المستقبل العربي

١٩٩٨/١٠

٢٣٦

● حدود على السياسة في عالم بلا حدود/جميل مطر

● اتحاد المغرب العربي: الطموح والواقع/زايد مصباح

الديمقراطية وحقوق الإنسان (ملف):

● نحن والنظام الديمقراطي/عبد الإله بلقزيز

● الديمقراطية في البلدان العربية/علي فخرو

● التحول الديمقراطي والتدين/عزمي بشارة

● الديمقراطية والتعاقب على السلطة/حسين البيج

● الإسلاميون وحقوق الإنسان/رضوان زيادة

● جدلية الوحدة والتجزئة/عوني فرسخ

● الجنوب في التفكير الاستراتيجي الأمريكي/محمد سعدي

● تعقيبات على ملف العرب والعولمة/سامر عكاش

● الملف الإحصائي: مؤشرات التنمية البشرية في الوطن العربي

● كتب وقراءات ● 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.

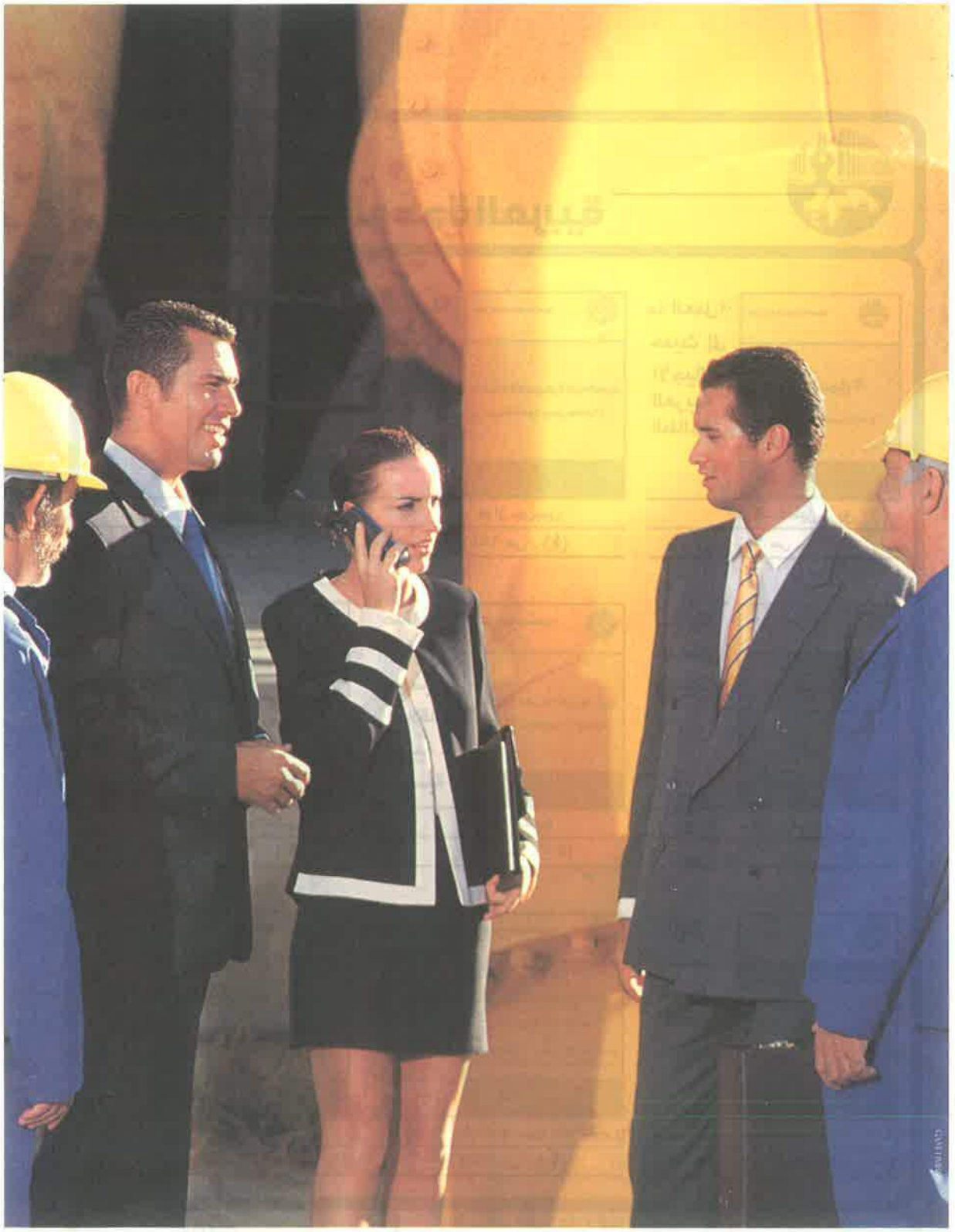
٩ ـ لا تدفع المجلة أية مكافآت مالية عمّا تقبله للنشر فيها، ويعتبر ما ينشر فيها إسهاماً معنوياً من الكاتب في بثّ الفكر القومي وتنميته.

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.



للنجاح في العمل أساس.. وكي ينجح مشروعك التجاري، يلزمه قرض مناسب ومضمون. البنك الذي يشاركك فرحة النجاح.. بنك بيبلوس.. مصرفك مدى الحياة.

بنك بيبلوس ش.م.ل
مصرفك مدى الحياة

صدر حديثاً عن

مركز دراسات الوحدة العربية

العرب والعولمة

ندوة فكرية

(٥١٥ ص ـ ١٦ $)

السياسة الأمريكية تجاه العرب كيف تصنع؟ ومن يصنعها؟

د. فواز جرجس

(١٨٤ ص ـ ٦$)

ما العمل؟ حديث إلى الأجيال العربية الطالعة

د. قسطنطين زريق

(٩٦ ص ـ ٣ $)

علاقات مصر العربية ١٩٧٠ ـ ١٩٨١ (مرحلة السادات)

د. حسن أبو طالب

(٤١٠ ص ـ ١٤ $)

صناعة القرار في روسيا والعلاقات العربية ـ الروسية

نورهان الشيخ

(١٣٢ ص ـ ٥ $)

سياسة باكستان الإقليمية

د. هاني الحديثي

(٢٩٥ ص ـ ١٠ $)

المجتمع المدني: دراسة نقدية

د. عزمي بشارة

(٣٣٩ ص ـ ١٢ $)

الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة (مؤلفات ابن رشد (٢))

إشراف د. محمد عابد الجابري

(٢١٧ص ـ ٨ $)

أزمة المفاهيم وانحراف التفكير

عبد الكريم غلاب

(٣٠٩ ص ـ ٧ $)

مركز دراسات الوحدة العربية

بناية «سادات تاور» شارع ليون ـ ص.ب: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ بيروت ـ لبنان
هاتف: ٨٦٩١٦٤ ـ ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧ ـ برقياً: مرعربي
هاتف دولي وفاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١) ـ بيروت ـ لبنان
بريد إلكتروني: caus@t-net.com.lb

مركز دراسات الوحدة العربية
يعلن عن «جائزة عبد الله الطريقي»

أعلن «مركز دراسات الوحدة العربية» عن إنشاء جائزة تقديرية أو تشجيعية باسم: «جائزة عبد الله الطريقي»، تمنح في ذكرى وفاته يوم ٧ سبتمبر/أيلول، مرة كل عامين.

وطبقاً لتصريحات المركز فإن تقدير الدور الوطني والقومي للشيخ «عبد الله الطريقي» ـ الذي رفع الشعار التاريخي: «نفط العرب للعرب» ـ وإبقاءه محفزاً ودافعاً، وبخاصة للأجيال الجديدة، هو الذي دفع بعض الذين يشغلهم مستقبل الأمة العربية، ويقدرون قيمة رجالها الكبار ومواقفهم المشرفة، إلى إنشاء وقفية، تحت إشراف المركز، باسم: «وقفية عبد الله الطريقي»، تتنوع مجالات أنشطتها بما يخدم هذه الأغراض.

ويهدف المركز إلى أن تبلغ قيمة الوقفية مليون دولار تم الاكتتاب بنصفها حتى الآن وينتظر أن تتزايد قيمتها بعد الإعلان عن إنشائها، والأغراض المتوخاة منها. أما قيمة «جائزة عبد الله الطريقي»، فتبلغ (خمسة وعشرين ألف دولار)، يتم توفيرها من عائد الوقفية.

هذا وتمنح الجائزة إلى شخصيات عربية، تتويجاً لعطاء محدد ومواقف معينة في خدمة الأمة العربية، في مجالات النفط والتحرر والتنمية المستقلة.

وسيجري الترشيح لنيل هذه الجائزة عن طريق المؤسسات العلمية والسياسية والمهنية والأهلية، بالإضافة إلى الشخصيات القومية، في الأقطار العربية.. ثم يتم اختيار الفائز بالجائزة بواسطة لجنة تحكيم تشكل خصيصاً لهذا الغرض.

وفي نفس الإطار يقوم المركز حالياً بإعداد كتاب خاص عن الشيخ «عبد الله الطريقي» يتضمن أعماله الفكرية الكاملة، مع دراسة تحليلية لها، فضلاً عن بعض الشهادات الحية التي سيكتبها عدد من أصدقائه وزملائه وتلاميذه.

يرحب المركز بأية مساهمة مالية في هذه الوقفية وتحول إلى أحد الحسابين التاليين ويتم إخبار المركز أيضاً بذلك:

A/C No. 553686
CENTRE FOR ARAB UNITY STUDIES
(ABDULLA AL-TURAIKI'S ENDOWMENT)
ARAB BANK-KENSINGTON BRANCH
118 KENSINGTON HIGH STREET
LONDON W8 7RL
ENGLAND
TEL: 0171-9373547
FAX: 0171-9375096
E-MAIL:rev.brown.abl@dial.pipex.com

أو إلى الحساب التالي:

A/C NO.73.02.252.79917.01
CENTRE FOR ARAB UNITY STUDIES
(ABDULLA AL-TURAIKI'S ENDOWMENT)
Byblos Bank
Hamra-Sadat Branch
P.O.BOX: 11-5605 Beirut-Lebanon
Tlx: BYBANK 44078-41601 LE
Fax: (961-1) 745675

"Sadat Tower" Bldg. -Lyon Str. - Hamra
P.O.Box: 113-6001 - Cable: MARARABI
Tel.: (961-1) 801582 - 801587 - 869164
Fax: (961-1) 865548 - Beirut - Lebanon

جمعية مؤسسة في لبنان
بموجب علم وخبر رقم ٨٧/أ لعام ١٩٧٥
بريد الكتروني: E-mail:caus@t-net.com.lb
إنترنت: Web Site: http://www.caus.org.lb

بناية «سادات تاور» ـ شارع ليون ـ الحمراء
ص. ب.: ٦٠٠١ ـ ١١٣ ـ برقياً: مرعربي
هاتف: ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧ ـ ٨٦٩١٦٤ (١ ـ ٩٦١)
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (١ ـ ٩٦١) ـ بيروت ـ لبنان

مركز دراسات الخليج والجزيرة العربية

جامعة الكويت

إنشاء المركز :

أنشىء مركز دراسات الخليج والجزيرة العربية كأحد مراكز البحوث والدراسات المتخصصة التي تعمل تحت مظلة جامعة الكويت ـ ومقره الرئيسي بجامعة الكويت ـ في ٢٩ فبراير ١٩٩٤م بقرار من وزير التربية والتعليم العالي والرئيس الأعلى للجامعة .

أهداف المركز :

- إبراز الخصوصية البيئية للمنطقة الخليجية وإجراء البحوث والدراسات المسحية التي تستهدف التعرف على معطيات البيئة ومواردها .
- متابعة قضايا التنمية بأبعادها الحضارية الشاملة وفي ضوء المتغيرات العالمية المتلاحقة .
- رصد مشكلات التحول الاجتماعي والثقافي المتسارع الذي تشهده المنطقة الخليجية في توجهاتها الإقليمية والعربية والإسلامية والعالمية .
- متابعة الأحداث الجارية بالتقصي والتحليل العلمي الدقيق .
- جمع الوثائق التاريخية والحديثة وكافة البيانات والمعلومات المتعلقة بالمنطقة الخليجية وبناء قاعدة راسخة للمعلومات تعين الدارسين والباحثين .
- التوسع في النشر العلمي بمختلف صوره للبحوث والدراسات الخليجية والاهتمام بالترجمة .
- تحفيز الاهتمام بالدراسات الخليجية بتقديم المنح الدراسية وإقامة المسابقات والإعلان عن الجوائز .

سجل الأحداث الجارية لمنطقة الخليج والجزيرة العربية :

يعنى بالوثائق واليوميات وهو رصد للأحداث الجارية في منطقة الخليج والجزيرة العربية وتجميع الوثائق ذات الأهمية الخاصة بالوقائع والأحداث الجارية في هذه المنطقة ووضع القارىء المتابع لأحداث المنطقة أمام تصور شامل . يصدر كل ثلاثة أشهر .

من أهم أعمال المركز :

١ ـ مشاريع الدراسات والأبحاث المتعلقة بقضايا الخليج المختلفة وعلى وجه الخصوص الحيوية والهامة .

٢ ـ المؤتمرات والندوات لخدمة قضايا الخليج ودوله .

٣ ـ حلقات نقاشية دورية بالموضوعات المتعلقة بقضايا دول مجلس التعاون الخليجي .

٤ ـ إصدارات خاصة بالدراسات التي تعنى بشئون الخليج وقضاياه الهامة .

إصدارات المركز :

ـ وقائع الندوة العلمية الرابعة لدول مجلس التعاون الخليج (وحدة التاريخ والمصير وحتمية العمل المشترك) الفترة من ١٥ ـ ١٧ نوفمبر ١٩٩٣ (في مجلدين) .

ـ وقائع المؤتمر العالمي عن آثار العدوان العراقي على دولة الكويت ـ الكويت ٢ ـ ٦ أبريل ١٩٩٤ في ثلاثة مجلدات .

ـ الأبعاد النفسية لآثار الغزو العراقي على دولة الكويت ـ ١٩٩٦ .

ـ رحلة مرتضى بن علوان من دمشق إلى الأماكن المقدسة والأحساء والكويت والعراق ١١٢٠ ـ ١١٢١هـ/ ١٧٠٩م ـ ١٩٩٧ .

المراسلات

جميع المراسلات باسم مديرة المركز
أ . د . ميمونة خليفة العذبي الصباح
ص . ب ١٧٠٧٣ الخالدية ـ الكويت
الرمز البريدي (٧٢٤٥١)
هاتف : ٤٨١٦٧٩٩ ـ ٤٨١٦٨٠٧ ـ ٤٨١٦٨٢٤

الاشتراكات

١ ـ داخل الكويت : الأفراد ... ٢ د . ك .
المؤسسات ... ١٢ د . ك .
٢ ـ الدول العربية : الأفراد ... ٥ . ٢ د . ك .
المؤسسات ... ١٢ د . ك .
٣ ـ الدول الأجنبية : الأفراد ... ١٢ دولارا
المؤسسات ... ٦٠ دولارا

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 إيصال 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 اي مواقف سياسية مباشرة ولا يساهم في النشاط السياسي.
- لا يرتبط باي 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 ـ ٨٠١٥٨٧ برقياً: «مرعربي»
فاكس: ٨٦٥٥٤٨ (٩٦١١)
e-mail: caus@t-net.com.lb

الاشتراك السنوي:

ـ الأفراد: في أقطار الوطن العربي (٦٠ دولاراً أمريكياً)، وفي البلدان الأوروبية (٨٠ دولاراً أمريكياً)، وفي أمريكا وجميع البلدان العالمية الأخرى (٩٠ دولاراً أمريكياً).
ـ المؤسسات: في أقطار الوطن العربي (١٠٠ دولار أمريكي)، وخارج الوطن العربي (١٢٠ دولاراً أمريكياً).

الاشتراك لمدى الحياة:

ـ الافراد: ٥٠٠ دولار أمريكي
ـ المؤسسات: ٧٥٠ دولاراً أمريكياً

تدفع إشتراكات 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 (٢٥٢٠٧٠١٣٥٠٩) بنك بيبلوس ـ فرع الحمرا ـ السادات ص.ب ٥٦٠٥ ـ ١١ ـ بيروت ـ لبنان ـ تلكس Bybank 44078-41601 LE ـ تلفون: ٧٣٦١٥٢ ـ ٢٥٥٦٢٠/٣١.

المستقبل العربي

وعي الوحدة العربية
وحدة الوعي العربي

السنة الحادية والعشرون العدد مئتان وستة وثلاثون تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٨

المحتويات

☐ حدود على السياسة... في عالم بلا حدود ..... جميل مطر ٨
☐ اتحاد المغرب العربي: الطموح والواقع ..... زايد عبيد الله مصباح ٢٧
☐ جدلية الوحدة والتجزئة تاريخياً
وفي الواقع العربي المعاصر ..... عوني فرسخ ٤٠
☐ الجنوب في التفكير الاستراتيجي الأمريكي:
نموذج اطروحة «صدام الحضارات» ..... محمد سعدي ٥٩

حول الديمقراطية وحقوق الإنسان (ملف)

■ نحن والنظام الديمقراطي ..... عبد الإله بلقزيز ٧٤
■ حول الديمقراطية في البلدان العربية ..... علي محمد فخرو ٨١
■ التحول الديمقراطي، التدين الشعبي،
نمط التدين الجماهيري ..... عزمي بشارة ٨٦
■ الديمقراطية وإشكالية التعاقب على السلطة ..... حسين علوان البيج ٩٥
■ الإسلاميون وحقوق الإنسان:
إشكالية الخصوصية والعالمية ..... رضوان زيادة ١٠٨

آراء ومناقشات

☐ لعبة الوجود ومواقع الأشياء:
تعقيبات على ملف العرب والعولمة ..... سامر عكاش ١٢٥

كتب وقراءات: تحرير نيفين عبد المنعم مسعد

☐ مستقبل الأمة العربية: التحديات... والخيارات: التقرير النهائي
لمشروع استشراف مستقبل الوطن العربي
(خير الدين حسيب (المشرف ورئيس الفريق)) ..... رفيق واكيم ١٤٦

رئيس التحرير: خير الدين حسيب

☐ الأمن الغذائي للوطن العربي (محمد السيد عبد السلام) ..... محمود حربي ١٥٢
☐ أ ـ جماعة الإخوان المسلمين في الأردن (١٩٤٦/١٩٩٦) (ابراهيم غرايبة)
ب ـ دراسة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية (حماس)
١٩٨٧ ـ ١٩٩٦ (جواد الحمد وإياد البرغوثي (تحرير))
ج ـ الإسلاميون والسلطة في اليمن: تجربة التجمع اليمني
للإصلاح (فارس السقاف) ..... هبة رؤوف عزت ١٥٦
☐ ظلال على الهلال: علاقة الولايات المتحدة بالعالم الإسلامي
(روبرت اليسون) ..... فواز جرجس ١٥٩
☐ كتب مختارة (موجز) ١٦٣

مؤتمرات

☐ تقرير عن: المؤتمر السنوي الثالث للمركز العربي
للدراسات الاستراتيجية «نحو مشروع للنهضة
العربية في القرن الحادي والعشرين»
بيروت، ٢٨ ـ ٢٩ أيار/مايو ١٩٩٨ ..... مصطفى محمد العبد الله الكفري ١٦٨
* يوميات الوحدة العربية ١٧٦
* ببليوغرافيا الوحدة العربية ١٨٣
* الملف الإحصائي:
(٨٣) مؤشرات أساسية عن التنمية البشرية في الوطن العربي ..... إعداد: ربيع كسروان ١٩١

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

المدير المسؤول: وديع عون

حدود على السياسة... في عالم بلا حدود(*)

جميل مطر

مدير المركز العربي لبحوث التنمية والمستقبل ـ القاهرة.

مقدمة

لا شيء يشغل المفكرين والسياسيين في أرجاء العالم أكثر من الحديث أو الكتابة عن القرن الحادي والعشرين. وكثيراً ما يتردد السؤال، لماذا هذا الاهتمام أو الانشغال؟ أليس العام ٢٠٠٠ عاماً آخر مثل العام الذي سبقه والعام الذي سيأتي بعده؟ أليست الأعوام والقرون صناعة إنسانية؟ وفي الغالب الأعم أنه لا توجد صلة حقيقية بين العام ٢٠٠٠ والمعنى الذي يمثله. نحن الذين قررنا اختيار موعد تقريبي يولد فيه السيد المسيح. وبالتالي فحين نهتم بالعام ٢٠٠٠ وبالقرن الجديد الذي يبدأ عنده، فإننا في الواقع نهتم بتاريخ نحن صنعناه، ونحن الذين صنعنا الأحداث التي سبقته، ونحن الذين سوف نصنع الأحداث التي ستأتي بعده، ولذلك فنحن نهتم بالعام ٢٠٠٠ باعتباره رمزاً، وليس باعتباره عاماً خارقاً للعادة أو قوة ذاتية يؤثر بها في غيره من «التواريخ» أو الأحداث، أو يغير بها الإنسان الذي هو صانع هذا التاريخ وغيره.

