاء الهدف الرئيسي للدعوة هو «الوحدة الإسلامية»، أي توحيد كل المسلمين داخل الأمة الإسلامية تحت «زعامة» مصر.

نجد في المقابل، أن المستوى الإسلامي هو الذي يختفي من المفردات القومية في الخطاب

---

(٥) الصفة المشتقة من كلمة «أمة» «nation» في اللغة العربية هي «أمّي» التي تعني عدم الإلمام بالقراءة والكتابة، أو أممي «international» التي استخدمت للتعبير عن الأممية «internationalisme». وتستخدم الصفة المشتقة من كلمة «قوم»، وهي «قومي»، للدلالة على معنى كلمة «national».

(٦) صحيفة الاخوان المسلمون (١٩٣٩)، ذكر في: ناصيف نصار، **تصورات الأمة المعاصرة: دراسة تحليلية لمفاهيم الأمة في الفكر العربي الحديث والمعاصر** (الكويت: مؤسسة الكويت للتقدم العلمي، ١٩٨٦)، ص ١٢٥.

(٧) حسن البنا، **كيف نفهم الاسلام**، ط ٢ (القاهرة: دار الروضة، ١٩٩٢)، ص ٦٦٠ و٦٦٩.

(٨) حسن البنا، **مجموعة رسائل الامام الشهيد حسن البنا** (الاسكندرية: دار الدعوة، ١٩٩٠)، ص ٢٩.

الناصري، فتختفي منه تماماً كلمات «الأمة» المقرونة بصفة «إسلامية»، مثل «أمة إسلامية» و«وطن إسلامي» و«شعب مسلم» و«قومية إسلامية» و«دولة إسلامية»[٩]. ولا يشير عبد الناصر إلى «الوحدة الإسلامية» ولا ينظر إلى علاقة «مصر» و«العرب» بالعالم الإسلامي على أنها علاقة انتماء، لكن على أنها علاقة «تضامن» و«إخاء في العقيدة»، ويقرر بالتحديد أنها لا تخرجهم عن حدود ولائهم لأوطانهم الخاصة[١٠].

واستطراداً لبحثنا حول علاقة الخطاب القومي لكل من البنا وعبد الناصر بالإسلام، من المهم الإجابة عن هذا السؤال: هل يقتصر الخلاف الأساسي بين الخطابين على مجرد الاختلاف في مدى الامتداد أم انه ينصب أيضاً على المضمون؟ وبعبارة أخرى، إذا كان من الواضح أن النظرة القومية عند عبد الناصر تمتد إلى الوطن العربي في مجموعه، في حين أن نظرة البنا تشمل العالم الإسلامي في مجموعه، فهل معنى هذا أن اختلافهما قاصر على الامتداد الجغرافي مع اتفاقهما في المضمون، خصوصاً بالنسبة إلى مفهومهما الديني والإسلامي؟ لقد سبق لنا تقديم الخطوط العريضة في الرد على هذا السؤال عندما ذكرنا أن علاقة عبد الناصر بالعالم الإسلامي تقوم على «التعاون» و«التضامن» و«الإخاء»، في حين أنها عند البنّا تقوم على «الهوية» و«الانتماء» و«الوحدة». وسنعرض الآن لهذه العلاقة بعمق أكبر مستعينين بالحقول الدلالية لكلمتين مفتاحيتين في كل من الخطابين وهما: «الأمة» و«الوحدة» اللتان ترتبطان دائماً عند البنا بمفردة «الوطن» وبنظرته إلى «الدولة».

ثالثاً: «الأمة» و«الوحدة» عند البنا وعبد الناصر من حيث دلالتهما الدينية

١ ـ «الأمة» و«الوحدة» في الخطاب الناصري

يتضح من دراسة الحقول الدلالية للفظ «أمة عربية» في مجموعة من خطب عبد الناصر كانت قد ألقيت بمناسبة أحداث مهمة على المسرح العربي[١١]، أن الصلات ذات المفهوم الديني الصريح قليلة فيها. لقد بدت فيها بصفة خاصة علاقة متبادلة بين «الأمة العربية التي تؤمن بالله» وإرادة الله التي «توجّه خطاها وتُلهمها» (أيلول/سبتمبر ـ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٦١). ودعّم الخطاب الناصري من هذا التعبير بعد هزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧ (الحرب الإسرائيلية ـ العربية) وأصبح يلجأ إلى الله في خطابه أكثر من ذي قبل: «شاءت إرادته أن يمدّها بعدد جديد» و«يريد لها النصر» (آذار/مارس ١٩٦٨ ـ تموز/يوليو ١٩٧٠).

إلا أن الرجوع الصريح إلى الإسلام كان نادراً. لقد عمد عبد الناصر في خطبة واحدة (خارج المجموعة) ألقاها في مناسبة زيارة رئيس موريتانيا القاهرة، إلى التعبير عن الصلة بين «الأمة العربية» و«تراثها الإسلامي»، وكان سبيله إلى ذلك تقدمياً غير ماضويّ. ونحن نورد في

---

(٩) ظهرت صيغة الجمع لهذه الكلمات في الخطاب الناصري في مرات نادرة، ولكن جاء ذلك للدلالة على «الأمم» و«الأوطان» و«الشعوب» الاسلامية غير العربية.

(١٠) جمال عبد الناصر، **فلسفة الثورة** (القاهرة: وزارة الارشاد، ١٩٥٣)، ص ٤١ و٥٥ ـ ٥٦.

(١١) انظر: مارلين نصر: «تحليل الحقول الدلالية لـ «أمة عربية» في الخطاب الناصري (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠)»، في: *Mots* (Paris), no. 2 (1981), pp. 13 - 34 أو: **التصور القومي العربي في فكر جمال عبد الناصر (١٩٥٢ ـ ١٩٧٠): (دراسة في علم المفردات والدلالة)**، ط ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤).

ما يلي جانباً منه بالنظر إلى ندرته: «إن الأمة العربية تعتز بتراثها الإسلامي، وتعتبره من أعظم مصادر طاقتها النضالية. وهي، في تطلعها إلى التقدم، ترفض منطق هؤلاء الذين يريدون تفسير روح الإسلام على أنها قيد يشدّ إلى الماضي. وهي ترى أن روح الإسلام حافز يدفع إلى اقتحام المستقبل على توافق وانسجام كاملين مع مطالب الحرية السياسية والاجتماعية والثقافية». (خطاب ٢٧ آذار/مارس ١٩٦٧ ـ وثائق ص ٢٣٠).

وعندما كان عبد الناصر يقدّم الأدلّة عن حقيقة وجود «الأمة العربية» ووحدتها[١٢]، فإنه كان يذكر «اللغة العربية المشتركة» و«التاريخ المشترك»، إلا أنه لم يذكر بين هذه الأدلة «الدين الإسلامي» الذي تدين به أغلبية العرب (يمثل المسيحيون العرب أقل من ٥ بالمئة من السكان)، وكان في كثير من المناسبات يذكّر بأن العرب إنما ينتمون إلى الديانات التوحيدية الثلاث (ذلك على الرغم من العدد المحدود للعرب من غير المسلمين)[١٣]: «لقد ظهرت الديانات التوحيدية الثلاث في هذه المنطقة [...] لا فرق بين عربيّ مسلم وعربيّ مسيحيّ وعربيّ يهوديّ [...]». لقد بدأت المشاكل بعد إنشاء وطن قوميّ لإسرائيل في فلسطين».

ولا يتضمن خطاب عبد الناصر مفهوماً محدداً للدولة القومية العربية، هذا باستثناء تفضيله الشكل الفدرالي للدولة إثر فشل الوحدة السورية ـ المصرية في عام ١٩٦١[١٤]. لكن الزعيم المصري يرفض إنشاء دولة قومية على أساس العقيدة الدينية، كما يرفض إنشاء وطن للمنتمين إلى ديانة مشتركة. وهذا الرفض المزدوج يؤكد اتجاه الخطاب الناصري إلى فصل كل ما هو قوميّ وسياسيّ عما هو دينيّ. ويقف هذا الخطاب بصراحة ضد إنشاء دولة إسرائيل على أساس الديانة اليهودية: «إن الإسرائيليين يريدون التخلص من الفلسطينيين، ويصممون على إقامة دولتهم على أساس اليهودية، وهم ينظرون إلى «اليهودية» لا كعقيدة فحسب، بل كقومية. وهذا ما يعقّد المشكلة. ولست أدري ما الذي يحدث لو أننا قررنا أن نقيم دولتنا على الإسلام، وقرر آخرون أن يقيموا دولتهم على المسيحية أو على البوذية؛ لسوف يكون هناك في كل مكان أعمال تنمّ عن التعصب»[١٥].

«إننا لا يمكن أن نتصوّر قيام الأوطان على أساس الانتماء إلى ديانة واحدة، بحيث توجد أوطان لا يعيش فيها إلا المسلمون، وأخرى لا يعيش فيها إلا المسيحيون، وأخرى لا يعيش فيها إلا البوذيون وهكذا»[١٦].

اتساقاً مع هذا التأكيد جاء دستور دولة الوحدة العربية الأولى بين سوريا البعثية ومصر الناصرية في عام ١٩٥٨ خالياً من النص على أن الإسلام هو دين الدولة. وإننا نجد أن العقائد التي تبنّاها عبد الناصر وأقام عليها أهدافه السياسية والاقتصادية لمصر والوطن العربي كانت تتسم بطابع حديث. وهذه العقائد هي التي رسمت الطريق للعديد من بلدان العالم الثالث التي اختارت، بعد تحقيق الاستقلال في سنوات الخمسين، أسلوب الاستناد إلى جهاز الدولة لتحقيق

---

(١٢) هذا الوجود ليس من قبيل الأمر البدهي. فبعد تقطع أوصال الامبراطورية العثمانية والتقسيم الاستعماري للأقاليم العربية في الامبراطورية، تكونت دول عربية عدة بعد إزالة الاستعمار.

(١٣) انظر المقابلة الصحفية مع سولز برجر في صحيفة: **نيويورك تايمز**، ١٩٦٩/٢/٢٦، والمذكورة في: **وثائق عبد الناصر، ١٩٦٩ ـ ١٩٧٠** (القاهرة: وزارة الارشاد، [د. ت.])، ص ٦٧. وكذلك المقابلة مع ف. شوفيل، مندوب التلفزيون الفرنسي، في: **نيويورك تايمز**، ١٩٦٩/٤/٢٩، ص ١٢١.

(١٤) إن «الامة العربية» في الخطاب الناصري موجودة باعتبارها جماعة ثقافية وتاريخية على الرغم من عدم وجود دولتها وعدم تاسيسها. إنها «تعمل» او تنادي «الشعوب العربية» لكي يقيموا دولتهم الموحدة.

(١٥) مقابلة مع جريدة **لوس انجيلوس تايمز**، ١٩٧٠/٢/٣، مذكورة في: **وثائق عبد الناصر، ١٩٦٩ ـ ١٩٧٠**، ص ٢٩٥.

(١٦) مقابلة مع مجلة **تايم** (الولايات المتحدة الامريكية) (١٢ أيار/مايو ١٩٦٩)، مذكورة في: **وثائق عبد الناصر، ١٩٦٩ ـ ١٩٧٠**، ص ١٥٤.

نموّ غير رأسمالي. وكانت هذه العقائد تجمع عند عبد الناصر «عدم الانحياز والحياد الإيجابي» و«الاشتراكية التعاونية» و«القومية العربية»، وكانت تأخذ تبعاً للحاجة من مختلف مذاهب الفكر الحديث في القومية والليبرالية والماركسية ومعاداة الإمبريالية، لكنها لم تكن تستمدّ إلا القليل من مختلف مصادر الدين الإسلامي أو غيره من الأديان.

٢ ـ الأمة، دولة ووحدة إسلامية في كتابات حسن البنا

على خلاف النظرة الناصرية إلى الأمة التي لا علاقة لها إلا بالله، يؤسس البنا نظرته السياسية والقومية على «العقيدة» الإسلامية. وهو يصدر في جميع كتاباته حول الأمة الإسلامية والوحدة ودستور الدولة عن تعاليم القرآن الكريم وسنة الرسول وما اتبعه الخلفاء المسلمون الأوائل. فنجد دائماً آيات من القرآن الكريم أو أمثلة مستمدة من العصر الأول للإسلام على رأس كل ما يقدمه من حجج وأسانيد. ونقدم في ما يلي مثالاً يوضح أسلوبه في عرض نظرته إلى الوحدة على المستوى المصري والعربي والإسلامي: «وإن حب المدينة لم يمنع رسول الله ﷺ ان يحنّ إلى مكة. فالإخوان المسلمون يحبون وطنهم ويحرصون على وحدته القومية».

«ثم إن هذا الإسلام الحنيف نشأ عربياً ووصل إلى الأمم عن طريق العرب، وجاء كتابه الكريم بلسان عربيّ مُبين وتوحّدت الأمم باسمه على هذا اللسان. فالعرب هم عصبة الإسلام وحرّاسه».

«إن الإخوان يعتبرون اللغة العربية كما عرفها النبيّ ﷺ: «**الا إن العربية اللسان، الا إن العربية اللسان**». ومن هنا كانت وحدة العرب أمراً لا بد منه لإعادة مجد الإسلام وإقامة دولته وإعزاز سلطانه. ومن هنا وجب على كل مسلم أن يعمل لإحياء الوحدة العربية وتأييدها ومناصرتها».

«بقي علينا أن نحدّد موقفنا من الوحدة الإسلامية. والنبي يقول: «المسلم أخو المسلم» و«المسلمون تتكافأ دماؤهم» و«هم يد على من سواهم». فالإسلام والحالة هذه لا يعترف بالحدود الجغرافية ولا يعتبر الفوارق الجنسية الدموية ويعتبر المسلمين جميعاً وطناً واحداً مهما تباعدت أقطاره وتناءت حدوده»[١٧].

وهذه النظرة هي على عكس النظرة الناصرية التي تربط الأمة العربية والوطن العربي بأرض، والتي تجعل للوحدة المرجوة حدوداً داخلة في النطاق الجغرافي العربي. فالوطن الإسلامي عند البنا غير محدود إقليمياً، وحدوده تقوم فقط على العقيدة وعلى تواجد المؤمنين بالإسلام: «إن الأخوّة الإسلامية جعلت كل مسلم يعتقد أن كل شبر من الأرض فيه أخ يدين بدين القرآن الكريم قطعة من الأرض الإسلامية العامة التي يفرض الإسلام على كل ابنائه أن يعملوا لحمايتها وإسعادها. فكان من ذلك أن اتسع أفق الوطن الإسلامي وسما عن حدود الوطنية الجغرافية والوطنية الدموية إلى وطنية المبادىء السامية».

«ونريد أن نضم إلينا كل جزء من وطننا الإسلامي الذي فرّقته السياسة الغربية وأضاعت وحدته المطامع الأوروبية»[١٨].

بعد أن أضفى البنا الطابع الإسلامي على كلمات «الأمة» و«الوطن» و«الوحدة»، خلص إلى اعتبار الإسلام قومية، ولم يتردد في سبيل ذلك في استخدام مفردة «قومية» بعد تفريغها من معناها الغربي الحديث للتعبير بها عن الرابطة الدينية، استناداً إلى أن الإسلام «نظام شامل يتعلق بكل أمور الحياة». وهو بهذا قد أقام «القومية الإسلامية». وإذا كان من جاء بعده من مرشدي

---

(١٧) البنا: **كيف نفهم الاسلام**، ص ٦٦ ـ ٦٧، او: **مجموعة رسائل الامام الشهيد حسن البنا**، ص ١٩٥ ـ ١٩٧.

(١٨) البنا، **مجموعة رسائل الامام الشهيد حسن البنا**، ص ٦٢ و١٠٢.

الإخوان المسلمين يشاركونه في جوهر مفهومه القومي، فهم يرفضون مع هذا استخدام مفردة «قومية» المستحدثة إلا من أجل نقدها لقيامها على تصوّر علماني حديث، وبالتالي غربي، لمفهوم الأمة. وتوجد أسباب أخرى ذات طابع سياسي لهذا الرفض تتعلق بالأوضاع الداخلية في مصر والوطن العربي خلال السنوات من عام ١٩٥٠ إلى عام ١٩٦٠. فالكلمة المفتاحية التي كان يستخدمها عبد الناصر - وهو يعتبر المعارض والمهاجم الأول لـ «الإخوان المسلمين» - في خطبه إلى الأمة العربية هي «القومية العربية»، لذلك لم يكن في استطاعتهم أن يوظفوا هذه الكلمة لحسابهم، فكان لا بد من أن يستخدموا مفردات أخرى لكي يجعلوا دعوتهم متميزة من دعوة عبد الناصر. لقد قام خطاب البنا، مؤسس الإخوان المسلمين سابقاً، على المجابهة التي قامت بين عامي ١٩٥٠ و١٩٦٠ بين الاتجاه العروبي والإسلامي: «إن للإسلام قومية جامعة ووحدة ورابطة حول العقيدة والمبدأ»[١٩].

«فالمسلمون الأولون لم يعرفوا الإسلام بهذه الصورة الضيقة (عبادات وتسابيح). ولكنهم آمنوا به عقيدة وعبادة ووطناً وجنسية وخلقاً ومادة وثقافة وقانوناً وسماحة وقوة. اعتقدوه نظاماً كاملاً يفرض نفسه على كل مظاهر الحياة، وينظم أمر الدنيا كما ينظم الآخرة»[٢٠].

وإذا كان عبد الناصر، مؤسس أول دولة مصرية مستقلة ذات نظام جمهوريّ، لم يتقدّم بمفهوم محدد للدولة القومية العربية، فربما كان ذلك لأنه كان ضمنياً يتصور أن تكون هذه الدولة الموحدة استمراراً وامتداداً لنموذج الدولة المصرية. فـ «الأمة العربية» كانت موجودة في خطابه من قبل نشأة دولتها، واستقلالاً عنها، وكانت تشكل عنده جماعة ثقافية تاريخية تسعى الدولة المصرية إلى تجميعها وتعبئتها حول أهدافها. أما البنا فقد كان، على العكس من عبد الناصر، يجعل وجود الأمة الإسلامية متوقفاً على تأسيس دولتها[٢١]. وكان يدعو إلى إعادة تأسيس هذه الدولة على نموذج الخلافة الإسلامية، فقد اقترح لتأسيس الدولة الإسلامية الموحدة اتباع استراتيجيا متدرجة تبدأ من «الأمم الإسلامية» الموجودة بالفعل. وهو يدعو أولاً إلى أن تقوم دساتيرها على الإسلام: «وإن لكل أمة من أمم الإسلام دستوراً عاماً، فيجب أن تستمد مواد دستورها العام من مواد القرآن الكريم. وإن الأمة التي تقول في أوّل مادة من مواد دستورها: إن دينها الرسمي الإسلام، يجب أن تضع بقية المواد على أساس هذه القاعدة. وكل مادة لا يُسيغها الإسلام ولا تُجيزها أحكامه يجب أن تُحذف»[٢٢].

ثم كان البنا يدعو إلى أسلمة كل قطاعات الدولة: القانون والحياة الاجتماعية والتعليم والاقتصاد والثقافة. ودعا الإخوان المسلمين، إذا ما تم ذلك، إلى العمل على جعل مختلف «الأمم الإسلامية» تقوم على الإسلام، الأقرب فالأقرب، إلى أن يشمل ذلك مجموع «الوطن الإسلامي». وهذه الاستراتيجيا تتضمن أيضاً الدعوة إلى تحرير الوطن الإسلامي من كل سيطرة أجنبية. والواقع أن البنا دعا الإخوان المسلمين في العديد من المرات إلى العمل على تحقيق هدفين جوهريين: «تحرير الوطن الإسلامي من كل سلطان أجنبيّ، وأن تقوم في هذا الوطن الحر دولة إسلامية حرة تعمل بأحكام الإسلام وتطبق نظامه الاجتماعي وتعلن مبادئه القويمة وتبلّغ دعوته الحكيمة للناس»[٢٣].

---

(١٩) صحيفة **الاخوان المسلمون** (١٩٣٤)، ذكر في: نصار، **تصورات الامة المعاصرة: دراسة تحليلية لمفاهيم الأمة في الفكر العربي الحديث والمعاصر**، ص ١٢٥.

(٢٠) البنا، المصدر نفسه، ص ١٠٤.

(٢١) نصار، المصدر نفسه، ص ١٢٩، وهو يرى أن نظرة البنا تجعل «الدولة والأمة شيئاً واحداً، وبدون وجود الدولة الواحدة لا تكون الأمة الاسلامية». إننا نشارك نصار في هذا التفسير.

(٢٢) البنا، المصدر نفسه، ص ٥٧.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٦٠.

وكان البنّا يرى هذه الدولة على صورة الخلافة الإسلامية الأولى التي جعل منها مثالاً يُحتذى: «يعتقد الإخوان المسلمون أن الخلافة رمز الوحدة الإسلامية ومظهر الارتباط بين أمم الإسلام، وهم يجعلون فكرة الخلافة والعمل على إقامتها على راس مناهجهم، ولا بد لإعادتها من تعاون اجتماعي وثقافي واقتصادي بين الشعوب الإسلامية كلها، يلي ذلك تكوين الأحلاف والمعاهدات (...) وعقد المجامع والمؤتمرات بين هذه البلاد، يلي ذلك تكوين عصبة الأمم الإسلامية، ثم إذا تم ذلك للمسلمين نتج عنه الاجتماع على «الإمام»»[٢٤].

إن هذه العودة إلى التجربة الأولى للإسلام تمثل في رأينا الحجة الرئيسية في خطاب البنا وصلته الوحيدة والأساسية بالتاريخ. إنها تنبع من إيمان قويّ بكمال تجربة الرسول والمسلمين الأوائل، لهذا فهو يقدم هذه التجربة دائماً كمثال يتعيّن استرجاعه: «ولن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها، هذه قاعدة أساسية وهدف معلوم لكل اخ مسلم وعقيدة راسخة في نفوسنا نصدر عنها وندعو إليها»[٢٥].

ومن الممكن تلخيص الحجة الأساسية التي يقوم عليها الاتجاه السياسي التاريخي للبنا، والتي عبّر عنها في مناسبات عديدة على الوجه الآتي: إن أحسن دليل على إمكان تحقيق هدف في الحاضر هو تحقّقه في الماضي، فالأضمن للنجاح هو إعادة تجربة سبق لها أن تحققت لا أن نشرع في تجربة جديدة.

وكمثال لهذه القناعة الأساسية في فكره السياسي والنضالي، نقدم في فقرة تالية أسلوبه في إثبات إمكان تحقيق الوحدة الإسلامية داخل دولة واحدة: «ويقول آخرون: إن ذلك غير ممكن والعمل له عبث لا طائل تحته ومجهود لا فائدة منه، وخير للذين يعملون لهذه الجامعة ان يعملوا لاقوامهم ويخدموا اوطانهم الخاصة بمجهودهم. والجواب على هذا: إن هذه لغة الضعف والاستكانة. فقد كانت هذه الأمم مفرقة من قبل، متخالفة في الدين واللغة والمشاعر والآمال والآلام، فوحّدها الإسلام وجمع قلوبها على سواء. ولا زال الإسلام كما هو بحدوده ورسومه. وإذا وُجد من أبنائه من ينهض بعبء الدعوة إليه وتجديده في نفوس المسلمين، فإنه يجمع هذه الأمم جميعاً من جديد كما جمعها من قديم. والإعادة أهون من الابتداء والتجربة أصدق دليل على الإمكان»[٢٦].

يبدو إذاً أن الفكر القومي والسياسي عند البنا يتميز بطابع مزدوج: **الأصولية**، أي العودة إلى منابع الإيمان (القرآن والسنة) وإلى تجارب المسلمين الأوائل، وكذلك **السلفية** الفلسفية والتاريخية، وهي تقوم على أن التاريخ حركة لاستعادة الماضي، أي العودة إليه أكثر منه حركة من أجل التغيير نحو الجديد والمجهول، كما هو الشأن في المفهوم الناصري.

خلاصة

في ختام هذه المقارنة يمكننا أن نستخلص أن العلاقة بالدين، وبصفة أخص بالإسلام، تختلف اختلافاً كلياً في المفردات القومية عند كل من البنا وعبد الناصر؛ إذ على الرغم من أنهما كانا معاصرين إلى حد ما، فالبنا ينتمي أكثر إلى تقاليد الفكر الإسلامي عند بداية القرن العشرين، في حين أن عبد الناصر ينتمي إلى التقاليد القومية للبلدان المستعمَرة التي ناضلت من أجل استقلالها بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية.

---

(٢٤) البنا: **كيف نفهم الاسلام**، ص ٧٠، أو المصدر نفسه، ص ١٩٨ ـ ١٩٩.
(٢٥) البنا، **مجموعة رسائل الامام الشهيد حسن البنا**، ص ٣١.
(٢٦) البنا، **كيف نفهم الاسلام**، ص ٦٨.

كان البنا يسعى لإعادة النظر في الفكر الوحدوي القومي الحديث ولإعادة تفسيره، وذلك بتجريده من النظرة القائمة على الجنس والدم والعرق واللغة، وبجعله قائماً على الإسلام. وهو يجعل من الإسلام في الوقت نفسه قومية خالصة من كل مقوماتها التمييزية (لغة، عرق، جنس، جنسية، لون) وقاصرة على الهوية الدينية ووحدة الإيمان دون غيرها.

أما عبد الناصر، فقد استبعد الدين المشترك من مفهومه للقومية وللوطنية المصرية، وأقام الهوية العربية المشتركة على وحدة اللغة والتاريخ والنضال، بل والنزاع. لقد كان مؤمناً بالله ويعتبر الإسلام تراثاً ثقافياً وتاريخياً. ومن هذا المنطلق، دعا إلى إعادة تفسير الإسلام بروح تنتمي إلى المستقبل. كان براغماتياً لا يثق بالمبادىء الايديولوجية الأحادية الجانب. لقد أسس طريقه السياسي والقومي على ما كان يسمّيه «طريق التجربة والخطأ»، مستعيناً بالانتقاء الحر من المذاهب الحديثة لـ «الاشتراكية» و«القومية» و«التحرر القومي» و«الحياد الإيجابي» للعمل على التجميع الإقليمي للشعوب العربية □

صدر حديثاً

المؤتمر القومي ـ الإسلامي الأول

يضم الكتاب وقائع اللقاء الذي جمع بين التيارين القومي والإسلامي، والذي مهد الطريق لتحقيق تعاون مثمر بين أبناء الأمة للعمل معاً من أجل إقامة المشروع الحضاري العربي بأهدافه كلها. ويسهم الكتاب في نقل صورة حقيقية لما يجيش في الصدور من مشاعر وما يعتمل في العقول من أفكار لدى أبناء أمتنا.

٥٦٢ صفحة

الثمن: ٢٠ دولاراً

قسطنطين زريق والمنهج المستقبلي في فهم التاريخ(*)

مسعود ضاهر

استاذ التاريخ في كلية الآداب ـ الجامعة اللبنانية.

أولاً: المؤرخ الذي انحاز إلى المنهج المستقبلي

في قراءة لأعمال **قسطنطين زريق** الكاملة التي نشرها في بيروت **مركز دراسات الوحدة العربية** أواخر عام ١٩٩٤، يكتب غسان سلامة في جريدة **الحياة** ما يلي: «... في فترة السبعينات والثمانينات، كان جُلّ هَم المثقف الملتزم قسطنطين زريق، التركيز على المستقبل. وكان مرحلة تشبه الهوس بالنظرة المستقبلية عند رجل كان عمله الأساسي النظر في الماضي، بدأت في الوقت عينه الذي كان ينتقل فيه للتقاعد. وفي هذا الأمر، شيء مثير للتفكير، كما هو مثير للإعجاب والاقتداء»(١).

لن نتوقف عند تحديد الزمن الذي انحاز فيه زريق بشكل كامل باتجاه المنهج المستقبلي. لكن ذلك الانحياز كان بمثابة الثورة على الذات أولاً وعلى تقاليد الكتابة التاريخية العربية التي تقيد المؤرخ بمشكلات الماضي وليس بمطالب المستقبل.

لذلك لم يخرج زريق عن تلك التقاليد دفعة واحدة، بل اصدر كتاباً بعنوان **نحن والتاريخ** قبل أن ينتقل إلى الجانب الآخر فيصدر كتاباً بعنوان: **نحن والمستقبل**. وقد عبّر بنفسه عن ذلك التدرج في مقابلة له في جريدة **السفير** في أيار/مايو ١٩٩٤ قال فيها: «في الماضي، وبصفتي كمؤرخ، كنت اعتقد أنه بالرجوع إلى الماضي، واستعادة الماضي، فإن في ذلك خلاص المجتمع وانتقاله إلى ما هو أفضل. وعلى مر السنين، تغير تفكيري تدريجياً حول هذه النقطة، ولم اعد اهتم لفكرة استعادة الماضي، واستيحاء الماضي. صحيح يجب أن نبقي الماضي مادة لنا نستوحي منه، ولكن المهم هو فهم الواقع وفهم المستقبل، والاستيحاء من الماضي بما يخدم الحاضر والمستقبل. وهذا اعتبره تحولاً عندي»(٢).

(*) في الأصل محاضرة القيت في ندوة حول الاعمال الكاملة للمفكر قسطنطين زريق، في الجامعة اللبنانية، كلية الآداب، الفرع الأول بتاريخ حزيران/يونيو ١٩٩٥.

(١) غسان سلامة، «قراءة قسطنطين زريق في شخصه وفكره و«آدميته»،» **الحياة**، ١٩٩٤/١٢/٢٤، ص ١٧.

(٢) «قسطنطين زريق: حوار مع المستقبل،» مقابلة في: **السفير**، ١٩٩٥/٥/١٩، ص ٧.

وهو يضيف في المقابلة نفسها: «مع أن صناعتي التاريخ، فإنني أفضل مراقبة الأحداث بتداعياتها الحاضرة ومستقبلها». و«يجب أن نهتم ليس بأساليب الماضي، وإنما بالأساليب التي يفرضها الحاضر للإعداد للمستقبل». وعن مصير لبنان في ظل المتغيرات الدولية الراهنة يقول زريق: «إذا كان لبنان يريد أن يعيش فيجب ألا يبقى مستمراً في الماضي وإنما أن يصبح مغامراً، وأن يكتشف أساليب الحاضر والمستقبل، ويحاول أن يبني حياته عليها، وأن يكون مبدعاً فعلاً فيها»[٣].

قد تطول الاستشهادات التي تثبت أن المؤرخ قسطنطين زريق عرف، منذ عقود طويلة، عمق الالتزام بمطالب المستقبل العربي من دون التنكر لماضي العرب. فاستحق بذلك صفة الريادة دون منازع في هذا المجال. ولديه عشرات الدراسات والمقالات والمقابلات والندوات التي تحمل هواجس المستقبل العربي في عناوينها وهي منشورة في أعماله الكاملة[٤]. وكثيراً ما حملت تلك العناوين أكثر من مفهوم تضاف إليه صفة المستقبل. منها، على سبيل المثال لا الحصر: «الاتجاه المستقبلي»، و«التوجه المستقبلي» و«الوعي المستقبلي في مقابل الوعي التأريخي»[٥].

من نافلة القول إن لهذه المفاهيم الثلاثة صلة وثيقة بالمهام الثلاث التي مارسها زريق في حياته، وهي: التعليم، والبحث المبتكر، والمشاركة في الأعمال العامة[٦]. فالتعليم والمشاركة في الأعمال العامة أفسحا في المجال أمام قسطنطين زريق كي يمارس دوره الرائد في توجيه الطلاب وتعميق وعيهم بالمستقبل العربي، في حين أن البحث العلمي المبتكر ساعده في رسم اتجاه تأريخي جديد في مجال الكتابة التاريخية عن المجتمع العربي، ومن داخل هذا المجتمع بالذات. وهو الاتجاه المستقبلي، وإليه يعود الفضل الأول في إرساء دعائم هذا الاتجاه وتطويره.

تجدر الاشارة هنا إلى أن مفهومه المميز للقومية العربية، وعمله الأكاديمي للدفاع عنها، بعيداً عن العمل السياسي والممارسة الحزبية كانا لهما الأثر المباشر في تفضيله مفهوم «المجتمع العربي» وليس «الوطن العربي»، لذلك يقول: «إن مفهومي هذا للقومية [العربية] هو الذي يدفعني إلى تجنب استعمال تعبير «الوطن العربي» وإلى إيثار تعبير «المجتمع العربي» الذي لم يتطور بعد، في نظري، ليصبح «وطناً» عربياً لـ «أمة» عربية قد تحققت فعلاً وأصبحت تطبع مجتمعها بطابعها الخاص وتوجه حركيته في طريق التكامل والتفاعل نحو غاياتها المرسومة»[٧].

وقد شرح زريق بنفسه نقاط الخلاف بين مفهومه الخاص للقومية العربية، ومفاهيم غيره من دعاتها أو المناهضين لها. وكان لهذا المفهوم الأثر الواضح في تحديد سمات المنهج المستقبلي لديه، فهو اتجاه تحرري حضاري، يؤمن إيماناً راسخاً بالبحث العلمي طريقاً لبناء المستقبل، ويميز بين الحق والاستحقاق، ويرى أن جوهر القدرة العربية يقوم على طاقاتها

---

(٣) المصدر نفسه.

(٤) هناك دراسات كثيرة تناولت بالنقد والتحليل أعمال قسطنطين زريق لا مجال لذكرها في هذه الدراسة لأننا اعتمدنا فقط على أعماله الكاملة التي نشرها «مركز دراسات الوحدة العربية» في بيروت في أربعة مجلدات دفعة واحدة في تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٩٤. لكننا ننوه بمقالة: هاني أحمد فارس، «قسطنطين زريق داعية العقلانية في الفكر العربي الحديث»، **شؤون عربية**، العدد ١٤ (نيسان/أبريل ١٩٨٢)، ص ٢٧ ـ ٥٨.

(٥) اعتمدنا في الإشارة إلى أرقام صفحات المجلدات الأربعة لقسطنطين زريق الواردة في الهوامش، على أرقام صفحات المجلدات التسلسلية من دون الأخذ بالاعتبار أرقام صفحات كل كتاب على حدة.

انظر: **الأعمال الفكرية العامة للدكتور قسطنطين زريق**، ٤ مج (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، مج ١، ص ٣٧ ـ ٤٩.

(٦) المصدر نفسه، مج ١، ص ٢٠.

(٧) المصدر نفسه، مج ١، ص ٣٧.

البشرية، وعلى العناصر الكيفية لا الكمية فقط، وعلى الإبداع الذاتي وليس المحمول من الخارج. وبالتالي، فالاتجاه القومي المستقبلي لديه هو اتجاه علماني يرفض التعصب الطائفي، ويميز بين العروبة والإسلام، ويشدد على القومية ذات المحتوى الاقتصادي والاجتماعي والثقافي، وينطلق من قاعدة شعبية عريضة، ويرفض التغيير بواسطة العسكر أو أجهزة الدولة من دون مشاركة من الشعب.

ثانياً: نحن والتاريخ إلى نحن والمستقبل

لا شك في أن الاتجاه المستقبلي في كتابة التاريخ العربي عند قسطنطين زريق قد تبلور على قاعدة التوجه نحو البحث الأكاديمي المقرون بالوعي بأهمية العلم في بناء المستقبل العربي. لكن الانحياز إلى المستقبل ومطالبه عند زريق لا يتطلب القطع مع الماضي أو التنكر له. وقد مهد لذلك الانحياز بدراسة الماضي دراسة علمية تهدف إلى الاستفادة من التراث لتوظيفه في بناء الحاضر والمستقبل. لقد حفل كتابه **نحن والتاريخ** بعدد من المقولات العلمية التي توضح موقف زريق من شروط التفكير التأريخي ومميزاته. فهو نظر في الإنسان ضمن حيزه الاجتماعي، وفي تشابك الأحداث بعضها مع بعضها الآخر. وهو وعي بالزمن التاريخي نفسه انطلاقاً من المقولة العلمية التي نادى بها فريدريك مينكه (F. Meinecke) الذي اعتبر أن التاريخية هي أعظم ثورة روحية عرفها الفكر الغربي، وأن الحياة صيرورة دائمة، وسيلان مثمر، وارتقاء وتقدم. لذلك رفض كل أشكال الحتمية أو التحتيم. فالحياة الماضية نفسها هي صيرورة حية وتفاعل مستمر، وعلى المؤرخ أن يتلمس العوامل الفاعلة فيها، وعلى الإنسان أن يظل واعياً لتاريخيته، أي كونه وجهاً من وجوه الحياة القائمة في عصره، وأن التفكير التاريخي العلمي يؤدي حتماً إلى تعليل الأحداث والحكم فيها.

وتبرز ملامح الاتجاه المستقبلي في كتاب **نحن والتاريخ** نفسه حين يرى زريق أن أول متطلبات العمل التاريخي المبدع هو صحة الإحساس بالحاضر وحدّة هذا الإحساس، وعلى أن العمل التاريخي المبدع المنبثق من أحاسيس الحاضر ومن رؤى المستقبل يظل ذا صلة بالماضي، وصلته هذه صلة إدراك، وحكم، واستلهام، وتسام.

لذلك ميّز زريق بين التاريخ العبء والتاريخ الحافز، ورأى أن الفرد الحي المبدع هو الذي يحس بمشكلات حاضره وبآمال مستقبله إحساساً مدركاً دقيقاً. وكذلك شأن الأمة الحية المبدعة. وقد نبّه لمخاطر النظرة الماضوية للتاريخ، أي الوقوع في وهم استعادة الماضي وأمجاده: «حتى الأمجاد الماضية، بما تتضمنه من روعة وعظمة، لا يمكن أن تستعاد بالأشكال التي اتخذتها في العصور الغابرة»[٨]. إن الإنشغال عن الحاضر، والنظر الضيق إلى التاريخ ذاته، والاكتفاء به، ومحاولة استرجاعه، تقود إلى نزوع الفرد أو المجتمع إلى توهم تاريخه، أو تخيله، أو تصوره، بدلاً من السعي لإدراكه على حقيقته.

دلالة ذلك أن انحياز زريق إلى الاتجاه المستقبلي قد بدأ منذ سنوات طويلة سبقت التحضير لكتابة: **نحن والمستقبل**. وقد نشر خلالها في **معركة الحضارة** حيث شدد على أن المستقبل العربي لا يبنى إلا على قاعدة مصارحة الذات ونقدها.

فمعركة الشعوب العربية لبناء مستقبل مشرق تستند، بالدرجة الأولى، إلى حل مشكلة

---

(٨) المصدر نفسه، مج ١، ص ٤/٥٣٠.

التخلف البنيوي الذي يعانيه المجتمع العربي كله. والتوق الحضاري لبناء مستقبل أفضل يتطلب إيماناً راسخاً بالعقل، وتوقاً إلى اكتساب ذهنية عقلانية منفتحة، وتنمية الثروات الطبيعية والقدرات الانتاجية لدى العرب، وتنمية الثروات البشرية التي من دونها يستحيل بناء مجتمع علمي متحضر: «فالعقلية الثورية الصحيحة هي التي تنبع من ثورية عقلية، أي هي التي تتخذ ثورية العقل مثالاً لها ودليلاً»(٩).

العقلانية، إذاً، في الفكر والممارسة، هي السمة الغالبة على الاتجاه المستقبلي في دراسة التاريخ العربي عند زريق. وهذه العقلانية يجب أن تحكم علاقتنا بالماضي والمستقبل معاً بحيث لا تنقطع الصلة بينهما على الاطلاق. وقد حدد ملامح هذا الاتجاه العقلاني بشكل مكثف في المقطع التالي: «ففي الماضي تراث قومي وتراث إنساني علينا أن نستوعبهما ونغتني بهما في صنع الحاضر والمستقبل. ولكن هذا التلفت يجب أن يكون في سبيل الادراك والمعرفة واستخلاص الجوهر والتماس القوى الدافعة المرقية، لا تلفتاً ينطوي على مجرد التغني والمفاخرة والاستعلاء [...] وعندها تغدو الامجاد السابقة مصدر علة وسوء، بدلاً من أن تكون [...] مبعث إقدام وتجدد وحيوية فاعلة منتجة... إن التاريخ بما فيه من مآثر ومنجزات، قد يكون سبب علة وشقاء او مصدر خير وغناء، تبعاً للنظرة التي ننظر بها إليه والذهنية التي نقابله بها»(١٠). هكذا مهد قسطنطين زريق لانحيازه نحو الاتجاه المستقبلي في كتابة التاريخ بنقد الكتابة التاريخية السائدة في الوطن العربي، والتي تقدس الماضي الذهبي وتتعبد له، متناسية مقولة ابن خلدون أن التاريخ **ديوان العبر**، وكتاب هيغل: **دروس التاريخ**، وأن حكماء العرب قد رأوا، منذ القدم، أن دراسة التاريخ تهدف إلى بناء الحاضر والمستقبل بشكل أفضل. لذلك قالوا: «إن من يدرس التاريخ يضيف أعماراً إلى عمره». فانحاز زريق بالكامل إلى هذا الاتجاه الذي يدرس الماضي بهدف تطوير الحاضر والتأسيس لمستقبل مشرق وليس التغني بالماضي الذهبي ومحاولة استرجاعه.

بعبارة موجزة، لقد تضمن كتابا زريق: **نحن والتاريخ ومعركة الحضارة**، جذور الاتجاه المستقبلي الذي تبلور في كتابه **نحن والمستقبل**. وقد استعار المؤلف لكتابه الشعار المنقوش على مدخل الجامعة الأميركية في بيروت: «لتكون لهم حياة، ولتكون حياة افضل»، فحوره إلى شعار: «ليكون لنا مستقبل، وليكون مستقبلاً أفضل».

يرفض زريق المقولة التي ترى أن الاهتمام بالمستقبل مسألة طارئة في البحث العلمي، فهذا مغروس في الطبيعة الانسانية، وقد لازم الإنسان منذ نشأته وطوال حياته وتاريخه. فالاهتمام بالمستقبل نابع، في غالب الأحيان، من القلق على المصير، لأن الإنسان الحي هو بطبيعته قلق. وقد اعتمد الإنسان، خلال تاريخه الطويل على أشكال عدة من التنبؤات المستقبلية، فمنها الشكل البدائي، ومنها النمط العقائدي، ومنها النمط التخيلي، ومنها النمط العلمي الريادي الذي أفرد له زريق أهمية خاصة.

مرد ذلك إلى أن الأنماط الثلاثة الأخرى تقوم على جهود فردية، ويقوم بها كهنة أو عرافون أو فلاسفة أو كتاب أو روائيون أو سواهم. أما النمط العلمي الريادي في التنبؤ المستقبلي فهو يقوم، في الغالب، على جهود مشتركة من التعاون بين هيئات أو مؤسسات أو مراكز تتوخى تنسيق الرؤى وتلقيح الأفكار وتعزيز النتاج بالتبادل والمشاركة في عمل جماعي، فضلاً عن تعدد إختصاصات العاملين في هذا المجال والمتعاونين في نطاقه.

---

(٩) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٦/٩٨٠.

(١٠) المصدر نفسه، مج ٢، ص ٦/٩٧٢ ـ ٦/٩٧٣.

إن الحاجة إلى التنبؤ العلمي الريادي ضرورة ملحة يفرضها شارع التغيير وشموليته على المستوى الكوني، وتزايد خطورة المبتكرات العلمية والتقانية ودخول الدول المتطورة في مرحلة مابعد الطور الصناعي، وارتفاع شأن المعرفة العلمية، وتصاعد قدرة الكفاءة الانسانية، وسرعة التواصل والترابط بين الشعوب.

ويرى زريق: «أن التغير المتسارع الذي نعيش في خضمه يجعل من العبث أن نطلق انظارنا إلى المستقبل البعيد... وكلما امتد الزمن ازدادت صعوبة التكهن، وعسر (بل استحال) علينا أن نرسم صورة للآتي يصح الركون إليها»(١١).

لقد انحاز زريق نحو الاتجاه المستقبلي المستند إلى قواعد التنبؤ العلمي الريادي، شرط عدم المبالغة في التنبؤ بسبب التبدلات المتسارعة على المستوى الكوني. وهذا الانحياز ينبع من فهم عميق بأن التاريخ حركة مستمرة، وأن علم التاريخ هو علم تطور المجتمع والاتجاه المستقبلي هو رصد حركة التاريخ في سيرورتها المستمرة من الماضي إلى الحاضر باتجاه المستقبل.

ثالثاً: بعض سمات المنهج المستقبلي في كتابة التاريخ عند قسطنطين زريق

على قاعدة منهجية صلبة ترى أن التاريخ في حركة مستمرة، تبلور الاتجاه المستقبلي في كتابة التاريخ عند قسطنطين زريق على الأسس التالية:

١ ـ عبء الماضي، شفافية الحاضر، والقلق على المستقبل

حلل زريق الماضي على أساس مقولة «التاريخ العبء والتاريخ الحافز»، أي أن التاريخ حاضر، سلباً أو إيجاباً في ذاكرة الشعوب. لذلك تتكثف الدراسات التاريخية باستمرار في محاولة للتعرف إلى ذلك الماضي، ومحاولة فهمه واستيعابه، أو الركون إليه، أو تجاوزه نحو مستقبل أفضل. وقد حلل زريق العلاقة بين الماضي والمستقبل على الشكل التالي: «الماضي والمستقبل مجريان يلتقيان عند فاصل رقيق زائل هو الحاضر. فما من مستقبل إلا وقد نشأ عن ماضٍ، وما من ماضٍ إلا ويؤدي إلى مستقبل. وما الحاضر إلا تلك الخطفة من الوجود التي يتّحدان فيها، ثم تتابع الحياة مجراها، فلا يلبث أن يصبح الحاضر والمستقبل معاً أمراً ماضياً»(١٢).

٢ ـ تحويل المستقبل إلى حقل للدراسة التاريخية العلمية

لا شك في أن الغالبية الساحقة من المؤرخين العرب الذين عاصروا زريق أو جاؤوا قبله، كانوا يرفضون فكرة تحويل المستقبل إلى موضوع تاريخي لدراسة علمية، وكانوا ينظرون إلى المستقبل نظرة شك وريبة، ويرفضون أيضاً الدراسات التاريخية المباشرة (histoire immédiate) . وما زالت هذه النظرة سائدة، إلى حد كبير، في مختلف أرجاء الوطن العربي. لذلك اعتبرت دعوة زريق إلى دراسة المستقبل نوعاً من الخروج على المألوف في الدراسات التاريخية العربية. وكان عليه أن يحدد خياره المنهجي الجديد على أسس علمية أبرزها أن المنهج

---

(١١) المصدر نفسه، مج ٣، ص ١١٣٩/٨. ولمزيد من الإفادة، انظر: ص ١١٣٥/٨ ـ ١١٦١/٨.

(١٢) المصدر نفسه، مج ٤، ص ١٦٧١.

المستقبلي لا يعني قط الإيمان بالحتمية أو التفاؤل بانتصار الخير على الشر. يقول زريق: «لست من القائلين بحتمية المستقبل، لا تفاؤلياً بقدرية انتصار قوى التقدم والخير، ولا تشاؤمياً بلزومية غلبة قوى التخلف والشر. فسبيل المستقبل مبسوطة لهذه ولتلك، وهي بالنسبة إلينا صنوف من الخيارات [...] فإن المستقبل حافل بتطورات شتى يصعب حصرها وتحديدها»(١٣).

٣ ـ التنبؤ العلمي يطول المستقبل القريب وليس البعيد

استكمالاً للمقولة السابقة في تحويل المستقبل إلى حقل للدراسة العلمية التاريخية، يرى زريق أن إمكانيات الإنسان في استشراف المستقبل ما زالت محدودة للغاية. وبالتالي، فإن التشوف المستقبلي قد يصل إلى ما بين ثلاثة وخمسة عقود قادمة على الأكثر. ومع تزايد وتيرة التطورات المتسارعة على المستوى العالمي، عاد فقلص هذه المرحلة إلى ربع قرن، في حين أن المستقبل البعيد يبقى عصياً على الاستشراف: «إن لهذا الفكر [العربي]، كما للشعوب العربية، بل كما للإنسانية جمعاء، مستقبلاً قريباً وآخر بعيداً. أما البعيد فتغشاه سحب الغيب وحجب المجهول، ويثور حوله من عديد الأسئلة ومختلف الإمكانات ما يجعل محاولة اكتناهه ورسمه أمراً بالغ الصعوبة محفوفاً بأسباب الخطأ والزلل. فلنقصر جهدنا إذن على المرحلة القريبة الآتية منه، ولنقل في السنوات الخمس والعشرين القادمة علينا»(١٤).

وغني عن التوكيد أن ثورة المواصلات والتقنيات الحديثة ساهمت الآن في تقليص حدود الاستشراف إلى عقد من الزمن قد يشهد تحولات كبرى في مختلف المجالات.

٤ ـ الايمان الراسخ بقدرة الإنسان على صنع مستقبله بشكل أفضل

يرى زريق أن جميع العلل العربية الحاضرة الآن على الساحة العربية تنبع من علة أم هي التخلف المقرون بالعجز، وأن لهذا التخلف أسباباً ذاتية داخلية، وأخرى خارجية، وأن العجز بارز في عدم استغلال الطبيعة بشكل جيد، وفي عدم مواجهة أطماع الغير، وفي العجز عن الخلق والإبداع، وأن الانتقال من العجز إلى القدرة يتضمن الانتقال من حالة الانفعال إلى حالة الفعل في مختلف المجالات: من الخضوع إلى السيادة، ومن التبعية إلى السلطة الذاتية، ومن التفكك الاجتماعي والقومي إلى التضامن والالتحام. وقد أورث هذا العجز المزمن كل عربي، فرداً كان أم جماعة أم سلطة، القلق على المصير كشعب حي، وكأمة قادرة على إثبات وجودها ودورها، إثباتاً فاعلاً على الساحتين الإقليمية والدولية.

مع ذلك، يرى زريق أن العجز العربي الراهن ليس قدراً لا يمكن الانفكاك منه إلى الأبد، بل إن الإنسان الواعي قادر على تجاوز ماضيه لبناء مستقبل مشرق. يقول زريق: «إن المستقبل ليس قدراً محتوماً او امراً مقضياً، وإنما هو منوط بجهد الانسان، فرداً ومجموعاً، اي بنوع إدراكه وشكل سلوكه». ويضيف: «إن اهمية الماضي لا تنحصر فيه فحسب، وإنما تتعداه لتلقي أضواء على الحاضر والمستقبل. والمستقبل هو الأهم [...] لتجاوز ما كان وما هو كائن إلى ما يجب أن يكون»(١٥).

بعبارة أخرى، يرى زريق أن القلق على المصير أو المستقبل قد يشكل منطلقاً للإحياء والتجديد، وهو قادر على تحويل العجز المزمن إلى قدرة فاعلة تلعب دوراً أساسياً في حماية

---

(١٣) المصدر نفسه، مج ٣، ص ١٤٧٣/٩.

(١٤) المصدر نفسه، مج ٤، ص ١٦٧٢.

(١٥) المصدر نفسه، مج ٣، ص ١٤٥٠/٩ و١٦١٥/٩ ـ ١٦١٦/٩.

الحاضر وبناء المستقبل المشرق. وإن من أهم العناصر الواجب توفرها في بناء القدرة الذاتية المطلوبة في عالم اليوم والغد، هو عنصر المعرفة التي تتشعب بالضرورة إلى معرفة للذات أولاً، ومعرفة دقيقة للغير أيضاً. وإن كل جهد ينصب لمعرفة تاريخ العرب وماضيهم يجب أن يكون مثقلاً بالهواجس التي يثيرها ذلك الماضي والعمل على أن يكون للعرب دور فاعل في الحاضر والمستقبل.

٥ ـ تحديد الإمكانيات واختيار الأفضل منها

لما كانت مطالب المستقبل العربي كثيرة ومتشعبة، فإن تحقيقها يحتاج إلى خطط مرحلية مستمرة يكمل بعضها بعضاً. وهي تنطلق من شروط علمية أبرزها: المعرفة الصحيحة، والإرادة الحاسمة، والعمل على التغيير الجذري، ومحاربة التردي والفساد، والاعتماد على النفس، والتطلع إلى تحقيق ثورة الآمال المتصاعدة لدى الشعب العربي، والريادة والابتكار، وأن المستقبل المشرق استحقاق نضالي، وليس مجرد حق طبيعي.

ونظراً إلى ضخامة هذه المطالب، فإن إمكانية تحقيقها دفعة واحدة أمر مستحيل. لذلك يرى زريق أن استشراف المستقبل يبقى محدوداً في نطاق المدى الزمني القريب، «إذ كلما توغلنا في مجاهل المستقبل، انفلت الأمر من يدنا، نظراً لتسارع التغير واحتداد التفاعل والتعقد، وتضاءلت قدرتنا على التصور الرصين وعلى الاختيار والتحكم بمجريات الأمور»[١٦].

ويؤكد زريق أن الاستشراف العلمي يقوم على تحديد الامكانيات المتوفرة ومحاولة توظيفها بشكل عقلاني على المدى الزمني القريب، وأن هذه الامكانيات يجب أن تأخذ بعين الاعتبار مدى ثبات الأوضاع العربية الراهنة على ما هي عليه، أو تبدلها بشكل جزئي أو كلي. وقد حدد الاطار العام لهذه الامكانيات على الشكل التالي:[١٧]

«الامكان الأول هو أن تظل الأوضاع العربية، والأوضاع الإنسانية عامة، سائرة في مجاريها الرئيسية الحاضرة.

أما الامكان الثاني فهو أن تعي قوى التحرر في المجتمعات المختلفة، ومنها مجتمعنا العربي، أزمتها الناشبة والصراع الذي تدعى إليه [...] مع قوى الطغيان والرجعية والتخلف، فتمد أيديها بعضاً إلى بعض وتتعاون وتتناصر، إيماناً منها بوحدة مصيرها في النضال القائم». وهذا الامكان يفترض نمو قوى التحرر نمواً تطورياً بارتفاع درجة وعيها لذاتها ولتحدياتها وتزايد ترابطها وتفاعلها.

«الامكان الثالث: [وهو...] إمكان نهوض قوى التحرر نهوضاً ثورياً، يدفع بها إلى التبدل الجذري الجوهري وإلى خلق إنسان متجدد باسمى معاني هذه الكلمة وأغناها. إذ يلوح لنا أن المشكلات الجذرية التي تجابهنا تتطلب معالجة جذرية، بعقلية وممارسة تختلف نوعاً عن العقليات والممارسات الموروثة والراهنة».

يتضح من ذلك أن زريق وعى عالمية المشكلات التي يمر بها المجتمع العربي في المرحلة الراهنة، وأن الانقسامات الحادة على المستوى العالمي، ومشكلات التقدم والتخلف، ومشكلات التفجر السكاني، وتناقص الموارد الطبيعية، وتلويث البيئة، وتضخم المدن، وتزايد الانحراف والعنف والاجرام، وتحدي البقاء وغيرها، هي مشكلات عربية بقدر ما هي مشكلات عالمية تواجه الانسانية جمعاء. وأن معالجة هذه المشكلات تتطلب عقلية مستقبلية متأصلة في العقلانية

---

(١٦) المصدر نفسه، مج ٣، ص ١٤٧٣/٩.

(١٧) المصدر نفسه، مج ٣، ص ١٤٧٣/٩ ـ ١٤٧٤/٩.

تقوم على الموضوعية، والواقعية، والنهج العلمي، والالتزام الخلقي، والتخطيط، والنقد، والمرونة والتكيف، والتعاون، والتجديد، والابداع. لكن تلك المشكلات لا تحل عربياً إلا على أسس خمسة: القدرة الذاتية، وقومية المعركة، والانفتاح على العالم، والاتجاه المستقبلي، والتحرير والتنمية والابداع[١٨].

٦ ـ المنهج المستقبلي سيبقى سؤالاً مفتوحاً

في مقالة له بعنوان: «التاريخ من أين إلى أين؟» يطرح زريق تصوره العلمي للزمن التاريخي على الشكل التالي: «المستقبلية، ستظل سؤالاً مطروحاً، ويرجى ان تظل هاجساً حياً في ضمير المؤرخ تثير قلقه وتبعث عزيمته دوماً لارتياد سبل التجدد والارتقاء والابداع»[١٩].

وعند تحديده سمات المجتمع الفاضل يشدد زريق على القدرة الذاتية، وعلى نظام القيم، والولاء للحقيقة، والولاء للمستقبل كركائز أساسية إلى جانب ركائز أخرى لا غنى عنها لبناء ذلك المجتمع[٢٠].

لقد ركز زريق في جميع دراساته وأبحاثه على مقولة «الولاء للمستقبل»، وليس الولاء للماضي، في عالم سمته الأساسية ظاهرة التغير المتسارع، والتي تتمثل في تفجر المعرفة الانسانية، وتفجر في المطامح والآمال والتطلعات لدى جميع الشعوب. وبشكل يثير الإعجاب ويفرض الاحترام والتقدير، فإن المفكر الرائد قسطنطين زريق بقي وفياً لهذه المقولة حتى يومنا هذا.

فقد كتب في جريدة **الحياة** في ٣٠ آذار/مارس ١٩٩٠ ما يلي: «ليس المقصود بالتاريخ هنا الجهد المبذول في حفظ آثار الماضي وتسجيل أحداثه [...] ولا حتى الماضي ذاته كما يستدل من كلامنا عن تاريخنا و تاريخ البشرية (أي مجمل وقائع ماضينا او ماضيها)، وإنما المقصود معنى بدأ يدخل على هذه الكلمة في لعصور الحديثة، وهو الحياة المتحركة المتفاعلة والمتقدمة. وبهذا ينطبق على الحاضر المتجه إلى المستقبل مثلما ينطبق على الماضي. ومن هنا يقال احياناً عن الشعوب التي لا تتحرك ولا تتفاعل مع سواها ولا تتقدم إنها تعيش خارج لتاريخ إذا غلب عليها السكون والركود، او على هامش التاريخ إذا كان تحركها هزيلاً او بطيئاً لا يماشي التطور لإنساني ولا يصب في مجرى التقدم يغذيه ويثريه [...] الزمن التاريخي يركض ويتسارع، فلا بد للشعوب ـ لمتخلفة منها بخاصة ـ ان تجاريه فلا تتباطأ او تتلكأ»[٢١].

إنها حركة التاريخ التي لا تعرف الاستقرار أو الجمود. وما الولاء للمستقبل إلا منطلق علمي راسخ لدى قسطنطين زريق بتلك الحركة التي شكلت العمود الفقري لمنهجه المستقبلي في راسة التاريخ.

رابعاً: بعض الملاحظات الختامية

في النصف الثاني من القرن العشرين برزت الدراسات المستقبلية في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية واليابان كأحد الحقول الأساسية للمعرفة العلمية. أما في الوطن العربي، فقد

---

(١٨) المصدر نفسه، مج ٣، ص ١١٦٥/٨ ـ ١٢٢٦/٨ و١٢٧٧/٨ ـ ١٣٨٦/٨.
(١٩) المصدر نفسه، مج ٣، ص ١٥٠٣/٩.
(٢٠) المصدر نفسه، مج ٣، ص ١٢٨١/٨ ـ ١٢٩٨/٨.
(٢١) المصدر نفسه، مج ٤، ص ١٧٨٨ ـ ١٧٨٩.

تأخر ظهور هذا النوع من الدراسات العلمية إلى أواسط السبعينيات من هذا القرن. وخلال عقدين من الزمن (١٩٧٤ ـ ١٩٩٤) تكاثرت الدراسات التي نشرها باحثون عرب، باللغة العربية أو بإحدى اللغات العالمية، بشكل لافت للنظر إلى درجة من الممكن معها القول إن الأبحاث، أو الكتب، أو المقالات، أو المؤتمرات العلمية، أو الندوات المتخصصة التي تحمل في عناوينها كلمة «المستقبل» باتت تعد بالعشرات.

دلالة ذلك أن منهج الاستشراف المستقبلي لم يعد منهجاً هجيناً في الوطن العربي. وهو يهدف إلى إطلاق مشاهد متباينة، لكنها ممكنة أو محتملة لما سيكون عليه العربي في العقود القادمة.

في الواقع، من الممكن التأكيد أن علم الاستشراف المستقبلي يشكل سمة أساسية من سمات المعرفة العلمية التي يعيشها عالم اليوم، والذي يعرف تغيرات متسارعة جداً يمكننا أن نطلق عليها صفة الثورة المستمرة أو الدائمة في جميع المجالات. ولما كان التخطيط البعيد المدى يلعب الدور الأساسي في رسم الاستراتيجيات المستقبلية للدول الفاعلة الآن على المستوى الكوني، فإن من خصائص المنهج المستقبلي التي يجمع عليها الباحثون في هذا الحقل المعرفي السمات التالية: الشمولية، وتحليل الانساق الممكنة وإجراء المقارنة في ما بينها، وتجنب النظرة السكونية لحركة المجتمعات، والإحساس بنبض الجماعات البشرية وكيفية وعيها مشكلاتها وسعيها لتحقيق غاياتها.

بعبارة موجزة، يمكن القول إن استشراف المستقبل يعني إخضاع حركته للبحث العلمي، وليس مجرد التنبؤ بما سيكون عليه في العقود القادمة، أي أن الاستشراف هو حوار مع الوعي البشري حول الاحتمالات الممكنة. وهو، في الوقت نفسه، فهم علمي لحركة التاريخ في مسيرتها بين الماضي واحتمالات المستقبل عبر لحظة الحاضر. وهنا بالضبط تكمن ريادة قسطنطين زريق بين المفكرين النهضويين العرب الذين انحازوا بالكامل إلى جانب الدراسات المستقبلية انطلاقاً من فهم الماضي العربي، بجميع إيجابياته وسلبياته.

وتتجلى ريادة زريق في هذا المجال انطلاقاً من خصوصية أعماله في هذا الحقل:

١ ـ إنه من أوائل المؤرخين العرب ـ ولعله أولهم ـ الذين انحازوا إلى الدراسات المستقبلية من موقع المؤرخ، أي الباحث في معرفة الماضي. فإذا كان من السهل على عالم الاجتماع أن ينحاز إلى المستقبل نظراً إلى تداخل الحاضر بالمستقبل وانعدام الفارق الزمني بينهما، فإن الانحياز إلى المستقبل من موقع المؤرخ كان أمراً صعباً للغاية، وما زال عدد كبير من المؤرخين التقليديين يرفضون هذا الانحياز ويعتبرون من يقوم بالدراسات المستقبلية كمن تخلّى طوعاً عن موقعه السابق كمؤرخ.

٢ ـ إنه من المؤرخين العرب القلائل الذين درسوا الماضي وأعطوا التراث حقه كاملاً، لكن عيونهم كانت مفتوحة دوماً نحو المستقبل. فعند قراءته للماضي، كان زريق يستند إلى ثوابت الإرث المضيء فيه ليأخذ منها ما يلائم حركة الحاضر، ولبناء ونظام معرفي قادر على الفعل في المستقبل. لقد درس الماضي لاستخلاص العبر أو الدروس منه، وإبراز دور الثوابت فيه كي تتحول إلى خمائر للمستقبل. فكان بحق من أبرز المطورين أو المجددين في حقل الكتابة التاريخية العربية ذات الأبعاد المستقبلية.

٣ ـ انطلاقاً من استقراء الماضي والحاضر بهدف التعرف إلى تحديات المستقبل واكتشاف المقولات العلمية الجديدة، درس زريق التاريخ القومي العربي من الموقع الذي وصلت إليه الدراسات التاريخية في المرحلة الراهنة، أي رؤية شمولية للتاريخ القومي العربي في ارتباطها بشمولية التاريخ الكوني على المستوى العالمي. فالتاريخ الجزئي أو القطري لم يعد ممكناً على

أرض الواقع، وبالتالي، فالكتابة التاريخية التي تفصل الفرع عن الأصل، والجزء عن الكل ليست كتابة علمية، ولا تقدم فهماً عميقاً لحركة المجتمعات العربية القطرية التي ما زالت تخاف الوحدة القومية العربية، في وقت ترى فيه أن حركة الوحدة الآن تشمل جميع القارات والتجمعات الجغرافية العملاقة.

وقد نبّه زريق باستمرار لمخاطر هذا المنحى في كتابة التاريخ العربي التي تغلب الجزئي على الشمولي تحت ستار الخوف من التوحيد القومي العربي بالصيغ القسرية، والاندماجية، والبسماركية التي تجاوزها الزمن. ورأى أن التوحيد القومي سيبنى على إرادة الإنسان العربي الحر **أولاً**، وبالطرق الديمقراطية السلمية **ثانياً**، واستناداً إلى التاريخ المشترك ووحدة الأهداف والغايات والمنافع **ثالثاً**، ولمواجهة المخاطر الاقليمية والدولية والوحدات العملاقة التي تحيط بالعرب من كل الجهات **رابعاً**.

بقي أن نشير إلى أن قسطنطين زريق قد انحاز، منذ عقدين من الزمن، إلى الفهم المتطور والخلاق للزمن التاريخي. فحركة التاريخ في العقود الأخيرة تتسارع بشكل مذهل إلى درجة أن بعض الشعوب باتت في وضع لا تحسد عليه، وهي تنعت الآن بأشكال متعددة من الصفات السلبية: كالشعوب المتخلفة، أو الشعوب التي تجاوزها الزمن، أو الشعوب التي تعيش خارج التاريخ، أو الشعوب التي خرجت من التاريخ أو...

ويرى زريق أن على هذه الشعوب بالذات، ومنها الشعوب العربية، أن تضاعف من حركتها، كما فعلت شعوب كثيرة في مناطق جنوب وشرق آسيا، حتى تستطيع اللحاق بالزمن التاريخي الذي تعيشه الشعوب المتطورة، وما لم تقم بخطوات جبارة في هذا المجال فإنها ستفقد القدرة على الانخراط مجدداً في التاريخ الكوني الشمولي من موقع الفعل، وستبقى لقرون طويلة في موقع المنفعل بأحداث الثورة الشاملة التي تعيشها المجتمعات المتطورة في جميع المجالات.

* * *

أخيراً، لا بد من القول إن هذه السمات الريادية في المنهج المستقبلي في دراسة التاريخ عند قسطنطين زريق لا تحيط بكل الأبعاد والمقولات العلمية التي قدمها هذا المفكر الرائد الذي جمع بين دراسة الماضي وتشوف أو استشراف المستقبل. فإن المجلدات الأربعة التي أصدرها مركز دراسات الوحدة العربية عام ١٩٩٤ تضم الغالبية الساحقة من كتبه، ومقالاته، وأبحاثه، باللغتين العربية والانكليزية. وهي من الغنى والتنوع والعمق العلمي الشمولي بحيث تستقطب الكثير من آراء الباحثين، في مختلف مجالات العلوم الإنسانية، للاستفادة منها ونقد بعض جوانبها.

فقسطنطين زريق، أمد الله بعمره، رائد في الكتابة التاريخية العربية ذات الآفاق المستقبلية. وقد بنيت ريادته على أساس عمق الإيمان بالإنسان العربي المبدع والخلاق، وبعمق الإيمان بالقومية العربية التي لا يمكن أن تبنى إلا على الديمقراطية والعقلانية والعلمانية، وبعمق الإيمان بالحضارة الإنسانية التي تتفاعل في داخلها كل الحضارات الموروثة، بحيث لا تستطيع القوى المسيطرة الآن على مقدرات العالم أن تلغي حضارات عريقة أو أن تشوه حركة التاريخ من حيث هي تفاعل مستمر بين الحضارات التي تتشكل منها الحضارة الإنسانية.

الآن، وبعد عقدين أو أكثر على بدايات الاتجاه المستقبلي في الدراسات التاريخية العربية، تبدو بعض مقولات قسطنطين زريق الأولى ذات طابع رومانسي في زمن أصبح فيه الاستشراف المستقبلي سمة أساسية للعصر. فهل ينجح المؤرخون العرب اليوم في تحويل هذا المنهج المستقبلي إلى علم فاعل في الحياة الثقافية العربية على مشارف القرن الحادي والعشرين؟ إن إنجاز هذه المهمة العلمية هو، في اعتقادي، أفضل تكريم لقسطنطين زريق □

المثقف العربي وصدمة الحداثة:

دراسة في التطور الفكري عند هشام شرابي

عاطف عطيّه

الجامعة اللبنانية، معهد العلوم الاجتماعية، الفرع الثالث.

مقدمة

ولد هشام شرابي في يافا ـ فلسطين سنة ١٩٢٧، وهو ينتمي إلى أسرة فلسطينية مسلمة معروفة سمحت له ظروفها الاقتصادية بأن يكمل تعليمه في بيروت ومن ثم في الولايات المتحدة الأمريكية، في الفترة التي كانت تتعرض فيها بلاده لخطر الاحتلال والتقسيم. وقد أكمل دراسته الجامعية ومارس التدريس في إحدى جامعات الولايات المتحدة الأمريكية قبل أن يستأنف الاهتمام بالقضايا السياسية والاجتماعية للوطن العربي بنحو عشرين سنة. وهذا الانقطاع ومن ثم الاستئناف، له ما يبرره بنظر شرابي. فكارثة ضياع فلسطين كانت سبباً للانقطاع عن هذه القضايا، وكارثة حزيران/يونيو ١٩٦٧ كانت سبباً في عودته إلى قلب الصراع الفكري دفاعاً عن القضايا العربية والقضية الفلسطينية منها، على وجه الخصوص وفي الحالتين، الانقطاع والعودة، يشكل شرابي ظاهرة فكرية مهمة قلما وصل إليها مفكر عربي آخر في الغرب، ليس بمركزه الجامعي فحسب، إذ إن الكثيرين من المثقفين العرب وصلوا إلى مراكز مماثلة، ولكن بسبب إعادة ربطه فكره الفلسفي بقضايا مجتمعه العربي، ومحاولته تحليل وضع هذا المجتمع وتقديم الحلول له، بالإضافة إلى إظهار ما خفي من سياسة الغرب، وخصوصاً الولايات المتحدة، تجاه العرب، وترؤسه حتى الآن **مجلة الدراسات الفلسطينية** المجندة لخدمة قضيته المركزية: فلسطين؛ أقول قضيته المركزية لأن أي إنتاج فكري أو نشاط سياسي قام به شرابي بعد خروجه من صمته الطويل في المنفى ـ الذي هو بدوره نتيجة لضياع فلسطين ـ كان بسبب انتمائه الوطني أولاً وأخيراً.

إن دراستنا تكوُّنَ الفكر السياسي والاجتماعي عند هشام شرابي تفرض علينا تتبع هذا الفكر بالرجوع إلى جذوره الأولى في بدايات تكونه، ومن ثم التقاط بذور تحوله الفكري وربط هذا التحول بالظروف التكوينية لتحصيله العلمي وثقافته، والظروف السياسية والاجتماعية التي ساهمت في هذا التحول[١]. وهذا التتبع يفرض علينا أيضاً منهجية بحث محددة تظهر في تقسيم

(١) نعتمد في هذه الدراسة على مؤلفات شرابي وهي مرتبة بحسب سنة نشرها: هشام شرابي: **المقاومة** =

مراحل التطور الفكري عند شرابي، وتشمل الظروف التكوينية لتحصيله العلمي وثقافته والظروف السياسية والاجتماعية معاً. كما ان هذا التتبع يفرض علينا محاولة رصد مقولة البنية البطركية وتبلورها منذ كتاباته الأولى، وشرح هذا المفهوم وإظهار مرتكزاته وتجلياته في المجتمع العربي.

أولاً: مراحل التطور الفكري عند هشام شرابي

تشكل مذكرات شرابي المصدر الأساسي لمعرفة تطوره الفكري وبدايات نظرته إلى الحياة، وتحولات هذه النظرة المترافقة مع نضوجه الفكري. فهو يتحدث بكثير من الصراحة عن دقائق حياته طالباً وأستاذاً جامعياً وباحثاً فلسفياً ومهتماً بقضايا الوطن العربي السياسية والاجتماعية والفكرية.

إلا أن إطلالة شرابي على الوطن العربي لم تبدأ قبل بداية السبعينيات، أي بعد ما يقارب عشرين سنة من العمل الأكاديمي في الغرب (الولايات المتحدة الأمريكية). وإطلالته كانت بمناسبة قضاء السنة الجامعية ١٩٧٠ ـ ١٩٧١ كاستاذ زائر في الجامعة الأميركية في بيروت[٢]. وهي السنة التي بدأت تظهر فيها كتابات شرابي المنشورة أولاً بالانكليزية استجابةً لمتطلبات أكاديمية لجامعة جورجتاون في واشنطن ابتداء من سنة ١٩٥٣، وهي سنة حصوله على الدكتوراه[٣].

واستناداً إلى هذا المصدر المهم والمقدمات التي وضعها لبعض مؤلفاته الأخرى[٤]، والتي يحاول فيها ربط ظروف حياته الشخصية بالتطورات السياسية والاجتماعية في العالم العربي[٥]، يمكننا أن نقسم مراحل تطوره الفكري إلى أربع:

ـ المرحلة الأولى: الدراسة في الجامعة الاميركية في بيروت والعمل الحزبي: ١٩٤٠ ـ ١٩٤٧.

= **الفلسطينية في وجه اسرائيل واميركا** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٠)، ٢٣٨ ص؛ **المثقفون العرب والغرب، عصر النهضة، ١٨٧٥ ـ ١٩١٤** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧١)، ١٦٢ ص؛ **مقدمات لدراسة المجتمع العربي**، ط ٢ جديدة منقحة وموسعة (بيروت: الاهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٥)، ١٥٣ ص؛ ط ١، ١٩٧٥، ١٤٠ ص؛ **الجمر والرماد: ذكريات مثقف عربي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨)، ٢٣٩ ص؛ **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**، سلسلة السياسة والمجتمع (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧)، ١٤٤ ص؛ **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، ١٠٣ ص؛ **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**، نقله إلى العربية محمود شريح (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ١٨٢ ص، ومقابلة مطولة مع هشام شرابي أجراها سليمان بختي في صحيفة **النهار**: ٦، ٧ و٨/٧/ ١٩٩٢.

(٢) شرابي، **الجمر والرماد: ذكريات مثقف عربي**، ص ٢٨ و٥٤.

(٣) اهم هذه المؤلفات هي: **المثقفون العرب والغرب، عصر النهضة، ١٨٧٥ ـ ١٩١٤؛ مقدمات لدراسة المجتمع العربي؛ البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر (النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي في ما بعد)**، بالإضافة إلى كتبه «السياسية» الأخرى ومنها: **المقاومة الفلسطينية في وجه إسرائيل وأميركا**.

(٤) انظر على سبيل المثال: شرابي: **مقدمات لدراسة المجتمع العربي**، المقدمة، ص ١١ ـ ٢٦، **والبنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**، المقدمة، ص ٧ ـ ١٤.

(٥) ينتقد شرابي المثقفين العلمانيين الذين ينسون (أو يتناسون) تجربتهم الذاتية في كتاباتهم التي تظهر وكانها لباحثين أجانب تتصف بالتجريد الأكاديمي، فتأتي خالية من المعاناة الحياتية التي تشكل المنطلق الصحيح لأي تحليل صادق للحداثة، «ويصبح الباحث العربي فيه غريباً، منفصلاً عن الموضوع الذي يعالجه. في هذا الموقف يصبح النص أكثر أهمية من موضوعه». انظر: شرابي، **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**، ص ٩٢ و٩٦.

- المرحلة الثانية: صدمة الحداثة والتخلي عن العمل الحزبي: ١٩٤٨ - ١٩٥٠.
- المرحلة الثالثة: الغربة الكاملة: ١٩٥٠ - ١٩٦٧.
- المرحلة الرابعة: اليقظة وعودة الوعي القومي: ١٩٦٧ وحتى الآن.

١ - المرحلة الأولى: الدراسة في الجامعة الاميركية في بيروت والعمل الحزبي: ١٩٤٠ - ١٩٤٧

يصف لنا شرابي بكثير من الدقة سلوك أفراد عائلته، ابتداءً من جدته الأرستقراطية المتديِّنة التي توزع الصدقات على الفقراء أيام الجمعة، وانتهاء بالمحافظة على القيم التي تؤمن بها الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها، وهي «المكانة الاجتماعية واسم العائلة و الكرم التظاهري تجاه الضيف»[٦]. وينتقد سلوك هذه الطبقة التي تختلط عندها مشاعر الكرامة الشخصية بالحق القومي والحرية، والتي تعتبر أن المطالبة بالاستقلال ليست سوى المطالبة بمراكز السلطة التي استولى عليها الأجانب من دون التفكير في حرمة الشعب وفي كيفية استعادة إنسانيته، ولم يدخل في تصورها وحدة المجتمع وحريته[٧]. كما انتقد قادة هذه الطبقة الذين زرعوا في عقول جيله التناقض ما بين ماضٍ ذهبي لن يعود وحاضر يكره الغرب ويعشقه في وقت واحد، فأدى ذلك إلى غرس «مركَّب النقص من الغرب وعقدة تقديسه معاً» فينا[٨].

بهذا الوصف تظهر لنا الطبقة الاجتماعية التي ينتمي إليها شرابي والبنية الذهنية لقادة هذه الطبقة وانعكاسها على أعضائها. وبهذه النظرة إلى الماضي وإلى الحاضر سيواجه شرابي المستقبل. وبهذه الخلفية المضاءة بوعيه والمعتَّمة في لاوعيه سيمارس حياته العملية والعلمية. ويُبرز لنا شرابي من خلال حادثتين معبرتين الفارق بين نظرة كل من العربي والأجنبي إلى الآخر: نظرة الحقد المتولدة من نظرة الاستعلاء[٩].

في ظل هذا الجو بدأت تتكون أفكار شرابي السياسية، وأهمها فكرة العروبة بمعناها العاطفي[١٠]، الناتجة من الممارسة العملية في الموقع المقابل للأجنبي، وإن كانت هذه الممارسة لم تتعدَّ التعامل اليومي السلبي. ولم تكن الممارسة الفكرية بأحسن حال، وإن كان بدأ يكتسب فكرة عامة عن المنهج العلمي. إلا أن هذه الفكرة لم تغير من عقليته أو من عقلية أقرانه البعيدة كل البعد عما هو علمي أو ما يمت إلى المنهج العلمي: «فقد كان الفهم، بمعنى التركيبات النظرية وربط المفاهيم بالواقع التاريخي والاجتماعي، مشكلة في غاية الصعوبة»[١١]. وقد شعر شرابي بهذا النقص منذ بداية التحاقه بجامعة شيكاغو.

لم يكن إحساس شرابي بالتقصير وقفاً على قصوره «العلمي»، بل تعدى ذلك إلى عجزه عن المشاركة في الحوار الأكاديمي الذي يرجعه إلى دكتاتورية الأستاذ في الجامعة الاميركية في بيروت. هذه الدكتاتورية تبقي الحوار دائماً من جانب واحد، جانب الأستاذ، وهو الأسلوب الذي

---

(٦) شرابي، **الجمر والرماد: ذكريات مثقف عربي**، ص ١٨.
(٧) المصدر نفسه، ص ١٩.
(٨) المصدر نفسه، ص ١٩.
(٩) المصدر نفسه، ص ٢١ - ٢٥.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٦٩.
(١١) المصدر نفسه، ص ٢٦.

تربّى عليه. وقد نمّت هذا العجز ورعته سلطة الإدارة الجامعة المانعة التي تحدّ من طموح الطالب وتلجم تفكيره.

ينتقد شرابي أسلوب التعليم الجامعي[١٢]، ويتوصل إلى نتيجة مفادها أن التثقيف الجامعي المتمثل بالقبول بالوعظ وعدم مخالفة رأي الأستاذ والرضوخ لما يقول يكمل تثقيف العائلة والمدرسة، فتكتمل بذلك الحلقة أي: التطويع والإخضاع النفسي. فلا عجب أن يكتشف شرابي سبب ضعف مقدرته النقدية والتحليلية عندما التحق بجامعة شيكاغو، وهو مما عزّز لديه نزعة الخضوع لآراء من هم أكثر فهماً ودراية منه، وخصوصاً الأساتذة و«الدكاترة» الذين كان يحلم بالانضمام إلى حلقاتهم[١٣].

في هذه الفترة لم ينشغل شرابي وزملاؤه بالقراءة الجدّية لغياب أي هم معرفي أو هاجس فلسفي عن مجال تفكيرهم. ويردّ ذلك إلى النظام الأكاديمي الذي يكبت الحوار ويجعله دائماً من طرف واحد مع أن الأساتذة كانوا يرحبون بطرح الأسئلة[١٤]. وهذا الأسلوب، كما يقول شرابي، كبتٌ للأفكار المضادة. ولكنه يغفل ذكر كيفية تكوّن الأفكار المضادة علماً بأن «معظم الذين تخرجوا من الجامعة لا يقرؤون ولا يحسنون القراءة»[١٥].

يرد شرابي هذا الخلل في التعليم الجامعي إلى العلاقة الأكاديمية بين الأستاذ والطالب والتي هي دائماً من طرف واحد. ويبدو من خلال العرض أن الطالب في ذلك الوقت لم يكن يطمح إلى أكثر من ذلك: يكفيه أنه طالب جامعي - وهذا وضع مميَّز لم يتوفر لأي كان، وإذا توفر للمحظوظين فمنهم من يتميز من غيره بشراء الكتب التي لم تكن للقراءة، بل كانت طريقاً للمباهاة، والتعبير المادي عن المركز كمثقفين. وكان التمييز حتى بين القارئين أنفسهم: فقارئ الكتب الأجنبية يتميّز من قارئ الكتب العربية، ولذلك فقد انقطع شرابي، بعد صف الفِرشمن [يعادل صف البكالوريا الجزء الثاني]، انقطاعاً كلياً عن قراءة الكتب العربية[١٦].

بدأ شرابي بتدوين مذكرات شخصية يُظهر فيها قلقه سنة ١٩٤٥. فهو يقول في شباط/فبراير من هذه السنة: «هذا هو شعوري: في داخلي شيء يكاد أن يخنقني ولا أستطيع أن انتزعه من نفسي». وفي حزيران/يونيو يقول: «عليّ ان احقق امراً هاماً هذا الصيف وهو تحديد نظرتي إلى الوجود وايضاح الأسس التي تقوم عليها هذه النظرة». وكان تحديده نظرتَه إلى الحياة وإيضاح الأسس التي تقوم عليها، بانضمامه إلى الحزب السوري القومي الاجتماعي في ١٩ حزيران/يونيو ١٩٤٦: «اليوم انضممت إلى الحزب السوري القومي، انضممت رسمياً اليوم، ولكنني بعقيدتي انضممت إليه عندما درست الحزب وتفهمته»[١٧].

في ظل الجو الفكري الذي تم توضيحه سابقاً، والممارسة اليومية للطالب شرابي: تربيته، علاقاته الأسرية، نظرته إلى الأجنبي، سلوكه اليومي كطالب في بيروت، إلقاء تبعة ضآلة تحصيله العلمي على إدارة الجامعة الاميركية في بيروت وأساتذتها، اهتمامه بالمظاهر أكثر من اهتمامه بالدراسة: اقتناء الكتب باهظة الثمن من دون قراءتها، امتناعه عن قراءة الكتب العربية، انشغاله

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٥ و٣٥.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٢٧.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٣٨.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٩.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٤٠.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٦٢.

بتحديد نظرته إلى الوجود؛ في ظل هذا الجو، أقول، انتسب شرابي إلى حزب عقائدي قبل تخرجه في الجامعة الاميركية في بيروت بسنة واحدة. وكان قد اعتبر نفسه، قبل ذلك بسنة واحدة أيضاً، من اتباع ميخائيل نعيمة وفلسفته الصوفية[١٨].

كان السبب المباشر لالتحاق شرابي بالحزب دراسة قام بها في إحدى مواد العلوم السياسية عن الاحزاب المعاصرة. فانتقل بذلك فكرياً من «مركز القومية العربية إلى نقيضها القومية السورية»[١٩]. ويقول «النقيض»، بسبب حالة العداء المستحكمة بين الطرفين في ذلك الوقت، مع أن الجو الفكري والعاطفي الذي انتقل إليه لم يختلف كثيراً عن الجو العروبي الذي كان فيه[٢٠].

٢ ـ المرحلة الثانية: صدمة الحداثة والتخلي عن العمل الحزبي: ١٩٤٨ ـ ١٩٥٠

من الواضح أن شرابي في نقده أسلوب التعليم الجامعي، والتكوين الفكري لأبناء جيله، ولزملائه في الجامعة، ينطلق من تجربته الشخصية ومن موقع النقد لهذه التجربة العائدة إلى نهاية فترة الأربعينيات، بعد أن نضجت شخصيته الفكرية في نهاية السبعينيات، وفي معرض التجربة لمقولته الفكرية «البنية البطركية»، وهو يعتبر أن تحليله بنية المجتمع العربي في تطوّره التاريخي وواقعه المعاصر هو انعكاس للواقع الحياتي الذي عاشه وأبناء جيله المثقف الذي انتمى إليه[٢١].

تبدأ المرحلة الثانية من تطور شرابي الفكري بعد تخرجه في الجامعة الاميركية في بيروت والتحاقه بجامعة شيكاغو في الولايات المتحدة الأمريكية شتاء ١٩٤٨. وهو يصف بكثير من التفصيل حياته الجامعية ولحظات تبدله النفسي وانقلابه الفكري منذ وطأت قدماه أرض الجامعة وتلقّفه نمط الحياة الأمريكية.

لم يُخفِ شرابي دهشته من كل ما يمثله نمط الحياة هذا (الغرب)، ابتداء من مواجهته أستاذه الذي سيدرس عليه الفلسفة، وانتهاء بلهفته للتخلص من أدران ثقافته الماضية[٢٢]، وضروراً بـ «خجله» من تصرفات زملائه العرب «الفكرية» لدرجة أنه «كلما اشترك أحدهم في النقاش، كنت أتمنى أن تنشق الأرض وتبتلعني»[٢٣].

إذا وضعنا أنفسنا في الجو النفسي والفكري والسلوك الشخصي لشرابي قبل التحاقه بجامعة شيكاغو، لظهرت لنا الوجهة التي سيسلكها في حياته الجديدة «الأمريكية». فمقابل أسلوب التعليم الجامعي الذي هو دائماً من طرف واحد في الجامعة الاميركية في بيروت، هنالك أسلوب تعليمي مناقض تماماً يقوم على الحوار والبناء الفكري للطالب؛ وهنالك القراءة الأدبية المنتجة لفكر ضبابي مقابل القراءة العلمية الهادئة المنتجة لفكر نقدي علمي ممنهج: **الأولى** يختص بها الطلبة العرب القادمون من الجامعات «العربية» الخجلون من المشاركة في الحوار،

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٦٣ و٦٩.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٧٠.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٧١.

(٢١) شرابي، **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**، ص ٩١.

(٢٢) شرابي، **الجمر والرماد: ذكريات مثقف عربي**، ص ١٢٠.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٢٦.

المتلئة نفوسهم بعقد النقص، والثانية يختص بها الطلبة الأمريكيون الذين يتوصلون من خلال نقاشهم إلى تفهم أفضل وأعمق للموضوع. ومقابل سلوك الزملاء الأمريكيين المتميز بروح الالتزام والشعور بالمسؤولية، سلوك الزملاء العرب الذين كانوا دائماً على استعداد لترك كل شيء لتناول فنجان قهوة مع فتاة، لأن حسّهم بالمسؤولية نابع من قوة خارجة عنهم، إذا أحسّوا بعدم وجودها تصرفوا بتفلت وبنزعة فوضوية[٢٤].

هذه المقارنة «الموضوعية» بين «سلوكهم» و«سلوكنا» جاء نتيجة اكتساب شرابي المنهجية العلمية التي بدأ باستيعابها منذ الأشهر الأولى من التحاقه بجامعة شيكاغو، وهي التي مكّنته من التخلص من أدران ثقافته الماضية، وبواسطتها خطا خطوات فكرية كبيرة إلى الأمام[٢٥].

إن منهجية شرابي «الموضوعية» هذه ساعدته على تصنيف الطلبة العرب في الجامعات الأمريكية، فإذا هم: إما نجحوا في تكييف أنفسهم مع نمط الحياة الجامعية الأمريكية فحصلوا على شهاداتهم بعرق جبينهم؛ وهم يمثلون «الخميرة الطيبة، الذين حررتهم ثقافتهم الجديدة، فعادوا إلى ديارهم يعملون بما أوتوا من قوة دون مكابرة أو استعلاء»[٢٦]، ومن الطبيعي أن يكون شرابي منهم[٢٧]، ولكنه بقي في أمريكا؛ وإما فشلوا ولم يتمكنوا من الحصول على شهاداتهم العليا لأن نشأتهم العلمية حدّت من قدرتهم على استيعاب الأسس في حقول اختصاصهم وعلى تفهم مناهجها الفكرية، ولكنهم نجحوا في الحصول على الشهادات العليا بفضل عطف الأساتذة وليس بفضل جهودهم، وهم المسؤولون عن تخريب عقول الطلاب بأفكارهم الناقصة عندما عادوا للعمل في ديارهم[٢٨].

لا شك في أن شرابي كان مهتماً بدراسته اهتمامه بالانخراط في الحياة الأمريكية. فهو يُظهر موقفه المأخوذ بكل ما يمثله الغرب، بوصفه الدقيق لأستاذه في جامعة شيكاغو ريتشارد ماكيون، أشهر الفلاسفة الأمريكيين في حقل اختصاصه، ذي النظارات السميكة والابتسامة الباهتة، وهو لا يصدق «انه في صفه واحد طلبته [ويدرس] عليه الفلسفة»[٢٩]. كما يظهر المحطات الرئيسية لتطوره الفكري والثقافي ابتداءً من تشجيع أستاذه على نشر بحث ممتاز أعده، الأمر

---

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٢٠.

(٢٦) المصدر نفسه، ص ١٢٨.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ١٢٩.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

لم يذكر شرابي حتى الآن المصلحة الأمريكية في تعاطيها مع الطلاب من خلال المناهج التعليمية. ولم يذكر ايضاً شيئاً عن «ماكينة» الإيديولوجيا الغربية في تعاطيها مع «الآخر». وهو يتعامل مع هذه المسألة بحسٍّ افتراضي لحسن النية لدى الغرب تجاهنا، بل يصور لنا المسألة حتى الآن، وكان الجامعات الأمريكية رُسُل علم وترسم منهجية فكرية لا ارتباط لها بالمكان والزمان. فالمجتهد المتفوق يُعطى له ويزاد، و«المقصّر» يُعطف عليه ويعامل على مستوى أدنى من اقرانه «الغربيين»، فيأخذ شهادته ويرحل. ولكننا لو نظرنا إلى الأمر من منظار آخر ـ كما نظر شرابي نفسه مؤخراً (شرابي، **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**، ص ٣٥ ـ ٥١)، لوجدنا أن الغرب يعرف كيف يتعامل مع «الآخر»، وكيف يستغله لمنفعته ولتدعيم مصالحه. وتتجسد هذه المصلحة بالإفادة من «الآخر» بإبقاء المتفوق منه لديه (لدى الغرب) للاستزادة من معرفته بتراثه وواقعه الاجتماعي التاريخي من حيث هو آخر بالنسبة إلى الغرب، لأن الاستشراق القديم ما عاد ينفع، على الأقل من وجهة نظر الآخر نفسه. أما البقية «العادية» في تفكيرها وفي تأثرها بالغرب وبمنهجيته فللتصدير، إما لأنها لا تنفع للبقاء، أو لأن وجودها لدى «الخارج» أكثر إفادة من وجودها في «الداخل». وإلا فكيف تتجدد البنية البطركية وتستحدث؟

(٢٩) شرابي، **الجمر والرماد: ذكريات مثقف عربي**، ص ١٠٦.

الذي سرّه وأعاد إلى نفسه الكثير من الثقة، وهو ما جعله يشارك في المناقشات ويتخذ من أستاذه صديقاً له، ويغتنمَ فرصة وجوده في بيروت ليعرفه إلى الزعيم سعادة[٣٠]، وانتهاء باهتمام أنطون سعادة به وحاجته إليه في أمور تنظيمية تخص الحزب[٣١].

لا شك في أن تطور شرابي الفكري الذي اكتسبه من حياته الجامعية سينعكس على تفكيره العقائدي وسلوكه السياسي. لذلك فهو يسهب، من موقع فكري متقدم، في وصف المراحل التنظيمية في الحزب السوري القومي الاجتماعي منذ بداية انتمائه إليه، متوقفاً بتفصيل عند المحطات الأساسية التي حكمت علاقته بهذا الحزب.

إبان تقسيم فلسطين، كان شرابي يقرأ تفاصيل الكارثة في مقهى من مقاهي شيكاغو. ولم ينقذه من حالة اليأس سوى إيمانه بالحزب، كما يقول. فهو يعتقد أن الحزب سيحرر فلسطين ويزيل العار الذي لحق بالعرب. وبقي على هذا الإيمان إلى أن اغتيل سعادة سنة ١٩٤٩ وسُحق الحزب في لبنان، ووقعت الدول العربية معاهدات الهزيمة مع إسرائيل[٣٢].

نستنتج من ذلك أن العلاقة التي ربطت شرابي بالحزب لم تتعدَّ العلاقة الشخصية بمؤسسه، وبانتهائها انتهت العلاقة بالحزب. وشرابي يؤكد هذا الاستنتاج بالقول إنه أصيب بضربة مباشرة إثر مقتل الزعيم، فنجا بنفسه وعاد إلى الولايات المتحدة حيث تحولت حياته إلى صمت في المنفى[٣٣] انتهى ببداية المرحلة الأخيرة من تطوره الفكري عقب هزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧.

بعد حصوله على الماجستير، عاد شرابي في بداية ١٩٤٩ إلى بيروت. واجتمع فور وصوله بسعادة الذي استقبله بحرارة قائلاً: «هناك اعمال كثيرة تنتظرك»[٣٤]. وبدأ الكتابة في مجلة الحزب **الجيل الجديد** باسم «زينون». واحتلت مقالته الرابعة في المجلة المكان المخصص لافتتاحيات الزعيم وذلك بأمر منه[٣٥]. وعُين بعد ذلك وكيلاً لعميد الثقافة ورئيس تحرير مجلة الحزب الشهرية **النظام الجديد**. وأصبح بعد كتابة مقالات عدة في الفلسفة القومية الاجتماعية «الخبير الوحيد في الحزب الذي باستطاعته فك الغاز هذه الفلسفة الجديدة»[٣٦].