يبدو هذا المنطق سليماً، ولكنه لا يمثل كل الحقيقة. فالعام ٢٠٠٠ كالعام ١٩٠٠، كالعام ١٨٠٠، يعني ـ بالنسبة لسجلات التاريخ ـ ما لا يعنيه عام آخر في القرن نفسه. إنه العلامة التي يسترشد بها المؤرخون، أو هو مقياس الرسم عندهم، أي كالبوصة أو كالسنتيمتر عند الجغرافيين. بل هو أكثر من كل هذا. إذ مع اقتراب هذا العام «الفارق» ينشط الفكر والمفكرون، وتنشط السياسة والسياسيون. والسبب في ما أعتقد هو أن اقتراب هذا العام الفاصل بين قرنين يطرح على كل هؤلاء قضية تقويم النشاط الفكري او السياسي أو الاقتصادي أو غيره من الأنشطة خلال القرن الذي أوشك على الانتهاء. ويشجعهم على وضع تصورات وأفكار جديدة للمستقبل، أي للقرن الذي أوشك على البزوغ. فنحن مثلاً منهمكون منذ أوائل التسعينيات في جدل حول أطروحة صدام الحضارات التي عرضها عالم السياسة الأمريكي صاموئيل هانتنغتون. وجاءت الأطروحة داخل سياق مناقشات أوسع في العالم بأسره حول التحولات الهائلة التي يشهدها العالم على مختلف الصعد، وحول أشكال الحياة في القرن القادم، القرن

(*) في الأصل محاضرة ألقيت في عمّان بدعوة من مؤسسة شومان، أيار/مايو ١٩٩٨.

الحادي والعشرين، بما فيها شكل الحروب ودوافعها. وأتصور أن المؤرخين في القرون القادمة سوف يسجلون أن جدلاً واسعاً دار في أواخر القرن العشرين حول الصدام المحتمل بين الحضارات، تماماً كما سجل مؤرخون في القرن العشرين أن مفكراً في ألمانيا يدعى ماهان (Mahan) طرح في نهاية القرن التاسع عشر القضية نفسها، وأحدث جدلاً بقدر ما سمحت به كثافة وسائل الإعلام والاتصال في ذلك الحين.

تقترب نهاية القرن العشرين، ويقترب بزوغ القرن الحادي والعشرين. وهذا في حد ذاته ـ كما ذكرت ـ تحدٍ لنا، سواء كنا صانعي رأي وفكر أو صانعي سياسة وقرار. ولكن التحدي يزداد صعوبة عندما يصادف هذا الاقتراب المتسارع من بدايات قرن جديد تحولات دولية وإقليمية وقعت وتقع وتتصل بكل جانب من جوانب حياتنا. إذ لم يحدث منذ قرون طويلة ان اجتمع في وقت واحد، وسواء كان الوقت نهاية قرن أو وسط قرن، هذا الكم الهائل من التحولات الجذرية. ومعظمها، أي معظم هذه التحولات، يؤثر بشكل مباشر أو غير مباشر في الدولة كمؤسسة سياسية واجتماعية وكفاعل في النظام الدولي. وتمس بكل تأكيد أحد أهم أنشطة هذه الدولة، وهو السياسة الخارجية، وتؤثر في فاعلية الجهاز المكلف بأداء جانب من هذا النشاط، وهو الجهاز الدبلوماسي.

وقبل أن نناقش مختلف جوانب التأثير والصلة بين هذه التحولات الدولية وأجهزة صنع وتنفيذ السياسة الخارجية، أرى ضرورة التأكيد على بديهيات، أتصور أنه لا يوجد خلاف حولها. فالمعروف أن حصاد أو نتاج النشاط الدبلوماسي يعتمد ـ في أي عصر وفي أي دولة وتحت أي نظام حكم ـ على عدد من الاعتبارات. **أولها**، القراءة الصحيحة من جانب أجهزة صنع السياسة الخارجية للبيئة التي تعمل أو تنشط في إطارها، وهذه البيئة ثلاثية التكوين، بيئة دولية وعالمية، وبيئة إقليمية، وبيئة داخلية. **ثانيها** واقعية ترتيب الأولويات والاختيارات النابعة من التعامل مع هذه البيئة ومن تفاعل العناصر الثلاثة المكونة للبيئة بعضها مع بعض. ويدخل هنا عنصر التوازن الدقيق نتيجة الإدراك الصحيح والقرارات الواقعية. فلا يحدث مثلاً ما حدث لروسيا السوفياتية عندما أعطت العنصر الدولي في بيئتها أهمية فاقت بكثير الأهمية المعطاة للبيئة الإقليمية (أي وسط آسيا وجمهوريات الاتحاد السوفياتي الأخرى تحت وهم أنها بيئة مضمونة ومستقرة) والداخلية (أي الرأي العام والأوضاع الاقتصادية والاجتماعية تحت وهم أنه محصن ومقنع إن لم يكن مؤمناً). وبالقراءة الصحيحة كان يمكن للدبلوماسية العراقية تفادي كارثة غزو الكويت، ولكنها بالغت في الاهتمام بالبيئة الإقليمية، فضلاً عن أنها قرأت خطأ التحولات المتسارعة في البيئة الدولية وهو ما جعلها تفسر سياسات وتطورات سياسية على أنها مؤشرات تتفق وقراءتها للبيئة الدولية والإقليمية (مثل تفسيرها للتطورات في روسيا ولعبارات استخدمتها السفيرة ابريل غلاسبي ولبعض تصرفات الشارع ـ أو لتصرفات بعض الشوارع ـ في المنطقة العربية).

ثالث الاعتبارات، هو أن «الدبلوماسيات» تختلف بعضها عن بعض في سرعة البناء على الإنجازات الصغيرة، أو الكبيرة، وتختلف في سرعة دعم هذه الإنجازات وتحصينها وتأمينها، كما تختلف في القدرة على تصحيح الأخطاء ومنع تفاقمها أو تراكمها. وتعتمد هذه القدرة إلى حد كبير على العنصر الرابع ـ من العناصر التي يعتمد عليها الحصاد السياسي والدبلوماسي ـ وهو العلاقة التي تقيمها أجهزة صنع السياسة الخارجية ومنها الدبلوماسية مع الرأي العام. فالعلاقة «الخلاقة» والمستندة إلى تقديرات وممارسات واعية تضيف إلى قدرة الدبلوماسية وسرعتها في تصحيح الأخطاء والمسار. وأقصد بالممارسات الواعية تجنب رفع توقعات الرأي

العام إلى حدود يصعب في الواقع تحقيقها في الأجل القصير، مع الاحتفاظ دائماً بتوقعات طويلة الأجل، بل وتشجيع هذه التوقعات، لأن مثل هذه التوقعات هي التي تشكل الإطار الأيديولوجي أو التبرير «المجتمعي» لوجود الدبلوماسية ولممارستها أنشطتها. من ناحية أخرى، تتضمن الممارسات الدقيقة للغاية نجاح الدبلوماسية أو إخفاقها في منع تسرب الاتجاهات السلبية داخل القطاعات المؤثرة في الرأي العام، والوقوف بحزم ضد «لامبالاة» الرأي العام بالشأن الدبلوماسي، أي بالشؤون الخارجية، وضد الأفكار الانعزالية. فاللامبالاة والاتجاهات الانعزالية والسلبية أطراف في حلف أعداء الدبلوماسية وخصومها، والعلاقة بينهما، أي بين الدبلوماسية والحلف الانعزالي، هي من نوع ألعاب المباراة الصفرية، أي أن ما يكسبه حلف السلبية والانعزالية خسارة مؤكدة للدبلوماسية بكل ما تعنيه، جهازاً وفكراً وممارسة ومكانة. وما تكسبه الدبلوماسية وتحققه من إنجازات خسارة مؤكدة للحلف الانعزالي. وأعتقد أن تجربة مادلين أولبرايت تستحق المتابعة. فهي تحاول منذ توليها منصبها تصحيح الخلل في العلاقة بين الدبلوماسية الأمريكية والرأي العام الأمريكي، وقد لجأت لتحقيق ذلك إلى أساليب تستحق الدراسة وتلفت الانتباه. ومع ذلك فقد يكون من الضروري التنبيه إلى الظروف التي ساعدت أولبرايت، إذ تشير استطلاعات الرأي إلى أن التيار الانعزالي الأمريكي منحسر، وان ـ ولعله التطور الأهم على الساحة الأمريكية ـ نسبة كبيرة من النخبة الأمريكية صارت مؤمنة بدور أمريكا الامبراطوري أو بالهيمنة الأمريكية على بقية العالم.

تحديات التحولات في البيئة الدولية

أقصد بتحولات البيئة الدولية أمرين، أولهما هذه التغيرات الضخمة والمتلاحقة بسرعة غير مألوفة في تقانة المعلومات والاتصالات وفي وسائط الإعلام. أما الأمر الثاني فهو التغيرات الجذرية التي لحقت بالنظام الدولي، أي بشبكة التفاعلات بين جميع الفواعل الدولية، سواء كانت دولاً أو منظمات دولية أو مؤسسات عابرة للدول. ففي الحالتين حدثت تحولات كبرى وكانت «الدبلوماسية» بحكم موقعها وحكم التعريف أول من تعامل مع هذه التحولات. ولن يتسع المجال هنا لمناقشة كل التحولات الدولية أو معظمها، ولكننا نختار منها ما نعتقد أنه مثل بالفعل تحدياً للدبلوماسية أو أنه مرشح ليتحدى أعرافها ومألوفاتها وتقاليدها. وفي كل الحالات سوف أركز على هذه التحولات أو التغيرات التي تطرح وبشدة وربما بقسوة قضية التجديد في الدبلوماسية وإعادة النظر في أمور تعوّد كثير من «الدبلوماسيات» على التفاعل معها كمسلمات «دبلوماسية» غير قابلة للتغيير أو التجديد. ويجب ألا يغيب عن بالنا أننا لا نناقش بيئة أو قضايا متصلة بالدبلوماسيات العربية تحديداً، فالبيئة هي البيئة الدولية التي هي بشكل عام بيئة كل الدبلوماسيات، ولكننا ننطلق من فرضية أن دبلوماسيات دول العالم النامي تواجه في الوقت الراهن تحديات أعظم من تلك التي تواجهها دبلوماسيات العالم المتقدم. أو لنقل ان دبلوماسية العالم النامي تتلقى هذه التحديات نفسها بشكل مختلف وباستعداد أقل للتأقلم السريع، فضلاً عن أن القدرة المادية لهذه الدبلوماسيات على إعادة الهيكلة والتدريب والتجديد التقاني قد تكون، أو هي بالفعل، أضعف من دبلوماسيات دول العالم المتقدم. ولا بأس من أن نعرج قليلاً على موضوع «العولمة» وآثاره في مختلف الدول، كمثال يوضح مدى اختلاف استجابات الدول للتحولات العالمية. نلاحظ مثلاً أن جميع الدول تأثرت بمسيرة العولمة الاقتصادية والثقافية، ولكن المؤكد انه بينما استطاعت الولايات المتحدة التكيف بسرعة مع معظم التحولات، ربما لأنها صانعة بعضها، لم تستطع الدول الأوروبية الغربية بشكل عام مجاراة

الولايات المتحدة في سرعة التكيف. ففي كل دول أوروبا تضخمت مشكلة البطالة ووصلت إلى حدود غير مألوفة. وأخذت مقاومة العولمة أشكالاً متنوعة، منها محاولات متفرقة لصد الغزو الثقافي. وكثيرة صارت بؤر التوتر على مستوى الاختلافات الثقافية والحضارية بسبب عملية إغراق السوق العالمية بالثقافة الشعبية الأمريكية خصوصاً والغربية عموماً. وليس قليلاً عدد الدول التي هددها خطر الانفراط والتفكك. هذا التفاوت في قدرة المجتمعات على التعامل مع صدمة التحولات نجد مثيله في قدرة أجهزة صنع السياسة والقرار وخصوصاً الجهاز الدبلوماسي في مواجهة التحدي نفسه الذي نجده في ظروف الدبلوماسيات وقدرتها على التعامل مع متغيرات ثورة المعلومات والاتصال ومسيرة العولمة.

معلومات بلا حدود

المعلومات بالنسبة لصنع السياسة ـ وخصوصاً الدبلوماسية ـ أشياء كثيرة، هي الطاقة التي من دونها لا تعمل الدبلوماسية، وهي المنتج النهائي للدبلوماسية الذي من دونه لا تصنع الدولة قرارات سياسية سليمة مهما تعددت وتنوعت أجهزة أخرى تصنع المنتج نفسه. والمعلومات أهم رقائق درع الأمن القومي، وهي في الوقت نفسه أداة من أدوات تحقيق السلام بين الدول. أما النقص الشديد فيها أو غيابها فغالباً ما يؤدي إلى نشوب الصراعات الدولية. فضلاً عن ذلك، فمن المعروف أن الدبلوماسية التي تعاني عجزاً في إنتاج أو الحصول على معلومات كثيراً ما تلجأ إلى افتعال صخب وضجيج تغطي بهما هذا العجز، وعادة ما يتسبب الصخب والضجيج الصادران عن دبلوماسية عاجزة في اتخاذ قرارات سياسية تعود على الدولة بالكوارث والمصائب. المعلومات هنا مثل الحبوب التي توضع بين رحى الطاحونة من أجل طحنها، إذا نقصت أن نفدت صدر عن الطاحونة صخب وضجيج أشد.

ولعل أحد أهم التحولات العالمية التي وقعت في الربع الأخير من القرن العشرين كان التحول الهائل في قطاع المعلومات الذي استحق بجدارة نعته بالثورة، خصوصاً بعدما احتلت المعلومات المكانة الأولى بين السلع المطروحة للشراء والبيع في السوق الدولية، وعندما تصدرت هذه الثورة مسيرة العولمة الاقتصادية والثقافية، وعندما تقلد «المعلوماتيون»، أي أباطرة إنتاج المعلومات وتطويرها وتسويقها مكانة الطبقة الأرستقراطية ليس فقط في مجتمعاتهم ولكن أيضاً في المجتمع «العالمي» الجديد. ولا يمكن إغفال حقيقة أن ثورة المعلومات، كأي ثورة تقانية حدثت في التاريخ منذ اختراع «العجلة» والنجار، خطوة، بل قفزة نحو مزيد من تحرير الفرد وكسر أغلاله. لا ننسى مثلاً أن اختراع غوتنبرغ المطبعة الحديثة كان بمثابة الإعلان عن تحرير الكتب التي كان القساوسة يقيدونها بالسلاسل إلى رفوف مكتبات الكنائس والأديرة حتى لا تصل إلى أيدي الشعب. ولكننا الآن لا نتحدث عن اختراعات بعينها على رغم أن بعضها أحدث التحول من الزراعة إلى الصناعة ومن الصناعة إلى المعلومات، ولكننا نتحدث عن طفرة تتغير بسببها الهياكل والمؤسسات، فضلاً عن أساليب التفكير في حل المشكلات.

وللوفرة عواقب وآثار سلبية مثلها مثل الندرة من حيث إنهما يعقدان مهمة صانع السياسة والقرار. ففي عصور الندرة حين كانت السرية والكتمان أهم صفات العمل السياسي عموماً والدبلوماسية خصوصاً، كانت الدبلوماسية مهمة شاقة. وكان الحصول على المعلومة يستهلك جهوداً بشرية ضخمة وأرصدة مادية كبيرة ويثير نزاعات بين الدول، وكثير من هذه النزاعات تخلله العنف. كذلك تسببت السرية والتكتم بالإضافة إلى قلة المصادر البديلة اللازمة للتدقيق في صحة المعلومات، في أن سياسات وقرارات مهمة كانت تصنع اعتماداً على معلومات

غير مؤكدة. أما كيف تتسبب وفرة المعلومات في تعقيد مهمة أجهزة الدبلوماسية، فيظهر من حالات تجد فيها الدبلوماسية المعاصرة نفسها غارقة في كم هائل من المعلومات عن أي قضية تتعامل معها؛ بمعنى آخر تغيرت طبيعة المهمة الدبلوماسية. ظلت المعلومة أساس عملية صنع القرار ووظيفة من أهم وظائف العمل الدبلوماسي. ولكن لم تعد الدبلوماسية في حد ذاتها المصدر الوحيد ولا الأهم للمعلومات عن الدول الأجنبية في عملية صنع القرار السياسي الخارجي، إذ دخلت في حلبة التنافس أجهزة ومؤسسات عالمية ومعظمها عابر للقارات والدول، مثل قنوات التلفزيون الفضائية، وشبكات الانترنيت، والمؤتمرات سواء بالمشاركة المباشرة أو بالمشاركة المرئية والصوتية، كمؤتمرات الهاتف والمؤتمرات المنقولة عبر الأقمار الصناعية. ولهذه المنافسة والوفرة المعلوماتية الناتجة منها وجهان، إذ بينما أصبح تعدد مصادر المعلومات عن حدث أو تطور ضماناً كافياً لإزالة شكوك حول دقة المعلومات، إلا أنه من ناحية أخرى قد دفع صانعي السياسة أو القرار إلى التحيز للمصدر الأشد نفاذية والأقوى تأثيراً بفضل إمكاناته التقانية المتقدمة أو برامجه المتنوعة والمثيرة. وقد يحدث في حالات أن يكون هذا المصدر أجنبياً، وقد يكون متحيزاً أيديولوجياً وثقافياً وسياسياً، وقد يكون ـ وهو الأهم ـ من نوع المصادر المتعددة الوظائف، بمعنى ألا تكون وظيفته الوحيدة بث المعلومة، بل إعادة صنعها بتقديمها معبأة أو مغلفة أو مطورة. بمعنى آخر، يعيد تقديم المعلومة في شكل أكثر أو أقل إثارة، ولكن بالتأكيد في شكل مختلف عن المعلومة كما كانت في شكلها الخام أو كما كان يمكن أن تنقلها الأجهزة الدبلوماسية لصانعي القرار. ثم إن هذا المصدر قد يقوم بمهمة صنع أو «تأليف» المعلومات، وليس فقط بإعادة صنعها. ويبدو أن هذه الوظيفة صارت من أهم وظائف الوسائط الإعلامية الحديثة. ويحدث هذا خصوصاً عندما يؤدي أسلوب وصياغة بث معلومة عن حدث إلى توليد حدث آخر، أي توليد مادة لمعلومة جديدة.

وتبرز أهمية هذا الجانب من ثورة المعلومات والاتصال عند عقد مقارنة لهذه الوظيفة بين عصرين، عصر كانت الدبلوماسية الرسمية بأجهزتها المختلفة أهم مصدر للمعلومات تنافسها وكالات أنباء وصحافة مقروءة، بل وحتى عندما نشأ التلفزيون واعتمد في بداية حياته على الأساليب الصحافية التقليدية في بث المعلومات، ولم يكن جمهوره يتجاوز ـ في أفضل الظروف وأكثر الدول تقدماً ـ الجمهور المقيم داخل حدود الدولة، وعصر آخر لم تعد الدبلوماسية الرسمية مصدراً مهماً للمعلومات اللازمة لصنع القرار السياسي. في العصر السابق، كانت الدبلوماسية هي إحدى أهم أدوات الدولة في توليد حدث أو تطور خارجي، اعتماداً على المعلومات المتوفرة عن طريق هذه الأداة. وكثيراً ما كانت ممارسة هذه الوظيفة ـ أي وظيفة تخليق حدث وتوليد مادة لمعلومة جديدة ـ تتسبب في نزاعات دولية خطيرة، وكانت عملاً من الأعمال التي لا يشجع عليها القانون الدولي، ويعتبرها تدخلاً في شؤون الدول الأخرى وخرقاً لسيادتها. وقد تتخذها الدولة الأخرى دليلاً على نيات عدوانية، وفي حالات معروفة استحقت الرد العسكري المناسب.

ومع تطور إمكانات وسائط الاتصال والمعلومات، انحسر بشكل نسبي دور الدبلوماسية الرسمية، بكل أجهزتها العلنية والسرية، في عملية توليد أحداث خارجية وحلت محل الدبلوماسية وسائط المعلومات العصرية، وهذه في معظم أشكالها المعاصرة، لا تخضع مباشرة أو علانية لدولة أو لنفوذ وهيمنة جهة بعينها، وتزعم معظم أجهزة الإعلام الدولية الحديثة أنها لا تخضع لقوى منظمة أو غير منظمة. وسواء كان هذا الزعم صحيحاً أو زائفاً، فالمؤكد أنها لا تتعرض لمساءلة سياسية إذا هي ولدت حدثاً أو تطوراً داخلياً في دولة يصل إليها بثها، والمؤكد أيضاً ألا

تلتزم اعرافاً واخلاقيات تاسست في قواعد قانون دولي أو اتفاقيات ومعاهدات دولية، وإنما تلتزم فقط بما تختاره بنفسها ولنفسها. ويجدر الانتباه إلى ملاحظة لا تقل اهمية عن الملاحظات السابقة. فقد ادت ثورة المعلومات واتساع شبكة الاتصالات الدولية إلى أن جعلت جماعات وولايات وحكومات إقليمية مثل المحافظات داخل الدولة لأن تقيم ما يشبه وزارات خارجية مصغرة (أو محلية إن صح التعبير)، إذ ثبت ان الاعتماد على وزارة الخارجية، أي على دبلوماسية الدولة لتحقيق مصالح جماعة من رجال الأعمال لها مصلحة في الحصول على تقانة عالية من دولة متقدمة، أو لتحقيق الانتعاش الاقتصادي في محافظة من محافظات الدولة أو ولاية من ولاياتها، يحمل الدبلوماسية فوق ما تحتمل، وربما ادى إلى تاخير في التنفيذ لأسباب بيروقراطية أو للتضارب بين المصالح المتنافسة على وقت محدود وجهود محدودة لدى دبلوماسية الدولة. بمعنى آخر ينشأ الآن ما يمكن أن نطلق عليه ظاهرة «دبلوماسيات الدولة» لتحل محل «دبلوماسية الدولة». وعلى كل حال يوجد رأيان في هذا الصدد، رأي يرى أنه تطور حتمي ولا بد لدبلوماسية الدولة أن تتأقلم معه، ورأي يرى أنه قد يتسبب في تعريض مصالح قومية أكبر للخطر إن ترك من دون تنظيم أو رقابة من دبلوماسية الدولة.

نخلص إلى أن الدولة المعاصرة فقدت جانباً كبيراً من وظائف إحدى أهم أجهزتها، وهي الدبلوماسية، لصالح وسائط وأجهزة ومؤسسات متعدية الجنسية لا تخضع للمساءلة، وتمارس نفوذاً أقوى من نفوذ الدولة. نخلص أيضاً إلى أن هذه المؤسسات المعلوماتية العالمية تستطيع بالنية أو بغيرها التأثير في أحداث وتطورات مجتمعية في داخل دول تبث إليها، ولا تقوى هذه الدول على التصدي لهذا الاختراق باستخدام قواعد قانون وأعراف دولة، أو بذريعة مبدأ سيادة الدولة على أراضيها ومياهها وأجوائها.

لم يلتفت كثير من الكتاب الذين يتابعون التقدم في ثورة المعلومات والاتصال إلى ما أحدثته هذه الثورة من توازنات جديدة، أو بمعنى أصح ما تحدثه تدريجياً من تغيير في توازنات مراكز القوة السياسية الداخلية، إذ انه كما كانت للدبلوماسية مكانة مرموقة في معظم المجتمعات بحكم دورها المهم كمصدر ومحلل للمعلومات، وهو دور ضروري لعملية صنع السياسة، كانت لأجهزة أخرى في الدولة مكانة مماثلة، أحياناً أعلى وأحياناً أقل من مكانة الدبلوماسية، بحسب هيمنتها على نسبة مناسبة من هذه المعلومات وبحكم قدرتها على تحرير ـ أو عرقلة ـ تدفق المعلومات إلى السلطة الأعلى التي تصنع القرار أو تتخذه. والمعروف أن المعلومات كانت دائماً أحد أهم أرصدة القوة في السياسة الداخلية، ثم أصبحت المعلومات أحد أهم أرصدة القوة في السياسة الدولية، وصارت أدواتها العصرية، مثل القنوات الإخبارية العالمية وفي مقدمتها محطة الـ «CNN»، تمارس ضغوطاً وأدواراً لا تقل أهمية ولا خطورة عن ضغوط وأدوار كانت تقوم بها دول كبرى، حتى استحقت الوصف الذي استخدمه الأمين العام السابق للأمم المتحدة حين قال إن محطة الـ «CNN» تكاد تكون العضو السادس عشر في مجلس الأمن.

صانع القرار مثله مثل مستهلك أجهزة «الميديا» الحديثة أصبح يتلقى رسائل إعلامية تكاد تكون منزوعة التاريخ. يتلقى في دقائق، أو ثوان وهي الأغلب، نبأ عن مذبحة في رواندا أو عن تمرد في صفوف شعب الأيغور المسلم في سنكيانغ في الصين، أو عن ثورة وحرب ضد الجيش الروسي في إقليم الشيشان، أو عن مظاهرات في إقليم كوسوفو ضد هيمنة الصرب. وقد يستمر الحدث وتداعياته أياماً أو شهوراً وأحياناً عاماً أو أكثر. هذا الإنسان المشاهد، ومثله بل أكثر منه صانع القرار السياسي، يتلقى في الدقائق أو الثواني المتكررة بإلحاح تفاصيل كثيرة ومعلومات

غزيرة، ولكن في نهاية الأمر لن يعرف إلا القليل جداً عن أصل وتاريخ هذا الحدث، فقد وصله الحدث منزوعاً منه التاريخ، أو نما إلى علمه صراع لن يعرف ماضيه ولا جذوره.

وقد شاهد جيلنا تجربة تجسد بوضوح هذا التطور وخطورته. قيل في وصف المشاهدين الغربيين الذين شاهدوا وتابعوا حرب الخليج على شاشات الـ «CNN» أنهم كانوا كمن دخل داراً للسينما وشاهد فيلماً سريع الحركة وزاخراً بالأصوات والفرقعات وانبهر بمناظر أغلبها من صنع خيال علمي عبقري. وظل المشاهد على امتداد العرض فاغراً فاه اندهاشاً وانبهاراً، حتى انتصر البطل على طريقة أفلام رعاة البقر في الغرب الأمريكي. وانتهى العرض وأضيئت أنوار الصالة. وعاد المتفرج إلى بيته وحياته العادية دون أن يعرف شيئاً عما شاهده في الفيلم. ولذلك فإنه باستثناء الطرفين الأساسيين في حرب الخليج اللذين كانا على معرفة بمعظم خلفية الأزمة، وجد معظم صانعي السياسة في الدول الأخرى أنفسهم في حال ارتباك وسلموا بعض مقاليد القرار لأباطرة المعلومات وللقلة الأكثر نفوذاً وتأثيراً، وليس بالضرورة الأكثر اطلاعاً على التفاصيل وحقائق الأزمة.

أعود مرة أخرى إلى موضوع المنافسة القائمة بين أجهزة الدولة وأجهزة المعلومات والاتصال الحديثة، على أداء مهام معينة، خصوصاً المهام التي تخصصت فيها أو احتكرت أداءها الأجهزة الدبلوماسية التقليدية. لقد تأكد بما لا يعد مجالاً للتردد في الحكم أن الوسائط الحديثة لنقل المعلومات، والمعتمدة على التقدم الهائل في ثورة الاتصالات، أثبتت أنها أكفأ وأسرع في الإبلاغ عن الكوارث الطبيعية والسياسية والصراعات والحروب الأهلية، وأنها أكفأ في تعبئة مصادر المعونات الإنسانية لمواجهة الكوارث، وأنها أقدر على التنبؤ بالأزمات قبل وقوعها. فضلاً عن ذلك فقد تأكد أيضاً أن هذه الوسائط الإعلامية المتقدمة أكثر قدرة من الدبلوماسية التقليدية وأي وسائط أخرى على تهيئة ذهنيات شعوب متعددة في وقت واحد، وهو ما كان يحتاج في أوقات سابقة إلى جهود عظيمة وتكلفة هائلة في مجالات التعبئة الأيديولوجية أو «الثقافية» عن طريق الاستعمار والاحتلال العسكري بالجيوش، أو عن طريق الأحزاب والحركات والمنظمات العابرة للدول مثل الاشتراكية الدولية والأحزاب الشيوعية، وإرساليات التبشير. ولا يوجد شك كبير في أن وسائط الاتصال والمعلومات الحديثة تقوم بكل هذه المهام بل وأكثر وبتكلفة بشرية ومادية أقل كثيراً. ولكن يجب أن نتذكر دائماً أن الوسائط الحديثة لنقل المعلومات والتحكم فيها قد تتوصل بتقنيات وعقول مدربة إلى «تعمية» الأقمار الصناعية لأمريكا مثلاً وشل شبكة الاتصالات الدفاعية الأمريكية. بمعنى آخر تستطيع ـ وبسهولة نسبياً ـ شن بيرل هاربور جديدة ضد أمريكا.

في هذا السياق، هل يجوز تصور حجم النفوذ السياسي الذي يمكن أن يتمتع به شاب استحوذ على الذكاء التقاني اللازم لتوجيه ضربة هجومية من هذا النوع، او حجم النفوذ السياسي الذي يتمتع به شخص واحد مثل «Murdoch» الذي يتحكم بشكل أو بآخر في تدفق وبث وصنع كم مهم من الرسائل المعلوماتية والإعلامية والترفيهية الموجهة إلى ٣٥ دولة يبلغ تعداد سكانها حوالى ثلثي سكان الأرض؟ أعتقد أن التاريخ لم يسجل أن رجلاً واحداً يستطيع أن يقوم بعمل لم تكن تقدر على القيام به إلا دولة امبراطورية مثل بريطانيا التي كانت تهيمن على مثل هذا العدد من الشعوب والحكومات. ومع ذلك لم تصل، حتى وهي عند الذروة إلى ما وصلت إليه شركة ميردوخ أو شركة تيرنر من هيمنة وتحكم في مجال المعلومات والرسائل الإعلامية المتبادلة بين المركز الامبراطوري والأطراف. **بمعنى آخر يصح القول إن هذه الشركات وغيرها تتصرف أحياناً طبقاً لمعايير وقيم «فوق امبراطورية»**، وليس طبقاً لمعايير

وقيم نظام دولي يحترم الحدود ويراعي الخصوصيات، وخصوصاً الثقافي والحضاري منها.

جمعيات بلا حدود

دعمت ثورة المعلومات والاتصالات عملية التحول عن الدولة في ثلاثة اتجاهات: اتجاه أول إلى فوق ويقصد به التحول نحو الدين والعولمة (كعقيدة وأيديولوجيا). واتجاه آخر إلى تحت ويقصد به التحول نحو الطائفة والقبيلة. واتجاه ثالث إلى الجوانب، ويقصد به نمو ظاهرة الجماعات الأهلية ذات الصفة العالمية، أي تلك التي تعمل في خدمة قضايا عامة متعددة الأطراف أو عالمية الاتساع، وتلك التي تضم في عضويتها أعضاء من جنسيات مختلفة وتحتفظ بمقار متعددة وتمارس أنشطتها في مناطق متفرقة. ويطلق على هذه الظاهرة أحياناً تعبير المجتمع المدني العالمي. وما كنا لنتوقف أمام هذه الظاهرة لو لم نعتقد أن هذه الجماعات الأهلية المتعدية الجنسية تجاوز بعضها وظائفه التطوعية و«الأهلية» وأصبح يؤدي مهاماً تؤثر مباشرة وبشدة في عملية صنع السياسات الداخلية والخارجية للدول، وأن ممارسات بعينها غيرت بالفعل في أسس العمل السياسي الدولي وفي بعض هياكله مثل الدبلوماسيات الوطنية والدبلوماسيات الدولية والإقليمية.

والظاهرة في حد ذاتها، ليست جديدة، أو طارئة. فقد عرفنا وخبرنا أعمال المنظمة الصهيونية العالمية، ثم اننا عاصرنا نشأة اتحادات وروابط مهنية إقليمية كثيرة، مثل تلك التي يزخر بها النظام الإقليمي العربي والنظام الإقليمي الأفريقي. وكانت هذه الجمعيات بحكم طبيعة تكوينها وأهدافها عابرة الحدود وأحياناً تقوم بأدوار لها طبيعة سياسية. وفي أحيان خضعت قيادة هذه الجمعيات الإقليمية لهيمنة دولة، وهذه كانت تفرض عادة أن يكون لهذه الجمعيات توجهات سياسية معينة. من ناحية أخرى، كان بعض التنظيمات الدينية، ومنها مثلاً الجمعيات التبشيرية، يأخذ شكل الجمعيات الأهلية المتعدية الجنسية، وهذه أيضاً لم يقتصر نشاطها على تحقيق أهدافها المعلنة، بل كثيراً ما تجاوزت هذه الأهداف فتدخلت في النشاط السياسي الداخلي للدول.

إلا أنه توجد اختلافات مهمة بين هذه الجمعيات والروابط المهنية الإقليمية أو ذات الصفة الدينية وبين ظاهرة الجماعات التي تعتمد في عضويتها على العمل التطوعي. ففي النوع الأول لا تلعب المعلومات الدور الأساسي في النشاط الذي تقوم به الجمعيات، كما أن الهيمنة من جانب دولة أو مجموعة دول على الجمعيات المهنية الإقليمية كانت تحد وتقيد النشاط المعلوماتي بما في هذا النوع من المعلومات الذي يعتمد عليه عمل الجمعية ووظائفها. كذلك كانت الاتصالات بين فروع المنظمة أو الجمعية ـ إن وجدت لها فروع ـ نادرة وضعيفة، ليس فقط بسبب تخلف أدوات الاتصال، ولكن أيضاً بسبب هيمنة دولة أو أخرى واحتكار هذه الدولة للمعلومات والاتصالات. من ناحية أخرى، اختلفت الأولى عن الثانية في أنه بينما كان للمعلومات ـ إن وجدت ـ في النوع الأول اتجاه أوحد، أي من المقر إلى الفروع، أو من القيادة إلى الأعضاء، نرى للمعلومات عند الجماعات المتعدية الجنسية، دوراً بالغ الأهمية في كل أنشطة هذه الجماعات، وتعتمد اعتماداً فائقاً على التقدم الحادث في عالم الاتصالات. وتتحرك المعلومات في هذا النوع الثاني في دوائر بمعنى أن المعلومة تختلط بالتوعية وبمعلومة أخرى في شكل دائم ومستمر وبحيث لا ينفصل المركز عن الأطراف في أي لحظة أو في أي إجراء. بهذا المعنى يجوز اعتبار «الجماعات بلا حدود» إحدى ثمرات ثورة المعلومات والاتصالات، فقد ارتبطت بهذه الثورة

الارتباط الذي يجعلها معتمدة اعتماداً كلياً عليها، فلا حياة لها بعد الآن من دون هذا الارتباط أو الاعتماد.

لقد نشأت مبكراً العلاقة بين ظاهرة «الجماعات بلا حدود» وظاهرة المعلومات بلا حدود والقنوات الفضائية وعبر شبكات الكمبيوتر. ويمكن فهم طبيعة وتطور هذه العلاقة من متابعة محتوى ربطات المعلومات التي تتناقلها هذه الوحدات المعلوماتية والاتصالية. ففي موضوع الحرب الأهلية الزائيرية مثلاً ما كان يمكن للمشاهد أن يتابع الأزمة باهتمام وترقب إلا بالأسلوب الإعلامي الذي استطاع الجمع بين أنشطة جماعات الإغاثة الطوعية وتقارير وشهادات أعضائها المنتشرين في معسكرات الهوتو حيث كانت البداية، وأنشطة وكالات المعونة الدولية، والتقارير عن وصول مرتزقة أوروبيين بتمويل من فرنسا، ووصول فرق من رجال الأعمال الأمريكيين المفوضين بعقد صفقات تجارية واستخراجية مع لوران كابيلا زعيم المتمردين وقتذاك. وقد لعبت الصور وهذه التقارير دوراً مهماً في التأثير في مراكز صنع القرار في عدد من دول الاتحاد الأوروبي للتعجيل بإنهاء الأزمة والتوقف عن مساعدة موبوتو. ولعبت دوراً أهم في صنع قرار جماعي أفريقي بالتخلي عن موبوتو، أو الانقضاض على ما تبقى منه، وكانت الحجة القوية التي احتوتها رسالة الجماعات الأهلية المتعدية الجنسية المتحالفة في تلك اللحظة أو القضية مع «الجماعة» الإعلامية تقول إن إنهاء الأزمة بسرعة لصالح كابيلا المؤيد كاملاً من حكومات التوتسي وعشائرها في أوغندا وشرق زائير وبوروندي ورواندا يسمح للغرب بأن يضغط عليه وعلى هذه الدول لإنقاذ حياة مئات الألوف من اللاجئين الهوتو وإيقاف المجازر والمذابح.

بمعنى آخر، اشتركت الجماعات بلا حدود في التأثير في عملية صنع القرار في عدد من الدول وفي تطورات أزمة دولية وتدخلت في مسارها وفي ترتيبات الحل النهائي، وهو الحل الذي قررته في النهاية الدول الأجنبية المتنافسة أو المتوافقة. في هذه الحالة كانت «الجماعات بلا حدود» في موقع القوى الأهلية الدولية المساعدة في صنع القرار السياسي، وفي هذه الحالة نفسها كانت هذه الجماعات نفسها هي التي رفضت في البداية أن تقوم الأمم المتحدة في التحقيق في المذابح التي ارتكبتها قوات كابيلا خلال زحفها نحو كينشاسا.

وفي حالات أخرى حلت الجماعات المدنية العابرة الجنسية محل الدبلوماسية وأدوات أخرى لتصنع واقعاً جديداً. وتأتي في صدارة هذه الحالات نشاطات جماعات حقوق الإنسان. فقد احتلت هذه الجماعات في غير حالة موقع المنافس أو الخصم لسيادة الدولة. وفي الوقت نفسه، كانت تساعد في تحقيق أهداف دبلوماسيات أخرى بوعي واتفاق أو بشكل غير مقصود. ولا جدال أن علاقة هذه الجماعات بثورة المعلومات والاتصال صارت علاقة عضوية، إذ يصعب تصور جماعة مثل منظمة العفو الدولية، أو جماعات مراقبة أفريقيا وآسيا وغيرها تنشط ويعلو لها صوت إذا انقطعت الشرايين المتعددة التي توصلها بمصادر المعلومات، أو إذا نضبت هذه المعلومات أو تعذر إنتاجها، أو إذا فقدت هذه الجماعات محطات وأبواق الاتصالات التي تذيع ما تنتجه من معلومات أو تعيد إنتاجه أو نقله. وتعتمد هذه الجماعات على دول محددة أو متغيرة في ثلاثة أمور على الأقل، **أولها** تدبير التمويل والتدريب اللازمين لبدء واستمرار أنشطتها، **وثانيها** حصة من المعلومات التي تتجمع لدى أجهزة ومؤسسات هذه الدول مثل وزارات الخارجية وأجهزة المخابرات والمعلومات، **وثالثها** حماية هذه الجماعات وفروعها وأعضائها من غضب أو قمع الحكومات والدول المستهدفة.

ولذلك فليس دقيقاً تماماً أو صحيحاً أن كل الجماعات الأهلية الدولية تمارس نشاطها باستقلال عن إرادة دول عظمى، وبالتالي فإنه ليس دقيقاً تماماً ولا صحيحاً أن كل هذه الجماعات صادقة النية وتعمل بموضوعية ولا تخدم بشكل مباشر أو غير مباشر أغراضاً ومصالح سياسية أو غير سياسية غير الأغراض المعلنة في وثائقها. وعلى كل حال، وأياً كانت طبيعة العلاقة بين الجماعة الأهلية العابرة الحدود ودول تمول أو تساند، تظل النتيجة واضحة وهي أن هذه «الجماعات بلا حدود» تشكل ضغوطاً على دبلوماسيات دول كثيرة، وتضع قيوداً إضافية على حرية الدولة في صنع القرار ووضع السياسة وممارسة سيادتها. والأمثلة متعددة. فقد أنشأت وزارات خارجية كثيرة أقساماً خاصة تعنى بشؤون وأنشطة «الجماعات الأهلية» الدولية مثل جماعات حقوق الإنسان والبيئة والتجارب النووية. وتبذل دول أخرى تحت ضغط تدفق المعلومات الصادرة عن هذه الجماعات جهوداً ضخمة لتغيير بعض مظاهر نظام حكم اتوقراطي والأخذ بمظاهر نظام أقل انغلاقاً، بمعنى آخر: السعي لتجميل صورة الحكم. ويلفت النظر، بل انه أحياناً ما يكون مدعاة للسخرية أو على الأقل للتساؤل والتعجب، أن دولاً ذات سيادة صارت تدعو جماعات أهلية دولية ومنظمات إقليمية ودولية، وممثلي دول، للإشراف والرقابة على الانتخابات. هنا تعترف الدولة بأن سيادتها محل شك، ولكنها تعترف أيضاً بما هو أهم وأخطر، وهو أن «فواعل» دولية جديدة في شكل جماعات أهلية أصبح لها رأي في هذه السيادة، أو ـ وهو الأهم ـ أصبح لها، أي لهذه «الجماعات بلا حدود»، نوع من السيادة المستقلة، وأنه في بعض الحالات لا تخضع هذه «السيادة» لقيود من أي جهة، إذ لا توجد جهة في النظام الدولي يمكن أن تحاسبها أو تدقق في مدى التزامها الموضوعية والنزاهة.