يدرك شرابي تماماً أن الثورة التي تبغي تغيير المجتمع الفاسد من أساسه لا تكتفي بالكتابة النظرية فحسب، بل تريد الممارسة العملية وتحمُّل المسؤولية حتى عن الكتابة النظرية. ولكنه أحجم عن الممارسة (النظرية) عند أول تجربة عملية (المواجهة مع السلطة)، فاستقل أول طائرة عائداً إلى شيكاغو.

حرص شرابي منذ انتمائه إلى الحزب على وصف أدق التفاصيل في علاقته بسعادة. ويحاول، بهذا الوصف، أن يبرهن لنا عن أهميته الفكرية والعقائدية، ويُظهر موقعه عند سعادة وأهمية وجوده في قيادة الحزب. ومقابل هذا الجانب المضيء بشكل ساطع، بقي الجانب الآخر،

---

(٣٠) المصدر نفسه، ص ١١٢ ـ ١١٣.
(٣١) المصدر نفسه، ص ١٨٤.
(٣٢) المصدر نفسه، ص ١٦٢.
(٣٣) المصدر نفسه، ص ١٦٧.
(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٨٤.
(٣٥) أي الزعيم، المصدر نفسه، ص ١٨٩.
(٣٦) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

جانب القاعدة الحزبية ونضال هذه القاعدة، مظلماً لم يسلط عليه شرابي الضوء لأنهما ـ القاعدة الحزبية ونضالها ـ بقيا خارج إطار هذه العلاقة، ويعني هذا أن هذه العلاقة كانت أشبه ما تكون بعلاقة شخصية بينه وبين سعادة ولم تتعدَّ هذه النقطة حتى في ممارسته مسؤوليته الحزبية[٣٧]، أو هكذا أرادها شرابي أن تكون في عملية إسقاط فكرية على أحداث مضت. إننا نفهم من هذا الوصف دقائق عناصر الطموح الشخصي عند شرابي. ولما استنفد مصادر هذه العناصر بمقتل الزعيم، سيطر عليه خوف مخجل، فنجا بنفسه وعاد إلى أمريكا[٣٨].

إن الموقع الذي تعاطى منه شرابي مع الحزب بشخص مؤسسه (الزعيم)، كان يختلف عن الموقع الذي منه تعاطى الزعيم مع شرابي (القومي)، على ما نظن[٣٩]. ولكن، ومع اختلاف الموقعين، كان شرابي صادقاً في وصفه هذه المرحلة من حياته. فهو، وكأنه يبرّر سرعة خروجه من الحزب على أثر مقتل الزعيم، كان في موقع «حجب صنم الأمة حقيقة الجماهير عن ناظرنا وفصل الفكر المثالي بيننا وبين واقعنا المحسوس»[٤٠]. وهو يعترف بأنه ودّع آخر ما تبقى في نفسه من الحزب الذي كان جزءاً من شبابه سنة ١٩٦٥ عندما ودع رفيقه المعتزل فخري معلوف[٤١]. ولكنه عملياً ودّع الحزب عندما وطأت قدماه أرض شيكاغو بعد مقتل سعادة مباشرة في تموز/يوليو ١٩٤٩. وربما وضع هذا التاريخ ليوحي بأنه قطْعٌ في منتصف الستينيات مع ماضيه الفكري والسياسي، وأي إنتاج فكري بعد هذه الفترة لا علاقة له بما مضى.

على أي حال، لم يترك شرابي مناسبة إلا ويأتي فيها على ذكر خيبته بسبب فشل الحزب في التغيير[٤٢]. وهذه الخيبة جعلته يعيد النظر في مرتكزاته الفكرية جميعها بعد الصدمة التي تلقاها إثر نكسة ١٩٦٧. فأعاد على نفسه طرح السؤال: لماذا خسرنا نحن أبناء هذا الجيل، كل معركة خضناها مع العدو في فلسطين، مع التخلف في أنظمتنا، مع الرجعية في المجتمع[٤٣]. بهذه التساؤلات نرى أن شرابي لم يستطع القطع مع ماضيه الفكري والسياسي، بل استأنف نشاطه الفكري بمنطلقات مجتمعيّة تكونت من نشأته الحزبية وأجوائها، فلم يتجاوز البعد الحيوي لها وإن تجاوز الايديولوجيا القومية[٤٤]. ويجيب عن هذه التساؤلات بمقولة «البنية البطركية»، كما سنرى لاحقاً.

٣ ـ المرحلة الثالثة: الغربة الكاملة: ١٩٥٠ ـ ١٩٦٧

يعتبر شرابي هذه المرحلة فترة صمت في حياته في المنفى[٤٥]. ولكنها كانت غنية أكاديمياً وعلى المستوى الشخصي، فقد نال في سنة ١٩٥٣ شهادة الدكتوراه من جامعة شيكاغو. وتلقفته،

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص ١٩٩.

(٣٨) المصدر نفسه، ص ٢١١ و٢١٧.

(٣٩) يختلف، بحسب زعمنا، الموقع الذي تعاطى منه الزعيم (سعادة) مع شرابي عن موقع هذا الأخير المذكور سابقاً. فسعادة أسس حزباً عقائدياً يعتبر السياسة وسيلة لخدمة القضايا القومية. ولذلك كان حريصاً، كما نظن، على التقرب من «مفكري الحزب» لما يقدمونه من دعم للحزب ولمؤسسه في توسيع نشاطه السياسي بالتزامهم الحزبي ونشاطهم التنظيمي، وخصوصاً إذا كان من هؤلاء المفكرين من ينتمي إلى الاسلام السنّي وإلى فلسطين.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ١٩٧.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٤٢) شرابي، **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**، ص ٧.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ٨.

(٤٤) من حديث مع شرابي في: **النهار**، ١٩٩٢/٧/٧.

(٤٥) شرابي، **الجمر والرماد: ذكريات مثقف عربي**، ص ١٦٧.

لتفوقه، جامعة جورجتاون في واشنطن في السنة نفسها[٤٦].

بدأ شرابي تدريس تاريخ الفكر الأوروبي في الجامعة منذ سنة ١٩٥٩ ولا يزال. ولكن تطوره الفكري وتوجهه السياسي فرضا عليه تغيير محتوى محاضراته ومنهجية هذه المحاضرات عند كل محطة تاريخية تُغير محتوى الصراع العربي ـ الاسرائيلي أو تقلب موازينه. وهذا الصراع، كما سنرى، كان المحرض الأساسي على إعادة النظر في مجمل عناصر ثقافته وإعادة التفكير في مكونات بنية المجتمع العربي[٤٧].

كانت محاضرات شرابي تشرح وتحلّل النظريات السياسية والاجتماعية الأوروبية ابتداء من هيغل وانتهاء بسارتر، بحسب ما تقتضيه المنهجية الغربية وهيمنة الثقافة السائدة الليبرالية الرأسمالية في الأساس. وكان ينظر إلى ماركس، منهجياً، على أنه ينتمي إلى ثقافة «الآخر» الذي فشل في تنبؤاته حول حتمية انهيار النظام الرأسمالي[٤٨]. وظل رافضاً الماركسية إلى الوقت الذي استفاق فيه على هزة كارثة ١٩٦٧ التي حوّلته إلى إنسان آخر بتفكيره وعلاقاته ونظرته إلى الأمور، وحتى بطريقة لباسه[٤٩]... ونظرته إلى ماركس[٥٠].

٤ ـ المرحلة الرابعة: اليقظة وعودة الوعي القومي: ١٩٦٧ ـ ...

كانت هزيمة ١٩٦٧ السبب الذي خلق، بشكل مفاجئ، في نفس شرابي الوعي الجديد الذي أخذ يتعمق في ما بعد بالقراءة والتجربة والتفكير[٥١]. وأول ما تكشّف له، في وعيه الجديد «مقدرة الثقافة المسيطرة في إخضاع عقلية الفرد لقيمها وتضليله على أعمق المستويات»[٥٢]، ومن ثم السير في اتجاه فكري مستقل مستمد من قوة داخلية وليس من الخارج، وبالتالي هذه القوة هي التي تؤدي إلى التحرر الذاتي، وبواسطتها هي يمكننا التخلص من عبودية الفكر المسيطر. ويعتبر أن عملية التحرير هذه في غاية الصعوبة[٥٣].

في أعقاب النكسة، بدأ شرابي بالتحرك على المستويين الأكاديمي والسياسي. ولأول مرة منذ بداية الخمسينيات يحسُّ باستقلاله الفكري وبتحرره من كابوس الفكر المسيطر والعبودية الأكاديمية، ويؤمن بقدرة الثورة على التغيير كما بالعنف الثوري. ويتخذ من قراءته الفكر الثوري من ماركس إلى ماركوز، أساساً لهذه الثورة والعنف الثوري[٥٤].

لم يتكئ شرابي على نظريات العنف الثوري ليمارس الثورة بشكلها العملي، بل بقيت ممارسته إياها كلامياً لقهر قوى الظلم والاستعباد، ليبني على انقاضها عالماً جديداً تسوده العدالة والحرية وأخوّة الإنسان للإنسان[٥٥].

---

(٤٦) المصدر نفسه، ص ٤٤.
(٤٧) شرابي، **مقدمات لدراسة المجتمع العربي**، ص ١٥ ـ ٢٠.
(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٦.
(٤٩) المصدر نفسه، ص ١٨.
(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٦.
(٥١) المصدر نفسه، ص ١٦.
(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٧.
(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٧.
(٥٤) المصدر نفسه، ص ١٧.
(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٧.

التزم شرابي قضايا حركات التحرر في العالم، وليس قضية فلسطين وحدها. وهو لا يمثل إرادة تحرير فلسطين وحسب، بل إرادة التحرير الإنساني الشامل[٥٦]. وهذا الموقف أكسب شرابي صداقات جديدة ورفقاء جدداً على أنقاض صداقات قديمة، وأعاده إلى سنوات شبابه ونضاله بنشوة لم يعرفها من قبل[٥٧].

لم يكتفِ شرابي بالمحاضرات والندوات والمناظرات التي قام بها في مختلف المدن الأمريكية، بل ترافق ذلك مع نشر المؤلفات التي تشرح القضية الفلسطينية والصراع العربي - الاسرائيلي. ففي سنة ١٩٦٩ نشر كتابه الأول عن القضية الفلسطينية باللغة الانكليزية: *The Lethal Dilemma: Palestine and Israel*، وقد ظهر بالعربية عام ١٩٧٠[٥٨]. وهو أول كتاب يلتزم القضية العربية. ولكنه تخلى عنه لنقص في تحليله واقع الامبريالية الأمريكية، باستثناء بعض فصوله التحليلية[٥٩]. وأهمية هذا الكتاب تكمن في أنه يمثل أول خروج عن الخط الاكاديمي «الموضوعي» الذي كان يتّبعه في كتاباته ومحاضراته للحفاظ على المركز الجامعي ولحماية نفسه من تهجم الأساتذة الصهيونيين، وأول التزام بقضية شعبه وقضايا التحرر في العالم[٦٠]. ومن ثم قام بدراسة ثانية عن العمل الفدائي بالانكليزية أولاً، ونقلتها إلى العربية مؤسسة الدراسات الفلسطينية سنة ١٩٧٠. ولا يزال يرأس تحرير **مجلة الدراسات الفلسطينية** الصادرة باللغة الانكليزية منذ ذلك الحين.

انتقل شرابي إلى بيروت في السنة الجامعية ١٩٧٠ ـ ١٩٧١ كأستاذ زائر في الجامعة الاميركية[٦١]. وكان أيلول الأسود بانتظاره[٦٢]. فهزّه ما حصل في الصميم ولكنه لم يكن بإمكانه العودة إلى سابق عهده. ترافق ذلك مع بداية وعيه أن التحول أمر معقد وفي غاية الصعوبة، وأن الثورة ليست أمراً سهلاً، وفي الوقت نفسه كان مؤمناً بأن النظام القائم فاسد ومن الواجب تغييره[٦٣].

ومنذ بداية السبعينيات، أخذ تفكير شرابي، باتجاهه الجديد، يدور حول الواقع الاجتماعي وأسباب فساده. وبدأ يتساءل: «لماذا خسرنا، نحن أبناء هذا الجيل كل معركة خضناها: مع العدو في فلسطين، مع التخلف في أنظمتنا، مع الرجعية في المجتمع»[٦٤]. «لماذا نعجز عن العمل لتحقيق أهدافنا الاجتماعية في حين تبدو الظروف الموضوعية مؤاتية لتحقيق هذه الأهداف؟ لماذا نقبل في أعمالنا ما نرفضه في أقوالنا وتفكيرنا الخاص؟»[٦٥].

كانت هذه الأسئلة وكثير غيرها نتيجة فترة ركود وتأمل دامت ما يقارب السنتين عاشهما شرابي في حالة إحباط كامل، وكانت بمثابة المخرج لهذه الحالة، بحيث أعادت شرابي إلى ممارسة نشاطه الفكري للإجابة عنها. ووجد بعد فترة وجيزة أن الترابط الوثيق بين السلوك الاجتماعي وتركيب المجتمع غير ممكن فهمه من دون تحليل العائلة والعلاقات التي

---

(٥٦) المصدر نفسه، ص ١٩.
(٥٧) المصدر نفسه، ص ١٩.
(٥٨) شرابي، **المقاومة الفلسطينية في وجه اسرائيل وأميركا**.
(٥٩) شرابي، **مقدمات لدراسة المجتمع العربي**، ص ٢٠.
(٦٠) المصدر نفسه، ص ٢٠.
(٦١) شرابي، **الجمر والرماد: ذكريات مثقف عربي**، ص ٥٤.
(٦٢) شرابي، **مقدمات لدراسة المجتمع العربي**، ص ٢٠.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ٢١.
(٦٤) شرابي، **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**، ص ٨.
(٦٥) شرابي، **مقدمات لدراسة المجتمع العربي**، ص ٢١.

تقوم عليها لأن «التربية والتثقيف في العائلة وفي المدرسة إنما يهدفان إلى قولبة الفرد على النحو الذي يريده المجتمع وتقرره الثقافة المسيطرة التي سميناها الثقافة الاقطاعية البرجوازية والتي تمثل نمط الحياة المسيطرة في مجتمعنا»[٦٦].

هذا التحول في فكر شرابي لم يقتصر على الانتقال من الاهتمام بالقضية الفلسطينية والعمل الفدائي إلى الاهتمام ببنية المجتمع العربي فحسب، بل شمل منهجيته وأدواته النظرية أيضاً. فانصرف إلى القراءة المكثفة في العلوم الاجتماعية ومناهجها وخصوصاً في علم الاجتماع والانتروبولوجيا وعلم النفس التحليلي. وبقي في قراءاته هذه ما يقارب السنتين أيضاً، امتلك بعدها القدرة على معالجة الوقائع الاجتماعية بشكل علمي منتظم مستفيداً، على الخصوص، من نظريات ماركس وفرويد في هذا المجال[٦٧]. كما استفاد من النظريات الاجتماعية الحديثة التي برزت في الغرب الأوروبي، وخصوصاً منذ الخمسينيات[٦٨].

وكانت بداية السبعينيات الفترة التي تم فيها التعرف إلى فكر شرابي بالعربية. فبالإضافة إلى ترجمة كتبه المتعلقة بالمقاومة الفلسطينية والصراع العربي ـ الاسرائيلي، تم تعريب كتابه **المثقفون العرب والغرب** (١٩٧١). ومن ثم ظهر كتابه **مقدمات لدراسة المجتمع العربي** (١٩٧٥ ـ ١٩٧٧) بالعربية، وهو حصيلة قراءاته في العلوم الاجتماعية واهتمامه بدراسة أسباب «التخلف» في الوطن العربي. وتشكل مقدمة هذا الكتاب، بالإضافة إلى مذكراته **الجمر والرماد** (١٩٧٨) المصدر الرئيسي لهذا القسم من الدراسة. وتكوّن الأفكار التي جاءت في هذه المؤلفات، كما سنرى، النواة الأساسية لمقولة شرابي الفكرية: «البنية البطركية» التي أسهب في تحليلها وإظهار مرتكزاتها وتجلياتها في كتابين ظهرا بالعربية عن أصل واحد بالانكليزية هما: **البنية البطركية عند هشام شرابي** (١٩٨٧) المتميز بمقدمة مهمة بقلم المؤلف؛ **والنظام الأبوي** (١٩٩٢)؛ بالإضافة إلى كتاب آخر يستند إلى هذه المقولة في نقده الحضاري للمجتمع العربي (١٩٩٠).

ثانياً: البنية البطركية عند هشام شرابي

أطلّ شرابي على الوطن العربي من موقعه في الغرب بعد كارثة حزيران/يونيو التي كانت بمثابة الهاتف الذي ذكره بانتمائه وبمسؤوليته تجاه هذا الانتماء. فبدأت تظهر كتاباته المنتميه إلى الهموم العربية وإلى قضايا المجتمع العربي المنشورة قبلاً باللغة الانكليزية استجابةً لمتطلبات أكاديمية بحكم اشتغاله بالتدريس الجامعي. وكان من أهم هذه القضايا: المجتمع العربي وتركيبه الثقافي والطبقي، العلاقة بين الحاكم والمحكوم، تغييب المؤسسات السياسية والإدارية وطغيان الحكم الفردي، تحديد العلاقات الدولية على أساس العلاقات الشخصية. وخلص إلى القول إن هذه القضايا أنتجت هزيمةً للحكام العرب وترسيخاً لإرادة الصراع عند الشعب[٦٩] لأنها لم تستطع تحطيم روح المقاومة عنده[٧٠].

---

(٦٦) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٦٧) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٦٨) النهار، ١٩٩٢/٧/٦

(٦٩) شرابي، المصدر نفسه، ص ١٥.

(٧٠) شرابي، **المقاومة الفلسطينية في وجه اسرائيل وأميركا**، ص ١٤٦.

لقد قمنا بدراسة مفصلة لمفهوم البنية البطركية ومرتكزاتها وتجلياتها في: عاطف عطيّة، «الدولة المؤجلة في العائلة والسياسة واللغة والمرأة»، **الناقد**، السنة ٥، العدد ٥٥ (كانون الثاني/يناير ١٩٩٣)، ص ٢٠ ـ ٢٦. ومعظم ما جاء في هذا القسم من الدراسة هو تكثيف لها، مع الحرص على إبراز وتوضيح مفهوم هذه المقولة ومرتكزاتها وتجلياتها.

إن ثقة شرابي بالشعب العربي دفعته إلى الانتقال إلى قلب المجتمع المدني لدراسته من الداخل[٧١]، معتمداً على مناهج سوسيولوجية تساعده على تلمس الطريق لالتقاط المفاصل الرئيسية لبنية المجتمع العربي.

كانت أولى ثمرات هذا التوجه دراسة أعدها عن علاقة المثقفين العرب بالغرب (١٩٧١) اعتمد فيها على كتاب ظهر بالانكليزية لألبرت حوراني[٧٢]، عن جامعة أوكسفورد كمصدر أساسي لمعلوماته.

إلا أن الدراسة الأهم ظهرت في منتصف السبعينيات: «مقدمات لدراسة المجتمع العربي» (١٩٧٥) وتحتوي على تحليل عميق وجريء لقضايا المجتمع العربي. لكن هذه الدراسة لم تخرج عن الإطار العام الذي رسمه شرابي لنفسه، ألا وهو محاولة وضع مكونات فكره في ما يختص بالوطن العربي أمام القارىء الذي ينتمي إلى هذا الوطن، بعد أن كانت عبارة عن محاضرات ألقاها على طلاب الدراسات العليا في جامعة جورجتاون في واشنطن في العام الدراسي ١٩٧٣ ـ ١٩٧٤. وهي تكشف العوائق الأساسية التي تمنع تقدم المجتمع العربي وتساهم في الإبقاء على تخلفه وتكبيله. وقد استعان شرابي هنا، من أجل توضيح أفكاره، بالمنهج المقارن بشكل معلن أحياناً، ومضمر أكثر الأحيان، معتبراً أن أمريكا هي النموذج الذي يجب أن يحتذى[٧٣].

يعتبر شرابي أن بنية العائلة العربية هي مفتاح التحليل السوسيولوجي للمجتمع العربي. فمهمة العلاقات التي تقوم عليها هي الحفاظ على الوضع القائم، أي على استمرارية السلطة الفوقية التي هي صورة مكبرة عن سلطة الأب في العائلة «بتصرفاته ونظرته لنفسه وعلاقته بمن هم دونه»[٧٤].

والعائلة بنظر شرابي هي المؤسسة الاجتماعية التي تلعب دور الوسيط بين شخصية الفرد والحضارة الاجتماعية التي تنتمي إليها[٧٥]. وغايتها، من خلال قيامها بهذا الدور، دعم الثقافة الاجتماعية المسيطرة لضبط التغيير والمحافظة على استقرار النظام الاجتماعي الراهن الذي هو بدوره وليد النمط السائد في تركيب العائلة وفي توزيع الثروة والسلطة والمكانة الاجتماعية في المجتمع العربي[٧٦]. وهذا يعني أن تغيير المجتمع يقتضي تغيير العائلة، والعكس صحيح[٧٧]. ومن أجل محافظة المجتمع على وضعه القائم تقتضي مصلحته «أن تحل روح الخضوع محل روح الاقتحام وروح المكر محل روح الشجاعة وروح التراجع محل روح المبادرة»[٧٨]، من خلال نظام قرابة تحكمه الروح القبلية والتنظيم شبه الإقطاعي[٧٩]، وتقوده العائلة بنظامها الهرمي الذي يقوم على سلطة الأب ويحتل فيه الطفل المركز الأدنى. وهذا الأمر صورة مصغرة عن نظام المجتمع في كل مؤسساته[٨٠].

---

(٧١) شرابي، **مقدمات لدراسة المجتمع العربي**، ص ١٥ ـ ١٦.

(٧٢) ظهر هذا الكتاب بالعربية: البرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦٨).

(٧٣) شرابي، المصدر نفسه، ص ٦١، ٧٣ و٩٧.

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٧٥) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٧٦) المصدر نفسه، ص ٤٧.

(٧٧) المصدر نفسه، ص ٣٣.

(٧٨) المصدر نفسه، ص ٥٥.

(٧٩) المصدر نفسه، ص ٥٤.

(٨٠) المصدر نفسه، ص ٦٦.

يمكننا، مما سبق، التقاط البذور الأولى لمقولة «البنية البطركية» عند شرابي الذي حاول أن يوضحها بشكل عملي من خلال سرده النقدي تجربته السياسية والحزبية في كتابه **الجمر والرماد**. وقد حاول أن يظهر العناصر كافة التي يمكنها أن تشكل النظام البطركي الذي يسيّر حياته وحياة الآخرين على المستويات كافة: في العائلة والمدرسة والجامعة، في العلاقات الاجتماعية والسياسية، وفي التنظيم الحزبي.

وفي منتصف الثمانينيات، بلور شرابي مقولته الفكرية «البنية البطركية»، وحدد الأسس التي يقوم عليها النظام البطركي الحديث وليد البنية البطركية، في كتاب ظهر باللغة العربية أولاً، مع أن أصله موضوع بالانكليزية ـ كما جميع مؤلفاته. واشترك معه الشاعر أدونيس (علي أحمد سعيد) في صياغته العربية النهائية بعدما تم نقله على يد أحد المتمكنين من مفاهيم العلوم الاجتماعية ومن اللغتين على حد سواء، وبشهادة شرابي نفسه[٨١]. ونشر هذا الكتاب في بيروت بعنوان **البنية البطركية، بحث في المجتمع العربي المعاصر** (١٩٨٧). وكتب شرابي مقدمة مسهبة للكتاب تكشف الجو الفكري العام الذي انبثق منه والخطوات العملية التي سبقت ظهوره. وصدر النص الانكليزي عن جامعة أوكسفورد في العام التالي ١٩٨٨. ثم صدر الكتاب مرة ثانية بترجمة عربية جديدة وبعنوان جديد هو **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي** (١٩٩٢)، وبمقدمة جديدة للمؤلف مختصرة ومفتقرة إلى الحرارة التي تميزت بها المقدمة في الترجمة الأولى، وخالية من أية إشارة ـ كما مقدمة المترجم ـ إلى هذه الترجمة، مع أن ثمة ما يوحي بها. ولا تختلف الترجمتان إلا في صفحات قليلة.

يشير شرابي بدايةً إلى صعوبة تعريف المجتمع البطركي الحديث، ويعتبر أن أي شرح له متسرّع، يعرّضه لخطر الاختزال[٨٢]. فهو ذو أوجه متعددة: مقولة تحليلية ومبدأ تفسيري ونظرية مكتملة تشير إلى بنى اجتماعية وأخرى جزئية. وهو ظاهرة ينبثق معناها من مفهومين يكونانها، هما: الحداثة والنظام البطركي[٨٣]. ويخلص إلى تعريف المجتمع البطركي الحديث بما يلي: «إنه كيان اجتماعي غير مجدٍ يتسم بطابع مؤقت وباشكال نوعية من التخلف وفقدان الحداثة... ويتسم بكثير من عدم الاستقرار وتنتابه تناقضات وصراعات داخلية تمزقه... بوصفه كياناً تاريخياً عينياً تبلور بتاثير قوى فاعلة داخلية وخارجية»[٨٤]. وفي هذا المجتمع ينشأ النظام البطركي «الذي يحكم حياة الفرد، فيخضع فيه... إلى نظام واحد باشكال مختلفة، تقوم كلها على السلطة والوحدة والارادة الواحدة التي نجد نموذجها البنيوي وأصلها التاريخي في سلطة الأب»[٨٥].

لا يمكننا فهم هذه البنية البطركية المستحدثة إلا من خلال ارتباط المجتمع البطركي القديم (التقليدي) بالغرب بما فيه من تبعيّة. فهي نتيجة تلقيح بين المجتمع البطركي التقليدي وهيمنة أوروبا الحديثة. فهو إذاً مجتمع بطركي ملقح بالحداثة لأن علاقات التبعية لا يمكنها أن تنتج مجتمعاً حديثاً. وما يسمى بعصر النهضة ـ بحسب شرابي ـ ما هو إلا عنصر ساهم في إعادة تشكيل البنى والعلاقات البطركية وتعزيزها بإضفاء أشكال ومظاهر «حديثة» عليها[٨٦]. ومع ذلك لبس المجتمع البطركي الحديث لباس الحداثة، مع أنه مجرد امتداد للبنية البطركية القديمة،

---

(٨١) شرابي، **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**، المقدمة.

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٩.

(٨٣) المصدر نفسه، ص ١٩.

(٨٤) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٨٥) شرابي، **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**، ص ٩٠.

(٨٦) شرابي، **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**، ص ٢٠.

يعاني عجزاً دائماً على المستوى الاقتصادي، تحكمه المخابرات ويديره القمع على المستوى الأمني، ومصاب بضعف في الولاء الوطني، مقابل الارتماء في أحضان العائلة والقبيلة والطائفة على المستوى الاجتماعي[٨٧].

يحلّل شرابي المجتمع البطركي من موقع الحداثة. ويعتبر أن هذا الموقع هو الأفضل لمقاربة البطركية وفهم معناها، لأن الحداثة هي النقيض الجدلي للبطركية والحالّة مكانها تاريخياً[٨٨]. وهو يعتبر أن البنية البطركية ترتكز على ركيزتين اثنتين، هما القبلية والعقيدة الدينية، أي نظام القرابة والشريعة الدينية التي أعادت بناء صلة القرابة ودعمت العلاقات القائمة على السلطة البطركية[٨٩].

إن القبيلة هي الأساس في المجتمع البطركي من حيث هي نظام قرابي متكامل. ولا يمكننا فهم الطبيعة المميزة للبطركية العربية الحديثة من دون فهم هذا الأساس والإحاطة بآلية تحركه. وتستمد القبيلة قوتها من قوة العصبية من حيث هي تجاذب قائم على روابط الدم التي تتقدم على أي رابط آخر[٩٠]. والعصبية هذه تلعب دورها وتقوم بوظيفتها على مستويين في ثنائية لا تنفصم: الأنا والآخر، من مستوى الأسرة: العلاقة بين الأشقاء، إلى مستوى دار السلام/دار الحرب.

وللأساس القبلي هذا أهميته في استجابته لحاجات الفرد، وبالتالي لإبقائه مقيداً في ولائه له. وهذا الولاء يتجلى في إطار العائلة والقبيلة والطائفة بشكل مغاير تماماً للتعبير خارجه. ولذلك فإن التغير الذي أصاب بنى المجتمع والدولة بقي قاصراً عن البنى الاجتماعية التقليدية في الأساس. فالولاء القبلي والديني بقيا مسيطرين ولم يستطع أي ولاء آخر الحلول محلهما أو طرح نفسه كبديل[٩١].

وقد استطاعت العقيدة الدينية بتوجهها السياسي تطويع الروابط القبلية في رابطة واحدة جامعة هي الإسلام. كما نجحت في تطويع الروابط الاجتماعية والنفسية المتوافرة هناك ودمجها في بنية المجتمع الاسلامي الجديد: «وهكذا اصبحت الامة الاسلامية قبيلة كبرى»[٩٢]. واتخذت كلمة الخضوع معناها المتجدد وهو الخضوع للأمة ـ القبيلة ولرمزها: الله.

يستعمل شرابي مفهوم البنية البطركية في تفسيره التغيرات العميقة الحاصلة على المستويين الديني، والسياسي ـ الاجتماعي، أي: الاسلام والقومية العربية. الاسلام سعى إلى إبدال الرابط القبلي برابط «الأمة» الإسلامي. والقومية العربية سعت، عن طريق ايديولوجيا علمانية، إلى إبدال الرابط القبلي والديني بالرابط الوطني. وعلى المستويين، أثبت النظام البطركي مقاومته التغيير وبقي حجر الزاوية في تكوين الأمة بالمعنى الديني والقومي على السواء[٩٣]. فالبنية القبلية كانت عماد الدعوة الإسلامية، والبعد القبلي كان من العناصر الأساسية، إلى جانب البعد الديني، في تكوين المفهوم العلماني لتعبير الأمة كما دعت إليه القومية العربية. وهذا

---

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٢٢ ـ ٢٣.
(٨٨) المصدر نفسه، ص ٣٠.
(٨٩) المصدر نفسه، ص ٤٦.
(٩٠) المصدر نفسه، ص ٤٠.
(٩١) المصدر نفسه، ص ٤٠.
(٩٢) المصدر نفسه، ص ٤٠.
(٩٣) المصدر نفسه، ص ٥٨.

يفسر[٩٤]، كما يقول شرابي، «الازدواجية القائمة في صلب التفكير القومي وممارساته في عصرنا هذا»[٩٥].

وعلى هذه الحال لم تتخطَّ القومية العربية حالة التبعية للغرب ولم تنجح في إقامة الوحدة العربية، بل أدت إلى التجزئة وإلى محاكاة الغرب: من الإدارة إلى القضاء والتربية والجيش. وكان حضور هذا الغرب أمراً واقعاً في نمط الحياة اليومية حتى في الأماكن التي لم يستطع الاستعمار المباشر الوصول إليها[٩٦].

ساهم الاستعمار، بنظر شرابي، في تثبيت سيطرة البنية البطركية في الداخل وتدعيمها، على قدر تبعيتها وخضوعها للخارج المستعمر. واتخذت هذه المساهمة قشرة التحديث أداة لها على المستويين الاداري والعسكري. فساهم ذلك في تعزيز هذه البنية بتكييف التحديث بما يخدم مصالح المستعمر وعلى يد عناصر من النخبة المحلية المطبوعة بالطابع الغربي[٩٧].

بهذا المنظار يرى شرابي النهضة العربية، فإذا هي نمط مميز من «التطور الناجم عن التفاعل بين النظام البطركي والحداثة في إطار من السيطرة والتبعية... والعالم العربي تحول إلى مجتمع نتيجة التأثير الأوروبي... [وهو] مشوّه ومبتور»[٩٨].

يعتبر شرابي أن جميع الحركات السياسية التي مشت في ركاب الغرب أو كانت في الموقع المقابل، تشكل بمجموعها ردات فعل أنتجها العهد الإمبريالي[٩٩]. وهي أشكال وتغيرات من ضمن المجتمع البطركي. وجميعها «تمثل الجهود المبذولة لمعالجة مشكلة الحداثة داخل إطار الإمبريالية»[١٠٠]. لذلك لم تنشأ حركة راديكالية حقيقية في المجتمع العربي لأن الامبريالية دعمت السلطة البطركية وحدّثتها من خلال إعادة تنظيم الحياة السياسية وتجزئة الوطن العربي.

هذا على المستوى السياسي، أما على المستوى الثقافي، فإن استعمار النفوس كان له الأثر العميق في تركيب النظام البطركي. لذلك فالمجتمع البطركي مضطر إلى تبني نماذج أوروبية من موقع الخضوع والتبعية، وهو ما «يفسر عدم التوازن والانسجام في الثقافة البطركية التي تتلبس الحداثة، ويفسر ما فيها من زيف في العلم والتدين والسياسة، وما تعانيه من عجز عملي وفني وتقني، وما تتسم به من بعد عن الحداثة الحقيقية والتحرر الذاتي الأصيل[١٠١].

تتجلى البنية البطركية عند شرابي بجملة من الممارسات والنشاطات، من الممكن إبرازها على المستويات التالية: السلطة والولاء، الخطاب واللغة، والمرأة.

على مستوى **السلطة والولاء**، تتأسس السلطة البطركية على الدور الذي يقوم به الأب في العائلة وتتمدد في اتجاهات دائرية تحكمها ثنائية الهيمنة/الخضوع. فالعائلة البطركية، عند

---

(٩٤) في الترجمة الجديدة لكتاب **البنية البطركية** والمعنونة: **النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي**، يتخلى شرابي عن التقرير في هذه المسألة ويقول في إطار الظن: «ولربما فسرت هذه الحقيقة الازدواجية القائمة في صلب الحركة القومية العربية منذ نشأتها» (ص ٧٠).

(٩٥) شرابي، **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**، ص ٥٨.

(٩٦) المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٩٧) المصدر نفسه، ص ٦٩.

(٩٨) المصدر نفسه، ص ٧٢.

(٩٩) المصدر نفسه، ص ٧٥.

(١٠٠) المصدر نفسه، ص ٧٦.

(١٠١) المصدر نفسه، ص ٧٩.

شرابي، هي الأصل والنموذج لجميع أشكال المجتمع البطركي[١٠٢]. وينطلق في تحليله مسألة السلطة البطركية من الخاص: العائلة، إلى العام: المجتمع، من خلال تحليل نمطين من القيم والتنظيم الاجتماعي متقابلين: الخضوع والطاعة/الاحترام المتبادل والعدل.

النمط **الأول** قائم على الاحترام، وحيد الطرف من الابن تجاه الأب أو من الأدنى مرتبة تجاه الأعلى، ومولّد لأخلاق الخضوع والتبعية، وملبٍّ لاحتياجات المجتمع البطركي. والنمط **الثاني** مولد لأخلاق الحرية والشعور بالعدل والمساواة[١٠٣].

تتجه السلطة الاتجاه ذاته من العائلة إلى الطائفة الدينية مروراً بالقبيلة والجماعة الإثنية، وتعمل دائماً على ترسيخ قناعة الفرد بأنه للكل كما ان الكل له. فيتماهى بالجماعة ويحس بلامحدودية قوة رئيسها، إلا في ما يتعلق بالقوة المادية والدين. وعندما يحس الجميع بأن شيئاً ما بدأ بالتغير لقصور المجتمع التقليدي عن الاستجابة لمتطلبات المجتمع البطركي الحديث، يجد هذا الأخير نفسه في مواجهة غير متكافئة مع العالم الحديث وفي عجز عن مواكبة التطور. ومع ذلك فإنه يحاول ولكنه يفشل[١٠٤].

ولكن أخطر ما تتجلى به البنية البطركية عند شرابي هو ما يتعلق بمسألة **اللغة والخطاب**. فهو يعتبر أن اللغة الفصحى هي خطاب البنية البطركية وبها تتوضح سبل المعرفة والوعي بالذات. إذاً، إن خطاب بنية بطركية حديثة يستعمل لغة بطركية تقليدية، فينتج من ذلك انفصام على مستوى اللغة: فصحى/عامية، وتمويه على مستوى الادراك والوعي، وتكريس للهيمنة الثقافية لمتلكي ناصية اللغة[١٠٥].

تحافظ البنية البطركية على تماسكها الداخلي باللغة الفصحى لأنه بها يتحدد الفكر العربي، بما أن الفكر، عموماً، محدود باللغة[١٠٦]. ويفهم من هذا القول أن محدودية اللغة تؤدي إلى محدودية الفكر، والعلاقة التي تحكم الطرفين تتجه من طرف واحد، طرف اللغة، وبالتالي العقل في حالة انفعال بها دائم. ومع ذلك يقرر شرابي أن الخروج من مأزق السلطة البطركية يمر بالقضاء على هيمنة اللغة الفصحى[١٠٧] وكسر قوالبها الجامدة وإبدالها بلغة نقدية حديثة متفاعلة مع عناصر التفكير الغربي ومواجهة له في الوقت عينه.

تمارس اللغة الفصحى هيمنتها على الطفل من خلال أساليب التربية السائدة، ومن خلال النص الديني المحفوظ من دون فهم، ومن التلقين والتشجيع على تمثل القيم السائدة والاتّباع[١٠٨]. وتجدد قوتها من تركيبها ذاته من حيث هي عامل تشجيع البلاغة على حساب الحوار. فجاء خطابها آحادي الجانب، لاحوارياً، يمثل الحقيقة المطلقة، ينفي الآخر، لأنه مرتكز أولاً وأخيراً (أي الخطاب) على الوحي[١٠٩].

---

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٤٩.
(١٠٣) المصدر نفسه، ص ٥٢.
(١٠٤) المصدر نفسه، ص ٥٦.
(١٠٥) المصدر نفسه، ص ٨١.
(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٨١.
(١٠٧) للتفصيل حول هذه المسألة، انظر: شرابي، **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**، ص ١٥ ـ ٣٢.
(١٠٨) شرابي، **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**، ص ٨١.
(١٠٩) المصدر نفسه، ص ٨٣.

هذا الخطاب هو لسان حال، عناصر المجتمع البطركي كافة، من الأب في الأسرة إلى الحاكم، مروراً بالمعلم في المدرسة والشيخ في الجماعة القبلية أو الدينية. وهو وظيفته الحفاظ على الوضع القائم وتعزيز علاقات الخضوع والتبعية. وبما أنه لاحواري، فالمتلقي يستنكف عن المواجهة ويستعيض منها بالثرثرة والاغتياب والروايات والإشاعات بعيداً عن أعين السلطة وآذانها[١١٠].

ينتقل شرابي من القول بمحدودية اللغة إلى القول بالقصور الفكري عن توليد المصطلحات والرموز الكامنة في اللغة العربية الفصحى. وهذا يعني أن التفاعل بين اللغة والفكر هو الذي يغني اللغة ويغنـــي الفكر بالإدراك الضمني «للسياق الثقافي والوحدة القائمة في بنية المفهومات والمقولات والرموز اللغوية»[١١١].

ومن دون هذا الغنى اللغوي والفكري، نفشل - بحسب شرابي - في النفاذ إلى صلب النص الثقافي الغربي وتمثله تمثلاً شاملاً. ولذلك فإن إمكانية التغيير موجودة، وقد بدأت تظهر من خلال الخطاب النقدي الحديث المغلق، ليس فقط على مستوى القارىء العادي، بل على مستوى مثقفي المجتمع البطركي الحديث[١١٢]. فالخطاب الجديد هو نتيجة وعي جديد على صعيد الفكر، كما هو سببه في الوقت عينه.

والخطاب النقدي الجديد عند شرابي لديه مهمة النفاذ إلى قلب النص الثقافي الغربي، فيتمثله قبل أن تتم المواجهة النقدية معه. وإذا حصلت هذه المواجهة تكون من موقع الند للند وعلى قدم المساواة.

لكن هؤلاء النقاد الجدد من هم؟ ومن أين يستمدون عناصر تفكيرهم، وأين تضرب جذور وعيهم الجديد؟

يقرر شرابي أن هؤلاء يستمدون عناصر تفكيرهم وأدوات إنتاجهم من الثقافتين اللاتينية والأنكلوساكسونية؛ أي من الغرب. وينتجون باللغات الأجنبية، بما أن بعضهم لا يتقن العربية، ومعظمهم لا ينتج بها، وأكثريتهم مغتربون اندمجوا كلياً في بيئتهم الغربية من دون أن يخسروا هويتهم، ومتيقنون، جميعهم، أنهم يفهمون مشاكل مجتمعهم، وقادرون على معالجتها (نظرياً) أكثر مما لو كانوا في الداخل المحكوم ثقافياً بالظروف والأوضاع التي تجعله محدود التفكير والنقد[١١٣]. لذلك يعتبر شرابي أنه «لا مهرب من إتقان لغة أجنبية، فالخروج من الفكر الابوي والدخول في وعي فكري آخر لا يتم إلا من خلال لغة أجنبية نتقنها إتقاناً تاماً ومن ثم بواسطة لغة عربية حديثة نضع أسسها من جديد»[١١٤].

إن مفتاح الحل، بنظر شرابي، يكمن في المواجهة بين إنتاج نقدي حر صادر من الخارج على يد مفكرين مغتربين يفكرون بلغة أجنبية، ومجتمع بطركي بكل ما فيه حتى بمفكريه «المحليين» الذين يعيشون حالة من التوتر الداخلي الناتج من صراع بين الفكر واللغة. ويتجسد هذا التوتر - بحسب شرابي - «بفكر بفكر بلغة اجنبية ويكتب بلغة عربية فصحى»[١١٥]. وللقضاء على

---

(١١٠) المصدر نفسه، ص ٨٣.
(١١١) المصدر نفسه، ص ٨٥.
(١١٢) المصدر نفسه، ص ١٠٩.
(١١٣) المصدر نفسه، ص ١١٠.
(١١٤) شرابي، **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**، ص ٢١.
(١١٥) المصدر نفسه، ص ٨٦.

هذا التوتر لا بد من التفكير بلغة أجنبية، والكتابة بلغة أجنبية، ومن ثم بلغة عربية حديثة، علماً أن الفكر الغربي تجاوز اهتماماتنا ومشاكلنا، واللغة الأجنبية لا تستجيب لمتطلباتنا ولا تلبي تطلعاتنا طالما أن الذين يكتبون بها من العرب لا يجيدون لغتهم الأم، كما يقول شرابي نفسه. ومن يجيدها من المقيمين المنتجين بها يبقون أسرى تقليدية اللغة الفصحى بما أنهم أسرى البنية البطركية الحديثة. ونبقى جميعاً، مقيمين ومغتربين، أسرى مأزق الحداثة.

على مستوى المرأة، يعتبر شرابي أن المرأة الخانعة المستسلمة لقدرها هي ركيزة النظام البطركي وجميع مظاهره الأبوية. لذلك فهو يحافظ عليها بسلطته كما يحافظ على استمرارية العلاقات والقيم القائمة عليها[١١٦]. وبما أنها لا تستطيع قول «لا»، فلا إمكانية للتغيير. وإذا بدأت بالتحرك فكل الاحتمالات واردة، فهي إذاً كالقنبلة الموقوتة في صميم هذه البنية. ويخلص شرابي إلى القول إن تحرير المرأة شرط أساسي لتحرير المجتمع. وبما أن البنية البطركية تعي تماماً هذه المسألة، فهي تمارس سلطة القمع والهيمنة لحماية نفسها ضد أي إمكانية للتغيير. وتلبس هذه السلطة لباس الإصلاح والمحافظة على التراث والتقليد، وباسمهما تسوّغ الوضع القائم وتقاوم التغيير. وفي الحالتين نظرة متصلبة ومنحازة إلى الرجل ومقيدة للمرأة. فيظهر المجتمع البطركي الحديث، نتيجةً لذلك، منفصماً في علاقته مع المرأة: فهو ماخوذ بها داخلياً بما تعنيه من الناحية الجنسية، ومتجاهل لها خارجياً وكأن الجنس غير موجود[١١٧].

يستنتج شرابي من كل ما سبق أن البنية البطركية الحديثة ما هي إلا إعادة تشكيل البنية البطركية التقليدية بإدخال عناصر التغير على مستوى الدولة والسلطة في خدمة هذه البنية من دون التوصل إلى البنى الاجتماعية. ويطرح التساؤل التالي: هل تستطيع الحركات الاسلامية الأصولية أن تعيد البنية البطركية الحديثة إلى أصولها التقليدية بعدما عجزت الحركات التحديثية في نقل البنية البطركية إلى الحداثة؟

يجيب شرابي بالقول إن الانتصار الذي يمكن الحركة الأصولية أن تحرزه «ينبىء بتقويض بنية هذا المجتمع البطركي الحديث، وبالسير في اتجاه معاكس يؤدي إلى إعادة بناء مجتمع بطركي تقليدي أو قديم»[١١٨]. ولكن يمكن هذا التنبؤ أن يخطىء لأن انتصاراً كهذا قد يبقي على المجتمع البطركي الحديث ويعزز قيمه وممارساته الباعثة على الشلل والجمود[١١٩]، لأن التاريخ لا يعود إلى الوراء.

ويقرر شرابي أخيراً أن الموقف الجذري الصحيح يكمن في المشروع النقدي الحضاري العلماني الذي يتمثل في رفض التوقف عند ما يسمى حقوق المرأة أو تربية الطفل أو غير ذلك، والنظر إلى المسألة نظرة جديدة «بحيث يتم تجاوز الانفصام المعنوي والفكري والحياتي وما يلحق به من انفصامات سياسية واجتماعية وقانونية في قلب المجتمع كخطوة أساسية تمكن المجتمع من استرداد ذاته وقدرته على الانتقال من مجتمع أبوي تابع عاجز إلى مجتمع حر حديث»[١٢٠]. وهذه النظرة الجديدة ما هي إلا النقد الجذري والذاتي الذي هو الشرط الأول للقضاء على الخطاب البطركي الحديث وعلى الممارسات التي ينبثق منها ويعبر عنها، ولتمهيد الطريق لنشوء الحداثة □

---

(١١٦) شرابي، **البنية البطركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر**، ص ٩.
(١١٧) المصدر نفسه، ص ٤٤.
(١١٨) المصدر نفسه، ص ١٣٣.
(١١٩) المصدر نفسه، ص ١٣٤.
(١٢٠) شرابي، **النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين**، ص ٩٩.

عودة إلى أسباب الخلل السكاني في الخليج العربي: حالة قطر

علي خليفة الكواري

اقتصادي عربي من قطر.

مقدمة

إن الخلل السكاني في بلدان مجلس التعاون لدول الخليج العربية مشكلة هيكلية كثر الحديث عنها منذ عقدين من الزمن. وما زالت هذه المشكلة حتى وقتنا الحاضر تتفاقم، وتنذر بمخاطر مصيرية لا حاجة إلى تكرار ذكرها. وعلى الرغم من الاهتمام الأهلي والحكومي بموضوع الخلل السكاني ومخاطر الهجرة، إلا أن الاجراءات التي تبدو في ظاهرها متشددة، عجزت عن إيقاف تفاقم الخلل السكاني في دول المنطقة. ويعود ذلك الفشل إلى عدم تفهم أسباب الخلل السكاني. ومن أهمها: إخراج المواطنين من سوق العمل ونشوء نمط من الاحتياجات الاستهلاكية الهامشية التي تعتمد على العمالة الوافدة من ناحية، ومن ناحية أخرى عدم إدراك حدة الظروف الطاردة للعمالة الوافدة في البلدان المكتظة بالسكان بسبب البطالة الهيكلية المتزايدة في دول العالم الثالث.

وفي هذه الورقة عودة إلى تناول الخلل السكاني في قطر من خلال تحليل حجم وتركيب وتطور كل من السكان وقوة العمل، والنظر في العوامل والأسباب التي تحكم ذلك. وهذا التناول هو تحديث وتذكير بالدراسة التي تم نشرها في عام ١٩٨٣ من قبل **مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية** تحت عنوان «نحو فهم أفضل لأسباب الخلل السكاني في أقطار الجزيرة العربية المنتجة للنفط»[١]. ولذلك لم يتم التطرق بالتفصيل إلى سبل تصحيح الخلل السكاني، التي تم ذكرها في الدراسة التي سبقت الإشارة إليها. فالمهم في هذه المرحلة هو إدراك أسباب الظاهرة واستيعاب أبعادها وتداعياتها إذا تُركت من دون حل جذري. وبعد إدراك ذلك واستيعاب أبعاده، ونمو إرادة التنفيذ، فإن إصلاح ظاهرة الخلل السكاني يصبح مسألة فنية مقدور عليها تدريجياً مهما كانت الصعوبات.

---

(١) علي خليفة الكواري، «نحو فهم أفضل لأسباب الخلل السكاني في أقطار الجزيرة العربية المنتجة للنفط» **مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية**، العدد ١٠ (١٩٨٣)، (الاصدارات الخاصة).

وفي ما يلي نتناول الموضوع في نقطتين. **أولاهما:** حجم السكان وتركيبهم، **وثانيتهما:** حجم قوة العمل وتركيبها.

أولاً: حجم السكان وتركيبهم

ارتفع تقدير سكان قطر إلى ٥٥٩ ألف نسمة في منتصف عام ١٩٩٣. بلغ عدد القطريين منهم ١٢٦ ألف نسمة. والعرب ١٠٦ آلاف نسمة، والأجانب ٣٢٧ ألف نسمة، وقد تصاعد عدد السكان في قطر منذ أن بدأ تصدير النفط فيها، فبلغ تقديرهم ٥٠ ألف نسمة عام ١٩٥٧، بعد أن كان عدد السكان نحو ١٦ ألف نسمة فقط في عام ١٩٤٥. وفي أول إحصاء للسكان في قطر عام ١٩٧٠ بلغ عدد السكان ١١١ ألف نسمة، ثم تصاعد إلى ٣٦٩ ألف نسمة في تعداد عام ١٩٨٦. ومنذ عام ١٩٨٦ واصل عدد السكان ارتفاعه نتيجة تدفق الهجرة من الدول المكتظة بالسكان في شبه القارة الهندية وجنوب شرق آسيا. هذا على الرغم من الهبوط الحاد في أسعار النفط وتراجع النشاطات الاقتصادية وهبوط الإنفاق العام في أواخر الثمانينيات وأوائل التسعينيات. ونلاحظ خلال هذه الفترة من التراجع الاقتصادي استمرار تصاعد عدد السكان إلى ٥٥٩ ألف نسمة بحلول منتصف عام ١٩٩٣[٢]، وهو اليوم - مطلع ١٩٩٥ - يناهز ٦٠٠ ألف نسمة، يبلغ عدد المواطنين منهم نحو الخمس فقط[٣].

وهنا يكمن وجه الخلل الرئيسي في تركيبة السكان، بل يكمن وجه الخطأ الكبير في توجهات التغيرات الاقتصادية والاجتماعية التي شهدتها البلاد منذ أن دخلت عصر النفط. فالمواطنون اليوم قلة، لا يزيدون كثيراً على خمس السكان، بينما يشكل الوافدون نحو أربعة أخماس السكان، هذا على الرغم من أن نحو نصف المواطنين من المتجنسين الجدد. ومما يؤسف له حقاً أن أخطار تدفق الهجرة، غير المبررة من وجهة نظر التنمية البشرية والتنمية عموماً، بل من ناحية اعتبارات الأمن الوطني، لم تلقَ الاهتمام والحزم الفعالين. ونتيجة لذلك، تدنت نسبة المواطنين من ٤٠,٥ بالمئة عام ١٩٧٠ إلى ٢٦,٤ بالمئة عام ١٩٨٦، وإلى ٢٢,٥ بالمئة في منتصف عام ١٩٩٣. وهي الآن نحو ٢١,٥ بالمئة، وتتناقص بنحو ١ بالمئة من إجمالي السكان سنوياً[٤]. وقد أصبح القطريون أقلية من الأقليات التي يتكون منها سكان قطر، وهم اليوم أو غداً ليسوا بالضرورة أكبر الأقليات حجماً. ويلاحظ أن الوافدين إلى قطر قد تدفقوا دائماً بمعدل أعلى من معدل النمو الطبيعي للمواطنين، بصرف النظر عن حقب اليسر أو العسر النسبي التي مرت بها قطر منذ أن بدأت تصدير النفط في عام ١٩٤٩. وهذا يؤكد أن مستوى الرواتب والأجور مهما انخفض، وشروط الخدمة مهما تدنت، فإنها ستبقى جاذبة للعمالة غير الماهرة من الدول المكتظة بالسكان، بل إن انخفاض الرواتب والأجور وتدني شروط الخدمة، منذ أن هبطت أسعار النفط عام ١٩٨٦، قد أدى - على نقيض ما يفترض أن يتوقع - إلى زيادة تدفق العمالة اليدوية غير الماهرة من شبه القارة الهندية وجنوب شرق آسيا على حساب العمالة العربية والعمالة الماهرة التي كانت تتقاضى أجوراً مرتفعة نسبياً. وجدير بالذكر أن ظاهرة تدفق الهجرة إلى أقطار المنطقة تحكمها بالدرجة الأولى عوامل الطرد في الدول المصدرة للعمالة. وتتزايد هذه العوامل اليوم بسبب انتشار البطالة وتفشي الفقر، نتيجة فشل جهود التنمية في الدول المكتظة بالسكان، وعجزها عن توفير فرص عمل تسد حاجة قوة العمل المتزايدة فيها. ومما هو جدير بالتأكيد

---

(٢) انظر الملحق الاحصائي في نهاية هذا المقال.
(٣) تقدير على اساس اتجاهات التزايد السكاني في ضوء المعلومات المتاحة.
(٤) انظر الملحق الاحصائي في نهاية هذا المقال.

أيضاً أن القيود الإدارية على الهجرة مهما بدت متشددة وغير عادلة، فإنها قاصرة عن وقف تدفق الهجرة المدفوعة بعوامل الطرد، والتي تتوفر لها قنوات ومسالك وفرص الدخول إلى البلاد بفضل تكوُّن مصالح وآليات في الدول المصدرة للعمالة والمستوردة لها، تجعل من استقدام العمالة تجارة رابحة على حساب بلد الاستقبال وعلى حساب الوافد المسكين الباحث عن فرص عمل كريم.

وإلى جانب تزايد هذا الخلل السكاني الخطير، فإن تركيبة سكان قطر مختلة أيضاً من جوانب أخرى، منها تركيب السكان من حيث الجنس، حيث لا تتجاوز نسبة الإناث في السكان ٣٠,٨ بالمئة عام ١٩٩٣، بعد أن انخفضت عن المستوى المتدني الذي كانت عليه في إحصاء ١٩٨٦ البالغ ٣٢,٩ بالمئة من إجمالي السكان. وهذه النسبة لغير الناطقين باللغة العربية (الأجانب) متدنية جداً، حيث لا تتجاوز نسبة الإناث منهم ٢١ بالمئة عام ١٩٩٣[٥]. هذا على الرغم من أن أغلب النساء الأجنبيات هن من العازبات اللاتي يعملن في خدمة المنازل. ويشير هذا الخلل إلى شذوذ التركيبة السكانية التي تجعل البلد بمثابة معسكر عمل، أغلبيته العظمى من الذكور العُزب. كما ينذر هذا الخلل بانفتاح مصدر للهجرة يصعب التحكم فيه إذا ما تمت مراعاة اعتبارات لمّ الشمل الذي تنص عليه الاتفاقية الدولية للعمل.

ويتمثل الخلل السكاني الخطير الآخر في ما يتعلق بتركيبة السكان من حيث اللغة والثقافة. فالعرب لم يعودوا غالبية السكان، واللغة العربية لم تعد تنطق بها سوى نسبة متدنية باستمرار، حيث انخفضت نسبة إجمالي القطريين وبقية العرب الآخرين من ٦١,٤ بالمئة عام ١٩٧٠ إلى ٥١ بالمئة عام ١٩٨٦ وإلى ٤١,٦ بالمئة فقط عام ١٩٩٣[٦]. وتتناقص هذه النسبة بسرعة خصوصاً منذ عام ١٩٩٠، بسبب القيود الإدارية على الهجرة من عدد من البلدان العربية، ونتيجة لتدني الرواتب والأجور وشروط الخدمة التي أدت إلى إحلال الأجانب محل العرب في كثير من الأعمال. ويشير هذا الخلل الثقافي إلى صعوبة استيعاب أغلب المهاجرين واستحالة اندماجهم في المجتمع القطري، وبقاء المجتمع باستمرار على شكل كتل ثقافية وإثنية متنافرة، تختلف من حيث العادات والتقاليد واللغة ومرجعية وتطلعات وآمال وآلام كل كتلة منها مع الكتل الثقافية الأخرى. كما ينذر هذا الخلل الثقافي والإثني بصراعات أطرافها مصالح دول إقليمية، لا قِبَل لقطر على الوقوف أمامها، تؤيد مطالبها باعتبارات إنسانية يصعب التملص منها.

ويتصف سكان قطر أيضاً بخصائص مهمة أوضحها إحصاء عام ١٩٨٦، ويحسن ذكرها هنا[٧]:

أولها: ان سكان قطر يتسمون بدرجة عالية من الشبابية بسبب الهجرة، حيث إن أغلب المهاجرين في سن العمل، لذلك نجد أن نسبة الذين تتراوح أعمارهم بين ١٥ و٤٤ سنة يمثلون ٦١,٦ بالمئة من إجمالي السكان. وهذه النسبة أعلى في ما يتعلق بالأجانب، حيث بلغت ٧٥ بالمئة من إجمالي غير الناطقين باللغة العربية.

ثانيها: ارتفاع نسبة من هم دون سن العمل أو على مقاعد الدراسة من القطريين، حيث

---

(٥) انظر: المصدر نفسه.

(٦) المصدر نفسه.

(٧) قطر، الجهاز المركزي للإحصاء، **المجموعة الاحصائية السنوية** (الدوحة: [د. ن.]، ١٩٩٠)، العدد ١٠، ص ١١ - ٣٠، بيانات التوزيع على أساس الجنسية من الجداول التفصيلية لإحصاء ١٩٨٦.

بلغت نسبة الذين هم أقل من ٢٠ عاماً ٥٦,٥ بالمئة من إجمالي القطريين.

ثالثها: ارتفاع نسبة من لا يحملون مؤهلات دراسية، على الرغم من كون معظم السكان من الوافدين الذين كان من السهل اشتراط حصولهم على مؤهل دراسي قبل التصريح لهم بدخول البلاد. ومن المفارقات أننا نجد أن نسبة من لا يحملون مؤهلاً دراسياً من الأجانب الذين تزيد أعمارهم على عشر سنوات تبلغ ٥٧,٢ بالمئة من إجمالي الوافدين الأجانب، بينما تبلغ هذه النسبة في ما يتعلق بالعرب ٣٣,١ بالمئة، وبالنسبة إلى القطريين الذين تجاوزت أعمارهم عشر سنوات كانت ٤٩,٦ بالمئة.

رابعها: ارتفاع معدل الأمية نسبياً على الرغم من تعميم التعليم في قطر منذ عام ١٩٥٦ وإتاحة الفرص المجانية لدخول كل من هم في سن الدراسة إلى المدارس، حيث نجد أن نسبة الأمية بين القطريين بلغت ١٥,٤ بالمئة في ما يتعلق بالذكور، و٢٩,١ بالمئة في ما يتعلق بالإناث. وهذا يشير إلى أن معظم الذين منحت لهم الجنسية القطرية خلال العقدين الأخيرين هم من الأميين. وكذلك نجد أن نسبة الأمية مرتفعة أيضاً في ما يتعلق بالوافدين، حيث هي ١٢,٣ بالمئة بالنسبة إلى الوافدين العرب، و٢٦,٥ بالمئة بالنسبة إلى الوافدين الأجانب، وهي متماثلة بالنسبة إلى الإناث والذكور.

خامسها: تركّز السكان في مدينة الدوحة وضاحيتها القريبة الملتصقة بها الريان، حيث بلغت نسبة الساكنين ٨٣,٨ بالمئة من إجمالي سكان قطر.

ثانياً: حجم قوة العمل وتركيبها

في منتصف عام ١٩٩٣، بلغ تقدير إجمالي قوة العمل في قطر ٣٠٥ آلاف، منهم ٣٠ ألفاً فقط من المواطنين (٩,٩ بالمئة)، و٤٥ ألفاً من العرب الآخرين (١٤,٨ بالمئة)، بينما بلغ عدد الأجانب ٢٣٠ ألفاً (٧٥,٣ بالمئة) غالبيتهم العظمى من رعايا الدول المكتظة بالسكان في شبه القارة الهندية وجنوب شرق آسيا.

وقد شهدت قطر تضخماً مضطرداً في قوة العمل واختلالاً متفاقماً في تركيبتها لصالح غير الناطقين باللغة العربية من العمالة الآسيوية رخيصة الأجر متدنية المستوى التعليمي والمهني والعاملة في قطاعات هامشية. فارتفع حجم قوة العمل من ٤٨ ألفاً فقط عام ١٩٧٠ إلى ٢٠٠ ألف عام ١٩٨٦، وإلى ٣٠٥ آلاف عام ١٩٩٣. وقد رافق هذا التضخم المضطرد في حجم قوة العمل هبوطاً مستمراً في نسبة القطريين من ١٦,٨ بالمئة عام ١٩٧٠، إلى ١٠,٤ بالمئة عام ١٩٨٦، وإلى ٩,٩ بالمئة فقط عام ١٩٩٣. هذا على الرغم من ارتفاع حجم قوة العمل المواطنة من ٨ آلاف عام ١٩٧٠ إلى ٣٠ ألفاً عام ١٩٩٣[٨].

وجدير بالملاحظة أن تزايد حجم قوة العمل في قطر وتدفق العمالة الوافدة ليس لهما علاقة وثيقة بتزايد النشاطات الانتاجية ذات الفائض الاقتصادي، مثل نشاطات استخراج الزيت والغاز وتكريرهما ومعالجتهما، والصناعات التحويلية الثقيلة. كما انهما ليسا وثيقَي الصلة باحتياجات المؤسسات العامة الاقتصادية، أو متطلبات الشركات المساهمة في قطاعات المال والفنادق والصناعة والمواصلات. فكل هذه النشاطات الاقتصادية لا تستوعب مجتمعةً أكثر من

---

(٨) انظر الملحق الاحصائي في نهاية هذا المقال، والكواري، «نحو فهم أفضل لأسباب الخلل السكاني في اقطار الجزيرة العربية المنتجة للنفط» بيانات عام ١٩٧٠، ص ١٤.

عشر قوة العمل في قطر، على أحسن تقدير، على الرغم من أنها تولد أكثر من ثلثي الناتج المحلي الإجمالي. وإنما نجد أن قوة العمل تتركز أساساً في قطاعي الخدمات الحكومية وقطاع خدمة المنازل، حيث استوعب قطاع خدمة المجتمع والخدمات الاجتماعية بمفرده فقط نحو نصف إجمالي قوة العمل في قطر (٤٨,٢ بالمئة) وفقاً لإحصاء عام ١٩٨٦[٩]. وهذه النسبة أعلى اليوم ـ بكل تأكيد ـ في ضوء زيادة حجم قوة العمل من ٢٠٠ ألف عام ١٩٨٦ إلى ٣٠٥ آلاف عام ١٩٩٣، من دون مبرر اقتصادي أو داع إنتاجي، وإنما تلبية لحمى الاستهلاك التي أفرزتها ظروف الوفرة واستمرار تداعياتها بعد ذلك.

وكذلك لم يكن الارتفاع المضطرد في حجم قوة العمل انعكاساً دائماً لارتفاع متوسط دخل الفرد، أو تزايد حجم الناتج المحلي الاجمالي، أو تلبية لاحتياجات حركة الإنشاء والتعمير، وإقامة المشروعات الاستثمارية الجديدة، أو نتيجة لتصاعد حجم الإنفاق العام. ففي حين انخفض متوسط دخل الفرد، وهبط حجم الناتج المحلي الاجمالي، وتدنى مستوى الإنفاق العام، وتراجعت حركة الإنشاء والتعمير والاستثمار، منذ عام ١٩٨٦[١٠]، بسبب تراجع الطلب العالمي على النفط وانهيار أسعاره، فإن تدفق العمالة الآسيوية الهامشية رخيصة الأجر، قد استمر يتزايد على عكس التوقعات المنطقية كافة. وأدى ذلك إلى ارتفاع حجم قوة العمل باضطراد، من الحجم المتضخم الذي وصلت إليه عام ١٩٨٦ والبالغ ٢٠٠ ألف، إلى ٢١٨ ألفاً عام ١٩٨٧، و٢٣٦ ألفاً عام ١٩٨٨، و٢٥٣ ألفاً عام ١٩٨٩، و٢٧٢ ألفاً عام ١٩٩٠ و٢٨٣ ألفاً عام ١٩٩١، و٢٩٤ ألفاً عام ١٩٩٢، وإلى ٣٠٥ آلاف في منتصف عام ١٩٩٣، وذلك بزيادة صافية وصلت إلى ١٠٥ آلاف (٥٢,٥ بالمئة)[١١]، من بينها ٨٩ ألفاً عمالة أجنبية، ونحو تسعة آلاف عمالة مواطنة، وسبعة آلاف عمالة عربية.

ويحسن بنا أن نلقي نظرة خاصة على الشرائح الأساسية لقوة العمل في قطر: قوة العمل المواطنة، وقوة العمل الوافدة، وأن ننظر إلى ظاهرة الازدواجية التي تتصف بها قوة العمل في قطر، فتجعل منها قوّتَي عمل منفصلتين، لكل منهما سوق عمل خاصة بها، وقطاعات ومهن تتركز فيها، وشروط خدمة مختلفة ـ من حيث النوع والكم ـ عن شروط خدمة شريحة قوة العمل الأخرى. لعل هذه النظرة المدققة تساعدنا على تكوين فهم أفضل لأسباب تضخم قوة العمل وتفاقم اختلال تركيبها، وتشير إلى العقبات التي تقف أمام سياسات الإحلال، إحلال المواطنين محل الوافدين، وإحلال المرأة مكان الرجل، وإحلال الوافدين العرب محل غيرهم من الوافدين، وإحلال العمالة الماهرة المؤهلة مكان العمالة اليدوية الأمية وشبه الأمية منخفضة الأجر وكثيفة الوجود.

١ ـ قوة العمل المواطنة

ارتفع تقدير قوة العمل المواطنة في منتصف عام ١٩٩٣ إلى ٣٠ ألفاً، منهم ٢٣ ألفاً من الذكور و٧ آلاف من الإناث. وقد تصاعد حجم قوة العمل المواطنة نتيجة الزيادة الطبيعية وبسبب سياسة التجنيس. وارتفع عدد العاملين القطريين من ثمانية آلاف عام ١٩٧٠ إلى ٢١ ألفاً عام ١٩٨٦، إلى ٣٠ ألفاً عام ١٩٩٣. وقد كان لتدفق الخريجات القطريات والتزام الحكومة توظيفهن، أسوة بالذكور من المواطنين، أثر كبير في زيادة حجم قوة العمل المواطنة، وتصاعد

(٩) قطر، الجهاز المركزي للإحصاء، المصدر نفسه، بيانات إحصاء عام ١٩٨٦.
(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٤٠.
(١١) تقديرات رسمية من الجهاز المركزي للإحصاء.

مشاركة المواطنين في النشاط الاقتصادي. ويلاحظ تاثير الخريجات في حجم قوة العمل المواطنة من ارتفاع مساهمتهن من ١٤ بالمئة عام ١٩٨٦، إلى ٢٣ بالمئة من إجمالي قوة العمل المواطنة عام ١٩٩٣[١٢].

وتشير المعلومات التفصيلية التي أتاحها لنا إحصاء عام ١٩٨٦ إلى وجود ظاهرتين: **أولاهما:** تدني معدل مشاركة المواطنين في النشاط الاقتصادي. **وثانيتهما:** تركز قوة العمل المواطنة في قطاعات العمل الحكومي. وتؤكد الظاهرة الثانية أن أفراد قوة العمل المواطنة هم عرضة لضياع جهودهم نتيجة تفشي ظاهرة البطالة المقنعة في قطاعات العمل الحكومي، بسبب سياسة التوظيف الاجتماعي، التي تلتزم الدولة بموجبها من حيث المبدأ، توفير وظيفة مناسبة للذكور من المواطنين، ولا سيما المؤهلين، وكذلك تلتزم الحكومة توظيف الخريجات القطريات بصرف النظر عن حاجة العمل إليهن.

أ ـ انخفاض مستوى تعبئة قوة العمل المواطنة

بلغ معدل المشاركة الخام في النشاط الاقتصادي في ما يتعلق بالمواطنين ٢٤ بالمئة، وفقاً لتقديرات السكان وقوة العمل في منتصف عام ١٩٩٣: معدل مشاركة المواطنات ١١ بالمئة فحسب، في حين بلغ معدل مشاركة المواطنين ٣٦,٩ بالمئة.

وتشير الاحصاءات التفصيلية التي أتاحها لنا تعداد عام ١٩٨٦ إلى أن من ينتسبون إلى قوة العمل من القطريين البالغين سن العمل، بعد استثناء الذين ما زالوا على مقاعد الدراسة، وكذلك استبعاد العاجزين عن العمل، لا تتعدى نسبتهم ٥٢,٣ بالمئة فقط: معدل الذكور ٨٨,٢ بالمئة، ومعدل الإناث ١٥ بالمئة. وهذا يشير إلى أن ١١,٨ بالمئة من المواطنين و٨٥ بالمئة من المواطنات، القادرين على العمل، كانوا غير معبئين في قوة العمل المواطنة عام ١٩٨٦. وفي عام ١٩٩٣، وعلى ضوء معدلات عام ١٩٨٦، بعد أخذ ارتفاع معدل مشاركة المواطنات في النشاط الاقتصادي في الاعتبار، يمكننا تقدير عدد المواطنين الذين من الممكن تشغيلهم من الناحية النظرية، والذين لم تتم تعبئتهم بالكامل في قوة العمل المواطنة، بنحو ٢٠ ألفاً، منهم نحو ٤ آلاف من الذكور و١٦ ألفاً من الاناث. ويضاف إلى هؤلاء عدد متصاعد من الذين يعتبرون على رؤوس أعمالهم بينما هم معفيون من الدوام، لسبب أو لآخر. ويقدر عدد هؤلاء في الوقت الحاضر بنحو عشرة آلاف، غالبيتهم العظمى من الرجال. ويعود تدني معدل مشاركة المواطنات في سوق العمل إلى ثلاثة عوامل رئيسية: **أولها:** القيود الاجتماعية على عمل المرأة عموماً. **ثانيها:** ضيق مجالات العمل التي تحظى بالقبول الاجتماعي، وانحصارها أساساً، في الوقت الحاضر، في وزارة التربية والتعليم وجامعة قطر. وتبين إحصاءات الخدمة المدنية أنه من أصل قوة العمل المواطنة من الإناث، البالغة سبعة آلاف في عام ١٩٩٣، يعمل منهن في وزارة التربية والتعليم وجامعة قطر ٥٩٦٠ مواطنة، بينما لا يتجاوز عدد المواطنات العاملات في بقية أجهزة الخدمة المدنية ٥٥٠ امرأة فقط[١٣]. **ثالثها:** عزوف القطريات عن العمل في القطاع الخاص بسبب انخفاض الأجور وتدني شروط مستوى الخدمة. ويتبين لنا ذلك جلياً من ملاحظة ندرة القطريات العاملات في مجال التعليم الأهلي، هذا على الرغم من أنه عمل مشابه في معظمه للعمل في وزارة التربية والتعليم. ونلاحظ من إحصاءات التعليم الأهلي أن من بين الاناث العاملات في المدارس الاهلية العربية والبالغ عددهن ٧٠٠ مدرّسة وإدارية، لم يتجاوز عدد القطريات ٣١،

---

(١٢) انظر الملحق الاحصائي في نهاية هذا المقال.

(١٣) قطر، ديوان الخدمة المدنية، **التقرير السنوي، ١٩٩٣** (الدوحة: [د. ن.، ١٩٩٣])، ص ٣٤.

منهن ٢٨ مديرة روضة ومديرة مدرسة منتدبة من وزارة التربية والتعليم[١٤].

كما يعود عزوف بعض الرجال عن العمل في معظمه إلى وجود فئة لا تعمل ولا تبحث عن عمل نتيجة عدم وجود حاجة اقتصادية، أو ان المستوى الوظيفي المتاح لغير المؤهلين من القطريين لا يلبي الطموحات الوظيفية لبعض القطريين الذين لم يكملوا دراساتهم الجامعية. وإذا كانت بطالة القطريين الذكور من الممكن إدراجها تحت مصطلح البطالة المرفهة، فإن بطالة الاناث إلى جانب كون بعضها بطالة مرفهة، إلا أن معظمها يندرج تحت مصطلح البطالة الاجتماعية التي فرضها التمسك بالعادات والتقاليد، في ضوء عدم وجود حاجة ملحة لدى الأسرة إلى عمل المرأة.

ب ـ تركز قوة العمل المواطنة في العمل الحكومي

تشير الاحصاءات التفصيلية التي أتاحها تعداد عام ١٩٨٦ أيضاً، إلى أن قوة العمل المواطنة تركزت في قطاعات العمل الحكومي. واستحوذت هذه القطاعات على ٨٨,٢ بالمئة من إجمالي قوة العمل المواطنة، بينما كان نصيب القطاع المختلط ١,٣ بالمئة والقطاع الخاص ١٠,٥ بالمئة منها فقط. ويشير تعداد ١٩٨٦ أيضاً إلى أن ٩٨ بالمئة من المواطنات العاملات يتركزن في قطاعات العمل الحكومي، بينما نسبة المواطنين الذكور ٨٧ بالمئة. وجدير بالذكر أن نسبة مساهمة قوة العمل المواطنة في عام ١٩٨٦ وصلت إلى نحو ٢٥ بالمئة من إجمالي العاملين في قطاعات العمل الحكومي، بينما لم تتجاوز نسبة المواطنين ٥,٦ بالمئة في القطاع المختلط. أما في القطاع الخاص، حيث كان يعمل أكثر من ٦٠ بالمئة من قوة العمل في قطر عام ١٩٨٦،، فإن نسبة المواطنين لم تتعدَّ ١,٧ بالمئة فقط من إجمالي العاملين في القطاع الخاص.

وتشير المعلومات المتفرقة المتاحة لنا في الوقت الحاضر، إلى أن ظاهرة تركُّز عمل القطريين في القطاعات الحكومية لم تنقص، بل ربما زادت تركيزاً. فنجد، على سبيل المثال، أن عدد القطريين العاملين في القطاع المختلط في عام ١٩٩٢ لم يتجاوز ٦٠٠ قطري، في حين بلغ عدد العاملين في هذا القطاع نحو ٤ آلاف[١٥]. وجدير بالملاحظة أن القطاع المختلط مؤهل من حيث مستويات الرواتب وشروط الخدمة والمستوى الوظيفي، لجذب القطريين ومنافسة العمل الحكومي، إلا أن عوامل الجذب في الحكومة، على ما يبدو، ما زالت أقوى من حوافز القطاع المختلط.

كما تشير الاحصاءات المتاحة إلى أن ٦٥٠٠ قطرية من إجمالي قوة العمل النسائية المواطنة البالغة ٧ آلاف في عام ١٩٩٣ يعملن في أجهزة الخدمة المدنية فقط[١٦]. وإذا أضيفت إليهن العاملات في المؤسسات والشركات الحكومية والعاملات في أجهزة وزارة الداخلية، فإن نسبة تركز المواطنات في قطاعات العمل الحكومي في عام ١٩٩٣ لم تنقص، وإنما الاحتمال الأرجح أنها زادت، حيث إن الجهات التي تتيح اليوم عملاً مقبولاً اجتماعياً للقطريات ما زالت وزارة التربية والتعليم وجامعة قطر.

ويعود تركز قوة العمل المواطنة في قطاعات العمل الحكومي إلى مجموعتين من العوامل

---

(١٤) قطر، وزارة التربية والتعليم، **التقرير السنوي، ١٩٩٢ ـ ١٩٩٣** (الدوحة: [الوزارة، ١٩٩٣])، ص ٢٥٩.

(١٥) قطر، الجهاز المركزي للاحصاء، **المجموعة الاحصائية السنوية** ([الدوحة: د. ن.]، ١٩٩٣)، العدد ١٣.

(١٦) قطر، ديوان الخدمة المدنية، **التقرير السنوي، ١٩٩٣**، ص ٦٣.

المتداخلة. **أولاهما**: عوامل جذب الوظيفة الحكومية. **وثانيتهما**: عدم استطاعة النشاطات الاقتصادية مجاراة امتيازات التوظيف الحكومي.

لقد ارتكزت سياسة التوظيف الحكومي على مبدأ ضمان توفير وظيفة حكومية، لكل الذكور من المواطنين، والخريجات من المواطنات، ممن يرغبون في العمل الحكومي، بصرف النظر عن حاجة العمل. فالوظيفة الحكومية لهاتين الفئتين مضمونة من حيث المبدأ - حتى الآن - وإن كان وقت الانتظار قد طال في السنوات الأخيرة، كما ان مجال الاختيار قد ضاق. ومنذ أن أخذ عدد الخريجين والخريجات يتزايد ويصادف بعضهم صعوبات البحث عن عمل، أنشأ ديوان الخدمة المدنية لجنة توزيع الخريجين، التي عملت على توظيف الخريجين في قطاعات العمل الحكومي، حتى لو تطلب ذلك إنشاء درجات وظيفية مناسبة وإلحاقها بميزانية الجهة الحكومية التي يعيّن الخريج أو الخريجة فيها. ولعل ضمان الحكومة وظيفة لكل خريج وخريجة مواطنة، كان وراء ارتفاع الطلب على التعليم الجامعي. ونتيجة لسياسة التوظيف هذه، استمات الطلاب في الحصول على شهادة جامعية، في أي تخصص كان، وبأي مستوى مستطاع، ومن أية جامعة، أو من أي بلد أتيحت فرصة التعليم الجامعي فيه. لقد أصبحت الشهادة الجامعية، بحق، جواز مرور إلى وظيفة كبار الموظفين ذات الامتيازات الكبيرة في الحكومة.

أما غير الخريجين الجامعيين من الذكور، فما زالت الوظائف الكتابية والمتوسطة، في جهاز الخدمة المدنية وفي الجيش والشرطة وفي المؤسسات والشركات التي تملكها الحكومة بالكامل، تستوعبهم وتوفر لهم فرص عمل وترقيات مرضية، في ضوء سهولة الوظيفة الحكومية وامتيازاتها وضماناتها[١٧]. وعلى العكس من هذا، فإن غير الخريجات القطريات من المواطنات لا يجدن فرصة عمل حكومية مقبولة اجتماعياً، مما دفع القادرات منهن إلى مواصلة التعليم الجامعي. أما غير القادرات على مواصلة تعليمهن، فقد تصاعد عدد المنتظرات منهن، لعمل حكومي مناسب، وطال طابور الانتظار. وتشير إحصاءات الخدمة المدنية إلى هذه الظاهرة، حيث بلغت نسبة المواطنات اللاتي يحملن شهادة جامعية أو أعلى ٧٢ بالمئة من إجمالي المواطنات المصنفات في الخدمة المدنية، بينما لم تتجاوز النسبة نفسها للمواطنين الذكور المصنفين في الخدمة المدنية ٢٧,٥ بالمئة فقط[١٨].

ومن أسباب جذب المواطنين إلى العمل الحكومي أيضاً، الحوافز التي تتمتع بها الوظيفة الحكومية، في ضوء سهولتها والضمانات والمكانة والامتيازات التي تتيحها. فمستوى الرواتب والأجور في الوظائف الحكومية، بشكل عام، غير مرتبط بإنتاجية الجهة الحكومية من الخدمات أو السلع، وإنما يتم تحديد الرواتب والأجور والعلاوات في ضوء إمكانيات الدولة ورغبتها في تحسين مستوى المعيشة، من خلال إعادة توزيع جزء من ريع النفط. وبذلك فإن ميزانية الجهة الحكومية، أو وجه النفقة العامة، لا يخضع لمعايير الجدوى من النفقة، وإنما يتم التخصيص في ضوء الامكانيات المتاحة، وتقدير من بأيديهم سلطة اتخاذ قرار أولويات الإنفاق العام. ومن هنا ظهر انفكاك الارتباط بين الجهد والمكافأة في العمل الحكومي. فمن ناحية، لا تحدد مخصصات الجهات الحكومية في ضوء إنتاجياتها، ومن ناحية ثانية، فإن مكافأة الأفراد غير مرتبطة بالجهود التي يبذلونها، وإنما يتم التخصيص والمكافأة في الغالب لاعتبارات اجتماعية، من بينها الرغبة في إعادة توزيع جزء من ريع النفط، ولا سيما في وقت الوفرة، على المواطنين، من خلال الرواتب والأجور والامتيازات التي توفرها الوظيفة الحكومية المضمونة، للذكور والخريجات من

---

(١٧) المصدر نفسه.
(١٨) المصدر نفسه.

المواطنات، بصرف النظر عن إنتاجية العمل أو حاجته إليهم.

ومن هنا... من ارتفاع الرواتب والأجور والعلاوات، وكرم شروط الخدمة التي تتيحها الوظيفة الحكومية، انجذب العاملون من المواطنين إلى العمل الحكومي، وتركزوا في قطاعات العمل الحكومي مستفيدين من سياسة ضمان وظائف حكومية مناسبة للراغبين من الذكور ومن الخريجات القطريات. ووقعت قوة العمل المواطنة النادرة في مصيدة الرواتب والأجور وشروط الخدمة الحكومية المرتفعة نسبياً، التي لا تعكس ارتباطاً بين المكافأة والجهد. وأصبح أمر إحلالها محل العمالة الوافدة، في القطاع المختلط والقطاع الخاص، بل حتى في الوظائف الحكومية الدنيا، معضلة تستعصي على الحل، حيث إن مكافأة الفرد في القطاع المختلط والقطاع الخاص غير ممكن انفكاكها عن إنتاجية الفرد، والقيمة الاقتصادية التي يضيفها جهده. وبالتالي يستحيل على القطاع المختلط والقطاع الخاص أن يجاري الحكومة في مستوى حوافزها، فضلاً عن استحالة قدرته على منافسة شروط الخدمة الحكومية، في ظل السهولة والمكانة والضمانات والامتيازات التي تتيحها الوظيفة الحكومية المضمونة. فلم يعد للمواطن الراغب في العمل مجال يرضيه خارج العمل الحكومي. وهذا ما يفسر عزوف القطريات اللاتي لا تتوفر لهن وظائف في الحكومة، عن العمل خارجها. بل لعل ذلك سبب لوجود عدد من الذكور الذين تركوا الدراسة من دون الحصول على مؤهل عالٍ، عاطلين عن العمل نتيجة صعوبة الحصول على وظائف حكومية ترضي طموحاتهم، الأمر الذي سوف يؤدي في المستقبل إلى طول انتظار الذكور غير المؤهلين من المواطنين، مثلما طال طابور انتظار النساء غير الجامعيات من المواطنات. ومن هنا تبرز إشكالية إحلال القطريين محل غيرهم. فالإحلال يتطلب، من ناحية، توفير وظائف منتجة تتحمل دفع أجور مناسبة للقطريين. كما يتطلب، من ناحية ثانية، تخفيض امتيازات الوظيفة الحكومية ورفع متطلباتها بما يعبر عن الانتاجية الحقيقية للموظف في الحكومة مقارنة بالموظف خارجها.

ولعل ظاهرة البطالة المقنعة هي النتيجة الطبيعية لسياسة التوظيف الحكومي وسياسة إعادة توزيع جزء من ريع النفط على المواطنين من خلال الوظيفة الحكومية. ولعل دافع الحكومة إلى تبني هاتين السياستين، على الأخص منذ مطلع السبعينيات، وتصاعد عائدات الحكومة من النفط بشكل خيالي، يعود إلى رغبتها في رفع مستوى معيشة المواطنين من خلال دعم الوظائف الحكومية، كما يعود إلى عدم وجود وظائف حقيقية في الاقتصاد الوطني تبرر اقتصاداتها رواتب وأجور وشروط خدمة، يطمح المواطنون في الحصول عليها من أجل رفع مستوى معيشتهم إلى المستوى السائد في البلاد، في ظل المستوى العالي من الاستهلاك الذي فرضته ظروف تدفق عائدات النفط وسياسات إعادة توزيعه منذ منتصف السبعينيات.

ومن هنا تضاف ظاهرة البطالة المقنعة إلى ظاهرتَي البطالة المرفهة والبطالة الاجتماعية اللتين سبق ذكرهما. ونجد قوة العمل المواطنة النادرة تعاني انسحاب نحو ٢٠ ألفاً من العاملين المحتملين بسبب البطالة الظاهرة. كما تعاني إهدار طاقة قوة العمل المواطنة نتيجة تفشي ظاهرة البطالة المقنعة. ولعل انسحاب قوة العمل القطرية المحتملة، نتيجة العجز عن تعبئتها بالكامل، أو العجز عن الحد من تفشي ظاهرة البطالة المقنعة، هو سبب رئيسي من أسباب تدفق العمالة الوافدة، وتفاقم اختلال تركيبها.

٢ ـ قوة العمل الوافدة

تشكل قوة العمل الوافدة الأغلبية العظمى من قوة العمل في قطر (انظر الملحق الاحصائي). وقد تصاعد عدد أفرادها بشكل خيالي من ٤٠ ألفاً فقط عام ١٩٧٠، إلى ١٧٩ ألفاً عام ١٩٨٦،

وإلى ٢٧٥ ألفاً في منتصف عام ١٩٩٣. وإلى جانب ذلك نجد أن مساهمة قوة العمل الوافدة في إجمالي قوة العمل في قطر قد نمت بمعدلات أسرع من نمو قوة العمل المواطنة، فارتفعت نسبتها من ٨٣,٣ بالمئة عام ١٩٧٠، إلى ٨٩,٥ بالمئة عام ١٩٨٦، وإلى ٩٠,١ بالمئة عام ١٩٩٣.

وتنقسم قوة العمل الوافدة إلى عرب وأجانب، ويلاحظ هنا أيضاً أن معظم قوة العمل الوافدة من الأجانب، حيث بلغ عددهم في عام ١٩٩٣ ٢٣٠ ألفاً من إجمالي قوة العمل، بينما كان تقدير عدد الوافدين العرب ٤٥ ألفاً فقط. وفي الفترة من عام ١٩٨٦ إلى عام ١٩٩٣، لم يزد عدد الوافدين العرب أكثر من سبعة آلاف، بينما زاد عدد الأجانب ٨٩ ألفاً، وبذلك انخفضت نسبة العرب في قوة العمل الوافدة من ٢١,١ بالمئة عام ١٩٨٦ إلى ١٦,٤ بالمئة فقط عام ١٩٩٣.

ويعود انخفاض نسبة العرب في إجمالي قوة العمل إلى عوامل عدة، يرجع أهمها إلى كون قوة العمل العربية قوة عمل وسيطة، تقع بين قوة العمل المواطنة التي تحل تدريجياً محل الشريحة المؤهلة منها، وبين قوة العمل الأجنبية التي تزاحم الشريحة غير المؤهلة من العمالة العربية، وتتغلب عليها في المنافسة، بسبب رخص الأجور وتدني شروط خدمة العمالة الآسيوية غير المؤهلة. هذا إلى جانب وجود آليات متطورة ونشطة لاستقدام العمالة الآسيوية على عكس الحال بالنسبة إلى العمالة العربية. وإضافة إلى ذلك، فإن القيود الادارية على دخول بعض الجنسيات العربية، إلى جانب التعقيدات البيروقراطية في الدول العربية، وقفت عائقاً أمام منافسة العمالة العربية للعمالة الأجنبية.

ويلاحظ أيضاً على العمالة العربية انخفاض مساهمة المرأة فيها بسبب تدني معدل مشاركة المرأة العربية في النشاط الاقتصادي. ويبيّن إحصاء عام ١٩٨٦ أن مساهمة المرأة العربية الوافدة في قوة العمل العربية الوافدة لم تزد على ٨,٣ بالمئة، علماً بأن نسبتهن في السكان تبلغ ٣٨,٤ بالمئة. ويشير ذلك إلى ضعف مشاركة المرأة العربية في النشاط الاقتصادي، حيث لم تتعدَّ نسبة مشاركتهن الخام ٩,١ بالمئة فقط. ويعود ذلك إلى سببين رئيسيين، **أولهما:** إحلال المرأة القطرية العاملة محل المرأة العربية العاملة، ولا سيما في مجال التعليم والنشاطات المتعلقة به. **وثانيهما:** ضيق مجالات العمل المجزي للمرأة الوافدة المصاحبة لأسرتها عموماً، حيث تنخفض الأجور وتتدنى شروط الخدمة، إلى الدرجة التي تفضل الأسرة فيها بقاء المرأة الوافدة في البيت، على الرغم من كونها امرأة عاملة في بلادها الأصلية. وتشير هذه الظاهرة أيضاً إلى أن المرأة الوافدة غير معبأة بالكامل في قوة العمل، وأن مجالات إحلالها محل الرجل بشكل عام ما زالت رحبة، تدعو إلى تبني استراتيجية إحلال المرأة الوافدة الموجودة داخل البلاد بصحبة أسرتها محل الرجل الوافد الأعزب.

وتشير البيانات التفصيلية لتعداد عام ١٩٨١ إلى أن الاختصاصيين والفنيين ومن إليهم، ورجال التشريع والمديرين والاداريين من العرب الوافدين، يمثلون نحو ٢٥ بالمئة من قوة العمل العربية الوافدة، مقارنة بنسبة ٦,٣ بالمئة بالنسبة إلى الوافدين الأجانب. وكذلك نجد أن نسبة القائمين بالأعمال الكتابية ومن يرتبطون بهم، من العرب الوافدين بلغت ٢٢,٦ بالمئة مقارنة بنسبة ٦,٢ بالمئة للعمالة الأجنبية الوافدة. وإذا علمنا، كذلك، أن ٦٥,٧ بالمئة من العمالة العربية تعمل في القطاعات الحكومية مقارنة بنسبة ٢١,٢ بالمئة فقط للعمالة الأجنبية، فإننا ندرك مدى الضغط الواقع على العمالة العربية من قبل قوة العمل المواطنة النامية التي تبحث عن فرص عمل في الحكومة. ولعل هذا سبب جوهري لبطء نمو العمالة العربية الوافدة، وربما تناقصها منذ مطلع التسعينيات بسبب إحلال القطريين محل العرب الوافدين في الوظائف العليا، والوظائف الكتابية، خصوصاً في القطاعات الحكومية. وإلى جانب ذلك، تضغط العمالة الآسيوية على الوظائف الدنيا التي تشغلها العمالة العربية، وتطردها منها بسبب رخص الأجور وتدني شروط

الخدمة، ووجود آليات متطورة لتدفق الباحثين عن أي عمل بأي أجر.

* * *

يتضح من عرضنا السابق لواقع العمالة الوافدة وظروفها أن العمالة الأجنبية تشكل ٧٥ بالمئة من قوة العمل في قطر، وأن حجمها يتضخم باستمرار، على الرغم من التراجع الاقتصادي الذي تشهده البلاد منذ عام ١٩٨٦. ففي الفترة من عام ١٩٨٦ حتى عام ١٩٩٣، ارتفع حجم قوة العمل الأجنبية وحدها من ١٤١ ألفاً إلى ٢٣٠ ألفاً، بزيادة صافية بلغت ٨٩ ألف وافد أجنبي.

وجدير بالتأكيد أن قوة العمل الأجنبية تتكون أساساً من مواطني الدول المكتظة بالسكان في شبه القارة الهندية وجنوب شرق آسيا. وإلى جانب العمالة الآسيوية، تشمل إحصاءات قوة العمل الأجنبية أقلية من العاملين الأجانب من رعايا الدول الأوروبية وأمريكا واليابان. وتعمل هذه الشريحة في الوظائف الفنية والقيادية، في قطاع النفط والصناعات القائمة عليه. كما يعمل بعض أفرادها في الوظائف الفنية والادارية الاستشارية في بقية القطاعات الحكومية والقطاع المختلط والقطاع الخاص. ولا تشير الاحصاءات إلى عدد أفراد هذه الشريحة، التي تحكم عملها ظروف وشروط مختلفة جوهرياً عن ظروف وشروط الأغلبية العظمى من العمالة الآسيوية. وعلى الرغم من ذلك، فإنه من الممكن الوصول إلى تقدير عدد أفراد العاملين الأجانب من دول الشمال واليابان، إذا علمنا أنه، وفقاً لإحصاء عام ١٩٨٦، بلغ عدد الاختصاصيين والفنيين ومن اليهم، ورجال التشريع والمديرين والاداريين ومديري الأعمال من الأجانب، ٨٨٩٦ فقط من اجمالي غير الناطقين باللغة العربية من العاملين في قطر[١٩]، بينما بلغ عدد الكتبة والبائعين والعمال وخدم المنازل ومن في حكمهم ١٣٢ ألفاً. ومن هذه الملاحظة، يمكننا تقدير شريحة غير الآسيويين في قوة العمل الأجنبية بنحو خمسة آلاف عام ١٩٨٦. وعددها اليوم لا يقدّر بأكثر من ذلك بسبب إحلال المواطنين في بعض الوظائف التي تقوم بها هذه الشريحة، ولا سيما في القطاعات الحكومية والقطاع المختلط.

وتشير الملاحظة السابقة وما بني عليها من تقدير، إلى أن قوة العمل غير الناطقة باللغة العربية في قطر في منتصف عام ١٩٩٣ والبالغة ٢٣٠ ألفاً، يوجد من بينها نحو ١٠ آلاف فقط من الاختصاصيين والفنيين ومن اليهم، ورجال التشريع والمديرين والاداريين ومديري الأعمال، ونصف هؤلاء من مواطني دول الشمال، والنصف الثاني من مواطني الدول الآسيوية المكتظة بالسكان. أما البقية العظمى، فإنها من الكتبة والبائعين والعمال وخدم المنازل ومن في حكمهم، وهؤلاء كلهم تقريباً من الآسيويين. وبذلك يمكننا تحليل واقع العمالة الأجنبية ومناقشة ظروف تدفقها باعتبارها عمالة آسيوية تشغل وظائف دنيا أغلبها هامشي، تخدم الاستهلاك.