لذلك لا غرابة ولا مبالغة في ما يردده بعض المحللين في الآونة الأخيرة عن أن الدولة ـ خصوصاً في العالم الثالث ـ أصبحت بالفعل تهاب وتحسب حساب جماعات أهلية خارجية ومؤسسات دولية (مثل صندوق النقد الدولي) أكثر من مؤسساتها الرقابية والتشريعية الداخلية أو من أجهزتها الإعلامية المحلية. بمعنى آخر، أصبحت هذه الجماعات تمثل تحدياً مهماً للحكومات المستهدفة أصلاً، وخصوصاً لدبلوماسيات هذه الحكومات وصانعي سياساتها وقراراتها. وقد تأكد حجم هذا التحدي في مواجهات كثيرة بين الدول وهذه الجماعات. واحدة من أهم هذه المواجهات، هي المواجهة التي نشبت بين جماعة السلام الأخضر (Green Peace) والحكومة الفرنسية حول موضوع التجارب النووية الفرنسية في المحيط الهادي. ففي هذه المواجهة كما في عدد آخر انتصرت الجماعات بلا حدود على خصمها أو منافسها وهو الدبلوماسية، واستطاعت أن تؤثر تأثيراً حاداً في عملية صنع السياسة في عدد من الدول بما وضعته من حدود وقيود على هذه العملية.

مرجعيات بلا حدود

تعارفت الدول منذ نشأة أول «نظام حديث للدول»، أي بعد مؤتمر فيينا في مطلع القرن التاسع عشر، على الالتزام بقواعد وأعراف اتخذت شكل نظام قانوني دولي. وكانت هذه القواعد والأعراف قد بدأت تتكون وتتطور منذ انعقاد معاهدة وستفاليا في القرن السابع عشر. وكانت التجديدات والتغيرات والتحولات التي تطرأ على النظام الدولي، كالأسلحة والتقدم التقاني وحقوق الإنسان والأحلاف وغيرها، تضيف إلى هذه القواعد والأعراف قواعد وأعرافاً جديدة، وظلت هذه القواعد والأعراف تمثل المرجعية الأساسية لشبكة العلاقات الدولية. وطالما كانت الدول إلى جانب المؤسسات الحكومية الدولية هي الفواعل الأهم في النظام الدولي كان القانون الدولي، أي القانون

الذي يحكم العلاقات بين الدول، هو المرجعية الأهم للنشاط الدولي.

ثم جاء عصر التحولات الجذرية في النظام الدولي. كانت التحولات العظمى في السابق تقتصر على تغيرات في نمط الإمكانات الملموسة وغير الملموسة، مثل بزوغ قوى اقتصادية عالمية عملاقة، أو انحسار قوى كانت عملاقة، وعلى تغيرات في نمط التحالفات، مثل الانتقال من نظام تحالفات مرنة في القرن التاسع عشر إلى نمط التحالفات غير المرنة في القرن العشرين وانتهاءً بالتحالفات الشرسة والأيديولوجية في عصر الحرب الباردة. أما التحولات الجديدة فقد تجاوزت هذه التغيرات الجذرية المتعلقة بالدول والعلاقات بينها إلى تغيرات جذرية في فواعل أو في أعضاء النظام الدولي، أي إلى تغير جذري في «تعريف» النظام الدولي، أي في تحديد هويته. فقد تضخمت ظاهرة الوحدات الاقتصادية العملاقة ذات الصفة العالمية. والظاهرة ليست جديدة تماماً، إذ كانت هناك شركة الهند الشرقية، وهي شركة أقرب ما تكون إلى الشركات المتعدية الجنسية، بل تفوقت عليها من حيث إنها شكلت جيوشها وبيروقراطيتها الخاصة. ولكن هذه الشركات قامت في وقت لم تكن «الدولة» قد تربعت بعد على عرش السياسة «الدولية» بمفاهيم واضحة عن السيادة. لم يكن يوجد نظام دولي بالمعنى الحديث، ولم تكن القواعد والأعراف قد انتظمت تماماً في شكل نظام قانوني. من ناحية أخرى، لم تأخذ هذه الشركات العابرة القارات شكل النمط، إذ ظل عددها محدوداً للغاية وظلت شديدة الارتباط بدول المقر الامبراطوري، أي بانكلترا وهولندا وإلى حد ما بالبرتغال وغيرها.

يحدث الآن أن الشركات العملاقة المتعدية الجنسية باعتبارها «وحدات عالمية» أصبحت تستحوذ على نصيب من النشاط «العالمي» يزيد على النصيب الذي يحصل عليه أو يمارسه أكثر من نصف دول العالم، إذ بين ١٨٥ دولة يوجد على الأقل ١٠٠ دولة أضعف وأقل ثراءً من أي واحدة من ٤٠ شركة عالمية عملاقة. من ناحية أخرى، وإذا كان عدد وحدات النظام الدولي من الدول ١٨٥ دولة، فإنه يوجد على الأقل عدد مماثل من «الوحدات» ـ ولكن من غير الدول ـ استطاع أن يمارس من النشاط «العالمي» السياسي الاقتصادي والاجتماعي ما يسمح له بأن يؤثر في منظومة مفاهيم النظام الدولي، ويقترح، ويخلق، خطوطاً وأنماطاً جديدة في شبكة التفاعلات الدولية، ويضع أو يفرض قواعد وأعرافاً جديدة، أي يضع ويفرض مرجعيات جديدة للتعامل الدولي، ليس فقط بين الشركات العابرة للحدود، أو بين هذه الشركات والدول، ولكن أيضاً على مستوى توزيع عائد الثروة العالمية.

ولا يقتصر الأمر على التطور الذي لحق بالمرجعيات القانونية للعلاقات الدولية. فقد بلغت هذه الظاهرة من القوة والنفوذ ما يجعلها قادرة على صياغة ايديولوجية تنظم وتحكم اتجاهات الفكر الإنساني أو على الأقل قطاعاً مهماً منه في انتظار ـ أو استعداداً ـ لبزوغ نظام عالمي جديد بملامح وسمات وعقيدة مختلفة عن تلك التي نشأت في ظل الثورة الصناعية الأولى. ففي هذه المرة، حيث لم يعد رأس المال، ولا العمل، ولا العمال، ولا أدوات الإنتاج، ولا السوق، ولا فائض القيمة، ولا الديمقراطية أو الليبرالية السياسية، يعني الشيء نفسه الذي كان يعنيه في القرن التاسع عشر، تبرز حاجة شديدة عند هذه الوحدات «الكونية» الجديدة إلى ابتكار قائد، وصياغة ايديولوجية للتوجيه والإرشاد ومواجهة الصعاب والعقبات. وأظن أن مجموعة دافوس وكثير من اجتهادات قادتها مثل شواب وجورج سوروس ومنظري بعض الشركات الأعظم تلبي جانباً من هذه الحاجة.

وقد يكون من الصعب، في الوقت الراهن، كما هو صعب في أمور كثيرة، تحديد أو تعريف

المرجعيات الجديدة التي تحل في الأهمية محل المرجعية التقليدية المتمثلة في القانون الدولي العام أو النظام القانوني الدولي بشكل عام، إذ يبدو أنها عملية بلا نهاية واضحة، أو هي «مرجعيات بلا حدود». فالتطور التقاني المذهل في سرعته ومعدله، يصنع مرجعيات جديدة بشكل مستمر تتناسب مع الاتساع المستمر في شبكة التفاعلات «الكونية» المختلطة والمتشابكة بين دول وشركات وأفراد كوحدات متساوية القيمة والأهمية في أفضل الأحوال، وتمنع انهيار هذه العلاقات في هاوية الفوضى وعدم الاستقرار. وتظهر أهمية المرجعيات الجديدة والحاجة إليها من واقع حال تطور الاقتصاد العالمي في المرحلة الراهنة. فعلى سبيل المثال، تقوم ٢٠٠ شركة عالمية عملاقة متصدرة قائمة أهم الشركات المتعدية الجنسية بتنفيذ أو ممارسة ربع النشاط الاقتصادي العالمي، ولكنها مع ذلك لا تستخدم سوى ٠,٠٧٥ من القوى العاملة. بمعنى آخر، لا بد في حال كهذه الحال من أن تظهر الحاجة فوراً إلى الاهتمام بصياغة الجانب الاجتماعي في فلسفة وعقيدة النظام الرأسمالي القائم أياً كان تعريفه، وإلا فإن هذا الخلل بين المال والعمالة، إن ترك بلا مرجعية تصححه أو تبرره سينعكس بشدة وربما بخطورة على «الجانب الدولي» من النظام العالمي تحت الإنشاء، أي على «الدولة» وعلاقتها بشعبها وببقية وحدات النظام العالمي. وأكتفي هنا بإبداء نموذج لوضع أتصور أنه مختل، وبالتالي أتصوره دافعاً لتوتر شديد في المستقبل. نعرف مثلاً أن حجم الأوراق المتداولة في أسواق المال العالمية بلغ في عام ١٩٨٠ ما يساوي ٥ تريليون دولار. وفي عام ١٩٩٢ ارتفع هذا الرقم فوصل إلى ٣٥ تريليون دولار. وفي ما لا يزيد على أربع سنوات، أي في عام ١٩٩٦، بلغ ٨٣ تريليون دولار. لاحظ هذا القفزات الواسعة. ثم لاحظ ضخامة الأرقام التي تتعامل فيها أسواق المال. لذلك صار أمراً عادياً أن نتوقع أن «الدولة» وهي الوحدة الأساسية في النظام الدولي، صارت تحسب لأسواق المال حساباً لا تحسبه للمؤسسات الرقابية أو الحزبية أو التشريعية الداخلية، بل ان واقع الحال في العديد من الدول يشير بوضوح إلى أن أسواق المال العالمية، تعرف عن الدولة: اقتصادها وماليتها وديونها، مثلاً، أكثر مما تعرف السلطة التشريعية، وربما أكثر مما تعرف السلطة التنفيذية ذاتها. بكلمات أخرى، أصبح لأسواق المال الدولية وزن له تأثير ونفوذ على «الدولة»، ونشأت بين الدولة والأسواق المالية الدولية علاقة قد لا تكون متكافئة، وفي الغالب لن تكون، وتعددت وتقمصت أساليب التدخل والاختراق والتخريب أحياناً في خطط الدولة ومؤسساتها الاقتصادية. الحادث فعلاً هو أن الدولة صارت تستمد شرعيتها أكثر فأكثر من قبول المؤسسات العالمية سواء كانت الأسواق المالية أو المؤسسات الدولية، وليس من قبول المؤسسات الوطنية حتى المنتجة منها شعبياً.

ولكن ما هو المصدر الأهم للقوة عند هذه المؤسسات «فوق الدولية» أو عند هذه «المرجعيات بلا حدود»؟ إنه ـ في تصوري ـ سلاح الشفافية الذي تشهره هذه المؤسسات، وتطالب مختلف دول العالم الالتزام به. بمعنى آخر، انه المعلومات. لقد قيل وكتب الكثير عن الحملة الأمريكية ـ اليهودية ضد سويسرا، وخصوصاً عن الجوانب الأخلاقية المتعلقة بقضية الأموال النازية، ولكن تبقى الشفافية المطلوب من المصارف والحكومة السويسرية تطبيقها الهدف الأهم. والمنطق نفسه أراه قادراً على تفسير حملة عصبة دافوس والسياسة الأمريكية على مختلف دول جنوب شرق آسيا، ومن قبلها الحملة ضد المصارف والسياسة الاقتصادية اليابانية. وسأعود إلى موضوع الشفافية في نهاية هذه الورقة.

لم يكن غريباً، أو لم يعد غريباً، الاستماع إلى خطاب يلقيه أحد قادة عصبة دافوس في مؤتمرها السنوي، وفي ثنايا خطابه توصيات هي أقرب إلى التوجيهات إلى حكام في العالم،

بعضهم قد يكون جالساً بين الحضور. هؤلاء كانوا يتصورون وما زالوا أنهم في بلادهم مطلقو الحرية في صنع السياسة واتخاذ القرار. وربما كان هذا التصور صادقاً وواقعياً عندما كانت المرجعيات للحكم على الأمور معروفة وواضحة، وعندما كانت القوة التي يتمتع بها بعض الحكام، خصوصاً في العالم النامي، بلا حدود. المؤكد في كل الأحوال أن المرجعيات زادت أو تغيرت. وما حدث عندما وقعت المواجهة بين رئيس وزراء دولة ماليزيا وفرد أمريكي مهيمن على أسرار وتفاعلات وحركة المال والعملات في العالم، وفي الوقت نفسه أحد قادة عصبة دافوس، أثار قلقاً بالغاً داخل العديد من قصور الحكم ليس فقط في عواصم جنوب شرقي آسيا مثل جاكرتا ومانيلا وبانكوك، ولكن أيضاً في الشرق الأوسط. هذا فرد بغير جيش ولا راية ولا أرض ولا جنسية يتجرأ ويتهم رئيس وزارة منتخباً انتخاباً شرعياً. أما مرجعيات رئيس الوزراء هذا التي يعود إليها عند اتخاذ قراراته وصنع سياساته فهي دستور بلاده ومؤسساتها وإرادة شعبه وميثاق التكتل الذي يضمه مع بقية دول الآسيان. هذا الفرد اتهم رئيس وزراء ماليزيا بأنه يشكل خطورة على مصالح ماليزيا. بمعنى آخر حل فرد واحد محل جميع المرجعيات الشرعية لصانع قرار في ماليزيا.

دول بلا حدود

هل صحيح أن فروق التوقيت أصبحت أهم من حدود الدولة. مثل هذا السؤال عشرات الأسئلة توحي بأن «الدولة» المعاصرة فقدت بعض حصانة حدودها، أو فقدت حصانة بعض حدودها. وما زال في جعبة مسيرة العولمة، وفي تداعيات واشتقاقات ثورة المعلومات والاتصال تطورات أخرى تشترك جميعها في نتيجة إضعاف حصانة حدود الدولة أو إزالة بعض هذه الحدود. أشير بوجه خاص إلى ظاهرة «فك التأميم». ولا أقصد بفك التأميم رفع يد وهيمنة الدولة على الاقتصاد ومؤسساته والاتجاه نحو الخصخصة، فهذه ظاهرة أخرى وعلامة فارقة من علامات المرحلة الراهنة. **ولكن أقصد بفك التأميم الإجراءات التي تؤدي في نهاية الأمر إلى فصل الأرض عن الدولة، أي الفصل بين الدولة وإقليم الدولة.** وأظن أنه لا يجوز التقليل من أهمية هذا التطور، بل اعتقد ان قليلاً من المبالغة ـ وليس التهويل ـ مفيد في مناقشة استمرار هذه الظاهرة ودراسة عواقبها. لذلك ابالغ متعمداً فاقول إن هذه الدعوة ـ الدعوة إلى فصل الأرض عن الدولة ـ لا تقل أهمية عن الدعوة التي سادت منذ قرون غير قليلة لفصل الدين عن الدولة. كلتاهما جاءت إيذاناً ببدء مرحلة تاريخية جديدة. في أزمنة مضت كانت الدعوة للفصل بين الدين والدولة الخطوة الأولى وأظنها الحاسمة في نشأة «الدولة القومية». وقد تكون الدعوة إلى فصل الأرض عن الدولة الخطوة الحاسمة في نشأة كيان جديد يتعايش مع الدولة القومية، تعيش في أحشائه، وقد تكون إيذاناً بنهاية هذه الدولة القومية كما عرفها الغرب وفرضها كمؤسسة غربية على أقاليم وشعوب لم تتوفر لها شروط إقامة الدولة القومية.

وتتعدد طرق الفصل بين الأرض والدولة. ويأتي في صدارتها هذا الانتشار المتفاقم لنظام المناطق الحرة. ففي كل أقاليم ودول العالم سباق محموم لإنشاء مناطق حرة للصناعة أو التجارة أو العبور. وتستند هذه المناطق إلى قواعد متعارف عليها، أهمها إخلاء هذه المناطق الحرة من أكبر عدد ممكن من أدوات السيادة الوطنية، أي من أدوات الدولة. بمعنى آخر، نزع هذه المناطق (أي الأرض) جزئياً من الدولة. أما المنافسة الساخنة الدائرة بين كثير من الدول على إنشاء وإنعاش هذه المناطق فتتركز على المدى الذي تستعد الدولة أن تذهب إليه لتؤكد انفصالها عن «هذه الأراضي». والمدى الذي تستعد الدولة أن تذهب إليه في التوسع في مساحات هذه الأراضي.

المفارقة المثيرة في هذه الظاهرة، وظواهر أخرى، أن الدولة هي التي تقوم بفصل الأرض عنها. كنت أفهم سعي أنصار الدولة منذ قرون إلى فصل الدين عنها، إذ كان الدين ـ بنفوذ الكهنة وسلطة الكنيسة وتداخلاتها ـ ينقص أو يهدد سيادة الدولة. ولكني أجد مشقة في فهم سعي الدولة المعاصرة إلى فصل الأرض عنها. فالأرض رصيد وموضوع السيادة، إلا إذا كانت الدولة قد دخلت بالفعل مرحلة تصفية المضمون القديم والاستعداد لمضمون جديد ووظائف جديدة. بمعنى آخر أن تكون الدولة قد استسلمت لقوى ولايديولوجيا عالمية ناشئة تخطط أو تنفذ خطة لتحل هي، أي هذه القوى، محل «الدول» كفواعل في نظام «عالمي» جديد، لا تكون فيه الدولة فاعلاً أساسياً (Principal Actor).

وقد جئت بمثال المناطق الحرة على رغم وجود إجراءات أخرى أسبق وأكثر وضوحاً من حيث التدليل على مدى تقدم عملية الفصل بين الأرض والدولة. ويأتي في مقدمة هذه الإجراءات عمليات بيع الأراضي للأجانب من دون شروط ولا قيود، وظاهرة «إيقاف السيادة» (Suspension) لفترة معينة أو لمدة نفاذ عقد أو لأجل مفتوح، أو إيقاف السيادة بالنسبة لأرض معينة أو بإعفاء ضريبي على استثمار مفتوح أو مؤقت.. وغيرها من الإجراءات والعمليات التي لم تعد تلفت النظر، أو يتوقف عندها المواطنون والسياسيون والمشرعون، على رغم أنها وغيرها خطوات نحو فصل الأرض عن الدولة. وتزداد أهمية هذه الظاهرة إذا ارتبطت بظاهرة ناقشناها هنا، وناقشها آخرون في مناسبات أخرى، وهي ظاهرة فصل أو انفصال المواطن عن الدولة، تحت ضغوط ثورة المعلومات والاتصالات في مجالات الاقتصاد والإعلام والثقافة، واختراقات مؤسسات عالمية لحدود الدولة، وهي مؤسسات تختص بشؤون المواطن ودعم «استقلاله» في مواجهة الدولة. ولكن ما يثير الانتباه أن الدولة بينما تطلب من دبلوماسيها وممثليها تسريع إجراءات فصل الأرض عن الدولة تحت اسم الترويج للاستثمار والتنمية، فإنها تكلف هذه الدبلوماسية وأجهزة أخرى في الدولة كجهازي الأمن والإعلام بالتصدي للإجراءات والعمليات الهادفة إلى فصل المواطن عن الدولة، أو على الأقل التصدي لمحاولات الأجانب «تمكينه» ودعمه وتشجيعه على التخلص من هيمنة الدولة.