وإذا نظرنا بعد هذه المقدمات الضرورية، إلى العوامل التي أدت إلى تدفق العمالة الآسيوية وبلغت بها نحو ٢٢٥ ألفاً عام ١٩٩٣ أو ٧٣,٨ بالمئة، من اجمالي قوة العمل في قطر، وتمعنّا في أسباب استيعاب معظمها في نشاطات هامشية تخدم الاستهلاك، فيمكننا أن نعيد ذلك إلى نوعين من العوامل المتداخلة: **أولهما**، تزايد طلب النشاطات الاستهلاكية والهامشية على العمالة الآسيوية، **وثانيهما**، انخفاض التكلفة المباشرة للعمالة الآسيوية.

---

(١٩) قطر، الجهاز المركزي للإحصاء، «بيانات تفصيلية حول إحصاء ١٩٨٦،» (اتصال مباشر).

أ ـ تزايد طلب النشاطات الاستهلاكية على العمالة الآسيوية

تتركز أغلبية قوة العمل الآسيوية في مجالات هامشية تخدم الاستهلاك الترفي الذي وقع المجتمع فريسة له. ويلاحظ منذ عام ١٩٨٦، بعد أن تراجعت عائدات النفط، وخفّت نشاطات الانشاء والتعمير، التي صاحبت تصاعد عائدات النفط، اتجاه المواطنين إلى التوسع في الإسكان الشخصي، والمزيد من مظاهر الرفاه والتفاخر وما يصاحبهما من طلب على خدم المنازل ومن في حكمهم. فارتفع الطلب على هؤلاء من سائق وحارس ومزارع وبحار ومربية، إلى آخر قائمة العمال الذين يجوز استقدامهم على أساس الكفالة الشخصية، للقيام بسد حاجة المساكن الكبيرة، وتلبية حاجات العادات الجديدة، وما صاحبها من مظاهر اجتماعية تفاخرية لا تخلو من التبذير. وتفيد احصاءات وزارة الداخلية أن عدد الاقامات الجديدة فقط، الممنوحة للخادمات والمربيات عام ١٩٩١، وهو عام انخفض فيه معدل الاستقدام بسبب حرب الخليج، بلغ ٥٤٥١ خادمة ومربية، منهن ٦٧ من جنسيات عربية و٥٣٨٤ أجنبية. وجدير بالتأكيد أن عدد الإقامات الجديدة التي منحت للخادمات والمربيات عام ١٩٩١ مثّل نحو ٢٠ بالمئة من إجمالي الاقامات الجديدة الممنوحة في ذلك العام(٢٠).

وتفيد مؤشرات متفرقة أنه في عام ١٩٩٣ ناهز عدد خدم المنازل ومن في حكمهم ١٢٠ ألفاً من نحو ٢٢٥ ألفاً إجمالي العمالة الآسيوية. ويضاف إلى هذا العدد الضخم من العمالة الهامشية، التي يخدم معظمها مظاهر الاستهلاك، الذي عمّ المجتمع وانتشر بين جميع فئاته، عدد ضخم آخر يتمثل في العمالة المكدسة في قطاع التجزئة والخدمات مثل: المطاعم والمقاهي والمعاصر والخياطين والحلاقين والورش الصغيرة. ولعل نظرة على عدد المحلات التجارية التي تتزايد باستمرار، وتكتظ بها الشوارع في وقت تراجع فيه النمو الاقتصادي، تشير إلى مدى تضخم أعداد هذه المحلات، وعدم وجود حاجة ضرورية، تبرر التوسع فيها، واستقدام عمالة هامشية تتكدس فيها، في وقت تشتكي فيه البلاد من تدفق العمالة الوافدة، ويتفاقم فيها خلل سكاني خطير. ويضاف إلى خدم المنازل وعمالة المحلات والورش الصغيرة عمالة تتجول في الشوارع تبحث عن عمل يومي أو تنتقل من عمل إلى آخر لعلها في نهاية المطاف تجد مكاناً مناسباً تنقل كفالتها إليه.

وتبين لنا المعلومات التفصيلية لتعداد ١٩٨٦، القطاعات والمهن التي تتركز فيها العمالة الاجنبية، مقارنة بالعمالة المواطنة والعمالة العربية بوجه عام. فنجد، أولاً، أن العمالة الأجنبية تتركز في القطاع الخاص، فمن ناحية تبلغ نسبة من يعمل من الاجانب في القطاع الخاص ٨٨,٧ بالمئة من اجمالي العاملين في القطاع الخاص مقارنة بنسبة ١,٧ بالمئة للمواطنين و٩,٦ بالمئة بالنسبة إلى العرب. ومن ناحية أخرى يستحوذ القطاع الخاص على نسبة ٧٥,٨ بالمئة من العمالة الاجنبية، يليه القطاع الحكومي ٢١,٣ بالمئة من إجمالي العاملين الأجانب. وثانياً، نجد أن نسبة من يعمل من الأجانب في قطاعات الإنتاج السلعي الرئيسية، الزراعة والصيد والصناعة الاستخراجية والتحويلية لم تتجاوز ٣١,٢ بالمئة من إجمالي قوة العمل الأجنبية. أما القطاعات الخدمية فقد استحوذت على ٥٧,٧ بالمئة، واستحوذ قطاع التشييد والبناء على ٢٦,٤ بالمئة. وثالثاً، لم تتجاوز نسبة الاختصاصيين والفنيين ومن اليهم، ورجال التشريع والمديرين والاداريين ومديري الأعمال ٦,١ بالمئة من إجمالي قوة العمل الاجنبية. وجدير بالملاحظة أن نصف هؤلاء من غير الآسيويين، أما النسبة العظمى من العمالة الاجنبية فإنها من

---

(٢٠) قطر، وزارة الداخلية، **النشرة الإحصائية السنوية، ١٩٩١**، ص ١٢٨.

خدم المنازل والعمال والباعة وكتبة القطاع الخاص. ورابعاً، نجد أن الأغلبية العظمى من قوة العمل الاجنبية من الذكور، حيث تبلغ نسبة الذكور في العمالة الاجنبية ٩٠,٥ بالمئة، ونسبة الإناث ٩,٥ بالمئة فقط، على الرغم من أن الغالبية العظمى من النساء الأجنبيات العاملات هي من خادمات المنازل العازبات. وهذا يشير إلى أن قوة العمل الأجنبية تتصف بشكل عام بأنها من الذكور والإناث العازبين والعازبات التي لا يبرر لهم مستوى أجورهم استقدام أسرهم.

ب ـ انخفاض التكلفة المباشرة لقوة العمل الآسيوية

هذا هو السبب الرئيسي الآخر لاستمرار تدفق العمالة الآسيوية في ما يتعلق بصاحب العمل. ولعل هذا السبب يفسر لنا بعض الحوافز المهمة التي أدت إلى استقدام أعداد متزايدة من العمالة الآسيوية غير المؤهلة في وقت تراجع فيه النمو الاقتصادي وضعفت القوة الشرائية، بل إن رخص العمالة الآسيوية شجع القطاع العام على استبدال عمالة آسيوية جديدة رخيصة، ترضى بالعمل اليومي الموقت وتقبل شروط خدمة متدنية، بالعمالة العربية عالية الأجر نسبياً، وكذلك العمالة الاجنبية المؤهلة. وقد ساعدت عملية إحلال العمالة الآسيوية متدنية الأجر، مكان العمالة العربية والعمالة الأجنبية المؤهلة، على تخفيض بند الرواتب والأجور، من دون أن تؤدي إلى تخفيض أعداد العاملين، بل إنه من الملاحظ أن أعداد العاملين في الحكومة قد زادت نتيجة الحاجة أحياناً إلى أعداد أكبر من غير المؤهلين للقيام بأعمال المؤهلين والمدربين الذين يتم الاستغناء عنهم بسبب ارتفاع رواتبهم.

وفي ما يتعلق بالقطاع الخاص التجاري، فإن انخفاض أجور العمالة الآسيوية، وقبولها بشروط خدمة متدنية، بما فيها تحمل العامل نفقات سفره والمصاريف المتعلقة بالسفر، قد شجع القطاع الخاص على التوسع في نشاطاته، اعتماداً على العمالة الرخيصة ليعوض تراجع الانخفاض الملحوظ في حجم النشاط ومعدلات الأرباح. وإلى جانب القطاع العام والقطاع الخاص التجاري، اللذين وجدا حافزاً قوياً يشجعهما على إحلال العمالة الرخيصة مكان العمالة المرتفعة التكاليف نسبياً، فإن القطاع المنزلي قد وجد انخفاض أجور خدمة العمالة الآسيوية غير المؤهلة وتدني شروطها، فرصة لإرضاء طموحاته الاجتماعية وتلبية حاجاته الاستهلاكية التفاخرية المبذرة. فأقدم على التوسع، وسهلت عليه متعة التزيّد من أعداد الخدم والخادمات ومن في حكمهم، مستفيداً من رخص الأجور وانخفاض التكاليف المباشرة للعمالة الآسيوية.

ويعود رخص العمالة الأجنبية النسبي إلى ثلاثة عوامل رئيسية: أولها، قوى الطرد المتزايدة في الدول الآسيوية المكتظة بالسكان، ودفعها بالمحتاجين إلى العمل، إلى البحث عنه خارج أوطانهم بأي أجر. وجدير بالتأكيد أن العامل الآسيوي نتيجة حاجته الماسة إلى فرص عمل، لا يرضى فقط بأجر منخفض وشروط خدمة متدنية، وإنما هو إلى جانب ذلك، مستعد أيضاً لشراء تأشيرة الدخول ودفع تكاليف الانتقال وعمولات السماسرة، حتى لو رهن ما يملك أو رهن دخله المستقبلي لدى المتاجرين بحاجة العمالة الوافدة إلى فرص عمل. ولعل ظاهرة نمو مكاتب الاستخدام في البلدان المصدرة للعمالة والبلدان المستوردة إياها، تدل على رواج هذه التجارة.

وجدير بالملاحظة في هذا الصدد، الدور الذي يلعبه بعض الوافدين في تسهيل استقدام أقاربهم أو من يستفيدون مادياً من استقدامهم. وتتم ممارسة هذا الدور بطريقتين: الطريقة الأولى استئجار سجل تجاري من مواطن والعمل من الباطن باسمه، وفي هذه الحالة يستفيد الوافد من السجل في الحصول على تأشيرات يستقدم بها أقرباءه أو من يبيع التأشيرات لهم. والطريقة الثانية هي الحصول على تأشيرة «مساعدة أو رد جميل» من مواطن وإرسالها إلى من

يرغب في استقدامه. ومن الملاحظ كرم بعض المواطنين في إعطاء تأشيرات مفتوحة لكل من يريدون مساعدته أو كل من يقدم إليهم جميلاً أو خدمة أو منفعة أو استثناء، ينتظر مقابلها مساعدته في الحصول على تأشيرة لأحد أقربائه الذين لا يجدون عملاً مناسباً في بلدهم.

ثانيها، ضعف إجراءات الحماية للعمالة الوافدة، وضعف الحماية هذا يلاحظ أنه من قبل الدول المرسلة للعمالة الآسيوية والدول المستقدمة إياها. إن الدول المرسلة تتساهل بقصد في شروط خدمة مواطنيها، وتقف عند حد شكلية النص على بعض شروط الخدمة، مثل حد أدنى للأجر، من دون أن تتابع ذلك. والدول المرسلة، نتيجة فشلها في توفير فرص عمل تستوعب قوة العمل المتزايدة، تجد من الأصوب لها ألا تتدخل في مستويات الأجور وشروط الخدمة. وتترك ذلك الأمر لإرادة المهاجر، حتى لو هاجر من أجل لقمة العيش، وابتعد عن مزاحمة الآخرين على فرص العمل الشحيحة. أما الدول المضيفة فإنها تجد نفسها، تحت ضغط الطلب على العمالة الآسيوية الرخيصة، وحِيل المتاجرين بحاجتها إلى العمل، عاجزة عن فرض حد أدنى حقيقي للأجر، وإلزام أصحاب العمل بشروط خدمة تتناسب مع مستوى المعيشة في البلاد، بل إننا نجد الدولة لا تطبق قانون العمل على من هم على الكفالة الشخصية، وتستثني المنشآت والشركات الصغيرة من تطبيق بعض مواد قانون العمل، هذا إلى جانب التساهل في تطبيق قانون العمل بشكل عام.

ثالثها، تغطية الدعم الحكومي جوانبَ كثيرة من تكاليف العمالة الوافدة. وهذه هي التكاليف غير المباشرة التي تتحملها ميزانية الدولة بالنسبة إلى المواطنين والمقيمين على السواء. ومن هنا فإن التكاليف المباشرة على صاحب العمل ليست هي التكاليف الحقيقية التي يتم صرفها على الخدمات المجانية أو الخدمات المدعومة التي يحصل عليها الوافد. فهناك الخدمات الطبية المجانية. وهناك الكهرباء والماء التي يستهلكها العاملون في مساكن المواطنين. وهناك الخدمات المدعومة كافة التي لا تتقاضى الحكومة مقابلاً إزاءها سوى الجزء القليل أو تقدمها مجاناً. هذا فضلاً عن عدم تقاضي الدولة ضرائب دخل أو سواها على المواطنين أو المقيمين. ولو تم تحميل تكاليف الدعم على حساب صاحب العمل لأصبح الأجر أضعاف ما هو عليه حالياً، ولكان صاحب العمل أكثر حرصاً على اختيار عمالة نوعية بدل العمالة الكمية الكثيفة، ولاقتصر استقدام الوافدين على الضروري من الأعمال.

وجدير بالتأكيد أن ظاهرة رخص التكاليف المباشرة لقوة العمل الآسيوية، وغير المؤهلة منها على وجه الخصوص، في ما يتعلق بصاحب العمل، قد كان لها تأثير بالغ في تضخم قوة العمل وتصاعد نسبة الوافدين على حساب مساهمة المواطنين. كما كان لها أثر بالغ في اختلال تركيبة قوة العمل في قطر لصالح غير الناطقين باللغة العربية، وتزايد نسبة غير الحاصلين على مؤهل دراسي، واتساع نطاق النشاطات الخدمية الهامشية التي تخدم في معظمها الاستهلاك. وقد أدى ذلك إلى كثافة العمالة الكمية على حساب العمالة النوعية وحدّ من التعبئة الكاملة لقوة العمل المتاحة محلياً.

ولعل استعداد العمالة الآسيوية، ولا سيما غير المؤهلة منها، لقبول أجور أكثر انخفاضاً وشروط خدمة أكثر تدنياً، مدفوعة بعوامل الطرد والبطالة المتزايدة، يجعل من جميع السياسات والاجراءات الادارية التي تحاول الحد من تدفق الوافدين أو إحلال المواطنين محل الموجودين منهم، سياسات وإجراءات إدارية غير ذات معنى، وعديمة الفاعلية ما لم يُفرض على صاحب العمل تدريجياً تحمل التكاليف غير المباشرة، إلى جانب تحمله التكاليف المباشرة، بعد تطبيق حد أدنى للأجر وشروط خدمة تتناسب مع المستوى المعيشي في البلاد.

وجدير بالملاحظة أيضاً أن ظاهرة تدني التكاليف المباشرة للعمالة الآسيوية كانت وراء انطباع قوة العمل في قطر بعدد من الخصائص السلبية التي تكاثرت وتفاقمت عبر الزمن. ومن هذه الخصائص السلبية: خاصية أسلوب العمالة الكثيفة بدلاً من أسلوب كثافة الرأسمال، وتوظيف التقنيات الملائمة لبلد يشتكي من نقص قوة العمل المواطنة فيه، ويتمتع بإمكانيات مالية؛ وكذلك خاصية انتشار النشاطات الهامشية، واتساع نطاق الخدمات لتلبية طلب الاستهلاك التبذيري؛ وخاصية تدني المستوى التعليمي لقوة العمل الآسيوية الوافدة وتدني مستواها المهني.

وإلى جانب ذلك، فإن ظاهرة انخفاض مستوى أجور العمالة الآسيوية وتدني شروط خدمتها، تجعل معظم الوظائف التي تشغلها والبالغة نحو ٢٢٥ ألف وظيفة، غير صالحة لإحلال القطريين فيها، أو إحلال العمالة العربية والاجنبية المؤهلة والمدربة، أو إحلال المرأة المقيمة. وتبقى وظائف أغلب الوافدين وظائف هامشية لا تبرر انتاجيتها الاقتصادية توظيف شخص بأجر أعلى من أجر شاغلها، ولعل انخفاض أجور وتدني شروط خدمة أغلب الوظائف التي يشغلها الوافدون عموماً، والعمالة الآسيوية خصوصاً، كان وما زال وراء اضطرار الحكومة إلى توظيف من تلتزم توظيفهم من الذكور والإناث المواطنين في الحكومة بغض النظر عن حاجة العمل إليهم، طالما أن الامكانيات المالية للحكومة تسمح بذلك التوظيف الاجتماعي، وبالتالي فإن عدم قابلية معظم وظائف الوافدين للتقطير يمثل سبباً مباشراً للبطالة المقنعة، وأنواع البطالة الاخرى التي تحد من امكانية تعبئة كامل قوة العمل المواطنة، والمقيمة في البلاد.

ومن هنا يبدو لنا جلياً أن أحد المداخل الاستراتيجية لتخفيض قوة العمل المتضخمة وتصحيح أوجه الخلل فيها يتمثل في سياسة موضوعية يتم بمقتضاها رفع تكلفة العمالة الوافدة تدريجياً بالنسبة إلى صاحب العمل مباشرة، والوصول بتكلفة العامل الوافد إلى المستوى الذي يعكس، **أولاً**، مستوى من الأجر وشروط الخدمة يتناسب مع المستوى المعيشي في البلاد؛ **وثانياً**، يتضمن التكلفة غير المباشرة التي تتحملها في الوقت الحاضر ميزانية الدولة في صورة دعم وإعفاء من الضرائب؛ **وثالثاً**: تأخذ في الاعتبار تدريجياً التكلفة المجتمعية التي من الممكن أن تأخذ صورة رادع مالي يحدّ من الطلب المبالغ فيه على العمالة الهامشية.

واستدراكاً لأية اعتراضات وجيهة على عدم مراعاة بعض المقترحات لجانب العدالة من حيث الأعباء المترتبة عليها، ولا سيما في ما يتعلق بذوي الدخل المحدود الذين أصبحوا مضطرين مثل غيرهم إلى الاعتماد على العمالة الآسيوية غير الماهرة الرخيصة، فإنه لا بد من التأكيد أن معالجة الخلل السكاني يجب ألا تتم بمعزل عن مواجهة أوجه الخلل الأخرى، وإنما يجب أن تتم وفق إصلاح شامل يتحمل أعباءه الجميع، ولا سيما القادرون على تحمل الأعباء. **ولذلك يجب أن تؤخذ اعتبارات العدالة، والتدرج، ومبدأ التعويض، في الاعتبار عند إعادة النظر في سياسة الهجرة بهدف إصلاح الخلل السكاني.** وتبقى لسياسات معالجة الخلل السكاني، على الرغم من تلك المحاذير، أهمية قصوى يجب أن تعطى لها، وتضحيات لا بد من تحملها من أجل دوام المجتمع وتماسكه وتقدمه □

ملحق إحصائي
السكان وقوة العمل في قطر
(١٩٧٠، ١٩٨٦، ١٩٩٣)

	إحصاء ١٩٧٠		إحصاء ١٩٨٦		تقدير ١٩٩٣	
	السكان	قوة العمل	السكان	قوة العمل	السكان	قوة العمل
القطريون						
رجال	٢٢٦٦٨	-	٤٨٦٦٢	١٧٨٣٣	٦٣٠٠٠	٢٣٢٦٠
نساء	٢٢٣٧١	-	٤٨٧٠٣	٢٩٧٤	٦٣٠٠٠	٧٠٠٠
المجموع	٤٥٠٣٩	٨١٦٨	٩٧٣٦٥	٢٠٨٠٧	١٢٦٠٠٠	٣٠٢٦٠
عرب						
رجال	-	-	٥٥٨٦٩	٣٥٠٢٧	٦٦٠٠٠	٤١٤٩٣
نساء	-	-	٣٤٨٤٦	٣١١٠	٤٠٥٠٠	٣٦٨٤
المجموع	٢٢٦٩٤	-	٩٠٧١٥	٣٨١٣٧	١٠٦٥٠٠	٤٥١٧٧
أجانب						
رجال	-	-	١٤٣٣٢١	١٢٧٨٩٦	٢٥٨٠٠٠	٢٠٨٢٠١
نساء	-	-	٣٧٦٧٨	١٢٣٩٨	٦٨٧٠٩	٢١٨١١
المجموع	٤٢٤٠٠	-	١٨٠٩٩٩	١٤١٢٩٤	٣٢٦٧٠٩	٢٣٠٠١٢
الاجمالي						
رجال	٧١٧١٤	-	٢٤٧٨٥٢	١٨٠٧٥٦	٣٨٧٠٠٠	٢٧٢١٥٤
نساء	٣٩٤١٩	-	١٢١٢٢٧	١٩٤٨٢	١٧٢٢٠٩	٣٢٤٩٥
المجموع	١١١١٣٣	٤٨٣٩٠	٣٦٩٠٧٩	٢٠٠٢٣٨	٥٥٩٢٠٩	٣٠٥٤٤٩

ملاحظة: تشير العلامة (-) إلى أن المعلومات التفصيلية غير متوفرة.

المصادر:

لعام ١٩٧٠: محمد حسن الجابر، «الجغرافية البشرية لقطر» (أطروحة دكتوراه، ١٩٧٧)، ص ١٣٨ ـ ١٩٨، وعلي خليفة الكواري، «نحو فهم أفضل لأسباب الخلل السكاني في اقطار الجزيرة العربية المنتجة للنفط»، **مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية**، العدد ١٠ (١٩٨٣)، (الاصدارات الخاصة)، ص ١١ ـ ١٥ و١٠٧.

لعام ١٩٨٦: قطر، الجهاز المركزي للاحصاء، **المجموعة الاحصائية السنوية** ([الدوحة: د. ن.]، ١٩٩٣)، العدد ١٢، ص ١٥ ـ ٧٩، وقطر، مجلس التخطيط، «دراسة تحليلية للاقتصاد والمجتمع القطري» (أيار/مايو ١٩٩١)، الفصل الرابع.

لعام ١٩٩٣: قطر، الجهاز المركزي للاحصاء، **المجموعات الاحصائية السنوية**، الأعداد ٦ ـ ١٤؛ قطر، وزارة الداخلية، **النشرة الإحصائية السنوية**، ١٩٩١؛ قطر، وزارة العمل، **معلومات القوى العاملة والتشغيل في دولة قطر** (الدوحة: [الوزارة]، ١٩٩٣)؛ قطر، ديوان الخدمة المدنية، **التقرير السنوي، ١٩٩٣** (الدوحة: [د. ن.، ١٩٩٣])، وقطر، مجلس التخطيط، «دراسة تحليلية للاقتصاد والمجتمع القطري» (أيار/مايو ١٩٩١).

٨٠

الخلفية الايديولوجية للإعلام الغربي

محمد عباس نورالدين

أستاذ جامعي في المعهد الملكي في الرباط ـ المغرب.

ـ ١ ـ

إن المتتبع تاريخ الاستعمار الغربي يلاحظ أن الدول الاستعمارية غيّرت، على أثر الحرب العالمية الثانية، من أساليبها في السيطرة على بقية دول العالم، بما في ذلك الوطن العربي. فبعد أن كانت الدول الاستعمارية تعتمد على الوسائل العسكرية والاقتصادية لفرض هيمنتها، عمدت إلى غزو عقول الشعوب التي تستعمرها، على اعتبار أن السيطرة على العقول هي التي تضمن لها ـ على المدى البعيد ـ استمرار نفوذها العسكري والاقتصادي والسياسي والثقافي... وقد وظّفت نتائج العلوم، لا سيما العلوم الانسانية، لتحقيق المرامي البعيدة لهذه الايديولوجيا الاستعمارية. لذا لجأت الدول الاستعمارية إلى إنشاء العديد من الجامعات والمعاهد العلمية، وموّلت ووجهت أبحاثاً ودراساتٍ كثيرة في دول العالم الثالث، بما في ذلك الوطن العربي.

هكذا أصبحت البحوث العلمية تشكل حيزاً مهماً من اهتمامات وزارات الدفاع وأجهزة المخابرات في الدول الاستعمارية. وعلى سبيل المثال، إن ما أنفقته وزارة الدفاع الامريكية على البحوث العلمية سنة ١٩٨١ بلغ ١٧ بليون دولار، أي نحو ١٠ بالمئة من الميزانية الكلية لوزارة الدفاع في تلك السنة، والتي بلغت ١٦٠ بليون دولار. كما إن المخابرات الامريكية، التي يعمل فيها نحو ١٦٥٠٠ موظف، تخصص جزءاً مهماً من هيكلها الوظيفي والمالي للبحوث الاجتماعية والسيكولوجية... في مختلف أنحاء العالم[١].

وتلعب وسائل الاعلام دوراً رئيسياً في تحقيق الأهداف البعيدة لاستراتيجية الهيمنة الغربية. والمغالطة التي تحاول الدول الغربية إقناع شعوب العالم الثالث بها هي أن وسائل الإعلام محايدة، ولا بد منها في نقل مجتمعات العالم الثالث من النمط التقليدي إلى التحديث. والواقع إن وسائل الإعلام، بمضمونها الغربي الرأسمالي ليست محايدة ولا ترمي إلى تحديث مجتمعات العالم الثالث، وإن «التحديث» الذي تقصده هو في الأساس «عبارة عن تقديم المجتمعات

(١) رفعت سيد أحمد، «احتلال العقل: ملامح الاستراتيجية الغربية للتحكم في العقل العربي،» **العربي** (الكويت) (كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٧)، ص ٢٥.

الغربية الصناعية المتقدمة لشبكاتها المالية ونشاطاتها الاقتصادية وأنماطها الاستهلاكية وبناءاتها التكنولوجية إلى الدول النامية كنموذج وحيد يجب الاحتذاء به»[٢].

في هذا الاطار، يعتبر التلفزيون والسينما من أبرز الوسائل الاعلامية التي تلجأ إليها الدول الغربية الرأسمالية لتعزيز هيمنتها على بلدان العالم الثالث. فالانتاج التلفزيوني والسينمائي، سواء في البلدان الرأسمالية أو بلدان العالم الثالث التي تدور في فلكها، يعتبر أداة مهمة، ليس فقط لتحقيق الأرباح، وإنما أيضاً للتحكم بالوعي القومي وللضبط الاجتماعي للجماهير، بهدف الدفاع عن النظام الرأسمالي والمحافظة على الأوضاع القائمة. والمنتجون التلفزيونيون والسينمائيون في هذه البلدان غالباً ما يكونون رأسماليين كباراً يهمهم الربح المادي كما يهمهم الدفاع عن النظام الرأسمالي بشتى الوسائل. فالمنتج لا يكتفي بأن يفرض على المخرج قيام زوجته أو عشيقته بدور البطولة في الفيلم، بل كثيراً ما يفرض عليه الفكرة الرئيسية للفيلم والحلول التي يطرحها. ويشير سمير نعيم إلى أبعد من ذلك مؤكداً أن هؤلاء المنتجين «يتعاونون مع الدولة ومع الهيئات السياسية، بل ومع أجهزة المخابرات. والرقابة على الأفلام السينمائية تكون من جانب الدولة التي تمثل في الأساس مصالح الطبقة الحاكمة، كما إن القوانين التي تحكم هذه الرقابة تسنها أجهزة الدولة وهي التي تنفذها»[٣].

يعتمد هؤلاء المنتجون، في تبنيهم أفكار الطبقات المهيمنة وقيمها واتجاهاتها، على أحدث الأساليب العلمية والفنية والتقانية. فالفكرة التي يراد الترويج لها تنقل بأشكال مختلفة، حيث يعبّر عنها لغوياً، وبالاشارات وباللون والصورة والموسيقى... إلى أن تصبح ـ في نظر المتلقي أو المشاهد ـ وكأنها حقيقة لا مجال للشك فيها، مهما كانت الفكرة خاطئة أو مزيفة أو غير واقعية[٤]. وقد أدركت الحركتان النازية والفاشية هذا الدور الخطير الذي تلعبه وسائل الإعلام فاستخدمتاها بصورة ضللت قطاعات كبيرة من الناس في ألمانيا وايطاليا.

قد يرفض بعضهم هذا الرأي على اعتبار أن بعض الأفلام السينمائية والبرامج التلفزيونية، على الرغم من أنها تنتج في البلدان الرأسمالية، إلا أنها تدافع عن الطبقات الكادحة وتهاجم الأنظمة الرأسمالية. وهذا صحيح، إلا أن ذلك يتمّ في حدود معينة ترسمها الطبقات الحاكمة نفسها، وأي خروج عن هذه الحدود يدفع الطبقات الحاكمة إلى التدخل الفوري، وذلك من خلال منع عرض هذه الأفلام والبرامج، أو حذف الأجزاء التي ترى فيها خروجاً عن الحدود التي رسمتها، ولو أدى هذا الحذف إلى تشويه الفيلم أو البرنامج وإضعاف الجوانب الفنية والجمالية فيهما. وهكذا، فإن أفلام شارلي شابلين مُنعت في الولايات المتحدة، كما إن اسم شارلي شابلين أُزيل من شارع النجوم في هوليود، واتهم بأنه يروّج للأفكار الشيوعية وينتقد المجتمع الرأسمالي.

ـ ٢ ـ

بالنسبة إلى بلدان العالم الثالث، فإن احتكار الأنظمة الحاكمة وسائل الاعلام ـ لا سيما التلفزيون ـ واستخدامها لتكريس هيمنتها، يعتبر قاسماً مشتركاً بين هذه البلدان، حتى إن

---

(٢) عواطف عبد الرحمن، **قضايا التبعية الاعلامية والثقافية في العالم الثالث**، سلسلة عالم المعرفة؛ ٧٨ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٤)، ص ٦.

(٣) سمير نعيم أحمد، **علم الاجتماع القانوني**، ط ٢ (القاهرة: دار الوادي للطباعة والنشر، ١٩٨٢)، ص ٩٤ ـ ٩٥.

(٤) عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص ٤٦.

وسائل الإعلام في عدد منها أصبحت مجرد وسيلة لتمجيد الحاكمين. ولا يقتصر احتكار الأنظمة الحاكمة في العالم الثالث وسائل الاعلام على الخطاب السياسي، وإنما يتعداه إلى باقي الخطابات المعبّرة عن ثقافة المواطنين وطموحاتهم: وهكذا تغيب أنواع معينة من الغناء والهزل والسينما والمسرح وبرامج الثقافة والمعرفة... لصالح نوع بعينه يجسد هذا الاحتكار في أجلى صوره[٥]. ويشير خوان سومافيا في بحث له عن واقع وسائل الاعلام في أمريكا اللاتينية إلى أن «خصائص وصفات الاحتكار الاجتماعي للأقلية تقود حتماً إلى وجود مؤسسات إعلامية سلطوية». ويؤكد أن عملية القمع الذي تمارسه هذه الأقلية «لا يقتصر على تعذيب وقتل الناس، بل يتعدى ذلك إلى إسكاتهم»[٦].

إن العلاقة الوثيقة بين ما تبثه أجهزة الإعلام، لا سيما التلفزيون والسينما، وايديولوجية الطبقة المهيمنة، يتجلى بوضوح في الدور الذي تقوم به أجهزة الرقابة على وسائل الاعلام، وبصفة خاصة دول العالم الثالث، بما في ذلك الوطن العربي، حيث يحاصر المواطن بأنواع معينة من الخطاب ذات البعد الواحد، والتي تستهدف بالدرجة الأولى تعزيز سيطرة الطبقة الحاكمة وضمان استمرارها. وتحرص الطبقة الحاكمة على التدخل في مضمون ما تبثه وسائل الاعلام، لكي لا تخرج عن الخط الذي رسمته لها، والذي يفرغ وسائل الاعلام من مهامها الحقيقية.

ففي السينما مثلاً، يتجلى تدخل السلطة الحاكمة بعد إنتاج الفيلم من خلال تدخل جهاز الرقابة الذي يجيز أنواعاً معينة من الأفلام ويمنع أنواعاً أخرى، ويحذف المقاطع واللقطات التي يعتبرها متعارضة مع توجهات السلطة الحاكمة، وبالتالي مع مصالحها. وحتى قبل إنتاج الفيلم تتدخل الرقابة في موضوع الفيلم والنصوص التي استند إليها... من حيث انسجامها أو تعارضها مع ايديولوجية الطبقة الحاكمة، كما يخضع الفيلم إلى رقابة من نوع آخر باسم المردودية الاقتصادية، بحيث يفرض عليه أن يتكيف مع متطلبات السوق، وبالتالي يخضع لعامل الربح والخسارة، ولو كان ذلك على حساب مضمونه. لذا تحدث الناقد السينمائي الفرنسي كريستيان متز (Metz) عن ثلاثة مستويات متداخلة ومتماسكة من الرقابة: الرقابة السياسية والرقابة الاقتصادية والرقابة الايديولوجية. وكما يقول: «الرقابة السياسية تبتر التوزيع، والرقابة الاقتصادية تبتر الانتاج، والرقابة الايديولوجية تبتر الابداع»[٧].

ومن الممكن الاستعانة بأمثلة عديدة عن تدخل جهاز الرقابة في ما تبثه وسائل الإعلام لحذف كل ما يعتبره هذا الجهاز متعارضاً مع مصالح الطبقة الحاكمة وايديولوجيتها، على الرغم من أن ما يحذفه جهاز الرقابة غالباً ما يكون معبراً عن اهتمامات الناس وطموحاتهم. وفي هذا الصدد، يشير سمير نعيم إلى أن وزارة الثقافة في مصر أقدمت في إحدى السنوات، على حذف بعض العبارات من أغاني سيد درويش التي طبعتها على الاسطوانات والاشرطة، كعبارات: «الضايعية المظاليم»، و«الجيب ما فيهوش ولا مليم»، و«صفّر يا وابور واربط عندك... نزّلني في بلدي.. بلا امريكا بلا اوروبا... نزّلني في بلدي»[٨].

---

(٥) محمد نجيب كومينة، «السلطة الاحتفالية التلفزيونية»، أنوال (المغرب) (٤ حزيران/ يونيو ١٩٨٧).

(٦) خوان سومافيا، «ديمقراطية وسائل الإعلام»، الثقافة العالمية (الكويت)، العدد ٦ (١٩٨٢)، ص ١٨.

(٧) انظر: Christian Metz, «Essai sur la signification au cinéma,» *Klineksiesk* (1968), tome 1, section 3, pp. 67 - 68.

(٨) سمير نعيم أحمد، «الدراسة العلمية للسلوك الاجرامي ومقالات في المشكلات الاجتماعية والانحراف الاجتماعي» (جامعة عين شمس، ١٩٨٥)، استناداً إلى ما نشر على لسان احمد بهاء الدين في: الأهرام، ١٤/٥/١٩٨٢، ص ٩.

ولدى عرض فيلم «ميرامار» في تلفزة عربية لم تتردد الرقابة من حذف مشهد المناقشة الحامية التي جرت بين الشاب منصور وأخيه اللواء، والتي تعتبر أساسية لتقريب المشاهد من الجو السياسي والفكري الذي ساد مصر بعد قيام ثورة ١٩٥٢.

إذا كان موقف الرقابة من الانتاج السينمائي، والانتاج الثقافي بصفة عامة، في الوطن العربي، يختلف من بلد عربي إلى آخر، ومن مرحلة إلى أخرى، إلا أنه يستهدف دائماً الحفاظ على النظام القائم وحمايته، بحجة الحفاظ على الأخلاق والتقاليد والمعتقدات... الخ. ويستشهد سمير فريد في دراسة له عن «السينما والدولة في الوطن العربي» بالخطاب الذي أرسلته الرقابة إلى جميع شركات توزيع الأفلام في القاهرة في ١٤ حزيران/يونيو ١٩٧٤، والذي يدعوها إلى «ضرورة تنقية الأفلام السينمائية المصرية والأجنبية من المشاهد الجنسية الخليعة والالفاظ النابية، وكل ما يمس الأخلاق الفاضلة المنبثقة من تقاليدنا وعاداتنا، بحيث تصلح هذه الأفلام والمسرحيات للعرض على الكبار والصغار معاً». وبعد أن يشير إلى أن هذه هي المرة الأولى التي تنشد فيها الرقابة صلاحية الأفلام والمسرحيات للكبار والصغار معاً، يؤكد أن المعنى الوحيد لهذا الهدف هو أن يعامل الجمهور على أنه جمهور من الأطفال وليس العكس، وبالتالي جمهور تستطيع السلطة الحاكمة تدجينه وتوجيهه بالشكل الذي تريد[٩].

- ٣ -

قد يُعترض على الربط بين التلفزيون والسينما وبين ايديولوجية الطبقة الحاكمة، بحجة أن البرامج والأفلام التي يعرضها التلفزيون والسينما يغلب عليها الترفيه والتسلية، وبالتالي فإن ارتباطها بايديولوجية الطبقة الحاكمة ضعيف، إن لم يكن معدوماً. وللرد على هذا الرأي نترك الكلام لمؤرخ التلفزيون الامريكي إريك بارنو (Erick Barnouw) الذي يقول: «إن مفهوم الترفيه، في تصوري، هو مفهوم شديد الخطورة، إذ تتمثل الفكرة الأساسية للترفيه في أنه لا يتصل من بعيد أو قريب بالقضايا الجادة للعالم، وإنما هو مجرد شغل أو ملء ساعة من الفراغ. والحقيقة ان هناك ايديولوجيا مضمرة في كل انواع القصص الخيالية. فعنصر الخيال يفوق في الأهمية العنصر الواقعي في تشكيل آراء الناس»[١٠]. ويضيف بارنو: «إن الترفيه هو في الأساس دعاية تروج للوضع الراهن»[١١].

إذا كان إريك بارنو يتحدث عن ايديولوجيا مضمرة في الأعمال الترفيهية التي يبثها التلفزيون والسينما، فإننا قد لا نحتاج إلى بذل جهد كبير لندرك هذه الايديولوجيا عندما نستمع إلى شعار المسلسل الامريكي الخاص بالأطفال «توم ساير» الذي بثته تلفزات عربية عدة سنة ١٩٨٥ وأذاعته بلدان كثيرة من دول العالم الثالث. فشعار المسلسل عبارة عن أغنية تتكرر في بداية المسلسل ونهايته. تقول الأغنية: «أمريكا بلاد الحرية والحقيقة، وأمريكا هي ملجأ من يبحث عن الحقيقة، وتوم ساير لا يخشى شيئاً لانه أمريكي». لسنا بحاجة إلى البحث عن ايديولوجيا «مضمرة» في هذه الأغنية. فالايديولوجيا التي تدعو إليها الأغنية واضحة ومفضوحة؛ إنها تدعو إلى التفوق

---

(٩) سمير فريد، «السينما والدولة في الوطن العربي» في: **الهوية القومية في السينما العربية**، إشراف تليمة عبد المنعم، مكتبة المستقبلات العربية البديلة، الفنون والآداب كعناصر وحدة وتنوع في الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ١٠٨.

(١٠) هربرت ا. شيللر، **المتلاعبون بالعقول**، سلسلة عالم المعرفة؛ ١٠٦ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٦)، ص ١٦٤. نص بارنو مأخوذ من: Erick Barnouw, «Television as a Medium, Feedback 1,» *Network Project Performance*, no. 3 (July - August 1972), p. 13.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

الامريكي ونمط الحياة الامريكية. ولو كانت هذه الأغنية تبثها إحدى شبكات التلفزيون الامريكية لكان الأمر طبيعياً، على الرغم من الزيف والمغالطة والطابع الدعائي الذي تتميز به. أما عندما يبثها تلفزيون دولة من دول العالم الثالث، فإن الامر لم يعد طبيعياً أو عادياً. وهذا ما دفع إحدى الصحف المغربية إلى التعقيب على بث هذه الأغنية مراراً في التلفزة المغربية بقولها: «إن هذه الأغنية تمارس عملية تحطيم منهجية لكيان الطفل خاصة، والمشاهد عامة، باستلابه تجاه كل ما هو امريكي، بل لا يخفى هذا الدور الاستعماري للأغنية وكأننا في إحدى دول الحلف الأطلسي»[١٢].

إن التخوف من الغزو الامريكي، لا سيما في المجال الثقافي، لا يبديه فقط مثقفو العالم الثالث، بل إن أصواتاً كثيرة ترتفع الآن في أوروبا - وخصوصاً في فرنسا - ضد هذا الغزو الذي لم يتردد بعض هذه الأصوات في وصفه بأنه «استعمار أمريكي ثقافي» و«امبريالية ثقافية»[١٣]، حتى إن مجلة **لوبوان** *(Le Point)* الفرنسية في عددها الصادر في ٢٢ تموز/يوليو ١٩٨٥ أشارت إلى أن أحد الفلاسفة الامريكيين أمرسون (Amerson) تساءل سنة ١٨٦٠ عما إذا كان بالإمكان تخليص عقول الامريكيين من «العدوى الأوروبية». وقالت المجلة: «والآن، وبعد اكثر من مئة وعشرين عاماً ها هي العدوى الامريكية تغزو عقولنا الاوروبية»[١٤].

وفي بريطانيا ترتفع أصوات كثيرة للتحذير من خطر الأفلام الامريكية المستوردة على التقاليد البريطانية المحافظة، لا سيما بعد انتشار جرائم وانحرافات لم يكن يعرفها المجتمع البريطاني من قبل. وعلى سبيل المثال، تلك المذبحة التي شهدتها بلدة هنجر فورد الانكليزية على يد أحد شبانها. فقد اهتزت البلدة في ١٩ آب/أغسطس ١٩٨٧ على أصوات مدفع رشاش كان يحمله أحد أبنائها الذي راح يقتل كل من صادفه، بمن في ذلك أمه. وبلغ مجموع من قتلهم خلال ساعتين تقريباً خمسة عشر شخصاً. وأنهى هذا الشخص المذبحة المفزعة بأن أفرغ في رأسه رصاصات عدة وسقط جثة هامدة. وبعد هذه الحادثة المروّعة تدخلت رئيسة الحكومة البريطانية آنئذ، ولأول مرة، وطلبت من المسؤولين عن التلفزيون البريطاني والسينما البريطانية أن ينهجوا نهجاً يتسم بالمسؤولية في ما يتخذونه من قرارات تتعلق باختيار الأفلام والبرامج التي يعرضها التلفزيون والسينما في بريطانيا. وأكدت بصفة خاصة على ضرورة الحد من المشاهد الجنسية الفاضحة والعنف في السينما والتلفزيون[١٥].

على أثر المذبحة المذكورة أجرت هيئة الإذاعة المستقلة (وهي الجهاز الحكومي المنظّم لنشاط التلفزيون التجاري في بريطانيا) مسحاً استطلاعياً بين مشاهدي التلفزيون لتحديد الأفلام والمسلسلات التي يعتبر المشاهدون أنها تتضمن - أكثر من غيرها - مشاهد العنف. وطُلب من المشاهدين أن يذكروا تسعة أفلام يرون أنها تتضمن مشاهد عنف مختلفة. وتبيّن من هذا الاستطلاع أن سبعة من الأفلام التسعة الأكثر عنفاً هي أفلام أمريكية، وأن هذه الأفلام السبعة هي من أكثر الأفلام شعبية عند المشاهد البريطاني[١٦].

وتشكل إسبانيا سوقاً مهمة لترويج الأفلام الامريكية. ففي تصريح للمدير العام لتنشيط الانتاج السينمائي في اسبانيا وردت إحصاءات مثيرة حول سيطرة السينما الامريكية على السوق

---

(١٢) **الاتحاد الاشتراكي**، ١٩٨٦/٨/١١.

(١٣) محمود قاسم، «الثقافة العالمية على الطريقة الامريكانية»، **الوحدة**، السنة ٣، العددان ٣١ - ٣٢ (نيسان/أبريل - أيار/مايو ١٩٨٧)، ص ٢٣٠ - ٢٣١.

(١٤) المصدر نفسه.

(١٥) **صحيفة الشرق الأوسط**، ١٩٨٧/١٠/١٥.

(١٦) المصدر نفسه.

الاسبانية. فخلال الأشهر الستة الأولى من سنة ١٩٨٦ عرضت قاعات السينما الإسبانية ٢٦٠٨ أفلام أجنبية، غالبيتها أفلام أمريكية. وبلغ مجموع الأموال المحصل عليها عن طريق بيع تذاكر الأفلام الأجنبية ١١,٧٨٩,٩٨١,٢٠١ بسيطة (العملة الاسبانية)، منها مبلغ ٩ ,٢٠٠,٠٢٥,١٣٩ بسيطة هي مجموع حصيلة عرض الأفلام الأمريكية، وهو ما يمثل أكثر من ٧٥ بالمئة من مجموع حصيلة الأفلام الاجنبية التي عرضت في اسبانيا خلال الفترة المذكورة. أما الأفلام الاسبانية التي عرضت في الفترة نفسها، فقد بلغت ١٠٧٢ فيلماً، ولم تتعد حصيلتها ١,٧٥٥,٤٤٥,٧٤٧بسيطة، وهي حصيلة لا تمثل أكثر من ١٥ بالمئة من حصيلة الأفلام الأجنبية. ويؤكد المدير العام لتنشيط الانتاج السينمائي بأن «للافلام الامريكية جمهورها في اسبانيا، وهي حقيقة لا يمكن أن ننكرها»، مشيراً بذلك إلى أن السينما الامريكية نجحت في تكييف ذوق المواطن الاسباني واتجاهه، وجعلته أكثر تقبلاً للنموذج الذي تروّج له وتعمل على تصديره إلى بقية أنحاء العالم[١٧].

أما البرامج التلفزيونية الامريكية التي تبثها قنوات العالم فتبلغ نسبتها ٧٥ بالمئة من مجموع ما تبثه من برامج[١٨]. وينطبق هذا الوضع على الخصوص على تلفزيونات بلدان العالم الثالث بما فيها الأقطار العربية. فقد أبرزت الدراسة التي استند إليها مشروع الاستراتيجيا العربية للتنمية الاجتماعية الشاملة الدور المهم الذي تلعبه الاذاعة والتلفزة في العملية التنموية في الوطن العربي، بسبب انتشار الأمية (٤١ بالمئة بالنسبة إلى الأشخاص الذين يتجاوز عمرهم ١٥ سنة). وأشارت هذه الدراسة إلى أن الأقطار العربية ما زالت تستورد ما بين ٢٥ بالمئة و٥٠ بالمئة من برامجها التلفزيونية، واستيراد الأفلام والمسلسلات يصل في بعض المحطات التلفزيونية العربية إلى ١٠٠ بالمئة، وان ٧٥ بالمئة من هذه البرامج المستوردة مصدرها الولايات المتحدة الامريكية[١٩].

ـ ٤ ـ

أكدت دراسة عن الاعلام العربي صدرت سنة ١٩٨٤ أن مصر، التي تعتبر أكثر الأقطار العربية تقدماً في مجال الانتاج التلفزيوني والسينما، تستورد ما يقرب من ١٨٠٠ ساعة تلفزيونية من الولايات المتحدة، و٣٠٠ ساعة من فرنسا، و٤٠٠ ساعة من بقية دول أوروبا خلال العام الواحد[٢٠].

أما البرامج التلفزيونية الموجهة إلى الأطفال في الأقطار العربية، فإن معظمها مستورد من الدول الأجنبية، وبصفة خاصة الولايات المتحدة الامريكية. وتبيّن من دراسة ميدانية أجراها اتحاد الإذاعات العربية، وشملت سبعة أقطار عربية (الجزائر، تونس، سوريا، الأردن، الكويت، العربية السعودية، قطر)، أن ٣٠,٧٨ بالمئة من برامج الأطفال في الأقطار العربية مستورد من الولايات المتحدة الامريكية، و١٥,٣٩ بالمئة من بريطانيا، و ٧,٦٩ بالمئة من ألمانيا الاتحادية، واليابان، وفرنسا، والاتحاد السوفياتي، والدول الاشتراكية، ودول أوروبية أخرى، وبعض الشركات الأوروبية. ويستفاد من الدراسة نفسها أن ٣١,٢٥ بالمئة من برامج الأطفال المستوردة

---

(١٧) **العلم** (المغرب)، ١٩٨٧/١١/٢٥، ص ٦.

(١٨) عبد الرحمن، **قضايا التبعية الاعلامية والثقافية في العالم الثالث**، ص ٧٠.

(١٩) جامعة الدول العربية، الادارة العامة للشؤون الاجتماعية والثقافية، **الاستراتيجية العربية للتنمية الاجتماعية الشاملة: مشروع معدل** ([تونس]: الجامعة، [د. ت.]).

(٢٠) زكي جابر، «النظام الاعلامي العربي وتنمية الطفولة، تنظيراً وواقعاً وممكناً»، ورقة قدّمت إلى: مؤتمر الطفولة والتنمية في الوطن العربي، تونس، ١٣ ـ ١٥ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٦، ص ٢٩.

ناطقة باللغة العربية، أما الأغلبية الباقية، وتمثل ٦٩,٢٥ بالمئة، فهي إما ناطقة باللغة الأجنبية الأصلية أو مصحوبة بترجمة مكتوبة، أو بتعليق[٢١]. ويعقب باحث إعلامي على ظاهرة استيراد الأقطار العربية برامج الأطفال من الخارج قائلاً: «لقد اصبح جد الطفل العربي ليس خالد بن الوليد ولا أبو تمام ولا ابن رشد ولا... بل أصبح الآن غرانديزر وغيره من الخزعبلات الامريكية واليابانية»[٢٢].

مما لا شك فيه أن ما تصدره الولايات المتحدة من أفلام سينمائية وبرامج تلفزيونية يهدف بالدرجة الأولى، سواء بكيفية صريحة أو مضمرة، إلى إبراز التفوق الامريكي في مختلف المجالات، وإلى فرض هيمنة الثقافة الامريكية على جميع أنحاء العالم، على اعتبار أن هذه الهيمنة الثقافية تعتبر شرطاً ضرورياً للمظاهر الأخرى للهيمنة (الاقتصادية والعسكرية والسياسية...). فقد توصلت دراسة تحليلية لعيّنة من مضمون البرامج الأجنبية التي يذيعها التلفزيون في جمهورية مصر العربية إلى أن القيم السلبية تشكل ٤٦,١٧ بالمئة من مجموع القيم التي عكسها هذا المضمون. والقيم التي ترتكز عليها هذه البرامج الاجنبية تدور حول دور الفرد، واستخدام القوة والعنف كوسيلة لحل الصراعات والخلافات، والإشادة بالمجتمع الامريكي واحتقار المجتمعات الأخرى[٢٣].

ومما يثير الانتباه أن بعض الأقطار العربية تقبل على استيراد الأفلام والمسلسلات والبرامج الأجنبية، لا سيما من الولايات المتحدة، على الرغم مما تشكله مضامينها من تعارض واضح حتى مع الاختيارات السياسية والايديولوجية لتلك الأقطار. وهذا ما أشارت إليه دراسة ميدانية حول «اتجاهات البرمجة التلفزيونية في الوطن العربي، والتدفق العالمي للبرامج التلفزيونية» التي أعدها اتحاد الاذاعات العربية بالتعاون مع اليونسكو، حيث لاحظت وجود تناقض في بعض الأقطار العربية بين سياسة استيرادها للانتاج التلفزيوني والسينمائي الاجنبي وبين الاتجاهات السياسية لتلك الأقطار[٢٤]. ففي بلد كالجزائر مثلاً، لقي المسلسل الامريكي «دالاس» الذي بثه التلفزيون الجزائري إقبالاً منقطع النظير، على الرغم من أن المسلسل يعتبر دعاية مفضوحة لأسلوب الحياة الامريكي. كما لقي هذا المسلسل إقبالاً مماثلاً لدى بثه من طرف تلفزيون المغرب وتلفزيونات عربية أخرى.

وتوصلت دراسة ميدانية كويتية حول «الشباب والمجتمع» إلى أن أكثر من ستين بالمئة (٦٢ بالمئة بالنسبة إلى الذكور و٦٥ بالمئة بالنسبة إلى الإناث) من عينة الشباب التي اعتمدت عليها الدراسة يعتقدون أن من بين المشاكل التي يواجهها المجتمع الكويتي هو تقليد الحياة الغربية. وتستخلص الدراسة بأن «تقليد الحياة الغربية اصبح سلوكاً شائعاً غير مستهجن اجتماعياً، وياتيه الكثير من الشباب وغير الشباب من افراد المجتمع ولا يشعرون بانه سلوك خاطىء، بالرغم من إدراكهم انه مخالف لعادات وتقاليد مجتمعهم»[٢٥]. وتقول الدراسة إن من بين العوامل التي ساعدت على انتشار

---

(٢١) عاطف العبد، «عينة من واقع برامج الأطفال في الدول العربية»، **مجلة اتحاد الاذاعات العربية**، العدد ١ (١٩٨٦)، ص ٤٠.

(٢٢) فؤاد بلاطة، «تأملات حول برامج الأطفال في التلفزيون»، **مجلة اتحاد الاذاعات العربية**، العدد ١ (١٩٨٦)، ص ٥٢.

(٢٣) عدلي سيد محمد رضا، «تدفق البرامج من الخارج في تلفزيون جمهورية مصر العربية»، (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الاعلام، ١٩٧٩)، ص ٢٠٥.

(٢٤) رضا النجار، «اتجاهات البرمجة التلفزيونية في الوطن العربي والتدفق العالمي للبرامج التلفزيونية»، **مجلة البحوث** (بغداد، اتحاد الاذاعات العربية) (١٩٨٤)، ص ١٥٨.

(٢٥) جهاز الدراسات والبحوث الاستشارية لصاحب السمو أمير البلاد، «الشباب والمجتمع» (دراسة ميدانية قام بها الجهاز بإشراف سالم مرزوق الطحيح، أيار/مايو ١٩٨٥)، ص ٦١.

تقليد الحياة الغربية «ما تقدمه وسائل الاعلام المسموعة والمقروءة والمرئية من نماذج غربية يُجتذب بها الشباب»[٢٦].

والنتيجة نفسها توصلت إليها دراسة ميدانية حول «الخدمات الاساسية للطفل التونسي»، حيث انتهت هذه الدراسة إلى أن «المحتوى التربوي والثقافي والاجتماعي والتاريخي، وحتى السياسي، للبرامج التلفزيونية المخصصة للأطفال، لا يتطابق مطلقاً وحاجات الطفل التونسي ومقوماته الشخصية العربية الاسلامية»[٢٧].

هناك بُعد آخر لانتشار النموذج الامريكي في شتى أنحاء العالم، لا سيما العالم الثالث، وهو ارتفاع نسبة الهجرة الثقافية من مختلف أنحاء العالم إلى الولايات المتحدة الامريكية. فالمجتمع الامريكي يستقطب النخبة المتفوقة في المجالات العلمية المختلفة، والتي غالباً ما تفضل الهجرة على البقاء في أوطانها بحثاً عن الديمقراطية والأمن والنجاح الشخصي... وفي مجال إغرائها المتفوقين، لا تميز الولايات المتحدة بين جنسية وأخرى، ولا تشترط سوى التفوق العلمي لإغراء هذه الفئة من المهاجرين للاندماج في المجتمع الامريكي. وبإغرائها المتفوقين من جميع أنحاء العالم، وفي مختلف مجالات المعرفة، تضمن الولايات المتحدة هيمنتها الثقافية والاقتصادية والسياسية والعسكرية، كما تضيِّع الفرصة أمام بقية دول العالم للاستعانة بهؤلاء المتفوقين للنهوض بمجتمعاتهم والتخلص من الهيمنة الامريكية. ومن الأرقام التي تبرز هذه الحقيقة بما لا يدع مجالاً للشك، ما ورد في تقرير المؤسسة القومية للعلوم في الولايات المتحدة الامريكية(SNR) الذي نشر في نهاية سنة ١٩٨٧. ومما جاء في هذا التقرير ان ٥٧ بالمئة من خريجي الدكتوراه (P. H. D.) في الهندسة لسنة ١٩٨٥ في أمريكا هم من أصل أجنبي، ومعظمهم من دول العالم الثالث. وأضاف التقرير أن ٢٥ بالمئة من المتخرجين الأجانب الذين أكملوا دراستهم في السنوات الأخيرة في أمريكا في مختلف التخصصات العلمية، يعتزمون الاستقرار بصفة نهائية في الولايات المتحدة الامريكية[٢٨].

ـ ٥ ـ

وتشكل السينما الهوليودية (نسبة إلى هوليود) أداة مهمة في يد الامبريالية لتدعيم مخططاتها الاقتصادية والعسكرية ونشر نموذجها الليبرالي وقيمها البرجوازية. ولعل الأفلام الوثائقية الاثنولوجية التي أنتجتها خير دليل على أن الامبريالية استهدفت من وراء إنتاجها مثل هذه الأفلام تمكين الدول الاستعمارية الغربية من معرفة شعوب آسيا وأفريقيا وامريكا اللاتينية وتسهيل عملية استغلالها ونهب ثرواتها والتحكم فيها. وإذا كانت الامبريالية قد احتضنت وموَّلت السينما الهوليودية، فلأن هذه الأخيرة شكلت، من الناحية الاقتصادية، رافداً مهماً لتدعيم الاقتصاد الامريكي. وتقوم شركات التوزيع الاحتكارية بدور مهم في نشر أفلام هوليود في جميع أنحاء العالم لتحقيق أكبر قدر من الربح وترسيخ النموذج الغربي الرأسمالي، وخنق المحاولات الرامية إلى إنشاء سينما وطنية في عدد من بلدان العالم الثالث لا تدور في فلك السينما الهوليودية.

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٦٢.

(٢٧) قاسم عزاق، «الخدمات الاساسية للطفل التونسي»، في: جامعة الدول العربية، الأمانة العامة، **الاحتياجات الاساسية للطفل في الوطن العربي** ([د. م.: د. ن.]، ١٩٧٩)، ص ٤٦.

(٢٨) صحيفة **أنوال الثقافي** (المغرب)، ١٩٨٨/١/٩، ص ١٤.

وقد استطاعت سينما هوليود، من خلال ما يسمى بـ «الفيديتاريا» (Vedetariat) أو «نظام النجوم» أن تصدِّر إلى بلدان العالم الثالث نموذج الحياة في المجتمعات الغربية الرأسمالية، لا سيما النموذج الامريكي، الذي يقوم على أساس النزعة الفردية وتقديس الملكية الخاصة وتمجيد الآلة الحربية الامريكية... ويوضع هذا النموذج في قالب فني يسهّل تمريره إلى المشاهد، معتمداً في ذلك على الامكانيات المادية والتقنية الضخمة التي تتوفر عليها هوليود. والبطل أو النجم، حسب المفهوم الهوليودي، يجسد القوة والشجاعة والجمال والمغامرة والنجاح... الخ. وفي هذا الصدد يقول جورج سادول: «ظل المنتج في الظل واحتل النجم واجهة هوليود، وصار نظام النجوم أساس سيطرتها العالمية، وعملت ملايين الصور الفوتوغرافية، وعليها توقيعات الإهداء، على بقاء شعلة المعجبين متقدة، وخلق الإعلان حول معبودي الجماهير جواً اسطورياً. فانتشرت في بلاد عديدة حوادثهم الغرامية وطلاقاتهم وأزياؤهم ومساكنهم وحيواناتهم المفضلة... إن هذا النظام اتجه إلى تحويل الممثلين إلى آلهة حقيقية»[٢٩].

وإذا بدت السينما الهوليودية وكأنها تفضح أحياناً بعض مظاهر الفساد في المجتمعات الرأسمالية، إلا أنها تصور هذه العيوب وكأنها لعنة أبدية لا يستطيع الجنس البشري التخلص منها أو تجاوزها، كما إن هذا الفضح يظل في الحدود المرسومة له، بحيث يظهر الفساد كما لو كان استثناءً وليس ملازماً لطبيعة المجتمعات الرأسمالية.

من الناحية الفنية يسود السينما الهوليودية منوال فني واحد يعتمد على سرد الحكاية بأسلوب ترفيهي يستهدف تسلية المشاهد وليس تثقيفه، ويأتي المضمون في الدرجة الثانية من الأهمية. وفي التلفزيون، يعتمد معظم المحطات التلفزيونية على عرض المسلسلات والبرامج الدرامية والأفلام، وحتى تقديم وقراءة الأخبار يعتمد صيغ الحكاية والرواية الصحفية أكثر من اعتماده على التحليل[٣٠].

والفيلم الهوليودي، باعتماده السرد والترفيه، يقوم أساساً على استلاب وجدان المتفرج وعقله، ولا يتطلب منه إلا قدراً بسيطاً من المشاركة، وقد تنعدم المشاركة تماماً. فكل عناصر الفيلم واضحة ومنطقية ومسلسلة حسب القواعد الكلاسيكية للحبكة. ولا يحتاج المتفرج إلا أن يجلس في مقعده ليتلقى ما يريد أن يعطيه له صنّاع الفيلم من جرعات وشحنات موجهة. وهنا تكمن خطورة هذه الأفلام التي توجّه أحاسيس المتفرج وتجعله يستجيب ويقتنع بالقضايا التي تطرحها والحلول التي تقدمها لهذه القضايا.

وقد تعاملت سينما هوليود مع العربي والمسلم، على أنهما من الأشرار، وبالتالي فهما من الأعداء، وحاولت منذ البداية أن تسخر منهما وتلصق بهما مجموعة من الأحكام الجاهزة التي تؤدي إلى التنفير والاحتقار، باعتبارهما يمثلان الشر بجميع أشكاله.

ومن الأمثلة على الأفلام المسمومة فيلم «قوة دلتا» للمخرج الصهيوني مناحيم غولان، وهو ينضح بالحقد والكراهية ضد العرب. يدور هذا الفيلم حول اختطاف طائرة مدنية من طرف مجموعة من العرب، إلا أن العملية تفشل نتيجة تدخل كوماندو يقوده بطل الفيلم بالتعاون مع الاسرائيليين. وينتهي الفيلم بمقتل المختطفين العرب الذين يصورهم الفيلم كمجموعة من القتلة والمجرمين، في حين يظهر الاسرائيليون بمظهر الإنسان المتحضر الذي يعمل من أجل الحرية والسلام في العالم. والأمر الذي يدعو إلى الاستغراب أن الفيلم عرض في بعض

---

(٢٩) جورج سادول، **تاريخ السينما العالمية** (بيروت: دار عويدات، ١٩٦٨). وقد ورد ذكر هذا في: عبد اللطيف بورحيم، **تعامل الشباب مع السينما المغربية** (الرباط: المعهد الملكي لتكوين الأطر، ١٩٨٥)، ص ٢٦.

(٣٠) محمد رضا، «السياسة الخارجية في السينما الامريكية»، **القبس** (الكويت)، ١٩٨٧/١١/٣، ص ٩.

الأقطار العربية ويوزع الآن على شكل أشرطة فيديو كاسيت بترخيص رسمي.

وإصرار السينما الهوليودية على تحقير الإنسان العربي والتحذير منه تأكد بشكل واضح بعد حرب ١٩٦٧، وكذلك حرب ١٩٧٣. والصلة واضحة بين هذا الإصرار وبين السياسة الامريكية. وفي هذا الصدد، ينتقد الاستاذان دوغلاس كِلينِر (Douglas Keliner) وميخائيل ريان (Michael Ryan) من جامعة تكساس، بشدة الموقف العدائي السافر الذي تتخذه هوليود من الإنسان العربي، لا سيما في كثير من الأفلام التي أنتجتها في مابعد السبعينيات. ويشيران في كتاب لهما بعنوان **سياسة الكاميرا** *(Camera Politica)* إلى أن أفلام هوليود الأخيرة تصور العرب كرأسماليين جشعين «وتحملهم مسؤولية المشاكل الاقتصادية للعصر الحالي». ويقولان: «... وفي الحقيقة فإن التقديم الذي تقوم به سينما هوليود للعرب في مابعد السبعينيات تقديم عنصري بشكل بالغ، ويشابه بشكل مزعج صور اليهود في الأفلام الفاشية. ففي العديد من الروايات السياسية المثيرة يصور العرب كإرهابيين متعصبين يقتلون ببرودة الضحايا الأبرياء... ويفتقرون إلى الحس الانساني. وهكذا يستخدم العرب كقوالب (stereotype)جديدة ساذجة في أفلام هوليود»[٣١].

لعل الفيلم الامريكي «محاكمة إرهابي... الولايات المتحدة تقاضي سليم عجمي» الذي أخرجه للتلفزيون جورج انغلوند وبثته محطة التلفزيون الامريكية سي. بي. إس. (C. B. S.) في العاشر من شهر كانون الثاني/يناير ١٩٨٨، يعتبر أبشع صورة للموقف الامريكي المتحيز والمعادي للعرب وقضاياهم العادلة. فالفيلم عبارة عن قصة خيالية تدور حول شاب فلسطيني متهم بالمشاركة في محاولة اغتيال مدنيين أمريكيين في اسبانيا. ففي الوقت الذي يصور فيه الفلسطيني، الذي يحمل اسماً وهمياً «سليم عجمي» في مواقف عديدة تثير الحقد ضد الشعب الفلسطيني، وضد العرب بصفة عامة، لم يتضمن الفيلم أي مشهد أو عبارة تعكس وجهة النظر الفلسطينية وحق الشعب الفلسطيني المشروع في أرضه ووطنه.

إن تحيز فيلم «محاكمة إرهابي...» بلغ درجة من الوضوح دفعت بعض النقاد الفنيين الامريكيين المنصفين أمثال هوارد روزنبرغ، الذي يعمل ناقداً فنياً لصحيفة **لوس انجلوس تايمز**، إلى التنديد بالفيلم والتشكيك في موضوعيته ونزاهته. وفي هذا الصدد يقول روزنبرغ: «يوماً ما سيكون هناك فيلم ينظر إلى العرب من خلال أعين العرب. ومن الارجح أن هذا اليوم سيكون في المستقبل البعيد جداً، ذلك أن هوليود طفل عنيد تتمسك بغطائها عندما يتعلق الأمر بتقديم العرب كدمويين»[٣٢].

فإذا كنا فعلاً نريد أن نستجيب لآمال شعوبنا ـ كما ذهب إلى ذلك فرانز فانون ـ علينا ألا ندفع الجزية للغرب، وبصفة خاصة الولايات المتحدة الامريكية «بخلق انظمة مستوحاة من الانظمة السائدة لديه، وأن نتجنب هذا التقليد الكاريكاتوري الفاجر، الذي يدفعنا إلى أن نرد للغرب صورة ولو مثالية عن مجتمعاته وعن تفكيره، بعد أن أصبح الإنسان في الغرب نفسه يشعر نحوهما باشمئزاز شديد... علينا أن نلبس جلداً جديداً، وأن ننشىء فكراً جديداً، وأن نحاول خلق إنسان جديد»[٣٣].

ـ ٦ ـ

لا يتورع منتجو هوليود عن استغلال أية فرصة للاساءة إلى العرب والنيل منهم ومن

---

(٣١) جاك شاهين، «عرب هوليود»، **مجلة ابحاث** (الرباط) (صيف ١٩٨٧)، ص ٥٤.

(٣٢) **القبس**، ١٩٨٨/٢/٤، ص ٩.

(٣٣) فرانز فانون، **معذبو الأرض**، ترجمة سامي الدروبي وجمال الدين الاتاسي (بيروت: دار القلم، ١٩٧٢)، ص ٢٢٤.

حضارتهم. ويشير جاك شاهين إلى أن المنتجين السينمائيين في هوليود يستخدمون ستاراً خلفياً (back drop) كعينة تمثل «بلاد العرب». ومناظر بلاد العرب «تظهر اعتباطاً ممثلين إسرائيليين وأمريكيين في دور نساء محجبات بملابس سوداء ورجالاً في ملابس رثة، وإرهابيين شرسين وراقصات بطن، وحراساً مسلحين، وحكاماً مستبدين أشراراً. ومنظر الصحراء يقدم شخصيات متشابهة ويتمم بالرعاة والماعز والغنم والجياد والإبل..»[٣٤].

والأخطر من ذلك، أن الوطن العربي يتعرض الآن لحملة منظمة، يُستغل في تنفيذها كبار نجوم السينما العالمية، عن طريق إغراق الأسواق العربية بالأفلام الامريكية والصهيونية التي تستهدف من ناحية زرع اليأس والتخاذل في شخصية الإنسان العربي، ومن ناحية أخرى تمجيد كل ما يتعلق بالولايات المتحدة والصهيونية. وفي هذا الإطار تغزو أفلام المخرج الصهيوني مناحيم غولان، الذي يحمل الجنسية الامريكية والاسرائيلية، عدداً من البلدان العربية، على الرغم من تبجحه علناً بأنه عمل طياراً في الجيش الاسرائيلي سنوات عديدة، وشارك في العدوان على مصر سنة ١٩٥٦، ونفذ عمليات قصف عديدة ضد المطارات العربية، وعلى الرغم من إعلانه الصريح بأنه يكرس كل فنه وجهده للدفاع عن إسرائيل والصهيونية والهجوم على الشخصية العربية[٣٥].

ولا تكتفي بعض الأقطار العربية بفتح الباب على مصراعيه أمام تدفق الأفلام الامريكية والصهيونية، بل إنها تذهب إلى أبعد من ذلك، حيث تسمح بأن تُصوَّر فوق أرضها أفلام أجنبية تسيء إلى العرب والمسلمين وتطعنهم في تاريخهم وتراثهم وحضارتهم ومعتقداتهم. وعلى سبيل المثال لا الحصر، صور المنتجون السينمائيون الصهاينة عدداً من أفلامهم المسمومة فوق التراب العربي (امرأة الأعمال، حريم، جوهرة النيل، بوليرو...) كان آخرها فيلم «عشتار» الذي أنتجته الشركة الصهيونية «كولومبيا» للسينما التي تملكها شركة «كوكاكولا». ويعتبر هذا الفيلم مثالاً للأفلام الصهيونية الامريكية التي تمجد أسطورة البطل الامريكي وتحط من قدر العرب والمسلمين الذين يمثلون - في الفيلم - قمة التخلف والرجعية والطغيان. حتى إن الفيلم ينتهي بلقطة تبلغ قمة الوقاحة والاستهتار بالعرب والمسلمين، حيث يبدو بطلا الفيلم الامريكيان وهما يغنيان معاً أغنية «أتطلع نحو مكة»، وهما يتذكران غرامياتهما مع فتاة التقيا بها تحت شجرة في المدينة المقدسة[٣٦].

إذا كانت الامبريالية العالمية تعمل على إغراق أسواق العالم الثالث بالأفلام والمسلسلات والبرامج التي تروّج لايديولوجيتها، فإنها لجأت إلى الاسلوب نفسه في ما يتعلق بصناعة الأخبار وترويجها في مختلف أنحاء العالم. فمعظم الأخبار التي تبثها الصحافة العالمية، بما في ذلك محطات التلفزيون، تنتجها أربع وكالات إخبارية رئيسية، أكبر اثنتين منها أمريكيتان هما: وكالة الصحافة المشتركة المعروفة باسم «اسوشييتدپْريس» (Associated Press)، ووكالة الصحافة الدولية المعروفة باسم يونايتد پْريس (United Press). أما الوكالتان الأخريان فهما وكالة الصحافة الفرنسية فرانس پْريس (France Presse)، ووكالة رويتر (Reuter) الانكليزية. وتتلقى الأقطار العربية معظم أخبارها، حتى المتعلق منها بأخبار الوطن العربي والعالم الاسلامي، عن طريق هذه الوكالات التي تقوم «بغربلة واختيار وتحويل وتغليف وإنتاج الأخبار بالشكل

---

(٣٤) شاهين، «عرب هوليود» ص ٥٤.

(٣٥) أشغال ندوة الصحافيين المصريين حول «السينما الصهيونية في مصر» في: **القبس**، ١٩٨٧/١١/٢٤، ص ٩.

(٣٦) **العلم**، ١٩٨٧/١١/٢٧، ص ٨.

الذي ينسجم مع مصالح من يقف وراء هذه الوكالات»[٣٧].

هذا الوضع ينطبق ليس فقط على الوطن العربي، وإنما يشمل معظم بلدان العالم الثالث التي تجد نفسها مضطرة إلى الاشتراك في وكالات الأنباء العالمية للحصول على الأخبار والمعلومات، وذلك لعدم توفرها على الامكانيات التقنية الكافية وعلى المراسلين الخاصين بها. وعلى الرغم من اعتماد دول العالم الثالث شبه الكلي على وكالات الأنباء العالمية الرئيسية، فإن اهتمام هذه الوكالات بالعالم الثالث يحتل مرتبة ثانوية جداً، إذ إنها لا تهتم بأخبار العالم الثالث إلا عندما يتعلق الأمر بالأزمات والانقلابات والطرائف، وكل ما من شأنه إعطاء صورة مشوهة ومضلّلة عن مجتمعات العالم الثالث. أما اهتمامها الرئيسي فهو منصب على المجتمعات الغربية. وعلى سبيل المثال، فإن «وكالة يونايتد پْريس الامريكية تخصص أكثر من ٧٠ بالمئة من إنتاجها للأحداث الجارية في شمال العالم، وتخصص ٣,٢ بالمئة من أنبائها لامريكا اللاتينية، و١,٨ بالمئة لاحداث أفريقيا، و١,٥ بالمئة للاتحاد السوفياتي وأوروبا الشرقية»[٣٨].

والخطير في أمر هذا الاختراق الثقافي للوطن العربي من طرف الامبريالية العالمية أنه يتم بكيفية جد مدروسة وخبيثة، بحيث أصبح جزءاً من البنى الثقافية والاجتماعية والاقتصادية... القائمة في الوطن العربي، وقادراً على التكيف مع الأوضاع السائدة. والعقبة الرئيسية التي تواجه الجهود المبذولة لمحاربة هذا الاختراق هي صعوبة التمييز بينه وبين البنى الثقافية والاجتماعية والاقتصادية التي تسرّب إليها. ووصل الأمر، في كثير من الأحيان، إلى حد أن الأفراد العاديين يقاومون محاولات القضاء على هذا الاختراق لأنهم يرون فيها «جهداً يرمي إلى إزالة الشرعية عن مؤسساتهم المحلية ومجموعة القيم السائدة»[٣٩]. فوكالات الأنباء العالمية تتلقى الأخبار، ثم تحمّلها تفسيرات وقيماً تتناسب مع توجهاتها الايديولوجية، وتقوم بتوزيع هذه الأخبار على المشتركين فيها، بما في ذلك أجهزة الإعلام العربية. وهكذا يتم التحكم في عقلية الإنسان العربي الذي يجد نفسه أسير ما تمرره إليه وسائل الإعلام الغربية، حتى بالنسبة إلى الأحداث التي تجري فوق أرضه وتمس حاضره ومستقبله.

في هذا المجال، تجدر الاشارة إلى أن من بين تعليقات الصحافة العربية حول مذبحة صبرا وشاتيلا التي ارتكبها الصهاينة وعملاؤهم في لبنان ضد الفلسطينيين، ما أوردته مجلة عربية، إذ لاحظت «أن كل ما كتب في وصف مذبحة صبرا وشاتيلا كان بأقلام صحفيين ومراسلين أجانب، ومن الغرب. وكل ما صور كان بكاميرات مصورين أجانب، ومن الغرب. ولم يكن هناك ـ من الشهود ـ أي صحفي أو كاتب أو مصور عربي. ومثلما غابت الصحافة العربية عن المذبحة كانت تغيب الأمة العربية»[٤٠].

إن هذا التعليق، وإن ورد بكيفية عرضية، وفي سياق التعقيب على المذبحة القذرة، إلا أنه يطرح في الصميم مشكلة التبعية الثقافية والإعلامية التي بلغت درجة من التحكم في الوطن العربي، بحيث أصبحت قادرة على تكييف وعي الإنسان العربي وتفكيره، وتوجيه ردود أفعاله، بشكل يخدم استراتيجيا بعيدة المدى تستهدف تدمير هذا الانسان والحيلولة دون استرداد وعيه وتحقيق مصيره بنفسه.

فعلى الرغم من أن مذبحة صبرا وشاتيلا تعتبر أبشع جريمة يشهدها التاريخ المعاصر،

---

(٣٧) سميح فرسون، «الثقافة والتبعية»، **مجلة مواقف** (باريس)، العدد ٥٣ (١٩٨٨)، ص ٧٩.
(٣٨) عبد الرحمن، **قضايا التبعية الاعلامية والثقافية في العالم الثالث**، ص ٨٣.
(٣٩) فرسون، المصدر نفسه، ص ٧٤.
(٤٠) **مجلة المستقبل** (باريس) (٢٥ أيلول/سبتمبر ١٩٨٢)، ص ٣.

حيث تمت إبادة أكثر من سبعة آلاف فلسطيني عزل، بكيفية همجية بشعة، إلا أنه لم يُسجل أي رد فعل على مستوى الوطن العربي غير تصريحات التنديد والاحتجاج، في حين نظمت مظاهرات احتجاج شعبية ضد هذه الجريمة في عدد من بلدان العالم، بما في ذلك إسرائيل نفسها التي كانت حكومتها وراء المذبحة وساهمت قواتها الموجودة في لبنان آنذاك بتنفيذها.

ـ ٧ ـ

بوقوف الانسان العربي هذا الموقف «المتفرج» يكون الإعلام العربي، بمضمونه الغربي الامبريالي، وبوصفه أداة لتسطيح تفكير المواطنين وتخدير وعيهم وتعطيل إرادتهم، قد نجح في تحقيق المهمة الاساسية التي يرمي إليها، الا وهي تحويل المواطن العربي إلى مجرد «متفرج» أو «مشاهد» أو «متلقي» للمادة الاعلامية... مسلوب الوعي والارادة والتفكير.

بهذا نفهم التساؤل الذي أشرنا إليه قبلاً حول غياب الإعلام العربي عن مذبحة صبرا وشاتيلا. وقد يتذرع بعضهم بأن «العوائق المادية» ولا سيما الأمنية، قد حالت دون تصوير المذبحة من طرف التلفزيونات العربية، إلا أن هذه «العوائق المادية» لم تمنع المراسلين الغربيين من أن يصوروا المذبحة وينقلوها إلينا بالشكل الذي يريدون.

وإذا كانت «العوائق المادية» قد حالت دون تصوير المذبحة، فما الذي يحول الآن دون أن تكون المذبحة موضوعاً لفيلم سينمائي يقوم بإنتاجه المنتجون السينمائيون العرب؟ وفي مقابل هذا الغياب العربي، فإن قيام القوات الاسرائيلية بإفشال عملية اختطاف الطائرة التي حوِّلت إلى «عنتيبي» في أوغندة كان كافياً ليكون موضوع فيلم سينمائي روجته الصهيونية في مختلف أنحاء العالم ووظفته بكيفية خبيثة في نشر أكاذيبها ومغالطاتها.

نخلص مما ذكرناه إلى أن وسائل الإعلام (في مقدمتها التلفزيون والسينما) في دول العالم الثالث تعتبر من ناحية أداة رئيسية في يد الفئات الحاكمة لتدعيم سلطتها وامتيازاتها، ومن ناحية أخرى وسيلة فعالة لتحقيق الأهداف البعيدة لاستراتيجية الهيمنة الغربية (وعلى الخصوص الامريكية). وينطبق هذا على الوطن العربي، حيث لم يتحرر الإعلام العربي بعد من تبعيته للاعلام الغربي، الأمر الذي ترك آثاراً سلبية في شخصية الانسان العربي وتفكيره وسلوكه. ويقف الاعلام الغربي الآن موقفاً معادياً من الإنسان العربي وقضاياه، وتلعب الصهيونية العالمية دوراً رئيسياً في تدعيم هذا الموقف.

ولا بد من الاشارة في هذا المجال إلى أن اغلب الأنظمة العربية، بتجاهلها حق الانسان العربي في حياة حرة كريمة، تعطي الفرصة للإعلام الغربي ـ ومن ورائه الصهيونية العالمية ـ لتشويه صورة هذا الإنسان وإلصاق أبشع الصفات به. وهذا التجاهل لحقوق الإنسان العربي، كما يشير إلى ذلك جاك شاهين، سهل مأمورية الإعلام الغربي الذي نجحت الصهيونية في حمله على ترويج أوهام عن العرب تتمثل في أنهم: «ذوو ثراء فاحش ومتوحشون جهلة، ومرضى جنسياً، مع ميلهم الشديد للرقيق الأبيض، وينزعون إلى الإرهاب»[٤١]. وقد يكون من الصعب على العرب تفنيد هذه الأوهام وفضح زيفها ومغالطاتها ما دام الإنسان العربي لا يتوفر على حد أدنى من الحرية والعدالة يضمن له كرامته وشعوره بإنسانيته □

---

(٤١) انظر: Jack Shahenn, *The TV Arab* (Bowling Green City: Bowling Green State University of Ohio; U.S.A. Popular Press, 1984), p. 146.

القمة الاجتماعية في كوبنهاغن:

إنجازاتها... إخفاقاتها...

جدول أعمال المستقبل

عقدت هذه الحلقة النقاشية بتكليف من **مركز دراسات الوحدة العربية** في مقر **المركز العربي لبحوث التنمية والمستقبل** بالقاهرة، بتاريخ ١٦/٥/١٩٩٥، وقد شارك فيها بحسب الترتيب الهجائي كل من السادة:

إبراهيم سعد الدين
مستشار اقتصادي، منتدى العالم الثالث، القاهرة

أحمد حسن إبراهيم
مستشار في معهد التخطيط القومي، القاهرة

صلاح عبد المتعال
أستاذ علم الاجتماع، كلية الآداب، جامعة الاسكندرية

عثمان محمد عثمان
مستشار في معهد التخطيط القومي، القاهرة

محمد حسني أمين
مدير تنفيذي في المنظمة العربية لحقوق الانسان

محمود عبد الفضيل
أستاذ الاقتصاد في الجامعة الأمريكية وكلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة

أدار الحوار: **محمود عبد الفضيل**

محمود عبد الفضيل

بدايةً، أود أن أتقدم بالشكر إلى **المركز العربي لبحوث التنمية والمستقبل** لاستضافته هذه الحلقة النقاشية بتكليف من مجلة **المستقبل العربي**، حول موضوع «**القمة الاجتماعية في كوبنهاغن: إنجازاتها... إخفاقاتها... جدول أعمال المستقبل**». وقد قمت ـ بناء على تكليف من المركز ـ بالإعداد لهذا النقاش، حيث طرحت بعض المحاور أمام حضراتكم والتي تتمثل في بعض التساؤلات حول القمة الاجتماعية في كوبنهاغن:

١ ـ ما هي أهم إنجازات القمة الاجتماعية، في ضوء القضايا الثلاث الرئيسية المطروحة على جدول أعمال القمة: الفقر المدقع، البطالة، التفسخ الاجتماعي؟

٢ ـ ما هي إخفاقات القمة الاجتماعية؟

٣ ـ تقويم أداء المنظمات «غير الحكومية» في المؤتمر.

٤ ـ انعكاسات نشاط القمة على توجهات المساعدات والمعونات الدولية، بالنسبة إلى بلدان العالم الثالث، والبلدان العربية بصفة خاصة.

٥ ـ ما هي آفاق «الرؤية العربية» المستقبلية في ضوء العلاقة بين عملية التنمية المتواصلة والأوضاع الاجتماعية وعمليات العولمة المتزايدة.

ولحضراتكم حرية إضافة ما قد ترونه غير معالج في ما هو معروض على جدول أعمال الحلقة، ولا سيما أن المشاركين في النقاش هم ممن حضروا المؤتمر، وبالتالي لهم تجربة مباشرة معه.

إبراهيم سعد الدين

أتصور أنه قبل الحديث عن إنجازات أو إخفاقات المؤتمر، قد يكون من المفيد إلقاء الضوء على طبيعة هذا المؤتمر ودوره في إطار سلسلة المؤتمرات الدولية التي عقدتها الأمم المتحدة. وهنا **ملاحظتي الأولى**، فالأمم المتحدة قد نشطت خلال العامين الأخيرين في عقد العديد من المؤتمرات الدولية، في نواحٍ مختلفة ومتعددة؛ فقد كان هناك المؤتمر الخاص بحقوق المرأة، وآخر خاص بحقوق الطفل، وثالث خاص بالسكان، ومؤتمر البيئة في ريو دي جانيرو، وأخيراً مؤتمر القمة الاجتماعية الأخير في كوبنهاغن، هذا فضلاً عن المؤتمر القادم في بكين الخاص بالمرأة... فهناك إذاً سلسلة متصلة من المؤتمرات. وغالباً ما يتم التركيز فيها على أمرين أساسيين: **أولهما**، إصدار إعلان عام بمجموعة مبادىء حاكمة؛ **والثاني**، اقتراح خطة للعمل خلال فترة زمنية محددة، وعادة تشير خطة العمل هذه إلى ما يجب أن يتم على المستوى الدولي.

والملاحظ أن أغلب هذه المؤتمرات يصدر عنه توصيات أو إعلانات بنوايا، أو إعلانات بتصور لما يجب أن يتم، إلا أن أغلب القرارات يكون غير ملزماً، فهو لا يلزم الدول المتقدمة صناعياً، ولا يلزم دول العالم الثالث أو الهيئات الدولية، وذلك على عكس بعض المنظمات التابعة للأمم المتحدة، إذ نجد أن أغلب قرارات منظمات بريتون وودز هو اتفاقات فعلية موضوعة للتنفيذ، وليس مجرد توجهات خاصة بإعلان نوايا.

ملاحظتي الثانية، التي أود الاشارة إليها، هي أنه على رغم أن هذه المؤتمرات ـ في الأغلب والأعم ـ تكتفي بإعلان عام للمبادىء، وخطط عمل طموحة، وتوجهات بما يجب أن يكون، فإن موافقة الدول تتم آخذة في الاعتبار أنها مجرد توصيات. بعبارة أخرى، إن اتفاق الدول وتوقيع الرؤساء على البيان لا يعني أنه مقبول كأساس لتحرك أو عمل فعلي. ومن هنا لا تكون القضايا في كثير من الأحيان موضع تفاوض حقيقي، فقد يكون هناك خلافات حول بعض المصطلحات أو الصياغات... الخ، ولكن لا توجد مفاوضات حقيقية بين الأطراف للوصول إلى اتفاق. وكثيراً ما تجري الاستفادة من هذه الاعلانات بواسطة قوى محلية في سعيها من أجل تحقيق الأهداف المبتغاة والطروحات التي يشملها الاعلان. فعلى سبيل المثال، نجد أن إعلان حقوق الانسان الذي مضى عليه أكثر من أربعين عاماً، لا يعني ـ بطبيعة الحال ـ أن هذه الحقوق أصبحت سارية في أغلب دول العالم. والدليل على ذلك ما توضحه التقارير السنوية عن حقوق الانسان، من أن

كثير من الدول، سواء المتقدمة أو النامية، تخالف هذا البند أو ذاك من إعلان حقوق الانسان. ومن جهة أخرى، فإن هذا الاعلان قد مكّن العديد من قوى التقدم في المجتمعات النامية من النضال من أجل هذه الحقوق. ومن هنا، فإنه حتى ولو لم تتضمن هذه الاعلانات اتفاقات للتنفيذ، إلا أنها تحوي مبادىء عامة قد تصلح لأن تكون مرشداً لنشاط أو لنضال في مختلف أنحاء العالم.

ملاحظتي الثالثة، أعود فيها إلى الحديث عن مؤتمر القمة الاجتماعية الأخير في كوبنهاغن، الذي كانت بدايته في الواقع نابعة من فكرة أن النظام الدولي الآن قد استقر في ناحيتين أساسيتين؛ هما الناحية الاقتصادية، والناحية السياسية. فعلى **الصعيد الاقتصادي**، استقر النظام الدولي على مبادىء عامة عدة استقرت عليها أغلبية دول العالم بشكل أو بآخر، مثل فكرة سيادة السوق واقتصادات السوق، والحد من التدخل الحكومي، وإطلاق حرية المنافسة والتنافس، وصيانة عدالة التنافس بشكل أو بآخر... الخ. وقد أصبحت هذه المبادىء تحكم نشاط الهيئات والمؤسسات المالية الدولية، كما إنها أصبحت تشكل الأساس الذي تستند إليه اتفاقاتها. ومن هنا، على وجه التحديد، يأتي الحديث عن صندوق النقد الدولي والبنك الدولي ودورهما، ودورة أوروغواي لمنظمة الغات التي انشأت منظمة جديدة للتجارة الدولية... الخ. فهناك إذاً ما يمكنه أن يمثل اتجاهاً عاماً للقبول بهذه المبادىء حتى وإن كان هناك بعض القوى المعارضة لها في بعض الدول.

وعلى **الصعيد السياسي**، أصبح هناك التزام، ولو غير حقيقي في بعض الأحيان، بإعمال مبادىء الديمقراطية، وسيادة الديمقراطية الليبرالية بشكل عام، ووجود التعددية السياسية، وحق الانتخاب... الخ.

ولكن على **الصعيد الاجتماعي**، على العكس من سابقيه، هناك خلل وتدهور واضح كان نتاجاً لعدد من الظواهر:

أولاً: انهيار الكتلة السوفياتية وتأثير ذلك في النطاق العالمي.

ثانياً: ضعف حركة النقابات، وضعف قوى الاحتجاج، وقوى تعديل المسار في أغلب دول العالم. وكذلك ضعف المنظمات والأحزاب عامة، وخصوصاً تلك التي تعبر عن الطبقات والجماعات الأكثر تعرضاً للتأثير السلبي لعملية النمو والتنمية.

وفي ظل هذه التطورات، ومع حدوث العولمة وسيادة مبادىء حرية التجارة في السوق، أصبح من الواضح أن هذه المبادىء لا تؤدي بذاتها إلى الوصول إلى العدل الاجتماعي، وأنها، مع حدوث التقدم الاقتصادي، لا ينتج منها نقل آثار هذا التقدم إلى الفئات والطبقات الاجتماعية كافة، ومن ثم تنشأ في أغلب دول العالم «جيوب فقر» في الدول المتقدمة، كما تنشأ حالات فقر ممتدة ومشتدة في كثير من دول العالم الثالث. ففي الوقت الذي يتم فيه إحراز تقدم اقتصادي، فإن ناتج هذا التقدم لا يتم توزيعه توزيعاً عادلاً أو منصفاً، هذا من ناحية. ومن ناحية أخرى، وفي إطار اقتصادات السوق في عالم اليوم، فإن التقدم الاقتصادي يتم من دون خلق فرص عمل كافية لامتصاص العمالة الموجودة، مما أدى إلى ظهور ظاهرة البطالة واستمرارها في أغلب الدول الصناعية المتقدمة، وفي الكثير من دول العالم الثالث. فمع النمو الاقتصادي وزيادة الدخل، حدث أن هُمّشت فئات مهمة من المجتمعات النامية، وظهرت جيوب فقر ليست قليلة من المجتمعات المتقدمة.

ويرتبط بما سبق، أنه مع وجود حالة الفقر في معظم بلدان العالم الثالث، ووجود جزيرة

صغيرة من الرفاهية في العالم المتقدم، فقد زادت بشدة حركة الهجرة من حزام الفقر الواسع إلى الدول الغنية والمتقدمة، التي تتركز أساساً في أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية وبعض دول شرق آسيا مثل اليابان. وقد ترتب على هذا وجود جماعات بشرية كبيرة من مصادر إثنية مختلفة في كثير من المجتمعات، الأمر الذي أدى إلى اشتداد حدة الخلافات الإثنية في هذه المجتمعات، ومن ثم برزت هذه الظاهرة بشكل كبير في الدول المتقدمة، والدول التي حدث فيها تغيير مفاجيء في أوضاعها الاقتصادية، مع ما ترتب على هذا التغيير من زيادة الفقر، وزيادة حدة الصراع بين الجماعات الإثنية المختلفة في هذه المجتمعات. ومن هنا فإن ظاهرة الخلاف الإثني والاضطراب المجتمعي موجود بشدة في أغلب المجتمعات وإن أخذت أشكالاً مختلفة، فهي مثلاً في أوروبا الغربية تأخذ شكل موقف ضد المهاجرين، ومحاولات لمنع الهجرة، وبروز اتجاهات إلى طرد هؤلاء المهاجرين... الخ، بينما هي في دول أخرى تأخذ شكل الحروب ذات الطابع الإثني، كما هو الحال في يوغوسلافيا... وغيرها.

في هذا الاطار، جاءت فكرة أنه لا بد من محاولة مباشرة لعلاج المشاكل التي ترتبت على التغيرات الاقتصادية والسياسية الموجودة. وهي محاولة مباشرة بمعنى عدم الاستناد فقط إلى إمكانيات نظام السوق في تحديد توزيع العائد، وعدم الاستناد إلى مجرد الديمقراطية الليبرالية في إمكان حل المشاكل المجتمعية الناتجة من التعدد الاثني... الخ. من هنا كانت محاولة طرح نظرة جديدة إلى هذه المشاكل، أو بعبارة أخرى، محاولة طرح تحليل لطبيعة المشاكل الموجودة، وطرح نوع من التوجه لمحاولة التغلب عليها.

ملاحظتي الرابعة والأخيرة، أن المؤتمر لم يتعرض ـ على وجه الاطلاق ـ سواء في شكل الوثيقة الأولى التي صدرت عنه، أو في شكل المقاربات التي قدمها، لطبيعة النظام الاقتصادي والنظام السياسي الليبرالي، حيث اعتبرهما من المعطيات، وإنما ركز تركيزاً شديداً على معالجة القضايا الثلاث التي اعتبرها تأتي في إطار ما يسمى بالتنمية الاجتماعية. وقد كان هذا هو أساس الطرح في المؤتمر، والذي كان ـ في حد ذاته ـ موضع الملاحظة والنقاش في كثير من الأحوال، بل والهجوم أيضاً بواسطة بعضهم. وهنا، على وجه التحديد، أشير إلى أن الفصل بين التنمية الاجتماعية والنظام الاقتصادي لم يكن موضع رضاء كامل، لأن كثيراً من الظواهر والعوارض إنما هو ناتج من نواتج الأنظمة المسلم بوجودها سلفاً، ألا وهي النظام الاقتصادي والنظام السياسي. ومن ثم كان موضع الاعتراض لدى كثيرين على نهج مناقشة هذه القضايا بمعزل عن طبيعة النظام الاقتصادي أو السياسي في كلياته وتوجهاته، حتى وإن كانت الوثيقة أشارت هنا أو هناك إلى ضرورة أخذ النظام الاقتصادي للعوامل والقضايا الاجتماعية في الاعتبار، أو إذا كانت الوثيقة قد أشارت أيضاً إلى ضرورة إعادة النظر في برامج «التكيف الهيكلي» حتى يأخذ في الاعتبار الآثار الاجتماعية السلبية الناجمة عن تطبيق هذه البرامج.

إن ما سبق يعطي صورة عامة حول أسباب نشأة فكرة المؤتمر وانعقاده، وثمة إضافة في هذا الصدد، أنه من الملاحظ في إطار أنشطة الأمم المتحدة أن الجهد الرئيسي أصبح يأخذ شكل المؤتمرات، وأن مثل هذا النوع من التوجه هو أقرب إلى الاهتمام بالعلاقات العامة منه إلى تعبير عن الاهتمام الحقيقي بوجود برامج للتنفيذ. كما ان الأمم المتحدة ـ وهي تحتفل الآن بمرور خمسين عاماً على إنشائها ـ تعاني فشلاً في كثير من النواحي، ولا سيما تلك المتعلقة بالأمن والتنمية، ولذا فإننا نجدها نشطت للغاية في ميادين إعلان المبادىء العامة كبديل لتغطية هذا الفشل.

عثمان محمد عثمان

بدايةً، أتصور أنه يجب عدم الفصل بين الجهود المختلفة للأمم المتحدة في مجال التنمية. ومن هنا علينا تناول مؤتمر القمة الاجتماعية الأخير في كوبنهاغن في ضوء معالجة الأمم المتحدة قضية التنمية بشكل عام. وهنا أشير إلى أنه عندما تم الحديث عن **عقد التنمية الأول**، والذي ارتبط بهدف النمو بنسبة ٥ بالمئة، وبمساعدات للدول الصناعية بنسبة ١ بالمئة من الناتج المحلي الاجمالي لتلك البلدان، فقد اعتبر أن هذا رقم يجب أن يجري القياس عليه لمعرفة ما إذا كان قد تحقق أو لم يتحقق. وعندما يذكر أن المتوسط الفعلي ٠,٣ بالمئة، فإن هذا يعني أن الدول الصناعية المتقدمة أو الدول ذات الدخل المرتفع لم تفِ بالتزاماتها تجاه العالم النامي. وقد دعا مؤتمر القمة الاجتماعية إلى الوصول بنسبة ٠,٣ بالمئة إلى ٠,٧ بالمئة في المستقبل. ما أود أن أقوله انه كان هناك نوع من التطور يدل على اهتمام الأمم المتحدة بقضية التنمية. وفي تقديري، إن هذا التطور من جانب الأمم المتحدة قد جاء مرتبطاً بتبدل فكر التنمية ذاته وتغيّره، من التركيز على النمو الاقتصادي إلى محاولة معالجة الوضع الناشيء من عدم كفاية معدلات النمو الاقتصادي المرتفعة لحل مشاكل التخلف. ومن هنا فقد اهتم فكر التنمية الحديث بتوجيه النظر والاهتمام إلى قضايا التنمية الاجتماعية.

ثمة نقطة أخرى أود الاشارة إليها تتعلق بمسمى «التنمية الاجتماعية» ذاته، إذ يبدو أنه قد صاحبه قدر من الجدل في أروقة الأمم المتحدة بعد صدور تقارير التنمية البشرية (Human Development Reports)، حيث كان من المتصور ـ من الناحية الاجرائية ـ أن يكون برنامج الأمم المتحدة الانمائي (UNDP) هو الجهة الراعية للمؤتمر، ولكن حدث أن هذا البرنامج لم يأخذ هذا الدور، وإنما تم تشكيل سكرتارية خاصة للمؤتمر، وتم استخدام مسمى «التنمية الاجتماعية»، كما تم تحديد ثلاث قضايا أساسية على جدول أعمال المؤتمر، ومع ذلك فقد ظل مفهوم التنمية البشرية هو المهيمن والمستخدَم في أروقة المؤتمر، ومن هنا يبدو أن المسمى جاء دبلوماسياً أكثر منه متابعة لنتاج منظمات الأمم المتحدة في هذا المجال.

وفي تقديري أن نقطة البدء في المؤتمر كانت النمو الاقتصادي والتنمية الاقتصادية، في حين كانت نقطة الانتهاء الحديث عن تنمية اجتماعية وليس عن نمو، وقد كان المقصود بالتنمية ـ في حقيقة الأمر ـ التنمية البشرية.

وفي تقديري أيضاً أن المؤتمر كان بمثابة نقلة كبيرة واكبت التبدل الذي حدث في فكر التنمية على الصعيد العالمي، ومن هنا حاول المؤتمر في تحديده المشاكل المطروحة على جدول أعماله أن يضفي عليها الطابع العالمي بحيث تبدو كمشاكل عالمية، إذ بعد الحديث عن **البيئة** جاءت قضايا **البطالة** التي لا تعتبر مشكلة قاصرة على الدول النامية فقط، وإنما هي مشكلة تعانيها أيضاً الدول المتقدمة، وكذلك الحال بالنسبة إلى قضية الفقر... الخ. فقد كان هناك حرص على أن تبدو المشكلات عالمية وليست مشكلات خاصة أو قاصرة على مناطق بعينها.

بيد أن النقطة المهمة في هذا المجال، وعلى رغم الحديث عن أن هذه المشاكل ذات طبيعة عالمية، هي أنه بدا واضحاً، على مستوى الحوار والمناقشة للبحث عن حلول، أن كلاً من الدول النامية والدول الصناعية المتقدمة يحاول أن يزيح المشكلة على الطرف الآخر، فبينما طالبت الدول النامية بمعونات من الدول المتقدمة، راحت تلك الأخيرة تلقي بالمشكلة كلها على الدول النامية مطالبة إياها بحل هذه المشاكل من دون انتظار لأية مساعدات، انطلاقاً من كونها ـ أي الدول المتقدمة ـ تواجه أيضاً المشاكل نفسها.

أحمد حسن

اتفق تماماً مع ما طرحه ابراهيم سعد الدين. وفي ما يتعلق بالتصور الذي أثاره عثمان من أن المقصود بالتنمية هو التنمية البشرية وليس الاجتماعية، فاعتقادي أن هذه القضية تحسمها نشأة الفكرة أصلاً بالنسبة إلى المؤتمر. وقد طرحت الفكرة في بداياتها في مؤتمر رؤساء وحكومات دول عدم الانحياز في جاكرتا في أيلول/سبتمبر ١٩٩٢، وتوجه المؤتمر بهذه الدعوة إلى الأمم المتحدة، وفي كانون الأول/ديسمبر من العام نفسه وافقت لجنة خاصة منبثقة من الجمعية العامة على مثل هذا المؤتمر لمناقشة القضايا الرئيسية الثلاث التي طرحت في جاكرتا. ومن ثم فقد كان المقصود بالفعل مناقشة قضايا التنمية الاجتماعية، وأنا لا أجد ثمة خلاف جوهري بين قضايا التنمية الاجتماعية وقضايا التنمية البشرية، وفي تصوري أن الخلاف يتقلص إلى المستوى اللفظي، ولا يمتد إلى مضمون أيٍّ من المفهومين.

وفي ما يتعلق بتطوير الأمم المتحدة عمل المنظمات التابعة لها، وفي سياق الحديث عن «مؤتمر القمة العالمي للتنمية الاجتماعية»، حيث إن قضية البطالة والتشغيل تمثل إحدى القضايا الرئيسية الثلاث المطروحة على جدول أعمال المؤتمر، وحيث إنها مرتبطة ارتباطاً عضوياً وثيقاً بالقضيتين الأخريين، فإن هناك ثمة نذير لا يسرّ في هذا الصدد، إذ يتم الحديث حالياً عن احتمالات غياب منظمة العمل الدولية عن خريطة الهيكل التنظيمي للأمم المتحدة. وربما كان لهذا الأمر مقدمات أثناء المؤتمر ذاته، فمنظمة العمل الدولية لم تكن ضالعة على النحو المنتظر (أو المتوقع) من حيث الإعداد والتحضير والمشاركة في هذا المؤتمر، انطلاقاً من كونها المنظمة المنوطة بها بشكل رئيسي قضايا التوظف والبطالة، التي هي أهم القضايا التي يناقشها المؤتمر. وهنا تأتي إمكانية قبول منطق الشائعات التي تذهب إلى أن هناك اتجاهاً في النظام الدولي حالياً يتركز حول تكريس مصالح الرأسمال، ولا شك في أن هذا سيكون على حساب الإضرار بمصالح العمل والعمال، التي تتبنى منظمة العمل الدولية الدفاع عنها.

صلاح عبد المتعال

بدايةً، أود أن أتساءل عن المردود الذي من الممكن أن يعود علينا من هذه الحلقة النقاشية. فهل سيستفاد من هذا النقاش في مؤتمرات قمة قادمة؟ أم أنه موجه فقط إلى القارئ العربي عندما يطالع أعمال هذا النقاش؟ على أية حال، فإن ما يتعلق بنشاط الأمم المتحدة في عقد هذه السلسلة المتلاحقة من المؤتمرات الدولية، أتصور أنه جاء بمثابة الصدى لاحتياجات المجتمع الدولي من جهة، وفي الوقت نفسه لأزمات أعتقد أنها تمخضت نتيجة فشل المنظمات الدولية ذاتها في حل المشكلات التي يواجهها العالم، سواء كانت مشكلات اقتصادية أو اجتماعية أو سياسية... الخ، من جهة أخرى. ولكن الملاحظ أن زيادة هذه المؤتمرات تعني زيادة المشاكل التي يواجهها العالم. وأعتقد أنه لو أن أحداً قام بدراسة تحليل مضمون توصيات المؤتمرات الدولية بمسمياتها المختلفة، سيكتشف أن قالب التوصيات كلها يكاد يكون متشابهاً. وقد بدت الرؤية الغربية واضحة في الوثيقة الصادرة، سواء عن مؤتمر السكان أو مؤتمر القمة الاجتماعية الذي نحن بصدده. وقد لاحظت الكثير من التكرار الممل في توصيات تلك المؤتمرات، فضلاً عن أنها جاءت مليئة بالينبغيات، كما جاء المطروح في برامج العمل هائماً ولا يمكننا إدراكه كونه غير ملموس وغير محدد.

وثمة نقطة أخرى أود الاشارة إليها وهي اعتقادي أن أغلب المؤتمرات، ومنها هذا المؤتمر، يكون يوم افتتاحها هو يوم انتهائها. وما أثار انتباهي في هذا المؤتمر هو دور المؤسسات أو

المنظمات غير الحكومية. وفي إيجاز شديد، أنا غير متفائل في ظل الهيمنة والنزعة السيادية الموجودة في النظام الاقتصادي والسياسي العالمي وعلى قمته الولايات المتحدة، في تحقيق أية تقدم في مجال «التنمية الاجتماعية».

محمود عبد الفضيل

كما أشار إبراهيم سعد الدين، فإن هناك شعوراً متزايداً بأن عملية التنمية أو ما يسمى بالتقدم الذي يحدث في الشمال وبعض بلدان الجنوب لا يواكبه توسع في فرص التوظف، كما تشير إلى ذلك تقارير التنمية البشرية، وكذلك لم تعد القضية مجرد «تعميق الفقر»، فالفقر لم يعد مجرد جيوب، وإنما أصبحت هناك مجتمعات منفصلة داخل البلد الواحد، وهو مما أدى إلى وجود تفسخ اجتماعي أو انفصام داخل المجتمع الواحد. كما أصبح مجرد تعايش هذه المجتمعات يهدد، بل وينذر بكل أشكال التناقضات والحروب الداخلية، ومن هنا عندما تنظم الأمم المتحدة أو بلدان الشمال مؤتمراً حول «القضايا الاجتماعية»، فغالباً ما يتم النظر إلى هذه القضايا باعتبارها مصادراً للتهديد المستقبلي. وقد شعر هذا الشمال بالخطر والتهديد الناجم عن هذه القنابل الاجتماعية الموقوتة، ومن هنا كانت رؤيته القضايا الاجتماعية المتفجرة، من زاوية التهديد والخطر، وبالتالي كانت **رؤية سلبية** منذ البداية. وبالتالي لم تكن **رؤية بنائية**، إذ إنها لا تنبع من إلغائه وإنما من محاولة دفع خطر، والتخفيف من حدة التهديدات المستقبلية.

وعلى ضوء المناقشات والاعلان الصادر عن المؤتمر، وكذلك برنامج العمل، ننتقل إلى الحديث عن الجوانب الايجابية التي أفرزتها هذه المستويات الثلاثة للمؤتمر.

محمد حسني أمين

في تصوري اننا لم نحضّر مؤتمراً واحداً، وإنما مؤتمرَين، أو مؤتمر ومنتدى. وقد بدأت هذه الازدواجية من مؤتمر سابق في عام ١٩٩٣ في فيينا، وهو **المؤتمر الدولي لحقوق الانسان**، حيث كان المؤتمر الحكومي الذي تنظمه الأمم المتحدة في الدور العلوي، بينما كان المؤتمر الآخر (المنتدى الأهلي) في الدور السفلي. وتكررت هذه الازدواجية في مؤتمر السكان في القاهرة، وتكرست بشكل أكثر في مؤتمر القمة الأخير في كوبنهاغن، حيث كان مقر الجانب الحكومي في «بلازا سنتر»، بينما كان «هولمان» مقر اجتماعات المنتدى الأهلي. وكان هذا يعني أن من يحاول أن يعايش المؤتمر والمنتدى فلن يستطيع. وتصوري أنه كان مقصوداً منذ البداية الفصل بين مستويين: مستوى ممثلي الحكومات والمنظمات غير الحكومية الحاصلة على الصفة الاستشارية، والتي تتمتع بالمشاركة في المؤتمر الحكومي. وقد صيغت لهذا المستوى منذ البداية، ومن مؤتمرات تحضيرية ثلاثة، مشاريع البيان الختامي وبرنامج العمل، بحيث لم يبقَ إلا عمليات الرتوش النهائية التي لم يُختلف عليها إلا في ما ندر؛ وكان المستوى الثاني يضم المنظمات غير الحكومية أو المنتدى الأهلي. والحقيقة ان مجموعة الـ٧٧ قد ناضلت بأمانة ـ وحتى اللحظة الأخيرة ـ في محاولة لإضفاء بعض الأمنيات لبلدان العالم الثالث كما جاءت في بعض فقرات برنامج العمل، مثل الوصول إلى نسبة ٠,٧ بالمئة كالتزام من جانب الدول الصناعية تقتطعه من ناتجها القومي مقابل تنفيذ برنامج أو مشروع ٢٠ بالمئة ـ ٢٠ بالمئة في البلدان النامية[١].

وهذا ما أردت التركيز عليه من أنه كان مستهدفاً منذ البداية الفصل بين مستويين للنقاش لا يلتقيان: حكومي وغير حكومي، وفي لجان ثلاث مشروع البيان النهائي وبرنامج العمل. ويتبين من الوثائق أن ما خطط له هو تقريباً ما انتهت إليه أعمال المؤتمر منذ ١٢/٤/

١٩٩٢، أي منذ التفكير الأولي في عقد هذا المؤتمر.

وعلى رغم ذلك أستطيع القول إن المؤتمر حقق وعياً متزايداً لدى المنظمات غير الحكومية حول ضرورة أن تفرض وجودها أولاً، وإن لم تتمكن من أن تفرض رأيها. فقد فرضت تلك المنظمات وجودها منذ مؤتمر فيينا، وفي القاهرة، وهكذا فعلت في كوبنهاغن، حتى ولو في شكل قضايا متناثرة لا يجمع بينها برنامج عام سوى المأثورات والخطب الرنانة.

وقد أصدر المنتدى بياناً موازياً للبيان الحكومي الذي أصدرته الأمم المتحدة، ولعله من إيجابيات وجود المنظمات غير الحكومية أنها قد وفرت للمنظمات الحكومية خبرة في كيفية التعامل مع المنظمات غير الحكومية الضاغطة في البلدان المتقدمة، والتي لو تزايد ضغطها فسوف يمثل هذا حرجاً وقلقاً - بدرجة أو بأخرى - لدى المنظمات الحكومية الممثلة في الأمم المتحدة وفي أجهزتها المتخصصة. ومن هنا كانت الرغبة في الفصل ليس فقط من حيث المكان، وإنما أيضاً في البيانات، وأن يتم النظر إلى المنظمات غير الحكومية في هذا المنتدى كنوع من المنظمات المهتمة بالعمل الأهلي والشعبي، على ألا يأخذ الدرجة نفسها من الأهمية أو الإعلام بقضاياه ومناقشاته. وهنا أود الاشارة إلى أن عدد اللقاءات الفكرية التي كانت تعقد في إطار المنتدى غير الحكومي لم تقل في أي يوم من أيام المؤتمر عن حوالى ٢٤ لقاءً في اليوم الواحد، وهو مما شكل عملاً ثرياً، وإن لم ينته إلى شيء، فقد أسفر عن وثيقة في سبع صفحات عبارة عن نوع من الأمنيات التي وضعتها المنظمات غير الحكومية أمام الأمم المتحدة والمنظمات الحكومية. ومن هنا تأتي إيجابية المؤتمر التي أدت إلى زيادة الوعي بأهمية المنظمات غير الحكومية، وكذلك زيادة تواجد هذه المنظمات، فضلاً عن تنامي دورها وتحوله من مجرد رأي إلى محاولة للضغط، ثم إلى المشاركة.

وقد فرضت المنظمات غير الحكومية على المؤتمر الحكومي أيضاً ضرورة التعامل مع القضايا العالمية. ومن إيجابيات المؤتمر أيضاً أن البيان الصادر عنه أثار الوعي بأهمية التنمية والجانب الاجتماعي فيها، وأنه لا يعالج سلبيات الجوانب الاقتصادية فقط، على رغم أن هذا التعريف ظل قاصراً عن مفهوم آخر يتمثل في تكامل وتلاحم واتصال وثيق بين جوانب التنمية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية والبشرية... الخ، حيث لا يمكننا الفصل بين هذه الجوانب، ولكن إلى حد ما استطاع البيان أن يشير إلى أهمية الترابط بين كل هذه الجوانب، وإن ظل يفصل بين مفهوم التنمية الاجتماعية وغيرها من مفاهيم، وخصوصاً التنمية السياسية التي تعني إنشاء المجتمع المدني، أو التنمية الثقافية التي تنصب على تنمية الموروث وخصوصية كل مجتمع من المجتمعات.

ومن إيجابيات المؤتمر أيضاً ذلك التمرس الذي زاوله بعض المنظمات في الوصول إلى نوع من التعامل في ما بينها، والوصول إلى رأي موحد، وإن كان لم ينضج بعد ليكون منظمات إقليمية أو منظمات نوعية متحالفة، مثل منظمات المرأة، الطفل، الإسكان، التنمية، حقوق الانسان... الخ، وسواء كان ذلك **جغرافياً** كمنظمات عربية أو افريقية أو أوروبية... الخ، أو **نوعياً** بحيث لم تصل بعد إلى هذه الدرجة من الرقي الذي يمكّنها من الضغط بنوع من التوصيات التي تُدخلها في مشروعات البرنامج النهائي العام.

عثمان محمد عثمان

أعتقد أننا، ونحن في صدد الحديث عن الانجازات، لا بد من أن نبتعد عن النظرة بريبة وشك لكل ما يأتي تحت شعار العالمية والتخوف منه، باعتبار أنه جزء من مؤامرة تحاك باستمرار. وهنا سأركز على نقطة لفت انتباهي إليها ابراهيم سعد الدين في مناسبة سابقة، وهي

المتعلقة بألا نرتاب في ما يقال بالنظر إلى ما ورائه، وإنما نركز على ما قيل، ومحاولة الاستفادة منه، ومن ثم تنفيذه على المستوى الوطني. ومن هنا علينا أن نستخدم ما يطرح من قضايا وبرامج وسياسات وشعارات لكي نتمسك به، باعتباره أصبح مطلباً عالمياً وعلينا العمل من أجل تحقيقه. ومن هنا فإن ما طرح في المؤتمر من قضايا ومشكلات أصبحت متفجرة، هو بالفعل مشكلات حقيقية تواجهنا. كما ان ما طرح من برامج وسياسات على رغم قلته أو عدم نضجه، إلا انه علينا أخذه كنقطة بدء، وهذا في رأيي هو الإنجاز الحقيقي، أو هكذا يجب أن يكون الحصاد لمثل هذا المؤتمر.

وثمة نقطة أخرى متعلقة بما سبق، وهي أن الدعوة إلى قضية التنمية الاجتماعية والترويج لهذه القضايا، قد انعكس على رؤية المؤسسات المالية الكبرى ووثائقها، وخصوصاً البنك الدولي وصندوق النقد الدولي، فقد اتضح من هذه الوثائق التي وزعها كل من البنك والصندوق مخاطباً أعضاء المؤتمر، أن الصندوق مثلاً يتحدث عن النمو الرفيع المستوى، وأنه عند وصفه هذا الأخير ذكر في أحد بنوده توزيع المنافع المتحققة من هذا النمو توزيعاً عادلاً ومنصفاً، وبوسائل وسياسات، وليس فقط بالاعتماد على آليات السوق. ففي هذه الوثائق جاء افتراض ضمني أن السوق هي آلية إدارة النشاط الاقتصادي، ولكن مع الاعتراف والإقرار بأن للسوق مثالبه التي لا بد من أن تراعيها أو تتناولها برامج الاصلاح الاقتصادي التي تتم برعاية البنك والصندوق. كذلك يتحدث البنك مؤخراً عن شروط برنامج الاصلاح الاقتصادي الناجح ومواصفاته، والتي من ضمنها هذه المشكلات الرئيسية الثلاث المطروحة على جدول أعمال المؤتمر، وأنه من الآن فصاعداً، سيأخذ البنك في الحسبان أن تتضمن المشروعات التي يقوم بتمويلها تلك الأبعاد الاجتماعية الثلاثة، وبعبارة أخرى، أن يضع في الحسبان ما توصلت إليه القمة الاجتماعية من توصيات وبرامج بشأن توزيع فرص العمل وتحقيق مزيد من «التماسك الاجتماعي»... الخ. من هنا أعتقد أنه يتعين علينا أخذ كل ما سبق بجدية.

وفي هذا السياق أيضاً، وعند مناقشة قضايا الفقر، تردد أن الفقر لا يعني فقط قلة الدخل، وإنما يعني أيضاً التردي الانساني، وهذه لا شك أمور أعتقد أنه - على المستوى المنهاجي - تمثل طروحات علينا دراستها، ومن ثم استخدامها في حواراتنا مع كل من البنك والصندوق. وفي الأخير، أعتقد أن هذا التغير في اللهجة يمثل أهم الانجازات التي يجب أن يتوقعها المرء من مثل هذا المؤتمر.

محمود عبد الفضيل

أود طرح السؤال التالي: إلى أي حد تبدو المفاهيم الجديدة التي طرحت في المؤتمر تتضمن نوعاً من التقدم أو التراجع عن مفاهيم طرحت من قبل، مثل مفهوم «إشباع الحاجات الأساسية»؟، إذ يبدو من طرح عثمان أن هذه المفاهيم تبدو كأنها الحدود الجديدة للفكر، بينما في تصوري اننا لو قمنا بجردٍ للمفاهيم التي طرحت سنجد أن ما يطرح الآن يمثل حداً أدنى بالنسبة إلى الحدود التي كانت أكثر طموحاً من قبل.

أحمد حسن

في رأيي ان عوامل الإنجاز أو الإخفاق كانت سابقة على انعقاد المؤتمر، إذ إن كل شيء قد أُعد سلفاً قبل انعقاد المؤتمر، الذي ما كان عليه إلا إقرار ما تم الاتفاق عليه، أو ما تضمنته مشروعات الوثائق التي طرحت فيه، وإن حدث تغيير فهو لا يعدو أن يكون تغييراً لفظياً في

أغلب الأحوال. وثمة اعتقاد أن دول عدم الانحياز التي دعت إلى عقد هذا المؤتمر إنما تتحمل جزءاً كبيراً من إخفاقاته أو ضعف إنجازاته، لأنه بقدر ما اهتمت هذه الدول بالدعوة إلى المؤتمر، فإنه يبدو لي أنها لم تهتم - بالقدر الكافي - بمتابعة عملية التحضير له، ومن ثم تغلبت وجهات نظر الآخرين في مشروعات الوثائق المطروحة على المؤتمر، على وجهات نظر بلدان العالم الثالث أو مجموعة دول عدم الانحياز. ومع ذلك يبقى في تصوري أن أحد الإيجابيات والإنجازات الرئيسية لهذا المؤتمر أنه وضع على مائدة المفاوضات، وعلى هذا المستوى الرفيع، قضايا حرجة وخطيرة وحساسة، بغض النظر عن النتائج التي توصلت إليها مداولات المؤتمر. أيضاً جاء انعقاد المؤتمر وطرْحُ القضايا الثلاث على جدول أعماله بمثابة إقرار ضمني - إلى حد بعيد - وإقرار صريح - إلى حد ما - بفشل النظام الاقتصادي العالمي السائد، وعجزه عن تحقيق الأهداف التي يسعى المؤتمر لتحقيقها.

كذلك أتاح المؤتمر الفرصة لمواجهة مباشرة بين الشعوب ممثلة في المنظمات الأهلية أو غير الحكومية التي كانت موجودة، وبين ممثلي مؤسسات بريتون وودز، ولا سيما البنك الدولي والصندوق. وقد كانت المواجهة بالفعل مباشرة، حيث لم تتح من قبل، إذ كانت دائماً قاصرة على المفاوضين من حكومات العالم الثالث. وفي رأيي ان مثل هذا الوضع قد يعطي نوعاً من الدعم للمفاوضين من بلدان العالم الثالث إذا ما أرادوا أن يتبنوا وجهات نظر شعوبهم، بما يمثل دعماً لهم في مفاوضاتهم مع البنك والصندوق في ما بعد.

أتصور أيضاً أن انعقاد المؤتمر - والمنتدى بشكل خاص - قد أتاح الفرصة للمنظمات غير الحكومية من بلدان العالم الثالث أن تكتشف مواطن قوة ودعم لها موجودة في منظمات حكومية في الشمال. وأشير هنا، على سبيل المثال، إلى منظمة «لجنة شطب ديون العالم الثالث» الموجودة في بروكسل، والتي نشطت في عقد سلسلة من المحاضرات كانت على قدر عال من الجودة والإحكام، بحيث كانت من أكثر الأنشطة جذباً للمشاركين في المؤتمر. كما شاركت هذه المنظمة مع ما يسمى بالتحالف الأخضر والأحمر الدانماركي في المظاهرات والمسيرات التي حدثت في كوبنهاغن أثناء انعقاد المؤتمر، وكانت شعاراتهم الرئيسية ضد النظام الرأسمالي العالمي، وضد برنامج التكيف الهيكلي، وضد البنك والصندوق وبرامجهما... الخ. ومن هنا أعتقد أن على المنظمات غير الحكومية في بلدان العالم الثالث أن تقيم جسوراً من التعاون مع هذه المنظمات وغيرها التي تتبنى قضايا هي في الأساس قضايا عالم ثالث، ولا بد من العمل على كسبها لصالح قضايانا، إذ إن هذه المنظمات يمكنها بشكل أو بآخر ومن خلال صناديق الانتخاب أن تؤثر في الكثير من القرارات أو المواقف الحكومية في بلدان الشمال.

صلاح عبد المتعال

أتصور أن الايجابيات التي صدرت عن المؤتمر لم تكن إجرائية إطلاقاً، ولكنها كانت بمثابة إيجابيات في المفاهيم تعكس مدى التقدم الذي حدث، واقتراب منظور كل فئة سواء شمال المدارس المختلفة أو جنوبها، إزاء هذه المفاهيم الأساسية.

وكما أشار بعضهم، فإن من إيجابيات المؤتمر أنه أثار الوعي وأكد شعارات إنسانية سابقة تم رفعها، ومواثيق دولية سبق التأكيد عليها. وقد لاحظت في إطار المفاهيم التأكيد على فكرة تعزيز التفاعل بين السياسات الاقتصادية والاجتماعية، وكذلك التأكيد على أهمية ممارسة الحقوق الانسانية ولا سيما الحريات السياسية، والتأكيد على حق التعليم والرعاية الصحية، وفكرة القدرة على التعايش بين الشعوب مع احترام التباين الثقافي... الخ.

وأود الاشارة هنا إلى أنه إذا كان العالم الثالث يتميز بخاصية تتمثل في الانفصال بين مؤسسات الدولة والمجتمع المدني، فقد جاء المؤتمر مؤكداً أهمية العلاقة بين مؤسسات الدولة ومؤسسات المجتمع المدني، واعتبار أن هذه مسألة جديرة بالاحترام.

أيضاً من ايجابيات المؤتمر أنه جاء واقعياً، إذ راعى المؤتمر في تطبيق القرارات والتوصيات الصادرة عنه، سيادة كل دولة وقوانينها ومدى ملاءمتها مع ثقافتها وبحسب أولويات موضوع التنمية فيها. ويبدو أن هذا الاتجاه سلاح ذو حدين؛ إذ يمكنه أن يكون سليماً، وقد يساء استخدام القوانين والأولويات بالنسبة إلى دول العالم الثالث ولا سيما غير الديمقراطية منها.

إبراهيم سعد الدين

بدايةً، هناك إشكالية تتمثل في معيار الحكم على المؤتمر، فما هو المعيار المستخدم لتحديد إيجابيات المؤتمر؟ هنا يمكننا التمييز بين مستويات مختلفة عدة، منها: المستوى الفكري، مستوى الاتفاق على إجراءات محددة، مستوى المقارنة بين هذا المؤتمر ومؤتمرات أخرى، وبين ما وصل إليه هذا المؤتمر وما اتصل به في السابق... الخ. وأعتقد أنه من المهم عند تقييمنا المؤتمر أن يتم هذا التقييم في إطار ما يحدث عالمياً. وهنا أود أن أشير إلى أن هذا المؤتمر يعقد في مرحلة تعاني فيها الدول كافة، وحتى «دولة الرفاه» التي كانت سائدة في العالم المتقدم، صعوباتٍ وتراجعاً. وفي هذه اللحظة بالذات يطرح المؤتمر فكرة «دولة الرفاه» على نطاق عالمي، وإن لم تتوافر الآليات اللازمة لتنفيذها، فهو يطرح فكرة المسؤولية الاجتماعية العالمية ومسؤولية الدولة عن أحوال مواطنيها، وفي اللحظة نفسها ـ وتحت ضغوط مختلفة ـ تواجه هذه الفكرة في العالم المتقدم صعوبات، كما انها تتقلص. وهنا يقدم المؤتمر ـ في رأيي ـ فكراً معارضاً لما هو سائد بالفعل من إجراءات تتم في الدول المتقدمة، وفي العلاقة بين هذه الدول المتقدمة والدول النامية. فطرحُ المؤتمر قضايا المسؤولية العالمية ومسؤولية الدولة هو في حد ذاته عمل إيجابي بغض النظر عن المناقشات.

نقطة أخرى أود الاشارة إليها، وهي أن التحضير للمؤتمر تضمن نشر العديد من الأدبيات الخاصة بموضوع المؤتمر، وكان الكثير من هذه الأدبيات ذا اتجاه تقدمي حقيقي، ومن هذه الأدبيات ما صدر عن مؤسسات ومنظمات تابعة للأمم المتحدة. وأشير هنا، على سبيل المثال، إلى تقارير معهد الأمم المتحدة للبحوث الاجتماعية في جنيف (UNISER)، والتي كانت تطرح المشاكل الحقيقية الموجودة وتتناولها بالبحث وتدعمها بالأرقام. أيضاً هناك الكثير مما نشر عن برنامج الأمم المتحدة الانمائي (UNDP)، بما في ذلك البيانات الخاصة بالتنمية البشرية... الخ.

وفي ما يتعلق بالمبادىء الموجودة في الوثيقة أو الاعلان، فقد جاءت بمثابة مبادىء عامة متقدمة، ولذلك ففي كثير من الأحيان كان النقد الموجه إليها أنها جاءت تحوي طموحاً زائداً وغير واقعي. وإن كان هذا النقد صحيحاً، إلا أن الأمر الجدير بالاشارة هنا أن هذا الطموح غير الواقعي يمثل توجهاً ليس للتحقيق اليوم، وإنما للسعي لتحقيقه في المستقبل. فمثلاً، لم يكن متصوراً أنه بالامكان القضاء على الفقر من اليوم وحتى عام ٢٠٠٠ أو ٢٠١٠... الخ.، وإنما من المهم أن يصبح ضمن الأهداف في كل دولة وجود برنامج خاص لمواجهة الفقر والحد منه في المجتمع. وهذا، في رأيي، يمثل أحد النتائج المهمة التي أسفر عنها المؤتمر، حتى إن كنا نعرف مقدماً أن مثل هذا البرنامج لن يتحقق، إلا أن كون هذا الطلب قد أصبح مستهدفاً وموضع

مراجعة، فإنه يسمح إذاً لكل الشعوب والفقراء بالذات أن يتحركوا في اتجاه مطالبة حكوماتهم بوضع هذا الطلب من جانب المؤتمر موضع التنفيذ.

ومن هنا، في رأيي أن هناك أشياء كثيرة من الممكن الاستناد إليها في إطار التحرك المستقبلي لتحقيق ما هو مستهدف، وهذه هي القيمة الحقيقية والايجابية الحقيقية للمؤتمر.

محمود عبد الفضيل

ننتقل الآن إلى الحديث عن أهم إخفاقات المؤتمر في إطار ما هو واقعي، وفي ظل النظام الدولي الراهن.

محمد حسني أمين

لقد كانت هناك ثمة أحلام كثيرة لو تم القياس عليها، فإن النتيجة التي سنصل إليها أنه لم يتحقق أي شيء، وأن الانجازات التي تم الاشارة إليها من قبل لم تكن إنجازات حقيقية. بيد أن الحقيقة التي لا بد من الاشارة إليها هنا، أنه لم يكن متصوراً على مدار أيام انعقاد المؤتمر، ومن خلال خطب الوفود وبياناتها، أن تتحقق كل هذه الأحلام.

والملاحظة العامة أن المنظمات غير الحكومية، والمؤسسات الأهلية خصوصاً، قد خرجت بانطباع من المؤتمر تَمثَّل في الإصرار من جانب الحكومات الغنية، وخصوصاً مجموعة الـ G 7، على عدم التنازل عن أي شيء إلا بأسلوب فردي، بل يمثل الفتات. من هنا، فإن أول إخفاق - في رأيي - جاء متمثلاً في أن من عايش مناقشات مجموعة الـ٧٧ شعر بإحباطها جميعاً، سواء كانت دولاً أو منظمات غير حكومية، إذ كانت تسعى هذه المجموعة للوصول إلى هدف بالامكان تحقيقه وهو التزام الدول الصناعية السبع أن تخصص ما نسبته ٠,٧ بالمئة من ناتجها القومي، وعلى رغم أن الدانمارك أعلنت عن تخصيصها نسبة ١ بالمئة، إلا أن هذه الخطوة لم تنسحب على باقي الدول الصناعية السبع.

وقد تمثل الإخفاق أيضاً في عدم تناول التنمية بمنهج العولمة في مواجهة عولمة النظام الاقتصادي الجديد كما يدعيه دعاة السوق، وفي مواجهة ذلك كانت الأمنية تتمثل في الاحساس بضرورة وجود منهج موحد في تناول قضايا التنمية في شمولها، لأن ما يُرتكب من بقايا التخلف في دول الجنوب وشعوبها، حيث يتهدد ١٢ مليون طفل سنوياً بالموت جوعاً، لا شك في أنه يؤثر في الانسان كإنسان عالمي. من هنا كان الإلحاح على تناول قضية التنمية بمنهج العولمة، إلا أن ذلك لم يحدث.

وفي ما يتعلق بالديون، فقد سعى الكثير من الدول والمنظمات غير الحكومية بوجه حثيث إلى إدراج موضوع الديون على جدول الأعمال بشكل جدّي، وبحيث تؤخذ فيه قرارات حاسمة، إما في اتجاه إعادة الجدولة، أو شطب جزء من هذه الديون، أو تسعير الديون بمنهج جديد في المستقبل، أو أن تكون القروض وفقاً لما ترغب فيه الدول الفقيرة، وليس وفقاً لما تمنحه الدول الغنية في إطار برامج محددة، إلا أن هذه كلها أمور لم يتم تناولها بشكل موحد وجدّي.

كذلك لم تتعرض الوثيقة لضرورة الأخذ بحزمة الاجراءات الموجودة في المجتمع الرأسمالي الاقتصادي، بمعنى أن بعض الدول التي أخذت بالخصخصة لم تأخذ بما يتلازم مع ذلك من إجراءات أخرى تتوفر في المجتمع الرأسمالي، ومنها حق المساومة الجماعية، العمل النقابي لتحديد الأجر، حق الاضراب، التأمين ضد البطالة، التأمينات الاجتماعية، التأمين ضد المرض... الخ.، مما

يسمى بحزمة الاجراءات التي تتوفر في المجتمع الرأسمالي، لكنها اقتصرت فقط في الهيكلة وإعادة نظام السوق من دون الأخذ بما يترتب على ذلك من مشاكل اجتماعية تفرز تفككاً اجتماعياً، وهو ما كان المؤتمر يسعى للحد منه.

سعى بعض الجهات أيضاً إلى أن يوجه جزءاً من ميزانيات التسليح إلى تنمية شعوب العالم الثالث، إلا أن هذا المسعى أيضاً مثّل إخفاقاً آخر يضاف إلى ما سبقه من إخفاقات، كذلك كانت هناك فجوة كبيرة بين البيان والبرنامج، فقد جاء في البيان كل ما يحلم به أي إنسان على وجه الأرض من آمال وردية وبأحسن ما تكون الصياغات، إلا أن هذه الأخيرة تم إفراغها من أي مضمون في برنامج العمل بما لم يلتزمه أي طرف من الأطراف، حتى حكومات الدول الفقيرة لم يأتِ عليها ـ مثلاً ـ التزام محدد لمنع ظاهرة الفساد، بل، على العكس، لقد أصر البنك الدولي على أن تكون اتفاقاته مع الحكومات ومن دون أية رقابة من المنظمات غير الحكومية على هذه الحكومات، وذلك انطلاقاً من كونه لا يتعامل إلا مع حكومات. وعلى الرغم من أن البنك يعي أن هذه القروض تؤدي في أغلب الأحيان إلى فساد هذه النظم الحاكمة، وإيجاد طبقة من المرتشين، إلا أنه لم يستطع تلافي ذلك والالتفاف حوله للوصول مباشرة إلى المنظمات الأهلية المنضوية تحت لواء المجتمع المدني.

وفي النهاية لا أريد أن أستطرد في سرد الكثير من الإحباطات والاخفاقات التي مُني بها المؤتمر، لكنني فقط أريد العودة إلى نقطة البداية، وهي أنه بقدر أحلامنا تكون إخفاقاتنا، ونحن ذهبنا إلى المؤتمر ولم تكن أحلامنا تزيد ٠,٧ بالمئة على إقرار نسبة ٢٠ بالمئة ـ ٢٠ بالمئة، وإعادة جدولة الديون، والنظر في حزمة متكاملة من الاجراءات عند الأخذ بإعادة الهيكلة الاقتصادية.

أحمد حسن

في تصوري ان مظاهر الاخفاق بالنسبة إلى المؤتمر كانت متضمنة في مشروع برنامج العمل المطروح عليه والتي أقرها وأوصى بها. فالبرنامج أوحى للبلدان النامية أن حل مشاكلها ـ وهذا خط واضح في أكثر من موقع في البرنامج ـ مقرون بقبولها تدخّل النظام الرأسمالي العالمي في شؤونها، من خلال المطالبة بالتشجيع على اجتذاب رؤوس الأموال الأجنبية، والتشجيع على نقل التقانة والحصول عليها من الخارج، وفتح الحدود للتجارة، وحرية الانتقال ولا سيما بالنسبة إلى السلع والرأسمال والتقانة، هذا في الوقت الذي لم يرد فيه نص في البرنامج يشير إلى تيسير انتقال عنصر العمل، أو حتى إعطاء ضمانات لانتقال عنصر العمل. وضمن هذا الاطار أيضاً شجع البرنامج دور الشركات متعددة الجنسية.

وفي مواقع أخرى من البرنامج، يوحي إلى ضرورة إضعاف الحكومة أو إضعاف الدولة في البلدان النامية، إذ يطالب حكومات هذه الدول بتقديم التيسيرات المختلفة والمتنوعة إلى المنظمات غير الحكومية فيها، وبالذات في علاقاتها مع منظمات حكومية أو غير حكومية خارج هذه الدول، وفي الوقت نفسه يطالب الحكومات بأن تكون على مستوى المساءلة والمحاسبة، في حين أنه لم يطالب المنظمات غير الحكومية بهذا. وفي هذا الاطار، أشير إلى أنني من أنصار تشجيع المنظمات غير الحكومية التي تمارس دورها في عملية التنمية، ولكن أن يصل الأمر إلى أن تقيد وتكبل الحكومات في البلدان النامية، في الوقت الذي يطلق فيه العنان للمنظمات غير الحكومية، وبالذات في علاقاتها مع المنظمات في الخارج، فاعتقادي أن هذا أمر شديد الضرر بالأمن الاجتماعي في هذه المجتمعات.

ثمة شعور لدي أيضاً بأن المؤتمر وهو يناقش قضية البطالة ـ والتي توجد في الغرب المتقدم كما توجد في بلدان العالم الثالث ولكن لأسباب مختلفة وفي ظل ظروف مغايرة ـ فقد تضمن البرنامج فيه بعض الأفكار التي تهدف إلى حل مشاكل البطالة في البلدان المتقدمة وعلى حساب البلدان النامية. فالبرنامج يطالب بتشجيع تشغيل الشباب وانتقال الشباب عقب تخرجه ـ وقبل ممارسته العمل ـ إلى العمل في المجتمعات الأخرى بدعوى التقاء الثقافات والحضارات وتحقيق العولمة في هذا المجال... الخ، إلا أن الواقع يشير إلى أن من يمكنهم الانتقال إلى العمل في مجتمعات أخرى غير مجتمعهم هم شباب الغرب المتقدم وليسوا شباب البلدان النامية الذين ليس لديهم ما يعطونه أو يقدمونه إلى البلدان المتقدمة. فهذا ـ في رأيي ـ يمثل حل موقت لمشكلة البطالة، أو ـ على الأقل ـ خفض أرقامها في الدول المتقدمة على حساب الدول النامية.

كذلك أتصور أن مشروع البرنامج قد أخفق في الاقتراب، أو تجنب الاقتراب، من الأسباب الحقيقية للقضايا الرئيسية الثلاث المعروضة على جدول أعمال المؤتمر، فقد تجنب البرنامج والمؤتمر مناطحة النظام العالمي السائد والنظام الرأسمالي المسؤول عن اتساع هوة الفقر بين البلدان، وكذلك اتساعها داخل البلد الواحد... الخ.

من أهم مظاهر إخفاق المؤتمر كذلك، أنه انتهى إلى لاالتزام، بمعنى أنه لم يلتزم أحد شيئاً، ومن ثم ظلت الأمور في إطار البر والاحسان والأمنيات ليس أكثر، ومن دون أي التزام.

وقد طالب البرنامج البلدان النامية أيضاً بصراحة، بإعادة توزيع إنفاقها بحيث يتم تخفيض الانفاق العسكري ويوجه مقدار التخفيض إلى مجالات التنمية الاجتماعية، وذلك في مقابل أن تخصص البلدان المانحة نسبة ٢٠ بالمئة من معوناتها الرسمية لأغراض التنمية الاجتماعية في البلدان النامية. وعلى رغم ما أعيبه على البلدان النامية من رفضها هذا العرض، إلا أنه في رأيي أنه من الخطورة بمكان أن تقبله الحكومات العربية في الوقت الراهن، إذ كيف تقبل ـ وهي تواجه عدواً مسلحاً تسليحاً نووياً ـ وقْفَ الانفاق على أسلحة تقليدية أو تخفيضه ـ هذه الأسلحة التي قد لا يكون لها قيمة في مواجهة السلاح الذي يمتلكه العدو ـ وتوجيه هذا الإنفاق إلى التعليم الأساسي مثلاً؟

ومن مظاهر الإخفاق في المؤتمر أيضاً، أن البرنامج تضمن دعوة إلى حل مشكلة الداخلين الجدد إلى سوق العمل (المتعطلين) على حساب المشتغلين فعلاً، فهو ينتقد السياسات التجارية التي تصر على إبقاء العمالة الحالية على ما هي عليه، وبالتالي تحول دون فتح فرص عمل للداخلين الجدد في سوق العمل. وفي موقع آخر من البرنامج نجد تبريراً مسبقاً لتدخل حكومات الدول الأجنبية في شؤون دول أخرى، فقد تحدث البرنامج عن «... ضرورة التعاون بين الحكومات في معالجة القضايا الاجتماعية التي تتجاوز الحدود الوطنية...»، وفي السياق نفسه يمضي البرنامج إلى القول: «... إن المناهج الاقليمية والمتعددة الأطراف تحتاج ايضاً التشجيع بحيث يكون لجميع البلدان صوت في القرارات التي تؤثر فيها بصورة مباشرة او غير مباشرة...»، وهذا في تصوري تبرير مسبق لتدخل الحكومات في شؤون البلدان الأخرى.

وأخيراً يهدر البرنامج قيمة التخطيط ويقلل من دوره في عملية التنمية، ويتحدث عما يسمى بسوق عالمية للأفكار كبديل من التخطيط، هذا في الوقت المطلوب فيه مراعاة خصوصيات المجتمعات المختلفة.

وفي النهاية، وباختصار شديد، أتصور أن البرنامج ينطوي على تناقض بين الأهداف التي سعى المؤتمر لتحقيقها، وبين إطار العمل الاقتصادي الذي يقوم بشكل أساسي على إعلاء شأن آليات السوق الحر المنفتح خارجياً.

عثمان محمد عثمان

أتصور أن ثمة إخفاقاً ذا أبعاد ثلاثية، وهي: التأنيث والنفاق والعجز. وفي ما يتعلق بالتأنيث، أقصد به تسليط الضوء المبهر على المرأة في مؤتمر للقمة الاجتماعية، وفي الوقت الذي سيخصص فيه بعد بضعة شهور مؤتمر عالمي خاص بالمرأة. أيضاً وفي هذا السياق جاء اختيار موعد القمة في فترة تصادف اليوم العالمي للمرأة. وفي رأيي ان الأضواء والمناقشات جاءت بمثابة تأنيث مفرط وصرف للأنظار عن موضوعات تخص المرأة والرجل على حد سواء. ومن هنا أعتقد أن التزيّد في طرح قضايا المرأة لم يخدم المؤتمر كثيراً.

أما عن النفاق، ففي رأيي انه على رغم أهمية المنظمات غير الحكومية ومشاركتها ودورها المتزايد، فإن ثمة نفاقاً واضحاً في نظرة الدولة الصناعية المتقدمة في الشمال والمنظمات الدولية إلى هذا الدور. ففي كثير من الأمور، بدا الشمال كأنه يريد أن يستخدم هذه المنظمات غير الحكومية لكي تصب جميعها في موقع المعارضة لحكوماتها، فهي أنشطة لتحجيم الحكومات المختلفة أو إهانتها، ومن ثم يتم ابتزاز هذه الحكومات، أو على الأقل وضعها موضع المؤاخذة والمساءلة من قبل المنظمات الدولية ودول الشمال المتقدم. وربما كان هناك بعض الأنشطة التي أسيئ فيها فهم موقف بعض المنظمات غير الحكومية وشعاراتها ومتطلباتها، على أنها تجمعات مناهضة لحكوماتها، سواء عن حق أو غير حق. ومن هنا نما لدي شعور بأن ثمة نفاقاً في النظر إلى المنظمات غير الحكومية، ومحاولة الحديث عن أن نسبة كبيرة من المعونات (حوالى ٤٠ بالمئة) سوف تخصص لهذه المنظمات، وفي اعتقادي ان هذا ربما يصب في إطار الحق الذي يراد به باطل.

أما عن العجز، فهو ذو شقين: **الأول**، الخفة في التعامل مع القضايا الرئيسية الثلاث المطروحة على جدول أعمال المؤتمر، فقد جاء في مشروع الاعلان ما يسمى بالالتزامات التسعة، وهي:

١ ـ تهيئة بيئة مواتية للتنمية.

٢ ـ القضاء على الفقر.

٣ ـ تعزيز هدف العمالة الكاملة.

٤ ـ تحقيق التكامل الاجتماعي.

٥ ـ الاحترام الكامل لكرامة الانسان وتحقيق المساواة بين المرأة والرجل.

٦ ـ الإسراع بخطى التنمية الاقتصادية والبشرية في افريقيا والبلدان الأقل نمواً.

٧ ـ زيادة الموارد المخصصة للتنمية الاجتماعية.

٨ ـ تعزيز إطار التعاون الدولي والاقليمي من أجل التنمية الاجتماعية.

٩ ـ ضمان التزام برامج التكيف الهيكلي باهداف التنمية الاجتماعية.

وقد وقّع رؤساء الدول والحكومات على هذه الالتزامات التسعة. وعندما تحدث برنامج العمل عن الالتزام الأول، وهو الخاص بتهيئة بيئة مواتية للتنمية الاجتماعية، فقد لخص بنودها في ما يلي:

ـ تشجيع النمو الاقتصادي المطّرد عالمياً.

- كفاءة الإفادة من النمو العالمي.

وفي رأيي، كان هذا أيضاً بمثابة خفة في هذا الإطار، إذ لا جديد سواء في الفكر التنموي أو الفكر الاقتصادي الدارج، فزيادة النمو الاقتصادي، ومحاولة توزيع فوائد النمو توزيعاً عادلاً، يؤديان إلى إيجاد هذه البيئة المواتية. كما ان البرنامج لم يحدد أية برامج أو التزامات عندما تحدث عن النمو الاقتصادي المطرد، ومن ثم لم يضف جديداً يذكر سواء إلى الفكر الاقتصادي أو إلى السياسات الاقتصادية.

ومن مظاهر الخفة في البرنامج أيضاً، ما ذكر عن تنسيق السياسات الكلية، إذ تمّت الاشارة إلى البنك والصندوق على اعتبار أنهما سيتوليان تنسيق سياسات الاقتصاد الكلي على الصعد كافة: الوطنية ودون الاقليمية والدولية، هذا في الوقت الذي نجد فيه أن مجموعة الـ G 7 عند تنسيق سياسات الاقتصاد الكلي يحاول كل منها فرض ما يريده، وغالباً ما ينتهي الأمر بعدم القدرة على التنسيق، كما ان الصندوق لا يتدخل بل ولا يستطيع التدخل في التنسيق بين مجموعة السبعة الكبار، فما بالنا بالتنسيق على مختلف الصعد السابق الاشارة إليها. أيضاً المس بعض الخفة في تعامل برنامج العمل مع مشكلة المديونية.

أما الشق **الثاني** من العجز فهو الخاص بعجز حكومات الدول النامية عن أمرين: **أولهما**، العجز كمجموعة، وخصوصاً مجموعة الـ٧٧، عن الاتفاق أو التحضير لبرنامج حد أدنى يضعونه أمام القمة، بحيث يلزم الدول الغنية. ففي أمور تفصيلية كثيرة لم تستطع مجموعة الـ٧٧ أو الدول النامية الاتفاق على أي شيء، ناهيك عن مجموعة الأقطار العربية التي لم تستطع حتى أن تبلور موقفاً موحداً من قضايا القمة. والأمر **الثاني**، تمثل في التهرب من الحد الأدنى من التزام هذه الدول كحكومات، ونظرتها ومعالجتها ما تم تقديمه من مقترحات. فمثلاً تهربت من الالتزام باقتراح ٢٠ بالمئة ـ ٢٠ بالمئة، وزعمت أن هذا نوع جديد من المشروطية، وكان هذا، في رأيي، يعكس مدى العجز بالنسبة إلى هذه الحكومات عن هذا الحد الأدنى من الالتزام.

إبراهيم سعد الدين

في رأيي ان مؤتمر القمة لم يكن مؤتمراً للقمة، فمنذ البداية لم تكن هناك قمة اجتماعية. وهذا يعبر عن موقف عدم الاهتمام وعدم الالتزام المسبق، فلم يتجاوز عددُ رؤساء الدول أو الحكومات المشاركة في القمة أصابع اليد، بل جاءت مشاركتهم في نهاية المؤتمر فقط، وليس في بدايته. فالمؤتمر، منذ البداية، يعالج كعملية ثانوية، ومن هنا لم تنتج منه أية التزامات دولية جديدة، وكل ما صدر عنه بشأن تخصيص جزء من الإنفاق على السلاح لأغراض التنمية، ذهب أدراج الرياح، ولم يلتزمه أحد على وجه الاطلاق، سواء من دول الشمال أو الجنوب. وبعبارة أخرى، لم يتم تخصيص أية موارد لوضع البرامج التي صدرت عن المؤتمر موضع التنفيذ، سواء على المستوى الدولي أو مستوى دول العالم الثالث.

لم يستطع المؤتمر كذلك، أن يؤدي إلى أي نوع من الموقف الجماعي لدول الجنوب في مطالبة دول الشمال بأي نوع من خطة العمل في هذا المجال. وهنا أود الاشارة إلى أن الافتراض الموجود لدى كثير من دول الشمال من أن الفساد ظاهرة تتعلق بالحكومات فقط في مجتمعات العالم الثالث، إنما هو افتراض غير سليم. فالفساد الذي يوجد في الحكومات يماثله تماماً فساد آخر ينتشر في الجمعيات الأهلية، كما انه ليس قاصراً فقط على دول الجنوب، إنما هو موجود أيضاً في دول الشمال، سواء في الحكومات أو المنظمات الأهلية. بيد أن النقطة المهمة هنا هي

القدرة على الرقابة والمحاسبة في هذه الدول، سواء في الشمال أو الجنوب، وهذه من دون شك مسالة تغيب كثير في دول العالم الثالث. وعلى رغم ذلك، لا يصح أن تكون سبباً لتهرب دول الشمال أو المنظمات العالمية من التزاماتها. ومن هنا نخرج من هذا المؤتمر بمجرد إعلانات من دون أية التزامات حقيقية بأي شيء من الممكن فعله.

لوحظ أيضاً أن أغلب ما تضمنته برامج العمل من أهداف للعمل، هو أهداف من المفترض أن تقوم بها الدول نفسها وليس المنظمات الدولية أو الاقليمية. وعلى رغم وجود بعض العبارات التي تتناول الاطار الدولي والاقليمي، إلا أن واقع الأمر هو أنها كلها مطالبات للدول بأن تقوم بهذه الأهداف.

إنني أتفق مع ما طرحه أحمد حسن من عدم تعرض المؤتمر للنظام الاقتصادي والاجتماعي الموجود، ورأيي انه لم يكن من المنتظر للمؤتمر أن يتعرض لهذا الأمر خصوصاً أنه مؤتمر رسمي، ولأن دول الجنوب جميعاً، بلا استثناء، في وضع ضعيف نسبياً، ولا سيما من ناحية تقديم الطلب للعون والمعونة، فقد انتهت فترة النضال الوطني من أجل الاستقلال، والتي كانت سائدة في الخمسينيات والستينيات في أغلب دول العالم الثالث، كما ان أغلب الحكومات الموجودة حالياً حكومات راضية بما هو قائم.

صلاح عبد المتعال

إن إخفاقات المؤتمر لم تكن فقط بالنسبة إلى إجراءاته، وإنما تمثلت أيضاً في المضمون الذي كان يدعو إليه. فالهدف الأساسي هو تنمية اجتماعية متواصلة، وهذه التنمية في حد ذاتها، كهدف، تتناقض مع فكرة «عولمة الانفتاح»، فحتى البلدان النامية الآن مقبلة على انفتاح، ويبدو أن الكل بعد انهيار الكتلة السوفياتية مندفع إلى الأخذ بآليات السوق، وهذه، في رأيي، متناقضة تماماً مع هدف التنمية المتواصلة التي يحكمها التخطيط.

وبالاضافة إلى ما ذكر حول الآثار الجانبية لمشكلة الديون، وما تؤدي إليه من تدخل صندوق النقد الدولي والبنك الدولي، والتضييق على صغار المنتجين، والمشاكل والكوارث التي تحدث نتيجة هذا التدخل، فقد تركزت القوة الاقتصادية والتقانية في أيدي حفنة دولية قليلة، ومن ثم أصبحت مسيطرة.

وقد أغفل المضمون الذي دعا إليه المؤتمر أيضاً الأهداف الانسانية والاجتماعية لعملية التنمية، فهو أشار إليها إشارات عابرة، على أن إغفالها - في رأيي - يؤدي إلى نتائج قد تفضي بدورها إلى تحطيم أركان اقتصاد الدول النامية، وتقليل فرص العمل... الخ. وأود هنا الاشارة إلى أن الدول المتقدمة التي تحتكر الثروات ما زالت تضيّق الخناق على ثروات الدول النامية، ومن ثم تضعها تحت سيطرتها، ولعل في أزمة الخليج الثانية أبرز مثال على ذلك.

كما أود الاشارة إلى وثيقة أعلنت فيها المنظمات غير الحكومية رفضها فكرة الربط بين أهداف التنمية الاجتماعية المتواصلة والنظام الاقتصادي العالمي، وأن التحرر التجاري يؤدي إلى مزيد من الخسائر والكوارث في الدول النامية والفقيرة. بيد أن الوثيقة لم تعطِ اعتباراً للفئات الهامشية وخصوصاً بالنسبة إلى الدول التي يوجد فيها نوع من الاحتلال أو الظلم أو التهجير أو النزوح، فهذه كلها أمور لم تدرج على جدول أعمال المؤتمر. وهنا أشير إلى البعد الغائب في المؤتمر، على رغم الاشارة إليه، وهو البعد السياسي، فلو أننا أردنا، مثلاً، تطبيق برنامج من تلك التي جاءت في وثيقة المؤتمر، فالسؤال هنا هو كيف السبيل إلى هذا التطبيق في دول فيها نوع من التسلط أو الاستبداد السياسي؟ لا شك في أن هذه من الأمور التي أغفلها مضمون الوثيقة.

وأنتهي إلى القول بأن الرد على مضمون الوثيقة وما أغفلته إنما يتطلب الاجابة عن السؤال المطروح حول ما إذا كان هناك اتفاق على الحد الأدنى الذي من الممكن أن يفي بالحاجات الأساسية من ناحية؟ أو الأخذ بالموروثات القيمية الموجودة إلى جانب الأخذ بالتقانة الحديثة؟

محمود عبد الفضيل

أود هنا طرح سؤال حول ما إذا كان ما تمخض عنه مؤتمر «القمة الاجتماعية» سيؤدي إلى تكريس معايير جديدة لربط المعونات والمنح، أو لتقييم المشروعات، أو انه سيُدخل أبعاداً جديدة سوف تأخذ بعين الاعتبار ما جاء في هذا المؤتمر؟ أم ان هذا كله لن ينعكس بأي شكل من الأشكال، ومن ثم لا معنى للتفاؤل في هذا المجال؟

عثمان محمد عثمان

أعتقد، على مستوى المؤسسات المالية المانحة، وكذلك الدول المانحة، أنه سوف يكون ثمة التزام بهذه الجزئية، فوثيقة البنك الدولي المقدمة إلى المؤتمر تذكر أنه من الآن فصاعداً سوف ينظر البنك في كل القروض والمنح التي يقدمها إلى الدول المستفيدة لكي يتأكد من أن هذه الدول تحقق أهداف التنمية الاجتماعية. كما أعتقد أن الدول المانحة سوف تتخذ من هذا المبدأ قاعدة، وسوف يظهر هذا الالتزام في النص على أن تبين الدول المانحة أنه سوف تتم الاستفادة من المنح والقروض المقدمة لتحقيق أهداف القمة الاجتماعية.

محمد حسني أمين

إن هناك تغيراً بالنسبة إلى الربط بين المنح والقروض والمعونات أياً كانت أنواعها، ومن ثم التعامل مع الحكومات من خلال الالتزام بمبادىء التنمية الاجتماعية وأهدافها، ومبادىء حقوق الانسان الصادرة في إعلان فيينا عام ١٩٩٣. ولكن ما نخشاه ـ كشعوب عالم ثالث، سواء حكومات أو منظمات غير حكوسية ـ أن يكون هذا الربط ذريعة للتدخل بشكل أو بآخر وهذا يدعونا إلى القول بأن بعض الحكومات أعلن ترجيح زيادة المخصصات بالنسبة إلى المنظمات غير الحكومية على ما كان مخصصاً لها من قبل، لترتفع مثلاً بالنسبة إلى الولايات المتحدة من ٣٢ بالمئة إلى حوالى ٤٠ بالمئة، وذلك بهدف دعم المجتمع المدني وما به من آليات ومؤسسات.

ما أريد قوله، في هذا الصدد، هو أن المنظمات غير الحكومية ليست كلها بالفعل غير حكومية، وليست كلها بريئة، كما انها ليست كلها مدانة، وهنا تأتي خطورة التعميم من حيث المناداة بالتعددية والمجتمع المدني وتقوية المنظمات النقابية والأحزاب والجمعيات الأهلية والاتحادات... الخ. ولا شك في أن المشاركة الشعبية وإعمال هذه الآليات جميعاً وتفعيلها في اتجاه المشاركة في السلطة، إنما تمثل الضامن الوحيد لأن تذهب القروض والمنح والمعونات باتجاه أهدافها، بيد أن حكومات الدول المانحة ـ وخصوصاً ممن لها نوايا تسلطية ـ ترغب في إنشاء منظمات على هواها، بحيث يكون ممكناً تسييرها ودفعها إلى المشاركة في مجتمعات الدول المتلقية للمنح والقروض، وفي دور يبدو إيجابياً وله من الأهمية الكثير، وهو الأمر الذي يدعونا إلى مراجعة نظرتنا إلى المنظمات غير الحكومية، إذ لا بد من الوصول إلى معيار نقيس به مدى نشاط هذه المنظمات ومدى ولائها وانتمائها الوطني.

وكذلك يرغب بعض المنظمات الدولية في التعامل مع المنظمات المحلية غير الحكومية، بل يشجع تعامل منظمات محلية غير حكومية في دولة ما مع منظمات محلية في دول أخرى، وكثير من هذه المنظمات المحلية له أدوار فاعلة في مجال التنمية الاجتماعية والمرأة والطفولة والتعليم... الخ. فهناك مجالات عديدة من التنمية سواء اقتصادية أو غيرها، ومن هنا علينا الأخذ بعين الاعتبار أنه يجب ألا تؤخذ كل هذه المنظمات بمأخذ واحد، إذ ليس هناك تعميم على التقييم في النظرة إليها، فنحن مطالبون بفحص أدوار هذه المنظمات غير الحكومية للوقوف على تقييم صحيح لأدائها.

محمود عبد الفضيل

إن هناك بعض المنظمات الدولية التي تراعي مثل هذه الأبعاد الاجتماعية، ولكن كـ «قيد» وليس كـ «غاية» تسعى نحوها. ومن هنا يأتي طرح القمة أن التنمية الاجتماعية ليست غاية في ذاتها، وإنما هي قيد على جموح النظام الرأسمالي والربحية الاقتصادية البحتة. ويرتبط بهذا جزء آخر متعلق بمجموعة المعايير المستخدمة حول حقوق الانسان، وإن كان من الممكن استخدامها فعلاً لتطوير دور المنظمات الحكومية لإضعاف دور الدولة وإيجاد قوة أخرى ضاغطة على الدولة وتوجهاتها. وأعتقد أن نائب الرئيس الأمريكي آل غور ذكر في خطابه أمام غرفة التجارة المصرية ـ الأمريكية في القاهرة، أنه بعد سنوات قليلة ستصبح نسبة ٤٠ بالمئة من المعونات موجهة إلى المنظمات غير الحكومية، وبالتالي سيتم إضعاف دور الدولة كمتلقية للمعونات.

إبراهيم سعد الدين

في ما يتعلق بقضية المنظمات غير الحكومية، والحالة المصرية بالذات، سنجد أن جزءاً كبيراً من المنظمات غير الحكومية هو في واقع الأمر منظمات حكومية، أو خاضع لإشراف الدولة أو لتوجيهها. وهنا نلاحظ أن هناك لدى الدولة كثيراً من وسائل الضبط. والقضية الحقيقية هنا أن تنشأ هذه المنظمات غير الحكومية بجهد تطوعي أهلي، وبعد أن تنشأ يمكنها أن تتعامل مع الغير في إطار قيود خاصة بأمن المجتمع. فكما يقول حسني أمين، لا يمكننا أن نفترض أن كل المنظمات غير الحكومية بريء أو مدان، وهنا أتساءل لماذا لا يتم ـ في قضية مثل محو الأمية ـ تخصيص بعض المعونات الخارجية لجمعيات أهلية تعمل في هذا المجال؟ ولعله من الثابت في مصر ـ حتى الآن ـ أن كثيراً من البرامج الحكومية لمحو الأمية شكلي للغاية، كما ان تأثيره ضعيف، ومن هنا إمكانية أن تقوم جمعيات أو منظمات غير حكومية ببعض الأنشطة، حيث يكون دورها أنشط كثيراً، بل أكثر فعالية مما يؤديه النشاط الحكومي في هذا المجال. فهل ثمة اعتراض على ذهاب المعونة إلى مثل هذه الجهات؟

وأخيراً، أشير إلى نقطة متعلقة بهذا المؤتمر وغيره من المؤتمرات، فمن الواضح أن عملية التحضير لمثل هذه المؤتمرات لاقت دعماً من جهات أجنبية عديدة، بما جعل كثيراً من الجمعيات والمنظمات الأهلية تنصرف بصفة أساسية إلى التحضير لمثل هذه المؤتمرات والسفر بدلاً من العمل في مجال الخدمة العامة التي قامت من أجلها. وهذه قضية على قدر من الأهمية، فكما انه مطلوب من الحكومات والمنظمات الحكومية الضبط والشفافية والمحاسبة، فإن هذا الضبط وتلك الشفافية مطلوبان كذلك من الجمعيات والمنظمات الأهلية.

محمود عبد الفضيل

إذا كنا نرفض كثيراً من المناهج التي ظهرت في هذا المؤتمر وغيره، ونرى أن المؤتمر في النهاية لم يسفر عن أية آلية محددة، فالسؤال الآن، هل من مجال لإنضاج رؤية عربية مستقبلية حول العلاقة بين عملية التنمية المتواصلة، والتي طرحت كشعار في المؤتمر، وفي إطار العولمة المتزايدة وتوحيد السوق العالمي وبشكل لم يحدث من قبل؟ بمعنى آخر، ما هي درجات الحرية المتاحة والتي لا بد من انتزاعها بالجهد الوطني، وما هي القيود التي تطرح نفسها بشكل موضوعي على حدود الطموحات التي كانت موجودة من قبل في الخمسينيات والستينيات، وكيف يتم الربط بين كل هذه القضايا؟

في تقديري ان النهج المفرط في التفتيت، والذي تتبعه المنظمات الدولية منذ مدة، سوف يؤدي أيضاً إلى تفكيك لعملية التنمية كمفهوم شامل، فكيف إذاً، نعيد اللحمة إلى كل هذه القضايا، وفي أي إطار يكون هذا ممكناً؟

إبراهيم سعد الدين

على رغم التسليم تجاه العولمة، وان هناك ضغوطاً دولية تحدث من أجل اصطفاف دول العالم الثالث جميعاً في اتجاه واحد، وفي فتح الأسواق للتجارة الدولية من دون حدود... الخ.، فإن الأقطار العربية تستطيع - في إطار عمل تنسيقي مشترك في ما بينها - أن تحد من تأثير هذه التوجهات وتلك الضغوط. ومن الواضح أن أية دولة عربية بمفردها لن تستطيع مواجهة هذه الضغوط الكبرى، إذ لا بد من تعاون عربي فعال في اتجاه الوصول إلى نوع من التنسيق على طريق التكامل العربي. ولا شك في أن أية عملية لتوحيد السوق العربية هي التي ستمكّن من إحداث التنمية المطّردة عربياً، كما تتيح في الوقت نفسه تحقيق قدر متسع من التقدم البشري والتقاني. وهنا أشير إلى ثلاثة أشياء أساسية مطلوبة من الدول العربية:

- وجود تعاون اقتصادي.
- الاهتمام بالتنمية البشرية.
- الاهتمام ببناء القاعدة التقانية العربية.

وفي اعتقادي أنه بإمكاننا، في إطار هذه الثلاثية، أن تكون لنا برامجنا الخاصة لمواجهة المشاكل المختلفة. وهذا يرتبط بطبيعة الحال - بقضية على قدر كبير من الأهمية، وهي ديمقراطية السلطة في الأقطار العربية المختلفة، والقدرة على المحاسبة. ففي هذا الاطار لا يمكننا أن نتصور أن نجاح الأقطار العربية في الحد من تأثير العولمة فيها، يحدث فقط في إطار حرية الأسواق، وإنما لا بد من أن يتضمن ذلك قدراً معيناً من التخطيط والاستراتيجيا المشتركة والعمل الايجابي لتحقيق التنمية والعدالة والديمقراطية.

أحمد حسن

بدايةً، لا أتصور فقط أن كل قطر عربي لن يستطيع بمفرده أن يواجه الموقف الحالي، ولكنني أتصور أن بقاء الأقطار العربية تعمل بشكل منفرد، سوف يجعلها أكثر خضوعاً لقيود المشروطية التي تُفرض عليها من الخارج، وربما يرتبط هذا بقضية الذرائع التي وردت في برنامج العمل الصادر عن القمة. فكما أعطت القمة توجهات للعمل بالنسبة إلى القوى التي تعمل من أجل تحقيق أهداف اجتماعية معينة داخل أوطانها، ولا سيما داخل البلدان النامية، فهي

أيضاً أعطت الدول المانحة ذرائع للتدخل في شؤون الدول المتلقية، ولا سيما إذا كانت هذه الأخيرة تعمل منفردة، وفي إطار علاقات ثنائية مع الدول المانحة، ودونما دعم لموقفها من قرناء لهم الموقف نفسه.

من هنا تأتي أهمية العمل العربي المشترك على مختلف الصعد. وأود هنا التأكيد على ما طرحه إبراهيم سعد الدين من ضرورة بناء القاعدة التقانية العربية، لأنها تمثل - في رأيي - المدخل الحقيقي للتأثير في كفاءة عملية التنمية، كما تمثل المدخل الحقيقي أيضاً لحماية الاقتصادات العربية من النهب المالي وتحويل خيراتها إلى الخارج في ظل اتفاقية الغات وحقوق الملكية الفكرية... الخ. فلا بد إذاً من بناء هذه القاعدة التقانية التي ستكون بمثابة قناة لامتصاص نواتج عملية التنمية العربية.

وفي النهاية، ألفت انتباهكم لضرورة التعاون الاقتصادي العربي على المستويات كافة، وعلى أساس من المصلحة والمنفعة المتبادلة بين الأقطار العربية، مع توفر الإطار الملائم لمثل هذا النوع من العمل، فضلاً عن المشاركة الشعبية العربية في عمليات التنمية، ومن خلال احترام حقوق الانسان والديمقراطية.

محمد حسني أمين

بعيداً عما ينبغي على الأقطار العربية عمله، سوف أقصر حديثي في جانب تنظيمي، إذ لا تزال الأمم المتحدة تتعامل مع المجتمع العربي على أنه مجتمعان، يقع احدهما في آسيا، والآخر في افريقيا. وعندما كانت المنظمات العربية ترغب في عمل تنسيق، أو نوع من التشاور، أو اتخاذ موقف موحد، أو تبادل الرأي قبل عقد أي من المؤتمرات الدولية السابقة، فإنها كانت تعاني بشدة هذا الانفصام؛ فالجزء الآسيوي من المجتمع العربي يقع في اهتمام الأمم المتحدة في إطار منظمة جنوب غرب آسيا (الإسكوا)، بينما يقع الجزء الافريقي في إطار اللجنة الافريقية للأمم المتحدة. من هنا أتصور أنه قد آن الأوان أن تتخذ الحكومات العربية، بالاضافة إلى المنظمات العربية غير الحكومية، موقفاً مع الأمم المتحدة لكي تطالب بوجود منظمة إقليمية للتعامل مع المجتمع العربي ككل، وانطلاقاً من المواصفات المشتركة العديدة لهذا المجتمع.

صلاح عبد المتعال

حقيقةً، إن المرء يجد نفسه في مأزق عند الحديث عن تطبيق الآمال بالنسبة إلى الوطن العربي، وذلك لأن الوضع العربي الراهن هو وضع مؤسف على جميع المستويات، سواء السياسية أو الاقتصادية أو على صعيد العلاقات الدولية. وإذا تحدثنا - على مستوى التواضع - عن مفهوم الحد الأدنى، أعتقد أنه بالنسبة إلى قضية مثل محو الأمية، أنه ليس من قبيل المعجزة أن تكون هناك برامج لوضع اللبنة الأساسية لتنمية القوى البشرية. فلا بد إذاً من المواجهة، ولا بد من نوع من التعاون، سواء من القوى الحكومية أو غير الحكومية. وهنا تأتي فكرة القدرة على المشاركة في عملية التنمية المرتبطة بالمجتمع.

وفي اعتقادي ان العائق الموجود باستمرار أمام التنسيق العربي تمثل في وجود المشكلة الفلسطينية التي تفتّ من عضد القوة المعنوية التي يمكنها أن تكون طاقة للتنمية. فثمة عملية إحباط مستمر، ولا شك في أن المشاكل النفسية، ولا سيما على المستوى القومي، تعد من أخطر المعوقات بالنسبة إلى مسار التنمية.

وفي هذا الصدد أشير إلى مسألة اختفت من كل الأقطار العربية، وهي الخاصة بتنشيط

إمكانات الأرض والتربة الانتاجية، أو بعبارة أخرى، فكرة تنمية الاصلاح الزراعي. وإذا كان يمكننا أن نرصد بعض النماذج والمحاولات لعمل محاصيل للاكتفاء الذاتي، إلا أن كسر الحواجز الخاصة بالخصومات السياسية سوف يمكننا من التغلب على كثير من مشاكل التنمية، فمثلاً، إن أراضي مثل تلك الموجودة في جنوب السودان سوف تحل مشاكل كثيرة جداً، حيث الأرض في مناطق أخرى تنادي من يزرعها. بيد أن النقطة المهمة هنا هي كيفية إبعاد الخلافات السياسية عن الحلول المتاحة للتغلب على مشاكل التنمية وقضاياها؟

وفي ما يتعلق بما طرحه بعضهم من ضرورة الاعتماد على الذات، وفكرة التنمية والتقانة الملائمة، أتصور أن هذا الطرح يحتاج إلى مزيد من الجهد الفكري والعمل الجاد، حيث إننا نحاول التحرر من أسر تقانة متقدمة ومرتبطة بالنظام العالمي الموجود الآن، فكيف يمكننا التحرر من هذا الوضع؟ أعتقد أن هذه الإشكالية لا بد من أن تدخل ضمن نطاق الرؤية العربية المستقبلية.

ونحن نتحدث أيضاً عن الآثار السلبية لاتفاقية الغات، ألا يمكن الحكومات العربية أن يكون لديها من الوعي بحيث تحمي شعوبها من مثل هذه الآثار الجانبية؟ وفي هذا الاطار، أؤيد تماماً فكرة التكتلات العربية، إذ إنه من الممكن أن تكون هناك مجموعة من التكتلات الاقتصادية العربية، التي من الممكن أن تكون فيها إنتاجية شاملة، مع توفر أسواق، وفي ظل تعاون حقيقي، ومن دون أن تكون هذه التكتلات ـ بالضرورة ـ متناحرة.

وفي النهاية، أود الاشارة إلى ما جاء في الوثيقة حول مراعاة الأبعاد التراثية والقيمية مع التقانة الحديثة، فالغرب يفكر اليوم في العودة إلى القواعد الأساسية للمجتمع، أي إلى الأسرة والروابط الأسرية والقرابية، والتي من الممكن أن تسمح بعمل تنمية محلية ذاتية في دائرة معينة. ومن خلال هذه التنمية المحلية وبإمكانات تطوعية ذاتية ـ على مستوى القرابة والجيرة ـ فإنه بالإمكان، على مدى حلقات متواصلة، تحقيق التنمية الشاملة. وهنا أعطي مثالاً من واقع مجتمعنا العربي، وهو خاص بالزكاة، أليس ممكناً أن توجه هذه الزكاة إلى عمليات تنموية حقيقية؟ بمعنى آخر، أليس ممكناً توفير آلية إنتاجية لمستحقي الزكاة، بحيث يكون ممكناً عن طريقها تنمية المجتمع المحلي؟ هنا أعتقد أنه على رجال الفكر والدين البحث عن آليات القيم الاجتماعية الموجودة في تراثنا العربي والاسلامي.

عثمان محمد عثمان

في إطار الحديث عن الرؤية العربية المستقبلية لما طرحه المؤتمر في وثيقته النهائية وبرنامجه للعمل، سوف أركز حديثي في أمرين: **الأول**، أوصي بعدم التهرب من الإقرار بوجود المشكلات التي تم طرحها في المؤتمر. فيجب ألا يتصور بعض الأقطار العربية أنه بمنأى عن هذه المشكلات، أو أنه لا يعانيها أصلاً، ففي رأيي ان المشكلات الثلاث موجودة في كل الأقطار العربية، وإن بدرجات متفاوتة. فإذا استبعدنا مشكلة البطالة بمعناها الضيق في بعض الأقطار العربية، فبالتأكيد إن مشكلة الفقر وبعض مشاكل «التفسخ الاجتماعي» موجودة، وهذه الأخيرة قد يستغلها المجتمع الدولي في ما يتعلق بقضية الأقليات في هذا القطر العربي أو ذاك. من هنا، في تقديري، انه يجب دراسة حجم هذه المشكلات المطروحة وعمقها وأبعادها، في ضوء التوصيف الذي انتهى إليه المؤتمر. وربما تقع هذه المسؤولية على عاتق مراكز البحوث والدراسات والجامعات، فالآن وقد توفرت لدينا وثيقة من منظور عالمي، توصف مشكلات اجتماعية بشكل معين، فعلينا إذاً بحثها ودراستها بشكل علمي وجاد.

وفي هذا الاطار أيضاً أحذّر من الاحساس بالرضا عن النفس في مجال تحقيق ما طالب به المؤتمر في بعض الموضوعات، ولا سيما قضية ٢٠ بالمئة ـ ٢٠ بالمئة، إذ إن هناك بعض الحالات التي أعلنت فيها الحكومات ـ في وثائق رسمية ـ أنها تنفق أكثر من ٢٠ بالمئة على الخدمات الاجتماعية الأساسية والتي تندرج تحتها أشياء وأمور لا علاقة لها بما طرحه المؤتمر.

الأمر الثاني، أعتقد أنه من الضروري إيجاد آليات وطنية وقومية لمواجهة هذه المشكلات. فمثلاً يمكننا ربط مشكلة البطالة بانتقالية العمالة في الوطن العربي، والتي لا شك في أنها متاحة بشكل أكثر وأفضل من مناطق أخرى بحكم اللغة والعادات والثقافة... الخ. من هنا أتصور أنه من الممكن تنظيم مسألة انتقالية العمالة، بما يفي ببعض التوصيات العامة التي وردت في المؤتمر، والاستفادة منها، من دون التعارض مع القيود أو الضوابط التي حاول المؤتمر وضعها على قضية انتقال العمالة، وذلك انطلاقاً من التخوف من تيار الهجرة من الدول النامية إلى أوروبا.

ثمة مثال آخر يتمثل في إمكانية الاستفادة من الوفورات الخارجية في نطاق ما يسمى بالاستثمار في البشر. فالإنفاق الذي استثمرته دولة مثل مصر في مجال التعليم عبر العشرين عاماً الماضية، لا شك في أنه أعطى مردوداً إيجابياً في مختلف الأقطار العربية، ومن هنا يمكننا تعظيم الاستفادة من مجالات الانفاق في بعض الأقطار العربية وتوجيهها إلى الأقطار التي ليست لديها إمكانية تمويل هذا الإنفاق.

وترتبط بما سبق ضرورة النظر بجدية في أولويات الإنفاق. فمثلاً، لا بد من معالجة مسألة الانفاق العسكري بقدر كبير من اللاحساسية، وفي اعتقادي ان ثمة مجالاً بالفعل لتخفيض الإنفاق العسكري في الأقطار العربية، من دون الإضرار بالأمن القومي العربي.

محمود عبد الفضيل

إذا كان لي أن أضيف بعض الملاحظات القليلة والسريعة، فأعتقد أن ثمة علاقة ضرورية بين التنمية وخيارات التقانة والقضاء على المشاكل الاجتماعية المتعلقة بالفقر والبطالة والتفكك الاجتماعي. وأتصور أنه لا يمكننا الحديث عن أي نموذج للتنمية من دون الأخذ في الاعتبار كل هذه الأبعاد. وعلى الصعيد العربي، لا بد من أن يحقق الخيار التقاني تحديث الاقتصاد العربي ورفع كفاءته على المستوى العالمي، وفي الوقت نفسه يجب ألا يجيء على حساب التوظف. وأشير هنا إلى أن الصينيين عبر تاريخهم ساروا على نظرية «المشي على ساقين»، فلديهم قطاع يستخدم أعلى مستويات التقانة وفي إطار تنافسي، وقطاع آخر يستخدم تقانة بسيطة هي في متناول الجميع. وهنا أعتقد أنه علينا في الوطن العربي الأخذ بنموذج من هذا النوع، حينئذ ستكون هناك مشاكل أقل في ما يتعلق بالتوظف، ولا سيما بالنسبة إلى الشباب.

كذلك إذا تم عمل نوع مما يسمى في آسيا بالتجربة الآسيوية، أو ما يسمى في تقرير البنك الدولي بـ «اقتسام ثمار النمو» (shared growth)، بمعنى أن النمو ليس فقط لفئة محظوظة أو متنفذة دون بقية الفئات الأخرى في المجتمع، بحيث يواكب توزيع الدخل القومي عملية التنمية، فمن الممكن أن يؤدي ذلك إلى تقليل عملية الفقر بشكله المدقع، وكذلك التقليل من عمليات التفكك أو الانفصام الاجتماعي. فلا بد من أن تكون لكل هذه الأبعاد رؤية وصياغة وطنية، ولا شك في أن هذا واجب كل المثقفين والمفكرين والعلميين العرب.

وتبقى لي ملاحظة أخيرة حول مؤتمر القمة الاجتماعية، حيث إنه ـ في اعتقادي ـ كان أقرب ما يكون إلى سوق عكاظ أو هايد بارك، وحيث حق الصراخ فيه مكفول للجميع، ولكن

هناك الفجوة المتزايدة بين الينبغيات والآليات، حيث لم يسفر المؤتمر عن أية آليات محددة. وكما سبقت الاشارة من جانب بعضهم، فإننا لو نظرنا إلى مجموعة مؤسسات بريتون وودز، مثل صندوق النقد الدولي، أو البنك الدولي، أو منظمة التجارة الدولية، سنجد أنها بالفعل منظمات تسوس يومياً ـ وبشكل ملزم وبآليات محددة ـ السياسات الكلية والسياسات التجارية الدولية. بينما على الجانب الآخر، سنجد أن القضايا الاجتماعية، وغيرها من القضايا الأخرى، لا توجد لها أية آليات. وفي اعتقادي، انه على رغم كل ما قيل طوال العشرين عاماً الماضية، فإن هناك تدهوراً في موقع ودور وأهمية منظمات للأمم المتحدة كانت ترعى مثل هذه القضايا. فمثلاً، حدث تقلص في دور **منظمة العمل الدولية** وأهميتها، وكذلك الحال بالنسبة إلى **الاونكتاد** التي كانت تدافع عن السياسات التجارية للعالم الثالث في مواجهة الغات، وتقلص أيضاً دور **اليونيدو** وأهميتها... الخ. وقد قرأتُ، مؤخراً، مقالاً في جريدة **فايننشال تايمز** عن أن هذه المنظمات الثلاث السابقة أصبحت الآن غير مطلوبة وغير محبوبة. وهذه حقيقة، من هنا يأتي ما ذكره عثمان عن «النفاق»، إذ يقابل كلّ ما ذكر في الوثيقة أو البرنامج تقليص، من الناحية الفعلية، لدور تلك المنظمات الثلاث. وأتصور أن هذا أمر طبيعي لأن القوة التفاوضية لبلدان العالم الثالث التي كانت تستند إلى الكتلة الاشتراكية، لم تعد موجودة الآن، وهنا أعتقد أنه علينا ألا نعلّق آمالاً كثيرة لأن البنية التفاوضية والتنظيمية للنظام العالمي الحالي قد تغيرت جذرياً، حيث أصبحنا الآن في وضع أسوأ كثيراً مما كنا عليه في الخمسينيات والستينيات.

وهنا علينا أن نعي مثل هذه الأمور جيداً، وألا نعيش أسرى أحلام اليقظة. فلا بد من أن يبدأ الجهد من هنا، فالصين هي التي صنعت تاريخها ولم يصنعه لها أحد، وهكذا سيكون تاريخ العرب القادم بإذن الله.

ولا يبقى في النهاية إلا أن أتوجه إلى حضراتكم جميعاً بالشكر على هذا النقاش الممتع والثري الذي سيضيف من دون شك للقارىء العربي الكثير في هذا المجال □

صدر حديثاً

مسألة الهوية

العروبة والإسلام... والغرب

سلسلة الثقافة القومية (٢٧)

(قضايا الفكر العربي ـ ٣)

د. محمد عابد الجابري

في هذا الكتاب، يتناول الجابري مسألة الهوية من جوانبها المختلفة. وأهمية الهوية تكمن في ارتباطها بوجود أمة تمتد من المحيط إلى الخليج، لذا يصرف الجابري تفكيره إلى ثنائية العروبة/ الإسلام وعلاقتهما بالوحدة القومية. كل ذلك بتحليل يتسم بالسلاسة وينحو إلى الترابط.

١٩٧ صفحة

الثمن: ٤ دولارات

أوهام علموية حول الحداثة الغربية:

محاولة لمناقشة فلسفة ورقة سمير أمين(*)

أبو يعرب المرزوقي

أستاذ الفلسفة في كلية العلوم الانسانية ـ جامعة تونس الأولى.

قدم **سمير أمين** ورقة عمل، عرضها على **المؤتمر القومي العربي الرابع** بعنوان: **«البديل الوطني الشعبي الديمقراطي في الوطن العربي»**. وقد عالج فيها **ثلاث مسائل** اعتبرها جامعة لـ «بعض الافكار التي يراها هامة»[١].

وهذه المسائل هي:

١ ـ موقع الوطن العربي في المنظومة العالمية.

٢ ـ منهج طرح اشكالية البديل الوطني الشعبي الديمقراطي.

٣ ـ منهج طرح اشكالية البعد الثقافي في البديل الشعبي.

ولما كانت المسألة الأخيرة تتضمن عرضاً صريحاً للأسس الفلسفية التي انبنت عليها الورقة كلها، والتي وردت ضمنياً في المسألتين الأوليين، فإننا سنقتصر على مناقشة هذه الأسس الصريحة، حتى نتجنب الدخول في خلاف سياسي سقيم، أو في جدل عقدي عقيم، ولئلا نتهم بمقاضاة النوايا.

فموقف سمير أمين من المسألة الثقافية، موقفه الذي قابل فيه بين الحداثة الغربية التي «تخلت عن مسألة التوفيق بين العقل والايمان» و«الصحوة الاسلامية التي عادت إليها»[٢]، تضمّن الأسس «الفلسفية» وسندها «العلمي» تضمنا علنياً غنياً عن كشف الخفايا، وقصياً، من ثم، عن الالجاء إلى محاكمة النوايا.

لذلك فسنحاول، في ثلاث مراحل، مساءلة هذه الورقة، لإدراك أسسها الفلسفية امتحاناً لمتانتها، وفهماً لطبيعة المعالجة التي اعتمدت عليها تقويماً لجدواها، علّنا بذلك نصل إلى إيضاح

(*) وردت هذه الورقة في: سمير أمين، «البديل الوطني الشعبي الديمقراطي في الوطن العربي (ورقة عمل)»، **المستقبل العربي**، السنة ١٦، العدد ١٧٢ (حزيران/يونيو ١٩٩٣)، ص ٩٧ ـ ١١٩.

(١) المصدر نفسه، ص ٩٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٨.

الأسباب العميقة التي تفسر ما يعانيه الفكر الفلسفي والعلاج العلمي عند بعضهم، منذ سيطرت العلموية المتكئة على الحزبية المتمركسة.

مقدمة

تتحدد معالم الفلسفة التي بنى سمير أمين ورقته عليها بأربع قضايا اعتبرها حقائق ثابتة، فأسس عليها موقفه العلموي ذا الميل الماركسي. وقد علل تشبثه بهذا الفكر وإيمانه بمستقبله استناداً إلى قياس عجيب: فهو يقيس الحكم بنهاية الفكر الاشتراكي (وهو يكذبه، على الرغم من تصديق الوقائع) على الحكم بنهاية الفكر الديني (وهو يصدقه، على الرغم من تكذيب الوقائع)، لكأن النظريات ذات الطابع العلمي تقبل مثل هذا القياس، أو يصح للقائلين بها أن يحتجوا لها بمثل هذا الاحتجاج الغيبي[٣]. وتؤول القضايا التي ظنها حقائق علمية إلى عقيدتين: **إحداهما تاريخية، والثانية فلسفية**، وكلتاهما عديمة السند العقلي المقبول، في كلا وجهيها الضمني والصريح.

تتعلق العقيدة التاريخية المضاعفة بـ:

١ ـ مميزات الحضارة الغربية التي تنسب إليها الثورة العلمية والتقنية (الوجه الضمني).

٢ ـ زعم الفصل بين العقل والايمان الفصل الذي يعتبرها قد انبنت عليه (الوجه الصريح).

أما العقيدة الفلسفية المضاعفة فلها صلة بـ:

١ ـ دور علم الاقتصاد في الفعل السياسي ودور موضوعه في التاريخ الانساني (الوجه الضمني).

٢ ـ طبيعة الثورات الحضارية التي يعتبرها ناتجة منه في جميع مراحل التاريخ الانساني (الوجه الصريح).

لعل أكبر مزايا هذه الورقة تتمثل في كونها تتضمن، بصورة تامة، النسقية، غالب الأحكام المسبقة والمواقف العقدية التي جعلت نسبة مفكرينا المتفلسفين إلى الحي من الفكر الغربي مماثلة (مع شوائب النسخة) لنسبة فلاسفتنا القدامى إلى الحي من الفكر اليوناني: الاقتصار على تحويل المعقول النسبي إلى منقول مطلق، كون الحي منه لا يمكنه إلا أن يبدع، والميت يقبل أن يجمع[٤].

---

(٣) إذ يقول صاحب الورقة ما نصه: «لنتذكر بهذا الصدد أنه منذ بعض الوقت قيل بالعنجهية نفسها أن الديانات قد خرجت من مسرح التاريخ». المصدر نفسه، ص ١٠٤.

(٤) وفعلاً فقد اعتبر فلاسفتنا القدامى ما تلقوه عن الفكر اليوناني حقائق نهائية وليس مجرد اجتهادات إنسانية موقتة قابلة للتجاوز. ولعل أفضل وصف لهذا الموقف هو ما نجده في هذه القولة الشهيرة للفارابي: «ثم يتداول ذلك [المعرفة وعلاجها المنهجي في شكلهما الافلاطوني] إلى أن يستقر الأمر على ما استقر عليه أيام أرسطوطاليس. فيتناهى النظر العلمي وتميز الطرق كلها وتكمل الفلسفة النظرية والعملية (+) الكلية ولا يبقى فيها موضع فحص. فتصير صناعة تتعلم وتعلم فقط». انظر: أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، **كتاب الحروف**، حققه وقدّم له وعلّق عليه محسن مهدي (بيروت: دار الشروق، ١٩٧٠)، ص ١٥٠ ـ ١٥١. ولا أتصور أن هذا النص يحتاج إلى تعليق: بتناهي النظر، الطرق كلها، لا يبقى موضع فحص، تتعلم وتعلم فقط. [(+) أصلحنا كلمة «العلمية» الواردة في النص وعوضناها بكلمة «العملية»، لأن قصد الفارابي هو الأسس النظرية للفلسفة العملية. ولا معنى هنا للعامية إذ هي عندئذ كانت تكون دون القياسية].

أولاً: العقيدة التاريخية المضاعفة

لنبدأ بالعقيدة التاريخية المضاعفة كونها الدليل التمثيلي أساساً للاستقراء الذي اعتمده صاحب الورقة، في تحديده أفق النهضة العربية المأمولة. فالقسم **الأول** منها هو الاساس الذي ينبني عليه الفرع الأول من العقيدة الفلسفية، الفرع الذي هو مجرد تعميم له. والقسم **الثاني** منه كان منطلق التعميم الفلسفي الثاني، أعني الحكم المسبق المتعلق بطبيعة الانعراجات الحضارية في التاريخ الانساني. ويمثل العنصران الضمنيان السر الدفين لأزمة الفكر العربي في اللحظة المعاصرة.

لن نطيل في معالجة العقيدة التاريخية المسبقة بدرجتيها لأن دحضها من أيسر الأمور، ولأن العقيدة الفلسفية التي سنتعقبها، دقيق التعقب، تتضمنها بصفتها تعميماً لها وتصريحاً عن ضمائر هذا الفكر المزعوم. إنها إطلاق لا يستند إلى تعليل علمي مقبول، كما سنرى، عند التذكير ببعض معطيات تاريخ الفكر الغربي منذ شروعه في النهضة، بل ومنذ دخوله التاريخ.