وكان من أهم معالم العقود الأخيرة من القرن العشرين هذا العدد المتزايد من محاولات تمرد الأقليات العرقية والطائفية والقبلية على سلطة الدولة المركزية. وقد لاحظنا تفاقماً في هذه الظاهرة منذ انفراط الاتحاد السوفياتي وبروز نزعات استقلالية ليس فقط بين الجمهوريات التي شكلت الاتحاد السوفياتي ولكن أيضاً داخل هذه الجمهوريات. ولن نبالغ إذا قررنا أن ثورة الاتصالات كانت أهم العوامل التي أدت إلى تفاقم المشكلة. لقد كان حق تقرير المصير دائماً مطلب كثير من الشعوب والأقاليم تحت الاستعمار. ثم صار مطلباً من مطالب الأقليات عندما عجزت الدولة المستقلة عن تلبية مطالب شعبها وخصوصاً مطالب الأقليات في هذا الشعب. والآن ـ وبفضل القفزة الهائلة في ثورة الاتصالات ـ أصبح معظم شعوب العالم على علم بإنجازات وإخفاقات بعضها البعض. لقد جعلت هذه الثورة أهالي التبت وكشمير وفلسطين والتاميل والأكراد والشيشان والأيغور يعرفون عن أحوال بعضهم أكثر من أي وقت مضى. أصبح ما يحققه الشيشان مثلاً نموذجاً، وأصبح ما يتحمله الأكراد والكشميريون مثلاً من مشاق وانتقاص من الحقوق دافعاً إضافياً نحو مزيد من تمرد أقليات أخرى ضد «الدولة». كل هذه الأقليات شعرت أكثر فأكثر أنها محاصرة داخل حدود مفروضة عليها. ولكن عرفت هذه الأقليات أيضاً، وهو جديد، أن هذه الحدود هي نفسها مخترقة، وقد تكون مهترئة بسبب مسيرة العولمة الاقتصادية وبسبب ثورة المعلومات والاتصالات. بمعنى آخر تقوى الدولة على

أقليات بينما تستسلم أمام قوى وتيارات ـ وبينها أقليات ـ عالمية جديدة. ولذلك شاعت من جديد في فكر الأقليات والفكر المتخصص فيها أو المخصص لها مقولة ان الحدود السياسية كلها حدود مصطنعة، أي غير طبيعية، أي ليست من الحقوق الطبيعية. وكما أن هذه الحدود رسمها في يوم من الأيام عسكريون وسياسيون فإنه يجوز الآن ـ وبالقدر نفسه من الشرعية ـ أن يمحو اقتصاديون وسياسيون «متعولمون» ما رسمه العسكريون والسياسيون من قبل، وأن يرسموا حدوداً جديدة.

ولذلك فالدولة ـ في واقع الأمر ـ تقع هذه الأيام بين مطرقتين: مطرقة تدق من فوقها، وهي مطرقة العولمة وثورة المعلومات والاتصالات فتضعف السيادة، وتُخترق الحدود أو تقطع، وتتعرض الثقافة والاقتصاد والسياسة للغزو المنظم أو غير المنظم؛ ومطرقة تدق من أدنى إلى أعلى، منها تمرد الأقليات، أو صحوة الأقليات من أجل حقوقها. ومنها أيضاً الفجوة الاجتماعية والاقتصادية المتزايدة الاتساع بين أغنى الأثرياء وأفقر المحرومين، وهي الفجوة الجاذبة نحوها بشدة صحوة الأقليات وتمرد بعضها على السلطة المركزية. هذا الارتباط بين الفجوة الناشئة من الطفرة في سياسات السوق وصحوة الأقليات يؤكده ويدعمه التقدم الكبير في ثورة المعلومات والاتصالات، إذ لم يعد ممكناً حجب معلومات عن توزيع الثروة في المجتمع، أو عن حجم الفساد في أجهزة «الدولة»، أو عن جوانب ظاهرة تعدد جيوب الدولة، وخصوصاً جيوب البطالة والبؤس والثقافة المخربة والخربة وجيوب مراكز جديدة للقوة، مثل المافيا وتجار المخدرات والمال الفاسد والدعارة العابرة الحدود. وفي حالات متعددة وفي دول كثيرة يضع صانع القرار السياسي في حسابه نفوذ هذه المراكز القوية واتصالاتها الدولية، وقوتها الداخلية ـ وكلها مستفيدة من التقدم في وسائل الاتصال وتدفق المعلومات.

من ناحية أخرى، أدت الطفرة في ثورة الاتصال إلى تطورين منفصلين حيناً ومرتبطين حيناً آخر. وهما شحذ الهوية وطمس الهوية. فالثورة الحادثة في قطاع المعلومات والاتصال أحد أهم أسباب انتباه الفرد إلى هويته. فبفضل هذه الثورة تعرض الفرد إلى صدمات متعددة خلال فترة قصيرة، منها صدمات اجتماعية، وأخرى حضارية، خلقت عنده الرغبة ـ ثم تحولت الرغبة إلى الحاجة ـ لتحديد هويته أو على الأقل إعادة ترتيب هوياته إن هي تعددت. في الوقت نفسه، كانت هذه الطفرة في وسائل الاتصال ونقل المعلومات أحد أهم القوى التي تدفع هذا الفرد نحو «الاندماج» في بيئة جديدة ساهمت في تشكيلها هذه الثورة. هذه البيئة إما انها أخذت شكل الاستهلاكية المفرطة، أو الثقافة الشعبية «العالمية»، أو لغة التقانة الحديثة، أو أي جانب آخر من جوانب «العولمة»، بل ان هناك أفراداً يتحدثون الآن عن انتمائهم لهوية عالمية ويمارسونها على حساب هوياتهم الأولية، وفي مقدمتها هوياتهم الوطنية، أي القومية.

ولا تخفى خطورة وأهمية تطور موضوع الأقليات مع استمرار التقدم التقاني في قطاع المعلومات والاتصالات. لقد قررت دول الغرب أن يكون الأكراد، والبالغ عددهم عشرين مليوناً، أقليات متناثرة في أربع أو خمس «دول»، ولكنهم قرروا أيضاً أن يكون المليون استوني «دولة». وقررت دول الغرب ذات مرة خلال القرن التاسع عشر تقسيم شبه جزيرة البلقان إلى دول على غير أساس جغرافي أو دافع إنساني ولكن لتحقيق هدف استراتيجي وهو هدم الامبراطورية العثمانية، ولذلك جاءت حرب البوسنة، أو سلسلة الحروب اليوغسلافية، تؤكد ان أزمة أو أزمات الأقليات مرشحة للتفاقم، وأنه لا توجد حدود أو نهايات أو رؤى أو حلول جاهزة لهذه الأزمة. والمثال على ذلك ـ وقد يصبح النموذج ـ هو جورجيا. فقد انفصلت جمهورية جورجيا عن الاتحاد السوفياتي والغضب متأجج لدى الشعب بسبب سنوات قهر طويلة على أيدي «الدولة»

الأعظم في موسكو. وما هي إلا فترة قصيرة بعد الانفصال حتى اشتبكت الأقلية الأبخاسية ضد «الدولة الجورجية»، رافعة شعار حق تقرير المصير وإقامة دولتها المستقلة. ولجأت جورجيا إلى روسيا لتمنع انفصال أبخاسيا. ولم يتوقف التمرد، وإن هدأ تحت القمع الروسي. وإذا استمر وتحقق لأبخاسيا كما تحقق للشيشان حق تقرير المصير، من يضمن ألا يتمرد الأبخاسيون الشماليون، وهم مسلمون، على الأبخاسيين الجنوبيين، وهم مسيحيون، ويطلبون دولة خاصة بهم؟

المتوقع، في ظل استمرار تطور ثورة الاتصال والمعلومات، أن يزداد عدد الأقليات المطالبة بدول خاصة بها، والمتوقع أن يزداد فعلاً عدد الدول الجديدة، من خلال عمليات انفصال عن دول قائمة بالفعل. وأتصور أن هذه العمليات لن تقتصر على دول أفريقية أو دول في وسط آسيا وشرق أوروبا. ففي أوروبا الغربية، ارتفعت أصوات الأقليات وازدادت مطالبهم عن أي وقت مضى. وفي كندا قد لا يتوقف الانفصال عند مسألة الأقلية المتحدثة بالفرنسية التي تسكن غالبيتها مقاطعة كويبك، بل قد تمتد إلى مناطق في أقصى شمال كويبك تسكنها بقايا من شعوب الأسكيمو، وهي أقليات بدأت تتحرك ونشاطها يلفت الأنظار، بل ان هذا الموضوع، موضوع الانفصال أصبح في الآونة الأخيرة من الموضوعات التي تناقش بكثرة في الولايات المتحدة وإن كان النقاش ما زال يدور حول محاور نظرية وافتراضية، ولكن تدفع إليه رغبة بعض الولايات في تحقيق ذاتها الاقتصادية ـ وأحياناً السياسية ـ خصوصاً بعد أن تغير بشكل جذري التشكيل السكاني فيها بسبب هجرة المتحدثين بالإسبانية.

لذلك أعتقد أن نظاماً دولياً جديداً لن ينشأ قبل أن تتبلور صحوة الأقليات ويتضح حجم التحول وشكل التحول. بمعنى آخر لن ينشأ قبل أن يتبين عدد الدول الناشئة وإمكاناتها وعلاقاتها بالدول المنبثة عنها والدول العظمى، إذ قد يتفاوض بعض الأقليات قبل إقامة الدولة على نوع من العلاقة مع الدولة الأم أو مع دولة عظمى. وتستند هذه العلاقة إلى نظام الاعتماد المطلق أو شبه المطلق. وقد تقوم علاقات على أساس «عقود ضمانات» أو العقود الحصرية (Exclusive)، وهي عقود تضمن للدولة الناشئة حق التمتع بالحماية والأمن من جانب دولة عظمى، أو دولة إقليمية كبرى، أو الدولة الأم مقابل احتكار هذه الدولة لاستغلال مصادر المواد الخام أو الموقع إن كان استراتيجياً، أو المكانة إن كان لشعب الدولة الناشئة مكانة دينية أو حضارية بين بقية شعوب الإقليم. ولذلك يصعب تصور نشأة نظام دولي جديد قبل أن تتحدد طبيعة هذه الشبكة الجديدة من التفاعلات الدولية وقبل أن تتضح معالم نمط جديد للتحالفات الدولية يراعي بزوغ هذا العدد من الدول الناشئة، وقبل أن نتعرف على إمكانات القوة المحلية والإقليمية والدولية لهذه الدول، خصوصاً أن بعضها قد يظهر نتيجة حروب دموية شرسة ربما جعلت من القرن الحادي والعشرين القرن الأشد دموية وعنفاً بين القرون الحديثة.

ولا شك في أن ظاهرة انتعاش الأقليات والهويات الثانوية كانت السبب في أن تغيرت مكانة عدد من أولويات صانع السياسة في دول متعددة، بل ان دولة كالولايات المتحدة الأمريكية تنازلت عن أحد أهم قواعد فكرها السياسي، وهي قاعدة بوتقة الصهر التي تذوب فيها الهويات الثانوية وهويات المهاجرين وتتوحد جميعها في هوية أمريكية ونظام قيم أمريكي. وتبنت أمريكا الرسمية بدلاً منها قاعدة التعددية الثقافية أو الحضارية، أي معترفة بأنه لم يعد ممكناً تجاهل تعاظم دور الأقليات وانتعاش هويات أخرى على حساب العناصر التي كانت تشكل ما كان يعرف بالهوية الأمريكية. لقد اكتشفت النخبة السياسية الأمريكية أن «الأقليات الأمريكية» ـ إن صح تطبيق هذا الوصف على قطاعات من الشعب الأمريكي ـ يزداد ولا ينخفض، حنينها

وتعاطفها مع دول الأصل. صار الأمريكيون من أصل إيرلندي أكثر تمسكاً بهويتهم الإيرلندية، وهكذا صار اليهود والبولنديون واللتوانيون والمكسيكيون والكوبيون. وفي أوروبا ازداد ولم ينخفض تعلق الفرنسيين والألمان من أصول شمال أفريقية أو تركية بالعقيدة الإسلامية وبلغات آبائهم وأجدادهم المهاجرين. ولعبت ثورة الاتصالات أكبر الأدوار في تحقيق هذا التحول حين ساهمت في تحطيم الحدود بين الدول أو القفز فوقها.

ومن دواعي التأمل ـ ولكن بسخرية أحياناً ـ هذا الجهد الكبير الذي تبذله دول أوروبية والولايات المتحدة لتحصين حدودها ضد موجات الهجرة من شمال أفريقيا وأوروبا الشرقية ومن المكسيك ودول أمريكا الوسطى على التوالي، إذ يقول الواقع إن الهجرة إن لم تتحقق جسدياً، أي بالانتقال المادي للفرد من دولة إلى دولة أخرى، فإنها تتحقق فعلاً بالتماهي، أي بالانتقال الثقافي أو السياسي أو الاقتصادي. عندئذٍ يصبح الانتقال الجسدي خطوة ثانوية ومؤجلة لأن الشخص المهاجر ثقافياً وسياسياً واقتصادياً مستخدماً التقدم في وسائل الاتصال والتدفق الهائل في المعلومات لن تمنعه لمدة طويلة حدود سياسية عن تنفيذ آخر مرحلة من الهجرة، وهي الهجرة بالجسد، بل إن هذه المرحلة قد يثبت بعد حين أنها غير مهمة. لاحظ مثلاً أن كثيراً من الفرنسيين من أصل شمال أفريقي والأمريكيين من أصل مكسيكي وكوبي عادوا يهاجرون إلى مواطنهم الأصلية بالثقافة واللغة والدين والتجارة ولم يبق منهم في أوطان الهجرة سوى أجسادهم وأشياء أخرى ليست في أهمية ما تم تهجيره فعلاً كالدين والثقافة. يوجد مثلاً أكثر من ربع مليون أمريكي يعيشون بصفة دائمة في إسرائيل وحوالى نصف مليون إسرائيلي في الولايات المتحدة. ويوجد مئات الألوف من الأمريكيين يعيشون في المكسيك، ومئات الألوف من العائلات أفرادها موزعون بين المكسيك والولايات المتحدة، وبين الولايات المتحدة وكندا. إن هذه الهجرات «غير الكاملة» تلعب دوراً مهماً في صنع السياسة بما تشكله من ضغوط في اتجاه أو آخر.

نخلص من هذا الجزء عن الدولة إلى أن هناك رأيين ليسا بالضرورة متناقضين: أحد الرأيين يقول إن الدولة ـ بسبب ثورة المعلومات والاتصالات ـ تتجه نحو الضعف وأن صانع السياسة والقرار يفقد مع كل تقدم في هذه الثورة صلاحيات حقيقية وفعلية حتى وإن ظلت موجودة دستورياً وقانونياً. الرأي الثاني يقول إن الدولة لن تنتهي ولكنها ستتفكك إلى أجزاء. هذه الأجزاء ستظل فاعلة وستظل مترابطة تحت إطار «الدولة» بسبب حاجتها المستمرة إلى حمايتها. بمعنى آخر ستتفكك الدولة ولكن لن تنفرط أو تتطاير.

شفافية بلا حدود

كان يقال إن الكتمان شرط من شروط نجاح السياسة أو القرار السياسي. وبالفعل نشأ جيلنا ونضج سياسياً في ظل سريان هذه القاعدة. كانت السرية أساس عملنا الدبلوماسي والسياسي. وكاد الخروج عن هذه القاعدة يكون في حكم خيانة الوظيفة وأحياناً الوطن. وحدثت مفارقات كثيرة بسبب تطبيق قاعدة الكتمان كانت تكشف غالباً عن سخف القائمين على تنفيذ هذه القاعدة وعن خواء وتفاهة المحتوى الذي يجري التكتم عليه. وقد ظهر ذلك بوضوح من التقرير المقدم من اللجنة التي شكلها الكونغرس الأمريكي لدراسة موضوع حماية الأسرار الحكومية وضرورة الحد منها. وقد حوت الدراسة مجموعة كبيرة من الحقائق والإحصاءات تتعلق بفرض السرية على الوثائق الحكومية. [فقد تبين مثلاً أن الميزانية الأمريكية تتحمل ما يزيد على ٥,٦ مليار دولار سنوياً للإنفاق على فرض السرية على الوثائق. وانه يوجد الآن في

مخازن الحكومة أكثر من ١,٥ مليار صفحة من السجلات الحكومية يزيد عمرها على ٢٥ سنة وما زالت السرية مفروضة عليها. وفي سنة ١٩٩٥ وحدها فرضت السرية على ٣,٦ مليون وثيقة، من بينها ٤٠٠ الف وثيقة وصفت بانها سرية للغاية. أما أهم ما ورد في التقرير فجاء في الملاحظة التي تقول إن بعض المصادر المفتوحة ـ مثل الصحف والكتب والإذاعات ـ يجري تصنيفها على أنها سرية، ويمكن أن تصل نسبتها إلى ٩٥ بالمئة من المعلومات]. وعن الوثائق التي فرضت عليها السرية وقامت باستعراضها لجنة خاصة، ذكر السناتور جون كيري «لا أعتقد أن هناك أكثر من مائة صفحة، أو بضع مئات من الصفحات على الأكثر، من بين آلاف الوثائق التي بحثناها يكون من المهم الآن بقاؤها سراً..».

معنى هذا أننا سنعيش حالة عكسية تماماً. فقد ضاق حيز ما يخضع للكتمان في عملية صنع السياسة بحيث لم يعد يتسع إلا لموضوعات بالغة الحساسية ولوقت بالغ القصر، إذ إنه منذ أن تفجرت ثورة المعلومات والاتصالات ـ وخصوصاً في المراحل الأخيرة، خضع تخزين المعلومات لأجهزة وأدوات لم يعد ممكناً تأمينها جميعاً أو لوقت طويل. فقد حدث فعلاً أن استطاع خبراء أن يتسللوا عبر شبكات الاتصالات إلى أجهزة في البنتاغون التي تحتوي على أخطر أسرار مؤسسات الحرب الأمريكية. وتسلل غيرهم إلى المصارف ونقلوا ودائع ضخمة من حسابات إلى حسابات أخرى. ولا أعتقد أن الحصول على المعلومات التي تخزنها وزارات خارجية أو مؤسسات تقليدية أخرى في معظم دول العالم النامي يعصى على المتسلل الأجنبي القادر والمدرب. ويختلف الأمر في هذه الحالة عن حالات كانت الدول تتسابق على تحطيم الشفرة المستخدمة في البرقيات المتبادلة بين البعثات الدبلوماسية ووزارات الخارجية، أو بين الجيوش الميدانية وقياداتها المركزية. ففي حالات تحطيم الشفرة كان الهدف محدداً في رسالة أو مجموعة رسائل، أو حتى كل الرسائل أو معظمها، ولكن التسلل إلى داخل «ارشيف» المعلومات حالة مختلفة لأن المتسلل في هذه الحالة ينقلب إلى حائز على كل الثروة المعلوماتية، وإلى ناقل لها إن شاء، أو حتى لاغٍ لها وشاطب لوجودها إن أراد.

ولكن توجد مستويات أخرى للشفافية أقل من هذا المستوى الشديد الخطورة وضعت قيوداً على عملية صنع السياسة واتخاذ القرار. وهي تبدأ عند الفرد العادي. هذا الفرد الذي يعيش حياة عادية في مجتمع متقدم في وسائل المعلومات والاتصالات، يترك خلفه معلومات جديدة عن نفسه بعد كل خطوة يخطوها أو إجراء يتخذه. وبعد فترة قصيرة أو طويلة.. يصبح هذا الفرد كتاباً مفتوحاً لمن يشاء ان يطلع ويستفيد. تقول إحدى السيدات العاديات ـ أي من غير المشاهير ـ انها اتصلت بشركة من شركات توظيف المعلومات لتسأل عن المعلومات المتوفرة عنها (أي عن نفسها)، فأجابتها الشركة أنه يوجد تحت اسمها ثمانمائة بند معلومات، أي ثمانمائة معلومة. وذكرت عدداً من هذه المعلومات فتبين أن فيها الشخصي جداً والحساس، وفيها التافه، مثل نوع الصابون أو معجون الأسنان الذي تستعمله. المهم في هذا المثال أن هذه السيدة، أصبحت في نظر مروجي السلع ومستطلعي الرأي، مثل أي فرد يتخذ قرارات، فهي سيدة جاهزة تماماً للتأثير فيها إلى الحد الذي يجعل قرارها النهائي أمراً غير صعب التنبؤ به.