١ ـ خصائص الحضارة الغربية عند تحقيق ثورتها

هل صحيح أن الغرب، في طور تحقيق الثورة العلمية والتقنية والاقتصادية، في القرنين المتقدمين على القرن العشرين، كان ذا فكر ومؤسسات شبيهة بالتي ينسبها إليه أصحاب مشروعات التحديث داعين لمحاكاتها؟ أم ان ما ندعى إليه لا وجود له إلا في تخمينات من يسقطون حاضر الغرب على ماضيه؟ ألم يكن الغرب على حال أشبه ما تكون بما هم عليه من نراهم اليوم يعيدون العجزة وما تؤدي إليه من توفيرٍ لشروط الثورة الاجتماعية والسياسية والخلقية؟ أليست هذه الثورات ـ وخصوصاً من المنظار الماركسي ـ مشروطة لا شارطة للثورة العلمية والتقنية والاقتصادية المناسبة؟ فلمَ إذاً المغالطة والخروج عن السنن التي يقول بها أصحاب الحتمية الاقتصادية؟ لِمَ يقلب الترتيب، في هذه البدائل غير الجدية؟

أليس ما يعيبه ساسة الغرب اليوم على من فهم شروط تحقيق الثورة الفعلية لا الشعارية، فأفزع محتكري أدوات السيادة على الكون، عند تشهيرهم بالمنافسة غير الشريفة المزعومة الناتجة مما أطلقوا عليه اسم «البخس الاجتماعي»[٥]، هو عينه أحد أهم العوامل التي اعتمدها الغرب نفسه للوصول إلى ما وصل إليه في تأثيل الثروة[٦]؟ أليست الحقوق الاجتماعية والدولة الحاضنة التي أغرقتنا فيها الشعبوية مساندة للدكتاتوريات، والتي أهدرت جل الثروات الوطنية، أمراً لم يتحقق منه في الغرب إلا الضروري، وبتدريج بطيء قليله، بين الحربين، وجله بعد الثانية منهما، وكان دائماً محكوماً بثروات أنتجها العمل ودعمها التراكم الطويل للثروة والخبرة والمؤسسات المحافظة عليهما، أعني ما يصبح تحقيقه شبه مستحيل إذا استندنا إلى مثل هذه الايديولوجيات الشعبوية؟

---

(٥) «البخس الاجتماعي» أو ما يصطلح عليه بفرنسية مسكسنة «dumping social» ويفيد الزيادة في القدرة على المنافسة بتخفيض الأسعار الناتج من إنتاج غير مثقل بكلفة اجتماعية. فالعامل في المجتمعات الآسيوية المتهمة عديم الحقوق الاجتماعية أو يكاد، فضلاً عن الأجور المتدنية، وظروف العمل وشروطه القاسية.

(٦) لم يكن العامل الغربي، خلال القرنين الفارطين، في وضعية أفضل من وضعية العامل الآسيوي الآن، لكن الثورة الغربية اعتمدت كذلك على محفزات أخرى، إضافة إلى الثورة العلمية والتقنية والطبقة المبادرة. لعل أهمها استغلال ثروات المستعمرات من دون مقابل وتسخير اليد العاملة فيها والاستفراد بالأسواق من دون منافس يذكر، إذ كان التقدم التقني والاقتصادي مقصوراً على قلة من دول العالم، خلافاً لما عليه الشأن الآن.

إن المعقول الذي تحقق منها في الغرب بات الآن موضع تساؤل مسؤول لا يستطيع القيام به من يفتقد الشرعية من النخبات الدعية، أكانت في الحكم أم في المعارضة. فالنخبات الغربية لا تستحي ولا تخشى من وصف العلاج الملائم، لعلمها أن الاقتصاد الغربي لن يستطيع المنافسة من دون الحدّ من كلفة الانتاج الاجتماعية، استعداداً للمنافسة الآسيوية أو للشكل الجديد من الرأسمالية غير المستندة إلى منظومة القيم الغربية في مجالي منزلة الفرد ودور الجماعات الوسيطة بين الدولة والفرد، أعني القيم التي يدعو إليها أصحاب التحديث بأفكار القرن الغابر، قرن اليوتوبيات الشعبوية.

٢ ـ وهم الفصل بين العقل والايمان

أما الفصل بين العقل والايمان الذي اعتبره صاحب الورقة علامة مميزة للحداثة وللثورة الرأسمالية ـ حتى لو قبلنا بوجوده في الوضع الحالي من التاريخ الغربي، وهو أمر لا نسلمه الآن إلا جدلاً، نظراً إلى ما لمحنا إليه من مراجعة لمنظومة القيم السائدة على الرأسمالية الغربية التي تجاوزها التاريخ، فإن اعتباره شرطاً في حدوثهما أمر لم ير أحد أغرب منه ولا أعجب، خصوصاً في شفتي صاحبهما، على حدّ علمي، قريب من الفكر الماركسي.

أفليست الفلسفات الأربع الرئيسية التي حددت أهم خاصيات هذا الفكر هي، في اللحظة الحاسمة التي تنصف قرون الحداثة الغربية الأربعة، عنيت نهاية الثامن عشر وبداية التاسع عشر؛ أليست هذه الفلسفات هي الكانطية وانحطاطها الوضعي النظري (أي الكونتية)، والهيغلية وانحطاطها الوضعي العملي (أي الماركسية)؟ ثم أليست فلسفة الانوار بداية، والرومانسية غاية، أليستا مقدمتين لهذه الفلسفات في الوعي العام، اتخذتا شكل الغليان المعتمل إعداداً لاتجاهاتها، وصياغة لروحها الغالبة: تأليه التاريخ الانساني شكلاً جديداً لتنكر الفكر الديني الذي كان ميثولوجيا تفسر التاريخ، فصار يوتوبيا تسعى إلى صنعه؟

بل أكثر من ذلك، ألم يكن اتصال الغرب بالحضارة «العربية ـ اليونانية» الوسيطة اتصالاً أخذ الأدوات الرمزية والآلية للحضارة المادية منها أخذاً غلبت عليه صفات الحروب الدينية، وسابقه الانبعاث الديني في شكليه إصلاحاً وإصلاحاً مضاداً، مسابقة كانت شارطة لنجاحه بحكم تحديدها ضروب تأصله وتجذره؟ لماذا نكون خارجين عن سنن التاريخ، نحن من دون كل شعوب الدنيا سوانا؟ ما الذي يجعل ما يعتبر سوياً عند غيرنا يعده المحدثون منا مرضياً عندنا؟

فالمعلوم لمن له أدنى دراية بهذه الفلسفات الأربع أنها جميعاً انبنت أساساً على **الوصل** الموجب أو السالب بين العقل والايمان، أو بين النسبي والمطلق؛ وأن **الفصل** بينهما لم يكن، عند وجوده الاضطراري، إلا فصلاً منهجياً، لا فصلا مذهبياً؛ وهو فصل يعلله صاحباه (كانط وكونت) بقصور المدارك الانسانية. فالفصل بينهما في مجال استعمال العقل النظري، عند كانط أو عند كونت، كان دائماً ملازماً للوصل بينهما في مجال استعمال العقل العملي: «ولا يمكنني أبداً ان أتسلم لهذا الغرض [فكرة] الإله والحرية وخلود النفس الضرورية لاستعمال عقلي العملي ما لم أرفض بالتساوق مزاعم العقل النظرية ونظراته الحماسية، إذ إن العقل يستعمل، للبلوغ إلى هذه المزاعم، ضرباً من المبادىء تكفي فعلاً بذاتها لمعرفة موضوعات التجربة المكنة؛ لكنها عندما تطبق على ما لا يمكن أن يكون موضوع تجربة تصيره، فعلاً ودائماً، مجرد ظاهر من الاشياء، وبذلك تجعل التوسيع العملي للعقل أمراً ممتنعاً. لذلك اضطررت إلى رفع العلم للتمكين للايمان. فوثوقية مابعد الطبيعة، أعني حكمها المسبق القاضي بإمكان الايغال في العلم من دون نقد العقل الخالص، هي المعين الحقيقي لكل جمود يجادل في الأخلاق، ذلك الجمود الذي يكون دائماً شديد

الوثوقية»[٧]، بحيث إن الفصل، عند كانط، لا علة له إلا عجز النظر الأنطولوجي لفقدان الانسان الحدس العقلي؛ وليس هو بسبب الحط الاكسيولوجي من الايمان، كما قد يذهب إلى ذلك زعماء العلموية وسليلتها العلمانية. أما هيغل وماركس، فإن الوصل عندهما مطلق، ولا فرق في ذلك بين النظر والعمل، وإنما المقابلة بين الفيلسوفين علتها غلو الثاني في المماهاة بين النسبي والمطلق، بين العقل والايمان، إلى حد نفي التمايز الذي أبقى عليه هيغل: «تظهر [الحقيقة] الكلية الحقيقية في عبارتها العامية، ضربين من الظهور: الظهور العام للكلي والظهور الخاص. فالكلي، إذ يعقل ذاته يدخل عليها الازدواج، والروح هو وحدة العاقل والمعقول. إن الروح الإلهي المعقول هو الروح الموضوعي؛ إنه ما يدركه الروح الذاتي. لكن الروح [الالهي] ليس منفعلاً؛ أو إنما انفعاله لا يكون إلا انفعالاً موقتاً. إنه وحدة روحية جوهرية. والروح الذاتي هو الروح الفعال. وليس الروح الموضوعي إلا هذه الفعالية ذاتها. إن الروح الذاتي الفعال هو الذي يشهد الروح الالهي، وهو عين الروح الالهي ما كان له شاهداً. إن سلوك الروح هذا مع ذاته لهو التحدد المطلق... فالروح الالهي يحيا في أمته فيكون بذلك حاضراً. إن ما يقال عن قصور الفكر الانساني وحدوده أمر سطحي. فمعرفة الله هي غاية الدين الوحيدة. إن شهود الروح مضمون الدين هو عين التدين. إنه الشهادة التي تكون إبداعاً يسابق الشهود. فالروح يبدع ذاته وذلك يكون في المقام الأول بالشهادة. إن الروح لا يكون إلا متى كان آية نفسه فظهر ودل على ذاته وتجلّى»[٨].

لقد ظن ماركس، مواصلة لفيورباخ، أن المطالب الدينية مجرد تصعيد انساني للكمالات التي يصبو إليها. وظن أن هذه المطالب صارت من مهام الفكر الفلسفي الذي بات مطالباً بتغيير العالم عملياً بدلاً من الاقتصار على تأويله نظرياً: «لم يتجاوز فيورباخ الأمر الواقع من الاغتراب الديني، واقع انفصام العالم إلى عالم ديني تصوري وعالم حقيقي فعلي؛ إذ تمثل عمله في تحليل العالم الديني ورده إلى أسسه الدنيوية. لكنه أغفل، في عمله ذلك، أن الأمر الأساسي لإنجاز هذه المهمة ما يزال ينتظر التحقيق. فالمسألة، مسألة انفصال الاسس الدنيوية عن ذاتها مثبتة من نفسها في سحب الوهم مملكة قائمة بذاتها، لا يمكن تفسيرها إلا من خلال انفصام الاسس الدنيوية وتناقضها. وإذاً فالأسس الدنيوية ذاتها هي التي ينبغي أولاً أن نفهم تناقضاتها فهماً يمكّن من تغييرها الثوري تغييراً عملياً يزيل تناقضاتها. من ذلك مثلاً أننا بعد أن أدركنا أن الأسرة الدنيوية هي سر الاسرة المقدسة ينبغي أن ننقدها نظرياً لنزعزعها عملياً». وسبق أن قال ماركس: «فعندما يصبح الانسان غير مقتصر على التفكير المجرد بل يتعداه إلى التدبير المؤثر، عندئذ فقط تزول السلطة الأخيرة الغريبة عنه، السلطة التي ما تزال الآن منعكسة على مرآة الدين. وبذلك يزول الانعكاس الديني نفسه للسبب البسيط وهو أنه لن يوجد بعد ذلك ما [يحتاج إلى] العكس»[٩].

فإذا تحققت المطالب الدنيوية أغنت، بحسب هذا الظن، عن المطالب الأخروية. فليس الدين عنده إلا آية فضل الواجب على الواقع، وليست وظيفة الفلسفة الثورية البديلة منه إلا مساعدة التاريخ لتسريع نحوه الضروري للمطابقة بين الواقع الناقص والواجب التام، وذلك عينه هو السعي إلى تعويض «مدينة الأشرار بمدينة الأخيار» عند إخوان الصفاء والباطنية؛ إنها، بعبارة مسيحية حديثة، إرادة تحقيق «مدينة الرب في الأرض. فأين الفصل إذاً؟ إنما الماركسيون خوارج الدين المسيحي أو قرامطته في صياغته الهيغلية، بلوغاً بالاصلاح اللوثري إلى ذروته التاريخية التي انتهت الآن إلى أرذل العمر عند من لم يفهمها من النخبات التي اعتنقتها نظراً؛ أو، وهذا أدهى، عند الشعوب المتخلفة التي طبقتها عملاً، فعادت قروناً إلى الوراء، باسم أوهام التقدم

---

(٧) *Critik der Reinen Vernunft* (Frankfurt: Herausgegeben Von W. Weischedel, 1968), p. 35.

(٨) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Gechichte der Philosophie* (Berlin: Herausg. Auflage, 1840), 13er Band, pp. 88 - 89.

(٩) Karl Marx, «Thesen Über Feuerbach,» in: *Marx Engels, Werke*, Bd 3, p. 334.

والرخاء: وإذا بحلم الوفرة الموعود ينقلب إلى الرضى بما دون قهر الندرة المشهود، مما صير قتل المخيال في الايديولوجيا الاشتراكية بداية كل هزائمها التاريخية: فأصبح أكبر أحلام المواطن العادي في العالم الاشتراكي الهروب إلى «جنة» النظام الرأسمالي. فكان الانهيار في مستوى المخيال علة للانهيار المادي وأكبر دليل على فساد التأويل الماركسي للتاريخ، مهما تهرب أصحابه تهرُّب أصحاب النظريات الدينية إلى المقابلة بين الحقيقة الخالصة للمذهب والتحقيق التاريخي السيىء أو المنحرف.

لا التفات إلى المزاعم العقلانية والدعاوى العلمانية، إنما المعتبر هنا هو أحكام أصحاب الشأن وأهل الحل والعقد في المجال: أليست الحداثة الغربية، إيجاباً عند مادحيها (هيغل)، وسلباً عند قادحيها (نيتشه)، هي الجمع بين مطالب المسيحية والمطالب الفلسفية؟ أليس ذلك عينه هو هذا الميل الجارف نحو نسبة الإطلاق إلى الانسان وتاريخه - بحكم التحريف القائل بحلول اللاهوت في الناسوت - تحريفاً يجعل هدف الانسان الاسمى التحقيق المزعوم للمدينة السماوية التي بشر بها ابن الإله وروحه؟ ويكفي، لمن له بعض العلم بتاريخ التعليم الالماني، أن نذكر بأن كبار الفلاسفة منهم دارسو لاهوت بداية، ومبشرون به غاية. ألم يكن أشدهم حذقاً في أسمى العلوم، عنيت لايبنتس، أكثرهم انتساباً صريحاً إلى الفكر الديني؟ ألم يقل لايبنتس: «فالتصور الأولي [هكذا ورد في إحدى شذرات الكتابة الكلية] تصور لا يقبل التحليل إلى تصورات اخرى ما كان الموضوع الذي يرجع إليه لا يستند إلى دليل آخر بل كان، بلا استثناء، دليل نفسه بذاته (sed est index sui). لكن هذا النوع من التصورات لا يمكنه أن يوجد إلا للأشياء المعلومة بذاتها: وبالذات للجوهر الأسمى، أعني الذات الالهية. فكل التصورات المستنبطة التي من الممكن أن تكون لنا، لا يمكننا أن نحصل عليها إلا بفضل هذه التصورات الأولية، بحيث إنه لا شيء يمكنه أن يوجد من دون القدرة الالهية، وإنه لا شيء يمكننا أن نعقله في أذهاننا من دون فكرة الإله، حتى وإن لم نستطع أن ندرك بوضوح تام الكيفية التي تصدر بها الطبائع عن الإله والكيفية التي تصدر بها افكار الأشياء عن فكرة الاله، فكرة الاله التي ينبغي أن يستند إليها التحليل الأخير أو المعرفة التامة لكل الأشياء بعللها»(١٠).

طبعاً، فالفلسفة التي تبنّت المطالب الدينية تصورت نفسها بدلاً منه يغني عنه. لذلك فقد ظن الماديون من الفلاسفة أن تحقيق مطالب الدين مؤذن بنهايته. لكن فلسفتهم ليست إلا تحريفاً للدين متنكراً: إياه تطلب ومنه تنطلق، ذلك أن الفلسفة السياسية الماركسية تستند إلى مغالطتين كانت علة اندثارها، ليس من تاريخ العمل فحسب، بل كذلك من تاريخ النظر، إلا عند ماضغي الأفكار الميتة:

أ - **الأولى** تتمثل في الزعم بأن مطالب الدين تنحصر في التعبير الوهمي عن عدم تحقيقها السياسي: وتلك هي مهمة المادية التاريخية.

ب - **الثانية** تؤول إلى القول بأن مطالب الفلسفة تنحصر في التعبير الوهمي عن عدم تحقيقها العلمي: وتلك هي مهمة الجدلية المادية.

فلا يكون الدين إلا سياسة عاجزة. ولا تكون الفلسفة إلا علماً عاجزاً. والظن الثاني علة الظن الأول. فلما ظن ماركس أن الفلسفة قد صارت علماً، اقتصاراً عليه، ظن أن الدين قد صار سياسة، حصراً فيها؛ وذلك، في الحالتين، لحصر المطلق في النسبي، ولقصر ما يتجاوز العقل

---

(١٠) لايبنتس، ورد ذكر هذه القولة في: Ernest Kassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neueren Zeit* (Berlin: Verlag Von Bruno Kassirer, 1907), Band 4, pp. 49 - 50. وهذا نص الترجمة الالمانية التي قام بها كاسيرار من الأصل اللاتيني.

العقل، ليس في العقل بإطلاق وإلا لهان الأمر، بل في ما ظنوه تحققاً للعقل وتعيناً منه، أعني المادية الجدلية، والمادية التاريخية.

وبيّن ألا أحد ينكر العلاقة القائمة بين فرعي هذين الزوجين، زوج الفلسفة والعلم، وزوج الدين والسياسة، بل لا أحد له ذرة من عقل ينكر العلاقة بين الزوجين بفرعي كل منهما، لأنها أربعتها تمثل جوهر المراوحة الانسانية بين المطلق والنسبي في مجال النظر (الفلسفة والعلم) والعمل (الدين والسياسة): إذ إن نسبة الفلسفة إلى العلم هي عينها نسبة الدين إلى السياسة. إنها نسبة شهود اللامتناهي والمطلق المحررة للانسان إلى قيود المتناهي والنسبي المستعبدة له عندما تتجاوز حدها وتعلو قدرها فتزعم نفسها بديلاً منهما.

تلك هي النزعة الارجاعية التي يتمثل فيها جوهر الحلول المحرفة لشهود الانسان للمطلق، التحريف في شكله الحديث، حلول المطلق الإلهي في النسبي الانساني حلولاً أدى إلى تأليه الناسوت، عبارة أخيرة عن عنصرية الشعب المختار والابن المصطفى. وهذا التحريف لم يبق صامداً أمامه الآن إلا الشهود النافي لعنصرية الشعب المختار وذروتها الابن المتأله، أعني الشهود الاسلامي للمطلق. ومن دون هذا يتعذر أن نفهم الدلالة الوجودية الروحية لطبيعة الفرق بين الروحانية العربية الاسلامية والروحانية اليهودية المسيحية، فيصبح الاسلام من أصله أمراً لا محل له في التاريخ الانساني ويكون وجود الحضارة الاسلامية عدماً.

إن ما يظنه ذوو الفكر الغفل ثورة علمانية إنما هو نحلة دينية لم ينطلِ تنكرها على الجلّ من مفكري الغرب نفسه. وهذه المطابقة التحريفية هي التي تفسر انقلاب الثورة الاجتماعية المزعومة اشتراكية علمية ونظرية لائكية إلى ما كان أدهى من جميع ما عرفت الانسانية من حروب دينية. فالسلوك المميز للأحزاب الاشتراكية، والطابع الكنسي لهيكلتها، والمنزلة البابوية لزعمائها، والوظيفة الكهنوتية لتخباتها، تجعلها صاحبة صفات سبقتها إليها الفرق الدينية المتعصبة التي سادت القرون الوسطى؛ بل هي قد عادت بالانسانية إلى نظام الدولة البابلية ـ المصرية القديمة في شكلها اللاهوتي ـ العسكروتي الذي بلغ أقصى مداه في الستالينية والماوية (اللتين لا تختلفان عن الفاشية والنازية إلا بالشعارات).

فليس فيها أدنى ذرة من السلوك اللائكي المزعوم، السلوك الذي يفترض فيه أن يكون شديد التسامح، زهيد التعصب، فقيد الوثوقية، عديد التفكير، بعيد التدبير، صفات للاجتهاد العلمي النسبي والموقت. فكيف نفهم ما آلت إليه اللائكية المزعومة من حروب دونها كل الحروب الدينية المعلومة بشاعة وهولاً؟ وكيف نفهم التحجر الفكري الذي جعل النسق الفلسفي المؤسس له مصدراً لمدرسية جديدة موضوعها علم التاريخ والعمران بدلاً من موضوع المدرسية الأولى، أعني علم المنطق والطبيعة؟ هل الجدل المزعوم، الذي هو بعث موهوم للمنطق الأرسطي بتوسط العلم الهيغلي المطلق عودة إلى الجدل الأفلاطوني في القراءة الباركلية[١١]، أمر كاف لتجاوز فشل المدرسية الأولى في فهم العالم الطبيعي قليل التعقيد، والتمكن من فهم العالم التاريخي الذي يفوقه في التعقيد أضعافاً مضاعفة بمجرد إطلاق اسم المادية التاريخية عليه (النظر) والاشتراكية العلمية (العمل)؟

فإذا أضفنا إلى ذلك ما افترضه بعض علماء الاجتماع من علاقة تشارط بين الرأسمالية

---

(١١) هيغل، درسه حول أفلاطون. انظر: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur Platon*, texte inédit présenté en bilingue par Jean - Louis Vieillard - Baron (Paris: Aubier, 1976),
خصوصاً القسم المتعلق بالجدل الأفلاطوني ودلالته الوجودية.

وبعض التيارات الدينية الاصلاحية (ماكس فيبر)، تبين أن الحديث عن الفصل بين العقل والايمان في الغرب شرطاً في ما حققه من ثورات ليس إلا من الأوهام العلموية، ومن بقايا غباوات رنان (خصومته مع محمد عبده) التي عششت في أذهان المتحدثين عن الحداثة، الخالطين بين ما تحدثهم به أنفسهم وما يحدث فعلاً في التاريخ الانساني، الجاعلين منها أمراً إيجابياً مطلوباً بإطلاق. إنهم يهللون متفائلين بما يتطير به كبار المفكرين الغربيين، متشائمين: الحداثة، أو جوهر الانحطاط الانساني، بلغة نيتشه، أو تردي الوجود ونسيانه، بلغة هايدغر. أقلا يكفي ما جربه الغرب؟ هل من الضروري أن نمر بالاجراف نفسه، أم ينبغي أن نسعى جاهدين إلى إنقاذ الانسانية بتغيير قبلتها من جديد كما سبق أن فعلنا؟ لولا هذه المطالب الوجودية الروحية السامية لاقتصرت الصحوة الاسلامية على ما يزعم بعضهم أنها مقصورة عليه: مجرد رد فعل رجعي علته الفقر والتعصب، متناسين أن الحاجات والعواطف الدنيا لا تولد السمو الروحي والشهادة من أجل شهود المطلق وتحرير الانسانية مما تردت إليه، وإنما يصدر عنها الدنو المادي والبلادة من أجل عبادة النسبي وتكبيل الانسانية في ما أطلق عليه هيغل اسم اللامتناهي الزائف. وهل تجد لامتناهياً أكثر زيفاً من لامتناهي الحضارة الاستهلاكية غاية أسمى للوجود الانساني المردود إلى الحياة البهيمية والمقصور عليها؟

ثانياً: العقيدة الفلسفية المضاعفة

أما العقيدة الفلسفية المضاعفة، فإنها أبعد غوراً من العقيدة التاريخية المضاعفة، كونها إياها بعد تعميمها وتصعيدها إلى المطلق. ولو كان حكماً مسبقاً من جنس ما يحصل أحياناً للعلماء إذ يتحجرون، لكان أهون، ولكان قابلاً للإصلاح. إنما هو موقف عقدي، مذهبي لا شفاء منه ولا دواء له. وهو، بحسب رأيي، العلة الرئيسية في حبط ما كان ينبغي له من أحداث تاريخنا الحديث أن يعود إلى الاختيار والفعل الإرادي، فإذا به يصبح أقرب إلى المذاهب الجبرية النافية للفعل الحر المريد، باسم حتمية علمية مزعومة لكونها غير مفهومة.

هذا الحكم مضاعف لأنه يتضمن فرعاً ذا لون إبستمولوجي ويتعلق بطبيعة دور علم الاقتصاد المتجاوز للذريعة. مبنياً على أساس أنطولوجي هو طبيعة دور موضوع علم الاقتصاد في التاريخ الانساني بصورة عامة (وإلى الالتزام الأنطولوجي الفاسد في هذا الميدان تعود علل ضياع الفرصة من الكتلة الشرقية والناسجين على منوالها من كتلة باندونغ، الكتلتين اللتين أشار سمير أمين إلى فشلهما إشارة المتحسر).

كما يتضمن هذا الحكم المسبق فرعاً ثانياً أعمق من الأول، كونه يعمم أساسه الانطولوجي الذي أشرنا إليه، فيحدد طبيعة الثورات الحضارية الانسانية، مرجعاً إياها إلى محرك واحد، هو الدوافع الاقتصادية المرفوعة إلى مقام يتجاوز مقام الاداة في الفاعلية الحضارية الانسانية، التي سنحاول فهم آلياتها ومنزلة الأداة الاقتصادية فيها. وهذا الفرع الثاني يتجاوز العلم المجرد إلى الاختيارات الخلقية الاسمى وإلى الإنشاءات الوجودية المطلقة. إنه يتصل بالالتزام الوجودي المطلق الذي تتجلى فيه قيم الأمة الروحية.

ولن يتيسر للفكر العربي الإسهام الجدي في الإبداع المحدد للآفاق الانسانية ما ظل حبيس هذه الأوهام المظنونة، علوماً وفلسفة تتجاوز المعرفة الذريعية الخالصة إلى الالتزام الوجودي والروحي المطلق، ذلك أننا حتى لو سلمنا بمثل ما يزعم من الحتميات، فإننا نعتقد أن أهمها، في تاريخ الأمم الفاعلة، والأشخاص الواعية، هو حتمية المميز الاساسي للوجود الانساني، أعني

الإرادة العاقلة المتعالية على كل الحتميات، بل الواضعة لها ذريعة من بين ذرائعها للسيادة على سيال الوجود الخارجي والباطني للإنسان، استخلافاً لغايات تتجاوز عرضيات الأهداف المتناهية لمؤلهي التاريخ الانساني المجهزين على الرب والمربوب بسلم قيمهم المقلوب.

ذلك هو معنى كون الانسان شاهداً للمطلق: فإدراكه الحتميات، بصفته شهوداً لها، شهادة عليها، واستشراف لما هي آية منه كونه يتجاوزها، أعني الإله الخالق الحر الذي استخلف الإنسان ليعبده، ولم يحل فيه ليستعبد الآخرين أو ليفسد الكون: وهذا هو المآل الذي أدت إليه «الأفلاطونية ـ التوراتية ـ المحدثة ـ الجرمانية» أو النمط الحضاري الذي عبّر عنه انحطاط «الكانطية ـ الهيغلية»، أعني «الكونتية ـ الماركسية»، ولم نر منه الآن إلا سقوط أحد شقيه (الشيوعية الغربية)، ولن يتأخر لحاق شقه الآخر به (الرأسمالية الغربية) انحطاطاً إلى الرأسمالية الشرقية القصوى (اليابان ونمور آسيا) انحطاط الاشتراكية الغربية قبلها إلى الاشتراكية الشرقية القصوى (الصين الشعبية ووحوش آسيا)[١٢].

فالخوف كل الخوف هو من النكوص إلى شكليهما الآسيويين، حيث عاد الانسان إلى ما دون شهود الانسانية للمطلق في الأديان السماوية: إذ أصبح النزر الضئيل من القيم الباقية في الغرب يعد من عوائق القدرة التنافسية مع المجتمعات التي فاقت الغرب في النجاعة، كونها لا تبالي باحتقار الانسان. ولهذا ما يبرره روحياً فضلاً عن تبريره الاقتصادي: فالبديل الذي يشرئب إليه الغرب في ما يسمى بمابعد الحداثة متردد بين روحانية الشرق الأقصى الدنيا والجمالية الغفل المتقدمة على غزو الروحانية اليهودية المسيحية لشعوب الغرب البدائية (اليونان قبل سقراط والجرمان قبل المسيحية).

لذلك، فإن حظ الحضارة الاسلامية السعيد هو قدرتها على الحيلولة دون التقاء التطرفين: ما دون الانسانية في الحضارة الشرقية القصوى لعدم البلوغ إلى فلسفة الاستخلاف، وما دونها في الحضارة الغربية القصوى لزعمها أن الإنسان له وراء الاستخلاف منزلة الابن الموصلة إلى عقدة أوديب مع الأب. وليس ذلك من جنس التوسط بمعنى الحل الوسط؛ وإنما معناه الإدراك السليم لمنزلة الإنسان في الوجود بوصفه شهود المطلق الرافض ضربَي العمى الذي يصيب الانسانية: عدم البلوغ إلى الشهود أو تجاوزه الكاذب، فطمس عيني الابن المزعوم بعد قتل الأب الموهوم (وتلك هي وضعية الفلسفة الغربية، المنحط منها غير المدرك هذه المأساة).

١ ـ دور علم الاقتصاد ودور موضوعه في التاريخ

لنبدأ بالفرع الأول من العقيدة الفلسفية. ولنسلم جدلاً أن العامل الاقتصادي له ما ينسب إليه من دور تحتيمي، بالمعنى الماركسي للكلمة، فهل يختلف دور علمه عن دور أي علم عندما يستعمله الانسان في التعامل مع موضوع ذلك العلم؟ أم إنه، مثل جميع العلوم، يقتصر دوره على اكتشاف بعض العبارات المنتظمة أو القوانين (أو هو بالأحرى يضعها وضعاً)، بصفتها أفضل صياغة وتمثيلاً لمجرى عادات موضوعه؟ فلمَ إذاً الزعم أنه يحدد قوانين استعمال

(١٢) ما المقصود بوحوش آسيا؟ إنهم ما يناسب نمور آسيا. فهؤلاء هم المثال الأعلى من الرأسمالية الآسيوية التي ينعدم فيها أدنى مقومات الوجود الانساني الكريم، وذلك هو المثال الأعلى من الاشتراكية الآسيوية التي قضت على كل مقومات الوجود الإنساني الكريم. فلا فرق يذكر بين سحق الإنسان في رأسمالية نمور آسيا وسحقه في اشتراكية فييتنام وبول بوت الذي فاق وحشية نيرون الروماني.

الإنسان للقوانين عند تعامله مع موضوعه؟ كيف ينقلب القول العلمي الذي يشترط فيه الاتصاف بخاصيات القول الخبري إلى قول إنشائي دونه أساطير الأولين أحلاماً؟ وهل من علامة أبلغ من المرور من وصف الواقعات إلى التبشير بالواجبات على فقدان القول للجدية العلمية؟

فعلم الطبيعة، مثلاً، على الرغم من ارتفاع درجته العلمية بالقياس إلى علم الاقتصاد، لا يزعم له أصحابه تجاوز التحديد النسبي لعبارات تقريبية عن مجاري عادات الطبيعة إلى محاولة تحديد قوانين استعمال الإنسان هذه القوانين في تعامله مع الظاهرات الطبيعية. والمعلوم أن هذا التعامل يزداد استعصاء كلما كانت القوانين التي يطلبها العلم هي بدورها مجانسة لقوانين استعمال القوانين، أعني قوانين فعل الانسان الذي يعمل على علم بالقوانين: أي الإنسان المتحرر بالعلم.

فعلم الاقتصاد هو علم الظاهرات الاقتصادية التي هي في جوهرها سلوك الانسان الاقتصادي، إنتاجاً للثروة وتوزيعاً واستهلاكاً لها، وإدارة لثلاثتها، أكان هذا السلوك خلوياً (micro - économique) أم شاملاً للجماعة(macro - économique)، أكان هذا الشمول عمودياً أم أفقياً، وبحسب المكان (ما يشمله من المعمورة: دولة، مجموعة من الدول، كامل المعمورة) والزمان (المدى بدرجاته: الآنية والقصيرة والمتوسطة والطويلة).

ولا يخفى على أحد أن هذا السلوك يخضع، بالاضافة إلى ما يمكننا أن نطلق عليه اسم آليات الاقتصاد النوعية القابلة نسبياً للحصر، تسليماً بقابليتها للعزل عن العوامل الاجتماعية الأخرى (وهو عزل ينبغي ألا يتجاوز قدره المنهجي)، لمحددات من أجناس أربعة تهتم بها علوم مزيجة «نفسية ـ طبيعية» و«رمزية اجتماعية»، نذكرها بحسب تدريج تأثيرها:

أ ـ علم النفس الاجتماعي للسلوك الاقتصادي الفردي والجماعي بحسب الثقافات.

ب ـ علم النفس الاجتماعي للمعلومات والشائعات ذات الأثر الكبير في السلوك الاقتصادي.

ج ـ علم «النسيج ـ العلمي ـ الأساسي والتطبيقي» في مجالات العلوم الطبيعية والانسانية ذات الصلة بإنتاج الثروة وتوزيعها واستهلاكها وإدارة ذلك كله بصورة تضمن التأثيل والتجديد.

د ـ علم اجتماع جهاز الدولة المناسب أفضل مناسبة لـ «القدر الأفضل الممكن» (optimisation) في الحياة الاجتماعية بجميع أبعادها، إذ إن علاقات الانتاج نفسها تعد من أهم أدواته.

وبيّن أن تعقيد هذه العلاقات بين العمل بعلم الاقتصاد والعلوم التي يستند إليها علم الاقتصاد هو من درجة أرفع بكثير من درجة التعقيد التي عليها علاقة الطب، مثلاً، بعلم الأحياء. ومع ذلك لم نسمع بطبيب واحد ادّعى علمية للطب من درجة علمية العلوم التي يستند إليها، وراح «يفير الظاهرات الصحية» لتطابق ما عنده من علم بها، منتقلاً بذلك من سلوك المعالج الحذر إلى تهور المغامر الغر الذي سيطر على أصحاب «الاشتراكية العلمية»، فصار التمريض قضاء على المريض.

فإذا كان التسليم بالحتمية في علم الحياة لم يؤد إلى التسليم بها في سلوك الأطباء العلاجي، فلِمَ يكون التسليم بها في علم الاقتصاد مؤدياً إلى التسليم بها في سلوك الساسة العلاجي الذي تنسب إليه حتمية الاشتراكية العلمية، أم انه لا فرق بين قوانين الظاهرات

وقوانين التعامل معها بتلك القوانين؟ وإنما وصف الاقتصاد بالسياسي لإفادة هذا الفرق: فليس للبعد الاقتصادي التقني الخالص منه إلا بعض الجوانب الجزئية المنفصلة التي يصل بينها كثير من التخمينات والمعتقدات والخيارات السياسية والخلقية البعيدة كل البعد عن الجانب التقني الخالص.

هبنا سلمنا بأن علم الاقتصاد من جنس علم الطبيعة إبستمولوجياً، فإن استعمالنا إياه، في تعاملنا مع الظاهرات التي هي موضوع له، يبقى استعمالاً في أقصى حالات انتظامه من مقاس يفضله مقاس استعمالنا علم الطبيعة، وذلك على الأقل لعلتين: فرق التعقيد بين الموضوعين وفرق التدقيق بين العلمين. ثم إن مقاس انتظام أفعالنا، وإن اهتدت بعلم الاقتصاد، يبقى دائماً من جنس مقاس الأفعال الانسانية التي تراوح بين ما ينتسب إلى الرويّة والاختيار وما تفرضه العفوية والاضطرار، بين الانتظام الغائي والتوالي الاتفاقي، كون العمل لا يمهل، والزمان لا يرجع.

ولما كان من المعلوم أن علماء الطبيعة، على الرغم من تفوق أدنى علومهم دقة وضبطاً على أرقى العلوم الانسانية، لا يزعمون لأنفسهم القدرة على ضبط قوانين تعامل الإنسان مع موضوعات علومهم في ضوء قوانينها، فإن علم الاقتصاد أولى به ألا يكون إلا مجرد أداة متواضعة جداً ونسبية النجاعة إطلاقاً يستعملها الإنسان في السلوك السياسي، ذلك أن مضمونه يسمو على مضمونها تعقيداً، وشكله يدنو إلى شكلها تحديداً.

لقد ناقشنا، إلى الآن، دور علم الاقتصاد في العمل التاريخي الانساني مسلّمين بأن للعامل الاقتصادي ما ينسبه إليه أصحاب هذه الدعوى، وبيّنا أنه، حتى في هذه الحالة، يبقى هذا العلم مجرد «علم اداة» مثله مثل كل العلوم في ما لها من دور في سلوك الإنسان المتروي، فلا يمكن قضاياه أن تنقلب من الخبر إلى الإنشاء. وهذه النقلة الواجبة في العمل الانساني تتجاوز بالطبع المعلوم الحاصل إلى المعلوم الممكن شرطاً في الحرية العاملة، وأساساً للمشروع المتجاوز للحاضر من الماضي، وللحاضر من المستقبل، في المخاض العملي الجاري حال الفعل، حيث يكون المعلوم دائماً مجرد أداة، بالغاً ما بلغ من الدقة والضبط والوثاقة.

إن النقلة من حصر الامكانات النظرية وحسبان الترجيحات العملية إلى عزم الأمور تبقى دائماً نقلة متعالية على مجرد العلم، لأنها هي جوهر الفعل الشامل الذي للإلتزام الوجودي. ولو بقي الإنسان عند حد العلم، ما فعل شيئاً انتظاراً لاكتمال الاستعلام عن الموضوع، أو لآل عمله إلى العبث يأساً من لاتناهيه. لذلك فإن القفزة الواصلة بين النظر والعمل تنتسب إلى الإدارة الوجودية للافراد والأمم، الارادة التي نسبة معلوم مفعولها إلى معلوم النظر هي نسبة اللامتناهي إلى المتناهي، إذ هي عين الحرية.

لذلك، فإن البعد الاقتصادي من «الظاهرات الاجتماعية ـ الانسانية» ليس له ما يزعم أصحاب الحتمية الاقتصادية الماركسية، إلا إذا تجاوز موضوعه المعنى الاقتصادي الصرف إلى ضرب من الدلالة غير الاقتصادية، الدلالة الوجودية على طبيعة العلاقة بين الإنسان والعالم واثر تلك العلاقة في الصلات الحاصلة بين البشر في المحيط الاجتماعي، أعني المعنى الديني لإرث الأرض. لكن هذه الدلالة تنتسب، عندئذ، إلى صراع القيم بالمعنى المطلق، أعني الصراع الذي يكون فيه للاقتصاد العلمي أدنى الدرجات ولا تصبح له الصدارة إلا في الوضعيات الانسانية القصوى: كالحرب والمجاعة أو حالة من أوصله فساد النظام الاجتماعي إلى ما يشبه هذه الحالات القصوى. وفي كل هذه الفرضيات يكون الاقتصاد قد فقد دلالته العلمية، وبزوال هذه الدلالة يصبح قوله عاماً غير قابل للفحص الجدلي فضلاً عن التعقب العلمي.

الواقع أن منزلة العامل الاقتصادي في التاريخ الانساني، مأخوذاً في معناه الذي له عندما يكون موضوع علم الاقتصاد، أمر أفرط بعض المغالين في تعظيمه. وعلة إفراطهم نظرية وهمية في طبيعة القيمة بصفتها ظاهرة ينبني عليها وجود الانسان التاريخي المقصور على بعده المادي، ذلك أن تفسير التاريخ بالعامل الاقتصادي يعود، في جوهره، إلى إرجاع مفهوم القيمة العام إلى مدلوله الخاص في الاقتصاد وحصر الحاجات الانسانية في الضروري دون الحاجي، فضلاً عن الكمالي، إن سلمنا بأن الحاجات لا تكون إلا مادية. فهل الإنسان لا قيام له إلا في الظرفيات القصوى المستثنية لما يسمو به عليها ويجعلها تابعة لا متبوعة؟

إن الظرفيات القصوى التي تضفي على الضرورات طابع المحتم لا ينكرها إلا معاند. لكنها، عندئذ، ليست خاضعة لآليات من الطبيعي التي تستند إليها العلوم الانسانية: إنها من جنس قانون الانتخاب في التاريخ الطبيعي الذي يعم جميع الكائنات الحية، لا يستثنى منها النبات، ولا يرد إليها التاريخ الإنساني إلا إذا انحط فانحصر في أدنى مستوياته، بل إن القيم الاقتصادية نفسها كان ينبغي لها عندئذ أن تنحصر في القيم الاستعمالية. فإذا انحصر أصناف البشر في العبيد والنخاسين آلت القيم إلى القيمة الاقتصادية حصراً فيها، وانحطت هذه إلى الاستعمالي دون التبادلي، ذلك أن الاختلاف بين هذين الضربين من القيم ليس له من علة تفهمنا إياه إلا وجود درجة أرفع من القيم تؤسس تبادل ما لا حاجة إليه إلا بحكم دلالات رمزية عند بعضهم واستغلال مضاربي لها عند بعضهم الآخر: فلا معنى للندرة إلا عند وجود الطلب. لذلك ميز ابن خلدون بين ظرفين للتبادل، أولهما يغلب عليه الضروري فيقل فيه الفرق بين الاستعمال والتبادل لصالح اول، وإن لم يزل الثاني لعدم خلو أي مجتمع، مهما تبدى، من القيم ذات الدلالة الرمزية؛ والثاني يغلب عليه الكمالي، فيقل فيه الفرق بينهما لصالح الثاني لعدم خلو المجتمع من القيم الحاجية مهما تحضّر.

فوق هذه الأصناف الأربعة من القيم (الاستعمال والتبادل الادنيين في ظرف سد الضروري والاستعمال والتبادل الأسميين في ظرف سد الكمالي من الحاجات) توجد القيم التي لا تقبل التفريط، والتي هي موضوع صراع بين البشر، تكون فيه الأولى بجميع أنواعها مجرد أدوات ووسائل. والمغلوب هو من انحطت عنده تلك القيم فصارت قابلة للتفريط؛ وذلك هو معنى العبودية. والغالب هو من سمت عنده هذه القيم فوق كل تفريط، وذلك هو معنى السيادة. لذلك كانت الشهادة في الجهاد أسمى القيم وأول الواجبات، إذ هي شرط حرية الإرادة والوجود المستقل الشارطين لجميع القيم العليا، كالقيم الدينية والجمالية والفلسفية عند المدركين لها بمجرد فهم معنى الوجود الروحي للإنسان ذاتاً لا معبود لها غير الله، أعني الحق والخير والجمال والقيام بالذات أو الحرية وشهود المطلق أساساً لها جميعاً. وقد أكد ابن خلدون أهمية هذا الشعور الانساني عند تحديد آلية انقراض الأمم، فقال: «وفيه [في سبب إسراع الفناء إلى الأمم المغلوبة] ـ والله اعلم ـ سر آخر، وهو أن الإنسان رئيس بطبعه، بمقتضى الاستخلاف الذي خلق له. والرئيس إذا غلب على رئاسته وكبح عن غاية عزه تكاسل حتى عن شبع بطنه وريّ كبده، وهذا موجود في أخلاق الأناسي. وقد يقال مثله في الحيوانات المفترسة، وإنها لا تسافد إذا كانت في ملكة الآدميين»[١٣].

والمعلوم أن هذا النوع من القيم هو الذي يحدد مجال الوجود القيمي عامة كونه يعين الأمرين التاليين اللذين يضفيان على مجال التقويم الإنساني الصفات التي له في مجتمع مجتمع:

---

(١٣) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، المقدمة، ط ٣ (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ١٩٦٧)، ص ٢٦٠.

الأول، هو حد البداية بالنسبة إلى سلم القيم. فكلما عز التفريط في هذه القيم، كانت بداية الثانية شامخة، وكلما عم التفريط في الأولى، بارت الثانية فبخست حتى هانت على الأذلين، إذ كلما فقد الوعي الشخصي (الفردي والجماعي) بقيمة الذات وحريتها، فرداً وجماعة، انحط الإنسان إلى الدرك الأسفل، فانحصر التبادل عنده في سد الحاجات الأولية بمقابل هو الحرية حفاظاً على حياة ذليلة. وتلك هي العبودية ولا شيء سواها. عندئذ يكون المجتمع مجتمع عبيد ونخاسين، إذ تصبح الذات نفسها قابلة للتفريط بحكم الخضوع للحتمية الاقتصادية في أدنى السلم الاجتماعي، أو في ظرفي الحرب والمجاعة، أو في حالة فقدان الوعي بالسامي من القيم تسليماً بدور الاقتصاد المتفرد في التاريخ، كما هو الشأن عند العلمويين والعلمانيين.

والثاني، هو تحديد درجات سلم القيم وتراتبها. فهذه الحاجات متنوعة، ويحكمها تحديد التمييز بين ما يقبل التفريط وما لا يقبل، ذلك أن التعامل مع الظروف القصوى نفسه، كظرف الحرب والمجاعة، يختلف بحسب هذا المعيار: فبعض الشعوب يقبل التعاون مع مستعبده حتى صار الخزي عنده مضرب الأمثال، وبعضها الآخر يقبل الموت عن بكرة أبيه رفضاً لهذا الخضوع، ذلك أن الضرورات التي تبيح المحظورات تختلف من أمة إلى أخرى. وبذلك تتفاضل الأمم. وهذا الاختلاف هو الذي يعين المنزلة التي توليها الأمم للاقتصاد: أداة أم غاية، منفعلاً أم فاعلاً، مؤخر أم يقدم على ما لا يقبل التفريط. لكل أمة حدودها المعينة تفصل بها بين ما يقبل التفريط وما لا يقبل. وضمن هذا الموقف الوجودي يتحدد الكيف السلمي للقيم وفي إطاره ينضوي الاقتصاد أداة لا غاية، منفعلاً لا فاعلاً، مؤخراً لا مقدماً.

وتجنباً للردود السهلة ودعاوى التعالم التي تزعم الفصل بين الخلقي والعلمي، وبين النفسي والاقتصادي... الخ، سنضرب أمثلة من سلوك الدول لا الأفراد، لنثبت أن المحدد الاقتصادي الخالص ليس متقدماً إلا عند الأمم المغلوبة، وفي حالات وهن النخبات الممثلة للإرادة الجماعية، إما اعترافاً بهزيمتها، أو تبريراً لتقاعسها وسوء تدبيرها. أما عندما يكون النوع الخامس من القيم متقدماً على غيره، لوعي الأمة ونخباتها بما لا يقبل التفريط، وكون الإرادة الروحية والسياسية الممثلة للجماعة متناغمة معها، فإن الاقتصادي يتأخر دوره التحديدي ولا يبقى له إلا دور الأداة.

فالمعلوم أن الدول الرأسمالية نفسها، مهما غالت في القيم الاقتصادية، تضع مجموعة من الأمور فوق المعيار الاقتصادي الخالص، إذ بالمعيار الاقتصادي الخالص يكون من الغباء أن تنتج اليابان، مثلاً، الأرز في حين أنها تستطيع استيراده بعشر كلفة انتاجها إياه. وبالمعيار نفسه، كانت شعوبنا أغبى الشعوب عندما سعت إلى التحرر من نير الاستعمار، لأن وضعها الاقتصادي ربما كان يكون أفضل لو قبلت الدخول في مشروعات الإدماج التي اقترحت عليها. ولو صح المعيار الاقتصادي محدداً للسياسات لكان ما تخصصه الدول الكبرى لأدوات إدارتها السياسية (الدفاع والمخابرات والبحث العلمي الأساسي والابداع) مجرد تبذير، ولكان الخضوع للحماية الاجنبية للتخفيف على الآلة الاقتصادية غاية لا تسمو عليها غاية، بل لكان سلوك بعض الدويلات المقصور على المضاربات المالية والحماية الخارجية من أحكم السياسات.

٢ ـ طبيعة الانعراجات الحضارية

هكذا نصل إلى المسألة المركزية، أعني المسألة المتعلقة بطبيعة المنعرجات الحضارية في التاريخ الانساني. فما هو مجرد علامة تصاحب هذه الانقلابات أصبح يعدّ جوهرها، بل وعلة وجودها، وسر قيامها: تغير نمط الانتاج ووسائله. فـ«العولمة» التي هي ظاهرة ملازمة لكل

مراحل التاريخ بتناسب مع نسق توسع التواصل الحضاري في المعمور من الأرض المناسب لها دائماً، أصبحت، عند صاحب الورقة، مميزة لعصرنا دون غيره من العصور. وهي، في الحقيقة، أمر ما خلا منه التاريخ قط، معاصراً كان هذا التاريخ، أو حديثاً، أو وسيطاً، أو حتى قديماً. إنما تمتاز الصورة المتقدمة عن الصورة المتأخرة بالكم والسرعة لا غير.

فالمعلوم أن «العولمة»، أعني وحدة المعمور من الأرض في مجالات التفاعل الإنساني، ذات مدلولين:

أ ـ مدلول سالب، هو انفعال المغلوبين القابلين لتأثير أصحاب الغلبة في عصر من التاريخ الواحد للمعمور من الأرض.

ب ـ مدلول موجب، هو فعل الغالبين في التاريخ بأدوات الفعل الغازي غزواً بارداً أو حاراً، أعني بالثقافة والاقتصاد أو بالعنف والاضطهاد، منذ أقدم الامبراطوريات الشرقية.

ذلك أن العالم مفهوم نسبي إلى عصره، والعولمة مثله نسبية؛ وهي، من ثم، لا يمكنها أن تعد مميزة لعصر من العصور إلا إذا اثبتنا أن تأثيرها تغيرت طبيعته بالقياس إلى ما كان عليه بإطلاق. وذلك أمر لم يدر في خلد القائلين به السؤال عنه أو البحث فيه، تياسراً مع أنفسهم، وهروباً من امتحان فرضياتهم التخمينية.

ففي وجهها السالب، كانت العولمة وما تزال عبارة عن خضوع الشعوب المغلوبة للدورة الاقتصادية وللأنماط الحضارية التي تفرضها الأمم الغالبة المعاصرة لها والسائدة على المعمور من الأرض عندئذ، وهو المقصود بالعالم، ذلك أن التاريخ الانساني، منذ بدايته، كان دولياً بحسب سعة العالم المناسبة للعصر. ولا اعتبار هنا للسرعة لأن الشعور بالزمان والمسافة هو بدوره إضافي إلى العصر، بل لعل مسافر الماضي كان أطول صبراً منا على الرغم من أن سفره يقاس بالشهور وبالسنوات، وسفرنا يقاس بالأيام والساعات.

الامبريالية ليست أمراً جَدَّ بعد أن لم يكن. إنما لكل عصر امبرياليته المناسبة له. وليس بطء الدورة الاقتصادية والمواصلات قديماً بأمر يفيد أن المجال كان أضيق: فلو قارنا نسبة ما اتسعت إليه الامبراطوريات القديمة والوسيطة إلى المعمور من العالم في عصرها لما وجدناه دون نسبة اتساع الامبراطوريات الحديثة والمعاصرة. العولمة لا تقاس بالسعة الخالصة، بل بهذه النسبة إلى المعمور من الكون.

إن المعمور من الأرض كان وما يزال دائماً ذا دورة حضارية متصلة، بل لعل التعدد أصبح اليوم أكثر مما كان عليه في القديم. فالعولمة الموحدة صارت متعددة بحكم تعدد المراكز المؤثرة، الأمر الذي يجعل المسعى التوحيدي، بما هو قوة جاذبة إلى المركز، مصحوباً دائماً بمسعى تكثيري، بما هو قوة دافعة إلى المحيط، لكأن صراع الحب والكراهية، حركة الجذب الموحد والدفع المفرق، لا يتوقفان. وهما، على كل حال، متناسبان دائماً منذ القديم: إنما الجدة كمية لا كيفية.

أما الوجه الموجب من العولمة، أعني فعل بعض الشعوب الغازية بإنتاجها العلمي والتقني والثقافي، وبآلتها الاقتصادية والعسكرية، فإنه ليس بالأمر المميز لعصرنا من دون غيره، خصوصاً إذا علمنا أن وسائل الهيمنة كانت وما تزال مبنية على قواعد خمس، هي قوائم أخطبوط السياسة الدولية منذ الدولة الفرعونية (الغزو الروحي ثم فرعاه العلوم النظرية وتطبيقاتها، والعلوم العملية وتطبيقاتها: والأول يزيل الأمم بتغيير هويتها غاية، والثانيان بالاستحواذ على شروط وجودها المادية بفضل التقنيات الاقتصادية والعسكرية، والأخيران

بالاستيلاء على شروط وجودها الرمزية بفضل التقنيات الثقافية والاعلامية بداية). ولست أرى فرقاً نوعياً يذكر بين الامبريالية المصرية والبابلية والقرطاجنية والرومانية والعربية والمغولية والاسبانية،... الخ. والامبرياليات المعاصرة لنا عدا ما يزعمه أصحاب النظرة المادية من تهويل للحتمية الاقتصادية، بل إن النظرة الموضوعية تقتضي التسليم بأن التنوع الحضاري والثقافي وتعدد المراكز الاقتصادية المتنافسة صار اليوم أكثر توافراً وأقدر على إدخال التوازن على العولمة، وذلك بحكم آليتين كانتا منعدمتين في القديم:

أ ـ آلية التراجح بين سرعتي التأثير وإزالة التأثير، الأمر الذي يوفر فرصاً أكبر للصمود عند المغلوب.

ب ـ آلية تحصيل الوسائل المنتظم: فما كان يتطلب قروناً للحصول عليه، ومثلها لإزالته، صار يحدث ويزول في أقل من عقد.

فما كان يتطلب شبه استئناف تام للتاريخ الإنساني لكي تساوي إمبراطورية لاحقة إمبراطورية سابقة (فالحضارة العربية لم تتمكن من مضاهاة بيزنطة علماً وحضارة إلا بعد خمسة قرون من التتلمذ عليها، وعلى فارس، وكذلك كان حال الحضارة اللاتينية مع العرب واليونان) أصبح قابلاً للتحصيل السريع بحكم انتظام التعليم ونقل الخبرات النسقي: فكان بعض العقود كافياً لليابان، مثلاً، أو لأمريكا قبلها، أو لمن نراه الآن يحقق المعجزة بعدهما.

وإذا كان الاستثناء ملازماً للبعد الموجب من العولمة لعدم تساوي الأمم في القدرة على الهيمنة، فإن الوجه السالب منها يعمّ جل البشر بدرجات متفاوتة. فالغالبون قلة والباقي مغلوبون. وويل لأمة استسلم أبناؤها لغالبي العصر فتصوروا الغالبية والمغلوبية أمراً محتوماً تفرضه آليات الاقتصاد. فكل أمة مغلوبة تنتسب بالاستسلام إلى العولمة السالبة، وكل أمة غالبة تنتسب بالإقدام إلى العولمة الموجبة، خصوصاً إذا كانت هذه الأمة قد سبق لها أن أسهمت في تحديد آفاق الإنسان لمدة ثمانية قرون على الأقل، ولم تفقد الطموح إلى استئناف الاسهام.

إن كون الاقتصاد من الدوافع المهمة في الحياة الجماعية، سواء بصفته سداً للحاجات الأولية في الظرفيات القصوى أو بصفته رمزاً لإرادة القوة، أمر لا ينفيه إلا جاهل. لكن الظن أنه هو المحرك للتاريخ وللانقلابات الحضارية (وبصفته الاقتصادية الخالصة لا بدوره الرمزي) ذلك هو ما نؤكد إبطاله إبطالاً مطلقاً. فذلك لا يصح على أية لحظة من لحظات التاريخ الإنساني. فقديماً ووسيطاً وحديثاً ومعاصراً كان التاريخ دائماً محكوماً بالدلالات الرمزية للأشياء بقدر كونه محكوماً بمحض وجودها المادي أو أكثر: ليس المؤثر هو القيم الاقتصادية بمحض ذاتها، وإنما يكون ذلك بذاتها وبما يصاحبها من منزلة يوليها إليها البشر في ظرف ظرفٍ من تاريخهم، وتلك هي المنزلة الرمزية الدالة على ضرب الالتزام الوجودي للأمم، الالتزام المحكوم أساساً بالقيم التي لا تقبل التفريط، بل إن هذا التحرر من تأثير العامل المادي الخالص، بمحض ماديته ومن دون اعتبار لدلالته الرمزية، أصبح اليوم أكثر قابلية للتحقيق: فالعامل الاقتصادي، فضلاً عن دلالته الرمزية التي لا يمكنها أن تفارقه، أصبح، بحكم تزايد القدرة على سد الحاجات، سداً يكاد يكون متخلصاً من ضغط العوامل الطبيعية المحددة للندرة وللظرفيات القصوى، أداة طيعة تستعملها القيادات السياسية والاقتصادية أكثر مما هي محتم خارجي لسلوك هذه القيادات، إلا عند الوهن: عند وهن القيادات وغياب التخطيط المحرر من اللامتوقع، القابل للتوقع. فتكون حتمية الاستسلام أساسها الارتجال والجهالة.

إن شبه الحتمية التي يوصف بها العامل الاقتصادي، والتي تظهر على حقيقتها، خصوصاً في الظرفيات القصوى، متناسبة طرداً مع تناقص تأثير القيم التي لا تقبل التفريط، وعكساً مع

تزايده. وعندما تصبح القيم غير القابلة للتفريط في حكم المعدومة يتحول المجتمع إلى جماعة مؤلفة من عبيد ونخاسين: عبيد الحاجة مسودين، ونخاسي التحكم فيها سائدين، إذ ليس سيد العبيد بأقل عبودية من مسوديه، مهما بلغت ثروته واتسع سلطانه. فالنخاس عبد لما يستعبد به العبيد، كونه، مثلهم، لم يبلغ بعد درجة شهود ما لا معبود سواه، الشهود المؤسس للحرية الوحيدة التي ترفع الإنسان إلى منزلته الوجودية الأسمى.

ولولا ذلك لما اختلفت حلول الأزمات الاقتصادية التي من حجم أزمة الثلاثينيات، ولما فهمنا علة كون الحلول المستندة إلى التقليل من شأن الحريات كانت، على المدى البعيد، أقل الحلول نجاعة (الحل الفاشي والحل النازي والحل الستاليني). لكن، قبل ذلك ينبغي أن نعترف بأن الدول والأمم لا تستطيع ذلك إلا إذا كان لها مقومات الوجود المستقل، الضرورية والكافية. فالدول ذات الكيان الحقير توجد دائماً في الظروف القصوى التي ذكرنا، فلا يتوفر لها شرط الارتفاع إلى الوجود الانساني السامي، ذلك أن بقاءها بمجرده يصبح مشروطاً بفقدانها الوظائف العليا من الوجود الخلقي للأمم. فنفهم عندئذ لِمَ يصبح الهم الاقتصادي شغلها الأول والأخير، إذ هي مجتمع عبيد نخاسوه النخبات الزائفة ما دام وجود المجموعة مشروطاً شرط وجوب برضى السيد على رزقها وشبه استقلالها على غيره من المفترسين. لذلك يكون نخاسو هذه الدول الهزيلة شحاذين في الخارج وجلادين في الداخل.

ثم يعللون ما يفعلون بالسياسيات الشعبوية التي لا مطمح لها إلا الابقاء على هذه التبعية، باسم عقلانية زائفة تدعي العلمية وتزعم رفض الغيبية، لكأنه أمكن في يوم من الأيام لأمة من الأمم أن تؤسس وجودها على تعاقل من يقتصر العقل عندهم على تبرير وجودهم أمراً لا بد منه في معادلة الاستعباد الدائم باسم الواقعية والحتمية العلمية.

إن ما حدث بعد الحرب العالمية الثانية وعودة ألمان واليابان إلى مسرح التاريخ الفاعل أمر يعد من أكبر الأدلة على أن روح الأمم وزادها الحضاري هو المحدد الحقيقي. أما الاقتصاد وآلياته، فإنها تكون محددة بمعنى كونها أدوات وآيات من آيات ذلك التحديد الجوهري. أما منظوراً إليها في وجهها الاقتصادي الخالص، فإنها أدنى المحددات تأثيراً إلا في الأمم التي لم تبلغ درجة القيم المتجاوزة للتفريط أو التي انحطت دونها بحكم انحطاط نخباتها النظرية بفرعيها المجرد والمطبق، والعملية بفرعيها المجرد والمطبق، والروحية الجامعة لشروط الحصانة الروحية للأمم، الشروط التي يؤدي فقدانها إلى «إيدز» النخبات، وانقراض الأمم. وذلك سر قوة الغزاة: التمكن من الحصانة الروحية عند المغزو.

إن انعطافات التاريخ الانساني ثورات روحية، بل هي انتفاضات «حيوية ـ روحية» تتجاوز بها الأمم عطالة الجواذب إلى الأسفل جاعلة من الاقتصاد والحياة العضوية مجرد ادوات لدوافعها العميقة ووسائل لغاياتها السامية. وعندئذ ليس للاقتصاد إلا أن يتبع.

ثالثاً: سبب أزمة الفكر العربي الأساسي

لنحاول الآن بيان الترابط بين عقيدتي صاحب الورقة: العقيدة التاريخية بفرعيها، والعقيدة الفلسفية بفرعيها، فهذا الترابط نجده في العلة العميقة لادواء الفكر العربي المعاصر: عدم فهم طبيعة العلاقة بين العقل والإيمان بصورة عامة، وفي الحداثة الغربية على وجه الخصوص، ومن ثم محاولات إدخال فكر النهضة العربية الاسلامية الحالية، في طرق مسدودة لا مخرج منها. فصاحب الورقة يقول: «لقد تميز مولد العالم الحديث، ومن ثم مولد الثقافة الراسمالية

المصاحبة له، بالتخلي عن المسألة المركزية ـ التي سادت قبل الرأسمالية بما فيها هنا في أوروبا الثقافة المسيحية وليس العودة إليها [تعريض واضح بالصحوة الاسلامية] ـ الا وهي التوفيق بين العقل والإيمان. وأنا أقول تفصل بينهما ولا اقول تعارض أحدهما بالآخر: إنها ترفع العقل إلى مرتبة المجال المستقل، دونما إشارة إلى الإيمان. فنحن الآن بصدد قطيعة كيفية وهي شرط الحداثة (الرأسمالية وفي ما وراءها الاشتراكية في ما بعد)»[١٤].

١ ـ ترابط العقل والايمان في الحداثة الغربية بصورة عامة

المعلوم أن النوع الخامس من القيم، أعني القيم التي لا تقبل التفريط، والتي تستند إليها جميع سلالم القيم الأخرى، بداية وتدرجاً وغاية، هي بالذات هذه العلاقة بين العقل والإيمان، وذلك عند جميع شعوب الأرض، وفي كل مراحل التاريخ الانساني. إنها، بصورة أدق، عين الادراك الانساني بما هو شهادة لشهود المتناهي للامتناهي. وتلك هي منزلة الذات الوجودية وقيمتها الخلقية: وهذه العلاقة هي، عند كبار مفكري الحداثة الغربية، نظرية الحلول المسيحي. وهي عندنا الاستخلاف الاسلامي. ومهما تبدلت الأشكال الخارجية لتعينات كلتا الحضارتين، فإن القلب النابض والعقل الحي منهما كان وما يزال هذا الضرب من العلاقة بالمطلق، سواء تصورناها أمراً محدداً للوجود الإنساني من خارج، او أمراً محدداً له من ذاته: فالقيم المتعالية لا يتغير طبعها، اعتبرناها صانعة للإنسان أو مصنوعة له. المصنوعات إذا اعتقدت صانعة تصير صانعة، إذ من خاصيات الإنسان في الجنس الحي أنه صنيعة صنعته: وذلك من التعالي الكامن فيه، أعني شهود المطلق.

فمن أين للكاتب هذا الوصف للحداثة الغربية؟ وهل يمكننا أن نحاكي أمراً لم ندرك منه الخاصيات الجوهرية، فاكتفينا ببعض التصورات السطحية عن طبيعة فعالياته لنجعل من صورته المشوهة مثالاً أعلى، فيصبح الأدنى مثالاً للأعلى؟ الغريب أن أمين يتكلم في الحداثة الغربية وكأنها شيء آخر غير ما يمكننا أن نصطلح عليه بـ «التوراتية المحدثة الجرمانية» (إصلاح المسيحية بالعودة إلى العهد القديم بصورة خاصة، وتحديد العلاقة التعاونية بين السلطة الروحية والسلطة الزمانية على شكل يشبه ما كان عليه النظام السلطاني الاسلامي البديل من الخلافة عندئذ حدًّا من السلطة البابوية)، و«الافلاطونية المحدثة الجرمانية» (الاصلاح الفلسفي الكانطي الهيغلي بالعودة إلى الممارسة والتاريخ بدل البقاء في النظريات، وهو إصلاح ليست الكونتية والماركسية إلا إحدى تأويلاته المتدنية)، أعني شكلَي الفكر الغربي الموسومين بالحداثة والمحيطين بمجالاتها الأخرى المتوسطة بينهما مفهوماً وزماناً (أعني العلم والتقنية والاصلاح الاجتماعي والسياسي بصفتها أدوات لتلك الغايات التي تحددها القيم التي لا تقبل التفريط).

هذه الحداثة، خلافاً لما يزعمه سمير أمين، لم تفصل بين العقل والإيمان، بل هي تحديد جديد للعلاقة بينهما بلغ به الغلو إلى حدّ التوحيد بين جميع مطالب الفكر ومفهوم الحلول الذي أصبح مسعى للتحقيق التاريخي للقيم المسيحية، غايته الوصول إلى مدينة الرب في الأرض لا في السماء[١٥]. وما الأزمة الإنسانية الحالية إلا أزمة هذا الفكر بحكم نتائجه القاتلة في تعيينيه الاجتماعيين والتقنيين، أعني الرأسمالية والاشتراكية بما هما حصر لأفق الإنسان في الدنيوي من وجوده لا غير.

---

(١٤) أمين، «البديل الوطني الشعبي الديمقراطي في الوطن العربي (ورقة عمل)»، ص ١١٨.

(١٥) انظر دور التصوف والفكر الديني في تكوين الفلسفة الهيغلية في: Wilhelm Diltheys, *Die Jugendgeschichte Hegels* ... (Leipzig; Berlin: Ver. Von B. G. Teubner, 1921), Band IV.

ليس العقل والإيمان أمرين متعاوضين من الممكن لأي منهما أن يغني عن الآخر أو أن يستقل عنه، ولا هما قابلان للفصل أحدهما عن الآخر إلا منهجياً. فالعلاقة بينهما من جنس العلاقة بين الإرادة المتروية والطاقة الروحية التي يمثلها القيام الوجودي لحضارة من الحضارات. لكن صاحب الورقة يبشر بوجوب الفصل بينهما محاكاة لما يدعيه أساساً لحصول الحداثة في الغرب. ولما كان الغرب لم يفصل قط بين العقل والإيمان ـ عدا ما نجده عند من لا يعتد به من أشباه المفكرين، الذين لا يمكننا في أي حال أن ننسب إليهم الثورة العلمية والتقنية والخلقية والسياسية الغربية، كما سنرى ـ فإن الدعوة تصبح دون المحاكاة السليمة، فضلاً عن بلوغها إلى مستوى الإبداع: إنها محاكاة أوهام العلمويين العرب عن الغرب، لا محاكاة الغرب. وهذه الأوهام هي التي غذت الرد السخيف عند بعض الاصلانيين الذين يتهمون الغرب بالمادية والتنكر للمسيحية. فصار من منا للغرب، ومن منا عليه، أحفاداً لدونكيشوت، ذلك أنه ما من أحد يستطيع أن يدّعي أن الحداثة الغربية في ذروتها المتأخرة هي شيء آخر غير ما ترمز إليه الرومانسية المصاحبة، مصاحبة التأسيس للانتفاضة القومية الألمانية، والمثالية اللاهوتية الطبيعية المغالية المحركة للثورة الفرنسية (من منتصف القرن الثامن عشر إلى منتصف القرن التاسع عشر)، وأنها، في ذروتها المتقدمة، شيء آخر غير ما يرمز إليه الاصلاح الديني والتربوي والعلمي منذ النهضة (القرنان السادس عشر والسابع عشر في أوروبا القوميات الناشئة). فإذا كان الأمر كذلك، فإن دعوة صاحب الورقة تتحول إلى مطالبة العرب بالولوج في وجود فصامي لم يعرفه أحد قبلنا، فضلاً عن زعمه شرطاً في نهوض الأمم. إذاً، فحتى لو سلمنا بقابلية الحضارات للتناسخ، فإننا نعجب ممن يظن ذلك ممكناً من دون فهم للمقومات الفعلية لهذه الحضارات اقتصاراً على النسخ الماسخ.

٢ ـ ترابط العقل والإيمان في المعرفة الانسانية بصورة خاصة

لا جدوى من مناقشة الفرق بين الفصل المنهجي أو التناول العقلي الذريعي للأشياء والقضايا ـ الذي هو أمر مطلوب في جميع مراحل التاريخ الإنساني، والذي يمكننا أن نوافق على اعتباره، كمياً لا أكثر، مميزاً للفكر العلمي والتقني الحديث والمعاصر ـ والفصل المذهبي الذي يستند إليه الموقف العلموي والعلماني. فشتان بين ذاك الفصل الذريعي الخالص وبين ما نُدعى دعوة صريحة إليه، أعني الفصل المذهبي، ذلك أن تأسيس العقل على الإيمان ليس أمراً مقصوراً على الأديان، إن في شكلها العقدي أو المؤسسي، بل هو شرط لكل الأفعال الانسانية وأساسها. فجميع أفعال الإنسان (التي من الممكن حصرها نسقياً بإعادتها إلى نوعين كل منهما مضاعف: نظر العقل الخالص وتطبيقاته ونظر الإرادة الخالصة وتطبيقاته في مستوى الإنجاز الرمزي أو الإنجاز الفعلي) تستند جميعاً إلى «فعل ـ وجدان» مؤسس لها جميعاً هو شهود الإنسان للمطلق وليست هي إلا ثمراته، إذا كانت معاناة حية وصادقة، أو انحطاطاته إذا كانت مجرد حركات خارجية خالية من الحياة وصدق المعاناة. وهذا «الفعل الوجدان» هو الإيمان أو «التجربة ـ الجمالية ـ الروحية ـ الوجودية ـ المبدعة ـ للذات ـ ولإنجازاتها ـ الحضارية» التي تتعين فيها القيم بدرجاتها الخمس: الحق والخير والجمال والقيام الذاتي أو الحرية وشهود المطلق المؤسس لها جميعاً. وبيّن أن من يقتصر الوجود الإنساني عنده على الحركات الخارجية الخالية من الصدق والمعاناة المبدعة (وهو معنى الفلسفة المادية بجميع ضروبها) لا يمكنه أن يميز بين العقل مبدأ لإدراك هذه الأبعاد والعقل المقصور على الوظائف التي من الممكن أن تؤديها الآلات الحاسبة، والتي تعد غلبتها علامة من علامات تلاشي الحياة والغايات السامية، عرضاً من أعراض الشيخوخة الحضارية.

فالفلسفة والعلم، خلافاً لما يبدو في السطح، يستمدان أساسهما من الإيمان بالمعنى الذي وصفنا. وإليك صيغة هذا الاستناد إلى الإيمان في الفلسفة والعلم منذ نشأتهما إلى الآن. فلا إمكان لفعل العقل المفسر (العقل النظري) من دون هذين المعتقدين اللذين هما مجرد إيمان، إن ظنا موجودين فعلاً وليس في الذهن الإنساني فحسب، ومجرد افتراض متفائل إن قبلا منطلقاً للفكر من دون إيمان، ولا إمكان للعقل المؤول كذلك من دونهما (العقل العملي):

أ ـ المعتقد القائل بأن الوجود الكوني (التفسير) والتاريخي (التأويل) منتظمان انتظاماً قابلاً للصياغة القانونية والدلالية: فمفهوم القانون والدلالة نفسه ليس إلا ضرباً من الادعاء بأن الوجود السيال ذا «شريعة» أياً كان مصدرها، إذ ليست العقلانية إلا الإيمان بالعقل (Vernunftglaube).

ب ـ المعتقد القائل بأن هذا الانتظام قابل للتطابق مع انتظام آخر هو انتظام العقل الانساني: وهذا أيضاً ضرب من ادعاء التوافق المسبق بين النظامين، أو بلغة لايبنتس التفاؤلية (Praestabilierte Harmonie).

والمعلوم أن هذه القابلية متدرجة من مجرد التلاؤم إلى التطابق بحسب درجات الاقتراب من المثالية الواقعية المغالية ودرجات الابتعاد عنها. لذلك فبحق ما قاله الغزالي، بعد أزمة **المنقذ من الضلال**: «فأعضل هذا الداء [الشك في المعرفة العقلية]، ودام قريباً من شهرين أنا فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال، لا بحكم النطق والمقال، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية [مبادىء العقل والمعرفة النظرية] مقبولة موثوقاً بها على أمن ويقين؛ ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف»[١٦]. والمعلوم أنه من دون التسليم بالأوليات، عقداً أو فرضاً، يمتنع التفكير الإنساني امتناعاً مطلقاً. لذلك تبنّى فيلسوف النهضة الاسلامية محمد إقبال، في كتابه **إعادة بناء الفكر الديني** هذا الرأي الذي يقول به ويتهد، فيلسوف المنطق والرياضيات المعاصر: «إنما عهود الايمان عهود عقلانية»[١٧].

إن المعتقدين المؤسسين للعلم والفلسفة (ولكل أفعال الإنسان المبدعة) لا يصبحان دينيين إلا إذا اصطبغا بالتسليم للإرادة الإلهية واعتبار الحياة من جود الله وفضله، الأمر الذي يحول الحياة الوجدانية المبدعة في كل مجالات الابداع إلى فعل تعبدي في أسمى معاني العبادة: ﴿وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون﴾[١٨] صدق الله العظيم. وفي تلك الحالة يصبح الإلحاد نفسه غلواً في الإيمان بالكمال الإلهي: ذلك أن الذي يلحد إنما يفعل ذلك كفراناً برب يعصى بحكم ما يقضي به ذهنه القاصر من التناقض الموجود بين الكمال الإلهي والشر في العالم. الكفران قياس خاطىء: إنه تطبيق فاسد للشرطية الاستثنائية بين الكمال الإلهي ووجود الشر.

إن تأسيس الفلسفة والعلم على ذينك المعتقدين أمر لا يختلف حوله فيلسوفان أو عالمان يستحقان الذكر، إذ حتى الماركسية المزعومة ملحدةً تقول بهما، بل هي تتجاوز فيهما مجرد التسليم الفرضي لتقول بالقبول المطلق الذي لا يضاهيه واقعية وجودية إلا مثالية أفلاطون

---

(١٦) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٨)، ص ٢٩.

(١٧) محمد اقبال، **إعادة بناء الفكر الديني**، الترجمة الفرنسية لـ: Eva Meyerovitch, *Reconstruire la pensée religieuse* (Paris: Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien - Maisonneuve, 1955).

(١٨) **القرآن الكريم**، «سورة الذاريات»، الآية ٥٦.

الواقعية. وإلا كيف نفهم رفضها المثالية الريبية الكانطية ودعواها أن العقل الإنساني يعلم المعقولات الباطنية ولا يقتصر علمه على الظاهرات الحسية؟ وما علة هزئها اللاذع من مثالية باركلي، الهزء الذي لا أظن متعلماً واحداً لم يسمع به[١٩]؟ وهل يجهل أحد أن النهضة الغربية قد اجتمعت فيها كلتا الروحانيتين: المسيحية (بفضل القديس أغسطينوس)، والأفلاطونية (بفضل أفلوطين)، استغناءً بذكرهما عن الدور الذي أدته السينوية ـ الغزالية في الرد على الرشدية؟ ألم يقل إرنست كاسرار في مصنفه: **إشكالية المعرفة في فلسفة العصر الحديث وعلمه**: «وهكذا، مرة أخرى، ينتهي تطور عصر [النهضة] الديني الشامل الذي لم نستطع تلخيصه إلا على شكل إشارات جزئية إلى فكرة «الكلمة ـ العقل». إن هذا المفهوم ذا الصور المتعددة وكثير الثراء أصبح منذئذ متضمناً لكل الحصيلة التي انتجها عمل النهضة الفكري. فعلم الجدل، مثل علم النفس، وملاحظة الطبيعة مثل علم الروح (العلوم الإنسانية بالمصطلح الألماني) جميعها ارجعتنا إلى المسألة الواحدة نفسها، المسألة التي يمكننا أن ندل عليها بمفهوم «الكلمة ـ العقل»، إذا استعملنا لغة علم الكلام والأفلاطونية المحدثة، أو بمفهوم الوعي، إذا استعملنا لغة الفلسفة»[٢٠].

ولن يغير من الأمر شيئاً أن تكون الفلسفة الوضعية قد اقتصرت على المستوى الفرضي من هذين المعتقدين ناسبة إطلاق الإيمان بهما إلى الموقف الميتافيزيقي واللاهوتي الذين تتألف منهما، إذ إن نفيها المستوى الميتافيزيقي، إذا لم يكن مقصوراً هو بدوره على المستوى الفرضي المنهجي لا المذهبي، فإنه يصبح التزاماً فلسفياً ذا أبعاد انطولوجية من جنس ما تنفيه، بل إن واضعها الأول انتهى في الأخير، إدراكاً منه عميقاً لأسس العقل أو فساداً من ذهنه في آخر حياته ـ لنترك تأويل ذلك، فعلمه عند الله ـ إلى فهم حدود الفصل المنهجي الذي قد يغني في النظر ولكنه قاصر في العمل، فاضطر إلى إرداف الوضعية النظرية بالدين الوضعي، أو دين الإنسانية كما سماه، الدين الذي يسدّ هذه الحاجة.

والمعلوم أن الشرق قد أدرك منذ القديم أن العلاقة بين العقل والإيمان ليست شرط أفعال العقل المفسر والمؤول فحسب، بل هي عين شرط الوجود الإنساني المتوازن. والغرب لم يلج التاريخ إلا منذ أن أصبح واعياً بهذه الحقيقة. فجوهر الفعل المعرفي المتجاوز للمعرفة التقنية الذريعية المجردة كان وما يزال، منذ سقراط، بل ومنذ فيثاغورس وقبلهما طالس، مستنداً إلى هذه العلاقة. فجماعة فيثاغورس الروحية، وجني سقراط الذي يستوقفه كلما اشتدت به الحيرة، والنفس الكلية عند كابلار، والعناية الربانية عند غاليلي، وإله ديكارت الضامن للعلم والوجود الموضوعي، والجمع العجيب بين العقل الرياضي والعاطفة الدينية عند باسكال، والتوحيد السعيد بين العلم الرياضي ـ التجريبي والايمان بالوحدانية عند نيوتن، ورب لايبنتس الذي أحصى كل شيء عدداً، واستبقاء كانط منزلة الإيمان حداً من مزاعم العقل الميتافيزيقي، والتعين التاريخي للروح عند هيغل، كل ذلك يمثل شرط العاقلية في الذات العارفة وشرط المعقولية في الموضوع المعروف.

فمن يمثل الغرب إذاً إذا لم يكن هؤلاء؟ أتراه يكون بعض الايديولوجيين من ماضغي أفكار هؤلاء العظام ومحرفيها؟ أليس الغزالي محقاً عندما قال في خطبة **تهافت الفلاسفة**: «إذ يتحقق [المقلد الغر] أن هؤلاء الذين يتشبه بهم من زعماء الفلاسفة ورؤسائهم براء عما قذفوا به من جحد

---

(١٩) Vladimir Illich Lénine, *Matérialisme et empiriocriticisme*, éd. en langues étrangères, 2ème tirage (Pékin: [s. n.], 1968), spécialement chap. 3: «De la causalité et de la nécéssité dans la nature,» pp. 183 ss.

(٢٠) Kassirer, *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neueren Zeit*, pp. 160 - 161.

الشرائع وانهم مؤمنون بالله، ومصدقون برسله...»[٢١]؟ ألم يتجاوز ابن رشد في **تهافت التهافت** قول الغزالي هذا فجزم: «فالذي يجب أن يقال فيها [في الشرائع الدينية] إن مبادئها هي امور الهية تفوق العقول الإنسانية، فلا بد أن يعترف بها مع جهل اسبابها»[٢٢]؟

ذلك هو الغرب المزعوم ملحداً، ذلك هو الغرب الذي يحصر بعضهم ثقافته في العموميات من فلسفة أدنى مفكريه تأثيراً في البناء العقلي والروحي للحضارة الغربية، أعني الماديين منهم، فيزعمون أنه قد بنى ثورته على الفصل بين العقل والإيمان. وهذا الظن السخيف يشترك في القول به العلمانيون من المفكرين العرب وسطحيو الاصلانيين منهم عندما يتهمون الغرب بالمادية. ليس الغرب مادياً إلا في ظن الماديين مدحاً له، وفي ظن أغبياء الروحانيين قدحاً فيه. فالحضارة الغربية مثلها مثل كل الحضارات العظيمة، لا يمكنها أن تكون قد بلغت ما بلغته من دور في التاريخ الإنساني استناداً إلى أمر مستحيل الوجود، على الرغم من طغيان الأعراض المؤيدة هذا الرأي السطحي حول الغرب، الرأي الشبيه بما كان الغرب يرانا عليه عند صدمته بنا قبيل نهضته.

فالعقل الذي ينفصل عن الإيمان عقل آلي ينفصل ظرفياً لأداء وظيفة تقنية ذريعية صارت الآن من مهام الآلات الحاسبة والروبوتات المطبقة للأفعال التي لم تعد تليق بالإنسان ذي الحياة العادية، فضلاً عن الحياة الوجدانية الثرية التي يتصف بها المبدعون من رواد البشرية، بناة الحضارة الذين يتعالون عن الانتساب الضيق إلى حضارة بعينها أو أمة بمفردها، إذ فيهم تتجلى الحنيفية بمعناها الأسمى، أعني الديني في كل الأديان والعقلي في كل العقول.

والعقل الآلي هو بطبعه عقل تابع. إنه مجرد ذريعة لو بنينا عليه الحضارات لكانت الحطام الميت من الحضارة عندما تغادرها جذوة الوجود العقلي الروحي الخلاق، حضارة الروبوتات والعقول الخاوية التي تظن العقل قابلاً للاستيراد شأن السيارات وأدوات تيسير الحياة الهامشية حول موائد الندوات الثورية. ذلك هو التعين الحضاري الركامي من أزمة الوجود في شكله الغربي كما أجاد هايدغر وصفها وتعليلها. فإذا كان الحال المزري من وجهي «التوراتية ـ الأفلاطونية ـ المحدثة الجرمانية»، أعني الاشتراكية والرأسمالية الغربية القصوى هو آخر أشكال التحريف الديني الذي صاغته «الكونتية» أو الوضعية النظرية بشكليها القديم والحديث (المسيطرة في الولايات المتحدة وتوابعها)، والماركسية أو الوضعية العملية بشكليها القديم والحديث (التي سيطرت في الاتحاد السوفياتي وتوابعه)، فإن المآل المرعب منهما هو الاشتراكية الشرقية القصوى (المسيطرة في الصين الشعبية وتوابعها) والرأسمالية الشرقية القصوى (المسيطرة في اليابان وتوابعه) اللتين ستستكملان مطلق الانحطاط الانساني أو العدمية والحطام الحضاري الميت، فتأتيان حتى على الفضالة الضئيلة الباقية من القيم الروحية الموجودة في الغرب بحكم النجاعة الاقتصادية المبنية على نكران قيمة الإنسان.

خاتمة

وخلاصة القول وزبدته إن الحضارات الانسانية لا تستقيم إلا إذا ضربت عروقها في

---

(٢١) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، ذخائر العرب؛ ١٥، ط ٤ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٦)، ص ٧٥.

(٢٢) أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق الأب موريس بويج (بيروت: دار المشرق، ١٩٨٧)، ص ٥٢٧.

أعماق الايمان، وسمت أفنانها إلى سوامق العرفان، وتوسطت بين عوامق عروقها وبواسق أفنانها محاولات العقل المتروي ذي الوعي المنعم لاستفراص المناسبات، وتحين الظرفيات التي يمكنه بواسطتها أن يلائم بين شلال الوجود الحر المميز للأمم الحية وظروف وجودها المادية والاجتماعية.

كذلك كانت النهضة العربية الأولى، بفضل الثورة الروحية غاية للثورة المادية أداة. وكذلك كانت النهضة الغربية الأخيرة: ومن السخف أن نظنها بنت القطيعة بين العقل والإيمان أو حتى الفصل بينهما، اللهم إلا إذا لم تكن هذه النهضة هي ما تم تأسيسه في القرنين السادس عشر والسابع عشر، واستكماله في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. وعندئذ فلنستثنِ منها ديكارت ولايبنتس وباسكال ونيوتن وروسو وكانط وهيغل، لأن هؤلاء يكونون جميعاً قد بلغ بهم الغباء إلى حد التوحيد بين العقل والإيمان، فاستحقوا أن ينفيهم ذكاء مؤرخي الحداثة الغربية إلى جانب من يسمونهم بصفة الظلاميين استصفاء للمستنيرين من كبار المفكرين، أمثالهم. فشعاب مكة صار غير أهلها بها أدرى.

لكن تيار الوجود الروحي لأمة من الأمم كلما كان جارفاً كانت ظرفياتها المادية مجرد توابع. وكلما وهنت طاقتها الروحية، حدتها أخاديد التراب وشدتها أحابيل السراب، سراب النخبات التي تعيش على مضغ الأفكار الميتة لعجزها عن النفاذ إلى الفكر الحي الذي هو واحد عند جميع الأمم: الوعي الروحي أو العقل المؤمن المبدع لضروب شهود المطلق في الأشكال الحضارية المختلفة. وتبلغ الأمم ذروة السرمدية الروحية والوجود الذي لا يضمحل عندما تصبح ذات رسالة سماوية. فوعي الأمة بكونها قد صارت على اتصال مباشر بالمطلق الإلهي هو بلوغها الوعي المطلق بالذات صلة دائمةً بين نسبية التاريخ وإطلاق الإرادة الإلهية. وذلك هو أساس النوع الخامس من القيم التي لا تقبل التفريط مهما كانت الظروف □

صدر حديثاً

إنقاذ كوكبنا

التحديات ... والآمال

الطبعة الثانية

مصطفى كمال طلبة

يتناول المؤلف بالدراسة قضايا البيئة التي تواجه جميع دول العالم، أفراداً وحكومات على السواء، والتي تؤثر في الوضع الإنساني والرفاهية البشرية. ومن تلك القضايا: التلوث والتصحر واستنفاد الأوزون... إلخ. كما يربط الكتاب بين مسألتي البيئة والتنمية وهي مسألة لن تتحقق من دون تغييرات مهمة في الطرق التي خططت بها مبادرات التنمية.

٣١٦ صفحة

الثمن: ١٢ دولاراً

ملاحظات على قراءة مسعود ضاهر لكتاب «الأقليات في التاريخ العربي»

عوني فرسخ
باحث عربي يقيم في
الإمارات العربية المتحدة.

في قراءة د. مسعود ضاهر لكتابي **الاقليات في التاريخ العربي - (المستقبل العربي**، العدد ١٩٦، حزيران/يونيو ١٩٩٥)، ثغرات وإسقاطات تسببت في تقديم صورة تكاد تكون مناقضة تماماً لمضمون الكتاب وما احتواه واستهدفه، ومشوّهة لفكر المؤلف والتزامه القومي. ومن هنا وجدتني مضطراً للرد، محدداً تعقيبي في نقاط:

أولاً: الاتهام بالخطابية واللاعلمية نتيجة «الالتزام بالمقولات القومية العربية التقليدية» (العمود الأول، ص ١٦٢)، وأقرر بداية أن التزامي بالموقف القومي كان حافزي على تأليف الكتاب، تطلعاً لإيضاح الخلفية التاريخية لإحدى أدق إشكاليات التاريخ والواقع العربيين. وأترك لقارىء مقالتي هذه الحكم إن كان الناقد الكريم مصيباً في ما قاله، أم أن المؤلف التزم رؤية قومية وحدوية غير متعصبة وغير استعلائية، متسلحة بمنهج علمي موضوعي، وأنه نجح في إبراز القسمات الموحدة للأمة، والروابط العديدة بالجماعات المصطلح على تسميتها تجاوزاً «أقليات»، بحيث لم يأت الالتزام القومي عبئاً على الكتاب وإنما ضوءاً كاشفاً بين يدي قارئه؟

ثانياً: تحميل النص ما يناقض مضمون دلالته:

يرد في العمود الأول، الصفحة ١٦١، عرض للأسئلة السبعة التي شكلت محاولة الإجابة عنها موضوع الكتاب، ولكن بصيغة تكاد تعكس مضمون الأصل، خصوصاً بالنسبة إلى السؤال السابع، حيث ورد: «٧ ـ إشكالية ولادة الدولة القطرية وتطورها على قاعدة انشطار الوطن العربي إلى أكثرية وأقليات، بحيث برز الوطن العربي في التاريخ الحديث والمعاصر كرقعة جغرافية تضم لوحة فسيفسائية من إثنيات متعددة الأعراق والألوان والمذاهب».

بالعودة إلى الكتاب (ص ١٨) يتضح أن السؤال لم يأت على ذكر ميلاد الدولة القطرية وتطورها مطلقاً، وإنما تضمن تساؤلين: **الأول**، هل دخل العرب مرحلة الدولة القطرية وهم منقسمون عمودياً إلى «أكثرية» و«أقليات»، أم أن مظاهر الانقسام البادية على السطح تخدع الناظر عن الحقيقة الكامنة في الأعماق؟ **والثاني**، هل الواقع الاجتماعي العربي تصدق فيه مقولة

«اللوحة الفسيفسائية»، أم أن الأمة العربية ذات طبيعة تركيبية تمتلك «التنوع في إطار الوحدة»؟ والبون بعيد بين مضمون الصيغتين. وكيف تجاوز مقوّم الكتاب قولي (ص ٤٢٠): «مما لا شك فيه ان الأمة العربية تقف في مقدمة عدد محدود من الأمم المعاصرة التي لا تعاني من انشطار عمودي بين اكثرية و«أقليات»، برغم كل ما يقال عن اللوحة الفسيفسائية التي يحتويها الوطن العربي»؟!

ثالثاً: الادعاء على المؤلف بما لم يحتوه كتابه، تصريحاً أو تلميحاً، وذلك باتهامه (آخر العمود الأول، ص ١٦٢) بشن هجوم عنيف على «دور الارساليات التبشيرية، والمدارس العلمانية، وتعليم اللغات الاجنبية، واعتماد المناهج والبرامج العصرية، والدعوة إلى التعليم المختلط، والحض على تعليم البنات... وتقديم مقولات تكررها الآن تيارات سياسية ذات منحى أصولي ديني».

أيجوز هذا، وليس في الكتاب ذكر للمدارس العلمانية، وتعليم اللغات الأجنبية، واعتماد المناهج والبرامج العصرية، والدعوة إلى التعليم المختلط، والحض على تعليم الفتيات؟!!

في نقد أدبيات وممارسات الارساليات التبشيرية ودعاة الاستلاب الثقافي والفكر الطائفي (الكتاب ص ٢١٥ ـ ٢٣٣): ألم يلحظ الناقد حصر الاستشهاد بالأوروبيين والعرب غير الاسلاميين أو القوميين، على الرغم من الموضوعية والعلمية التي تميّز كتابات كثير من المفكرين القوميين والاسلاميين؟!!

رابعاً: الاتهام (العمود الثاني، ص ١٦٢) بشن هجوم على التنظيمات العثمانية، واعتبارها مجرد تقليد للغرب، وأنها هددت الأصالة والتراث العربي والعثماني. وبالعودة إلى الكتاب (ص ١٨٨ ـ ١٩٣) تحت عنوان «التنظيمات وآثارها السلبية» يتضح الآتي:

١ ـ ليس هناك ذكر لجملة «أصالة التراث العربي والعثماني»، أو أن التنظيمات شكلت تهديداً لأي تراث، ولا اعتبارها «مجرد تقليد للغرب»، وإنما القول إنها جاءت بفعل «ضغوط الدول والصحافة الاوروبية وفي محاولة تحجيم المداخلات الاجنبية».

٢ ـ ألم أقل في تقويم «التنظيمات» (ص ١٩١) إنها قننت مجمل الاصلاحات منذ السلطان سليم الأول، وكانت أول وثيقة دستورية عثمانية، وإنها حاولت الوفاء بمطالب المصلحين من دون أن تستفز القوى المحافظة، وإن المؤرخ ستانفورد شو يرى أنها قد احتوت على كثير من المثل العليا التي تضمنها الإعلان الفرنسي لحقوق الانسان الصادر سنة ١٧٨٩؟

٣ ـ ألم أوضح (ص ١٩١ ـ ١٩٢) أن التنظيمات استهدفت تعزيز ولاء السكان المسيحيين وإضعاف النزعات الانفصالية لديهم لما وفرته لهم من مساواة ورعاية، وإكساب السلطنة تعاطف الدول والرأي العام الأوروبي، وحرمان الدول الاوروبية من الحجج المدّعى بها لفرض حمايتها على الرعايا المسيحيين واليهود، إلا أنها فشلت في ما استهدفته، حيث نظر إليها كإجراءات فرضتها ظروف الضعف العثماني، وتحت ضغط احتياج السلطنة لدعم أوروبا وحمايتها، الأمر الذي أدى إلى تزايد تطلع مسيحيي السلطنة إلى اوروبا كحامية وراعية؟! وكيف يوصف تبيان العوامل الذاتية والظروف الموضوعية المتسببة بعجز «التنظيمات» عن تحقيق غاياتها بالهجوم عليها؟!!

خامساً: القراءة المبتورة للنص والتعسف في إصدار الأحكام بالنتيجة:

يقول في العمود الثاني، الصفحة ١٦٢، إن الغالبية الساحقة من المفكرين القوميين العرب يفتقرون إلى الواقعية في نظرتهم إلى السلطنة العثمانية وسياستها تجاه الأقليات. وهو، وإن لم يشر إلى الصفحة التي استشف منها ما يدّعيه، أتصوره يقصد الصفحة ١٩٦، حيث ورد: «ولقد

جاء العمل بنظام «الملل» ـ في شكله العثماني ـ في الولايات العربية وبالاً على الوحدة المجتمعية. في حين أن الالتزام بنظام «أهل الذمة»، حتى بداية عهد المماليك، وفر لغير المسلمين من المواطنين الحرية الدينية، وفي الوقت نفسه يسّر تفاعلاتهم مع المحيط على نحو انتهى بهم إلى اندماجهم فيه وصيرورة غالبيتهم عربا لغة وثقافة وأنماط سلوك».

ولايضاح أبعاد القراءة المبتورة للنص، وللبرهنة على صحة الادعاء بالتعسف في إصدار الأحكام ألاحظ:

١ ـ أهمل الناقد نص الفقرة التالية: «وجاء اختلاف الآثار المترتبة على العمل بنظام «الملل»، خاصة في العهد العثماني، عن تلك التي نتجت عن الالتزام بنظام «أهل الذمة» حتى بداية عهد المماليك، وليد تفاعل الاختلاف النوعي بين النظامين مع الظروف الموضوعية التي طبق فيها كل منهما». كما تجاوز الايضاح ـ في ذات الصفحة ـ بان نظام «أهل الذمة» اقتصر على تقنين الحقوق الدينية لغير المسلمين، فيما خضعوا في شتى أمور حياتهم المدنية للأحكام العامة، كما إن رؤساءهم لم يعطوا أية سلطة خارج إطار الحياة الروحية والأحوال الشخصية. وبالمقابل، وسّع نظام «الملل» العثماني اختصاصات رؤساء الملل ومنحهم سلطات زمنية، الأمر الذي أتاح لكل جماعة قدراً من «الحكم الذاتي الإداري»، كما اعتبرت كل فئة، مهما بلغ عدد أفرادها، «ملة»، وبالتالي تعددت الطوائف واتسعت وتعمقت الانشطارات العمودية عما كانت عليه أيام المماليك.

٢ ـ في الصفحة ١٩٦، بيّنت أن نظام «أهل الذمة» حتى عهد المماليك، طبقته سلطة مستقلة الإرادة، في مجتمع كان الأكثر ازدهاراً، اقتصادياً واجتماعياً وثقافياً وفكرياً، قياساً بمحيطه، والأشد جاذبية لقيمه وثقافته، وذلك على النقيض تماماً من الواقع العثماني الذي طبق فيه نظام «الملل»، حيث غدت السلطنة دولة هامشية متخلفة، فيما المركز الأوروبي الأكثر قدرة على الاستقطاب والتأثير على مختلف الصعد.

٣ ـ بالنتيجة انتهيت (ص ١٩٧) إلى أن الضعف العثماني والاختراق الاوروبي ارتدا بالسلب على نظام «الملل»، وجعلا الحرية التي استهدف توفيرها لمختلف الجماعات مدخلاً لخلخلة النسيج الاجتماعي لكل منها، وبالتالي إضعاف مقاومتها في مواجهة التحديات الاستعمارية في مرحلة تحول الاستعمار إلى الامبريالية.

سادساً: محاولة الايحاء بأن المؤلف يرى في ثقافة المرحلة العثمانية وقيمها تراثاً جديراً بالاعتبار:

في الفقرة الثانية، العمود الثاني، الصفحة ١٦٢، تساؤل استنكاري عما كان سائداً، إن كان يصنف في خانة التراث الذي لا يجوز التخلي عنه، أو دفعه إلى التفاعل مع اتجاهات العصر. وأتساءل: هل يحتوي الكتاب ما يبرر مثل هذا التساؤل؟! وهل يصحّ ذلك في معرض قراءة كتاب يقرر (ص ١٩٧): «وخلافاً للظن الشائع كان العهد العثماني وبالاً على المسلمين من رعايا السلطنة، والعرب المسلمين خاصة؟!»... و«إن السياسات الدينية المعتمدة، وإن استهدفت التسامح، إلا أن ممارستها في واقع متخلف ومأزوم، وعلى يد سلطة فاسدة وجاهلة وخاضعة للابتزاز، أفسد الغاية التي استهدفتها، وتسبب في أن تأتي وبالاً على الوحدة المجتمعية في وطن طالما شكل ائتلاف جماعاته الاجتماعية جداراً صلباً في مواجهة محاولات التشرذم والتفتيت»؟!.

سابعاً: قلب الحقائق في ما يخص موقف الكتاب من الدعوة إلى إعادة تطبيق نظام «أهل الذمة» في العصر الحديث. وفي دحض ما ورد (آخر العمود الثاني، ص ١٦٢، ومطلع العمود الأول، ص ١٦٣)، أتساءل: مَنْ بين أصحاب الفكر القومي القدامى والمعاصرين عرف عنه قبوله بإعادة تطبيق نظام «أهل الذمة» أو «نظام الملل العثماني»؟ وكيف يصدر هذا الادعاء عن قارىء كتاب يؤكد في «تقويم نظام أهل الذمة» (ص ٧٩): «غير انه يقتضي التأكيد بان التنويه بإيجابيات نظام

«أهل الذمة» إنما هي مسألة خاصة بما كان، وبالمقارنة بما كان سائداً في المحيط. اما بالنسبة للحاضر والمستقبل فكثيرون هم الاسلاميون الذين يؤكدون أن واقع الوطن العربي والعالم الاسلامي بات مختلفاً نوعياً عن ذلك الذي تبلور وطبق فيه النظام موضوع الإشادة والتقدير. وإن نظام «أهل الذمة» واستيفاء «الجزية» من غير المسلمين تجاوزهما الزمن. وذلك بعد أن اصبح المواطنون جميعاً متساوين قانونياً في الحقوق والواجبات وملتزمين بالنظام العام والهوية الوطنية»؟!!

وقد عدت إلى تأكيد ذلك (ص ٤٢٦ و٤٢٧) ومارست نقد «القطاع الواسع من الوعاظ وخطباء المساجد ومن في حكمهم، الذين ما زالوا يتحدثون عن التمييز بين المسلم (والذمي)». كما توجهت إلى قادة الفكر الاسلامي، القائلين بتجاوز الزمن للظروف التي اقتضت الأخذ بنظام «أهل الذمة»، مطالباً بتوسيع أطر اجتهاداتهم وتعميقها في «الوجدان الشعبي».

ثامناً: التشكيك في علمية الكتاب موضوع التقويم وموضوعيته (آخر العمود الأول، ص ١٦٣)، بقوله: «اما السلبيات الكثيرة التي يضمها هذا التاريخ، وتحديداً في موضوع مشكلات الاقليات في التاريخ العربي، فغير ممكن التمسك بها، أو إيجاد الذرائع والتبريرات لها، وتحميل الغرب والامبريالية كل المساوىء على اساس ان انفجار مشكلات الأقليات كان بتحريض مباشر من الغرب». ولي بهذا الخصوص ملاحظات أجملها في:

١ ـ أين ورد التمسك بالسلبيات أو البحث عن ذرائع لتبريرها؟!! وهل خلا فصل من دراسة وافية للظروف التي اكتنفت التجاوزات، التي اعتبرتها صفحات سوداء في تاريخ الأمة؟!! ألم أبرز (ص ٤١٣ ـ ٤١٥) تسع حقائق تتصل بالتجاوزات، التي كانت في الأعم الأغلب من إفرازات واقع مأزوم، ولم تطل في أي عهد الحقوق الدينية للجماعات المصطلح على تسميتها «أقليات»، أو تقتصر عليهم دون سواهم، أو بلغت مستوى تجاوزات معاصريها خصوصاً الاوروبيين؟!!

٢ ـ التزمت في قراءة المسيرة العربية، بتقويم الممارسات وفق القيم والمفاهيم والثقافة والظروف السياسية والاجتماعية والاقتصادية السائدة في المجتمع موضوع الدراسة، وتقويم القيم والمفاهيم والثقافة والأسس النظرية العربية والاسلامية قياساً بالشائع في زمانها، وحيث تشابهت الظروف، لأنه ليس من الموضوعية العلمية محاكمة تجربة أمة ما، أو فترة ما، وفق معايير وتصورات الأمم والأزمنة الأخرى المتمايزة بظروفها السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وبالثقافة والمفاهيم السائدة فيها.

٣ ـ أليست الممارسات الاستعمارية والتبشيرية علة تحول إشكاليات «الأقليات» في سائر الأقطار العربية من ظواهر اجتماعية، إلى معضلات وطنية وقومية تهدد الوحدة الوطنية والسلام الاجتماعي والتآلف التاريخي؟!! وهل يعدّ جورج قرم متعسفاً، إذ يقرر في كتابه تعدد الأديان وانظمة الحكم، أن المؤرخ البريطاني توينبي كان أول من واتته الشجاعة للاعتراف بأن مشكلة «الأقليات» في الشرق إنما هي صناعة الغرب وتدبيره؟!!

٤ ـ هل توضح أية دراسة جادة لواقع الجماعات المصنفة «اقليات»، في أي قطر عربي، عمق المداخلات الأجنبية في شؤونها واتساعها، والعمل بكل السبل لتعميق خطوط الفصل بينها وبين بقية مواطنها، وأنه لم يكن لدى أية منها أدنى إحساس بالتمايز عن محيطها الوطني أو القومي قبل تلقّي الصدمة الاستعمارية؟

٥ ـ قلت (ص ٤١٩): «المسؤولية أولاً وأخيراً تتحملها نخب الأرض العربية، من مختلف الجماعات الاجتماعية، وبقدر دور وإمكانات كل منها في الابداع الفكري والحراكين السياسي والاجتماعي في كل مرحلة». كما

حمّلت النخبات العربية مسؤولية اختراق القوى الخارجية للأرض العربية والعجز عن تقديم الاستجابة القادرة في مواجهة التحديات المستجدة بفعل الاختراق الذي يسرت بقصورها وتقصيرها حدوثه.

تاسعاً: تصوير الكتاب وكأنه تجنّى على الأقباط والبربر والمسيحيين العرب والدروز وأمثالهم، كما يستفاد من الفقرة الثانية من العمود الثاني، الصفحة ١٦٣.

وفي هذا تجاوز صريح لما تضمنه الكتاب (ص ٢٨١ ـ ٢٨٣) بشأن البربر، و(ص ٣٠٧ و٣٠٨) بحق الدروز، و(ص ٣١٢ ـ ٣١٩) حول الموارنة، و(ص ٣٣٤ ـ ٣٥٣) بخصوص الأقباط، وما احتواه البابان الرابع والخامس من إبراز متعمد للأدوار الوطنية للجماعات المصنفة «اقليات» في مواجهة الهجمة الاستعمارية والاستلاب الثقافي والفكر الطائفي، كما إن فيه تجاهلاً لقولي (ص ٤٢٦): «ثم إن دعاة التمييز، والذين توحي كلماتهم رفض مبدأ (المشاركة في المواطنة) يسقطون من حسابهم جملة المتغيرات والمستجدات على الصعيدين العربي والعالمي، ولا يأخذون في الاعتبار موقف الكنائس الشرقية، وكمثال بارز القبطية، من محاولات الاختراق الأوروبية الاستعمارية والتبشيرية، ولا إسهام المسيحيين العرب في الفكر والعمل القومي والوطني، ولا تصدّي أعداد متزايدة من مفكريهم لمحاولات التغريب والاستلاب الثقافي، وبروزهم الملحوظ في تفنيد ادعاءات المستشرقين والمتغربين حول الاسلام والمسلمين والعرب».

عاشراً: الادعاء ـ في الفقرة ذاتها ـ على كتبة التاريخ من «موقع الفكر القومي التقليدي» بأنهم من بين الذين شوّهوا تاريخ الأكثرية والأقليات معاً، في حين رفض القوميون العرب إبان حكمهم الاعتراف بمشكلة الأقليات لإيجاد حلول علمية لها تضمن تماسك الأكثرية والاقليات معاً. وأتساءل في أية صفحة ورد التشويه المدّعى به؟! وأي موقف إيجابي لرمز من «الأقليات»، روحاني أو علماني، في مرحلة الدراسة تمّ تشويهه، تصريحاً أو تلميحاً؟!! وهل كان لإشكاليات «الأقليات» أثر في بروزها الكثيف والمستفز أيام المد القومي في الخمسينيات، أم أنها نتاج الردة القومية ووليدة الفكر والعمل اللاقوميين؟! وكيف لجأ أكراد العراق إلى عبد الناصر، وفوّضه جلال الطالباني بحل الاشكالية مع نظام عبد السلام عارف، إذا كان القوميون العرب غير حريصين على الوحدة المجتمعية ومصالح جميع الأوفياء للتراب الوطني؟! وإذا كان د. ضاهر يقصد «الاقليمية الجديدة»، المتسترة بالشعارات القومية، وممارساتها اللاديمقراطية واللاوحدوية، فلا أحسبه يجهل أن الفكر القومي العربي قد انتهى منذ صدور الميثاق في مصر سنة ١٩٦٢ لاعتبار الديمقراطية السياسية والاجتماعية والالتزام الصادق بحقوق الانسان أبرز محددات الموقف القومي؟! ثم أيجوز أن يرد هذا النقد في معرض قراءة كتاب واضح الالتزام بالموقف القومي، وحدوي المنطلق، ديمقراطي السبيل؟!!

وختاماً، اشكر مجلة **المستقبل العربي** ود. ضاهر، إذ أتاحا لي فرصة إلقاء بعض الضوء على دراسة أقصى ما أطمح إليه فيها أن تكون لبنة في البناء المعرفي العربي المطلوب للتعاطي بعقلانية مع اشكاليات تمثل بعض أبرز التحديات التي تواجه العرب أمة وأقطاراً وأفراداً □

Shimon Peres
Battling for Peace: Memoirs
Edited by David Landau
(London: Weidenfeld and Nicolson, 1995), viii, 402 p.
Shimon Peres with Arye Naor
The New Middle East
(Longmead, Eng.: Element Books, 1993), 224 p.

شيمون بيريز

المعركة من أجل السلام: مذكرات

شيمون بيريز مع آرييه ناعور

الشرق الأوسط الجديد

محمد الأطرش

اقتصادي عربي من سوريا.

معركة الاستسلام العربي

«الاسرائيليون جميعاً خارجون على القانون الدولي»
الرئيس الفرنسي فاليري جيسكار ديستان للرئيس
الامريكي جيمي كارتر في عام ١٩٧٧[١]
«الفلسطينيون هم آخر ضحايا هتلر»
الكاتب والممثل الشهير بيتر يوستينوف[٢]

(١) كـمـا وردت في: Jimmy Carter, *Keeping Faith: Memoirs of a President* (Toronto; New York: Bantam Books, 1982), p. 286.

(٢) كما وردت في قصة حياته، انظر: Peter Ustinov, *Dear Me* (Boston, Mass.: Little, Brown and Co., 1977), p. 351.

مقدمة

جرت العادة أن يقوم الساسة الاسرائيليون الذين تبوؤوا أو يتبوؤون مراكز مهمة في دولتهم بكتابة مذكراتهم. وهذا ما قام به على سبيل المثال كل من موشي شاريت، وبن غوريون، وغولدا مائير، واسحق رابين، وأبا إيبان، وموشي دايان، وإيزرا ويزمن، ومناحيم بيغن، وبنيامين نتنياهو. وتحاول هذه المذكرات ضمن أشياء أخرى إبراز شرعية قيام إسرائيل استناداً إلى التوراة، وإلى أن اليهود أقاموا دولة في فلسطين منذ قبل ألفي عام، وإلى معاناتهم في أوروبا، وخصوصاً إبان الحكم النازي في ألمانيا. وتحاول هذه المذكرات إظهار إسرائيل دولة محبة للسلام ولكن العرب لم يقبلوا بها، وأنها حاولت التوصل إلى سلام معهم ولكنهم رفضوا ذلك وأصرّوا على حصارها وتدميرها. وتتصف هذه المذكرات في حقل معالجتها الصراع العربي ـ الصهيوني بالدعاية الموجهة أساساً إلى القارىء الغربي غير المطّلع على تاريخ الصراع. وليست مذكرات شيمون بيريز التي صدرت هذا العام بعنوان **المعركة من أجل السلام** استثناءً من هذه القاعدة.

تكمن أهمية مذكرات بيريز في أنه حالياً وزير خارجية إسرائيل. كما كان رئيساً للوزراء فيها ما بين أيلول/سبتمبر ١٩٨٤ وتشرين الأول/اكتوبر ١٩٨٦، وأنه كان مهندس العلاقات الفرنسية ـ الاسرائيلية الحميمة في الخمسينيات والتي أدت إلى تقوية إسرائيل بدرجة كبيرة جداً وتزويدها من قبل فرنسا بمفاعلها النووي، وتالياً تمكينها من صنع قنبلتها النووية. فضلاً عن ذلك، قام بيريز بالدور الرئيسي والحاسم في التوصل إلى اتفاق أوسلو البائس مع القيادة الفلسطينية. كما إن لبيريز منظوراً مستقبلياً حول الشرق الأوسط عمل ويعمل بإصرار على تنفيذه بدعم غربي. وهذا المنظور هو موضوع كتابه الثاني الذي سنتعرض له أيضاً في هذه المراجعة، والذي صدر عام ١٩٩٣ بعنوان **الشرق الأوسط الجديد**.

أولاً: في مضمون المذكرات

ولد بيريز عام ١٩٢٣ في بلدة ڤيشسنيفا في روسيا البيضاء، وتربى وترعرع ضمن إطار الثقافة الصهيونية لعائلته. وتشكلت هويته الدينية والثقافية استناداً إلى دراسة التوراة والتلمود والحلم بالعودة إلى «إسرائيل الكبرى». وكان متمسكاً في صغره بالدين اليهودي وبطقوسه، إذ امتلأ غضباً عندما استمع والداه إلى الراديو في يوم العطلة اليهودية وقذفه أرضاً. وهاجر صبياً مراهقاً إلى فلسطين والتحق بأحد الكيبوزات (مزرعة جماعية)، ومن ثم انضم إلى الهاغانا حين قام بتأدية القسم «على ضوء الشمعة على التوراة بينما وضع مسدساً أمامه على الطاولة» (ص ٢٦ ـ ٢٧). ومن ثم بدأ يتدرب على استعمال السلاح.

يتناسى بيريز أن يذكر أن فلسطين التي هاجر إليها في الثلاثينيات كانت أرضاً عربية وأن الغالبية العظمى من سكانها كانوا عرباً، كما ان جميع أراضيها تقريباً كان ملكاً للعرب. ويقتصر ذكره العرب في فلسطين بأنهم كانوا عبارة عن عصابات مغيرة على اليهود بقصد السلب والنهب (ص ٢٥)، وأنهم كانوا «يريدون تدمير هذا الوطن الرائع الذي كنا نحاول إقامته... وانه كان من المستحيل التفاهم معهم... حتى إنه لم تكن هناك جدوى من المحاولة... كان يجب علينا الدفاع عن أنفسنا حتى يقبل العرب حصتنا في هذه الأرض» (ص ١٩). ويرى أن قرار الأمم المتحدة ١٨١ العام ١٩٤٧ القاضي بتقسيم فلسطين كان مجحفاً لليهود، إذ أعطاهم جزءاً صغيراً من إسرائيل الكبرى، وأن معظم الأراضي أعطي للعرب (ص ٥٩).

كان بيريز معجباً ببن غوريون وأصبح هو وموشي دايان من أهم أتباعه. وكان بن غوريون يؤكد تعزيز الهوية اليهودية عبر

الدراسات التوراتية والتلمودية وإتقان اللغة العبرية. كما فرض على الجيش الاسرائيلي مراعاة جميع الطقوس اليهودية (ص ٧٢). وكان الهدف الأساسي لِبن غوريون بناء قوة إسرائيل ومحاولة فتح أبواب الهجرة اليهودية إليها على مصاريعها، سواء قبل قيام الدولة اليهودية أو بعدها.

يذكر أنه قبل قيام الدولة الاسرائيلية جرت الاستعدادات بصورة مكثفة وسريعة لإعداد جيش قوي يمكّن من حماية الدولة المزمع إعلانها بعد انتهاء الانتداب البريطاني. وقد تم تعيين بيريز عام ١٩٤٧ كأحد كبار المسؤولين عن تصنيع السلاح والحصول عليه من الخارج، فدخل عالماً جديداً من المهمات السرية والعلاقات مع الاستخبارات الأجنبية. وكانت تشيكوسلوفاكيا أهم مصدر رسمي لتزويد اليهود بالسلاح، ولكنها لم تكن المصدر الوحيد، إذ تم تهريب السلاح إليهم من مصادر عديدة أخرى، كما تطوعت مجموعة من الطيارين الأمريكيين اليهود للخدمة في سلاح الطيران الاسرائيلي وقدموا مع طائراتهم. وعلى الرغم من كل السلاح الذي تمكن اليهود من الحصول عليه، قبل حرب ١٩٤٨ ـ ١٩٤٩ وخلالها، إلا أن بيريز يؤكد أن ما يسميه حرب «استقلال إسرائيل» والتي انتصرت فيها على الجيوش العربية كانت «حرب القلة الاسرائيلية ضد الكثرة العربية، وانه كانت لدى القلة ايضاً أسلحة قليلة بينما كانت لدى الكثرة أسلحة كثيرة» (ص ٦٨).

استمرت إسرائيل بعد إنشائها تحصل بصورة رئيسية على السلاح من فرنسا. وتم ذلك عبر كونت بولندي بالغ الثراء ومقيم في فرنسا، وله معرفة واسعة بالشخصيات الفرنسية وبصانعي السلاح في أوروبا. وكانت تدفع له عمولة قدرها عشرة بالمئة من قيمة السلاح. وبعد أن تم تعيين بيريز عام ١٩٥٢ مديراً عاماً لوزارة الحرب الاسرائيلية استهول الاستمرار في دفع العمولة. وبعد فترة ألغى دور الوسيط واتصل مباشرة بنائب رئيس الوزراء الفرنسي بول رينو الذي كان متعاطفاً مع إسرائيل. ومنذ ذلك الحين «تعرف إلى جميع الشخصيات الرئيسية المتربعة على قمة السياسة الفرنسية واصبح شخصاً مُرحباً به في مكاتبهم ومنازلهم. وجميعهم من دون استثناء تعهدوا بتقديم مساعدة دولتهم لاسرائيل» (ص ١١٨). وكان هذا إيذاناً ببدء العلاقات الحميمة الفرنسية ـ الاسرائيلية على المستوى الرسمي، والتي شهدها عقد الخمسينيات، وبتسارع تزويد فرنسا اسرائيل بجميع طلباتها من السلاح. وضمن إطار هذه العلاقة قامت فرنسا بالدور الأساسي في إشراك إسرائيل كأحد أطراف العدوان الثلاثي على مصر عام ١٩٥٦.

يقدم بيريز لروايته حول العدوان الثلاثي أو ما يسميه «حملة سيناء» زاعماً بأن تأميم الرئيس عبد الناصر قناة السويس مثّل انتهاكاً صارخاً لالتزامات مصر التعاقدية، وأن عبد الناصر كان يهدف إلى تحقيق سيطرة مصرية إقليمية، وأنه اعتبر بمثابة هتلر جديد يجب إيقافه (ص ١٢١). ويوم ٢٧ تموز/يوليو، أي بعد يوم من إعلان تأميم القناة، دعاه وزير الدفاع الفرنسي بورج مونوري لقابلته، وكان محاطاً بكبار العسكريين الفرنسيين، وسأله عن المدة التي يتطلبها الجيش الاسرائيلي للوصول إلى قناة السويس، فأجابه: أسبوعين. لم يكن هذا السؤال غريباً عنه، إذ كان دايان قد اقترح في كانون الأول/ديسمبر ١٩٥٥ احتلال سيناء. وبدأت بعد ذلك عملية التواطؤ للعدوان الثلاثي على مصر، بحيث تقوم إسرائيل بمهاجمة مصر وإيجاد الذريعة لكل من بريطانيا وفرنسا للتدخل وإعادة سيطرتها على القناة والتخلص من نظام عبد الناصر وتدمير الجيش المصري. وتلاقت هذه الأهداف مع الأهداف الاسرائيلية، والتي كانت رفع الحصار عن طريق تجارتها مع افريقيا وآسيا، وتصفية ما سماه بيريز «إرهاب الفدائيين» وتدمير الآلة العسكرية

المصرية إلى أقصى حد ممكن (ص ١٢٤).

كان كل من بن غوريون ودايان وبيريز متحمساً لعملية العدوان الثلاثي، وبحسب رواية بيريز (ص ١٣٠) ذكر بن غوريون أمام مجلس الوزراء الاسرائيلي أنه ليست لإسرائيل أطماع في سيناء سوى الاحتفاظ ربما بشريط حدودي من ساحل سيناء وحتى شرم الشيخ التي تشرف على مضائق تيران. وقبل اجتماع القمة الفرنسية - الاسرائيلية في ضاحية سافر خارج باريس بتاريخ ٢٢ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٥٦، والتي حضر جانباً منها وزير الخارجية البريطانية سلوين لويد، كانت إسرائيل قد حصلت كثمن لاشتراكها في العدوان على ستين طائرة مقاتلة فرنسية من طراز «ميستيرز» ضمتها إلى سلاح طيرانها، وعلى تعهد من فرنسا بإرسال سربين من المقاتلات الفرنسية لحماية سماء إسرائيل من هجوم الطيران المصري المحتمل إبان العدوان. ولكن الثمن الأهم حصلت عليه إسرائيل قُبيل توقيع بروتوكول سافر بتاريخ ٢٤ تشرين الأول/اكتوبر والمتضمن خطة العدوان، إذ توصل بيريز إلى اتفاق مكتوب مع رئيس الوزراء ووزير الدفاع الفرنسيين على قيام فرنسا بتزويد إسرائيل بمفاعل نووي، وإقامته في ديمونة، وتزويده كوقود باليورانيوم الطبيعي (ص ١٣٠). ونفذت فرنسا تعهدها هذا، إذ أرسلت في ما بعد مئات العلماء والخبراء والفنيين الفرنسيين لتشييد هذا المفاعل.

في نهاية الخمسينيات، وبعد مجيء الرئيس ديغول إلى سدة السلطة الفرنسية، فترت العلاقة بين فرنسا وإسرائيل، ولم تنتعش إلا عندما بدأت رئاسة فرانسوا ميتران عام ١٩٨١. وكان الأخير معجباً بالشعب اليهودي وصديقاً لإسرائيل، وأول رئيس جمهورية لفرنسا يقوم بزيارتها. ويروي بيريز أنه اجتمع بميتران عام ١٩٨٠ خلال اجتماع الاشتراكية الدولية في مدريد، وقبل انتخابه رئيساً للجمهورية الفرنسية، وذكر له تخوف إسرائيل من المفاعل النووي العراقي، وأن فرنسا كانت قد تعهدت بتزويد العراق على مرحلتين بمقدار ٢٤ كغ من اليورانيوم المخصّب، وأنه قد تم تنفيذ المرحلة الأولى؛ حينئذ قاطعه ميتران قائلاً بحزم: «إذا أصبحت رئيساً لفرنسا لن تنفذ المرحلة الثانية» (ص ٢٠١).

وتوطدت صداقة شخصية بين بيريز وميتران. وأخذ الأول يقوم من وقت إلى آخر بزيارة الثاني في بيته الريفي في جبال البيرنيز، حيث يتبادلان الحديث في مواضيع عديدة تتضمن الانجيل والتوراة والتاريخ القديم والحديث. ويحكي أن بيريز زار ميتران في أواخر صيف ١٩٩٣ بعد التوصل إلى صيغة اتفاق أوسلو. وبعد أن شرح ليتران ما تم الاتفاق عليه، كال الأخير المديح من دون تحفظ للاتفاقية، الأمر الذي جعل بيريز يحمر خجلاً: «يا له من عمق فكري!.. يا لها من شجاعة سياسية!». ومضى ميتران مضيفاً أنه يعتبر الاتفاق واحداً من ثلاثة أو أربعة أهم أحداث في القرن الحالي (ص ٢١٦). كما تعهد بتأييد فرنسا وشركائها الأوروبيين جهود إسرائيل في إقامة سوق مشتركة شرق أوسطية مزدهرة على غرار السوق الأوروبية (ص ٢١٨).

وبما أن بيريز كان - كما أسلفنا - مهندس العلاقات الاسرائيلية - الفرنسية وأكثر الساسة الاسرائيليين معرفة واتصالاً بأهم الشخصيات الفرنسية، لذلك كان من المتوقع أن يخصص جزءاً كبيراً نسبياً من مذكراته للعلاقات مع فرنسا، وللحديث عن ميتران. وبالمقارنة، يبدو حديثه مقتضباً عن العلاقات الحميمة الامريكية - الاسرائيلية، التي بدأت بصورة مستمرة منذ عهد الرئيس الامريكي الأسبق ليندون جونسون. فبيريز يعتبر أمريكا أكرم دولة في العالم ويكيل المديح لجميع رؤسائها - حتى لإيزنهاور - منذ نهاية الحرب العالمية الثانية.

ويخص بيريز بالمديح جيمي كارتر الذي لولاه لما تم توقيع اتفاقيتي كامب دافيد،

وتالياً معاهدة السلام المصري ـ الاسرائيلي المنفرد، وهو يعبّر عن امتنان إسرائيل الشديد للمساعدة الحاسمة التي قدمتها إدارة ريغان في مابين نهاية عام ١٩٨٤ وبداية عام ١٩٨٥ من أجل تأمين هجرة يهود الحبشة واللاجئين إلى السودان. وتضمنت المساعدة ـ ضمن أشياء أخرى ـ إرسال طائرات نقل أمريكية عملاقة لنقل هؤلاء اليهود إلى إسرائيل (ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧).

ويتحدث بيريز بإيجاز شديد عن حرب حزيران/يونيو ١٩٦٧ زاعماً بأن إغلاق مصر مضائق تيران كان سبباً مباشراً للحرب، وأن الانتصار الاسرائيلي في هذه الحرب كان حتى أعظم من الانتصار في ما يسميه «حملة سيناء» لعام ١٩٥٦. أما عن حرب تشرين الأول/اكتوبر ١٩٧٣، فيذكر أنها أخذت الاسرائيليين على حين غرة، ولم يكونوا مستعدين لها، وأحدثت شرخاً في المؤسسة العسكرية الاسرائيلية، مضيفاً أنه بعد الحرب تمكنت إسرائيل من الحصول على أنظمة متقدمة من السلاح من أمريكا وطورت استراتيجية «الذراع الطويلة».

ويروي بيريز في حديثه عن غزو إسرائيل لبنان عام ١٩٨٢ بأن محاولة اغتيال السفير الاسرائيلي في لندن بتاريخ ٣ حزيران/يونيو هي التي فجرت شرارة الحرب، ولكن الحكومة الاسرائيلية كانت تنوي القيام بعملية حربية منذ أشهر عديدة سابقة. وكان هناك اتجاهان في مجلس الوزراء الاسرائيلي: **الأول**، هو الاتجاه المحدود الذي يطالب بغزو إسرائيل منطقة في جنوب لبنان عمقها أربعين كيلومتراً، وذلك لـ «تطهيرها» من الوجود الفلسطيني وتأمين أمن شمال إسرائيل. **والثاني**، هو اتجاه ما سمي بالخطة الكبيرة الذي يطالب بالوصول إلى بيروت، وهو الذي تم تنفيذه فعلاً. وكان مهندس الخطة الكبيرة إرييل شارون الذي كان أحد أهدافه طرد الفلسطينيين من لبنان وإجبارهم على اللجوء إلى الأردن، حيث من الممكن إسقاط العرش الهاشمي وإقامة دولتهم هناك. وفي الوقت الذي أيدت فيه قيادة حزب العمال التي كانت في المعارضة، الخطة المحدودة، فقد عارضت بالإجماع الخطة الكبيرة (ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨).

ويحكي بيريز عن بحث إسرائيل الطويل عما يسميه «السلام» ذاكراً أنه بعد ثورة تموز/يوليو ١٩٥٢، ومن دون أن يحدد أي تاريخ، حاول بن غوريون، عبر وساطة الرئيس اليوغسلافي تيتو، تأمين لقاء مع الرئيس عبد الناصر في جزيرة بريوني، ولكن الأخير رفض ذلك. وفي خريف ١٩٧٧، تمكن الملك الحسن الثاني من تأمين لقاءين في المغرب بين موشي دايان وحسن التهامي، صديق السادات وأحد أقرب أعوانه ولم يكن التهامي دقيقاً في فهم ما عرضه عليه دايان، لأن الأخير لم يلتزم أن تقدم إسرائيل أية «تنازلات»، بينما فهم التهامي، أن إسرائيل استجابت لجميع المطالب المصرية (ص ٢٨٩)، وكان دايان مدركاً سوء فهم التهامي. باختصار، تمكن الأول من خداع الثاني. ويرى بيريز أن «شدة حماس التهامي وحذاقة دايان هي التي وضعت أسس السلام المصري ـ الاسرائيلي» (ص ٢٨٩).

يتحدث بيريز باقتضاب عن زيارة السادات القدسَ وتوقيع اتفاقيني كامب دافيد ومعاهدة السلام المصري ـ الاسرائيلي المنفرد. فلولا السادات لما تحقق السلم المنفرد (ص ٢٨٩)، ولو ربط السادات السلام مع إسرائيل بالسلام مع الأطراف العربية الأخرى لما توصلت إسرائيل إلى السلام مع مصر (ص ٢٩٣). ويرى أن النص في الإطار العام لاتفاقية كامب دافيد على الحكم الذاتي الفلسطيني كان يهدف إلى تمكين السادات من تبرير السلام المنفرد (ص ٢٩٣). فالسادات يُعتبر عالمياً وبحق واحداً من أهم رجال الدولة العرب في هذا القرن (ص ٢٨٨).

في ما يتعلق بسعي إسرائيل لـ«السلام» مع الأردن، يروي بيريز، أنه قابل الملك حسين للمرة الأولى في صيف ١٩٧٤ (عندما كان

وزيراً للدفاع) مع اسحق رابين وبيغال آلون رئيس الوزراء ووزير الخارجية على التوالي، وكان مع الملك رئيس وزرائه زيد الرفاعي. وتلت هذا الاجتماع اجتماعات عديدة أخرى، وخلال الاجتماع الأول عرض بيريز مشروعاً يتضمن وضع الضفة والقطاع تحت إدارة إسرائيلية ـ أردنية مشتركة وجعلها منزوعة السلاح كلياً، مع عدم بسط السيادة الأردنية أو الاسرائيلية عليها؛ وأن يقوم «المقيمون» العرب في الضفة والقطاع الذين يحملون جوازات سفر أردنية (مع إعطاء جوازات سفر أردنية للمقيمين العرب في غزة) بالاشتراك في الانتخابات للبرلمان الأردني؛ وأن يقوم المواطنون الاسرائيليون المستوطنون للضفة والقطاع بالاشتراك في الانتخابات الاسرائيلية؛ وأن يشكل كل من إسرائيل والأردن والكيان الفلسطيني وحدة اقتصادية في ما بينها تسمح بحرية انتقال الأشخاص والبضائع والأفكار مع تأمين حرية العبادة في الأماكن المقدسة. ويذكر أن موقف الملك لم يكن سلبياً ووعد بدراسة المشروع، مضيفاً أن العامل الأساسي وراء تقديمه هو معارضة إسرائيل إقامة دولة فلسطينية (ص ٣٠١ ـ ٣٠٢).

وفي نيسان/ابريل ١٩٨٧ تم اجتماع في لندن بين الحسين وبيريز الذي كان آنذاك وزيراً للخارجية في الحكومة الائتلافية، وتم الاتفاق على عقد مؤتمر دولي من دون صلاحيات وغير قادر على فرض مبادىء أو حلول، وعلى أن يقوم الأمين العام للأمم المتحدة بدعوة الدول الخمس دائمة العضوية في مجلس الأمن والأطراف المعنية مباشرة بالصراع العربي ـ الصهيوني إلى هذا المؤتمر. ويتم تمثيل الفلسطينيين عبر وفد أردني ـ فلسطيني مشترك شريطة ألا يكون الفلسطينيون أعضاء في منظمة التحرير الفلسطينية. وينقسم المؤتمر إلى لجان عمل ثنائية مستقلة قائمة على أساس جغرافي، يتم فيها التفاوض بين إسرائيل وكل طرف عربي على حدة، وذلك لتطبيق قراري مجلس الأمن ٢٤٢ و٣٣٨. كما تم الاتفاق بين الحسين وبيريز على الطلب من أمريكا بتبني المشروع وتقديمه باسمها. لكن رئيس الوزراء الاسرائيلي آنذاك إسحق شامير أجهضه، إذ أعلم الأمريكيين بأنه لم تتم استشارته، الأمر الذي دفعهم إلى رفض تبنيه. ويبدي بيريز أسفه لفشل المشروع زاعماً بأن ذلك أخّر عملية «السلام» بنحو خمسة أعوام (ص ٣٠٥ ـ ٣١٠).

ويتحدث بيريز عن التغيرات الدولية والاقليمية التي سبقت انعقاد مؤتمر مدريد في نهاية تشرين الأول/أكتوبر ١٩٩١ ملخصاً إياها بانهيار الاتحاد السوفياتي، وانحسار اهمية كتلة دول عدم الانحياز، وتفاقم الخلافات العربية نتيجة حرب الخليج الثانية، وأن هذه التغيرات أضعفت الجانب العربي. ويرى أن المفاوضات المتعددة الأطراف ضمن إطار صيغة مدريد تشكّل تمهيداً لإقامة شرق أوسط جديد (ص ٣١٧).

وتحت عنوان «فجر جديد» للسلام يتحدث بيريز عن الاتصالات السرية بين إسرائيل ومنظمة التحرير الفلسطينية في مدينة أوسلو في النرويج، والتي بدأت في أوائل صيف ١٩٩٢ وانتهت بتوقيع اتفاق أوسلو رسمياً في ١٣ أيلول/سبتمبر ١٩٩٣، وأن كلاً من الرئيس مبارك ووزير خارجيته عمرو موسى ومدير مكتبه أسامة الباز كان مطّلعاً على هذه الاتصالات. وكان أهم سبب دفع إسرائيل إلى التفاوض مباشرة مع المنظمة هو اكتشافها ـ خلافاً لتوقعاتها ـ تشدّد الوفد الفلسطيني المفاوض في واشنطن برئاسة حيدر عبد الشافي، وأن هذا الوفد أصرّ على أن تكون القدس العربية ضمن نطاق سلطة الحكم الذاتي، وعلى تعهد إسرائيل بتجميد المستعمرات خلال المرحلة الانتقالية (ص ٢٧ من كتاب **الشرق الأسط الجديد**). هذا بينما لم يصر وفد المنظمة في أوسلو برئاسة أبي العلاء على هذين المطلبين، وقبل بصيغة غزة ـ أريحا أولاً. فوفد المنظمة في أوسلو، في رأي بيريز، «كان

أكثر مرونة وأعمق مخيلة... من الوفد الفلسطيني المفاوض في واشنطن» (ص ٣٢٩).

ثانياً: في مضمون كتاب «الشرق الأوسط الجديد»

بداية، يحكي بيريز أن التوقيع بالأحرف الأولى في ٢٠ آب/أغسطس ١٩٩٣ على اتفاق أوسلو تصادف مع عيد ميلاده السبعين، وأن أبا العلاء هناه مبتسماً بحرارة قائلاً: «هذه الاتفاقية هي هدية عيد ميلادك» (ص ٢). وحقاً كانت الهدية المقدمة باسم الشعب العربي الفلسطيني إلى الذين اغتصبوا أرضه وقاموا بتشريده باهظة التكاليف جداً.

وبعد أن يتعرض بيريز باختصار لاتفاق أوسلو الذي تكلم عنه لاحقاً في مذكراته، يدخل في صلب الموضوع الأساسي، وهو إقامة الشرق الأوسط الجديد. وهو ينطلق أساساً من مقولة بأن أهم خطر يواجه المنطقة هو انتشار الأصولية الاسلامية والحركات الراديكالية، وأن مصدر انتشار الأصولية هو إيران الخمينية (ص ٤٣)، وأن هذه قد وصلت في التطرف إلى حد الجنون (ص ١٩)، وأن هذا الخطر سيزداد استفحالاً إذا تمكنت إيران من تطوير أسلحة نووية (ص ٤٢).

لا يخفى طبعاً على بيريز أن لدى إسرائيل أسلحة نووية. وعلى الرغم من أنه لا يعترف مباشرة بذلك، إلا أنه يذكر أن الاعتقاد بوجودها لدى إسرائيل يشكل رادعاً يحول دون محاولة تدميرها وعاملاً في تحقيق السلام مع العرب. فاعتقاد السادات، مثلاً، بوجود هكذا أسلحة لدى إسرائيل كان من أهم العوامل التي دفعته إلى تحقيق السلام معها (ص ٤ ـ ٥).

لمعالجة خطر انتشار الأصولية والحركات الراديكالية، يرى بيريز ضرورة إقامة نظام شرق أوسطي جديد يتألف أساساً من شقين: **الأول** أمني، **والثاني** اقتصادي. فالشق الأمني للنظام يتضمن توقيع معاهدات لتخفيض الإنفاق على التسلح ولتأمين أمن المنطقة. أما الشق الاقتصادي فيهدف إلى معالجة جذور الفقر واليأس والتي هي مصدر انتشار الأصولية والحركات الراديكالية (ص ٣٨). فالتسويات السياسية «الفارغة» من أي مضمون اقتصادي غير قادرة على معالجة هذه الجذور، كما إن ما يسميه «أمم» المنطقة غير قادرة بمفردها على القيام بذلك الدور. لذلك يجب أن تتجمع في نظام إقليمي اقتصادي شرق أوسطي، وهذا النظام يحتاج إلى استثمارات أجنبية ومصادر تمويل خارجية مركزة وكبيرة (ص ١١ و١٠٣). ومع ذلك، فهو يرى أن النظام الاقليمي الشرق أوسطي الذي يقترحه غير قادر بمفرده على مقاومة انتشار الأصولية الاسلامية. فلدى الأخيرة مخططات لزعزعة استقرار حتى أقصى بقعة من بقاع المعمورة (ص ٨٣). لذلك يدعو إلى قيام تحالف دولي لمقاومتها.

ويقترح بيريز إقامة النظام الاقتصادي الاقليمي على مرحلتين: **الأولى** تتضمن إنشاء مشاريع مشتركة في حقل البنية التحتية، وفي حقل استثمار المياه، وفي حقل السياحة. أما **الثانية**، وهي الهدف النهائي، فتتضمن «إقامة مجتمع إقليمي بين «أمم» (المنطقة) مع سوق مشتركة ومؤسسات مركزية منتخبة على غرار المجتمع الأوروبي» (ص ٦٢)، ويستثني إيران والعراق من عضوية المجتمع الاقليمي المقترح لأنهما يشكلان مصدر الخطر النووي على أمن المنطقة. فالنظام الاقليمي المقترح سيؤدي إلى أن تصبح الأعمال الاقتصادية أهم من السياسة، والسوق أهم من الدول، والمنافسة أهم من الحدود القديمة (ص ٩٩). وسينجم عن ذلك ظهور هوية شرق أوسطية جديدة.

يتحدث بيريز بدرجة من الإسهاب حول المشاريع المشتركة التي تؤدي إلى خلق تشابك في المصالح بين الدول المشاركة فيها، الأمر الذي من شأنه تعزيز «السلام». ففي

حقل البنية التحتية يدعو، على سبيل المثال، إلى تطوير مرفأ غزة، بحيث يمكنه إحداث ثورة اقتصادية في المنطقة، وأن يصبح مركزاً لجلب الاستثمارات الأجنبية (ص ١٣٩)، وإلى ضرورة بناء شبكة من الطرق الحديثة تصل الشرق الأوسط بأوروبا، وبناء مطار أو مطارين مشتركين. كما يقترح إقامة مشاريع مشتركة في حقل النفط والغاز (ص ١٢٩)، وحفر قناة من البحر الأحمر إلى البحر الميت بعد دمج كل من ميناء العقبة وميناء إيلات. أما في حقل المياه فيدعو بيريز إلى تحقيق شراكة عادلة في توزيعها وإلى إنشاء ما يسمى بـ «أنابيب السلام» الممكن استعمالها كوسيلة تزود عبرها تركيا فائض مياهها إلى دول الخليج العربي من جهة، وإلى كل من سوريا ولبنان وإسرائيل والأردن من جهة أخرى. ويبدو حماس بيريز على أشده حين الدعوة إلى قيام مشاريع سياحية مشتركة. فالسياحة تفرض أجواء «السلام»، كما يرى أن قوة أية دولة لا تقاس بعدد قواتها المسلحة فحسب، وإنما بعدد السواح الذين يزورونها أيضاً (ص ٢٢٩ ـ ٢٣٠ من المذكرات).

الآن ما هي مصادر تمويل هذه المشاريع الضخمة المقترحة؟ يرى بيريز أنها تتألف أساساً من:

١ ـ الموارد المحررة نتيجة تخفيض الانفاق على السلاح.

٢ ـ الاستثمارات الأجنبية المباشرة وغير المباشرة.

٣ ـ القروض والضمانات الدولية. وضمن هذا الاطار، يقترح إقامة مصرف إقليمي للشرق الأوسط تتألف مصادر تمويله من بعض الموارد المحولة عن الانفاق على السلاح، ومن مساهمات الدول النفطية، ومن القروض والضمانات الدولية. ويقترح أن يعطي المصرف أفضلية واضحة في تمويله للمشاريع التي تتطلب تعاوناً اقليمياً (ص ١١٢).

ويعتقد بيريز في ضوء محادثاته مع بعض المسؤولين الغربيين الكبار، مثل هلموت كول ووارن كريستوفر، أن المشروع الاقليمي الذي يقترحه يلاقي دعماً من الغرب، وذلك لسببين: **الأول**، هو أن تأمين السلام والاستقرار في المنطقة يشكل الحاجز الأساسي ضد الارهاب الديني وانتشار الأسلحة النووية اللذين يشكلان الخطر الأساسي على سوق النفط الدولية. (ص ١٠٨)، **والثاني**، هو أنه يؤمن سوقاً إضافية كبيرة لرجال الأعمال الغربيين، الأمر الذي يساهم في تخفيض نسبة البطالة في بلدانهم.

وفي الفصلين الأخيرين، بعنوان الكونفدرالية واللاجئين، يعبّر بيريز عن رأي إسرائيل، أو رأيه على الأقل، حول بعض المواضيع المؤجلة للمرحلة النهائية من المفاوضات بين الاسرائيليين والفلسطينيين. إنه يكرر بالنسبة إلى القدس الموقف الاسرائيلي المعروف بأنها ستبقى موحدة والعاصمة الأبدية لإسرائيل مع حرية العبادة لمعتنقي الأديان السماوية الثلاثة. ويؤكد معارضة إسرائيل إقامة دولة فلسطينية، حتى ولو كانت منزوعة السلاح كلياً، لأنه لن يوجد شيء، في حال تغير الظروف الدولية في المستقبل يحول دون أن تتسلح وتهدد أمن إسرائيل، فحدود إسرائيل الأمنية ستبقى نهر الأردن. ويقترح إقامة اتحاد فدرالي بين الأردن والكيان الفلسطيني من دون تحديد حدود هذا الكيان. كما يرى ضرورة إنشاء وحدة اقتصادية بين الفدرالية الأردنية ـ الفلسطينية من جهة، وإسرائيل من جهة أخرى. فبالنسبة إليه، تمثل الوحدة الاقتصادية مع إسرائيل شرطاً ضرورياً لكي تقبل الأخيرة الفدرالية الأردنية الفلسطينية. ولقد عبّر بعد سنتين في مذكراته بصورة واضحة عن موقفه في هذا الصدد قائلاً: «بالتاكيد لم اتصوّر ـ ولا اتصوّر اليوم أيضاً ـ انفصالاً مادياً أو اقتصادياً بين إسرائيل من جهة والضفة الغربية وقطاع غزة» (ص ١٦٥ من المذكرات).

يرى بيريز أن المستعمرات الاسرائيلية في

الضفة والقطاع ستبقى لأن إزالتها ستؤدي إلى حرب أهلية إسرائيلية. فكما أن هناك «مستوطنات» عربية في إسرائيل، فسيكون هناك مستوطنات إسرائيلية ضمن الفدرالية الأردنية ـ الفلسطينية. لكنه لا يذكر لأية سيادة سيخضع المستعمرون الاسرائيليون في الضفة والقطاع.

ويرفض بيريز تطبيق مبدأ «حق العودة» إلى إسرائيل بالنسبة إلى اللاجئين الفلسطينيين لأن ذلك سيقضي على الطبيعة اليهودية للدولة العبرية (ص ١٨٩)، لكنه يرى أن لهم الحق في العودة إلى الفدرالية الأردنية ـ الفلسطينية (ص ١٩٢).

ثالثاً: في نقد «المذكرات»

لا تتضمن المذكرات عموماً أشياء جديدة بالنسبة إلى المتتبع الصراع العربي - الصهيوني. وحتى المغالطات التاريخية غير جديدة، وتتمثل هذه الأخيرة في ذكر بيريز وقائع غير صحيحة تاريخياً أو تفاديه ذكر وقائع تاريخية غير مناسبة لوجهة نظره. وسأذكر أدناه بعض الأمثلة على ذلك.

١ ـ يدّعي بيريز والكثيرون من الإسرائيليين بحق اليهود في إقامة دولتهم في فلسطين استناداً إلى التوراة، واستناداً إلى أنهم قد أقاموا دولتهم هناك منذ قبل ألفي عام.

فالافتراض القائم استناداً إلى التوراة هو أن الله عز وجلّ وعدهم بذلك. وهذا الافتراض غير مقبول لأنه يتضمن إضفاء الصفة العنصرية على الذات الإلهية. فالله عز وجل تجسيد للعدالة. والعدالة هي إحدى القيم التي تشترك فيها الأديان السماوية الثلاثة. نتيجة لذلك، لا يمكننا دينياً تبرير إقامة الشعب اليهودي دولته على حساب شعب آخر وعلى حساب قتل هذا الشعب الآخر وتشريده. كما لا يمكننا تبرير إقامة دولة إسرائيل في فلسطين استناداً إلى أن اليهود أقاموا دولتهم فيها قبل ألفي عام. فعمر هذه الدولة القديمة لم يتجاوز الستين عاماً، بينما يقيم العرب في فلسطين المحددة استناداً إلى صك الانتداب البريطاني بصورة دائمة ومستمرة، ويشكلون الغالبية العظمى من سكانها منذ نحو ألف وخمسماية عام. ولم تنحسر الغالبية العربية العظمى في ذلك الجزء من فلسطين المخصص لليهود استناداً إلى قرار التقسيم إلا عندما أدت المذابح التي مارسها اليهود إلى طرد الكثيرين من العرب قبل إعلان دولة إسرائيل في ١٥ أيار/مايو ١٩٤٨. ففي عام ١٩١٧ وعند احتلال بريطانيا فلسطين وبدء الهجرة اليهودية إليها بأعداد كبيرة استناداً إلى صك بلفور، كان العرب يشكلون نحو ٩٢ بالمئة من سكان فلسطين ويملكون تقريباً جميع أراضيها. باختصار، لا يمكن تبرير قيام إسرائيل، استناداً إلى الدين، أو استناداً إلى استمرارية الوجود التاريخي في فلسطين.

تجدر الاشارة هنا بأن الفكرة الصهيونية في البدء[٣] لدى منشئ الحركة الصهيونية ثيودور هرتزل لم تكن مستندة تماماً إلى حق إسرائيل الديني أو التاريخي في إقامة دولة يهودية في فلسطين، وإنما استندت في البدء إلى ضرورة إقامة وطن قومي لليهود (بغض النظر عن موقعه الجغرافي) يتحررون فيه من العداء للسامية الذي كان متفشياً في أوروبا، وخصوصاً في روسيا القيصرية. ولقد تعمق شعور هرتزل بهذه الضرورة نتيجة إدراكه انتشار هذا العداء في فرنسا الليبرالية، والذي ظهر عبر قضية دريفوس في عام ١٨٩٤. ففي الكتيب الذي أصدره عام ١٨٩٥ بعنوان الدولة اليهودية طالب بالاستعمار اليهودي تحت الرعاية البريطانية

(٣) حول هذا الموضوع، انظر: Alan Ros Taylor, *Prelude to Israel* (New York: Philosophical Library, 1959), pp. 3-4 and 8.

إما للأرجنتين أو لفلسطين، وبعد فشل محاولاته مع الباب العالي العثماني للسماح لليهود باستعمار فلسطين، قبل هرتزل عام ١٩٠٣ عرض الحكومة البريطانية بالسماح لليهود باستعمار أوغندا.

وبعد احتلال بريطانيا فلسطين عام ١٩١٧، وجد اليهود دعماً لإنشاء وطنهم القومي في فلسطين تمثل أساساً في إعلان بلفور، إذ تضافرت المصالح الصهيونية مع مصلحة الامبراطورية البريطانية في الشرق الأوسط وفي الوطن العربي خصوصاً. فالإعداد لإقامة إسرائيل وفتح أبواب الهجرة اليهودية إلى فلسطين كان جزءاً من الظاهرة الاستعمارية الاستيطانية الغربية، كما مثّل الحقد الغربي ضد العرب والاسلام. فبريطانيا هيأت لقيام إسرائيل على حساب الشعب العربي الفلسطيني، وفرنسا قدمت إليها الدعم الهائل في الخمسينيات، وخصوصاً في مجال التسلح النووي، بينما تستمر الولايات المتحدة في دعم توسعها حتى الوقت الحاضر وفي العمل على إضعاف العَرَب والمسلمين. نتيجة لذلك، من الممكن القول بأن البعد الأعمق للصراع العربي - الصهيوني هو الصراع بين العروبة والاسلام من جهة، والغرب من جهة أخرى.

٢ - يذكر بيريز أن ما يسميه حرب «استقلال إسرائيل» التي انتصرت فيها على الجيوش العربية كانت «حرب القلة الاسرائيلية ضد الكثرة العربية، وأنه كانت لدى القلة أيضاً أسلحة قليلة بينما كانت لدى الكثرة أسلحة كثيرة» (ص ٦٨)، وسنحاول إبراز عدم صحة هذا الادعاء الذي كان واسع الانتشار، بالاقتباس من وثائق أمريكية صادرة خلال تلك الفترة.

في أوائل أيار/مايو ١٩٤٨ وقبل اندلاع الحرب العربية - الاسرائيلية توافرت لدى وزير الدفاع الامريكي معلومات مقدمة من رئيس العمليات البحرية ومن نائب وزير الخارجية تؤكد «أن القوات اليهودية في فلسطين متفوقة من حيث العدد والعتاد الحربي والتدريب على القوات العربية مجتمعة»[٤]، ومن الممكن الاضافة بأنه بتاريخ ١٨ أيار/مايو، أي بعد أربعة أيام من دخول الجيوش العربية فلسطين، قدم رئيس قسم الاستخبارات في الجيش الامريكي مذكرة إلى رئيس الأركان حول القتال في فلسطين تضمنت - ضمن أشياء أخرى - ما يلي: «بعد انتهاء الانتداب البريطاني تمت معارضة إعلان قيام الدولة اليهودية بدخول القوات المسلحة النظامية... العائدة لمصر وشرق الأردن والعراق وسوريا ولبنان، إلى فلسطين. ويقدّر عدد هذه القوات والتي هي الآن داخل فلسطين او على حدودها بحوالي عشرين الف رجل. ويبلغ عدد الفدائيين العرب العاملين حالياً في فلسطين حوالي ثلاثة عشر الفاً. ويقف ضد هذه القوات ما ينوف عن أربعين الفاً من القوات الاسرائيلية النظامية يساندها حوالي خمسون الفاً من الميليشيات اليهودية»[٥]. ومن الواضح أن عدد القوات الاسرائيلية كان نحو ثلاثة أضعاف عدد القوات العربية، هذا إذا لم نذكر التفوق الاسرائيلي في العتاد الحربي وفي الخبرات القتالية.

٣ - إن أهم المغالطات ادعاء بيريز أن إسرائيل سعت لتحقيق السلام مع العرب. فالوقائع التاريخية تثبت أنها حاولت التوسع بالقوة وفرض الاستسلام على العرب.

لقد قامت دولة إسرائيل استناداً إلى قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم ١٨١ بتاريخ ٢٩ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٤٧. ولقد رفض العرب القرار لأنه كان جائراً، إذ أعطى اليهود ٥٦ بالمئة من الأراضي

---

(٤) كما وردت في: Stephen Green, *Taking Sides: America's Secret Relations with a Militant Israel, 1948-1967* (New York: Morrow and Co., 1984), p. 70.

وتجدر الإشارة إلى أن الكاتب اعتمد على وثائق أمريكية حصل عليها استناداً إلى قانون حرية المعلومات.

(٥) المصدر نفسه، ص ٧١.

الفلسطينية، بينما كانوا يشكلون في العام نفسه ثلث السكان (أغلبهم من المهاجرين الجدد الذين لا تربطهم بفلسطين أية رابطة) ويملكون نحو ٦ بالمئة من الأراضي. وقد أعطى السكان العرب ٤٤ بالمئة من الأراضي في وقت كانوا فيه هم سكان البلاد الأصليين ويشكلون ثلثي السكان ويملكون ٩٤ بالمئة من الأراضي. ومن المعلوم أن الجمعية العامة تبنت قرار التقسيم نتيجة ضغوط هائلة مارستها الإدارة الامريكية برئاسة هاري ترومان. ولقد كان الموقف العربي آنذاك مؤيداً لإقامة دولة فلسطينية موحدة مؤلفة من العرب واليهود.

لقد قبلت إسرائيل قرار التقسيم كإجراء تكتيكي بحت تقوم بعده بالتوسع. لكن حتى قيامها كدولة ذات طبيعة يهودية صرف ضمن إطار حدود التقسيم لم يكن ممكناً من دون طرد العرب من القسم المخصص لها والاستيلاء على أراضيهم بالقوة. وهذا ما حققته عبر ارتكابها مجازر إرهابية بحق العرب، وذلك قبل شهور عدة من دخول الجيوش العربية فلسطين. فبحلول نهاية ١٩٤٨ بلغ عدد النازحين أو المقتلعين العرب نحو ٨٠٠ ألف. فادعاء بيريز في مذكراته بأن السكان العرب في الأراضي المخصصة لإسرائيل قد هربوا من تلقاء أنفسهم وبتحريض من القادة العرب ادعاء لا يستقيم مع الايديولوجيا الصهيونية الهادفة إلى إقامة دولة يهودية صرف ومع الوقائع التاريخية المعروفة.

لقد نتج من هزيمة الجيوش العربية في فلسطين توسع إسرائيلي جديد، إذ استولت إسرائيل على ٢١ بالمئة من الأراضي الفلسطينية إضافة إلى ما هو مخصص لها من قرار التقسيم، بحيث أصبحت مساحتها بحلول نهاية ١٩٤٨ مساوية لنحو ٧٧ بالمئة من فلسطين. وخلال انعقاد لجنة التوفيق الفلسطينية في لوزان عام ١٩٤٩، رفضت إسرائيل لقاء السلام مع العرب والعودة إلى حدود التقسيم وقبول قرار الجمعية العامة للأمم المتحدة رقم ١٩٤ بتاريخ ١١ كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٨ القاضي بإعادة اللاجئين الفلسطينيين، أو التعويض للذين لا يرغبون في العودة.

لعله من المستحسن أن نتوقف هنا ونتعرض لمقولة كررها بعض الساسة الاسرائيليين (أبا أيبان مثلاً) وبعض الساسة والكتّاب العرب، وهي أن العرب يطالبون دائماً بما كانوا يرفضونه سابقاً، وأن تاريخ الصراع العربي ـ الصهيوني هو تاريخ الفرص الضائعة من قبل العرب لتحقيق السلام. وهذه المقولة خاطئة خلقياً وقانونياً وواقعياً. فالموقف العربي الرافض للتقسيم عام ١٩٤٧ كان صائباً خلقياً وقانونياً لأن قرار التقسيم كان جائراً وظالماً. **فعدم مقدرة العرب على دفع الظلم لا يعني بحال من الأحوال عدم وقوعه.** فالخطأ العربي لا يكمن في الموقف الصحيح الذي تبناه العرب وإنما يكمن في عدم قيام العرب ببناء أسباب القوة لدفع المزيد من الظلم عنهم في المستقبل. والمقولة المذكورة خاطئة واقعياً لأنها مستندة إلى الافتراض أن إسرائيل كانت مستعدة للسلام ضمن إطار حدودها استناداً إلى قرار التقسيم أو ضمن إطار حدودها في نهاية ١٩٤٨، فهذا الافتراض خاطىء من أساسه. وهناك أدلة ايديولوجية صهيونية وأدلة عملية على ذلك.

ويختزل بيريز الدليل الصهيوني الايديولوجي حين يزعم بأن قرار التقسيم كان مجحفاً لليهود، إذ أعطاهم جزءاً صغيراً من إسرائيل الكبرى (ص ٥٩). ويتضح مضمون «إسرائيل الكبرى» جغرافياً من بعض الأفكار والمواقف الصهيونية.

ففي رواية هرتزل الصادرة عام ١٩٠٢ بعنوان **الأرض القديمة ـ الجديدة**، يرسم صورة روائية لإسرائيل الكبرى ذات مساحة جغرافية أكبر بكثير من مساحة فلسطين المحددة في ما بعد تحت الانتداب البريطاني، إذ تمتد من البحر الأبيض المتوسط إلى نهر الفرات شرقاً، وإلى بيروت وجبال لبنان

وجبل الشيخ في اتجاه الشمال.

ولقد اقترحت المنظمة الصهيونية الامريكية عام ١٩١٧ حدوداً مماثلة لـ «إسرائيل الكبرى». ومن المعلوم أن الوفد الصهيوني إلى مؤتمر الصلح في باريس المنعقد عام ١٩١٩ طالب بأن تتضمن فلسطين المزمع وضعها تحت الانتداب البريطاني أيضاً شرق الأردن وجنوب لبنان وجبل الشيخ[٦]. وفي عام ١٩٤٣، تم إعلام الرئيس الامريكي آنذاك فرنكلين روزفلت بمضمون برنامج المؤتمر الصهيوني الذي انعقد في فندق بيلتمور في مدينة نيويورك في عام ١٩٤٢، وهو كما يلي:

«أشارت المنظمة الصهيونية في فلسطين إلى التزامها ببرنامج موسع لتحقيق:

١ ـ إقامة دولة يهودية ذات سيادة تتضمن فلسطين، وعلى الأرجح شرق الأردن في ما بعد.

٢ ـ نقل السكان العرب من فلسطين إلى العراق.

٣ ـ القيادة اليهودية لكل الشرق الأوسط في حقلي التنمية الاقتصادية والسيطرة»[٧].

بعد إقامة دولة إسرائيل أصبح الموقف الرسمي الاسرائيلي مؤيّداً للوضع القائم ونافياً أية أطماع توسعية، لكن الزعماء الصهاينة، وخصوصاً بن غوريون والذين رسموا سياسة إسرائيل التوسعية وعملوا على تنفيذها، كانوا يذكّرون شعبهم من وقت إلى آخر بأنه تمت إقامة دولة إسرائيل على جزء صغير فقط من «أرض إسرائيل». وكان العنصر التوسعي في الايديولوجيا الصهيونية نتيجة منطقية أيضاً لعنصر آخر في هذه الايديولوجيا، وهو تجميع يهود العالم أو ما سمي «تجميع المنفيين» في إسرائيل. ففي عام ١٩٥٣، وفي وقت كانت إسرائيل تعاني فيه صعوبات اقتصادية، وكانت معتمدة أساساً على التعويضات الالمانية الضخمة للتخلص من أزمتها، دعا بن غوريون إلى العمل على إدخال مليونين من اليهود إلى فلسطين. ولقد عقّبت على ذلك اللجنة الاستشارية العلمية للرئيس الامريكي آنذاك دوايت ايزنهاور في تقرير رفعته إليه في تشرين الأول/اكتوبر ١٩٥٣ بالقول إن «هذا الموقف غير العملي [لبن غوريون] لا يمكنه ان يؤدي إلا إلى المزيد من الصعوبات الاقتصادية والمالية. كما سينتج منه على الأرجح ضغوط إضافية لتوسيع حدود إسرائيل في الأراضي الغنية لواديي دجلة والفرات وشمالاً في الأراضي المسكونة في سوريا»[٨].

أما الأدلة العملية على عدم رغبة إسرائيل في السلام ضمن حدودها في نهاية عام ١٩٤٨، وعلى أطماعها التوسعية، فتتضمن وقائع تاريخية كثيرة ومعروفة نكتفي هنا بذكر ما يأتي منها:

ـ احتلالها المناطق المنزوعة السلاح بينها وبين جيرانها العرب منتهكة بذلك اتفاقيات الهدنة لعامي ١٩٤٩ و١٩٥٠.

ـ قيامها بتجفيف بحيرة الحولة في آذار/مارس ١٩٥١ في المنطقة المنزوعة السلاح بينها وبين سوريا. ولقد احتجت على ذلك هيئة مراقبة الهدنة التابعة للأمم المتحدة ووزارة الخارجية الامريكية[٩].

ـ قيامها في أيلول/سبتمبر ١٩٥٣ بتحويل مجرى نهر الأردن عند جسر بنات يعقوب في المنطقة المنزوعة السلاح بينها وبين سوريا. ولم تتوقف عن ذلك إلا عندما قطعت أمريكا مساعداتها لها. لكنها استأنفت

---

(٦) Taylor, Ibid., p. 112.

(٧) United States, Department of State, *Foreign Relations of the US: Near East and Africa* (Washington, D.C.: [United States, Department of State], 1964), vol.4, pp. 776-777.

(٨) كما اقتبست في: Green, *Taking Sides: America's Secret Relations with a Militant Israel, 1948-1967*, p. 81.

(٩) المصدر نفسه، الملاحظة الهامشية، ص ٧٨.

في ما بعد مشروع التحويل وأكملته عام ١٩٦٤.

- اعتداءاتها المتكررة على القرى العربية وعلى نطاق واسع ووحشي. ومن أبرز هذه الاعتداءات مذبحة قرية قبية في الأردن، والتي تم تنفيذها خلال أيام ١٤ - ١٥ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٥٣ من قبل كتيبة من الكوماندوس الاسرائيلي بقيادة آرييل شارون.

وحتى على افتراض قبول مزاعم إسرائيل بأن اعتداءاتها كانت بمثابة أعمال انتقامية لخرق الجانب العربي الاتفاقيات الهدنة - وهذا غير صحيح بشكل أساسي - إلا أن الخرق العربي، الذي كان قليلاً، يتضمن حوادث فردية من قبل اللاجئين الفلسطينيين متمثلة في محاولاتهم التسلل إلى أراضيهم وبيوتهم التي اغتصبها اليهود منهم بالقوة.

لقد وصف تقرير مراقبي الأمم المتحدة المرفوع إلى مجلس الأمن الدولي المشهد المروّع لمذبحة قبية، إذ بدأ رجال الكوماندوس الاسرائيلي بقتل سكان القرية المدنيين من رجال ونساء وأطفال ونسف منازلهم فوق رؤوسهم بإجبارهم على البقاء فيها أثناء عملية النسف. ونتج من المذبحة مقتل ستة وستين قروياً وقروية ثلاثة أرباعهم تقريباً من النساء والأطفال، وإصابة ٧٥ قروياً وقروية بجروح بالغة. كما تم نسف ٤٥ منزلاً[١٠].

وقد عقّب في ما بعد الرئيس الامريكي الأسبق أيزنهاور على الاعتداءات المتكررة على الأردن بالقول بأنه من أهم أهداف الموقف العدواني الواضح لبن غوريون هو «استغلاله الوضع المتردي في الأردن... ليحتل جزءاً كبيراً من مساحة هذه الامة»[١١].

- قيام بعض أجهزة الاستخبارات الاسرائيلية عام ١٩٥٤ بأعمال تخريبية في القاهرة والاسكندرية تضمنت نسف بعض المنشآت والمكاتب العائدة لكل من أمريكا وبريطانيا. وكان الهدف الأساسي من العملية إحباط محاولات موشي شاريت، رئيس الوزراء الاسرائيلي آنذاك، تحقيق سلام مع مصر وبقية الأقطار العربية. وقد الصقت تهمة إعطاء الأوامر للقيام بالعملية ببنحاس لافون، القائم آنذاك بأعمال وزير الحرب الاسرائيلي. ولقد ادعى الأخير بأنه تسلم أوامر القيام بالعملية من بن غوريون، وأيدت في ما بعد ادعاء لافون لجنة وزارية اسرائيلية.

- العدوان الاسرائيلي الوحشي بتاريخ ٢٨ شباط/فبراير ١٩٥٥ على مخيم للقوات المصرية قرب مدينة غزة، والذي أدّى إلى مقتل ٢٢ جندياً مصرياً وإصابة آخرين بجروح وحروق بالغة. ولقد أدان مجلس الأمن الدولي عملية العدوان هذه، كما دفع هذا العدوان الرئيس الراحل جمال عبد الناصر الذي حاول من دون جدوى الحصول على أسلحة من الغرب، إلى عقد صفقة الأسلحة التشيكية. وكانت من تداعيات هذا العدوان، وتالياً الصفقة، تأميم قناة السويس. ومن المستغرب ألا يشير بيريز في مذكراته إلى هذا العدوان الذي لعب دوراً مهماً في تطوير أبعاد الصراع العربي - الصهيوني.

- التواطؤ مع فرنسا وبريطانيا في القيام بالعدوان الثلاثي على مصر في نهاية تشرين الأول/اكتوبر ١٩٥٦. ويبدو أن بن غوريون وأعوانه لم يتمكنوا عبر الأعمال الاستفزازية والعدوانية، والمذكور بعضها أعلاه، من جر العرب إلى حرب ثانية معهم، وتالياً احتلال المزيد من الأراضي العربية. لذلك قبلوا

---

(١٠) كما وردت في: Donald Neff, *Warriors at Suez: Eisenhower Takes America into the Middle East* (New York: Linden Press; Simon and Schuster, 1981), p. 49.

(١١) Dwight D. Eisenhower, *Waging Peace, 1956-1961* (London: Heinemann, 1966), appendix F, p. 677.

التواطؤ المذكور بهدف تحقيق أطماعهم التوسعية. ويتناسى بيريز الاشارة في مذكراته حين يتحدث عن التواطؤ إلى واقعتين تاريخيتين ذات صلة بالموضوع: الأولى مطالبة بن غوريون في اجتماع سافر بإعادة رسم خريطة المنطقة بعد القضاء على عبد الناصر، بحيث يتم تقسيم الأردن إلى قسمين: الضفة الغربية وتعطى لإسرائيل، والضفة الشرقية وتعطى للعراق. كما يتم تقسيم لبنان بحيث يُعطى قسم من جنوبه حتى نهر الليطاني لإسرائيل، وتنشأ فيه دولة مسيحية بعد ضم أجزاء منه إلى سوريا، حيث تنصّب فيها حكومة موالية للغرب. كما طالب بأن تضم إسرائيل شريطاً حدودياً من ساحل سيناء وحتى شرم الشيخ المشرفة على مضائق تيران. ولقد أذهلت خطة[١٢] بن غوريون الفرنسيين ورفضوا مناقشتها. أما الواقعة الثانية، فهي معارضة بن غوريون الشديدة للانسحاب إلى خطوط الهدنة مع مصر وإصراره على الاحتفاظ بجزء من سيناء، وبقطاع غزه بأكمله. ولقد مارست إدارة إيزنهاور ضغوطاً شديدة لإجبار إسرائيل على الانسحاب إلى خطوط الهدنة، وتضمنت التهديد باللجوء إلى مجلس الأمن الدولي لإصدار قرار يتضمن فرض عقوبات على إسرائيل، وقيام أيزنهاور بتوجيه وزارة الخزانة بإعداد قرار يلغي الاعفاءات من الضريبة التي تتمتع بها التبرعات الخاصة المقدمة من يهود أمريكا إلى إسرائيل. وأخيراً، رضخ بن غوريون في آذار/مارس ١٩٥٧ للضغوط وأمر قواته بالانسحاب إلى ماوراء خطوط الهدنة مع مصر. لكن مما لا ريب فيه أنه قد تمت مكافأة إسرائيل جزئياً على عدوانها، إذ قبلت مصر، بضغط من أمريكا، فتح مضائق تيران للملاحة الاسرائيلية ووضع قوات الأمم المتحدة على الجانب المصري من خط الهدنة. وهكذا تم زرع بذور الأزمة التي ساهمت في إشعال حرب حزيران/يونيو ١٩٦٧.

ـ العدوان بدءاً من ٥ حزيران/يونيو ١٩٦٧ على كل من مصر وسوريا والأردن، وما نتج منه من احتلال شبه جزيرة سيناء حتى قناة السويس ومرتفعات الجولان والضفة والقطاع. ويدّعي بيريز بأن إعادة إغلاق مضائق تيران بتاريخ ٢٢ أيار/مايو في وجه الملاحة الاسرائيلية هو السبب المبرر للحرب. وقد يكون قرار مصر إعادة إغلاق المضائق غير حكيم من منظور الوضع الدولي وعلاقات القوة في المنطقة، لكنه لم يكن مناقضاً للقانون الدولي، إذ كانت المضائق ضمن المياه الاقليمية المصرية، وكانت مصر في حالة حرب مع إسرائيل. ويجدر التذكير بأن إسرائيل قد حصلت على فتح المضائق عام ١٩٥٧ كمكافأة لتواطئها في العدوان الثلاثي على مصر ١٩٥٦ (!).

وقبل تفجير الأزمة مارست امريكا والاتحاد السوفياتي وفرنسا ضغوطاً على كل من مصر وإسرائيل من أجل عدم البدء بالعمليات الحربية. ولم يكن في نية مصر ذلك، كما إن إسرائيل كانت تدرك ذلك[١٣]. وكانت الرسالة الامريكية المتكررة إلى اسرائيل مختزلة في الكلمات التالية: «ستكون إسرائيل وحدها إذا قررت أن تمضي وحدها»[١٤].

---

(١٢) حول هذه الخطة، انظر: Neff, Ibid., pp. 342-343.

(١٣) في أوائل ١٩٦٨، صرح اسحق رابين الذي كان رئيساً لأركان الجيش الاسرائيلي خلال حرب حزيران/يونيو، بما يلي: «لا أعتقد بأن ناصر كان يريد الحرب. فالفرقتان اللتان أرسلهما إلى سيناء يوم ١٤ حزيران/يونيو لم تكونا كافيتين لقيامه بعمل هجومي ضد اسرائيل. كان يعلم ذلك وكنا نعلم ذلك». كما ورد في: *Le Monde*, 28/2/1968.

(١٤) كما اقتبسها: William Baur Quandt, *Decade of Decisions: American Policy Toward the Arab-Israeli Conflict, 1967-1976* (Berkeley, Calif.: University of California Press, 1977), p. 52.

كان عدوان ٥ حزيران/يونيو مخططاً له منذ زمن[١٥]، وشكل حلقة في سلسلة عمليات عدوانية أو استفزازية سابقة لجر العرب إلى حرب معها، وكان آخرها (قبل العدوان) التهديد بتاريخ ١٤ أيار/مايو باحتلال دمشق. كما كان الوضع الامريكي مواتياً للعدوان، وتمثل في:

١ ـ رغبة إدارة ليندن جونسون في ضرب حركة القومية العربية التي كان يقودها عبد الناصر لاعتقادها أنها تشكل خطراً على المصالح الامريكية في المنطقة، وخصوصاً في حقل النفط.

٢ ـ محاولة الادارة الامريكية معاقبة أصدقاء الاتحاد السوفياتي في المنطقة، نظراً إلى دعم الأخير فيتنام في حربها التحريرية ضد امريكا.

٣ ـ محاولة جونسون استرضاء التيار الليبرالي الأمريكي المعارض حرب فيتنام. وكان اليهود يشكلون عنصراً مهماً في هذا التيار.

٤ ـ تعاطف جونسون الشديد مع إسرائيل. وتجدر الاشارة إلى أنه في أواخر عام ١٩٥٦ وأوائل عام ١٩٥٧، حين كان زعيماً للأغلبية الديموقراطية في مجلس الشيوخ، عارض جونسون بشدة ضغوط إدارة أيزنهاور على إسرائيل لإجبارها على الانسحاب من سيناء وقطاع غزة، وطالب بربط انسحاب إسرائيل بانسحاب القوات السوفياتية من المجر.

على الرغم من أن أمريكا طلبت من اسرائيل في بداية الأزمة عدم البدء بالعمليات الحربية، وعلى الرغم من عدم استجابة إسرائيل لهذا الطلب، إلا أن أمريكا لم تقف ضدها بل وقفت إلى جانبها. ومنذ ذلك الحين، وحتى الوقت الراهن، بدأ الدعم الامريكي لإسرائيل غير المحدود، عسكرياً وسياسياً واقتصادياً، وذلك لتكريس احتلالها الأراضي المحتلة عام ١٩٦٧ ولتمكينها من فرض شروطها على العرب. وكانت إحدى بدايات الدعم السياسي نقضها في حزيران/يونيو عام ١٩٦٧ مشروع قرار في مجلس الأمن يطالب إسرائيل بالانسحاب غير المشروط إلى حدود الرابع من حزيران/يونيو. وأخيراً، تم التوصل في مجلس الأمن في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٦٧ إلى صيغة القرار رقم ٢٤٢ المعروف. وأكد هذا الأخير عدم جواز اكتساب الأراضي عن طريق الحرب، وعلى انسحاب إسرائيل من الأراضي المحتلة عام ١٩٦٧ لقاء السلام مع العرب. كما نص القرار على أن يعيّن الأمين العام للأمم المتحدة ممثلاً خاصاً له يجري الاتصالات مع الأطراف المعنية بهدف تطبيق أحكام القرار. ولقد تم تعيين السفير السويدي غانار يارينغ لهذا المنصب، وقبلت مصر والأردن وإسرائيل القرار المذكور، كما قبلته سوريا بُعيد حرب ١٩٧٣ عبر قبولها القرار ٣٣٨. وتضمن قبول الدول العربية الثلاث القرار مسامحة إسرائيل بما احتلته من أراضٍ عربية فلسطينية قبل عام ١٩٦٧.

ومنذ ذلك العام وإسرائيل ترفض الانسحاب من جميع الأراضي العربية المحتلة لقاء السلام مع العرب، إذ بدأت بزرع مستعمرات صهيونية، وخصوصاً في الضفة والقطاع مناقضة بذلك القانون الدولي واتفاقية جنيف الرابعة لعام ١٩٤٩ التي تحظر تغيير البنية السكانية للأراضي المحتلة. كما ضمت القدس الشريف ولم

(١٥) من الأدلة على التخطيط منذ زمن لتدمير الطيران الحربي المصري ما ذكره اللواء موردخاي هود، قائد سلاح الطيران الاسرائيلي خلال الحرب، «ستة عشر عاماً من التخطيط استنفدت في الإعداد للثمانين دقيقة الأولى. لقد عشنا مع الخطة، نمنا مع الخطة، وأكلنا مع الخطة بحيث جعلناها بصورة مستمرة بالغة الكمال». كما ورد في: *The Sunday Times* (London) (16 July 1967).

تتراجع عن ذلك على الرغم من قرارات مجلس الأمن والجمعية العامة للأمم المتحدة التي أدانت ذلك وأمرت بالتراجع عن عملية الضم. فضلاً عن ذلك، قامت منذ احتلالها بنسف وتدمير آلاف من منازل السكان العرب في الضفة والقطاع.

إن الممارسات المذكورة أعلاه لا تدل على رغبة إسرائيل في السلام الشامل وفقاً للقرار ٢٤٢، وإنما في استسلام العرب. ومن الأدلة الإضافية:

١ ـ رفضها الشديد خطة وزير خارجية أمريكا الأسبق وليام روجرز المعلنة في كانون الأول/ديسمبر عام ١٩٦٩. وهذه غير مبادرة روجرز بتاريخ حزيران/يونيو ١٩٧٠. ومن أهم ما تضمنته الخطة انسحاب إسرائيل من الأراضي العربية المحتلة عام ١٩٦٧ لقاء إنهاء حال الحرب مع العرب، مع إجراء تعديلات بسيطة في حدود الضفة الغربية لأسباب إدارية واقتصادية، وهي لا تعكس ثقل الغزو. ولقد اعتبرت غولدا مائير، رئيسة وزراء إسرائيل آنذاك، أن قبولها هو بمثابة خيانة.

٢ ـ إجابة إسرائيل بالنفي عن السؤال المطروح عليها في رسالة يارينغ بتاريخ ٨ شباط/فبراير ١٩٧١ عما إذا كانت مستعدة للانسحاب من الأراضي المحتلة عام ١٩٦٧ مقابل السلام مع العرب، بينما أجاب كل من مصر والأردن بالموافقة على قبول السلام مع إسرائيل في حال قبولها الانسحاب من الأراضي المحتلة. ولم توجّه الرسالة إلى سوريا لأنها لم تكن آنذاك قد قبلت القرار ٢٤٢.

٣ ـ ردود فعل إسرائيل السلبية على خطاب السادات الذي ألقاه في الكنيست بتاريخ ٢٠ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٧. لقد أذهل السادات العالم حين زار إسرائيل وحقق لها نصراً دبلوماسياً كبيراً من دون مقابل. فقام بزيارته نتيجة تصوره أن هناك حاجزاً نفسياً يجب إزالته، وأن هذا الحاجز هو العائق الأساسي أمام السلام، ولم يظهر إدراكاً للعائق الحقيقي، وهو أطماع إسرائيل التوسعية. وأعلن في خطابه في الكنيست استعداد العرب للسلام مع إسرائيل مقابل انسحابها من الأراضي المحتلة عام ١٩٦٧ ورحّب بها كدولة من دول المنطقة تعيش بسلام وأمن، ثم استمر قائلاً: «أنا لم آت إلى هنا لتوقيع سلام منفرد بين مصر وإسرائيل. فاتفاقية منفردة بين مصر وإسرائيل غير قادرة على ضمان السلام العادل. إضافة إلى ذلك، حتى لو تحقق السلام بين إسرائيل وكل دول المواجهة فإن هذا لن يحقق ذلك السلام العادل والمستقر الذي يضغط العالم لتحقيقه دون إيجاد حل عادل للقضية الفلسطينية. إنني لم آت إلى هنا لأرجوكم سحب قواتكم من الأراضي المحتلة. فالانسحاب الكامل من الأراضي المحتلة منذ ١٩٦٧ أمر واضح بحد ذاته. إننا لن نقبل أي جدال حوله، كما إننا لن نستجدي أحداً». وحين وصل إلى ذلك المقطع من الخطاب كان التوتر بين المسؤولين الاسرائيليين قد وصل إلى درجة عالية، بحيث أرسل إيزرا وايزمن، وزير الدفاع الاسرائيلي آنذاك، ورقة مكتوبة إلى بيغن الذي كان جالساً قريباً منه يقول فيها: «يجب أن نستعد للحرب»، وبعد أن قرأها بيغن هز رأسه موافقاً[١٦].

٤ ـ تحقيق إسرائيل هدفها الاستراتيجي في توقيع سلام منفرد مع مصر في آذار/مارس ١٩٧٩، وتالياً في عزل مصر عن الصراع العربي ـ الصهيوني، بحيث أصبح دورها في الصراع في ما بعد مقتصراً على الاحتجاج على ممارسات إسرائيل العدوانية، شأنه، بدرجات مختلفة، شأن الدور الفرنسي أو الايطالي بدلاً من أن يشكل رادعاً حقيقياً. ولقد أدى السلام المنفرد إلى

---

(١٦) Ezer Weizman, *The Battle for Peace* (New York: Bantam Books, 1981), p. 33.
تجدر الإشارة إلى أن الاقتباس من خطاب السادات هو كما ورد في هذا المصدر.

تفاقم الاختلال في علاقات القوة، وبدرجة كبيرة بين إسرائيل وبقية الأطراف العربية المعنية مباشرة بالصراع، وساهم تالياً في:

- زيادة بناء المستعمرات الاسرائيلية في الضفة والقطاع ومرتفعات الجولان وتكثيفها.
- تدميرها المفاعل النووي العراقي في حزيران/يونيو ١٩٨١.
- ضمها قانونياً مرتفعات الجولان في نهاية عام ١٩٨١.
- غزوها لبنان في صيف ١٩٨٢ وتدميرها عاصمته بيروت.

باختصار، ساهم السلام الذي تحقق على الجبهة العربية المصرية في تفاقم عربدة إسرائيل، وبدرجة كبيرة، على الجبهات العربية الأخرى.

٥ - إملاء إسرائيل على القيادة الفلسطينية اتفاق أوسلو البائس. ومثّل هذا الاتفاق درجة مذهلة من التنازلات الفلسطينية، فبدلاً من أن يطالب الفلسطينيون قبل قبولهم صيغة مدريد بأن يتم التفاوض على المسار الفلسطيني بهدف تحقيق حل نهائي تماماً كما كان الهدف على المسارات الأخرى، وافقوا على التفاوض بهدف تحقيق حلّ مرحلي، وكان هذا أول تنازل يقدمونه ضمن إطار صيغة القرار ٢٤٢[١٧]. فصيغة مؤتمر مدريد بالنسبة إلى المسار الفلسطيني لم تكن مستندة إلى المرجعية الأساسية للمؤتمر الدولي، وهي الفقرة الثالثة من القرار ٣٣٨ لعام ١٩٧٣، وإنما مستندة إلى صيغة كامب دافيد التي كانت القيادة الفلسطينية من أوائل من رفضها وأدانها. وحتى ضمن إطار صيغة مدريد، شكل قبول القيادة الفلسطينية إقامة حكم ذاتي محدود جداً من حيث الولاية الجغرافية وصلاحيات الحكم الذاتي وبدءاً من غزة - أريحا، تنازلاً مهماً ثانياً، إذ كان يجب الاصرار على أن يشمل الحكم الذاتي الضفة والقطاع بالكامل، متضمناً القدس الشريف، وأن تكون صلاحياته أوسع بكثير من الصلاحيات الست المنصوص عليها في الفقرة الثانية من المادة السادسة من إعلان المبادىء.

وتضمن التنازل **الثالث** اعتراف المنظمة بإسرائيل مقابل اعتراف إسرائيل بالمنظمة بصفتها الممثل للشعب الفلسطيني، بينما كان من الواجب أن تطالب المنظمة إسرائيل بالمقابل بتعهدها بالانسحاب من الضفة والقطاع، بما فيها القدس الشريف وفقاً للقرار ٢٤٢. ومن الممكن الرد على هذا بأن اتفاق المبادئ تضمن أن تكون مفاوضات المرحلة النهائية قائمة على القرارين ٢٤٢ و٣٣٨. لكن القيادة الفلسطينية كانت تدرك أن لاسرائيل تفسيراً مختلفاً للقرار ٢٤٢ لا يتضمن الانسحاب من جميع الأراضي المحتلة عام ١٩٦٧. ولو كانت إسرائيل تقبل بالتفسير الصحيح للقرار الذي تبناه العالم أجمع (باستثناء إسرائيل طبعاً)، لتم التوصل إلى سلام بينها وبين العرب استناداً إلى صيغة ٢٤٢ منذ زمن طويل.

وكان التنازل **الرابع** عدم إصرار قيادة المنظمة على تجميد إسرائيل بناء مستعمرات جديدة أو تكثيف المستعمرات القائمة خلال المرحلة الانتقالية. ومن الممكن الرد على ذلك، بأن موضوع المستعمرات تم تأجيله، ضمن أمور أخرى، إلى المرحلة النهائية من المفاوضات. لكن هذا لا يعني أن إسرائيل قد التزمت قانونياً التجميد خلال المرحلة الانتقالية. قد يكون الاستمرار في بناء المستعمرات أو تكثيفها مخالفاً لروح اتفاق أوسلو، ولكنه لا يخالف نصاً قانونياً صريحاً في الاتفاق. لذلك كان من الضروري أن تصر المنظمة، كما أصر الوفد الفلسطيني المفاوض في واشنطن بقيادة حيدر عبد

(١٧) حتى ان قبول الفلسطينيين القرار ٢٤٢ يتضمن تنازلاً مهماً جداً: السلام مع اسرائيل لقاء انسحاب الأخيرة من الضفة والقطاع أو ما يشكل ٢٣ بالمئة من مساحة وطنهم الأصلي فلسطين.

الشافي على نص قانوني صريح يتضمن هذا التجميد.

أما التنازل الخامس فتضمن التزام المنظمة التخلي عن الإرهاب، وتالياً اعترافها بأنها كانت تمارس الارهاب. وشكل هذا استسلاماً خلقياً أكثر مرارة من الاستسلام السياسي أو الاقتصادي. كما شكل إذلالاً للفلسطينيين، إذ متى كانت مقاومة الفلسطينيين الإرهاب الاسرائيلي، ومقاومتهم من اغتصب أرضهم وقام بقتلهم وتشريدهم وبتدمير منازلهم، إرهاباً؟!

وتضمن التنازل السادس موافقة المنظمة على خلق شبكة من العلاقات الاقتصادية بينها وبين إسرائيل ستؤدي ضمن إطار الاختلال الهائل في موازين القوى بينهما إلى استمرار الاستعمار الاسرائيلي، وربما بصيغة أخرى، للضفة والقطاع[١٨].

كان من الواضح أن هذه التنازلات لن تكون مقبولة لشريحة كبيرة من الشعب الفلسطيني أو ربما لغالبيته. وكانت إسرائيل تدرك ذلك وتأمل في حدوث حرب أهلية بين الفلسطينيين تمكن إسرائيل من الادعاء بأنهم غير قادرين على حكم أنفسهم. ولم يكن اتفاق أوسلو في الواقع إلا غطاء لاستمرار إسرائيل في السيطرة على الضفة الغربية، إما بوسائل عسكرية و/أو بوسائل اقتصادية. ولقد كان بيريز صريحاً في مذكراته حول هذه الناحية حين ذكر: «بالتأكيد لم أتصور - ولا أتصور اليوم أيضاً - انفصال مادي أو اقتصادي بين إسرائيل من جهة والضفة وقطاع غزة» (ص ١٦٥ من المذكرات).

رابعاً: في نقد كتاب «الشرق الأوسط الجديد»

١ - إن أبرز ما يشعر به المرء لدى قراءة هذا الكتاب هو تخوف بيريز الشديد من الحركات الاسلامية أو الأصولية الاسلامية. ولقد استحوذ هذا الخوف على مجمل تفكيره وانعكس على تأكيده المتكرر حتى درجة الإعياء خطر الأصولية الاسلامية وإرهابها، وأنها تحاول زعزعة استقرار «حتى أقصى بقعة من بقاع المعمورة» (ص ٨٣)، وأن مصدر انتشار الأصولية هو إيران الخمينية، وكأن إيران هي الدولة الاسلامية الوحيدة في المنطقة.

مما لا ريب فيه أن إسرائيل قد ساهمت عبر سياساتها وعبر سيطرتها على أهم وسائل الإعلام الغربية، وخصوصاً الامريكية، في خلق حالة عداء للعروبة والاسلام نتيجة اتهامهما بالإرهاب، أو بتعبير أصح، في إحياء هذه الحالة وتفعيلها. وتجدر الاشارة إلى أن تهجم إسرائيل على الإسلام لا يقتصر على حركات الاسلام السياسي أو على ممارسات بعض المنظمات الاسلامية، وإنما يتجاوزه إلى التهجم على الدين الحنيف. وهذا يبدو جلياً في كتاب

---

(١٨) أظهر الفكر القومي العربي أهمية كبيرة في مناقشته اتفاق أوسلو، ولا يتسع المجال هنا حتى للاشارة إلى أهم الأدبيات التي ظهرت حول الموضوع، لذلك سأكتفي بذكر بعضها فقط: برهان الدجاني، «الاعتراف المتبادل بين حكومة دولة اسرائيل ومنظمة التحرير الفلسطينية وورقة اعلان مبادئ حول ترتيبات الحكومة الذاتية الانتقالية (قراءة في النصوص)،» **المستقبل العربي**، السنة ١٦، العدد ١٧٧ (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٣)، ص ٤ - ٤٤؛ معن بشور، «اتفاق غزة - أريحا: هل ينهي الصراع؟،» **المستقبل العربي**، السنة ١٦، العدد ١٧٧ (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٣)، ص ٤٥ - ٥٦؛ أحمد صدقي الدجاني، «قراءة تحليلية لاتفاق الاعتراف المتبادل: اتفاق مُعْلَى،» **المستقبل العربي**، السنة ١٦، العدد ١٧٨ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٣)، ص ٤ - ١٣؛ طاهر حمدي كنعان، «تأملات حول الوفاق الفلسطيني الاسرائيلي الخاص بإعلان مبادئ الحكم الذاتي الانتقالي،» **المستقبل العربي**، السنة ١٦، العدد ١٧٨ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٣)، ص ١٤ - ٢٢؛ عبد الإله بلقزيز، «عن الاتفاق الفلسطيني - الاسرائيلي: ليس في الإمكان أسوأ مما كان!،» **المستقبل العربي**، السنة ١٦، العدد ١٧٨ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٣)، ص ٢٣ - ٤١، و«اجتماع الأمانة العامة للمؤتمر القومي العربي: بيان إلى الأمة،» **المستقبل العربي**، السنة ١٦، العدد ١٧٨ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٣)، ص ١٤٨ - ١٥٧.

أصدره بنيامن نتنياهو (رئيس حزب الليكود حالياً) عام ١٩٨٦ عندما كان سفيراً لإسرائيل في الولايات المتحدة، وشارك في كتابته بعض المسؤولين الأمريكيين وعلى رأسهم جورج شولتز، وزير خارجية أمريكا آنذاك، وهو بعنوان: **الارهاب: كيف يمكن للغرب أن ينتصر**. في هذا الكتاب يزعم نتنياهو بأن الخطرين الأساسيين على الديمقراطية الغربية هما الشيوعية الشمولية والراديكالية الاسلامية. كما يذكر أن الاسلام هو بصورة فريدة دين عنف يدفع نحو الارهاب والاغتيالات[١٩]. والآن وقد انحسر الخطر الشيوعي لم يبق سوى الخطر الاسلامي الذي يجب على الغرب محاربته. ومن هنا دعوة بيريز إلى قيام تحالف دولي ضد الأصولية الاسلامية.

من الواضح أن بيريز لا يفرّق بين المقاومة الوطنية للاحتلال وبين الإرهاب. فما تقوم به حماس وحركة الجهاد الاسلامي في فلسطين، وما تقوم به المقاومة اللبنانية، وخصوصاً المقاومة الاسلامية منها في جنوب لبنان، ليس إرهاباً، بل حقاً مشروعاً في الدفاع عن النفس ضد الاحتلال الاسرائيلي. فإسرائيل هي آخر من يحق لها اتهام الغير بالارهاب، إذ قامت في الأساس استناداً إلى الإرهاب، كما مارسته منذ ذلك الوقت على السكان العرب في فلسطين وفي الأقطار العربية المجاورة. ويكفي أن نذكر فقط عدوانها على لبنان في صيف ١٩٨٢ ومجزرة بيروت، وما نتج من ذلك من قتل نحو عشرين ألفاً أغلبهم من الناس الأبرياء. كما ان ممارستها الإرهاب في جنوب لبنان ما تزال مستمرة حتى الوقت الراهن.