وبالتالي لا أتصور أنه سيكون صعباً ـ مع استمرار التقدم في ثورة المعلومات والاتصالات ـ التنبؤ بالقرار أو بالسياسة الذي يقع على عاتق صانع القرار أو السياسة اتخاذه، ليس فقط لأن صانعي القرار أفراد لا يختلفون كثيراً عن بقية أعضاء المجتمع من حيث استخدامهم وسائل الاتصال والمعلومات، ولكن أيضاً لأن المعلومات عنهم توضع تحت المجهر. وأخطر ما في الأمر بالنسبة لشفافية المعلومات عن صانع القرار هو أن الفساد كداء أو علة لم يعد كما كان

دائماً وعبر كل عصور التاريخ ظاهرة استثنائية. أصبح الفساد واقعاً دائماً ومستمراً وملموساً بعد أن كان مكتوماً ومحل شك وفي حكم النمائم والإشاعات والدسائس. وأقول إنه تطور خطير لأنه جعل صانع القرار السياسي في معظم أنحاء العالم يسلك سلوكيات الدفاع عن نفسه ضد الفساد أو يعمم الفساد ويشجع عليه. وهو أيضاً تطور خطير لأنه حرم صانع السياسة والقرار من وضع كان عنده المحتكر الوحيد للمعلومات عن خصومه وأعدائه، فساوى بينهم جميعاً وأدخل اعتبارات جديدة في العلاقات بين السلطة والمعارضة لم تكن موجودة من قبل، فضلاً عن أنه أدخل اعتبارات أخرى في العلاقات بين النخبة السياسية بشكل عام والشعب. ولذلك لا أستغرب هذه اللامبالاة المتزايدة من جانب جماهير الدول المتقدمة تجاه السياسيين والأحزاب خصوصاً، وتجاه السياسة بشكل عام. بمعنى آخر أدت الشفافية المتطورة دائماً، والتي لا أرى حدوداً يمكن أن تقف عندها حتى على مستوى الفرد العادي في المجتمع، إلى وضع حدود لحرية صانع القرار وقيود عليه، ومسحت عن وجه السياسة مساحيق كانت تخفي قبحها، وكشفت عن وجوه وسلوكيات لم تكن معروفة. ولكنها في الوقت نفسه جعلت صانع السياسة هدفاً سهلاً للتأثير في القرارات والسياسات □

صدر حديثاً

صناعة القرار في تركيا والعلاقات العربية ـ التركية

جلال معوض

يتناول هذا الكتاب تحليل عملية صنع القرار في تركيا من خلال بحث إطارها القانوني والدستوري من ناحية، وإطارها الفعلي ـ الديناميكي بما يشمله من عناصر القيادة والنخبة السياسية والقوى المؤثرة من ناحية أخرى، فضلاً عن تحليل العلاقات العربية ـ التركية، وعناصر الاستمرارية والتغير والتناقض فيها، وخصوصاً في ضوء التحالف العسكري الاستراتيجي بين تركيا وإسرائيل.

ويبحث الكتاب أيضاً في تأثير مشكلات البيئة الداخلية والخارجية لتركيا في عملية صنع القرار فيها.

٣٥٠ صفحة

الثمن: ١١ دولاراً

اتحاد المغرب العربي: الطموح والواقع

زايد عبيد الله مصباح

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية،
جامعة الفاتح، طرابلس ـ ليبيا.

مقدمة

منذ تسع سنوات خلت، حققت بلدان المغرب العربي تطوراً إيجابياً ملموساً على درب العمل التكاملي بإعلانها عن معاهدة إنشاء اتحاد المغرب العربي بتاريخ ١٧ شباط/فبراير ١٩٨٩. غير أن حصيلة هذه السنوات من عمر الاتحاد لم تحقق طموحات ميثاقه، فهو يعيش منذ أواخر عام ١٩٩٤ فترة ركود برزت مظاهرها على المستويات كافة، فعلى مستوى الإنجاز، وبالنظر إلى الأهداف التي رسمتها معاهدة التأسيس، ظلت الحصيلة المتنوعة من الاتفاقيات الموقعة في ظله مجرد أقوال لم تصل، في معظمها، إلى مستوى التنفيذ على صعيد الممارسة السياسية. وعلى مستوى التحرك المؤسسي الفاعل لم يتم منذ شهر نيسان/ابريل عام ١٩٩٤ عقد أي دورة عادية أو طارئة لمجلس رئاسة الاتحاد.

إن هذين المظهرين كفيلان بإعطاء ملامح أو مؤشرات واضحة لواقع الركود الذي يعيشه اتحاد المغرب العربي. وهذا الواقع يثير أمامنا جملة من علامات الاستفهام التي تتمحور في سؤال رئيسي هو: بماذا نفسر هذا الركود في ظل المتغيرات الدولية التي تفرض على الوحدات الدولية انتهاج مسار العمل التكاملي، في إطار تنامي ظاهرة التكتلات السياسية والاقتصادية والتجمعات التجارية على المستويين الإقليمي والدولي، بالإضافة إلى المتطلبات التي تفرضها ظاهرة العولمة وما ينجم عنها من تفاعلات مختلفة سياسية واقتصادية وثقافية تترك آثارها الفاعلة بدرجات متفاوتة في مكونات المجتمع الدولي؟

ويتزايد الإحساس بالتساؤل عندما نأخذ في اعتبارنا أن فكرة اتحاد المغرب العربي ظهرت ونمت في بيئة اجتماعية متجانسة، إذ إن منطقة المغرب العربي تضم شعوباً تنتمي إلى أمة واحدة هي الأمة العربية، وإلى حضارة واحدة، وتؤلف بينها عوامل الجغرافيا والدين والثقافة والتاريخ المشترك، وكانت ولا تزال تسعى إلى تحقيق التكامل فيما بينها، بل وتتطلع إلى بلوغ أعلى درجاته بتحقيق الوحدة الاندماجية الشاملة.

إن هذا التساؤل بكل دلالاته يجعلنا أمام إشكالية بحثية تستحق الدراسة والتحليل. وهذا ما دفعنا إلى معالجة هذا الموضوع، وذلك في إطار ثلاثة محاور رئيسية: **الأول** منها يتناول

محاولات التكامل بين دول المغرب العربي في الفترة من أواخر الخمسينيات وحتى منتصف عقد الثمانينيات. **والثاني** يدرس العوامل التي هيأت الظروف وأفسحت المجال لقيام اتحاد المغرب العربي، إلى جانب النظام الأساسي والهيكل التنظيمي للاتحاد. أما المحور **الثالث** فيهتم بمناقشة التحديات التي واجهت اتحاد المغرب العربي بعد قيامه.

أولاً: فكرة اتحاد المغرب العربي بين المحاولة والإخفاق

أبرزت حركية التفاعل الدولي، في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، ظاهرة التجمعات أو ما يسمى بدبلوماسية التجمعات[١]، وذلك في إطار تنسيق التعاون في المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والعسكرية كافة. ومن هذه التجمعات على سبيل المثال[٢]: الجامعة العربية (عام ١٩٤٥)، والسوق الأوروبية المشتركة (عام ١٩٥٧)، ومنظمة الوحدة الافريقية (عام ١٩٦٣).

وفي هذا السياق، وفي إطار تنامي المد القومي العربي، في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، ظهرت فكرة اتحاد المغرب العربي كنتاج لعاملين أساسيين: **الأول** هو الشعور بوثوق الصلة والحاجة إلى التكامل بين شعوب المغرب العربي التي جسّمت فيما بينها مظاهر التلاحم والتآزر إبان كفاحها التحريري ضد الاستعمار، **والثاني** يتمثل في الدعوات التي ظهرت في المشرق العربي والهادفة إلى إنشاء تجمعات عربية؛ كمشاريع[٣]: «سوريا الكبرى»، و«الهلال الخصيب»، و«وادي النيل».

وقد انطلقت بداية محاولات التكامل المغاربي، بعد منتصف الخمسينيات، مع حصول غالبية دول المغرب العربي على استقلالها. فقد حرصت القيادات السياسية التي تولت الحكم على كسب الرأي العام، فرفعت شعار «بناء اتحاد المغرب العربي»[٤] باعتباره مطمحاً جماهيرياً بالدرجة الأولى.

وفي إطار هذا الحرص انعقد في شهر نيسان/أبريل ١٩٥٨ مؤتمر طنجة الذي جمع زعماء كل من الحزب الدستوري التونسي، وحزب الاستقلال المغربي، وجبهة التحرير الوطني الجزائري. وقد خرج ذلك المؤتمر، في جملة ما خرج به، بتوصيات تطالب بالعمل على توحيد أقطار المغرب العربي، مع الإشارة إلى أن الشكل الفدرالي أكثر ملاءمة لتحقيق الوحدة بين الدول المشاركة في ذلك المؤتمر. غير أن ما صدر عن ذلك المؤتمر من توصيات ظل مجرد أقوال لم تدخل حيز التنفيذ العملي على صعيد الممارسة السياسية.

وعلى الرغم من أن فشل اتفاقية طنجة له ما يبرره باعتباره بداية لمحاولات التكامل المغاربي، فإن ذلك له دلالته من الناحية التحليلية، فهو لا يعبّر عن وجود نية ومساعٍ جدية

---

(١) حامد ربيع، **نظرية السياسة الخارجية** (القاهرة: مكتبة القاهرة، [د. ت.])، ص ٩.

(٢) نايف علي عبيد، «دول مجلس التعاون لدول الخليج العربية: من التعاون إلى التكامل،» **المستقبل العربي**، السنة ١٧، العدد ١٩٤ (نيسان/ابريل ١٩٩٥)، ص ٩٩.

(٣) James E. Akins, «The New Arabia,» *Foreign Affairs*, vol. 70, no. 3 (Summer 1991), p. 40.

(٤) من ذلك على سبيل المثال، ما جاء في خطاب الرئيس التونسي السابق الحبيب بورقيبة الملقى بتاريخ ١٠/١٢/١٩٥٨، حيث قال: «... وكلنا أمل في اقتراب اليوم الذي تزول فيه الحدود المصطنعة وتصبح بلاداً واحدة ودولة واحدة، وتصبح شرطتنا وجيشنا متحدين يخفق فوقنا علم واحد». انظر: **من أقوال المجاهد الأكبر الرئيس الحبيب بورقيبة حول المغرب العربي الكبير**، السلسلة الرابعة (تونس: الحزب الاشتراكي، ١٩٨٤)، ص ١٦٠.

للعمل الوحدوي بقدر ما يعبر عن موقف ظرفي جاء كرد فعل تجاه السلوك الوحدوي الذي انتهجته مصر في ذلك الوقت. وفي هذا الصدد، هناك من يشير إلى أن اتفاقية طنجة جاءت كمشروع بديل من الوحدة العربية الشاملة بدليل أنها وقّعت بعد قيام الوحدة المصرية ـ السورية بفترة قصيرة[٥]، ومع فشل تلك الوحدة أُسقطت الاتفاقية[٦].

وإلى جانب اتفاقية طنجة شهدت منطقة المغرب العربي العديد من الاتفاقيات الثنائية التي تقر مبدأ الأخوة وحسن الجوار والوفاق، بالإضافة إلى بعض المعاهدات التي نصت على قيام مشاريع وحدوية ولكنها آلت إلى الفشل. ففي عقد السبعينيات، بعد بروز قيادة ذات توجه قومي في ليبيا[٧]، تم الإعلان عن مشروع الدمج بين ليبيا وتونس في يوم ١٢ كانون الثاني/يناير ١٩٧٤، وذلك من خلال إقامة دولة واحدة تضم الدولتين تحت اسم «الجمهورية العربية الإسلامية»، وتكون ذات دستور واحد وعلم واحد ورئيس واحد وجيش واحد في نطاق نظم تشريعية وتنفيذية واحدة. غير أن ذلك المشروع لم يكتب له النجاح، إذ تم التراجع عنه من طرف القيادة التونسية في يوم ١٤ كانون الثاني/يناير ١٩٧٤، أي بعد يومين فقط من تاريخ إعلانه.

وفي عام ١٩٨٣ حدث نوع من التقارب بين الجزائر وتونس تمثل في توقيع معاهدة الإخاء والوفاق بينهما بتاريخ ١٩ آذار/مارس، وانضمت إليها موريتانيا في شهر كانون الأول/ديسمبر من العام نفسه[٨].

وكرد فعل إزاء هذا الاتفاق الثلاثي، تم الإعلان عن معاهدة تكوين «الاتحاد العربي الافريقي» بتاريخ ١٣ آب/اغسطس ١٩٨٤ بين ليبيا والمغرب[٩]. وقد تم إلغاء هذه المعاهدة من طرف المغرب في شهر آب/اغسطس ١٩٨٦[١٠].

والسؤال الذي يبرز نفسه الآن هو: لماذا لم تنجح كل هذه المحاولات بوضع أسس التكامل الإقليمي على مستوى المغرب العربي حتى على أدنى المستويات؟

إن المتتبع لحركية التفاعلات الداخلية والبينية لدول المغرب العربي، خلال عقدي الستينيات والسبعينيات والنصف الأول من عقد الثمانينيات، يتجلى له وجود جملة من العوامل المتداخلة، التي حالت دون الوصول إلى وضع اسس صحيحة لمجموعة إقليمية تستطيع البقاء والاستمرار في إطار التكامل والتوازن والمعاملة بالمثل. ومن أبرز وأهم هذه العوامل ما يلي:

١ ـ بروز مشكلات السيادة الإقليمية، في فترة ما بعد الاستقلال، وبخاصة فيما يتعلق

---

(٥) تشكلت دولة الوحدة بين مصر وسوريا يوم ٢٢ شباط/فبراير ١٩٥٨ تحت اسم «الجمهورية العربية المتحدة».

(٦) عفيف البوني، «الوعي القومي العربي والأحزاب السياسية في المغرب العربي»، *المستقبل العربي*، السنة ٧، العدد ٧٢ (شباط/فبراير ١٩٨٥)، ص ٨٨.

(٧) انظر: Ronald Bruce St. John, *Qaddafi's World Design: Libyan Foreign Policy, 1969-1987* (London: Saqi Books, 1987), pp. 49-70.

(٨) Mary Jane Deeb, «Inter-Maghribi Relations since 1969: A Study of the Modalies of Unions and Mergers,» *Middle East Journal*, vol. 43, no. 1 (Winter 1989), pp. 28-29.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣١.

بمسألة ضبط الحدود. ومن أبرز وأهم هذه المشكلات: المطالبة المغربية بموريتانيا على أثر حصول الأخيرة على استقلالها من فرنسا عام ١٩٦٠، ومشكلة الحدود بين الجزائر والمغرب حول منطقة «تندوف»، ومسألة «الجرف القاري» بين تونس وليبيا في المياه الإقليمية، وكذلك مشكلة «الصحراء الغربية». فكل هذه المشكلات تركت آثارها الملموسة في مسار العلاقات البينية لدول المغرب العربي، حيث شهدت المنطقة موجات من التوتر والنزاعات التي وصلت إلى مرحلة قطع العلاقات الدبلوماسية، بل إلى درجة الاشتباك المسلح. كما أن هذه النزاعات خلقت مناخاً سياسياً تغلب عليه سمة التنافس، ومن ثم سياسة المحاور والتحالفات الظرفية على المستوى الدبلوماسي.

٢ ـ إن بلدان المغرب العربي، شأنها شأن بقية دول العالم الثالث، الحديثة الاستقلال (في عقدي الخمسينيات والستينيات)، وبالتالي فإن نخوة الاستقلال والغيرة جعلت القيادات السياسية تخشى الذوبان في مشاريع التكامل الإقليمي وبخاصة مشاريع الاتحادات الاندماجية.

٣ ـ عدم وجود تصور مشترك لمفهوم الوحدة المغربية بين صناع القرار السياسي في أقطار المغرب العربي، مما جعل الدعوة إلى تحقيق وحدة المغرب العربي تظهر كخطاب سياسي أكثر منه كسلوك على صعيد الممارسة السياسية. وفي هذا الصدد، هناك من أشار بالقول إلى «... إن المغرب العربي جزء من الوطن العربي، والوحدة المغربية الآن هي خطاب أيديولوجي أكثر منه ممارسة»[١١].

٤ ـ إن كل المحاولات التكاملية التي ظهرت في منطقة المغرب العربي منذ أواخر الخمسينيات وحتى منتصف الثمانينيات، جاءت بصورة مفاجئة وفورية تحت ضغوط الأحداث، مما جعلها مجرد مواقف ظرفية تفتقد مقومات التكوين والاستمرارية.

ثانياً: قيام اتحاد المغرب العربي: العوامل والأهداف

شهد العام ١٩٨٩ قيام اتحاد المغرب العربي الذي يضم كلاً من المغرب، وموريتانيا، والجزائر، وتونس، وليبيا، وذلك وفقاً للمعاهدة المبرمة بين هذه الدول والموقعة في مدينة مراكش المغربية في يوم السابع عشر من شباط/فبراير من ذلك العام. وهذا النجاح الذي حققته دول المغرب العربي الخمس لأول مرة، طيلة ثلاثة عقود من التعثر والمحاولات الفاشلة، يجعلنا نتساءل عن الظروف أو العوامل التي أدت إلى قيام اتحاد المغرب العربي، وأيضاً عن الأهداف المرسومة في معاهدة تأسيس هذا الاتحاد؟ وهذا ما نحاول تغطيته في نقطتين رئيسيتين؛ الأولى تتناول العوامل التي أدت إلى قيام اتحاد المغرب العربي، والثانية تتعلق بالنظام الأساسي والهيكل التنظيمي لاتحاد المغرب العربي.

١ ـ العوامل التي أدت إلى قيام اتحاد المغرب العربي

تتعدد العوامل البيئية المؤثرة في العلاقات الدولية بشكل عام، والسياسة الخارجية بشكل خاص؛ فهناك العوامل الجغرافية، والعوامل السياسية، والعوامل الاقتصادية، والعوامل الاجتماعية

---

(١١) محسن عوض، «محاولات التكامل الإقليمي في الوطن العربي،» المستقبل العربي، السنة ١١، العدد ١٢١ (آذار/مارس ١٩٨٩)، ص ٨٩.

والثقافية. وكل هذه العوامل تأتي بشكل متداخل ومتشابك، الأمر الذي يجعل من الصعب فصل أحدها عن الآخر، إذ إن أي تغير يطرأ على أحد هذه العوامل قد يؤدي إلى حدوث تغير في مجرى السياسة الخارجية ومسارها[١٢].

وقد شهدت منطقة المغرب العربي، بعد منتصف الثمانينيات، جملة من المتغيرات، التي أدت إلى قيام اتحاد المغرب العربي. ومن أهم وأبرز هذه المتغيرات ما يلي:

أ ـ تغير العامل القيادي في تونس عام ١٩٨٧، الأمر الذي ترتب عليه حدوث نوع من التحول الإيجابي في علاقات تونس مع أقطار المغرب العربي، ولا سيما ليبيا، فقد تمت إعادة العلاقات الدبلوماسية بين هذين البلدين بتاريخ ٢٨ كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٧ بعد انقطاع تواصل منذ عام ١٩٨٥. وقد صرح الوزير التونسي للشؤون الخارجية أن إرجاع هذه العلاقات يصدر عن إرادة تونس في «إعادة الصفاء والتوازن لعلاقاتها مع بلدان المنطقة بتجاوز سلبيات الماضي من أجل دفع المد المغاربي»[١٣].

ب ـ التطور الإيجابي الذي حدث في العلاقات المغربية ـ الجزائرية، والذي أفسح المجال لفتح قنوات الحوار والتفاهم لتسوية القضايا الخلافية؛ كالمسألة الحدودية، ومشكلة الصحراء الغربية. ففي يوم ١٧ أيار/مايو ١٩٨٨ تم استئناف العلاقات الدبلوماسية بين المغرب والجزائر، والتي كانت قد قطعت في عام ١٩٧٥[١٤] وشكلت عائقاً من عوائق التكامل بين دول المغرب العربي.

ج ـ فعالية الاتحاد الأوروبي شمال البحر المتوسط، وظهور بعض التجمعات الإقليمية الأخرى. فقد تشكل مجلس التعاون لدول الخليج بتاريخ ٢٥ أيار/مايو ١٩٨١[١٥]، كما تم الإعلان عن قيام مجلس التعاون العربي في شهر شباط/فبراير ١٩٨٩[١٦]. فقيام هذه التجمعات شجع، بشكل أو بآخر، قادة الدول المغاربية الخمس على تأسيس اتحاد المغرب العربي.

د ـ تأزم الأوضاع الاقتصادية في معظم بلدان المغرب العربي وما نجم عنها من مظاهر مختلفة؛ كالبطالة وارتفاع نسبة المديونية، الأمر الذي جعل ساسة هذه البلدان يدركون حقيقة هذه المظاهر وأخطارها في ظل تزايد قوة وفعالية التكامل الأوروبي في شمال البحر الأبيض المتوسط. وبالتالي ترسخت لديهم القناعة بأهمية العمل التكاملي في ظل تنامي ظاهرة التكتلات الاقتصادية والتجمعات التجارية على المستويين الإقليمي والدولي.