ومع كل الإرهاب الاسرائيلي، إلا أن اسرائيل حققت نجاحاً لدى الغرب في محاربة العروبة والاسلام، تمثل في الدعم الغربي، وخصوصاً الامريكي، لها منذ إنشائها، وفي مساعدة الغرب إياها على صنع قنبلتها النووية، وفي دعمه احتفاظها بالأسلحة النووية، وفي محاربة محاولات الدول العربية والاسلامية اكتساب التقانة النووية حتى للأغراض السلمية، وفي الحصار الوحشي المفروض على العراق وبدرجة أقل على ليبيا، وفي قطع امريكا مؤخراً علاقاتها الاقتصادية مع إيران، وفي تصريح أمين عام حلف «الناتو» منذ فترة وجيزة بأنه من الضروري أن يحارب الحلف انتشار الأصولية الاسلامية.

لقد انتشر العداء للعروبة والاسلام على المستوى الشعبي في عدد من الدول الغربية، وخصوصاً أمريكا، وأدى إلى خلق مناخ عدواني أو إرهابي ضد مواطني هذه الدول الذين هم من أصل عربي أو يعتنقون الديانة الاسلامية. وتجلى هذا المناخ بوضوح مؤخراً خلال واقعة تفجير المبنى الفدرالي في مدينة أوكلاهوما في أمريكا.

ما هو سبب تخوف إسرائيل من الإسلام وعدائها له وتحريضها الغرب على محاربته، علماً بأن اليهود لم يُضطهدوا تاريخياً في دار الإسلام وإنما في أوروبا المسيحية؟ يكمن السبب الأساسي في ما ذكره بن غوريون في خطاب ألقاه في الكنيست في ٢ نيسان/ابريل ١٩٥٧ حيث قال: «... دائماً كنت اخشى ان تظهر شخصية بين العرب... كتلك التي ظهرت في القرن السابع [يقصد الرسول محمد عليه السلام] ترفع من معنوياتهم وتغيّر من أخلاقهم وتحولهم إلى امة محاربة»[٢٠].

---

(١٩) Benjamin Netanyahu, *Terrorism: How the West Can Win* (New York: Farrar, Straus and Giroux, 1986), reviewed among other books by Ian and Andrew Gilmour in: *Journal of Palestine Studies*, vol. 17, no. 2 (Winter 1988), p. 133.

(٢٠) كما اقتبست في: Kennett Love, *Suez: The Twice-Fought War: A History* (New York: McGraw - Hill, 1969), p. 676.

باختصار، تتضمن عملية الاحياء الاسلامي - ضمن أشياء أخرى - التمسك بقيم الإسلام واستنهاض روح الجهاد ضد مغتصبي الأراضي العربية والاسلامية، وإحياء قيمة الشهادة في الدفاع عن الوطن، وتأكيد الاحتفاظ بالهوية العربية والاسلامية. وهذا كله يشكل عائقاً أمام التوسع الاستعماري والهيمنة الاسرائيلية. وهنا تكمن في الأساس خشية إسرائيل والغرب من الإحياء الاسلامي. ومن الضروري التأكيد أن هذا لا يعني الموافقة على تصرفات بعض المنظمات الاسلامية التي لا تلتزم مبادىء الدين الحنيف والسمح.

٢ - لماذا النظام الشرق أوسطي الجديد الذي وصفنا مضمونه أعلاه؟ يستند بيريز في دعوته إلى مقولتين:

الأولى هي انه ضروري لمحاربة انتشار الأصولية الاسلامية، وذلك عبر رفع مستوى معيشة سكان المنطقة. وهو يرى أنه «كلما ارتفع مستوى المعيشة انخفض مستوى العنف» (ص ٤٦). ومن هنا الاستنتاج بأن الفقر هو سبب العنف والإرهاب. وهذه المقولة متهافتة ومن السهولة دحضها. قد يكون الفقر أحد عوامل العنف، ولكنه ليس العامل الوحيد، وليس العامل الأهم، في كثير من الأحيان، إذ قد يكون هناك عوامل عرقية أو قومية أو دينية وراء العنف، وليس لها علاقة بالفقر. كما قد يكون هناك عوامل تتعلق بالفساد والظلم. وقد يكون العنف مظهراً لردود الفعل على الغزو الثقافي، وعلى محاولة تذويب الهوية القومية أو الدينية. ويظهر التاريخ، سواء على المستوى الدولي أو على الصعيد القومي لكل دولة، أن الاغنياء أكثر لجوءاً إلى العنف للمحافظة على ثرواتهم وامتيازاتهم من الفقراء. لكن عنف الأقوياء والأغنياء لا يسمى إرهاباً وإنما حق مشروع للدفاع عن النفس، بينما تطلق صفة الإرهاب على عنف الضعفاء والفقراء. فالحرب العالمية الثانية بدأت أساساً بين دول غنية، بمعايير تلك الفترة، بعضها يدافع عما لديه من مستعمرات، وبعضها الآخر الذي لا توجد لديه مستعمرات، أو يوجد لديه القليل منها، يحاول الحصول على مكاسب استعمارية. كما إن تاريخ الولايات المتحدة، بعد الحرب العالمية الثانية حين كانت - وما تزال - اغنى دولة في العالم، مليء بالعنف والعدوان. وإذا انتقلنا إلى المستوى القومي ضمن الدولة الواحدة، من الممكن أن نذكر كيف كان الرأسماليون في أمريكا يلجأون قبل الحرب العالمية الثانية إلى عصابات الإجرام، وتالياً إلى الإرهاب الاجرامي لإجهاض إضراب العمال.

وعلى كل حال، وحتى لو قبلنا بمقولة بيريز، فليس من الواضح أن العرب يحتاجون إلى نظام شرق أوسطي جديد لرفع مستوى معيشتهم. فهذا المستوى قد ارتفع بصورة عامة في العديد من الأقطار العربية منذ الخمسينيات. فإشكالية التنمية العربية تكمن في عدم عدالة التوزيع، وفي التبعية، وفي الانغماس في البذخ الاستهلاكي، وفي الفشل في تحقيق أسباب القوة. ومن شأن مشروع بيريز أن يفاقم كل ذلك. والبديل هو العمل على إقامة كتلة سياسية واقتصادية عربية تُعزَّز فيها الهوية القومية.

أما المقولة **الثانية** التي يستند إليها بيريز في الدعوة إلى إقامة الشرق الأوسط الجديد، فهي أن التشابك في المصالح سيؤدي إلى خلق مصلحة في استمرار السلام بين العرب وإسرائيل. قد يؤدي التشابك في المصالح إلى ذلك إذا كانت علاقات القوة بين الأطراف المعنية متكافئة أو شبه متكافئة. أما إذا وجد اختلال كبير في هذه العلاقات، فسيؤدي التشابك في المصالح إلى هيمنة الطرف الأقوى على الطرف الأضعف. ورب معترض يقول: لماذا هذا التخوف من إسرائيل، وهي الدولة التي لا يزيد عدد سكانها على خمسة ملايين، بينما يبلغ عدد سكان الوطن العربي نحو ٢٨٠ مليوناً؟ والجواب يكمن في:

أ ـ أن إسرائيل ليست الدولة ذات الملايين الخمسة من السكان فحسب، وإنما هي امتداد للرأسمالية الغربية وللصهيونية العالمية أيضاً. ويمكنها الاعتماد عليهما. وهناك أدلة كثيرة ومعروفة على ذلك. ويجدر التذكير في هذا الصدد بأن عدد اليهود في أمريكا لا يتجاوز ٢,٥ بالمئة من السكان، ومع ذلك يمارسون نفوذاً وتأثيراً يتجاوز بكثير نسبتهم العددية، كما يسيطرون على سياسة أمريكا في الشرق الأوسط. فضلاً عن ذلك، كان عدد سكان بريطانيا أو هولندا في القرن التاسع عشر، وحتى بدء الحرب العالمية الثانية، أقل بكثير من عدد سكان مستعمرات كل منهما.

ب ـ أن لإسرائيل مشروعها الصهيوني التوسعي الذي لم تتخل عنه. فالفقرة الثالثة من برنامج بيلتمور الذي تبنته الصهيونية العالمية عام ١٩٤٢ تدعو إلى تحقيق «القيادة اليهودية لكل الشرق الأوسط في حقلي التنمية الاقتصادية والسيطرة». وهذا ما تحاول إسرائيل تحقيقه عبر طرح بيريز النظام الشرق أوسطي الجديد. فما عجزت عن تحقيقه في الظروف الدولية الراهنة عبر اللجوء إلى السلاح تحاول تحقيقه عبر الاقتصاد.

ج ـ أن إسرائيل لا تواجه نظاماً عربياً موحداً، وإنما نظاماً متفككاً ومتشرذماً يعلو فيه بعض الأصوات من وقت إلى آخر، منادياً بخرافة القرية العالمية، وساخراً من القومية العربية، وداعياً إلى تفكيك العامل الموحّد الذي يجمع العرب، ويجمع المسلمين. وفي الوقت نفسه، نجد أن إسرائيل تعمل جاهدة على تعزيز دينها ولغتها، وتالياً عاملها الموحّد، وتطالب العرب بتبني هوية شرق أوسطية. باختصار، لو كان النظام العربي موحّداً ومتماسكاً لما توصل العرب إلى هذه الدرجة المذلّة من الاستسلام لإسرائيل ولراعيها الامريكي.

د ـ وجود درجة عالية من الفساد في العديد من الأقطار العربية تتجاوز بكثير درجة الفساد الموجودة في إسرائيل. كما إنه لا تتوافر آليات ديمقراطية في هذه الأقطار لكشف الفساد والقضاء عليه. وهذا يشكل عامل ضعف كبير في الجسد العربي يساهم في اختراقه والهيمنة عليه.

٣ ـ من الواضح أن النظام الاقليمي الشرق أوسطي الذي يدعو بيريز إلى إقامته، والذي وصفناه أعلاه، يتجاوز بكثير إقامة علاقات طبيعية بين إسرائيل والأقطار العربية التي توقع معاهدات سلام معها. ولقد بدأت إسرائيل العمل على تحقيق النظام الاقليمي عبر المفاوضات المتعددة الأطراف. ويدعو بيريز إلى تحقيقه على مرحلتين: الأولى تتضمن مشاريع مشتركة بينها وبين بعض الأقطار في الشرق العربي، فضلاً عن ربما تركيا، في مجالات عديدة تم ذكرها باختصار أعلاه. أما المرحلة النهائية فتتضمن إقامة سوق شرق أوسطية مشتركة مع مؤسساتها المركزية على غرار السوق الأوروبية المشتركة. وخلال هذه المرحلة النهائية تصبح الأعمال الاقتصادية أهم من السياسة، والسوق أهم من الدول، والمنافسة أهم من الحدود القديمة، الأمر الذي سيؤدي إلى ظهور هوية شرق أوسطية جديدة (ص ٩٩).

ويسوّق بيريز مشروعه للعرب المعنيين زاعماً بأن ذلك سيؤدي إلى رفع مستوى معيشتهم، وتالياً القضاء على ما يسميه «إرهاب الأصولية الاسلامية». وهذه الطريقة في التسويق تذكّر بطريقة هرتزل في محاولته مع السلطان عبد الحميد تسويق مشروعه في استعمار فلسطين وجزء من الأقطار العربية الأخرى المجاورة، وذلك بتقديم الوعود بأن ذلك سيؤدي إلى تنمية الامبراطورية العثمانية وتحسين أوضاعها المالية. كما يسوّق بيريز مشروعه لدى الغرب بالاشارة إلى أن ذلك سيؤدي إلى خلق مجالات كبيرة إضافية لاستثماراته في النظام المقترح، الأمر الذي

من شأنه مساعدة الغرب على تخفيض نسبة البطالة لديه.

وسنحاول أدناه إبداء بعض الملاحظات المكثفة جداً على المرحلة الأولى، ومن ثم المرحلة النهائية من مشروع بيريز.

ستؤدي المرحلة الأولى إلى:

- هيمنة إسرائيلية استناداً إلى الأسباب التي تم ذكرها أعلاه (ص ٢٦ - ٢٧) حين حاولنا تفنيد المقولة الثانية التي استند إليها بيريز في الدعوة إلى نظامه الاقليمي.

- تفكيك النظام العربي أكثر مما هو مفكك حالياً. وهذا سيكون نتيجة إقامة علاقات مميزة (تتضمنها المشاريع المشتركة) بين بعض أقطار الشرق العربي من جهة، وإسرائيل من جهة أخرى، لا تسري على أقطار عربية أخرى كأقطار المغرب العربي مثلاً.

- تفاقم الاستعمار الغربي للعرب وخلق استعمار إسرائيلي جديد، وذلك عبر الاستثمارات الأجنبية الكبيرة والمركزة و/أو عبر التزايد الكبير في مديونية العرب للغرب ولمؤسساته المالية، والتي تتطلبها المشاريع المشتركة. وسيتجلى هذا الاستعمار في أن القرارات الأساسية للمشاريع المشتركة (ومنها صناعات مشتركة) والمتعلقة مثلاً بالاستثمار، والعمالة، والأجور والأسعار وتحويل الأرباح، ستكون أساساً في أيدٍ غربية وإسرائيلية، وليست في أيد عربية. كما سيتجلى تفاقم الاستعمار نتيجة تزايد فقدان الأقطار العربية المعنية جزءاً كبيراً من استقلالية قرارها السياسي[٢١].

- خلق شعور لدى الكثيرين من العرب بالغربة في وطنهم حين يجدون أن جزءاً كبيراً من مشاريعهم أو ثرواتهم الوطنية يملكها أو يسيطر عليها أجانب.

- تفاقم تذويب الهوية العربية نتيجة الاختراق الاقتصادي الغربي والاسرائيلي المقترحين للاقتصاد العربي، ونتيجة ما سينجم عن هذا الاختراق من قيم وأنماط سلوك وولاءات.

ويلاحظ عند شرح بيريز المشاريع المشتركة تشديده خصوصاً على اهمية السياحة. فهو يؤكد، مثلاً، أن قوة أية دولة لا تقاس بعدد قواتها المسلحة فحسب، وإنما بعدد السواح الذين يزورونها أيضاً (ص ٢٢٩ - ٢٣٠ من المذكرات)، وهذه مقولة خاطئة. فنسبة الدخل السياحي للناتج القومي لكل من أقوى ثلاث دول في العالم، وهي أمريكا وروسيا الاتحادية والصين، ضئيلة مقارنة بالنسبة المماثلة في إيطاليا أو فرنسا أو لبنان قبل حربه الأهلية. قد يكون من مصلحة إسرائيل تشجيع السياحة لأنها أعطت في الماضي، وما تزال تعطي في الحاضر، أولويات مهمة للعلم والتقانة ولإقامة صناعات ثقيلة وحربية وفضائية ومستقبلية. لكن بيريز يعلم أن العرب لم يفعلوا ذلك، أو على الأقل لم يمضوا شوطاً

---

(٢١) تجدر الاشارة إلى أن بعض الدول الغربية، وعلى رأسها أمريكا، والتي تطالب بلدان العالم الثالث بفتح أبوابها أمام الاستثمارات الغربية، تعارض في كثير من الأحيان الاستثمارات الأجنبية فيها خصوصاً في القطاعات الحيوية. ومن المعلوم أن بريطانيا أرغمت، منذ سنوات عديدة، الكويت على تخفيض استثماراتها بدرجة كبيرة في شركة النفط البريطانية. كما تعلو الأصوات في أمريكا مطالبة بالحد من الاستثمارات اليابانية والألمانية وخصوصاً في القطاعات الحيوية الامريكية. فإذا كان هذا هو الوضع في دول قوية وغنية لا تسيطر الاستثمارات الأجنبية فيها سوى على جزء بسيط جداً من ثرواتها القومية، فهل يعقل أن تقبل الأقطار العربية باستثمارات أجنبية فيها بإمكانها أن تسيطر على جزء كبير من ثرواتها؟

حول المعارضة في أمريكا لتوسع الاستثمارات الألمانية واليابانية، انظر:

Felix Rohatyn, «Restoring American Independence,» *New York Review of Books* (18 February 1988), p. 8.

بعيداً في هذا المضمار. فكاتب هذه الأسطر ليس ضد السياحة أو ضد تشجيعها، ولكنه ضد إعطائها في الأقطار العربية، وضمن الموارد الحقيقية المتاحة، أولوية على التعليم والرعاية الصحية، والبحث العلمي، وعلى اكتساب التقانة الحديثة، وأولوية على ضرورة إقامة صناعات ثقيلة وحربية. ويبدو أن بيريز يدعو إلى إقامة اقتصاد عربي يستند جزء كبير منه إلى الفنادق ونوادي القمار وعلب الليل، وإلى ما هو أسوأ، ويذكّر باقتصاد كوبا قبل مجيء كاسترو إلى الحكم. بكلمات أخرى، هو يدعو إلى اقتصاد عربي لا يعطي الأهمية اللازمة لإنتاج علماء ومهندسين وأطباء، ومعلّمين وفنيين وخبراء عسكريين، و/أو لا يعطي الأهمية الكافية لتحفيز الموجودين منهم خارج الوطن العربي على العودة إليه وبناء أسباب قوته؛ بينما يعطي أهمية أكثر مما ينبغي لإنتاج مدراء وخدم للمطاعم والفنادق ونوادي القمار وعلب الليل، ولإنشاء وسائل تسلية وترفيه الأجانب والميسورين من أهل البلاد. ومن الواضح أن من السهولة بمكان اختراق اقتصاد كهذا من قبل الغير أو تركيعه إبان الأزمات.

أما في ما يتعلق بالسوق المشتركة الشرق أوسطية المقترحة، فمن الملاحظ أن بيريز وعدداً آخر من الإسرائيليين (من بينهم أبا إيبان) متأثرون بتجربة السوق الأوروبية المشتركة التي أزالت العداء القديم بين ألمانيا الأقوى اقتصادياً في أوروبا وبين عدد من أهم الدول الأوروبية. ويريدون سحب هذه التجربة على العلاقة بين إسرائيل الأقوى من جهة، وبين عدد من دول المشرق العربي. وأرى أن الاسرائيليين لم يحسنوا قراءة أسباب إقامة السوق الأوروبية المشتركة. فالسبب الأساسي في إنشائها لم يكن بهدف دمج ألمانيا فيها، وإنما بهدف إنشاء كتلة اقتصادية وسياسية أوروبية قادرة ـ ضمن أشياء أخرى ـ على تحسين الشروط التفاوضية مع أمريكا، وقادرة على المزاحمة معها. وهذه الواقعة تشير إلى أن المطلوب قيامه في الشرق الأوسط هو سوق عربية مشتركة لمواجهة إسرائيل ضمن أهداف مهمة أخرى لا مجال لذكرها هنا. فكما كانت أمريكا أقوى بكثير من أية دولة أوروبية منفردة، وهذا تطلب قيام السوق الأوروبية المشتركة، فإن إسرائيل أقوى بكثير من أية دولة عربية منفردة، وهذا يتطلب قيام سوق عربية مشتركة لمواجهتها. فقوة إسرائيل الاقتصادية لا تنعكس على دخلها الفردي والاجمالي فحسب، وإنما أيضاً على بنيتها الاقتصادية، وعلى تقدمها التقاني، وقدرتها على انتاج سلع ذات تقانة عالية يزداد الطلب عليها عالمياً، وتالياً على قدراتها الانتاجية والانمائية في المستقبل.

وعلى كل لقد انضمت ألمانيا إلى السوق الأوروبية المشتركة عند إنشائها عام ١٩٥٧، ولكن وضعها يختلف عن وضع إسرائيل التي تدعو إلى إقامة السوق المشتركة الشرق أوسطية للأسباب التالية:

ـ عندما انضمت ألمانيا كانت دولة منهزمة، بينما إسرائيل دولة منتصرة في حروبها مع العرب. فالأثر النفسي لانتصارها سينعكس على تصرفاتها تجاه العرب وعلى تصرفات العرب تجاهها.

ـ وُضعت قيود كثيرة على تسلح ألمانيا ومنعت من إنتاج قنبلة نووية، أي مُنعت من أن تترجم التزايد في قوتها الاقتصادية إلى قوة عسكرية وسياسية. بينما لا يوجد شيء من هذا بالنسبة إلى إسرائيل. فهي الدولة النووية الوحيدة في المنطقة، ويؤيد الغرب، وعلى رأسه أمريكا، احتكارها النووي، وفي الوقت نفسه يحارب بشراسة محاولات الدول العربية والاسلامية الحصول على التقانة النووية.

ـ تواجه ألمانيا في السوق الأوروبية المشتركة دولتين نوويتين هما بريطانيا وفرنسا، بينما لا يوجد شيء من هذا بالنسبة إلى إسرائيل في السوق المشتركة

الشرق أوسطية المقترحة[٢٢].

- تكونت السوق الأوروبية المشتركة (وخصوصاً عند إنشائها) من دول ذات اقتصادات متقاربة من حيث مستوى التنمية الاقتصادية، وذات أنظمة سياسية واقتصادية واجتماعية متماثلة؛ بينما الحال مختلف بين إسرائيل وأقطار المشرق العربي.

هذه الأسباب مجتمعة - ومن منظور استراتيجي - هي التي حالت دون سيطرة ألمانيا على السوق الأوروبية المشتركة - وهي التي ستؤدي إلى هيمنة إسرائيل على السوق المشتركة الشرق أوسطية المقترحة، ونتيجة ذلك ستكون إسرائيل أقدر من غيرها على تحديد ترتيبات إقامة السوق (وخصوصاً بنية الجدار الجمركي الموحّد تجاه العالم الخارجي ومستواه) وتوقيت تطبيقها وإقامة مؤسسات السوق بصورة تخدم مصلحتها أولاً.

وإذا انتقلنا إلى مستوى أكثر تحديداً في التحليل، فمن الممكن القول بأن السوق المشتركة الشرق أوسطية ستؤدي إلى النتائج نفسها، ولكن بدرجة أكثر سوءاً، والناجمة عن مرحلة المشاريع المشتركة. ومن الممكن أن أضيف إلى هذه النتائج ما يلي:

١ - إذا كانت مرحلة المشاريع المشتركة ستؤدي إلى تفكيك النظام العربي، فإن مرحلة السوق المشتركة المقترحة ستتضمن القضاء على القومية العربية وعلى آمال العرب في إقامة دولتهم الموحدة تدريجياً. وبهذا يكون الغرب الذي أنشأ إسرائيل قد حقق الهدف من إنشائها.

٢ - انفتاح أسواق دول المشرق العربي ومن دون حماية - ومن الممكن أن تنضم إلى السوق المشتركة - على المنتجات المصدرة من إسرائيل، والمصدرة أيضاً من قبل الشركات العالمية الصهيونية والأجنبية التي ستقام في إسرائيل، نتيجة الوفورات الخارجية التي سيزودها بها الاقتصاد الاسرائيلي الأكثر تقدماً. وسيؤدي هذا إلى عرقلة التنمية الصناعية في الأقطار العربية المنضمة إلى السوق المشتركة والحيلولة دون تمكنها من بناء صناعات ثقيلة وصناعات منتجة لمستلزمات الانتاج، الأمر الذي سيفاقم من درجة تبعيتها الاقتصادية والسياسية.

٣ - سينجم عن النتيجة - ٢ - أعلاه إعادة توزيع للعمل الاقليمي ضمن السوق المشتركة والمقترحة، بحيث تختص إسرائيل بالصناعات الثقيلة والالكترونية والصناعات المستقبلية ذات المردود الانمائي الكبير، والتي ترتفع أسعارها الفعلية في المستقبل، وتختص الأقطار العربية الأعضاء بإنتاج المواد الأولية والسلع الاستهلاكية التي تميل أسعارها الحقيقية عموماً إلى الانخفاض في الأجل الطويل. وسيكون توزيع العمل الاقليمي هذا مشابهاً من حيث المبدأ للنظام الكولونيالي الذي فرضته بريطانيا وفرنسا خلال فترة طويلة في القرن التاسع عشر وحتى نهاية الحرب العالمية الثانية على عدد كبير من مستعمراتها الأكثر تقدماً. وبهذا تصبح إسرائيل دولة المركز في السوق المشتركة والمقترحة، بينما تشكل الأقطار العربية المنضمة دول الأطراف.

خاتمة

في مقالة المراجعة هذه أظهرنا أن إسرائيل، وخلافاً لمزاعم بيريز، قد اتّبعت منذ إنشائها سياسة عدوانية توسعية تهدف إلى فرض الاستسلام على العرب. وقد نجحت إلى حد بعيد في تحقيق ذلك. كما أظهرنا أن النظام الشرق أوسطي الجديد الذي يعمل بيريز على إنشائه - وخصوصاً السوق المشتركة - سيؤدي إلى هيمنة إسرائيل على أقطار المشرق العربي الممكن أن تنضم إليه.

---

(٢٢) حول هذه الاختلافات، انظر مقال محمد الأطرش في: السفير، ١٩٩٤/٩/٢٩.

فالتوسع الاضافي الذي ترغب فيه إسرائيل، استناداً إلى ايديولوجيتها الصهيونية، وهي غير قادرة على تحقيقه عبر اللجوء إلى السلاح نظراً إلى الظروف الراهنة، ستحاول تحقيقه عبر الاقتصاد.

لا أعتقد أن إسرائيل ستنجح في إقامة النظام الاقليمي الذي يدعو إليه بيريز، إذ سيجد معارضة قوية من قبل الشعب العربي، وخصوصاً من قبل التيارين الاسلامي والقومي. كما سيجد معارضة من مصر وسوريا والعراق، فضلاً عن إيران. وأقصى ما يمكنها تحقيقه ـ وهذا أمر مشكوك فيه ـ هو قيام وحدة اقتصادية بينها وبين الأردن والكيان الفلسطيني.

أما ما هو البديل؟ فلقد كتب الكثير من الكتّاب العرب عنه، ومن بينهم كاتب هذه الأسطر، والموضوع يتطلب المناقشة والتحليل عبر مقالات أخرى □

صدر حديثاً

التنمية المستقلة

المتطلبات والاستراتيجيات والنتائج
دراسة مقارنة في أقطار مختلفة

(سلسلة أطروحات الدكتوراه (٢٧))

د. سعد حسين فتح الله

يتناول هذا الكتاب مفهوم التنمية المستقلة الذي تضاربت الآراء حول تحديده. وتبرز أهمية الموضوع في الظروف الحالية التي يعيشها العالم بنظامه الجديد المضطرب. ويحاول المؤلف في هذا البحث تقويم الانجاز التنموي المستقل في أربعة بلدان مختارة هي مصر والعراق والصين وكوريا الجنوبية وذلك استناداً إلى مؤشرات محددة اختيرت وفقاً لدراسات دولية واقليمية.

٢٩٧ صفحة

الثمن: ١٢ دولاراً

مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام

التقرير الاستراتيجي العربي، ١٩٩٤

(القاهرة: المركز، ١٩٩٥)، ٤٨٥ ص.

نيفين عبد المنعم مسعد

أستاذة مساعدة في العلوم السياسية، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة.

يقع التقرير الاستراتيجي العربي للعام ١٩٩٤ في ٤٨٥ صفحة موزعة على ثلاثة أقسام تتناول: النظام الدولي والاقليمي، والنظام الاقليمي العربي، وجمهورية مصر العربية.

ويقتطف هذا التعقيب من موضوعات التقرير ستة موضوعات أساسية تغطي نحو ثلث حجمه، وتلك هي الخاصة بإيران من الداخل، والأزمات الداخلية في الدول العربية، والتفاعلات في إطار التجمعات الاقليمية، والمعركة الثقافية حول التطبيع، والتطور الديمقراطي في الوطن العربي، وأخيراً الحركات الاسلامية في المنطقة العربية بين القطرية والاقليمية والعالمية. وحول تلك الموضوعات يمكننا إبداء الملاحظات التالية:

الملاحظة الأولى

إن تقرير هذا العام يعيد الاعتبار إلى الجمهورية الاسلامية الايرانية بعد أن أسقطها كلية من تقرير العام الماضي. ويظهر ذلك في أن الجزء الخاص بإيران قد تصدّر تقرير ١٩٩٤، على حين كان المألوف أن تعالج إيران في مكان لاحق باعتبارها واحدة من دول الجوار. ومن جهة أخرى، فإن أسلوب التحليل نفسه كان أقرب إلى تقديم بانوراما كاملة عن الحالة الايرانية أكثر من كونه يرصد جديد الساحة الايرانية في عام مضى. فالتقرير يتحدث عن تحولات فقهية ونخبوية في مجال السياسة الخارجية منذ اندلاع الثورة الاسلامية وحتى العام ١٩٩٤. وفي معرض رصد تلك التحولات، تحدث التقرير عن تقلص أهمية القوى والمؤسسات التي ترمز إلى جناح الصقور أو المتشددين في السلطة، ومن بينها جهاز الحرس الثوري الايراني. وأتوقف عند تلك النقطة تحديداً لأنها كانت محل نقاش مع كاتب هذا الجزء من التقرير انتهينا منه إلى أن دور الحرس الثوري هو إلى حضور على الساحة الايرانية وليس إلى ضمور، وأن مرونة النظام الايراني بعد الخميني مردها قدرته على الموازنة بين متغيرات أفرزتها الثورة وغدت من معالمها، ومتغيرات أخرى هي من مقتضيات طبيعة المرحلة الزمنية التي يجتازها النظام. أما كون التقرير يستدل بواقعة سحب رجل الحرس الثوري محمد بشارتي من نيابة وزارة الخارجية إلى المسؤولية عن وزارة الداخلية كمؤشر على

تراجع أهمية هذا الجهاز، فيمكننا التعليق على ذلك بأن هذا التغيير يقع في حدود رغبة إيران في تحسين علاقاتها مع دول العالم وإعطاء الانطباع بتراجع مبدأ تصدير الثورة بين أولوياتها. وعلى رغم ذلك، ومن الناحية الفعلية، ظل الحرس الثوري هو المصب الحقيقي لأهم صفقات السلاح التي تعاقدت عليها الجمهورية الاسلامية بما فيها تلك الأشد إثارة للجدل: صواريخ سيلك وورم الصينية، والغواصات البحرية الروسية الثلاث.

ومن جهة أخرى، قدّم التقرير العلاقة مع مصر على أنها مرشحة في ما يبدو للتحسن بفعل خفوت حدة الحملات الاعلامية المتبادلة، وزيارات الأكاديميين من الجانبين، والمشاركة في مؤتمر السكان... الخ. وسؤالي هو إلى أي مدى ترشح العلاقات السعودية ـ الايرانية لتقدم النموذج العكسي؟ لقد عادت قضية الحج ولأول مرة منذ حرب الخليج الثانية لتُلقي بظلالها على العلاقة بين الدولتين في العام ١٩٩٤، كما بدأت السعودية تظهر مخاوفها من تحركات الشيعة في الخليج والبحرين أساساً. وتحدث بعضهم عن اتصالات سعودية بالقيادات الشيعية في المنفى لقطع الطريق على أية محاولة لإثارة القلاقل الطائفية في المنطقة. وكان مؤتمر الأمم المتحدة للسكان والتنمية نفسه، مناسبة لإظهار فرقة الموقف بين السعودية وإيران، لأنه في الوقت الذي قاطعت فيه السعودية المؤتمر، شاركت فيه إيران بإيجابية، بل ضمّنت وفدها عناصر نسائية، ولهذا دلالته. فهل يمكننا اعتبار تلك الوقائع الثلاث مؤشرات على انتهاء مرحلة التنسيق السعودي ـ الايراني؟

وأُنهي هذه الملاحظة الأولى بالتساؤل: أين تركيا؟... من الواضح أن تقرير هذا العام يتخير من الموضوعات ما يدرسه وفق معيار الأهمية. وعلى رغم ذلك، فإن تركيا شهدت على مدار العام الفائت تطورين مهمين يصعب إغفالهما خصوصاً أن لكليهما انعكاساته على المنطقة العربية: أحدهما هو فوز حزب الرفاه الاسلامي بـ ١٩ بالمئة من الأصوات في الانتخابات المحلية. وثانيهما هو زيارة تانسو تشيلر رئيسة وزراء تركيا لإسرائيل، وذلك للمرة الأولى منذ إقامة العلاقات الدبلوماسية بين البلدين.

الملاحظة الثانية

لفت انتباهي أنه بحكم أن تقرير هذا العام قد قُسم على أساس موضوعي لا على أساس مناطق جغرافية، فإن الدولة الواحدة قد ظهرت في أكثر من موضع. فاليمن، على سبيل المثال، دُرست تحت عنوان الأزمات العربية الداخلية، كما دُرست تحت عنوان حالة التطور الديمقراطي في الوطن العربي. ومع تعدد كُتّاب التقرير، وجدت نفسي أحياناً بصدد تقييمين مختلفين للحدث نفسه. وأضرب مثالاً على ذلك باللقاءين الأول والثاني لأحزاب وقوى المعارضة الجزائرية في روما بدعوة من جمعية سانت أجيديو المسيحية. ففي الجزء الخاص بالأزمات العربية كان هناك اتجاه إلى تثمين هذا التطور واعتباره «بمثابة نقطة تحول رئيسية في صعود قوى المعارضة وفي مسار الأزمة الجزائرية» (ص ١٣٧)، على أساس أنها المرة الأولى التي يلتقي فيها كل هذا الحشد المعارض على موقف واحد. أما في الجزء الخاص بالتطور الديمقراطي، فقد كان الاتجاه هو نحو التهوين من شأن اللقاءين، «فالمؤكد ان إجراء حوار بمنأى عن سلطة الدولة وخارج البلاد لا يملك أية فرصة للتوصل إلى حل» (ص ٢٥٧). وأتصور أن التحليل الأخير أقرب إلى الموضوعية وأن لقاءي روما الأول والثاني لا يعبّران عن أكثر من تظاهرة إعلامية قُصد بها تحريك المياه الجزائرية الراكدة، ليس فقط لغياب السلطة كما يذكر التقرير، لكن لأن حجم الاختلاف الفعلي بين القوى المجتمعة لا يقل عن حجم اختلافها مع السلطة، وإن لم يظهر ذلك بطبيعة الحال في

معرض تسجيل المواقف أمام الإعلام العالمي.

وبخصوص أزمة جنوب السودان كإحدى الأزمات العربية، أشار التقرير في الصفحة ١٤٤ إشارة عاجلة إلى مواقف الدول الافريقية. وذكر أن كون النظام السوداني نظاماً إسلامياً يسعى لتصدير أيديولوجيته، فإن هذا قد يحمل دول جواره، والأساس اريتريا وإثيوبيا وربما أوغندة أيضاً، على تقديم الدعم اللوجستي إلى فصائل الجنوبيين للضغط على البشير. وسؤالي هنا هو: كيف تقرأ إثيوبيا بالذات خبرتها السلبية السابقة في تحريض الجنوبيين ضد الحكام المتعاقبين على السلطة في السودان؟... لقد ظلت إثيوبيا تساند الحركة الشعبية لتحرير السودان، وهو مسلك بقدر ما استنزف مواردها، أعياها - ضمن أساليب أخرى - عن الحفاظ على وحدتها الاقليمية. وفي تلك الحدود، إلى أي مدى يصحّ الاحتمال الذي يقدمه التقرير والذي يقوم على استبدال خطر بعيد المدى، هو خطر التفكك أو مزيد من التفكك في إثيوبيا، بخطر حالي هو الخطر الأصولي السوداني؟... أتصور أن ثمة عوامل وسيطة ومتشابكة ومعقدة تجعل من الصعب التسليم بالعلاقة المباشرة المحتملة بين التهديد الايديولوجي السوداني من جهة، وبين دعم المتمردين الجنوبيين الداعين إلى الانفصال، أو في التحليل، إلى تقرير مصيرهم من جهة أخرى.

الملاحظة الثالثة

تناول التقرير بشكل مفصل العلاقات بين أطراف كل من مجلس التعاون الخليجي واتحاد المغرب العربي من زاوية تأثرها السلبي بتداعيات أزمة وحرب الخليج الثانية. لكن بخصوص اتحاد المغرب العربي، لم أجد تحليلاً لتطور مهم شهده هذا الأخير في نهاية العام الماضي، ولا لآثاره المحتملة في تطوره المستقبلي. أعني بذلك، تحديداً، طلب مصر الانضمام إلى هذا الاتحاد كمراقب، وترحيب الدول المغاربية بهذا الطلب. ويُذكر أن أحد تفسيرات المسعى المصري - الذي بدا مفاجئاً - هو البحث عن منفذ للتحرك بعد انسداد آفاق الدور الخارجي المصري سواء في اتجاه الخليج بعد تجميد إعلان دمشق، أو في اتجاه افريقيا بسبب الحساسية الإثيوبية، وكذلك السودانية، من أي نفوذ مصري جنوب الصحراء وشرقها. فما هي تداعيات هذا الحضور المصري في إطار الاتحاد المغاربي على فعاليته؟ هل تسهم مصر في تلطيف التوتر وتهدئته في علاقة تونس بالجزائر والجزائر بالمغرب، وفي إنهاء الشعور الموريتاني بالغربة عن هذا الكيان؟ هل ينتقل التنافس المصري - التونسي من ساحة المغرب إلى جنوب الصحراء بعد غياب الدور الجزائري بسبب العنف الدائر منذ عام ١٩٩٢؟ ثم ما هو موقف الشعوب المغاربية وليس فقط الأنظمة المغاربية تجاه هذا التطور؟... لقد كتب الشيخ راشد الغنوشي، كممثل لأحد التيارات الاسلامية في المغرب العربي، مقالاً بالغ الدلالة على تضارب مشاعره تجاه انضمام مصر إلى الاتحاد المغاربي. فهو يعتقد أن مصر، الموقع والدور والتاريخ والامكانيات، تمثل إضافة إلى قوة هذا التجمع. لكنه من جهة أخرى، يتخوف من أن يكون هذا الانضمام تدعيماً للتعاون والتنسيق الأمني بين النظامين المصري والتونسي في مواجهة الحركات الاسلامية.

الملاحظة الرابعة

هذه الملاحظة خاصة بالمعركة الثقافية التي تشهدها الدول العربية بين أنصار تطبيع العلاقات مع إسرائيل وخصوم هذا التطبيع، وهو من الأجزاء التي تمثل، وبحق، إضافة مهمة إلى التقرير الاستراتيجي. وربما كان تحفظي الوحيد على ذلك هو التمييز في تقسيم مبررات رفض التطبيع مابين مبررات ثقافية واعتناق ما يسميه هذا الجزء بـ«الثقافة الذيلية»، ومبررات سياسية تنتقد الهرولة تجاه إسرائيل فيما هي لا زالت

تحتل أجزاء معتبرة من الأراضي العربية وتكثف بناء المستوطنات وتثير المعارك حول القدس. وتصوري أن التمييز في هذه الحالة بين ما هو ثقافي وما هو سياسي في الموقف من التطبيع، يحتاج إلى مراجعة، فالثقافة والسياسة تختلطان في الحالة الاسرائيلية. وأولئك المثقفون الذين حزموا أمتعتهم واتجهوا إلى تل أبيب لسبب أو لآخر، هم على الأرجح ينحازون سياسياً إلى أحد المشروعات الشرق أوسطية ويؤيدون دور إسرائيل في إطاره، والعكس صحيح. وذلك أننا عندما نتحدث عن التطبيع أو عن إقامة علاقات طبيعية مع إسرائيل، رفضاً أو ترحيباً، فإننا نتحدث عن ذلك مع دولة مختلفة بالنسبة إلينا كعرب بكل المعايير التي نحكمها عند التعامل مع أية دولة أخرى في العالم.

الملاحظة الخامسة

تتعلق هذه الملاحظة بالجزء الخاص بالتطور الديمقراطي في الوطن العربي. وأثني على التحليل الموضوعي القيّم للتركيبة القبلية للمجتمع اليمني وعدم المبالغة في تأثيرها، سواء في تهديد الوحدة في مرحلة معينة أو في إرباك التجربة الديمقراطية في مرحلة تالية. فربما كان من الأفضل دائماً أن نتلمس التأثيرات المختلفة لكل عامل وعدم القطع بتأثيره الأحادي على طول الخط، وهو ما يقع فيه بعض التحليلات. لقد هاجم بعضهم العصبية القبلية في مرحلة مابعد الحرب الباردة، وأكاد أقول إنه حمّلها مسؤولية كل النزاعات العربية: في العراق حيث ينفرد أحد بطون آل تكريت بالسلطة؛ وفي الكويت بالتفاخر القبلي واتخاذه سنداً للمطالبة بنصيب أوفى من الحكم؛ بل حتى في لبنان باعتبار أن حربه الأهلية كانت امتداداً للصراع بين قبائل القيسية واليمنية. وفي المقابل، وتمشياً مع الخط الذي اتخذه التقرير، يشير بعضهم إلى أن بعض الأخطاء التي قادت إلى المواجهة المسلحة بين شمال اليمن وجنوبه هي من صنع قوى توصف بالحداثة لا بالتقليدية أو القبلية، وأنه لو أحسن الحزب الاشتراكي (وهو من القوى الحديثة) تحديد المقصود بدعوته إلى الفدرالية في وقت مبكر، ولو أدرك حزب المؤتمر الشعبي (وهو بدوره من القوى الحديثة) المعاني غير التفكيكية للفدرالية بالضرورة (التجربة الامريكية مثلاً)، لأمكن للطرفين تجنب اشتعال الحرب بينهما.

وثمة نقطة أخرى في الجزء نفسه، هي المتصلة بالمقابلة بين تقدم التطور الديمقراطي في المغرب وانتكاسته في الجزائر. فالتقرير، في واقع الأمر، يعرب عن ارتياح شديد وتفاؤل أشد بمستقبل التطور الديمقراطي في المغرب. وأرى أن مناط الاختلاف بين التجربة المغربية من ناحية، والتجارب المصرية والأردنية والجزائرية والتونسية من ناحية أخرى، هو مبلغ التهديد الذي تفرضه قوى التعددية السياسية والذي يختلف من حالة إلى أخرى. وفي الجزائر، تحديداً، محل المقارنة في التقرير، فنحن نتحدث عن قوة سياسية (الجبهة الاسلامية للإنقاذ) هزمت النظام الحاكم انتخابياً مرتين: مرة في العام ١٩٩٠ في الانتخابات البلدية والولائية، ومرة في العام ١٩٩١ في الانتخابات التشريعية. وهي على رغم كل ما أُنزل بها من ضربات، لا زالت قادرة على تكبيد الجزائر خسائر فادحة وتعبئة مؤيديها في الداخل وأشياعها في المنفى. ولكن العمل في المغرب لا يجري على هذا النحو؛ فما من تحدٍّ أو تهديد حقيقي من أيٍّ من القوى السياسية، فهي منقسمة على نفسها، وهي تحفظ على أمير المؤمنين شرعيته، بل هي تحتكم إليه في صراعاتها بعضها مع بعض، ومع أجهزة السلطة. وبالتالي، فما الضير في أن تدخل البرلمان والوزارة، بل وتُولّى رئاسة الوزارة نفسها؟ أعتقد أن هذا المتغير مهم للغاية عند تقييمنا مستقبل التطور الديمقراطي في المغرب. فهذا التطور لن يستقر، أو يضطرد،

أو يعمق، إلا في ظل شرط أساسي: هو بقاء الأوضاع على ما هي عليه.

كذلك أنا لا أتفق بالضرورة مع التحليل الوارد في التقرير، والذي يقول إن ضغط الحرب الأهلية وتكلفتها في الجزائر قد يؤدي إلى تليين موقف الجبهة الاسلامية للانقاذ، سواء بمعنى انكسار تيار التشدد الذي يتزعمه بن حاج، أو بمعنى خروج هذا التيار نفسه من الجبهة. فتصوري أن تيار التشدد له أنصاره ومؤيدوه والمستفيدون منه أيضاً. والمراهنة على تبرم الجزائريين بالحرب قد لا يكون صحيحاً في كل الأحوال، فلقد تدرب الجزائريون على عنف من هذا النوع من عام ١٩٥٤ وحتى عام ١٩٦٢، كما تعايش اللبنانيون مع نوع مماثل من العنف على مدار الحرب الأهلية. وفي كل الأحوال، فإن التشدد والعنف والاستشهاد تهيىء دوراً جاهزاً للباحثين عن دور ممن فاتتهم المشاركة في حرب التحرير الأولى، ويتطلعون إلى مشاركة جديدة في حرب تحرير للبلاد ممن يسمونهم بالطغمة الحاكمة.

النقطة الأخيرة بخصوص هذا الجزء هي في بعض المفردات التي استخدمها والتي تمثل تجديداً بمعنى معين، مثل الحديث عن الوضع الكارثي في اليمن! أو المنظور العصبوي في التحليل، نسبة إلى العصبية القبلية.

الملاحظة السادسة والأخيرة

تتناول هذه الملاحظة الجزء الخاص بالحركات الاسلامية في الوطن العربي بين القطرية والاقليمية والعالمية. وفي حدود الإشكالية التي حددها هذا الجزء لنفسه، وهي عرض أربع قضايا دولية والتعرف إلى مدى تأثر مواقف الحركات الاسلامية إزاءها بالمؤثرات العالمية والاقليمية والقطرية، فإنه يمكننا القول إن قضيتين على الأقل منها ليستا كاشفتين أو ذواتي اهمية خاصة للبحث: إحدى هاتين القضيتين هي قضية الغزو السوفياتي لأفغانستان، والقضية الأخرى هي قضية الصراع العربي - الاسرائيلي. فكل القضايا التي يدخل فيها المسلمون طرفاً في خصومة مع غير المسلمين (ملحدين في حالة أفغانستان، وصهاينة في حالة إسرائيل)، الأرجح أن يكون تشخيص الحركات الاسلامية بشأنها واحداً في جوهره. بقول آخر، في حالة أفغانستان كما في حالة فلسطين، لم تشذ حركة اسلامية عن الدعوة إلى الجهاد. هذا الجهاد قد تختلف كيفيته، وكذلك حدوده ومداه، لكن من حيث المبدأ لا خلاف. وبالتالي، من الصعب تلمس تأثير واضح لما يسمى عادة بالتنظيم الدولي للإخوان المسلمين في مواقف الحركات الاسلامية في ما يتعلق بهاتين القضيتين. وبخصوص القضية الثالثة الخاصة بغزو العراق للكويت، فربما أمكننا تلمس اختلافات بين الحركات الاسلامية بخصوصها. لكن، بوجه عام، يظل إسهام هذا الجزء في التحليل متواضعاً، لاعتماده بالأساس على مصدر واحد هو كتاب حتى لا تنشب حرب عربية - عربية أخرى.

ومن زاوية أخرى، إن اختيار حركات اسلامية بذاتها كحالات للدراسة لم يكن له منطق يسنده. فلماذا، على سبيل المثال، بخصوص قضية أفغانستان، تتم دراسة مواقف إخوان مصر وسوريا والأردن والأرض المحتلة، فضلاً عن الجبهة الاسلامية القومية في السودان؟ ولماذا لا تتم دراسة تيار آخر غير إخواني النشأة أو التوجه، أو غير مشرقي الموقع؟... ولو انتقلنا من العموميات إلى مناقشة التفاصيل، أجدني أتحفظ على ما ذهب إليه التقرير من أن موقف المرشد العام للاخوان المسلمين (عمر التلمساني) ظل ثابتاً على التهوين من شأن الخلاف المذهبي السني - الشيعي. لقد أورد التقرير عبارة للمرشد يقول فيها إن الخلافات موجودة بين السنة والشيعة كما هي موجودة بين أشياع كل مذهب وانصاره. وأستطيع أن أحيل كاتب هذا

الجزء إلى تصريح آخر للمرشد نفسه، يقول فيه إن الخلافات بين السنة والشيعة عميقة وجدية، وإن الشيعة هم السبب فيها، والتصريح نشر في مجلة المصوّر في ٢٢/ ١/١٩٨٢. وعموماً، فإن العبرة ليست بالسقوط على تصريح هنا وتصريح هناك، بل العبرة هي بكون هناك خلافات فعلية بين هذين المذهبين مناطها مفهوم الزمن عند أولئك وهؤلاء، وأسلوب تنصيب الحاكم، ومسؤوليات هذا الإمام أو الحاكم تجاه المحكومين، وبكون هناك وعي عند السنة كما عند الشيعة بأهمية تلك الخلافات، وإن حاولوا أحياناً إنكارها لأسباب براغماتية محض. والتلمساني في وعيه ذلك، لا يختلف عن سعيد حوّى ولا يختلف عن راشد الغنوشي، وثلاثتهم كانوا حالات للدراسة في هذا الجزء.

تتعلق النقطة التفصيلية الأخيرة بالقضية الأفغانية وموقف الحركات الاسلامية منها. فلماذا لم يتم توسيع التحليل في هذه القضية إلى مابعد انتهاء الغزو وانسحاب القوات السوفياتية؟ إن قضية شكل الحكم في أفغانستان المحررة يمكنها أن تكون قضية كاشفة للاختلاف بين الحركات الاسلامية وتأثر اجتهاداتها في هذا الشأن بمصادرها الفكرية وعلاقاتها الاقليمية والدولية. من يلي الحكم في افغانستان؟ المدنيون أم رجال الدين؟ كيف يتم توزيع السلطة بين الجماعات العرقية المختلفة؟ هل تترجم الإسهامات العسكرية في ساحات القتال إلى أنصبة من السلطة؟... تساؤلات يصح فيها الإدلاء بالرأي، ولا سيما أن الأفغان كالعرب ينتمون إلى تيارات سياسية مختلفة، بل ربما كان من المهم أيضاً التعرف إلى تأثير التجربة الأفغانية في العرب، وأضرب على ذلك مثلاً بالاسلاميين في الجزائر، فقد شارك هؤلاء في الجهاد ضد الأفغان، ثم عاد بعضهم فالتحق بالجبهة الاسلامية للإنقاذ، وعاد آخرون والتحقوا بالجماعة الاسلامية المسلحة، وعاد فريق ثالث والتحق بحزب النهضة الجزائرية، وآثر فريق رابع البقاء حيث هو متنقلاً بين الفصائل المتحاربة أو زاهداً في السياسة، مشتغلاً بتجارة السجاد والفاكهة.

عموماً، إننا نعلم أنه بقدر ما يكون العمل مهماً، يكون مثيراً لتساؤلات وجدل ونقاش، وملاحظاتي الست السابقة كانت تأملات مهتمة بما تضمنه التقرير الاستراتيجي العربي، سواء في شقه التحليلي أو في شقه المعلوماتي □

المراجع

١ ـ العربية

كتب

الخميني، آية الله. **الحكومة الاسلامية**. تحرير حسن حنفي. [د. م.: د. ن.]، ١٩٧٩.

ـــــ . **دروس في الجهاد والرفض**. ط ٤. طهران: وزارة الارشاد الاسلامي، ١٩٧٨.

شتا، ابراهيم دسوقي. **الثورة الايرانية: الجذور الايديولوجية**. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٨.

ـــــ . **الثورة الايرانية: الصراع، الملحمة، النصر**. القاهرة: الزهراء للإعلام العربي، ١٩٨٦.

عبد السلام، فاروق. **ولاية الفقيه في ميزان الاسلام**. القاهرة: [د. ن.]، ١٩٧٨.

عبد المؤمن، محمد السعيد. **الفقه السياسي في إيران وأبعاده**. القاهرة: دار هجر، ١٩٩١.

ـــــ . **ولاية الفقيه بين النظرية والتطبيق**. القاهرة: دار هجر، ١٩٨٩.

هويدي، فهمي. **إيران من الداخل**. ط ٣. القاهرة: مركز الاهرام للترجمة والنشر، ١٩٨٨.

«وصية الامام الخميني.» في: رفعت سيد أحمد. **مابعد الامام**. القاهرة: الدار الشرقية، ١٩٨٩.

رسائل وأطروحات

الشرقاوي، باكينام. «الظاهرة الثورية والثورة الايرانية.» (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٩٣).

العواملة، خالد. «الثورة الايرانية وشرعية النظم السياسية العربية.» (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٩٢).

٢ ـ الأجنبية

Arjomand, Saïd Amir. *The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order and Societal Change in Shiite Iran from the Beginning to 1890*. Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1985.

Dorraj, Monachehr. *From Zarathusta to Khomeini. Populism and Dissent in Iran*. Boulder, Colo.; London: Lynne Rienner Publishers, 1990.

Enayat, Hamid. «Iran: Khomeini's Concept of the Guardianship of the Juris Consult.» in: James P. Piscatori (ed.). *Islam in the Political Process*. Cambridge, Eng.: Cambridge University Press, 1986.

Esposito, John and James P. Piscatori. *The Iranian Revolution Ten Years After: What Has Been its Global Impact*. Washington, D. C.: Middle East Institute, 1989.

Ramazani, Rouhollah K. *Revolutionary Iran: Challenge and Response in the Middle East*. Baltimore, Mad.: Johns Hopkins University Press, 1988.

تقرير عن:

الملتقى الدولي الثاني حول الفيزياء الطاقوية

ولاية بشار الجزائرية، ٨ ـ ١٠ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٤

بودي عبد القادر

نائب مدير المركز الجامعي في بشار؛ مكلف بالدراسات وعضو المجلس العلمي للمركز، مدير الملتقى الدولي الثاني للفيزياء الطاقوية ـ ١٩٩٤.

إذا كانت المسألة الطاقية الراهنة مبعث أعتى مهددات الوجود البشري اليوم[١]، فهي مصدر قهر وشقاء الأمة العربية من دون ريب. فالعرب، وهم يملكون القدر الرئيسي من مصادر الطاقة التقليدية في هذا العصر[٢]، يقهر تطلعات بقائهم ونمائهم انحسار وفرة الإمداد الطاقي (عدا أقطار مجلس التعاون لدول الخليج العربية)، ويشقون من أقصى الوطن العربي إلى أقصاه بممارسات قوى النظام العالمي الجديد (إعاقة التطوير النووي العربي، افتعال الصراع العربي ـ العربي، إشعال حروب الخلجان العربية كلما انطفأ أوارها... الخ)، الهادفة أصلاً إلى إحكام قبضة الأمم الصناعية المتقدمة على مصادر النفط والغاز الطبيعي العربية. ويأخذ القهر والشقاء مداهما في قلب المجتمع العلمي العربي المكبل بحرمانه من إبداء عطائه الحضاري من جهة، وتقزيم دوره في جهود التنمية العربية، والجؤول دون بلوغ السمو العلمي ـ التقني، وخصوصاً في ميدان البحث والتطوير الطاقي من جهة أخرى. ولا جدال في أن أمر تخلّف البحث والتطوير الطاقي هذا يشكل العمود الثالث في بنيان مسألة الطاقة في أقطار الجنوب إضافة إلى عمودي المسألة، أي انحسار مصادر الطاقة التقليدية، والاستهلاك الهدري الذي اعتادت على التمتع به أمم الشمال. وانطلاقاً من إدراك هذه الخلفية، انبثقت لدى المجتمع العلمي في الجزائر فكرة اجتذاب الفكر البحثي ـ الطاقي للنظر ملياً، وبشكل دوري، في أمر بحوث الطاقة وتطويرها في إطار الفيزياء والأنظمة العلمية المتقاطعة معها، فكان أن بادر **المركز الجامعي** في بشار، بتنظيم «الملتقى الدولي الأول حول الفيزياء الطاقوية» في مابين ١٠ و١٢ تشرين الثاني/نوفمبر من عام ١٩٩٢. وعند تلك البداية الطيبة، تركز جهد الملتقى حول

---

(١) الكسندر كينج وبرتراند شنيدر، **الثورة العالمية الاولى (من أجل مجتمع عالمي جديد): تقرير نادي روما**، مع مقدمة ابراهيم حلمي عبد الرحمن، نقلته إلى العربية وفاء عبد الاله (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢).

(٢) عدنان مصطفى، «العرب والطاقة والنظام الدولي الجديد: بعض قضايا شائكة رئيسة»، **المستقبل العربي**، السنة ١٧، العدد ١٨٩ (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٤)، ص ١١٢ ـ ١٣٢.

التعريف بوجهة النظر الجزائرية في مسألة بحوث الطاقة وتطويرها، وإعطاء فكرة اصطفائية حول ما يجري من تطبيق بحثي في جامعات: بشار، سطيف، عنابة، وفي المركز الجزائري لتطوير المصادر المتجددة[٣]. وإذ تركز جهد الملتقى الأول حول المسائل التقنية البحتة للفيزياء الطاقوية، فقد أريدَ للملتقى الثاني - موضع تقويم هذا التقرير - أن يضع الحوار التقني في إطار فكري - تنموي - طاقي شامل. لهذا ضم «الملتقى الدولي الثاني حول الفيزياء الطاقوية - ١٩٩٤» ما لا يقل عن ٨٠ باحثاً، وكان بمثابة تظاهرة فكرية عاشها المركز الجامعي في بشار خصوصاً، وولاية بشار عموماً، خلال الفترة الواقعة بين ٨ و١٠ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٤، وتجلت فيها أصالة اهتمام حرم بشار الجامعي (إدارة، أعضاء هيئة تدريس، باحثين، طلاباً...) بملتقى علمي - استراتيجي كهذا.

أولاً: بحوث الفيزياء الطاقوية العربية: توجيهات رئيسية

أعطت البحوث المقدمة إلى المؤتمر فكرة اصطفائية عن زخم توجه أبناء المجتمع العلمي الجزائري إلى إبداء سمو امكانياتهم البحثية، خصوصاً في مختلف مجالات بحوث الطاقة، إذ تجلى ما يلي:

أولاً، من خلال كلمة الافتتاح، أكد **وزير التربية الجزائري** أن التخلف العلمي هو أشد أنواع التخلف الذي ينتاب دول الجنوب اثراً، ويبقى بيد الجامعات أمر تخليص المجتمع من هذا القدر القاهر وبدء عملية التطور. فالأخير لا يهبط من عل، بل يأتي عبر تحصيل علمي دائم.

واثناء كلمته التقديمية للملتقى، بيّن **عبد القادر سليماني**، مدير المركز الجامعي في بشار ورئيس الملتقى، أن هدف الملتقى ثنائي الفائدة، فهو في الوقت الذي سيقدّم فيه اصطفاء طيب من البحوث الأكاديمية والتنموية، سيعمل على إبراز الأقنية الواضحة التي تربط بين الجامعة والمجتمع.

ثانياً، قبل أن يتفرع تقديم البحوث المقدمة إلى هذا الملتقى، ألقى **عدنان مصطفى**، وزير النفط والثروة المعدنية الأسبق (سوريا)، محاضرة الملتقى الرئيسية وكانت بعنوان «تفاعل الفيزياء وبحوث الطاقة وتطويرها في الوطن العربي». فبعد أن بيّن أن العلم هو نتاج مباشر لعمل تنموي فريد ندعوه البحث، أكد أن البحث إنساني التوجه، وهو يميط اللثام عن عظيم صنع الله، ويقوم بتطوير مصادر جديدة من الثروة، تأتي في مقدمتها المصادر الطاقية، ويتيح تنوعاً من السبل نحو حياة أفضل[٤]. ومن بين استبيانات ميدانية طاقية مباشرة بيّن المحاضر ما يلي:

١ - ثمة انحسار سريع في مكان الطاقة العربية الذي يتكشف جلياً من خلال الأبعاد الثلاثة التالية:

أ - الاستهلاك الطاقي العربي الذي على رغم ارتفاع معدل نموه بين عامي ١٩٧٥ و١٩٩٠ إلى حدود ١١,١، فإنه بقي دون المعدل السائد عالمياً.

ب - النضوب السريع لمصادر النفط والغاز الطبيعي العربية. لقد بيّن مصطفى، بناءً على آخر توقعات منظمة الأقطار المصدرة للبترول (أوبك)، «انه ما لا يقل عن ٢٦,٠ من الـ ٤٦١,٢ بليون برميل من مصادر النفط العربية المؤكدة جرى استجراره حتى اليوم، وانه لا ينتظر سوى زيادة ١٨٨,٢ بليون برميل إضافية أخرى وفق أفضل ظروف استكشاف النفط العربية في المستقبل». وتساءل قائلاً: «وفي حال مبادرة العرب بمواكبة

---

(٣) Béchar, Algérie, Recueil, SIPE -1, 10 - 12 novembre 1992.

(٤) عدنان مصطفى، «تفاعل الفيزياء أو بحوث الطاقة وتطويرها في الوطن العربي»، ورقة قدّمت إلى: الملتقى الدولي الثاني للفيزياء الطاقوية، الجزائر، المركز الجامعي في بشار، ١٩٩٤.

انتاجهم النفطي وفقاً لحاجاتهم التنموية ـ هذا إذا سمح لهم المستهلكون الرئيسيون بفعل ذلك ـ فهل تقدر بناهم العلمية والتقنية على استغلال الوقت والتمويلات التي ستقدم إليها والارتفاع إلى مستوى الواجب وتقديم مصادر طاقية جديدة ومتجددة، كتقنيات التوليد الكهرونووية والشمسية المتقدمة، لنظام إمداد الطاقة العربي قبل فوات الأوان؟».

ج ـ تفشّي التردد في التطوير الصناعي الطاقي بشقّيه الوقودي والغذائي. لقد بيّن مصطفى أنه على مدى البعد الصناعي الطاقي، يكمن طيف واسع من المسائل البحثية الطاقية التي من الممكن حلها من خلال نظام علم الفيزياء. وأكد قائلاً: «فالفيزيائيون ذوو النزعة التنموية والمعفزون بالتزامهم العلمي ـ الانساني نحو الأعراض الطاقية المرضية الحادة التي يعاني منها أبناء وطنهم، بمقدورهم إرساء أولويات بحث وتطوير طاقية يمكن متابعتها في إطار ظروف التنمية الوطنية الراهنة والسائدة من حولهم».

٢ ـ وجود مبررات علمية، تنموية وحضارية، لاستنهاض همم البحث والتطوير الطاقي وفق المحاور التالية: الحفاظ على الطاقة؛ تطوير تقنيات الاستكشاف البترولية؛ الاعتماد المتبادل بين الفيزياء وصناعة الغاز؛ المساهمة في بحوث الطاقة الشمسية وتقنياتها؛ بحوث الطاقة الكرونووية وتطويرها؛ الفيزياء والطاقة الغذائية؛ صراعات النظام الطاقي والبيئة.

هذا وقد تبنى المؤتمرون اقتراحاً تقدم به عدنان مصطفى يقضي بإصدار نداء طاقوي يستنهض الأمة العربية لمواجهة تحديات بقائها ونمائها الطاقي.

ثالثاً، تمحورت البحوث المعروضة في هذا الملتقى حول «مسألة الحفاظ على الطاقة» وذلك بتفرعاتها الثلاثة:

١ ـ تحسين طرق استغلال الطاقة، وكان من أبرز البحوث المقدمة في هذا الإطار نتائج أعمال كـ: بلغاشي[٥]، وبيروك[٦]، وتمالي[٧]، وقواسمية[٨]، ولافري[٩].

٢ ـ أفكار جديدة في تحسين كفاءة الأجهزة المستخدمة للطاقة، قدّمها كالتالي: أمين[١٠]، وبن زاوي[١١]، وبوكاساسا[١٢]، وبوهدف[١٣]، وجيلال[١٤]، وشاوي[١٥]،

---

(٥) A. Belgachi, «Caractérisation des centres de capture dans le Pb Pc utilisé pour la detection des gaz,» SIPE - 2, 1994.

(٦) م. بيروك: M. Berrouk, «Influence de la turbulence homogène et isotrope sur la vaporisation de gouttes de combustibles,» SIPE - 2, 1994.

(٧) م. تمالي: M. Tamali, «La Repartition optimale des puissances actives du réseau ouest algérien par la programmation linéaire,» SIPE - 2, 1994.

(٨) أ. قواسمية: A. Qawasmiyyah, «Synthèse et études des complexes de transfert de charge et sel d'ions radicaux,» SIPE - 2, 1994.

(٩) د. لافري: D. Lafri, «Effet de la convection naturelle dans un chauffe - eau solaire à circulation forcée,» SIPE - 2, 1994.

(١٠) و. أمين: W. Amin, «Etude expérimentale du sillage du rotor l'hélicoptère,» SIPE - 2, 1994.

(١١) أ. بن زاوي: A. Benzawy, «Ruissellement sur un plan incliné,» SIPE - 2, 1994.

(١٢) ب. بوكاساسا: B. Boukassassa, «Analyse théorique et expérimentale des cycles Joul - Brayton inverse,» SIPE - 2, 1994.

(١٣) أ. بوهدف: A. Bouhadaf, «Etude analytique de la propagation d'ondes du surface gravito - capillaires de faibke amplitude dans un écoulement à gradient vertical de vitesse,» SIPE - 2, 1994.

(١٤) م. جيلال: M. Jilal, «Constante de temps et temps de retard d'un échangeur théorique soumis à des variations de débits,» SIPE - 2, 1994.

(١٥) ك. شاوي: K. Shawi, «Analyse thermomécanique de l'explosion des tubes de plafond sur la chaudière 375 T/H de GL - I Skikda,» SIPE - 2, 1994.

وعوفي[١٦]، وغناي[١٧].

٣ ـ محاولات في ابتكار تقنيات طاقية تعتمد الطاقات المرتجعة، مثل عمل لـ طازروتي[١٨]، وسيوف[١٩].

رابعاً، خارج إطار محور الحفاظ على الطاقة، عُرض بحث مهم للباحثة كسري، أستاذة في مختبر أنصاف النواقل في جامعة هواري بومدين (باب الزوار)، ودار حول تصنيف رقيقة تُستخدم في اللوحات الفولطاضوئية. كما عرض شنوقة، أستاذ في المدرسة العليا للأساتذة الجزائرية، بحثاً حول بعض الخلائط المغناطيسية المؤملة في صناعة التحكم الطاقية[٢٠]. وتجدر الاشارة إلى أن وضع الجزائر العام حال دون قدوم العديد من العلماء والباحثين العرب والأجانب، حيث كان من المتوقع تغطية مصادر الطاقة الجديدة والمتجددة، إضافة إلى بيان الرؤية الفيزيائية لتفاعل البيئة والطاقة.

ثانياً: الملتقى والعلم والإعلام: محاولة تعبير عن الذات

عبْر الحوار الذي أعقب جلسة افتتاح الملتقى ومحاضراته الرئيسية، تبيَّن لإدارة الملتقى ضرورة قيامها بنشر خلاصات الملتقى العلمية العامة والمتخصصة على الصعيدين العربي والدولي، بهدف:

ـ إطلاع الأمة العربية على أبرز جوانب مسألة الطاقة العربية مع إظهار وجهة نظر مجتمع العلم والتقنية العربي في الخروج من هذه المسألة القاهرة، إضافة إلى تشجيع من يعمل بصمت في الجامعات ومراكز البحث العربية على متابعة واجبهم على رغم المناخ القاهر الذي يغشى وجودهم المادي والمعنوي.

ـ إطلاع المجتمعات العلمية الأوروبية خصوصاً، والعالمية عموماً، على مدى تقدم الفكر العلمي ـ التنموي العربي في مجال بحوث الطاقة وتطويرها من جهة، وبيان عزم المجتمع العلمي العربي، والجزائري منه خصوصاً، على التحاور لتنسيق الجهود البحثية في مجال بحوث الطاقة، وصنع أرضية اعتماد بحثي متبادل في مثل هذا المجال الحيوي المهم. وبناءً على ذلك، أجرت إدارة الملتقى حواراً عاماً في مابين من حضر، وذلك خارج إطار فصول الملتقى الرئيسية. فكان أن قاد هذا الحوار إلى:

١ ـ جذب كل طلاب المركز الجامعي في بشار بكل مراحل دراستهم الثالثية والعليا للإدلاء بآرائهم الشابة باعتبار أنهم عماد مستقبل المجتمع العلمي. وفي هذا المقام، يمكننا الإشارة إلى العمل المجيد الذي يبديه مركز دراسات الوحدة العربية بشأن «مخيم الشباب العربي»[٢١]، فليت القائمين على مثل

---

(١٦) أ. عوفي: A. Aoufi, «Etude des propriétés éléctroniques des capteurs de gaz à base de semi - conducteurs organiques,» SIPE - 2, 1994.

(١٧) س. غناي: S. Gnay, «Caractérisation du champs scalaire des flames de premélange conique par la technique de diffusion Rauleigh,» SIPE - 2, 1994.

(١٨) هـ. طازروتي: H. Tazroty, «Valorisation des rejets thermiques d'un moteur à combustion interne par production de froid,» SIPE - 2, 1994.

(١٩) ف. سيوف، «حساب عمليات التبادل الحراري والكتلوي لمفاعل ادخار الطاقة الحرارية بتحول الميثان إلى هيدروجين» ورقة قدمت إلى: الملتقى الدولي الثاني للفيزياء الطاقوية، الجزائر، المركز الجامعي في بشار، ١٩٩٤.

(٢٠) ع. شنوقة: A. Shnokah, «Investigation of the Spin - Waves Contribution to the Specific Heats of Some Magnetic Binary Alloys of the Transition Metals at Low Temperatures,» SIPE - 2, 1994.

(٢١) عبد الإله بلقزيز، «مخيم الشباب القومي العربي الخامس، طرابلس، لبنان، ٣١ تموز/يوليو ـ ١١ آب/اغسطس ١٩٩٤»، المستقبل العربي، السنة ١٧، العدد ١٩٠ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٤)، ص ١٥٧ ـ ١٦٨.

هذا العمل الوحدوي ينظرون إلى الالتقاء بمثل هذا التوجه العربي مع الملتقيات العلمية لإطلاع الشباب العرب بشتى مشاربهم الفكرية والتخصصية على ما يجري في إطار الجهد البحثي الذي يجاهد المجتمع العلمي كثيراً لإيقافه على رجليه في زحمة تخلف العرب الراهن، خصوصاً في مجال العلم والتقنية.

٢ ـ الاستفادة من أجهزة الإعلام المسموعة والمرئية في الجزائر للإعراب عن رأي العلماء حول بحوثهم الطاقية التي يقومون بتحقيقها بالحد الأدنى من التمويل والرعاية، إضافة إلى الإفصاح عن مسائل الطاقة الملحّة التي يمكن لهم المبادرة إلى حلها ـ في حال توفر الإمكانات من حولهم ـ وفق سويات بحثية تنموية راقية.

وتجدر الإشارة إلى أن الحوار المتلفز المحقق في الإطار المشار إليه أعلاه، قد نُقل ليراه كل من لديه اتصال بالأقمار الصناعية العربية والعالمية، حيث تبين لنا لاحقاً، أن «نداء بشار الطاقوي» قد فاجأ بعض ذوي الحجة في العالم الذي كان يعتقد أن العرب أضعف من أن يبدوا عطاء علمياً مرتبطاً ببقاء الأمة العربية، كما سر بعضهم الآخر المؤمن بوحدة بقاء الإنسان على هذا الكوكب وبضرورة نهوض جهود الاعتماد البحثي العلمي القائمة في شمالي الأرض وجنوبيها بغية تخليص الإنسان عموماً، والجنوب خصوصاً، من ظلمات الفراغ الحضاري والمدني السائدة اليوم[٢٢]. كما قاد نشر معظم حوارات الملتقى ـ المشار إليها أعلاه ـ عبر إذاعة ولاية بشار، إلى قيام أبناء ولاية بشار باحتضان الملتقى شعبياً، وذلك على نحو مميز.

* * *

وفي ختام هذا التقويم، أجدني ملزماً ـ من قبل الوفاء لمن ساهم في صنع نجاح هذا الملتقى ـ أن أنوه بالمقابلة الإذاعية المشار إليها آنفاً، وبالحوار الجاد حول الأفكار التي أبداها عدنان مصطفى في محاضرته الختامية العامة حول وحدة المجتمع العلمي العربي وكيفية الارتقاء بمدرسة العلم العربية، حيث أوضح أن بقاء المجتمع العربي مع محافظته على عزته، مرتبط بنهوض مجتمع العلم فيه وتحركه موحداً للإسهام في صنع مستقبله الحضاري والتنموي. ولقد ضرب أمثلة مؤثرة حول القهر العربي الناجم عن انحسار القوة العلمية العربية، كما ختم محاضرته بعرض لتجربة إنشاء الأكاديمية العربية منذ أواخر عقد الثمانينيات حتى اليوم. والجدير بالذكر بالنسبة إلى الأمر الأخير، أن الملتقى بكليته أبدى حماساً مؤثراً وتشجيعاً حاراً لمثل هذا التوجه الفريد، شاكراً لإدارة الملتقى منح المؤتمرين فرصة التعرف عن كثب إلى محاولة خالصة لبدء إصلاح ذات المجتمع العلمي العربي وتعزيز وحدته □

ملحق

نداء بشار الطاقوي

مميزين التحديات الحضارية والمدنية التي ترهص الدول النامية اليوم إزاء توجههم الحازم لصنع حسن بقائهم وإرساء الأصول العصرية لإطراد نمائهم، حيث تتحول هذه التحديات ضارية في وجه المقدرة العلمية والتقنية المتطلعة إلى تحديث وجود الإنسان وتطوير النظم الطاقوية التي تغذي هذا الوجود خاصة، وانطلاقاً من حقيقة أن

---

(٢٢) كينج وشنيدر، الثورة العالمية الاولى (من اجل مجتمع عالمي جديد): تقرير نادي روما، وعدنان مصطفى، «مسؤولية المجتمع العلمي العربي: انطباعات حول البحث عن رؤية جديدة،» المستقبل العربي، السنة ١٦، العدد ١٧٤ (آب/اغسطس ١٩٩٣)، ص ٥٣ ـ ٦٦.

المجتمع العلمي الجزائري قادر على أن يبدي عطاءه في البحث والتطوير الهادفين إلى الحفاظ على ثروات الأمة الطاقية الثمينة من جهة، وتحديث مختلف الأنظمة الطاقية من جهة أخرى، وإيماناً من أن الحاجة تستدعي اليوم وليس غداً التعبير عن تجسيد هذه الخلفية، فقد توصل المشاركون في «الملتقى الدولي الثاني للفيزياء الطاقوية بالمركز الجامعي ببشار بالجمهورية الجزائرية الدمقراطية الشعبية من ٨ إلى ١٠ نوفمبر ١٩٩٤» إلى التعبير عن رأيهم في مسائل رئيسية لنظام طاقي، وفي مقدمة ذلك:

أ ـ إدراكاً من المشاركين لوثيق تلازم بقاء المجتمع مع الطاقة المتاحة لديه، فإن أمر تناغم هذه الطاقة مع تطلعاته نحو مستقبل أفضل يتطلب إعادة تقويم الأصول الطاقية القائمة والمبادرة لإرساء فكر ثقافي تنموي يتناسب مع تطلعات المجتمع المستقبلية.

ب ـ وإذ يمتلك المجتمع العلمي ـ التقني المقدرة المتقدمة للمشاركة في جلاء المنظوم الطاقي، فإن الواجب يقتضي أيضاً المبادرة إلى دعم هذا المجتمع العلمي التقني بالتمويلات اللازمة لإرساء برامج بحث وتطوير طاقية عصرية تتمكن من تحقيق الأهداف الرئيسية التالية:

١ ـ الحفاظ على الطاقة.

٢ ـ تطوير تقنيات الاستكشاف البترولي.

٣ ـ تطوير بحوث الطاقة الشمسية وتقنياتها بهدف وضع المؤمل منها (كالتقنية الفوتوضوئية).

٤ ـ العودة للتفكير في بحوث الطاقة الكرونووية والاستفادة من الخبرة العالمية في هذا المجال.

٥ ـ تعزيز الفكر الفيزيائي في بحوث الطاقة الغذائية.

ج ـ ومع وجود بعض قنوات التواصل بين صناعات الطاقة ومؤسسات البحث والتطوير الأكاديمية، فثمة حاجة ملحة أيضاً لتعزيز التعاون المتبادل بين هذين الإطارين، وذلك لصالح تطوير البحوث الطاقية واستيعاب الأفكار المتقدمة على الصعيد التجاري.

د ـ دعوة مؤسسات التمويل والإنماء المشتركة والقطاع التجاري للتواصل مع مؤسسات البحث الطاقية بهدف توفير التمويلات اللازمة لتحويل الأفكار التطبيقية تجارياً ومن ثم جعل [العمل] البحثي مصدراً لبناء الثروة.

هـ ـ المبادرة إلى دعوة مؤسسات البحث في أقطار الشمال والأوروبية منها خاصة لعقد برامج بحث طاقية مشتركة وبتمويل شمالي، وذلك تعبيراً عن رد جميل هذه البلدان للتضحيات العربية التي تجلت في إمداد النظام الطاقي الشمالي بالنفط والغاز العربيين.

هذا وقد ثمّن المؤتمرون عالياً الجهد الكبير الذي بذله المركز الجامعي ببشار لعقد هذا الملتقى الدولي، بضرورة تعاضد العمل الأكاديمي والتنموي في ميدان الطاقة كمنطلق لحل مسألة الطاقة الراهنة □

موجز يوميات الوحدة العربية(*)

تموز (يوليو) ١٩٩٥

اعداد: قسم التوثيق
في مركز دراسات الوحدة العربية

١ ـ العمل العربي المشترك

ـ عقدت اللجنة العربية المكلفة دراسة ميثاق «الشرف العربي» اجتماعاً في القاهرة برئاسة عصمت عبد المجيد، الأمين العام لجامعة الدول العربية، استمعت خلاله إلى آراء مندوبي البلدان العربية الأعضاء في الجامعة حول المشروع تمهيداً لمناقشته في مرحلة لاحقة ووضع صيغته النهائية (الاهرام، القاهرة، ٤/٧/١٩٩٥).

ـ اختتم وزراء الاعلام العرب اجتماعات دورتهم الثامنة والعشرين في القاهرة بالموافقة على مشروع قرار لحماية الفكر العربي والحفاظ على الهوية العربية ودعم العمل الاعلامي والثقافي في مناطق الحكم الذاتي الفلسطيني ودعم العمل الإعلامي لنصرة جنوب لبنان. وقد أدان الوزراء ظاهرة الارهاب والتطرف وبحثوا في وضع استراتيجية اعلامية أمنية مشتركة لمحاصرة هذه الظاهرة. كذلك أقر الوزراء مشروع الاتفاقية العربية لتسويق الإنتاج العربي بين البلدان العربية، وأكدوا أهمية التعاون بين وكالات الأنباء العربية والعالمية (الاهرام، القاهرة، ٧/ ٧/١٩٩٥).

ـ انهى وزراء خارجية بلدان «اعلان دمشق» اجتماعاتهم في المنامة بالموافقة على وثيقة للعمل العربي المشترك ستعرض على الدول الأعضاء في الجامعة العربية لإبداء الرأي فيها تمهيداً لإيداعها لدى الجامعة العربية في ايلول/سبتمبر المقبل. وتؤكد الوثيقة على التعاون والتنسيق بين البلدان العربية في المجالات السياسية والاقتصادية والأمنية بما يخدم تفعيل النظام العربي القائم على المبادئ الأساسية للجامعة العربية. وقد صدر بيان عن وزراء خارجية «اعلان دمشق» أكد أن عملية السلام في الشرق الأوسط يجب أن تستند إلى قرارات الشرعية الدولية ومبدأ الأرض مقابل السلام بما يحقق الانسحاب الاسرائيلي الكامل من الجولان وجنوب لبنان والأراضي الفلسطينية. كذلك دعا البيان إلى اخلاء منطقة الشرق الأوسط من أسلحة الدمار الشامل مع ضرورة انضمام اسرائيل إلى معاهدة عدم انتشار الأسلحة النووية ووضع منشآتها النووية تحت الرقابة الدولية. وقد طالب البيان العراق بتنفيذ كل قرارات مجلس الأمن المتعلقة بحرب الخليج، كما طالب إيران بفتح حوار مباشر مع الإمارات العربية المتحدة لتسوية النزاع حول جزر طنب الكبرى وطنب

(*) حرصاً من مركز دراسات الوحدة العربية على أن تشكّل هذه اليوميات مشروعاً توثيقياً شاملاً يعتمده الباحث العربي كمرجع أساسي، فقد تمّ توسيع اطارها ليضم ستة أبواب رئيسية هي: **العمل العربي المشترك، الصراع العربي ـ الاسرائيلي، العلاقات العربية ـ الدولية، العلاقات العربية ـ العربية، المجتمع المدني العربي** (الاتحادات العربية والمنظمات الشعبية والمؤتمرات القومية) **وشؤون قطرية** (التطورات السياسية والاقتصادية والاجتماعية في الاقطار العربية وفق تسلسلها الزمني ومكان الحدث).

الصغرى وأبو موسى، وأكد تأييد بلدان اعلان دمشق لإحالة النزاع على محكمة العدل الدولية إذا لم يتم الاتفاق عبر الحوار (أخبار الخليج، المنامة، ١٠/٧/١٩٩٥).

- أصدرت الأمانة العامة لجامعة الدول العربية بياناً دعت فيه القوات التركية إلى الانسحاب الفوري من الأراضي العراقية وإنهاء العمليات العسكرية (ضد حزب العمال الكردستاني التركي) باعتبار أن هذه العمليات تعد انتهاكاً صريحاً لسيادة العراق. ودعا البيان إلى معالجة الأوضاع الأمنية على الحدود العراقية - التركية من خلال الحوار بين تركيا والعراق في اطار سياسة حسن الجوار بين البلدين (الخليج، الشارقة، ١٠/٧/١٩٩٥).

- أعلن عصمت عبد المجيد، الأمين العام لجامعة الدول العربية، في أعقاب اجتماع عقده في القاهرة مع عمرو موسى، وزير الخارجية المصري، أن التوجه الذي يستطيع أن يؤكده هو الحرص على تهدئة الموقف بين مصر والسودان وتفادي التصعيد من خلال الجامعة العربية (الاهرام، القاهرة، ١١/٧/١٩٩٥).

- دعت الأمانة العامة لجامعة الدول العربية الأمم المتحدة إلى إيفاد لجنة لتقصي الحقائق والاطلاع على الأوضاع المتردية التي يعانيها المعتقلون اللبنانيون في السجون الاسرائيلية. وقد وجهت الأمانة العامة هذه الدعوة في إطار التضامن العربي مع قضية المعتقلين اللبنانيين في مناسبة يوم «الأسير اللبناني» (السفير، بيروت، ١٤/٧/١٩٩٥).

- استقبل عصمت عبد المجيد، الأمين العام لجامعة الدول العربية، محمد سعيد الصحاف، وزير الخارجية العراقي، الذي اطلعه على تفاصيل تعاون العراق مع لجنة الأمم المتحدة المكلفة «نزع أسلحة الدمار في العراق». وصرح الصحاف بأنه طلب من الأمين العام دعم الجامعة العربية للعراق حتى يتسنى رفع الحظر النفطي المفروض على بغداد. وقال الوزير العراقي «انه لا يوجد أسرى كويتيين لدى العراق بل مفقودين يجري العمل حالياً بالتنسيق مع اللجنة الدولية للصليب الأحمر لتسوية موضوعهم» (الاهرام، القاهرة، ٢٠/٧/١٩٩٥).

٢ - الصراع العربي - الاسرائيلي

- عقد في عمان اجتماع بين سالم ولد الاكحل، وزير الخارجية الموريتاني، ويوسي بيلين، نائب وزير الخارجية الاسرائيلي، في حضور عبد الكريم الكباريتي، وزير الخارجية الأردني، الذي رتب اللقاء بناء على طلب موريتاني - اسرائيلي مشترك. ويعتبر هذا اللقاء الثاني من نوعه بين مسؤول موريتاني وآخر اسرائيلي خلال ١٨ يوماً. وصرح بيلين بأن اسرائيل ترغب بإقامة علاقات طيبة مع بلدان المغرب العربي (الحياة، لندن، ٢/٧/١٩٩٥).

- اقترح الملك حسين، العاهل الأردني، في حديث لصحيفة لاستامبا الايطالية نشر (أمس) خطة لتسوية قضية القدس، تقضي بتجزئة المدينة إلى ثلاثة أقسام يكون القسم الغربي منها عاصمة لاسرائيل والشرقي عاصمة للفلسطينيين، في حين تبقى البلدة القديمة والأماكن المقدسة تحت اشراف محايد (الاهرام، القاهرة، ٤/٧/١٩٩٥).

- قتل اسرائيليان وجرح ٥ آخرون بينهم ضابط في حال الخطر في هجمات شنها رجال المقاومة الإسلامية في «منطقة الحزام الأمني» في الجنوب اللبناني (النهار، بيروت، ٤/٧/١٩٩٥).

- قصفت قوات الاحتلال الاسرائيلي في الجنوب اللبناني مدينة النبطية بالقذائف المسمارية المحرمة دولياً مما أدى إلى مقتل فتاتين وجرح أربعة من أشقائهما. وقد رد رجال المقاومة على المجزرة الاسرائيلية باطلاق صواريخ كاتيوشيا استهدفت مستعمرتي «كريات شمونة» ونهاريا في الجليل (السفير، بيروت، ١٠/٧/١٩٩٥).

- أقرت الحكومة الاسرائيلية مبدأ يفصل بين الأراضي التي ستنسحب منها في الضفة الغربية وبين المياه الجوفية الموجودة تحت الأرض، مطالبة باقتسام المياه بين السلطات الاسرائيلية والسلطة الفلسطينية. وقد رفضت السلطة الفلسطينية هذا الاجراء الاسرائيلي ونددت به (الخليج، الشارقة، ١١/٧/١٩٩٥).

- صرح دنيس روس، المنسق الأمريكي لمفاوضات السلام في المنطقة، في أعقاب جولتي محادثات مع المسؤولين السوريين والاسرائيليين «بأن الكثير من العمل ما زال مطلوباً لتضييق شقة الخلافات بين الجانبين السوري والاسرائيلي حول الترتيبات الأمنية في الجولان». وذكرت الأنباء في دمشق أن الجانب السوري يطالب باعلان واضح ودقيق «بالانسحاب الاسرائيلي الكامل من الجولان، فيما يصر الجانب الاسرائيلي على وجود محطات انذار برية على مرتفعات الجولان ويطالب بالكثير من التطبيع مع قليل من الانسحاب» (السفير، بيروت، ١٤/٧/١٩٩٥).

- فجر شاب انتحاري نفسه في أوتوبيس اسرائيلي

بالقرب من تل ابيب مما أدى إلى مقتل ٨ اسرائيليين وإصابة ٣٢ آخرين بجروح مختلفة. وقد تبنت حركة المقاومة الإسلامية (حماس) الهجوم الانتحاري، فيما ندّد ياسر عرفات، رئيس سلطة الحكم الذاتي الفلسطيني، بالهجوم واعتبره «ارهاباً يستهدف عملية السلام». وقد دعا اسحق رابين، رئيس الوزراء الاسرائيلي، سلطة الحكم الذاتي إلى تكثيف جهودها ضد ما وصفه «بالارهاب» (النهار، بيروت، ٢٥/٧/١٩٩٥).

- ردت الكنيست الاسرائيلية مشروع قانون لتثبيت قانون ضم الجولان وعدم الانسحاب منه إلا بالحصول على اغلبية ٧٠ صوتاً من أصوات اعضاء الكنيست الـ ١٢٠. وقالت الاذاعة الاسرائيلية ان المشروع أجهض بعد تساوي الأصوات المؤيدة والمعارضة له والبالغة ٥٩ صوتاً لكل جانب. وقد أعرب اسحق رابين، رئيس الوزراء الاسرائيلي، عن ارتياحه لاجهاض المشروع، كذلك قال شمعون بيريز، وزير الخارجية الاسرائيلي، ان تمرير المشروع كان يمكن أن يشكل حاجزاً آخر أمام التوصل إلى سلام شامل في المنطقة (تشرين، دمشق، ٢٧/٧/١٩٩٥).

- صادق مجلس النواب الأردني على مشروع قانون يلغي قوانين مقاطعة اسرائيل ويفتح باب التطبيع معها مع ضوابط، أهمها: عدم جواز بيع الأراضي والعقارات للاسرائيليين إلا بوجود معاملة بالمثل من الدولة الأخرى. وقد صوت على مشروع القانون ٥١ نائباً وعارضه ٢١ من الإسلاميين واليساريين والقوميين (السفير، بيروت، ٢٧/٧/١٩٩٥).

- قرر مجلس الأمن الدولي بالاجماع تمديد عمل قوات الطوارئ الدولية العاملة في جنوب لبنان ستة أشهر أخرى تنتهي في ٣١ كانون الثاني/يناير ١٩٩٦، لكنه اقر أيضاً تخفيض عديد هذه القوات بنسبة ١٠ بالمئة. وقد شدّد المجلس على ضرورة تنفيذ القرار ٤٢٥ الداعي إلى الانسحاب الاسرائيلي من جنوب لبنان (النهار، بيروت، ٢٩/٧/١٩٩٥).

- طالبت حركة المقاومة الإسلامية (حماس) الإدارة الأمريكية بعدم تسليم رئيس المكتب السياسي للحركة موسى أبو مرزوق إلى اسرائيل الذي أوقفته السلطات الامنية الامريكية في نيويورك أمس الأول بتهمة التورط في عمليات عسكرية ضد الاسرائيليين. وأكدت الحركة أن أبو مرزوق لم يخالف القانون الأمريكي وقد وصل إلى نيويورك بصورة شرعية (الحياة، لندن، ٢٩/٧/١٩٩٥).

٣ - العلاقات العربية - الدولية

- استقبل جاك شيراك، الرئيس الفرنسي، فاروق الشرع، وزير الخارجية السوري، وبحث معه في العلاقات الثنائية والوضع في لبنان. وقد جدّد شيراك تمسك فرنسا باستقلال لبنان وسيادته الكاملة، داعياً في الوقت نفسه إلى أخذ «الروابط المميزة» بين لبنان وسوريا، فيما أبدى الشرع ارتياحه إلى العلاقات مع فرنسا، مؤكداً استعداد سوريا لتطوير هذه العلاقات. كذلك أكد الشرع أن السلام وحده ينهي التوتر في الجنوب اللبناني وأنه يمكن لفرنسا أن تقوم بدور فاعل في عملية السلام في الشرق الأوسط (النهار، بيروت، ١/٧/١٩٩٥).

- استقبل حافظ الأسد، الرئيس السوري، كلاوس كينكل، وزير الخارجية الالماني، وبحث معه في العلاقات بين سوريا وأوروبا وعملية السلام في الشرق الأوسط. وقد انتقد فاروق الشرع وزير الخارجية السوري، الدول الأوروبية لاغلاقها ابواب التعاون في وجه سوريا وطالبها باتخاذ موقف حيادي نزيه من مفاوضات السلام في المنطقة (الحياة، لندن، ٧/٧/١٩٩٥).

- قتل ثلاثة من عناصر منظمة «مجاهدي خلق» الايرانية (المعارضة) في هجوم شنه مسلحون في بغداد. وقد اتهمت السلطات العراقية السفارة الإيرانية في بغداد بالتورط في الهجوم. وكانت طهران طالبت بغداد بتسليمها قادة المنظمة المسلحة المعارضة التي تتخذ من العراق مقراً لها منذ العام ١٩٨٦ (النهار، بيروت، ١١/٧/١٩٩٥).

- وقع وزراء الكهرباء والطاقة في مصر والأردن وسوريا والعراق وتركيا اتفاقية مشروع لربط شبكات الكهرباء بين بلدانهم وذلك في ختام اجتماع عقد في انطاليا جنوب غرب تركيا. وذكرت الأنباء ان المشروع يمكن أن ينتهي العمل منه بحلول العام ١٩٩٨ (أخبار الخليج، المنامة، ١٦/٧/١٩٩٥).

- أصدر صدام حسين، الرئيس العراقي، في اعقاب استقباله في بغداد وليام ريتشاردسون، عضو الكونغرس الأمريكي، عفواً عن السجينين الأمريكيين وليام بارلون وديفيد داليبرتي اللذين حكما بالسجن في العراق ثماني سنوات لإدانتهما بدخول البلاد بطريقة غير مشروعة. وقد نوه وارن كريستوفر، وزير الخارجية الأمريكي، بقرار العفو العراقي، مستبعداً في الوقت نفسه أن يؤدي قرار العفو إلى تنازلات أمريكية إلى الرئيس العراقي (الحياة، لندن، ١٧/٧/١٩٩٥).

- تم في بروكسيل التوقيع على اتفاق للتجارة

الحرة بين تونس والاتحاد الأوروبي يشمل امتيازات تجارية ويدخل في اطار استراتيجية الاتحاد الأوروبي الهادفة إلى تعزيز الأمن على مشارف الاتحاد الجنوبية من جهة ودخول أسواق جديدة صاعدة من جهة اخرى. وبهذا الاتفاق باتت تونس البلد الأول على الساحل الجنوبي للبحر المتوسط يوقع اتفاقاً مع الاتحاد الاوروبي (النهار، بيروت، ١٨/٧/١٩٩٥).

- استقبل الملك الحسن الثاني، العاهل المغربي، جاك شيراك، الرئيس الفرنسي، في الرباط، وبحث الجانبان في سبل تعزيز العلاقات المغربية - الفرنسية. وقد وقع المسؤولون المغربيون والفرنسيون الذين شاركوا في المحادثات المتعلقة بالعلاقات الثنائية على سلسلة بروتوكولات تمنح فرنسا المغرب بموجبها حوالى مليار ونصف المليار فرنك فرنسي لتطوير شبكة المياه الصالحة للشرب ودعم تمويل واردات المغرب من القمح الفرنسي (الاتحاد الاشتراكي، الدار البيضاء، ٢١/٧/١٩٩٥).

- دعت الإدارة الأمريكية رسمياً الأكراد العراقيين في شمال العراق إلى عدم التفاوض مع الحكومة العراقية. وذكرت الأنباء في اربيل أن الإدارة الأمريكية بعثت برسائل إلى القيادات الكردية وعدت فيها بحل النزاع القائم بينهم على أن لا يتم أي تفاوض مع الحكومة العراقية (الحياة، لندن، ٢٣/٧/١٩٩٥).

- استقبل هاشمي رفسنجاني، الرئيس الإيراني، الشيخ حمد بن جاسم بن جبر آل ثاني، وزير الخارجية القطري، الذي سلمه رسالة من الشيخ حمد بن خليفة آل ثاني، أمير قطر، تتعلق بالعلاقات الثنائية. وصرح علي أكبر ولايتي، وزير الخارجية الإيراني، بأن العلاقات الايرانية - القطرية «ممتازة» ويمكن «أن تكون نموذجاً جيداً للدول الإقليمية الأخرى في الخليج» (السفير، بيروت، ٢٧/٧/١٩٩٥).

- تسلم الجيش اللبناني ١٦ مروحية أمريكية اشترتها الحكومة اللبنانية من الإدارة الأمريكية باسعار مخفضة بعد ان تم تأهيلها (النهار، بيروت، ٢٧/٧/١٩٩٥).

- أجرى رفيق الحريري، رئيس الوزراء اللبناني، محادثات في باريس مع الآن جوبيه، نظيره الفرنسي، تم خلالها الاتفاق على رفع قيمة المساعدات الفرنسية إلى لبنان لتصل إلى مليار فرنك فرنسي. وقد أكد الجانبان أهمية تطوير العلاقات الثنائية والعمل على دعم سيادة لبنان واستقلاله وتطبيق القرار ٤٢٥ الداعي إلى الانسحاب الاسرائيلي من الجنوب اللبناني (السفير، بيروت، ٢٨/٧/١٩٩٥). وقد اختتم الحريري زيارته لباريس بلقاء جاك شيراك، الرئيس الفرنسي، الذي أكد دعم فرنسا للبنان (النهار، بيروت، ٢٩/٧/١٩٩٥).

- اتهمت ليبيا واشنطن ولندن وباريس بإرغام مجلس الأمن على تجديد العقوبات عليها، واعتبرت أن مجلس الأمن فقد مصداقيته بعدما أصبح أداة بيد الولايات المتحدة التي لم تعد تخفي رغبتها بالتحكم بالعالم بالقوة العسكرية بعيداً عن منطق العدل والقانون والمسؤولية (السفير، بيروت، ٣١/٧/١٩٩٥).

- صرح زيد بن شاكر، رئيس الوزراء الأردني، بأن الإدارة الأمريكية قررت منح الأردن مساعدات عسكرية بقيمة ١٠٠ مليون دولار لتحديث قواته المسلحة وتطويرها (الحياة، لندن، ٣١/٧/١٩٩٥).

٤ - العلاقات العربية - العربية

- وصلت إلى ميناء العقبة الأردني باخرة محملة بنحو ٢٧ الف طن من الحنطة مرسلة من ليبيا إلى العراق (الثورة، بغداد، ٢/٧/١٩٩٥).

- قررت الحكومة القطرية استئناف المساعدات المالية لمنظمة التحرير الفلسطينية والتي كانت توقفت منذ حرب الخليج بسبب «موقف منظمة التحرير المؤيد للعراق». كما قررت الحكومة فتح مكتب تمثيلي في مناطق الحكم الذاتي (القدس العربي، لندن، ٥/٧/١٩٩٥).

- أكد الشيخ حمد بن خليفة آل ثاني، أمير قطر، أن قطر تسعى إلى حل خلافها الحدودي مع البحرين عبر الوساطة السعودية أو محكمة العدل الدولية (الخليج، الشارقة، ٩/٧/١٩٩٥).

- قررت مصر اتخاذ اجراءات جديدة لدخول السودانيين إلى مصر تقضي بالحصول على تأشيرة دخول مسبقة لكل سوداني يرغب في زيارة القاهرة (الاهرام، القاهرة، ٩/٧/١٩٩٥).

- تم في الرياض التوقيع على الخرائط النهائية لترسيم الحدود المشتركة بين العربية السعودية وسلطنة عُمان وذلك تنفيذاً للاتفاقية الموقعة بين البلدين في مدينة حفر الباطن السعودية في ٢١ آذار/مارس ١٩٩٠ (أخبار الخليج، المنامة، ١١/٧/١٩٩٥).

- صرح بدر مشاري الحميضي، المدير العام للصندوق الكويتي للتنمية الاقتصادية العربية، بأن الصندوق أنجز تمويل برنامجه مع لبنان البالغ ١٦٠ مليون دولار بعدما تم توقيع اتفاقية قرض بقيمة ٥٠ مليون دولار للمساهمة في مشروع تطوير مطار

بيروت الدولي (الطليعة، الكويت، ١١/٧/١٩٩٥).

- استقبل حافظ الأسد، الرئيس السوري، علي عبد الله صالح، الرئيس اليمني، الذي وصل إلى دمشق قادماً من قطر في اطار جولة عربية تهدف إلى تنقية الأجواء العربية. وقد صرح الرئيس اليمني بأن زيارته لدمشق تأتي في اطار التشاور والتنسيق بين البلدين ودعم الجهود الهادفة إلى ترتيب البيت العربي بالإضافة إلى تأكيد الموقف اليمني الداعم للموقف السوري في احلال سلام شامل وعادل في المنطقة (تشرين، دمشق، ١٣/٧/١٩٩٥). وقد انتقل الرئيس اليمني من دمشق إلى عمان حيث بحث مع الملك حسين - العاهل الأردني، في ضرورة إزالة رواسب حرب الخليج وإعادة العلاقات العربية - العربية إلى طبيعتها (النهار، بيروت، ١٤/٧/١٩٩٥). واختتم الرئيس اليمني جولته في القاهرة حيث بحث مع حسني مبارك، الرئيس المصري، في مشروع للتعاون الأمني بين البلدين، نافياً وجود معسكرات لايواء الارهابيين في اليمن. كذلك نفى الرئيس اليمني وجود محور عراقي - يمني - سوداني، واصفاً الأنباء التي تتحدث عن وجود هذا المحور بأنه «اعلام معادي» مؤكداً في الوقت نفسه ضرورة العمل على تحقيق المصالحة العربية (الاهرام، القاهرة، ١٦/٧/١٩٩٥).

- اختتم عبد الكريم الكباريتي، وزير الخارجية الأردني، زيارة إلى العربية السعودية هي الأولى له منذ حرب الخليج، أجرى خلالها محادثات مع الأمير سعود الفيصل، وزير الخارجية السعودي، حول سبل إعادة العلاقات الأردنية - السعودية إلى ما كانت عليه قبل أزمة الخليج. وصرح الفيصل بأن العربية السعودية تعتزم قريباً تعيين سفير لها في عمان في اطار تطبيع العلاقات الدبلوماسية مع الأردن وإزالة جميع العقبات التي تعترض تطوير العلاقات الثنائية. من جهته أعرب الوزير الأردني عن ارتياحه لعودة الاتصالات بين البلدين بهدف انهاء الوضع غير الطبيعي الذي فرضته أزمة الخليج (القبس، الكويت، ١٧/٧/١٩٩٥).

- اتهمت السلطات السودانية السلطات المصرية بتنظيم اعتداءات بالضرب تعرض لها دبلوماسيون مصريون في القاهرة، فيما اتهمت السلطات المصرية السلطات السودانية بتدبير اعتداءات تعرض لها دبلوماسيون مصريون في الخرطوم (السفير، بيروت، ١٧/٧/١٩٩٥).

- أكد فؤاد حمدي بسيسو، حاكم السلطة النقدية الفلسطينية (المصرف المركزي) أن السلطة الفلسطينية قررت اعتماد الدينار الأردني عملة رسمية للتداول في منطقة الحكم الذاتي الفلسطيني، لكنها تخطط للانتقال في مرحلة لاحقة إلى اصدار الجنيه الفلسطيني (الحياة، لندن، ١٧/٧/١٩٩٥).

- انهى الشيخ صباح الأحمد الصباح، نائب رئيس مجلس الوزراء ووزير الخارجية الكويتي، زيارة قصيرة إلى جدة سلم خلالها الملك فهد بن عبد العزيز، العاهل السعودي، رسالة من الشيخ جابر الأحمد الصباح، أمير الكويت، تتعلق بالعلاقات الأخوية بين البلدين والوضع على الساحتين العربية والدولية. وكان الشيخ صباح قد صرح أمس الأول بأن الكويت والعربية السعودية تبحثان حالياً في موضوع ترسيم الحدود بينهما (القبس، الكويت، ١٩/٧/١٩٩٥).

- أعلن سميح دروزة، وزير الطاقة والثروة المعدنية الأردني، أن الحكومة الأردنية وافقت على تنفيذ مشروع لمد خط أنابيب ضخم يربط الأردن بالعراق وأن العمل سيبدأ بتنفيذ المشروع خلال ثلاثة أشهر. ووصف دروزة المشروع بأنه يمثل ربطاً استراتيجياً بين العراق والأردن (الاهرام، القاهرة، ١٩/٧/١٩٩٥).

- قال محمد سعيد الصحاف، وزير الخارجية العراقي، الذي اجتمع مع عمرو موسى، وزير الخارجية المصري، في القاهرة، انه يوجد مناخ عربي منفتح أكثر على العراق، معرباً عن أمله في عودة العلاقات المتينة بين مصر والعراق (الحياة، لندن، ٢٢/٧/١٩٩٥).

- اعتبر ياسر عرفات، رئيس سلطة الحكم الذاتي الفلسطيني، «أن جزءاً من الجولان فلسطيني» (الحياة، لندن، ٢٧/٧/١٩٩٥). وقد أثار هذا التصريح تساؤلات حول خلفياته مما دفع عرفات إلى التخفيف من شأنه، مؤكداً أنه إذا كانت هناك فرصة لزيارة دمشق فلن يضيعها. من جهة أخرى، نفى عرفات اتهامات الحكومة اللبنانية بتحريك الفلسطينيين في مدينة صيدا في الجنوب اللبناني للمشاركة في التظاهرات العمالية التي حصلت مؤخراً كما نفى وجود أي مشروع لتوطين الفلسطينيين في لبنان، معلناً أن الأملاك الفلسطينية في لبنان مسجلة باسم الأوقاف اللبنانية (النهار، بيروت، ٢٨/٧/١٩٩٥).

- أصدر مجلس الوزراء الكويتي بياناً لمناسبة الذكرى الخامسة للاجتياح العراقي للكويت دعا فيه المجتمع الدولي إلى مواصلة الضغوط على القيادة العراقية لإلزامها بتنفيذ كل قرارات مجلس الأمن المتعلقة بحرب الخليج لا سيما ما يتصل منها بعودة الأسرى والمحتجزين الكويتيين (القبس، الكويت، ٣١/٧/١٩٩٥).

ـ اختتمت في دمشق اجتماعات الدورة الخامسة للجنة السورية ـ السعودية المشتركة التي عقدت برئاسة الأمير سعود الفيصل، وزير الخارجية السعودي، وفاروق الشرع، نظيره السوري. وقد استقبل حافظ الأسد، الرئيس السوري، الأمير سعود الفيصل في ختام أعمال اللجنة وبحث معه في تطور الأوضاع العربية وعملية السلام في المنطقة. وقد صدر بيان مشترك عن اجتماعات اللجنة أكد تعزيز التعاون بين البلدين في مختلف المجالات ودعم العربية السعودية لموقف سوريا الداعي إلى تحقيق السلام العادل والشامل في المنطقة على أساس القرارات الدولية وبما يضمن الانسحاب الاسرائيلي من الجولان والأراضي العربية المحتلة إلى خطوط ٤ حزيران/يونيو ١٩٦٧ والانسحاب الاسرائيلي من جنوب لبنان وفقاً لقرار مجلس الأمن ٤٢٥ (تشرين، دمشق، ١٩٩٥/٧/٣١).

٥ ـ المجتمع المدني العربي

ـ عقد في القاهرة اجتماع لممثلي اللجان القطرية لمقاومة التطبيع في مصر ولبنان وسوريا وفلسطين والأردن وليبيا بحضور وفود من الأحزاب المصرية واتحاد المحامين العرب، والاتحاد الدولي للعمال العرب وملتقى الحوار الثوري الديمقراطي. وقد تم تشكيل لجنة للتحضير لعقد مؤتمر قومي عربي لمقاومة التطبيع في كانون الأول/ديسمبر المقبل (الشعب، القاهرة، ١٩٩٥/٧/١١).

ـ أكدت المنظمة العربية لحقوق الإنسان في تقريرها السنوي للعام ١٩٩٤ تراجع حركة الاصلاح الدستوري والقانوني في البلدان العربية بعد التقدم الذي تم تسجيله منذ أواخر الثمانينيات لا سيما مع «بروز اتجاه تشريعي ينزع إلى اضعاف الضمانات القانونية وتغليظ العقوبات». وقال محمد فائق، الأمين العام للمنظمة، ان انتهاكات جسيمة لحقوق الإنسان سجلت في العديد من البلدان العربية وتم فرض المزيد من القيود على الحريات الأساسية في أجواء العنف والعنف المضاد التي تسود عدداً من البلدان العربية بخاصة مصر والجزائر (السفير، بيروت، ١٩٩٥/٧/٢٨).

ـ افتتحت «جمعية الوفاء للأرض والإنسان» بدار الندوة في بيروت دورة «جوزيف مغيزل لحقوق الإنسان» بالتعاون مع المنظمة الشبابية للدفاع عن الحقوق والحريات بإشراف المعهد العربي لحقوق الإنسان ـ تونس. وقد ألقى الرئيس سليم الحص كلمة أشاد فيها بالدور الذي لعبه النائب والوزير الراحل جوزيف مغيزل من خلال رئاسته للجمعية اللبنانية لحقوق الإنسان واستحداثه لجنة نيابية لحقوق الإنسان في البرلمان اللبناني (السفير، بيروت، ١٩٩٥/٧/٢٩).

ـ افتتحت في دمشق أعمال المخيم السادس للشباب القومي العربي ـ دورة الباسل ـ تحت شعار «لنجذر انتماءنا لأمتنا العربية ونتوحد على طريق بناء وحدتنا القومية» (البعث، دمشق، ١٩٩٥/٧/٣١).

ـ أحيا حزب الاتحاد الاشتراكي العربي الذكرى الـ ٤٣ لثورة ٢٣ تموز/يوليو الناصرية وأقام في البقاع الغربي في لبنان مهرجاناً شعبياً تحت شعار «العمل العربي الموحد مطلب قومي من أجل كرامة الأمة العربية» (السفير، بيروت، ١٩٩٥/٧/٣١).

ـ قدم د. أحمد صدقي الدجاني، المنسق العام للمؤتمر القومي ـ الإسلامي، تقريراً لأعضاء المؤتمر أكد فيه ضرورة قيام جبهة سياسية فاعلة تكون مرجعاً للإنسان العربي غير القادر على الوثوق في الجهات الرسمية وفي المؤسسات المدنية القطرية المتنافرة والمجزأة، على أن تتكون هذه الجبهة من كل الحركات القومية والإسلامية والاتحادات العربية غير الحكومية وعناصر من المستقلين تمثل القوى الاجتماعية والفكرية التي تقرر انقاذ الأمة ووقف تدهور الأوضاع العربية، وذلك من خلال مقاومة التطبيع مع العدو الصهيوني بكل صوره وأشكاله ومقاومة الهيمنة الأمريكية على مقدرات الأمة (العربي، القاهرة، ١٩٩٥/٧/٣١).

٦ ـ شؤون قطرية

الرباط

ـ صادق مجلس الأمن على قرار جديد في شأن الصحراء الغربية يحمل الرقم ٢٠٠٢ أكد فيه التزامه اجراء الاستفتاء حول تقرير المصير في الصحراء الغربية. وقد قرر المجلس تمديد العمل لبعثته في الصحراء الغربية حتى أيلول/سبتمبر المقبل، متوقعاً أن يبدأ العمل باجراء الاستفتاء في أوائل العام ١٩٩٦ (الاتحاد الاشتراكي، الدار البيضاء، ١٩٩٥/٧/٢).

ـ قدم البنك الدولي قرضاً للمغرب قيمته ٥٧,٦ مليون دولار لتأهيل شبكة الطرق الثانوية والقروية في البلاد (الاتحاد الاشتراكي، الدار البيضاء، ١٠/٧/١٩٩٥).

أبو ظبي

ـ طلبت وزارة المال في الإمارات العربية المتحدة خفض الانفاق في موازنة العام المقبل على رغم

التوقعات بتحسن العائدات النفطية للإمارات العام الحالي. ويقدر العجز في موازنة الإمارات العام الحالي بنحو مليار درهم (الحياة، لندن، ١٩٩٥/٧/٣).

الجزائر

- عين الأمين زروال، الرئيس الجزائري، مصطفى بن منصور، وزيراً للداخلية بدلاً من عبد الرحمن مزيان شريف أحد المتشددين تجاه الإسلاميين (الاتحاد الاشتراكي، الدار البيضاء، ١٩٩٥/٧/٣).

- أعلنت الرئاسة الجزائرية فشل الحوار مع قادة الجبهة الإسلامية للانقاذ (المعتقلين) في الجزائر، فيما أعلن في الجزائر وباريس عن اغتيال الشيخ عبد الباقي صحراوي، أحد مؤسسي الجبهة الإسلامية في شارع ميرا في شمال باريس (الحياة، لندن، ١٩٩٥/٧/١٢).

- انفجرت سيارة مفخخة في بلدة «مفتاح» الجزائرية الواقعة على بعد ٣٥ كيلومتراً من العاصمة مما أدى إلى مقتل ٥ أشخاص وإصابة ٧ آخرين بجروح (السفير، بيروت، ١٩٩٥/٧/٢٦).

- أصدرت السلطات الجزائرية أحكاماً بإعدام ١٣١ إسلامياً (السفير، بيروت، ١٩٩٥/٧/٣١).

الدوحة

- أطلق الشيخ حمد بن خليفة آل ثاني، أمير قطر الجديد، خطة لتحقيق الاصلاح الاقتصادي وقرر انشاء بورصة الدوحة لتعزيز الاستثمار (النهار، بيروت، ١٩٩٥/٧/٤).

- شكل الشيخ حمد بن خليفة آل ثاني، أمير قطر، حكومة جديدة احتفظ فيها لنفسه بمنصب رئيس الوزراء ووزير الدفاع والقائد العام للقوات المسلحة، كما أصدر قرارات أبرزها حصر ولاية العهد في أحد أبناء الأمير «ان لم يوجد فإلى من يختاره الأمير من أسرة آل ثاني بعد التشاور مع أهل الحل والعقد في البلاد وموافقة أغلبيتهم» (الخليج، الشارقة، ١٩٩٥/٧/١٢).

المنامة

- أصدرت المحكمة الجزائية الكبرى في البحرين أحكاماً تتراوح بين البراءة والاعدام والسجن مدى الحياة بحق ١١ شخصاً شاركوا في الاضطرابات الأخيرة في البحرين (أخبار الخليج، المنامة، ١٩٩٥/٧/٥).

- طالبت وزارة العمل البحرينية مكاتب توريد العمالة بإجراء تعديلات على وظائفها بحيث تلعب دوراً أكبر في توظيف العمالة البحرينية في سوق العمل المحلي والخليجي (أخبار الخليج، المنامة، ١٩٩٥/٧/١٦).

الكويت

- أقرت الحكومة الكويتية قانوناً يجيز للمتجنسين الكويتيين حق الاقتراع بعد مرور ٢٠ سنة على اكتساب الجنسية بدلاً من ٣٠ سنة. وسيستفيد من هذا القانون ٢٦ الف متجنس سوف يحق لهم التصويت في انتخابات العام المقبل (القبس، الكويت، ١٩٩٥/٧/٥).

- أقر مجلس الوزراء الكويتي الغاء محكمة أمن الدولة التي كانت انشئت في أعقاب حرب الخليج (القبس، الكويت، ١٩٩٥/٧/١١).

- رأى الشيخ سعود ناصر الصباح، وزير الاعلام الكويتي، أن أغلبية (البدون) غير محددي الجنسية فشلوا في اثبات أحقيتهم بالجنسية الكويتية. وقال ان أغلبية البدون ينتمون إلى دول معينة دخلوا الكويت عبر الصحراء وأصبحوا في الوقت الراهن «عالة» على الكويت في ظل الظروف الاقتصادية الحالية للبلاد (القبس، الكويت، ١٩٩٥/٧/٣٠).

القاهرة

- أعلنت «الجماعة الإسلامية في مصر» مسؤوليتها عن محاولة اغتيال حسني مبارك، الرئيس المصري، في اديس ابابا الشهر الماضي (الأهالي، القاهرة، ١٩٩٥/٧/٥).

- قدم الأستاذ الجامعي نصر حامد أبو زيد وزوجته طلباً إلى محكمة الأمور المستعجلة في القاهرة لوقف تنفيذ الحكم الذي أصدرته محكمة استئناف القاهرة للأحوال الشخصية الشهر الماضي وقضى بتفريق أبو زيد عن زوجته استناداً «إلى أن أبو زيد مرتد عن الإسلام» (الحياة، لندن، ١٩٩٥/٧/٥).

- تعرضت سيارة للشرطة المصرية في اسيوط لهجوم مسلح أدى إلى مقتل ضابط و٥ من رجال الأمن. من جهة أخرى قتل ثلاثة من الإسلاميين المسلحين على أيدي الشرطة في منطقة المنيا (الشعب، القاهرة، ١٩٩٥/٧/٧).

- قدرت تحويلات المصريين العاملين في الخارج خلال الأشهر التسعة الماضية بنحو مليارين ونصف المليار دولار (الاهرام، القاهرة، ١٩٩٥/٧/١٧).

- قتل ضابط في الشرطة المصرية وأصيب اثنان آخران في اشتباك مع «جماعة التكفير الإسلامية» في جزيرة البداري في اسيوط حيث قتل أيضاً أمس الأول قائد الأمن المركزي بالجزيرة. وقد قتل في الاشتباكات أحد أعضاء جماعة التكفير ومواطنان شاركا في مقاومة الشرطة التي فرضت حصاراً على المنطقة (الاهرام، القاهرة، ٢١/٧/١٩٩٥).

- القى حسني مبارك، الرئيس المصري، خطاباً لمناسبة الذكرى الـ ٤٣ لثورة ٢٣ تموز/يوليو وجه فيه تحية للرئيس الراحل جمال عبد الناصر، مؤكداً أن الثورة غيرت وجه الحياة في مصر واعادت للوطن استقلاله وللاغلبية الساحقة حقوقها المهدورة (الاهرام، القاهرة، ٢٣/٧/١٩٩٥).

- شنت قوات الأمن المصرية حملة اعتقالات واسعة أوقفت خلالها ٢٠٠ من أعضاء جماعة الإخوان المسلمين المحظورة بينهم ٧٠ من القيادات المسؤولة عن الهياكل التنظيمية للإخوان (الاهرام، القاهرة ٣٠/٧/١٩٩٥).

بيروت

- قدر الدين العام اللبناني بنحو ٥,٦ مليار دولار مع نهاية أيار/مايو الماضي (الحياة، لندن ٧/٧/١٩٩٥).

- قال الياس الهراوي، الرئيس اللبناني، «ان لبنان لن يسمح بقيام الأصولية فيه كما في الجزائر أو مصر» (النهار، بيروت، ١٤/٧/١٩٩٥).

- فاز النائب والوزير السابق نصري المعلوف في الانتخابات النيابية الفرعية لمقعد بيروت الذي شغر بوفاة النائب والوزير الراحل جوزيف مغيزل (السفير، بيروت، ١٧/٧/١٩٩٥).

- نفذ الاتحاد العمالي العام اضراباً شاملاً في معظم المناطق اللبنانية احتجاجاً على القرارات الحكومية بزيادة الضرائب على الوقود، فيما منع الجيش اللبناني وقوى الأمن بالقوة التظاهرات بخاصة في بيروت وصيدا حيث تم اعتقال العديد من المتظاهرين (النهار، بيروت، ٢٠/٧/١٩٩٥).

- دعا مجلس النواب اللبناني الحكومة اللبنانية إلى اجراء حوار مع الاتحاد العمالي العام والهيئات الاقتصادية في البلاد لمعالجة الأزمة الاقتصادية (الحياة، لندن، ٢٥/٧/١٩٩٥).

- مَدد مجلس النواب اللبناني ولاية المجالس البلدية واللجان القائمة باعمالها والمجالس الاختيارية حتى نهاية العام ١٩٩٦ من دون الالتزام بأي موعد بعد هذا التاريخ باجراء انتخابات بلدية (النهار، بيروت ٢٧/٧/١٩٩٥).

- قال رفيق الحريري، رئيس الوزراء اللبناني، ان موضوع التمديد لإلياس الهراوي، الرئيس اللبناني، سابق لأوانه، كما صرح بأنه بإمكان ميشال عون العماد السابق للجيش العودة إلى لبنان (الحياة، لندن، ٢٨/٧/١٩٩٥).

طرابلس

- قال معمر القذافي، الرئيس الليبي، ان ليبيا لن تخصص أموالاً لميزانية الدفاع هذا العام الذي سيعتبر «عام سلام» (القدس العربي، لندن، ٧/٧/١٩٩٥).

- مدد مجلس الأمن العقوبات المفروضة على ليبيا معتبراً أن ليبيا لم تلتزم بالشروط اللازمة لتخفيف الحظر الجوي المفروض عليها (الحياة، لندن، ٢٩/٧/١٩٩٥).

- وجه معمر القذافي، الرئيس الليبي، انتقادات عنيفة إلى الجماعات الإسلامية المسلحة داعياً «إلى مواجهة قيادات هذه الجماعات بكل الوسائل» (السفير، بيروت، ٣١/٧/١٩٩٥).

مقديشو

- قتل ٦١ شخصاً في اشتباكات وقعت في مقديشو بين انصار محمد فارح عيديد، رئيس التحالف الوطني الصومالي، الذي عيّن نفسه رئيساً للصومال، ومناهضين له ينتمون إلى قبيلة (المريحان) الموالية للرئيس الصومالي الراحل محمد سياد بري (الاهرام، القاهرة، ٩/٧/١٩٩٥).

دمشق

- صرح محمد العمادي، وزير الاقتصاد السوري، بأن سوريا دفعت حتى الآن حوالى مليارين و٨٠٠ مليون دولار من ديونها المستحقة للدول الأوروبية لتصبح مديونيتها لهذه الدول «شبه منتهية» (الحياة، لندن، ١٠/٧/١٩٩٥).

- شيع في دمشق الزعيم التاريخي للحزب الشيوعي السوري خالد بكداش الذي توفي أمس الأول عن عمر يناهز ٨٣ عاماً (النهار، بيروت، ٢٦/٧/١٩٩٥).

- دعت الندوة الوطنية حول الاعلام وقضايا السكان في ختام اعمالها في دمشق إلى تطوير الريف

وتنظيم الأسرة (تشرين، دمشق، ١٩٩٥/٧/٣١).

الرياض

- دعا الملك فهد بن عبد العزيز، العاهل السعودي، إلى ترشيد الانفاق وحصره في الأمور الهامة والضرورية. وقد قدمت السعودية موازنة يقدر حجمها بنحو ٤٠ مليار دولار لعام ١٩٩٥ تنطوي على عجز متوقع يصل إلى نحو ٤ مليارات دولار مقارنة بعجز فعلي بلغ ١٠,٧ مليارات دولار في العام الماضي ١٩٩٤ (الخليج، الشارقة، ١٩٩٥/٧/١١).

- أعلنت وزارة الداخلية السعودية أنها تعتزم احلال مواطنين سعوديين محل العمالة الوافدة التي تقدر بنحو ٦ ملايين شخص وتمثل نحو ثلث اجمالي السكان (السفير، بيروت، ١٩٩٥/٧/٢١).

بغداد

- قرر مجلس الأمن ابقاء العقوبات الاقتصادية الشاملة المفروضة على العراق منذ خمس سنوات (النهار، بيروت، ١٩٩٥/٧/١٢).

- عيّن صدام حسين، الرئيس العراقي، سلطان هاشم أحمد، وزيراً للدفاع خلفاً لـ علي حسن المجيد الذي أعفي من مهامه الأحد الماضي (السفير، بيروت، ١٩٩٥/٧/١٩).

- أعلنت إذاعة بغداد أن الحكومة العراقية قررت اعطاء اللجنة الدولية المكلفة نزع أسلحة الدمار في العراق، مهلة حتى آخر آب/اغسطس لتنهي مهمتها وإلا سيتوقف التعاون العراقي مع اللجنة (النهار، بيروت، ١٩٩٥/٧/٢٠).

- أدى الاقتتال الدائر خلال الاسبوعين الماضيين بين عناصر الحزب الديمقراطي الكردستاني والاتحاد الوطني الكردستاني في شمال العراق إلى مقتل ٢٠٠ شخص وإصابة ٥٠٠ آخرين بجروح (الحياة، لندن، ١٩٩٥/٧/٢٥).

- أقر صدام حسين، الرئيس العراقي، زيادة على الأجور بنسبة ٥٠ بالمئة للموظفين و٧٠ بالمئة للقوات المسلحة وجهاز الأمن. وتعتبر هذه الزيادة الرابعة منذ فرض الحصار على الشعب العراقي في آب/ اغسطس ١٩٩٠. وذكرت الأنباء الواردة من العراق أن الزيادة رافقها ارتفاع في أسعار المواد الغذائية وارتفاع في سعر صرف الدولار الذي وصل إلى ١٧٥٠ ديناراً عراقياً (النهار، بيروت، ١٩٩٥/٧/٢٦).

- أعلن مجلس قيادة الثورة العراقية أنه قرر العفو عن كل المحكومين العراقيين لأسباب سياسية داخل العراق وخارجه. ويستثنى من القرار «مرتكبي أنشطة مرتبطة بالتجسس وجرائم القتل المتعمد وسرقة أموال الدولة وهتك العرض» (السفير، بيروت، ١٩٩٥/٧/٣١).

عمان

- أظهرت نتائج الانتخابات البلدية في عمان التي جرت أمس الأول أن جبهة العمل الإسلامي لم تفز سوى بنحو ٥ بالمئة فقط من المجالس البلدية الـ ٢٥٧. وقد قاطع نواب الجبهة جلسة لمجلس النواب، واتهموا الحكومة «بتزوير الانتخابات» (النهار، بيروت، ١٩٩٥/٧/١٣).

- أطلق الأردن حملة رسمية للجم العمالة الوافدة إلى عمان التي تقدر بنحو ربع مليون شخص في وقت قدر معدل البطالة بنحو ١٨,٨ بالمئة (الحياة، لندن، ١٩٩٥/٧/٣١).

تونس

- استكملت تونس تخصيص ٥٠ مؤسسة من مؤسسات القطاع العام في اطار خطتها لتخصيص ٩٩ مؤسسة عمومية في قطاعات مختلفة (الحياة، لندن، ١٩٩٥/٧/٢٣).

مسقط

- اتخذت السلطات العُمانية اجراءات جديدة لتقليص حجم العمالة الوافدة إلى البلاد التي تشكل ٧٠ بالمئة من حجم قوة العمل المحلية (الحياة، لندن، ١٩٩٥/٧/٢٣).

- وصل إنتاج النفط العُماني إلى مستوى قياسي في أيار/مايو الماضي وقدر بنحو ٨١١ الف برميل يومياً (الحياة، لندن، ١٩٩٥/٧/٣١).

صنعاء

- قال حسين محمد عرب، وزير الداخلية اليمني، انه اعتقل النائب الاشتراكي محمد ناجي سعيد الذي أراد مقابلته في مبنى وزارة الداخلية لاتهامه بقتل مواطن يمني (الحياة، لندن، ١٩٩٥/٧/٣٠). وقد أعلن ٧٠ نائباً في البرلمان اليمني عن مقاطعة جلسات البرلمان احتجاجاً على اعتقال زميلهم (السفير، بيروت، ١٩٩٥/٧/٣١).

ببليوغرافيا الوحدة العربية

اعداد: قسم التوثيق
في مركز دراسات الوحدة العربية

أولاً: المصادر العربية

فكر قومي وسياسة

كتب

١ ـ **البناء الديموقراطي: الإشكالية والتخطيط للبنان ما بعد الحرب.** إشراف انطوان مسرّة. بيروت: المؤسسة اللبنانية للسلم الأهلي الدائم، ١٩٩٥. ٣٤٠ ص.

٢ ـ الدخيل، عبد العزيز حمد. **رؤية خليجية لقضايا عربية.** القاهرة: مكتبة مدبولي، [١٩٩٥].

٣ ـ **المؤتمر القومي ـ الاسلامي الأول: وثائق ومناقشات وقرارات المؤتمر الذي عقد في بيروت خلال جمادى الأولى ١٤١٥هـ ـ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٤.** ط ١. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥. ٥٦٢ ص.

انظر أيضاً: ٦٢

دوريات

٤ ـ احمديان، محمد علي. «آسيا الوسطى أو المركزية: الاسم والحدود والهوية.» **شؤون الأوسط:** العدد ٤٢، تموز/يوليو ١٩٩٥. ص ٩١ ـ ٩٦.

٥ ـ أمين، جلال. «قضايا وتحديات أمام الفكر العربي.» مقابلة. حاوره عبد المالك سالمان. **المستقبل العربي:** السنة ١٨، العدد ١٩٨، آب/اغسطس ١٩٩٥. ص ١٠٠ ـ ١٠٤.

٦ ـ الانصاري، محمد جابر. «مدخل فكري لإعادة فهم التكوين السياسي عند العرب.» **المجلة العربية للعلوم الانسانية:** إصدار خاص، ربيع ١٩٩٥. ص ١٣٨ ـ ١٦١.

٧ ـ باسنودة، محمد سالم. «حول الوحدة اليمنية.» **المستقبل العربي:** السنة ١٨، العدد ١٩٨، آب/اغسطس ١٩٩٥. ص ١٠٠ ـ ١٠٤.

٨ ـ برهوم، محمد عيسى. «صورة العرب في نظر الصهاينة والاسرائيليين.» **المستقبل العربي:** السنة ١٨، العدد ١٩٨، آب/اغسطس ١٩٩٥. ص ١٨ ـ ٢٩.

٩ ـ بيرتس، فولكر. «نظام الازمة في الشرق الأوسط: المخاطر الملازمة لعملية التسوية.» نقله إلى العربية غسان رملاوي. **شؤون الأوسط:** العدد ٤١، أيار/مايو ـ حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ٧١ ـ ٨٤.

١٠ ـ جبر، نهلة محمد أحمد. «جامعة الدول العربية: نشأتها وتطورها ودورها المستقبلي.» **شؤون عربية:** العدد ٨٢، حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ٢١٧ ـ ٢٥٠.

١١ ـ جبور، جورج. «جامعة الدول العربية: مولدها ـ دورها السياسي ـ آفاقها المستقبلية، بمناسبة العيد الخمسين لإنشاء الجامعة.» **بناة الأجيال:** السنة ٤، العدد ١٤، نيسان/ابريل ١٩٩٥. ص ٣٤ ـ ٤٥.

١٢ ـ جلول، عياد عباس. «إشكالية التجمعات الإقليمية العربية في ضوء واقع ومستقبل النظام الإقليمي.» **شؤون عربية:** العدد ٨٢، حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ١٢٨ ـ ١٣٦.

١٣ ـ الجنحاني، الحبيب. «علاقة المفكر العربي بالسلطة.» **المجلة العربية للعلوم الانسانية:** إصدار خاص، ربيع ١٩٩٥. ص ١٧٨ ـ ١٩٩.

١٤ ـ الحجي، حياة ناصر. «السلطة في المجتمع العربي المعاصر بين الفكر والتطبيق.» **المجلة العربية للعلوم الانسانية:** إصدار خاص، ربيع ١٩٩٥. ص ١٦٢ ـ ١٧٧.

١٥ ـ حداد، معين. «الشرق الأوسط الجديد والممانعة الإيرانية والإسلامية.» **شؤون الأوسط:** العدد ٤٢، تموز/يوليو ١٩٩٥. ص ٥٣ ـ ٦٤.

١٦ ـ حسين، غازي فيصل. «التطورات الشرق ـ أوسطية: أبعادها وانعكاساتها على المنطقة العربية.» **آفاق عربية:** السنة ٢٠، العددان ٣ ـ ٤، آذار/مارس ـ نيسان/ابريل ١٩٩٥. ص ١٨ ـ ٢٢.

١٧ ـ الحمد، تركي. «العقل المؤدلج: بحث في بنية الفكر العربي المعاصر.» **المجلة العربية للعلوم الانسانية:** إصدار خاص، ربيع ١٩٩٥. ص ٢٠٠ ـ ٢٤٣.

١٨ ـ حموي، حسين. «الهوية القومية والمستقبل العربي.» **بناة الأجيال:** السنة ٤، العدد ١٤، نيسان/ابريل ١٩٩٥. ص ٩٨ ـ ١٠١.

١٩ ـ حيدر، محمود. «رحلة السلام الاسرائيلية: اهتزاز الإجماع الاستراتيجي.» **شؤون الأوسط:** العدد ٤٢، تموز/يوليو ١٩٩٥. ص ٢٣ ـ ٣٦.

٢٠ ـ ـــــ . «اللعبة السياسية الفلسطينية بين الوحدة والتفتيت.» **شؤون الأوسط:** العدد ٤١، أيار/مايو ـ حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ١٣٩ ـ ١٤٢.

٢١ ـ خلف، غازي. «القدس والاحتلال: استراتيجية الأطواق.» **شؤون الأوسط:** العدد ٤٢، تموز/يوليو ١٩٩٥. ص ١١٥ ـ ١٢١.

٢٢ ـ رميح، طلعت. «النمط السوداني للدولة/الأمة: الإشكاليات النظرية والعملية.» **شؤون الأوسط:** العدد ٤١، أيار/مايو ـ حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ٩٧ ـ ١١٤.

٢٣ ـ ستينبرغ، جيرالد. «سياسة ضبط التسلح الاسرائيلية: الردع النووي لضمان البقاء.» **شؤون الأوسط:** العدد ٤١، أيار/مايو ـ حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ٣٧ ـ ٥٤.

٢٤ ـ السيد، رضوان. «الإسلام السياسي والأنظمة العربية: الاستقطاب يهدد الحلقات الضعيفة.» **شؤون الأوسط:** العدد ٤١، أيار/مايو ـ حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ٨٥ ـ ٩٦.

٢٥ ـ السيد حسين، عدنان. «كامب ديفيد إطار للتسوية.» **شؤون الأوسط:** العدد ٤٢، تموز/يوليو ١٩٩٥. ص ٦٥ ـ ٨٠.

٢٦ ـ السيد سليم، محمد. «استراتيجية مصر النووية: الأصول والحسابات الخاطئة.» **شؤون الأوسط:** العدد ٤١، أيار/مايو ـ حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ٩ ـ ٢٢.

٢٧ ـ شعيبي، عماد فوزي. «نقد العقلية القومية السائدة: إعادة تأسيس القومية على مفهوم الدولة.» **دراسات عربية:** السنة ٣١، العددان ٧ ـ ٨، أيار/مايو ـ حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ٣٣ ـ ٥٠.

٢٨ ـ شكري، محمد عزيز. «نحو جامعة دول عربية أفضل.» **بناة الأجيال:** السنة ٤، العدد ١٤، نيسان/ابريل ١٩٩٥. ص ١٢ ـ ٣٣.

٢٩ ـ صدقني، جورج. «الجامعة العربية: الصحوة الجديدة والإنجازات المطلوبة.» **بناة الأجيال:** السنة ٤، العدد ١٤، نيسان/ابريل ١٩٩٥. ص ٨ ـ ١١.

٣٠ ـ صعب، حسن. «اجتماعات لجنة اللاجئين في المفاوضات المتعددة.» **شؤون الأوسط:** العدد ٤٢، تموز/يوليو ١٩٩٥. ص ١٢١ ـ ١٢٨.

٣١ ـ العالم، محمود أمين. «الهشاشة النظرية في الفكر العربي المعاصر.» **المجلة العربية للعلوم الانسانية:** إصدار خاص، ربيع ١٩٩٥. ص ٤٢ ـ ٧٣.

٣٢ ـ عبد الله، هاني. «مصادرة الأراضي في القدس: تراجع تكتيكي وعنصرية.» **شؤون الأوسط:** العدد ٤٢، تموز/يوليو ١٩٩٥. ص ١٠٩ ـ ١١٥.

٣٣ ـ عبد اللطيف، كمال. «في حدود الخطاب السياسي القومي: من الأزمة إلى إعادة البناء.» **المجلة العربية للعلوم الانسانية:** إصدار خاص، ربيع ١٩٩٥. ص ٢٤٤ ـ ٢٦٦.

٣٤ ـ عتريسي، طلال. «اللف النووي والسلام.» **شؤون الأوسط:** العدد ٤١، أيار/مايو ـ حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ٤ ـ ٧.

٣٥ ـ عتيقة، علي أحمد. «آفاق التعاون العربي والتنمية السياسية.» **المفتدى:** السنة ١٠، العدد ١١٧، حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ٥ ـ ٩.

٣٦ ـ عثمان، عفيف. «المتوسط الاوروبي ـ الإسلامي:

التحديات والاستراتيجيات.» **شؤون الأوسط:** العدد ٤١، أيار/مايو ـ حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ١١٥ ـ ١٢٤.

٣٧ ـ العزي، سويم. «العولمة أو تقويض سيادة الجنوب.» **شؤون الأوسط:** العدد ٤٢، تموز/يوليو ١٩٩٥. ص ٨١ ـ ٩٠.

٣٨ ـ العلاف، ابراهيم خليل. «تقرير عن: ندوة الإسلام والعلمانية في تركيا والوطن العربي، الموصل ـ العراق، ٢٢ نيسان/ابريل ١٩٩٥.» **المستقبل العربي:** السنة ١٨، العدد ١٩٨، آب/اغسطس ١٩٩٥. ص ١٢٨ ـ ١٤١.

٣٩ ـ فكار، رشدي. «النزعات الفكرية الإقليمية والإثنية والطائفية في العالم العربي المعاصر.» **المجلة العربية للعلوم الانسانية:** إصدار خاص، ربيع ١٩٩٥. ص ٣٥٦ ـ ٣٧٤.

٤٠ ـ كيالي، ماجد. «التطبيع بين الخاص والعام: مستقبل العلاقات العربية ـ الاسرائيلية.» **شؤون الأوسط:** العدد ٤٢، تموز/يوليو ١٩٩٥. ص ٣٧ ـ ٥٢.

٤١ ـ الكيلاني، هيثم. «حال الأمن القومي العربي بعد تمديد المعاهدة النووية.» **شؤون الأوسط:** العدد ٤١، أيار/مايو ـ حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ٢٣ ـ ٣٥.

٤٢ ـ كيلو، ميشيل. «دور اسرائيل في ضوء التسوية.» **شؤون الأوسط:** العدد ٤٢، تموز/يوليو ١٩٩٥. ص ٩ ـ ٢٢.

٤٣ ـ اللحام، أحمد الأصفر. «مكونات الواقع العربي الراهن وأزمة ممارسة الديمقراطية.» **المستقبل العربي:** السنة ١٨، العدد ١٩٨، آب/اغسطس ١٩٩٥. ص ٤ ـ ١٧.

٤٤ ـ لطفيان، سعيدة. «الانتشار النووي في الشرق الأوسط: تقويم إيراني للمخاطر والقيود.» نقله إلى العربية غسان رملاوي. **شؤون الأوسط:** العدد ٤١، أيار/مايو ـ حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ٥٥ ـ ٧٠.

٤٥ ـ مصطفى، شاكر. «الأبعاد التاريخية لأزمة الفكر العربي المعاصر في ضوء المتغيرات الجديدة.» **المجلة العربية للعلوم الانسانية:** إصدار خاص، ربيع ١٩٩٥. ص ٧٤ ـ ١٠٧.

٤٦ ـ المنظمة العربية لحقوق الإنسان. «حرية الرأي والتعبير وحالة حقوق الإنسان في الوطن العربي.» **الدراسات الإعلامية:** العدد ٧٩، نيسان/ابريل ـ حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ١٢١ ـ ١٥٧.

٤٧ ـ نوري، قيس محمد. «العرب ودول الجوار.» **آفاق عربية:** السنة ٢٠، العددان ٣ ـ ٤، آذار/مارس ـ نيسان/ابريل ١٩٩٥. ص ١٢ ـ ١٧.

٤٨ ـ نوفل، ميشال. «في مستقبل اسرائيل.» **شؤون الأوسط:** العدد ٤٢، تموز/يوليو ١٩٩٥. ص ٤ ـ ٧.

٤٩ ـ الوافي، أحمد. «السلطة القبلية ونظام الدولة المركزية في المجتمع الموريتاني.» **المستقبل العربي:** السنة ١٨، العدد ١٩٨، آب/اغسطس ١٩٩٥. ص ٧٧ ـ ٨٧.

٥٠ ـ ولد اباه، عبد الله السيد. «التعددية الديمقراطية وأزمة الدولة الوطنية في موريتانيا.» **المستقبل العربي:** السنة ١٨، العدد ١٩٨، آب/اغسطس ١٩٩٥. ص ٨٨ ـ ٩٣.

٥١ ـ ياسين، صباح. «لمناسبة ذكرى تأسيسه: في معنى البعث ووعي الدور المستقبلي.» **آفاق عربية:** السنة ٢٠، العددان ٣ ـ ٤، آذار/مارس ـ نيسان/ابريل ١٩٩٥. ص ١٠ ـ ١١.

انظر ايضاً: ٩٤، ٩٥، ١١٨

مراجعة كتب

٥٢ ـ الترابي، حسن عبد الله [وآخرون]. «حوارات في الإسلام، الديموقراطية، الدولة والغرب.» **شؤون الأوسط:** العدد ٤١، أيار/مايو ـ حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ١٥١ ـ ١٥٥. (مهى رسلان)

٥٣ ـ سلامة، غسان (معدّ). «ديمقراطية من دون ديمقراطيين: سياسات الانفتاح في العالم العربي/الإسلامي: بحوث الندوة الفكرية التي نظّمها المعهد الإيطالي «فوندازيوني اينيي انريكو ماتيي».» **المستقبل العربي:** السنة ١٨، العدد ١٩٨، آب/اغسطس ١٩٩٥. ص ١١٧ ـ ١٢١. (إيليا حريق)

٥٤ ـ غليون، برهان [وآخرون]. «حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية.» **شؤون اجتماعية:** السنة ١٢، العدد ٤٦، صيف ١٩٩٥. ص ١٨٥ ـ ١٨٩. (عبد الله عبد المحسن الفرج)

٥٥ ـ مركز البحوث والدراسات السياسية (القاهرة). «السياسات الخارجية للدول العربية.» **شؤون عربية:** العدد ٨٢، حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ٢٥٧ ـ ٢٥٩. (خالد الفيشاوي)

٥٦ ـ مركز الدراسات العربي ـ الأوروبي. «تحديات العالم العربي في ظلّ المتغيرات الدولية: أعمال المؤتمر الثاني لمركز الدراسات العربي ـ الأوروبي، القاهرة، ١٩٩٤.» **شؤون عربية:** العدد ٨٢، حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ٢٧٠ ـ ٢٧٦. (فوزية ابراهيم محمد)

٥٧ ـ المصري، جورج. «الأمن المائي العربي في عالم متغير.» **شؤون عربية:** العدد ٨٢، حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ٢٦٦ ـ ٢٦٩. (فتحي الشوادفي عمر)

٥٨ ـ معهد البحوث والدراسات العربية. «المشكلات المائية في الوطن العربي.» **شؤون الأوسط:** العدد ٤١، أيار/مايو ـ حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ١٤٣ ـ ١٥١. (سويدان ناصر الدين)

٥٩ ـ نصار، ناصيف. «تصورات الأمة المعاصرة: دراسة تحليلية لمفاهيم الأمة في الفكر العربي الحديث والمعاصر.» **المستقبل العربي:** السنة ١٨، العدد ١٩٨، آب/اغسطس ١٩٩٥. ص ١٢٢ ـ ١٢٧. (معن بشور)

٦٠ ـ Nouschi, André. «La France et le monde arabe.»

شؤون الأوسط: العدد ٤١، أيار/مايو ـ حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ١٥٦ ـ ١٦٢. (غسان العزي)

انظر أيضاً: ١٢٦، ١٢٧

اقتصاد

كتب

٦١ ـ الحوراني، هاني. **الثابت والمتغير في مشكلات الأردن الاقتصادية: نظرة نحو المستقبل.** عمّان: مركز الأردن الجديد للدراسات، ١٩٩٤. ٣٦ ص. (اقتصاديات الأردن والشرق الأوسط؛ ١)

٦٢ ـ عبد الفضيل، محمود. **السوق الشرق أوسطية: تحدياتها ومخاطرها.** الرباط: المجلس القومي للثقافة العربية، ١٩٩٥. (سلسلة الدفاتر العربية)

٦٣ ـ عوض، طالب. **العلاقات الاقتصادية الأردنية الأوروبية: الواقع والآفاق.** عمّان: مركز الأردن الجديد للدراسات، ١٩٩٤. ٢٨ ص. (اقتصاديات الأردن والشرق الأوسط؛ ٢)

٦٤ ـ فتح الله، سعد حسين. **التنمية المستقلة: المتطلبات والاستراتيجيات والنتائج: دراسة مقارنة في أقطار مختلفة.** ط ١. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥. ٢٩٧ ص. (سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٢٧)

٦٥ ـ مقدسي، سمير. **الاقتصاديات العربية في مرحلة السلام: نحو تكتل اقتصادي عربي منفتح.** عمّان: مركز الأردن الجديد للدراسات، ١٩٩٤. ٢٣ ص. (اقتصاديات الأردن والشرق الأوسط؛ ٤)

٦٦ ـ الوزني، خالد. **سياسات التثبيت والتكيف الهيكلي: تجربة الأردن.** عمّان: مركز الأردن الجديد للدراسات، ١٩٩٤. ٤٠ ص. (اقتصاديات الأردن والشرق الأوسط؛ ٣)

دوريات

٦٧ ـ جلول، عياد عباس. «الاندماج الاقتصادي العربي وتحديات السوق الشرق أوسطية.» **دراسات عربية:** السنة ٣١، العددان ٧ ـ ٨، أيار/مايو ـ حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ٣ ـ ١٨.

٦٨ ـ الحلفي، عبد الجبار عبود. «الاختلالات الهيكلية في الاقتصاد العربي بين وهم التبعية وغياب الاندماج الاقتصادي.» **شؤون عربية:** العدد ٨٢، حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ١٥٤ ـ ١٦٥.

٦٩ ـ الدشوني، شريف. «بعض قضايا التنمية والتراث في الوطن العربي.» **المستقبل العربي:** السنة ١٨، العدد ١٩٨، آب/اغسطس ١٩٩٥. ص ٣٠ ـ ٤٢.

٧٠ ـ دعيس، اسماعيل محمد. «أنواع الضرائب على البترول ومنتجاته في الدول الصناعية: دوافعها وآثارها على السوق البترولية ودول مجلس التعاون.» تعقيب. **التعاون:** السنة ١٠، العدد ٣٧، آذار/مارس ١٩٩٥. ص ٥٥ ـ ٦١.

٧١ ـ دويدري، رجاء وحيد. «الموارد المائية في شبه جزيرة العرب.» **الزراعة والمياه بالمناطق الجافة في الوطن العربي:** العدد ١٤، آذار/مارس ١٩٩٥. ص ٩٢ ـ ١١٠.

٧٢ ـ الرياشي، سليمان. «تقرير عن: مؤتمر أسواق رأس المال العربية: مناخ وفرص الاستثمار في لبنان، بيروت، ٢١ ـ ٢٣ حزيران/يونيو ١٩٩٥.» **المستقبل العربي:** السنة ١٨، العدد ١٩٨، آب/اغسطس ١٩٩٥. ص ١٤٢ ـ ١٤٩.

٧٣ ـ العبد الله، مصطفى. «جامعة الدول العربية والتكامل الاقتصادي العربي: في الذكرى الخمسين لقيام جامعة الدول العربية.» **بناة الأجيال:** السنة ٤، العدد ١٤، نيسان/ابريل ١٩٩٥. ص ٤٦ ـ ٥٥.

٧٤ ـ عبد الفتاح، أحمد. «تسوية المدفوعات الجارية بين المصارف العربية.» **المصارف العربية:** السنة ١٥، العدد ١٧٤، حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ٦١ ـ ٦٧.

٧٥ ـ العمار، منعم. «التنمية العربية ومشكلة التبعية.» **شؤون عربية:** العدد ٨٢، حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ٥٩ ـ ٨٨.

٧٦ ـ الفارس، عبد الرزاق فارس. «التوقعات المستقبلية لاستهلاك الطاقة في دول مجلس التعاون حتى

عام (٢٠١٠) ومضامينها بالنسبة للصناعة النفطية المحلية.» **التعاون:** السنة ١٠، العدد ٣٧، آذار/مارس ١٩٩٥. ص ١٣ ـ ٥١.

٧٧ ـ القريشي، رضا عبد الحسين غالي وعبد المنعم السيد علي. «العلاقات الاقتصادية العربية ـ التركية: واقعاً وتوقعاً: دراسة في الاقتصاد السياسي لعلاقات الجوار الجغرافي.» **شؤون عربية:** العدد ٨٢، حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ١٩٢ ـ ٢١٦.

٧٨ ـ اللحيان، سعد حمدان. «البعد الاقتصادي للعمالة الوافدة في دول مجلس التعاون.» **التعاون:** السنة ١٠، العدد ٣٧، آذار/مارس ١٩٩٥. ص ٦٢ ـ ٦٦.

٧٩ ـ المامي، سيدي محمد ولد محمد. «آفاق التنمية في ضوء الديمقراطية.» **المستقبل العربي:** السنة ١٨، العدد ١٩٨، آب/اغسطس ١٩٩٥. ص ٩٤ ـ ٩٩.

٨٠ ـ معوض، جلال عبد الله. «جامعة الدول العربية والعمل الاقتصادي العربي المشترك.» **شؤون عربية:** العدد ٨٢، حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ٨٩ ـ ١١٧.

٨١ ـ «المؤتمر السنوي لاتحاد المصارف العربية في برلين: الصناعة المصرفية العربية وعالم التمويل الحديث.» **المصارف العربية:** السنة ١٥، العدد ١٧٤، حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ٨ ـ ١٩.

٨٢ ـ النجفي، سالم توفيق. «التغيرات الهيكلية الزراعية والأمن الغذائي العربي: الحالة الراهنة واستشراف المستقبل.» **المستقبل العربي:** السنة ١٨، العدد ١٩٨، آب/اغسطس ١٩٩٥. ص ٤٣ ـ ٥٨.

٨٣ ـ «ندوة التحديات الاقتصادية في المنطقة العربية.» **الطليعة** (سوريا): العدد ٢، ١٩٩٥. ص ١٢ ـ ١٢٥.

انظر ايضاً: ٩١

مراجعة كتب

٨٤ ـ جامعة الدول العربية. الأمانة العامة [وآخرون]. «التقرير الاقتصادي العربي الموحد، ١٩٩٤.» **المستقبل العربي:** السنة ١٨، العدد ١٩٨، آب/اغسطس ١٩٩٥. ص ١٢٨ ـ ١٣٧. (مجيد هادي مسعود)

٨٥ ـ معهد البحوث والدراسات العربية. «النفط والتنمية العربية في عقد التسعينات.» **شؤون عربية:** العدد ٨٢، حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ٢٧٧ ـ ٢٨٣.

٨٦ ـ النقيب، فضل. «الاقتصاد الاسرائيلي في إطار المشروع الصهيوني: دراسة تحليلية.» **شؤون الأوسط:** العدد ٤٢، تموز/يوليو ١٩٩٥. ص ١٣٣ ـ ١٣٦. (محمود حيدر)

اجتماع

كتب

٨٧ ـ بكر، ابراهيم. **حقوق الإنسان في الأردن بين سيادة القانون واستقلال القضاء.** عمّان: مكتبة عمّان، ١٩٩٥. ٩٩٧ ص.

دوريات

٨٨ ـ الراوي، منصور. «في الأمن السكاني العربي: مخاطر الهجرة الأجنبية نحو الوطن العربي.» **آفاق عربية:** السنة ٢٠، العددان ٣ ـ ٤، آذار/مارس ـ نيسان/ابريل ١٩٩٥. ص ٢٨ ـ ٣٣.

٨٩ ـ سلامة، أحمد عبد الكريم. «زوال الجنسية بالتجنس او بزواج المواطنة من أجنبي في دول مجلس التعاون.» **التعاون:** السنة ١٠، العدد ٣٧، آذار/مارس ١٩٩٥. ص ٦٩ ـ ٩٨.

٩٠ ـ كوثراني، وجيه. «تساؤلات حول المجتمع والدولة والأمة ووظائف العلوم الاجتماعية.» **شؤون الأوسط:** العدد ٤٢، تموز/يوليو ١٩٩٥. ص ٩٧ ـ ١٠٨.

٩١ ـ «الملف الاحصائي (٧٤): إحصاءات أساسية عن موريتانيا.» **المستقبل العربي:** السنة ١٨، العدد ١٩٨، آب/اغسطس ١٩٩٥. ص ١٧٢ ـ ١٧٦.

انظر ايضاً: ٤٩

مراجعة كتب

٩٢ ـ شرابي، هشام. «النظام الأبوي وإشكالية تخلف المجتمع العربي.» **شؤون اجتماعية:** السنة ١٢، العدد ٤٦، صيف ١٩٩٥. ص ١٧٩ ـ ١٨٣. (اسماعيل نوري الربيعي)

٩٣ ـ كون، انطوني. «التنظيم الهيكلي الاسرائيلي للمدن في الضفة الغربية.» ترجمة محجوب عمر وخالد بطراوي. **شؤون الأوسط:** العدد ٤٢، تموز/يوليو ١٩٩٥. ص ١٢٩ ـ ١٣٢. (كريم زيدان)

انظر ايضاً: ٩٨

قانون

دوريات

٩٤ ـ الرشيدي، أحمد. «حول الدور المتوقع لمحكمة

العدل العربية في مجال تعزيز العمل العربي المشترك.» **شؤون عربية:** العدد ٨٢، حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ٢١ ـ ٢٨.

٩٥ ـ الكاظم، صالح جواد. «رؤية أخرى في إقامة محكمة عدل عربية.» **شؤون عربية:** العدد ٨٢، حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ٢٩ ـ ٤٥.

تربية وتعليم

دوريات

٩٦ ـ السيد، محمود أحمد. «التربية في جامعة الدول العربية.» **بناة الأجيال:** السنة ٤، العدد ١٤، نيسان/ابريل ١٩٩٥. ص ٦٠ ـ ٩٣.

مراجعة كتب

٩٧ ـ سيد أحمد، سلام. «تنمية الوعي العلمي لدى طلاب المرحلة الثانوية في دول الخليج العربية.» **التعاون:** السنة ١٠، العدد ٣٧، آذار/مارس ١٩٩٥. ص ٢٢٧ ـ ٢٣٥. (محمد عبد العليم مرسي)

٩٨ ـ سيد أحمد، عبد السميع. «دراسات في علم الاجتماع التربوي.» **دراسات عربية:** السنة ٣١، العددان ٧ ـ ٨، أيار/مايو ـ حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ١٤٠ ـ ١٤٤. (فاوبار محمد)

ثقافة

كتب

٩٩ ـ مسرّة، انطوان. **مواطن الغد: نماذج في الثقافة المدنية.** بيروت: المؤسسة اللبنانية للسلم الأهلي الدائم، ١٩٩٥.

دوريات

١٠٠ ـ الخوري، شحادة. «الثقافة العربية في عمل جامعة الدول العربية.» **بناة الأجيال:** السنة ٤، العدد ١٤، نيسان/ابريل ١٩٩٥. ص ١٠٢ ـ ١١٧.

١٠١ ـ الذوادي، محمود. «الرموز الثقافية وتطبيقها على الوطن العربي.» **شؤون عربية:** العدد ٨٢، حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ١٨٣ ـ ١٩١.

١٠٢ ـ ساري، سالم. «أزمة النشر.. أزمة مجتمع: آليات إنتاج العلم واستهلاكه في المجتمع العربي.» **شؤون اجتماعية:** السنة ١٢، العدد ٤٦، صيف ١٩٩٥. ص ٥٣ ـ ٨٠.

١٠٣ ـ عبد الدائم، عبد الله. «التخلف العربي والخوف من الغرب.» **شؤون عربية:** العدد ٨٢، حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ١٣٧ ـ ١٥٣.

١٠٤ ـ الفيصل، سمر روحي. «العمل الثقافي العربي المشترك: الأمن الثقافي.» **شؤون عربية:** العدد ٨٢، حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ٤٦ ـ ٥٨.
انظر أيضاً: ١٠٩

فلسفة وعلم نفس

كتب

١٠٥ ـ ملكاوي، ثابت. **إشكالية العقل العربي بين الذات والآخر والآخر الجديد.** بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٥. ٢ ج.

دوريات

١٠٦ ـ أفرفار، علي. «استراتيجية البحث السيكولوجي في العالم العربي.» **دراسات عربية:** السنة ٣١، العددان ٧ ـ ٨، أيار/مايو ـ حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ٥١ ـ ٦٤.

علوم وتقانة

دوريات

١٠٧ ـ أبو لسان، مصطفى وجيفري أرونسون. «الجاسوس الاسرائيلي الطائر يعمق الفجوة التكنولوجية.» **الدراسات الإعلامية:** العدد ٧٩، نيسان/ابريل ـ حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ١٠٧ ـ ١٢٠.

١٠٨ ـ الحاج سعيد، أحمد. «النشاط العلمي لقطاع العلوم في المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.» **بناة الأجيال:** السنة ٤، العدد ١٤، نيسان/ابريل ١٩٩٥. ص ١٢٠ ـ ١٢٧.

١٠٩ ـ سلمان، سلمان رشيد. «الأمن العلمي والمعرفي العربي.» **شؤون عربية:** العدد ٨٢، حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ١٦٦ ـ ١٨٢.

١١٠ ـ السيد، عبد الرحمن باشا الفت. «نحو تأصيل العلوم والتقنيات في المملكة العربية السعودية.» **التعاون:** السنة ١٠، العدد ٣٧، آذار/مارس ١٩٩٥. ص ١٣٧ ـ ١٩٠.

١١١ ـ سيد أحمد، محمد. «القمر الاسرائيلي وحرب

المعلومات. قراءة في حقيقة الفجوة العلمية الإعلامية التكنولوجية بين العرب واسرائيل: حرب المعلومات.» **الدراسات الإعلامية:** العدد ٧٩، نيسان/ابريل - حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ٨١ - ٨٣.

١١٢ - صلاح، يوسف. «حرب نجوم» مصغرة برؤوس نووية.» **الدراسات الإعلامية:** العدد ٧٩، نيسان/ابريل - حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ٨٨ - ٩٢.

١١٣ - عبد الهادي، محمد. «هل هي حرب نجوم جديدة في الشرق الأوسط؟!» **الدراسات الإعلامية:** العدد ٧٩، نيسان/ابريل - حزيران - يونيو ١٩٩٥. ص ٩٣ - ١٠٦.

١١٤ - المسلماني، أحمد. «أقمار التجسس الاسرائيلية: عصر جديد من سباق التسلح.» **الدراسات الإعلامية:** العدد ٧٩، نيسان/ابريل - حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ٨٤ - ٨٧.

إعلام واتصال

دوريات

١١٥ - الادريسي، عبد القادر. «الصحافة العربية والتدفق الإعلامي.» **الدراسات الإعلامية:** العدد ٧٩، نيسان/ابريل - حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ١٨ - ٢٥.

١١٦ - «الإعلام العربي وأزمة اكتوبر ١٩٩٤م.» ندوة شارك فيها محمد معوض ابراهيم [وآخرون]. **المجلة العربية للعلوم الانسانية:** السنة ١٣، العدد ٥١، ربيع ١٩٩٥. ص ١٤٦ - ٢٢٤.

١١٧ - ساري، حلمي خضر. «أخبار الانتفاضة في المؤسسة الصحفية العربية: دراسة تحليلية في علم الاجتماع الإعلامي.» **المجلة العربية للعلوم الانسانية:** السنة ١٣، العدد ٥١، ربيع ١٩٩٥. ص ٩٢ - ١٣٩.

١١٨ - شومان، محمد. «تأسيس جامعة الدول العربية في الصحافة المصرية (١٩٤٤ - ١٩٤٥).» **شؤون عربية:** العدد ٨٢، حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ١١٨ - ١٢٧.

١١٩ - صابات، خليل. «نظرة إلى الصحافة المصرية خلال عام ١٩٩٤.» **الدراسات الإعلامية:** العدد ٧٩، نيسان/ابريل - حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ٤٥ - ٥٤.

١٢٠ - عبد الملك، أحمد. «اللاتوازن في تدفق المعلومات بين الشمال والجنوب.» **التعاون:** السنة ١٠، العدد ٣٧، آذار/مارس ١٩٩٥. ص ٩٩ - ١٣٦.

انظر ايضاً: ١٠٧، ١١١، ١١٢، ١١٣، ١١٤

تاريخ وجغرافيا

كتب

١٢١ - طومسون، توماس ل. **التاريخ القديم للشعب الاسرائيلي.** ترجمة صالح علي سوداح. ط ١. بيروت: بيسان للنشر والتوزيع، ١٩٩٥. ٢٩٣ ص.

١٢٢ - ماكلوغلن، لزلي. **ابن سعود: مؤسس مملكة.** ط ١. بيروت: شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، ١٩٩٥.

دوريات

١٢٣ - الحربي، علاء جاسم محمد. «سياسة بريطانيا تجاه الجيش العراقي، ١٩٤٠ - ١٩٤٨.» **آفاق عربية:** السنة ٢٠، العددان ٣ - ٤، آذار/مارس - نيسان/ابريل ١٩٩٥. ص ٤١ - ٤٥.

١٢٤ - رحمون، ممدوح. «الجذور التاريخية لمشروع وادي الأردن.» **المستقبل العربي:** السنة ١٨، العدد ١٩٨، آب/اغسطس ١٩٩٥. ص ٥٩ - ٧٦.

١٢٥ - ياسر، مفيد كاصد. «إشكالية الخطاب التاريخي العربي المعاصر.» **آفاق عربية:** السنة ٢٠، العددان ٣ - ٤، آذار/مارس - نيسان/ابريل ١٩٩٥. ص ٢٣ - ٢٧.

انظر ايضاً: ١٠٣، ١١٨

مراجعة كتب

١٢٦ - محمودي، أحمد خليل. «لبنان في جامعة الدول العربية، ١٩٤٥ - ١٩٥٨.» **شؤون عربية:** العدد ٨٢، حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ٢٥١ - ٢٥٦. (مسعود ضاهر)

١٢٧ - Morris, Benny. «Israel's Border Wars, 1949-1956: Arab Infiltration, Israeli Retaliation, and the Countdown to the Suez War.»

شؤون عربية: العدد ٨٢، حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ٢٦٠ - ٢٦٥. (جورج المصري)

ثانياً: المصادر الأجنبية

Reference, General & Bibliography

Books

1 - Olden, Anthony and Michael Wise (eds.). *Information and Libraries in the Arab World.* London: Library Association Publishing, 1994. 259 p.

Book Reviews

2 - Olden, Anthony and Michael Wise (eds.). «Information and Libraries in the Arab World.» *Domes* (Digest of Middle East Studies): vol. 4, no. 2, Spring 1995. pp. 98-99. (Ragai N. Makar)

3 - Silverburg, Sanford R. and Bernard Reich. «U.S. Foreign Relations With the Middle East and North Africa: A Bibliography.» *Domes* (Digest of Middle East Studies): vol. 4, no. 2, Spring 1995. pp. 100 - 101. (Mohammed M. Aman)

National Thought & Politics

Books

4 - Abu-Sharif, Bassam and Uzi Mahnaimi. *Tried by Fire*. London: Little, Brown, 1995. 297 p.

5 - Ashrawi, Hanan. *This Side of Peace: A Personal Account*. New York: Simon and Schuster, 1995. 320 p.

6 - Bar-Siman-Tov, Yaacov. *Israel and the Peace Process, 1977-1982: In Search of Legitimacy for Peace*. Albany, NY: State University of New York Press, 1994. 338 p.

7 - Nyang, Sulayman and Evan Hendricks. *A Line in the Sand: Saudi Arabia's Role in the Gulf War*. [n. p.]: P.T. Books, 1995. 188 p.

Periodicals

8 - Abu Zayyad, Ziad. «Why Oslo Must not Fail.» *Palestine-Israel Journal:* no. 5, Winter 1995. pp. 19-25.

9 - Alaçam, Fahir. «Turkish-Syrian Relations.» *Turkish Review of Middle East Studies:* no. 8, annual 1994/95. pp. 1-17.

10 - Aronson, Geoffrey. «Colonisation du Golan: Etats des lieux.» *Revue d'études palestiniennes:* no. 56 (4), été 1995. pp. 27-34.

11 - Avenery, Uri. «Is Oslo Dead?» *Palestine-Israel Journal:* no. 5, Winter 1995. pp. 26-32.

12 - Bahbah, Bishara A. «The Co-Sponsors and the Middle East Peace Process.» *Palestine-Israel Journal:* no. 5, Winter 1995. pp. 38-42.

13 - Bengio, Ofra. «The Challenge to the Territorial Integrity of Iraq.» *Survival:* vol. 37, no. 2, Summer 1995. pp. 75-94.

14 - Crocker, Chester A. «The Lessons of Somalia: Not Everything Went Wrong.» *Foreign Affairs:* vol. 74, no. 3, May-June 1995. pp. 2-8.

15 - Dabdoub, Leila. «Palestinian Public Opinion Polls on the Peace Process.» *Palestine-Israel Journal:* no. 5, Winter 1995. pp. 60-63.

16 - Efrat, Elisha. «The Israel-Jordan Boundary Dispute in the Arava Valley.» *British Journal of Middle Eastern Studies:* vol. 21, no. 2, 1994. pp. 229-239.

17 - Evron, Boas. «The Rabin that Failed.» *Palestine-Israel Journal:* no. 5, Winter 1995. pp. 50-55.

18 - Gerges, Fawaz A. «Egyptian-Israeli Relations Turn Sour.» *Foreign Affairs:* vol. 74, no. 3, May-June 1995. pp. 69-78.

19 - Gürkan, İhsan. «Israel and Turkey in the Middle East Perspective Today.» *Turkish Review of Middle East Studies:* no. 8, annual 1994/95. pp. 19-41.

20 - Jarbawi, Ali. «What Is the Alternative to Oslo?» *Palestine-Israel Journal:* no. 5, Winter 1995. pp. 33-37.

21 - Khalilzad, Zalmay. «The United States and the Persian Gulf: Preventing Regional Hegemony.» *Survival:* vol. 37, no. 2, Summer 1995. pp. 95-120.

22 - Al-Khatib, Ghassan. «The Inadequacy of an Interim Agreement.» *Palestine-Is-*

rael Journal: no. 5, Winter 1995. pp. 13-18.

23 - Kirişçi, Kemal. «Provide Comfort or Trouble: Operation Provide Comfort and its Impact on Turkish Foreign Policy.» *Turkish Review of Middle East Studies:* no. 8, annual 1994/95. pp. 43-67.

24 - Leon, Dan. «Israeli Public Opinion Polls in the Peace Process.» *Palestine-Israel Journal:* no. 5, Winter 1995. pp. 56-59.

25 - McGovern, George (Senator). «The Middle East: Lasting Steps to Peace?» *Domes* (Digest of Middle East Studies): vol. 4, no. 2, Spring 1995. pp. 1-11.

26 - Mardam-Bey, Farouk. «Pour une refondation de la Ligue Arabe.» *Revue d'études palestiniennes:* no. 56 (4), été 1995. pp. 119-121.

27 - Naufal, Mamdouh. «La Crise entre l'autorité nationale et l'OLP.» *Revue d'études palestiniennes:* no. 56 (4), été 1995. pp. 3-16.

28 - «The New Era of Peace in the Middle East.» Talk delivered by poet and journalist Salem Jubran and novelist and playwright Sami Michael at the International Issues Forum, University of Wisconsin - Milwaukee, April 10, 1995. *Domes* (Digest of Middle East Studies): vol. 4, no. 2, Spring 1995. pp. 40-52.

29 - Perlmutter, Amos. «The Israel-PLO Accord Is Dead.» *Foreign Affairs:* vol. 74, no. 3, May-June 1995. pp. 59-68.

30 - Pundik, Ron. «Towards a New Chapter in the Israeli - Palestinian Negotiations?» *Palestine - Israel Journal:* no. 5, Winter 1995. pp. 6-12.

31 - Rubinstein, Danny. «Are the Settlements an Obstacle to Peace?» *Palestine-Israel Journal:* no. 5, Winter 1995. pp. 43-49.

32 - Shirley, Edward G. «Is Iran's Present Algeria's Future?» *Foreign Affairs:* vol. 74, no. 3, May-June 1995. pp. 28-44.

33 - Soysal, İsmail. «The Middle East Peace Process and Turkey.» *Turkish Review of Middle East Studies:* no. 8, annual 1994/95. pp. 69-96.

34 - Tauber, Eliezer. «Three Approaches, One Idea: Religion and State in the Thought of 'Abd Al-Raḥmān Al-Kawākibī, Najīb 'Azūrī and Rashīd Riḍā.» *British Journal of Middle Eastern Studies:* vol. 21, no. 2, 1994. pp. 190-198.

35 - Viorst, Milton. «Sudan's Islamic Experiment.» *Foreign Affairs:* vol. 74, no. 3, May-June 1995. pp. 45-58.

36 - Whitbeck, John. «The Road to Peace Starts in Jerusalem: The Condominium Solution.» *Palestine-Israel Journal:* no. 5, Winter 1995. pp. 81-87.

37 - Zureik, Elia. «Les Réfugiés palestiniens et la paix.» *Revue d'études palestiniennes:* no. 56 (4), été 1995. pp. 17-26.

See also: 56

Book Reviews

38 - Abir, Mordechai. «Saudi Arabia: Government, Society and the Gulf Crisis.» *British Journal of Middle Eastern Studies:* vol. 21, no. 2, 1994. pp. 271-272. (Helga Graham)

39 - Atkinson, Rick. «Crusade: The Untold Story of the Persian Gulf War.» *Survival:* vol. 37, no. 2, Summer 1995. pp. 163-165. (Jeffrey D. McCausland)

40 - Barnett, Michael N. «Confronting the Costs of War: Military Power, State, and Society in Egypt and Israel.» *Domes* (Digest of Middle East Studies): vol. 4, no. 2, Spring 1995. pp. 94-97. (Nader Entessar)

41 - Deegan, Heather. «The Middle East and Problems of Democracy.» *British Journal of Middle Eastern Studies:* vol. 21, no. 2, 1994. p. 265. (Raymond A. Hinnebusch)

42 - Hanf, Theodor. «Coexistence in Wartime Lebanon: Decline of a State and Rise of a Nation.» *British Journal of Middle Eastern Studies:* vol. 21, no. 2, 1994. pp. 281-282. (Hans-Joachim Rabe)

43 - Hazelton, Fran (ed.). «Iraq since the Gulf War: Prospects for Democracy.» *Domes* (Digest of Middle East Studies): vol. 4, no. 2, Spring 1995. pp. 81-82. (Mohammed M. Aman)

44 - Khader, Bichara. «L'Europe et les pays arabes du Golfe: Des partenaires distants.» *Revue d'études palestiniennes:* no. 56 (4), été 1995. pp. 130-131. (Nicola Hahn)

45 - Kienle, Eberhard (ed.). «Contemporary Syria: Liberalization between Cold

War and Cold Peace.» *British Journal of Middle Eastern Studies:* vol. 21, no. 2, 1994. pp. 280-281. (Andrew Rathmell)

46 - Nonneman, Gerd (ed.). «The Middle East and Europe: An Integrated Communities Approach.» *British Journal of Middle Eastern Studies:* vol. 21, no. 2, 1994. pp. 266-267. (Roger Tomkys)

47 - Quandt, William B. «Peace Process: American Diplomacy and the Arab-Israeli Conflict since 1967.» *Survival:* vol. 37, no. 2, Summer 1995. pp. 160-162. (David B. Dewitt)

48 - Schofield, Richard. «Kuwait and Iraq: Historical Claims and Territorial Disputes.» *British Journal of Middle Eastern Studies:* vol. 21, no. 2, 1994. pp. 272-275. (Briton C. Busch)

49 - ——— (ed.). «Territorial Foundations of the Gulf States.» *British Journal of Middle Eastern Studies:* vol. 21, no. 2, 1994. pp. 272-275. (Briton C. Busch)

50 - Al-Yahya, Mohammed Abdulrahman. «Kuwait: Fall and Rebirth.» *British Journal of Middle Eastern Studies:* vol. 21, no. 2, 1994. pp. 275-276. (Gerd Nonneman)

See also: 3, 62, 63, 64, 65, 83

Economics

Books

51 - Arab Petroleum Research Centre. *Arab Oil and Gas Directory, 1994.* 19th ed. Paris: The Centre, 1994. 616 p.

52 - Bağiş, Ali İhsan. *Water as an Element of Cooperation and Development in the Middle East.* Ankara: Ankara Publishers, 1994.

53 - *Premises Development Study on a Gas Trunkline Loop over Middle East Countries.* Vienna: UNIDO; Tokyo: Chiyoda Corporation, 1994. 121 p.

Periodicals

54 - Abdullatif, Ahmed. «The Arab Financial Services Industry and the Implications of the GATT Agreement.»
المصارف العربية: السنة ١٥، العدد ١٧٤، حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ٧٥ ـ ٧٢.

55 - Awartani, Hisham. «The Implementation of the Palestinian-Israeli Economic Agreements: A Palestinian Perspective.» *Palestine-Israel Journal:* no. 5, Winter 1995. pp. 95-99.

56 - Bahout, Joseph. «Les Entrepreneurs syriens et la paix au Proche-Orient.» *Revue d'études palestiniennes:* no. 56 (4), été 1995. pp. 50-62.

57 - Khalil, Fakhruddin. «The Effects of the Basle Accords on Arab Banks Capital Adequacy and Supervision.»
المصارف العربية: السنة ١٥، العدد ١٧٤، حزيران/يونيو ١٩٩٥. ص ٨٢ ـ ٧٦.

58 - Kibaroğlu, Ayşegül. «Prospects for Cooperation in the Euphrates-Tigris River Basin.» *Turkish Review of Middle East Studies:* no. 8, annual 1994/95. pp. 137-155.

59 - Sencer, Doğăn. «Proposed Turkish Water Supply Schemes.» *Turkish Review of Middle East Studies:* no. 8, annual 1994/95. pp. 157-160.

Book Reviews

60 - Bocco, Riccardo, Ronald Jaubert et Françoise Metral (eds.). «Steppes d'Arabies: Etats, pasteurs, agriculteurs et commerçants: Le Devenir des zones sèches.» *British Journal of Middle Eastern Studies:* vol. 21, no. 2, 1994. pp. 267-269. (J. M. Wagstaff)

61 - Fisher, Stanley (ed.). «The Economics of Middle East Peace.» *Survival:* vol. 37, no. 2, Summer 1995. pp. 171-173. (Katia Salamé-Hardy)

62 - Gause III, F. Gregory. «Oil Monarchies: Domestic and Security Challenges in the Arab Gulf States.» *British Journal of Middle Eastern Studies:* vol. 21, no. 2, 1994. pp. 269-270. (Simon Murden)

63 - Kally, Elisha and Gideon Fishelson. «Water and Peace: Water Resources and the Arab-Israeli Peace Process.» *Orbis:* vol. 39, no. 1, Winter 1995. pp. 129-138. (Adam Garfinkle)

64 - Kliot, Nurit. «Water Resources and Conflict in the Middle East.» *Orbis:* vol. 39, no. 1, Winter 1995. pp. 129-138. (Adam Garfinkle)

65 - Lowi, Miriam R. «Water and Power:

The Politics of a Scare Resource in the Jordan River Basin.» *Orbis:* vol. 39, no. 1, Winter 1995. pp. 129-138. (Adam Garfinkle)

66 - Al-Nasrawi, Abbas. «The Economy of Iraq: Oil, Wars, Destruction of Development and Prospects, 1950-2010.» *Domes* (Digest of Middle East Studies): vol. 4, no. 2, Spring 1995. pp. 77-80. (Abdul Jabbar Alwan)

67 - Sayigh, Yusif. «Elusive Development: From Dependence to Self-Reliance in the Arab World.» *British Journal of Middle Eastern Studies:* vol. 21, no. 2, 1994. pp. 263-265. (Gerd Nonneman)
See also: 46

Sociology

Books

68 - El-Hassan Bin Talal (Crown Prince of Jordan). *Christianity in the Arab World.* 1st ed. London: Arabesque, 1995.

Book Reviews

69 - Gunter, Michael M. «The Kurds of Iraq: Tragedy and Hope.» *British Journal of Middle Eastern Studies:* vol. 21, no. 2, 1994. pp. 285-286. (David McDowall)

70 - Nakash, Yitzhak. «The Shi'is of Iraq.» *British Journal of Middle Eastern Studies:* vol. 21, no. 2, 1994. pp. 298-299. (Falah A. Jabbar)

Environment

Periodicals

71 - Shqueir, Adnan. «The Environment in the West Bank and Gaza Strip: Status and Prospects.» *Palestine-Israel Journal:* no. 5, Winter 1995. pp. 88-94.

Culture

Book Reviews

72 - Shoshan, Boaz. «Popular Culture in Medieval Egypt.» *British Journal of Middle Eastern Studies:* vol. 21, no. 2, 1994. pp. 257-258. (Nelly Hanna)

Philosophy & Psychology

Book Reviews

73 - Butterworth, Charles (ed.). «The Political Aspect of Islamic Philosophy: Essays in Honor of Muhsin S. Mahdi.» *Revue d'études palestiniennes:* no. 56 (4), été 1995. pp. 122-129. (François Zabbal)

Literature & Language

Periodicals

74 - Dhaouadi, Mahmoud. «Language Nationalization: A Case Study of the Challenges of the other Underdevelopment in Algeria, Tunisia and Quebec.» *Annals of the Faculty of Arts* (Kuwait University): vol. 15, no. 99, 1994-1995.

Book Reviews

75 - Hafez, Sabry. «The Genesis of Arabic Narrative Discourse: A Study in the Sociology of Modern Arabic Literature.» *British Journal of Middle Eastern Studies:* vol. 21, no. 2, 1994. pp. 309-310. (Hilary Kilpatrick)

History & Geography

Periodicals

76 - Abi-Ayad, Ahmed. «Alger et l'attaque manquée de 1601 d'après deux documents hispano-italiens.» *Turkish Review of Middle East Studies:* no. 8, annual 1994/95. pp. 163-174.

77 - Koloğlu, Orhan. «La Sublime porte face à la rivalité franco-anglaise et à la résistance locale pendant la grande crise au Maghreb (1827-1858).» *Turkish Review of Middle East Studies:* no. 8, annual 1994/95. pp. 203-222.

78 - Laurens, Henry. «La France, le grand Mufti et la révolte palestinienne.» *Revue d'études palestiniennes:* no. 56 (4), été 1995. pp. 63-78.

Book Reviews

79 - Abdul-Aziz, Moudi. «King Abdul-Aziz and the Kuwait Conference, 1923-1924.» *British Journal of Middle Eastern Studies:* vol. 21, no. 2, 1994. pp. 272-275. (Briton C. Busch)

80 - Divine, Donna Robinson. «Politics and Society in Ottoman Palestine: The Arab Struggle for Survival and Power.» *Domes* (Digest of Middle East Studies): vol. 4, no. 2, Spring 1995. pp. 83-86. (Caesar E. Farah)

81 - Al-Khalifa, 'Abdullah Bin Khalid and Michael Rice (eds.). «Bahrain through the Ages: The History.» *British Journal of Middle Eastern Studies:* vol. 21, no. 2, 1994. pp. 276-278. (P. J. L. Frankl)

82 - Michugh, Neil. «Holymen of the Blue Nile: The Making of an Arab-Islamic Community in the Nilotic Sudan, 1500-1850.» *British Journal of Middle Eastern Studies:* vol. 21, no. 2, 1994. pp. 258-259. (P. M. Holt)

83 - Pappé, Ilan. «The Making of the Arab-Israelj Conflict, 1947-1951.» *Palestine-Israel Journal:* no. 5, Winter 1995. pp. 107-111. (Henry Rosenfeld)

84 - Roshwald, Aviel. «Estranged Bedfellows: Britain and France in the Middle East during the Second World War.» *British Journal of Middle Eastern Studies:* vol. 21, no. 2, 1994. pp. 261-262. (Glen Balfour-Paul)

85 - Salibi, Kamal. «The Modern History of Jordan.» *Revue d'études palestiniennes:* no. 56 (4), été 1995. pp. 133-135. (Michael R. Fischbach)

86 - Satloff, Robert B. «From Abdullah to Hussein: Jordan in Transition.» *Revue d'études palestiniennes:* no. 56 (4), été 1995. pp. 132-133. (Mary C. Wilson)

87 - Silverfarb, Daniel. «The Twilight of British Ascendancy in the Middle East: A Case Study of Iraq, 1941-1950.» *Domes* (Digest of Middle East Studies): vol. 4, no. 2, Spring 1995. pp. 74-76. (Donna Divine)

صدر حديثاً

مسيرة نحو غاية جليلة

اليونسكو ١٩٤٦ ـ ١٩٩٣

البشر والأحداث والانجازات

ميشيل كونيل لاكوست

يمثل هذا الكتاب سجلاً تاريخياً للإنجازات والأحداث التي تميزت بها اليونسكو زهاء خمسة عقود. ويبرز المؤلف شتى الأنشطة التي تتعلق باليونسكو مع استرجاع لأدوار أهم الشخصيات المؤثرة فيها.

٤٠٤ صفحات

الثمن: ١٠ دولارات

حول الإعلان في مجلة المستقبل العربي

يسرُّ مركز دراسات الوحدة العربية أن يعلن بأنه قد قرّر فتح باب الإعلان على صفحات مجلته الشهرية المستقبل العربي، وتشمل هذه الإعلانات:

١ ـ إعلانات عن الكتب الجديدة العربية والأجنبية؛

٢ ـ إعلانات عن المجلات العربية؛

٣ ـ إعلانات عن الوظائف في الجامعات والمنظمات والمؤسسات العربية والدولية والشركات؛

٤ ـ إعلانات شركات الطيران والنقل البري والبحري والجوي؛

٥ ـ إعلانات المعارض العربية والدولية؛

٦ ـ إعلانات المصارف العربية وبطاقات الائتمان (Credit Cards)؛

٧ ـ إعلانات عن الحاسب الآلي (الكومبيوتر) والبرامج الخاصة به، والآلات الحاسبة للشركات المختلفة؛

٨ ـ إعلانات عن آلات الطباعة والتصوير، والأجهزة المكتبية المختلفة؛

٩ ـ إعلانات عن الاختراعات والابتكارات الجديدة؛

١٠ ـ إعلانات الجامعات العربية؛

١١ ـ إعلانات الجمعيات والنقابات والمؤسسات العربية؛

١٢ ـ إعلانات منظمات الأمم المتحدة؛

١٣ ـ أية إعلانات أخرى يتفق مع المركز عليها وتتناسب مع طبيعة المجلة.

الأسعار:

إعلان صفحة واحدة (ابيض وأسود) ١٠٠٠ دولار أميركي

إعلان نصف صفحة (ابيض وأسود) ٥٠٠ دولار أميركي

أما في حال الإعلانات الملونة فيصار إلى الاتفاق بشأنها مع المركز.

لمزيد من التفاصيل والاستفسار يرجى الاتصال بـ:

قسم التوزيع والإعلان

مركز دراسات الوحدة العربية

ص. ب ٦٠٠١ ـ ١١٣

هاتف: ٨٦٩١٦٤ فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (١ ـ ٩٦١)

-٨٠١٥٨٢

مجلة «المستقبل العربي»
يصدرها مركز دراسات الوحدة العربية

لما كان مستقبل المجلة، والخدمات الفكرية التي تسديها، رهنا بالحفاظ على مستواها العلمي والفني، وتعزيز قدرتها على المضي في خطتها، فان مركز دراسات الوحدة العربية يهيب بجميع المؤمنين بضرورة خدمة قضية الوحدة العربية، على اعلى المستويات الفكرية، وبجدواها، ان يبادروا الى دعم الجهود التي يبذلها المركز في هذا السبيل ليس بالاشتراك فيها فحسب بل واهدائها الى اصدقائهم ايضا.

ولما كانت غاية المركز هي ايصال المجلة الى اكبر عدد من المهتمين بشؤون الوحدة العربية، فاننا نأمل من اصدقائنا المشتركين القيام بدورهم بحث اصدقائهم ودعوتهم للاشتراك فيها. وفي سبيل تحقيق هذا الهدف نقترح ايضا فكرة «اهداء الاشتراكات».

ان الذي يدفعنا الى مثل هذا الطلب هو تجمع قوائم لدينا باسماء ترغب في الاشتراك في المجلة واقتنائها (خاصة طلبة الجامعات في مختلف بلدان العالم) الا ان ظروفهم وامكانياتهم المادية لا تسمح بذلك. كما ان امكانيات المركز تبقى بلا شك محدودة دون مؤازرتكم له في سبيل خدمة قضية الوحدة العربية.

اننا نعتز بهذه المبادرة من اصدقاء المركز وسنبقى وهيئة المجلة حريصين على ارسال الاعداد الى المهدى اليهم تباعا وحسب رغبتكم بالنسبة الى ذكر او عدم ذكر اسمكم لهم.

كلنا امل بمساهمتكم في هذا الشأن.

اسم المهدي .....

العنوان .....

.....

اود تسجيل الاشتراك التالي الى:

الاسم .....

العنوان .....

.....

.....

☐ لا امانع في ذكر اسمي للمهدى اليه.

☐ اود عدم ذكر اسمي للمهدى اليه.

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» ـ شارع ليون ـ الحمرا
ص. ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣، بيروت ـ لبنان
تلفون: ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٦٩١٦٤
برقياً: «مرعربي بيروت»
فاكسميلي: ٨٦٥٥٤٨

قسيمة اشتراك في

مجلة «المستقبل العربي»

تصدر المجلة باللغة العربية شهرياً

أرجو قبول/ تجديد اشتراكي بـ( ) نسخة اعتباراً من ( ) ولمدة ( ) عام.

☐ طيه شك/ حوالة بريدية بقيمة .....

☐ إرسال فاتورة

الاسم .....

العنوان .....

.....

التوقيع ..... التاريخ .....

الاشتراك السنوي (بما فيه أجور البريد الجوي):

١٠٠ دولار أمريكي للحكومات والمؤسسات العامة في أقطار الوطن العربي

١٢٠ دولاراً أمريكياً للحكومات والمؤسسات العامة خارج الوطن العربي

٦٠ دولاراً أمريكياً للأفراد في أقطار الوطن العربي كافة

٨٠ دولاراً أمريكياً للأفراد خارج الوطن العربي (أوروبا)

٩٠ دولاراً أمريكياً للأفراد خارج الوطن العربي (أمريكا)

يرجى تسديد المبلغ إما:

ـ بشيك مسحوب على أحد المصارف الأجنبية، لأمر مركز دراسات الوحدة العربية. Centre For Arab Unity Studies

ـ أو بتحويل المبلغ إلى العنوان التالي:

حساب مركز دراسات الوحدة العربية رقم ١٣ ٠٨٠١٣٥ ٤

بنك بيروت للتجارة ـ فرع الحمرا

Banque Beyrouth Pour le Commerce

ص. ب: ١١٠٢١٦، بيروت ـ لبنان

تلكس: Becoba 21457 LE

تدفع اشتراكات الافراد مقدماً

صدر حديثاً عن

مركز دراسات الوحدة العربية

مسألة الهوية: العروبة والإسلام... والغرب

د. محمد عابد الجابري

(١٩٧ ص - ٤ $)

المجموعة الكاملة لخطب وأحاديث وتصريحات جمال عبد الناصر: الجزء الأول

د. احمد يوسف احمد (محرر)

(٣٨٥ ص - ١٠ $)

الأعمال الكاملة للكواكبي

عبد الرحمن الكواكبي

(٥٧٩ ص - ٢٠ $)

قضايا إشكالية في الفكر العربي المعاصر

ندوة فكرية

(٢١٩ ص - ٧ $)

مسيرة نحو غاية جليلة: اليونسكو ١٩٤٦ - ١٩٩٣

ميشيل كونيل لاكوست

(٤٠٤ ص - ١٠ $)

الثقافة العربية والتحدي

ندوة فكرية

(٢١٣ ص - ٨ $)

التنمية البشرية في الوطن العربي

ندوة فكرية

(٥٠٤ ص - ١٨ $)

الغات وأخواتها: النظام الجديد للتجارة العالمية ومستقبل التنمية العربية

د. ابراهيم العيسوي

(١٥٩ ص - ٦ $)

تاريخ العراق الإقتصادي في القرن الرابع الهجري

د. عبد العزيز الدوري

(٣٢٥ ص - ١١ $)

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية سادات بشاور - شارع الليمون - ص.ب: ٦٠٠١-١١٣
هاتف: ٨٠١٥٨٢ - ٨٢٩١٦٤ - برقياً: مسعربي
هاتف دولي وفاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١) - بيروت - لبنان

AL MUSTAQBAL AL ARABI

(The Arab Future)

No. 199 September 1995
ISSN 1024 - 9834
Published Monthly by Centre for Arab Unity Studies
Address : "Al Mustaqbal Al Arabi"
"Sadat Tower" Bldg. - Lyon Street - P.O.Box : 113-6001
Beirut - Lebanon
Tel : 869164 - 801582 - Cable : MARARABI - Beirut
Fax : (9611) 865548

Annual Subscription

- Individuals :	
- Arab Countries	$ 60
- Europe	$ 80
- U.S.A. & Elsewhere	$ 90
- Official Institutions :	
- Arab Countries	$ 100
- Elsewhere	$ 120

Lifetime Subscription

- Individuals & Institutions	$ 500

سعر العدد :

• لبنان ٣٠٠٠ ل.ل. • سوريا ٧٥ ل.س. • الأردن ٢.٥٠ دينار • العراق دينار واحد • الكويت ١.٥ دينار • الامارات العربية ٢٠ درهماً • البحرين ١.٥ دينار • قطر ٢٠ ريالاً • السعودية ١٥ ريالاً • الجمهورية اليمنية ١٠٠ ريال • مصر ٤ جنيهات • السودان ٢٥٠ جنيهاً • الصومال ٢٠ شلناً • ليبيا ٢ دينار • الجزائر ٥٠ ديناراً • تونس ٢ دينار • المغرب ٢٠ درهماً • موريتانيا ٢٥٠ اوقية • قبرص ٣ جنيهات • اليونان ٣٠٠ دراخما • فرنسا ٤٠ فرنكاً • المانيا ١٠ ماركات • ايطاليا ٥٠٠٠ ليرة • بريطانيا ٤ جنيهات • سويسرا ١٤ فرنكاً • هولندا ١٠ فلورن • اميركا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.