هـ ـ الشعور بمرارة واقع الفرقة والخلافات وما نجم عنها من سلبيات انعكست نتائجها على كافة المستويات: السياسية والاقتصادية والاجتماعية، مما أظهر الحاجة إلى إعطاء الأولوية لعوامل التوحيد والتقارب بين دول المغرب العربي.

---

(١٢) زايد عبد الله مصباح، **السياسة الخارجية** (فالليتا: منشورات EIGA، ١٩٩٤)، ص ٧٩.

(١٣) **اتحاد المغرب العربي مشروع يتجسم** (تونس: وزارة الثقافة والإعلام، ١٩٩٠)، ص ١٦.

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٨.

(١٥) يضم مجلس التعاون لدول الخليج كلاً من: السعودية والكويت وقطر والبحرين وعمان والإمارات العربية المتحدة.

(١٦) تشكل هذا المجلس من مصر والعراق والأردن واليمن. وقد قامت مصر بإلغاء موافقتها على اتفاقية المجلس بتاريخ ١٩٩٤/٢/٦. وبعد تطور الأحداث في المنطقة أصبحت أطراف هذا المجلس تتعامل على أساس عدم وجوده.

و ـ البحث عن صيغة مشتركة لإيجاد حد من الأمن الإقليمي لأقطار المغرب العربي، أو على الأقل ضمان الحد الأدنى منه، ضد التهديدات الخارجية (الغارة الجوية الأمريكية على ليبيا في نيسان/ابريل ١٩٨٦، والغارة الجوية الإسرائيلية على تونس في شهر تشرين الأول/اكتوبر ١٩٨٥).

لقد تضافرت كل هذه العوامل بعضها مع بعض، وخلقت مناخاً سياسياً تسوده روح الحوار والتفاهم. وقد شهدت منطقة المغرب العربي في عام ١٩٨٨ حركة من الاتصالات والتفاعلات، حيث تم تكاثف الزيارات واللقاءات على المستوى الرسمي، وانتشرت روح المصالحة، ووصلت اللقاءات إلى أعلى المستويات، أي على مستوى القمة، وفي نطاق يشمل أقطار المغرب العربي كافة. ففي يوم ١٠ حزيران/يونيو ١٩٨٨ اجتمع قادة دول المغرب العربي في مدينة «زرالدة» الجزائرية، وقرروا تكوين لجنة تتولى ضبط الوسائل الكفيلة بتحقيق وحدة المغرب العربي. وفي يوم ١٧ شباط/فبراير ١٩٨٩ تم التوقيع على معاهدة تأسيس اتحاد المغرب العربي من طرف قادة الأقطار الخمسة.

٢ ـ النظام الأساسي والهيكل التنظيمي لاتحاد المغرب العربي

من خلال الاطلاع على نص معاهدة إنشاء الاتحاد المغاربي[١٧] يتبين لنا أن أهداف الاتحاد وأغراضه تعكس، إلى حد كبير، أثر العوامل التي آلت إلى قيامه.

أ ـ أهداف الاتحاد

حددت المادة الثانية من معاهدة التأسيس أهداف اتحاد المغرب العربي في المقاصد التالية:

(١) تمتين أواصر الأخوة التي تربط الدول الأعضاء وشعوبها بعضها ببعض.

(٢) تحقيق تقدم ورفاهية مجتمعات المغرب العربي والدفاع عن حقوقها.

(٣) المساهمة في صيانة السلام القائم على العدل والإنصاف.

(٤) نهج سياسة مشتركة في مختلف الميادين.

(٥) العمل تدريجياً على تحقيق حرية تنقل الأشخاص وانتقال الخدمات والسلع ورؤوس الأموال فيما بينها.

ب ـ أغراض الاتحاد

حصرت المادة الثالثة من المعاهدة أغراض الاتحاد في أربعة ميادين رئيسية هي:

(١) **في الميدان الدولي:** تحقيق الوفاق بين الدول الأعضاء وإقامة تعاون دبلوماسي وثيق بينها على أساس الحوار.

(٢) **في ميدان الدفاع:** صيانة استقلال كل دولة من الدول الأعضاء.

(٣) **في الميدان الاقتصادي:** تحقيق التنمية الصناعية والزراعية والتجارية والاجتماعية

---

(١٧) يمكن الاطلاع على معاهدة إنشاء اتحاد المغرب العربي، في: المصدر نفسه، ص ٣٧ ـ ٤٢.

واتخاذ ما يلزم اتخاذه من وسائل لهذه الغاية، خصوصاً بإنشاء مشروعات مشتركة وإعداد برامج عامة ونوعية في هذا الصدد.

(٤) **في الميدان الثقافي:** إقامة تعاون يرمي إلى تنمية التعليم على اختلاف مستوياته وإلى الحفاظ على القيم الروحية والخلقية المستمدة من تعاليم الإسلام السمحة وصيانة الهوية القومية العربية.

ج ـ البناء الهيكلي للاتحاد

يتألف الهيكل التنظيمي لاتحاد المغرب العربي من[١٨]:

(١) **مجلس الرئاسة:** وهو السلطة العليا. ويتألف من رؤساء الأقطار الأعضاء.

(٢) **مجلس وزراء الخارجية.**

(٣) **الأمانة العامة:** وتتشكل من ممثل عن كل دولة عضو.

(٤) **لجنة المتابعة:** وهي تتكون من عضو لكل دولة عضو (من الوزراء أو الأمناء). وتقوم بمتابعة قضايا الاتحاد وتقدم نتائج أعمالها إلى مجلس وزراء الخارجية.

(٥) **مجلس الشورى:** وهو هيئة استشارية يتألف من عشرة أعضاء عن كل دولة يقع اختيارهم من قبل الهيئات النيابية للدول الأعضاء.

(٦) **الهيئة القضائية:** وهي تتألف من قاضيين اثنين عن كل دولة تعينهما الدولة المعنية لمدة ست سنوات وتجدد بالنصف كل ثلاث سنوات. وتنتخب رئيساً لها من بين أعضائها لمدة سنة واحدة.

(٨) **اللجان الوزارية المتخصصة:** ينشئها مجلس الرئاسة ويحدد مهامها.

كما تنص المادة الرابعة عشرة على أن «كل اعتداء تتعرض له دولة من الدول الأعضاء يعتبر اعتداءً على الدول الأعضاء الأخرى».

أما من حيث العضوية، فإن المعاهدة تركت باب العضوية مفتوحاً فيها لانضمام من يرغب في ذلك من الدول العربية أو الدول الأفريقية، حيث نصت المادة السابعة عشرة على أن «للدول الأخرى المنتمية إلى الأمة العربية أو المجموعة الأفريقية أن تنضم إلى هذه المعاهدة إذا قبلت الدول الأعضاء ذلك».

ثالثاً: التحديات التي واجهت اتحاد المغرب العربي

يعتبر التكامل ظاهرة من ظواهر العلاقات الدولية. فكل الدول تسعى، من خلال المشاريع التكاملية، إلى تحقيق جملة من الأهداف التي تعجز عن تحقيقها منفردة باستقلالية بعضها عن بعض[١٩]. وفي هذا السياق، وكما أشرنا، ظهر اتحاد المغرب العربي مثلما ظهر العديد من

---

(١٨) الهيكل التنظيمي تم النص عليه في المواد من (٤) إلى (١٣) من معاهدة التاسيس.

(١٩) قارن: جيمس دورتي وروبرت بالستغراف، **النظريات المتضاربة في العلاقات الدولية**، ترجمة وليد سليم عبد الحي (الكويت: كاظمة للنشر والترجمة والتوزيع، ١٩٨٥)، ص ٧٧٢.

التجمعات الإقليمية. وهذا ما أكدته المبادئ والأهداف التي حددتها معاهدة تأسيس هذا الاتحاد.

والواقع أن اتحاد المغرب العربي لم يصل إلى تحقيق أهدافه المرسومة في معاهدة الإنشاء. فما هي الأسباب الكامنة وراء ذلك؟ نحاول الإجابة عن هذا السؤال من خلال تناول النقطتين التاليتين: **النقطة الأولى**، وهي تتعلق بمظاهر ركود اتحاد المغرب العربي. **والنقطة الثانية**، وهي تبحث العوامل التي أدت إلى ركود اتحاد المغرب العربي.

١ ـ مظاهر ركود اتحاد المغرب العربي

بدأت ملامح التعثر والركود في نشاطات اتحاد المغرب العربي تظهر مع نهاية العام ١٩٩٤، وبشكل واضح مع العام ١٩٩٥. وهذا ما أكدته التقارير المهتمة بمتابعة أوضاع الأمة العربية. فعلى سبيل المثال، فيما يخص واقع هذا الاتحاد، خلال العام ١٩٩٥، أشار البعض إلى أن «الاتحاد المغاربي، لم يصل في يوم من الأيام حتى إلى مستوى التماسك الشكلي الذي حققه مجلس التعاون لدول الخليج العربية. ومنذ بداية العام كان واضحاً أنه يمر بمرحلة صعبة...»[٢٠].

والمتتبع لمسيرة اتحاد المغرب العربي، طيلة السنوات التسع التي مضت على تأسيسه، يتجلى له أن مظاهر التعثر والركود في نشاطات هذا الاتحاد برزت على المستويات كافة. ومن أبرزها ما يلي:

أ ـ على مستوى الإنجازات

بالنظر إلى الأهداف الطموحة التي وردت في معاهدة إنشاء اتحاد المغرب العربي، ظلت الاتفاقيات الموقعة بين أعضائه مجرد أقوال لم تصل، في معظمها، إلى مستوى التنفيذ على صعيد الممارسة. فعلى الرغم من توقيع دول الاتحاد على ست وثلاثين اتفاقية في كافة مجالات التعاون: الاقتصادي، والاجتماعي، والثقافي، والإداري، والنقل والاتصالات، خلال الفترة من ٢٣ كانون الثاني/يناير ١٩٩٠ إلى ٢ نيسان/ابريل ١٩٩٤[٢١]، فإن الغالبية العظمى لهذه الاتفاقيات الاتحادية لم تُنفذ، وان الاتفاقيات الثنائية هي التي ما زالت قائمة، الأمر الذي جعل دول الاتحاد المغاربي لا ترتفع إلى مستوى الخطر الذي يتهددها من جراء قيام الاتحاد الأوروبي في الضفة الشمالية للبحر الأبيض المتوسط[٢٢]. وقد أشارت التقارير المهتمة إلى أن الاتفاقيات الأساسية لاتحاد المغرب العربي، مثل المعاهدة الجمركية الموحدة، ومنطقة التبادل التجاري الحر، لم تخرج من طور الأماني[٢٣].

---

(٢٠) «حال الأمة العربية: الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية للأمة العربية خلال العام ١٩٩٥»، **المستقبل العربي**، السنة ١٩، العدد ٢٠٧ (أيار/مايو ١٩٩٦)، ص ٤٢.

(٢١) تمت هذه الاتفاقيات في ظل انعقاد ست دورات عادية لمجلس رئاسة الاتحاد الذي لم تنعقد أية دورة له منذ نيسان/ابريل ١٩٩٤. وحول هذه الاتفاقيات، انظر: اتحاد المغرب العربي، الأمانة العامة، **الوثائق الأساسية لاتحاد المغرب العربي**، ط ٢ (الرباط: الأمانة العامة، [د. ت.])، ص ٧٧ ـ ٥٣٦.

(٢٢) أحمد مهابة، «المغرب العربي»، **السياسة الدولية**، السنة ٣١، العدد ١٢١ (تموز/يوليو ١٩٩٥)، ص ١٤١.

(٢٣) مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام، **التقرير الاستراتيجي العربي، ١٩٩٥** (القاهرة: المركز، ١٩٩٦)، ص ٢٧٤.

والواقع أن عدم تنفيذ الاتفاقيات الاتحادية يعطي مظهراً من مظاهر القصور أو العجز عن تحقيق الأهداف والأغراض التي رسمتها معاهدة التأسيس في المادتين الثانية والثالثة.

ب ـ على مستوى النشاط المؤسسي

يعاني اتحاد المغرب العربي، منذ عام ١٩٩٥، حالة شبه جمود، على صعيد النشاط المؤسسي. ويظهر ذلك جلياً من خلال متابعة نشاط مجلس رئاسة الاتحاد، الذي يعتبر أهم وأعلى جهاز فيه لامتلاكه سلطة اتخاذ القرار. فهذا المجلس لم يعقد أي دورة عادية أو طارئة منذ شهر نيسان/ابريل ١٩٩٤، وحتى الدورات العادية الست التي انعقدت في السنوات الأربع الأولى من عقد التسعينيات، وكما هو موضح في الجدول رقم (١)، لم تحظ، في غالبيتها، بالحضور الكامل لقادة أقطار المغرب العربي.

إن هذا الانقطاع الذي حدث على مجلس رئاسة الاتحاد يعني فقدان دور دبلوماسية القمة الجماعية، الأمر الذي ترتبت عليه انعكاسات سلبية على فعالية بقية أجهزة الاتحاد، ومن ثم على درجة التماسك بين أعضائه، وعلى مواقفهم تجاه العديد من القضايا الإقليمية والدولية، حيث أظهرت سلوكيات الدول الأعضاء عدم التزامها بمبدأ التنسيق بين المواقف لاتخاذ سياسة مشتركة في الميادين كافة وفقاً لما تنص عليه المادة الثانية من معاهدة التأسيس. وغياب التنسيق بين السياسات الخارجية لدول الاتحاد المغاربي ظهر إزاء العديد من القضايا والأزمات الإقليمية؛ كقضية الصراع العربي ـ الإسرائيلي، وأزمة الخليج الثانية عام ١٩٩٠، ومسألة التعامل مع الاتحاد الأوروبي.

الجدول رقم (١)

حضور أو غياب قادة أقطار المغرب العربي في الدورات العادية التي عقدها مجلس رئاسة اتحاد المغرب العربي

الدورات العادية التي عقدها مجلس رئاسة اتحاد المغرب العربي	مكان الانعقاد	تاريخ الانعقاد	حضور أو غياب قادة أقطار المغرب العربي(*)				
			المغرب	موريتانيا	الجزائر	تونس	ليبيا
الدورة العادية الأولى	تونس	٢١ ـ ١٩٩٠/١/٢٣	✓	×	✓	✓	✓
الدورة العادية الثانية	الجزائر	٢١ ـ ١٩٩٠/٧/٢٣	✓	✓	✓	✓	✓
الدورة العادية الثالثة	راس الأنوف	١٠ ـ ١٩٩١/٣/١١	×	✓	✓	✓	✓
الدورة العادية الرابعة	الدار البيضاء	١٥ ـ ١٩٩١/٩/١٦	✓	✓	✓	✓	×
الدورة العادية الخامسة	نواكشوط	١٠ ـ ١٩٩٢/١١/١١	×	✓	✓	✓	×
الدورة العادية السادسة	تونس	٢ ـ ١٩٩٤/٤/٣	×	✓	✓	✓	×

(*) علامة ✓ تعني الحضور، وعلامة × تعني الغياب.

المصدر: اتحاد المغرب العربي، الأمانة العامة، البيانات الختامية الصادرة عن مجلس رئاسة اتحاد المغرب العربي (تونس: الأمانة العامة، ١٩٩٤).

٢ ـ العوامل التي أدت إلى ركود وعدم فعالية اتحاد المغرب العربي

هناك جملة من المتغيرات الإقليمية والدولية التي أخذت أحداثها تتفاقم مع بداية التسعينيات، وتركت آثارها بشكل أو بآخر في حركية اتحاد المغرب العربي. وعلى رغم تداخل وتشابك هذه المتغيرات، في كثير من الأحيان، إلى الدرجة التي تجعل من الصعب الفصل بينها،

فإننا، في هذا الإطار، ارتأينا تقسيمها إلى عوامل داخلية، وأخرى خارجية.

أ ـ العوامل الداخلية

ونقصد بالعوامل الداخلية، هنا، المشكلات المتعلقة بدول اتحاد المغرب العربي، سواء فيما يخص كل دولة على حدة، أو فيما يخص العلاقات البينية لهذه الدول.

ومن خلال متابعة حركية دول اتحاد المغرب العربي، يمكننا تحديد أهم العوامل الداخلية التي حدت من نشاط الاتحاد المغاربي وفعاليته، في ما يلي:

(١) ظهور الأزمة السياسية في الجزائر وتطورها بدءاً من العام ١٩٩٠ فصاعداً، وما نجم عنها من تصاعد المواجهة الحكومية مع الجماعات الإسلامية المسلحة، الأمر الذي خلق سلسلة من مظاهر عدم الاستقرار الداخلي بأبعادها المختلفة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً. وكل ذلك سيطر على اهتمامات الحكومة الجزائرية ووضع قيداً على حركة سياستها الخارجية، بمعنى أن سياستها الخارجية أصبحت في دائرة المتغير التابع أمام متغيرات سياستها الداخلية.

(٢) بروز أزمة «لوكربي» بين ليبيا وبعض الدول الغربية وما نجم عنها من فرض حصار دولي على ليبيا، بداية من شهر نيسان/ابريل ١٩٩٢، وفقاً للقرار الدولي رقم (٧٤٨) والتزام الدول المغاربية الأخرى بهذا القرار، الأمر الذي جعل ليبيا تنظر إلى مواقف الدول المغاربية إزاء هذه الأزمة على أنها نوع من المواقف السلبية التي تخل بميثاق الاتحاد[٢٤]. وفي هذا الإطار اعتذرت ليبيا في شهر كانون الثاني/يناير ١٩٩٥ عن رئاسة الدورة السادسة للاتحاد، مبدية استيائها من التزام البلدان الأعضاء في الاتحاد بالحظر الجوي المفروض عليها[٢٥].

(٣) تدهور العلاقات الجزائرية ـ المغربية مع العام ١٩٩٥ نتيجة لتجدد الخلافات بين البلدين حول تسوية إشكالية «الصحراء الغربية»، الأمر الذي ترك انعكاساته السلبية على الاتحاد المغاربي، حيث طلبت المغرب تجميد مؤسسات الاتحاد أثناء فترة رئاسة الجزائر له بسبب موقفها إزاء قضية «الصحراء الغربية»[٢٦].

(٤) اختلاف وجهات النظر، فيما يتعلق بمسألة توسيع عضوية الاتحاد، حيث ان المادة (١٧) من معاهدة التأسيس تفسح المجال أمام الدول الأخرى العربية والافريقية للانضمام إلى الاتحاد بشرط موافقة الدول الاعضاء كافة. وفي هذا الصدد، دعت كل من ليبيا والجزائر مصر إلى الانضمام إلى الاتحاد المغاربي[٢٧]. وعندما تقدمت مصر بطلبها في هذا الخصوص لم تحظ بالموافقة، الأمر الذي يعني ان هناك اختلافاً في وجهات النظر بين دول الاتحاد فيما يتعلق بمسألة توسيع العضوية. ولعل هذا ما يفسر المبادرة التي قامت بها ليبيا بالدعوة إلى تأسيس تجمع دول الساحل والصحراء في العام ١٩٩٧.

---

(٢٤) حسن أبو طالب، «مدخل لدراسة سياسة ليبيا العربية،» في: المصدر نفسه، ص ٦٤.

(٢٥) «موجز يوميات الوحدة العربية، آذار (مارس) ١٩٩٥،» **المستقبل العربي**، السنة ١٨، العدد ١٩٥ (أيار/مايو ١٩٩٥)، ص ١٥٧.

(٢٦) مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، المصدر نفسه، ص ٢٧٧ ـ ٢٧٨.

(٢٧) أحمد يوسف القرعي، «مصر والمغرب العربي: البعد المتوسطي والافريقي،» **السياسة الدولية**، السنة ٣١، العدد ١١٩ (كانون الثاني/يناير ١٩٩٥)، ص ١٩٤.

ب ـ العوامل الخارجية

نقصد بالعوامل الخارجية، هنا، المتغيرات الإقليمية والدولية النابعة من خارج نطاق المغرب العربي. ومن الممكن تحديد أهم وأبرز هذه العوامل، في ما يلي:

(١) أثر أزمة الخليج (١٩٩٠ ـ ١٩٩١)

لقد كان لأزمة الخليج آثارها البالغة في الواقع العربي، إلى الدرجة التي وصف فيها البعض يوم ٢ آب/اغسطس ١٩٩٠، الذي قام فيه العراق بالتدخل العسكري في الكويت، بأنه يوم مهم في تاريخ العرب كيوم ٢ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩١٧ الذي تم فيه الإعلان عن وعد بلفور بتقديم وطن لليهود في فلسطين[٢٨]. فالتدخل العسكري العراقي في الكويت أظهر نوعاً من التباين في مواقف دول الاتحاد المغاربي حيال الأزمة[٢٩]، وبخاصة بعد التدخل العسكري الغربي في الأزمة ومسعى كل من الكويت والسعودية لتدويل الأزمة بطلب تدخل قوات أجنبية في حل هذه الأزمة.

وهذا التباين في مواقف دول الاتحاد المغاربي إزاء أزمة الخليج كشف عدم التزام هذه الدول بمبدأ التنسيق بين سياساتها الخارجية، الأمر الذي ترك انعكاساته السلبية على مواقفها إزاء العديد من الأزمات والقضايا التي ظهرت فيما بعد. وكان لكل ذلك أثره في خلق نوع من عدم التماسك بين أعضاء اتحاد المغرب العربي.

(٢) أثر المتغيرات المستجدة في قضية الصراع العربي ـ الإسرائيلي

مع بدء مفاوضات السلام، في إطار انعقاد المؤتمر الدولي للسلام في الشرق الأوسط، في مدريد، خلال شهر كانون الأول/ديسمبر ١٩٩١، بين إسرائيل وكل من سوريا ولبنان والأردن ومنظمة التحرير الفلسطينية، وبرعاية الاتحاد الروسي والولايات المتحدة الأمريكية، شهد النظام الإقليمي العربي تحولات سريعة ومتلاحقة[٣٠]: كتوقيع اتفاق «اوسلو» في واشنطن بتاريخ ١٢/ ٩/١٩٩٣، وتوقيع معاهدة السلام بين إسرائيل والأردن بتاريخ ١٧/١٠/١٩٩٤، وانعقاد سلسلة مؤتمرات «القمة الاقتصادية للشرق الأوسط وشمال افريقيا» في إطار المشاركة الإسرائيلية في أربع عواصم عربية (الدار البيضاء: ١٩٩٤، وعمان: ١٩٩٥، والقاهرة: ١٩٩٦، والدوحة: ١٩٩٧).

وقد أدت هذه التحولات إلى خلق معطيات وظروف جديدة في المنطقة العربية ترتكز في مجملها على مرجعية تقوم على أساس تطبيع العلاقات بين البلدان العربية وإسرائيل. ومسألة تطبيع العلاقات مع إسرائيل أظهرت نوعاً من الخلافات بين بعض البلدان العربية، وفي هذا الإطار برز الخلاف بين بلدان اتحاد المغرب العربي. فقد تم فتح مكتبي اتصال بين المغرب وإسرائيل، وهذا ما وصفه المغرب يوم ١٧ أيلول/سبتمبر ١٩٩٥ بانه من الناحية الدبلوماسية

---

(٢٨) Akins, «The New Arabia,» p. 38.

(٢٩) السيد عوض عثمان، «الاتحاد المغاربي ومشكلة التوافق»، السياسة الدولية، السنة ٢٦، العدد ١٠٢ (تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٠)، ص ٥٥ ـ ٦٤.

(٣٠) حسين معلوم، «التسوية.. في الفكر السياسي العربي: قراءة تحليلية في آراء نخبة عربية»، المستقبل العربي، السنة ٢٠، العدد ٢٢٧ (كانون الثاني/يناير ١٩٩٨)، ص ٤ ـ ١٤.

اعتراف بإسرائيل[٣١]. وفي شهر كانون الثاني/يناير عام ١٩٩٦ أعلن في اجتماع ثلاثي لوزراء خارجية كل من تونس وإسرائيل والولايات المتحدة عن اتفاق بين تونس وإسرائيل لإقامة مكتبين لرعاية المصالح بين البلدين[٣٢]. وكان قد أعلن في يوم ٢٧ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٥ في برشلونة عن اتفاق بين إسرائيل وموريتانيا على تبادل التمثيل الدبلوماسي، وذلك على هامش المؤتمر الأوروبي ـ المتوسطي[٣٣].

وهذا التقارب بين بعض دول اتحاد المغرب العربي وإسرائيل رفضته بقية البلدان المغاربية الأخرى، الأمر الذي نجم عنه توتر في العلاقات بين أعضاء الاتحاد. ففي هذا الصدد أعلنت ليبيا، في شهر تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٥، سحب اعترافها بموريتانيا كدولة عربية بسبب اتفاقها وإسرائيل على تبادل التمثيل الدبلوماسي[٣٤].

وبصرف النظر عما جرى من مساعٍ[٣٥]، في هذا الشأن، آلت إلى تحسن العلاقات بين البلدين في شهر آذار/مارس ١٩٩٧، فإن مثل هذا الخلاف لن يمر من دون أن يترك انعكاساته السلبية على نشاط الاتحاد المغاربي في ظل تراكم جملة من الإشكاليات الخلافية المثارة بين أعضائه.

خاتمة

نخلص من المعالجة التحليلية السابقة إلى أن فكرة بناء اتحاد المغرب العربي ترجع في الأساس إلى فترة الكفاح التحريري في منطقة المغرب العربي ضد الاستعمار الغربي، حيث ظهر الشعور بوثوق الصلة والحاجة إلى التكامل بين شعوب المغرب العربي التي جسّمت فيما بينها مظاهر التلاحم والتآزر في ذلك الكفاح التحريري.

وفي فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية، وعلى أثر حصول غالبية دول المغرب العربي على استقلالها بعد منتصف الخمسينيات، ومع تنامي الوعي القومي العربي في المشرق العربي تبنت النخب الحاكمة هذه الفكرة. وفي هذا السياق، شهدت منطقة المغرب العربي، منذ أواخر الخمسينيات وحتى منتصف الثمانينيات، عدداً من محاولات التكامل التي آلت إلى الإخفاق تحت تأثير جملة من العوامل، لعل أبرزها: اختلاف وجهات النظر بين القيادات السياسية، وعدم وجود رؤية مشتركة لصياغة آلية تحقيق التكامل بين دول المغرب العربي، إضافة إلى بروز مشكلات التمسك بالسيادة الإقليمية؛ كالمشاكل الحدودية.

والواقع ان كل هذه المحاولات شكلت سلسلة من التجارب التكاملية أدت في النهاية، مع

---

(٣١) مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، **التقرير الاستراتيجي العربي، ١٩٩٥**، ص ٢٨٠ ـ ٢٨١.

(٣٢) انظر: «موجز يوميات الوحدة العربية، كانون الثاني (يناير) ١٩٩٦،» **المستقبل العربي**، السنة ١٨، العدد ٢٠٥ (آذار/مارس ١٩٩٦)، ص ١٨٩، و Moncef Mahroug, «Histoire d'une normalisation,» *Jeune afrique* (31 janvier-6 février 1996), p. 3.

(٣٣) مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، المصدر نفسه، ص ٢٨١.

(٣٤) «موجز يوميات الوحدة العربية، تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٩٥،» **المستقبل العربي**، السنة ١٨، العدد ٢٠٣ (كانون الثاني/يناير ١٩٩٦)، ص ١٧٦.

(٣٥) تم تحسين العلاقات بين ليبيا وموريتانيا على اثر نجاح الوساطة، التي قامت بها تونس بتاريخ ٣/ ١٩٩٧/٣. انظر بهذا الخصوص صحيفة: **العرب** (لندن)، ١٩٩٧/٣/٦، ص ١.

ظهور عدد من المتغيرات الإقليمية والدولية، إلى نجاح دول المغرب العربي لأول مرة بتحقيق اتحاد المغرب العربي في العام ١٩٨٩.

غير أن هذا الاتحاد، ومنذ السنوات الأولى لتاسيسه، شهد ولا يزال يشهد جملة من التحديات التي واجهته وحدت من نشاطه وجعلته يعيش مرحلة من التعثر والركود. وهذه التحديات ظهرت تحت تاثير جملة من المتغيرات التي أفرزتها معطيات البيئتين؛ الإقليمية والدولية.

والنقطة الجوهرية التي يمكن الوصول إليها من خلال هذه المعالجة التحليلية هي أهمية وفعالية الدور الحاسم للمتغير القيادي أمام بقية المتغيرات الأخرى في ما يخص تحقيق فكرة الاتحاد المغاربي أو استمراريته بعد أن تحقق. لذلك، من الضروري التأكيد على أهمية عقد مؤتمرات القمة لدول اتحاد المغرب العربي من أجل الإبقاء على هذا الاتحاد والدفع به على طريق تحقيق الوحدة العربية الشاملة □

الجدول رقم (٢)

عدد سكان دول اتحاد المغرب العربي في عام ١٩٩٦

الدولة	عدد السكان (بالملايين)
المغرب	٢٧,٦
موريتانيا	٢,٣
الجزائر	٢٨,٦
تونس	٩,١
ليبيا	٥,٦
المجموع	٧٣,٢

المصدر: صندوق الأمم المتحدة للسكان، حالة سكان العالم، ١٩٩٦ (نيويورك: الصندوق، ١٩٩٦)، ص ٦٨.

جدلية الوحدة والتجزئة تاريخياً وفي الواقع العربي المعاصر

عوني فرسخ

باحث عربي - الامارات العربية المتحدة.

تعكس التصريحات الرسمية العربية، كما الأدبيات السائدة وأحاديث المجالس خلال الشهور الأخيرة، بروزاً طردياً لدعوات: لمّ الشمل، والتضامن، وإقامة السوق العربية المشتركة، وتطوير جامعة الدول العربية وتفعيلها، والتقدم المنهجي على طريق إقامة شكل معاصر من التوحد العربي. وفي المقابل، يكثر بين صناع القرار وأهل الفكر العرب من يعلنون بأن مثل هذه الدعوات مجرد أمنيات غير واقعية، ولا يخفون قناعتهم بأن الدولة والمصالح القطرية باتت حجر الزاوية في حراك العرب، نخباً وجماهير. ويلاحظ أن كلا الجماعتين تستشهد بالتاريخ العربي ومعطيات الواقع المعاصر. فأيهما أصوب قراءة للماضي، وأعمق رؤية للحاضر، وأدق استشرافاً للمستقبل؟ وهل الأمة العربية أمام تباشير استعادة الطموح الوحدوي عافيته، أم أن بؤس الواقع تسبب في بروز قدر من الأفكار الرغائبية؟ وللإجابة بموضوعية عن التساؤلين المطروحين ينبغي إجابة الأسئلة الأربعة التالية:

الأول: هل صحيح أن السمة الأساسية التي يتسم بها الوطن العربي هي وحدته التاريخية، بحيث غلب التوجه لإقامة دول مركزية قوية على حراك شعوبه وقبائله والأمم الغازية له؟[1] وهل من الصواب القول بأن نقيض الحراك الوحدوي لم يكن نفياً للوحدة وتثبيتاً للتجزئة، وإنما كان دائماً نفياً لوحدة معينة لاستبدالها بوحدة أخرى؟[2]

الثاني: هل صحيح الادعاء بأن ولادة الدولة القطرية مرتبطة بالتبعية؟[3] أم الأصح الزعم بأن «المستعمر لم ينشئ الدول كما يشاء، وأن الدول التي نشأت كانت امتداداً عصرياً لبنى سياسية متميزة إلى هذا الحد أو ذاك»؟[4].

---

(١) منير شفيق، **في الوحدة العربية والتجزئة**، ط ٣ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١)، ص ١٤.

(٢) عصام نعمان، «هل أصبحت الوحدة قراراً بالحرب؟» **المستقبل العربي**، السنة ٨، العدد ٨٥ (آذار/مارس ١٩٨٦).

(٣) انظر تعقيب مسعود ضاهر على بحث: تركي الحمد، «تكوين الدولة القطرية: المنظور الوحدوي»، ورقة قدّمت إلى: **الوحدة العربية: تجاربها وتوقعاتها: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٩)، ص ١٦٩.

(٤) غسان سلامة، «عوائق الواقع العربي القطري»، ورقة قدّمت إلى: المصدر نفسه، ص ٤٧١.

الثالث: هل شكلت التراكمات الناتجة من الفكر والعمل التجزيئي الاستعماري معوقات للطموح الوحدوي، أم أنها كانت محفزة له ودافعة بفعل التحدي والاستجابة؟

الرابع: هل دائماً تدعم خصوصيات الدولة القطرية العربية الجانب السلبي في «جدلية الوحدة والتجزئة»؟ أم أنها مؤهلة أيضاً لتعزيز الطموح الوحدوي؟

وفي محاولة الاجتهاد بالإجابة عن الأسئلة الأربعة، أرى الوقوف مع العوامل الجغرافية والتاريخية والعقائدية والثقافية ذات الأثر في تبلور «جدلية الوحدة والتجزئة»، وكذلك مع أبرز المستجدات والمتغيرات التي أثرت فيها إيجاباً وسلباً حتى العصر الحديث.

أولاً: أثر جغرافية الوطن العربي في «جدلية الوحدة والتجزئة»

يمكن إيجاز التأثيرات الإيجابية والسلبية للعناصر الجغرافية في ما يلي:

١ ـ لتنظيم الري في كل من وادي النيل ووادي الرافدين، قامت الدولة النهرية المركزية القوية. وبسبب غلبة ندرة المطر والتصحر على محيطهما تعرضتا لغارات وهجرات بشرية متوالية. وفي مواجهة تدفق بشري، في غالبيته بدوي مهدد للاستقرار مخرب للعمران، اعتمدتا الهجوم وسيلة للدفاع، ونمت فيهما الطموحات الامبراطورية، وتعاظم بالنتيجة دور الدولة والعسكر في حياة وتاريخ أمم المنطقة وشعوبها.

٢ ـ لمحدودية المساحة الصالحة للزراعة، احتلت التجارة مركزاً مرموقاً في النشاط الاقتصادي، كما احتل التجار منزلة معتبرة في المجتمع وعند الحكام. وصار تأمين طرق ووسائل النقل واستقرار وأمن الأسواق كبير الأثر في ازدهار الدولة واستقرار الحكم.

٣ ـ بحكم الموقع المتوسط في ما بين آسيا وافريقيا والسواحل الجنوبية لأوروبا، نما تطلع الحكام والتجار معاً لتوسيع مجال تجارة المنطقة خارج حدودها الإقليمية. وبنجاح البحارة العرب بمواجهة تقلبات الرياح الموسمية فتح طريق التجارة إلى الهند وجنوب شرق آسيا. وبتمكن بدو شبه الجزيرة العربية من تدجين الجمل امتدت تجارة القوافل من حدود الصين إلى شواطئ الأطلسي، ومن أعماق آسيا الوسطى إلى أدغال افريقيا. وبذلك تضاعفت طوال قرون متوالية أهمية الدولة الامبراطورية لإزالة المعوقات كافة أمام حرية انسياب السلع وانتقال الأشخاص.

٤ ـ كانت شبه جزيرة العرب أشبه بخزان الشعوب والقبائل، الذي يفيض بالهجرات بين الحين والحين، وذلك بتأثير عامل المناخ بصورة رئيسية. واتخذت الهجرات اتجاهين: **الأول** باتجاه وادي الرافدين وبلاد الشام، **والثاني** عبر الساحل الشرقي للبحر الأحمر إلى مصر والشمال الافريقي. ولقد حمل المهاجرون الأولون معهم قرابتهم الجنسية واللغوية والقسمات الحضارية المشتركة.

٥ ـ تسببت غلبة الصحراء وتدني نسبة المناطق المأهولة، وطول خطوط المواصلات، بحصر اهتمام السلطات المركزية المتوالية ضمن مناطق العمران، مما يسر الخروج عليها كلما بدت إمارات الضعف في المركز. ومن بين الامبراطوريات التي قامت في المنطقة تميزت الامبراطورية العربية الإسلامية بتدني نسبة المساحة المأهولة من أصل مساحتها الكلية[٥]، الأمر الذي تسبب في تراجع فعالية السلطة المركزية في وقت مبكر للغاية.

---

(٥) شارل عيساوي، **تأملات في التاريخ العربي** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١)، ص ٥١ ـ ٥٢.

٦ ـ وفرت المناطق الجبلية الوعرة والفقيرة الموارد لبعض التكوينات الاجتماعية «العرقية» والطائفية معازل نائية عن العمران، وأمنت لها فرص الانغلاق دون الآخرين، مما أدى إلى إضعاف مستوى تفاعلاتها مع المحيط، وبالنتيجة تقوت لديها نوازع الخصوصيات الذاتية. كما تأثر التاريخ العربي بحدة الصراع بين الحضارة والبداوة على نحو لا مثيل له في العالم، مما جعل العصبية القبلية تتواصل في المجتمع العربي على الرغم من إدانة الإسلام لها، وتجاوز مرحلة البداوة في معظم المجتمعات العربية.

وهكذا يتضح أنه نتيجة تفاعل جدلي في ما بين عناصر جغرافية الوطن العربي: المناخ، والتضاريس، والموارد، والموقع، تبلور التوجه الوحدوي التاريخي لقبائله وشعوبه، وللدول التي أقامتها هذه القبائل والشعوب، وتلك التي أقامها غزاته عبر الزمن، باستثناء دول الاستعمار الأوروبي. كما كان لعنصري التضاريس والموارد أثرهما في تشكل بذور التجزئة في النسيج الاجتماعي للأمة العربية.

ثانياً: تأثير تاريخ المنطقة القديم في «جدلية الوحدة والتجزئة»

تركت تفاعلات وصراعات الدول كافة التي عرفتها المنطقة منذ الأزل، وحتى خضوعها للقوى الخارجية ابتداءً بالغزو الفارسي، آثاراً إيجابية وسلبية شديدة الوضوح في الجدلية التاريخية التي بلورتها عناصر جغرافيتها، يمكن إيجازها في الآتي:

١ ـ حتى الغزو الفارسي، الذي امتد بقيادة قمبيز سنة ٥٢٥ق. م. إلى دلتا مصر، شهدت المنطقة قيام واندثار عدد من الدول والامبراطوريات، أقامتها قبائل وشعوب، تعود بأصولها السلالية في الأعم الأغلب إلى الوطن العربي، كما تعرضت لغزوات وهجرات من جوارها الآسيوي والأوروبي بصورة رئيسية. ومن خلال الهجرات والتجارة والحروب، امتزجت الشعوب والقبائل وتعمقت قرابتها الجنسية واللغوية. كما اتسعت وتعددت سبل التأثير المتبادل في ما بينها دينياً وفكرياً وثقافياً وفنياً، وبالتالي تماثلت فيها القيم وأنماط السلوك وأساليب الإنتاج وأدواته، مما سهل عمليات الاندماج في ما بين شعوب المنطقة وقبائلها، وقارب في ما بين الموروثات الحضارية التي تراكمت فيها منذ المراحل السابقة للتاريخ المعروف.

٢ ـ خضعت المنطقة منذ الغزو الفارسي وحتى الفتح العربي الإسلامي أواسط القرن السابع الميلادي لهيمنة سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية أجنبية، فارسية ويونانية ورومانية ـ بيزنطية، مما تسبب بتعطيل نموها القومي، ووقف تطورها الحضاري المستقل، وإخضاعها قومياً وحضارياً لمؤثرات خارجية ضاغطة. غير أن جدل الوحدة والتجزئة لم يتعطل فيها على رغم العوامل الخارجية الطارئة، وعلى العكس من ذلك فرض ذاته على الغزاة، فكل من الفرس واليونان سعى لتوسيع حدود امبراطوريته على حساب الطرف الآخر، ولقد تواصل الصراع حين ورث الرومان تركة اليونان في المنطقة. وشاعت في حواضر المنطقة الثقافة الهلينية، وهي منظومة وحدوية في أساسها. كما أن الأنظمة الامبراطورية، بما أقامته من مدن وطرق ووفرته من أمن واستقرار نسبيين، فسحت المجال واسعاً لحركة السلع والأشخاص والأفكار. ولقد حلت الآرامية كلغة ثانية في مصر والمشرق العربي وبعض نواحي المغرب، وتواصل تدفق عرب شبه الجزيرة على الهلال الخصيب ووادي النيل. وغلب على صراعات القوى المحلية في ما بينها التوجه نحو الاندماج والتوحيد، وليس باتجاه الانعزال والتفتيت.

٣ ـ كان تفاعل شعوب المنطقة وقبائلها مع الأمم المتغلبة على أمرها محكوماً بالتمايز على

محاور السلالات التاريخية واللغة والثقافة وأنماط السلوك، وبما حفلت به قرون التسلط الإحدى عشرة من تبعية حضارية، واضطهاد سياسي، وتميز اجتماعي، وصراعات دينية ومذهبية، مما عمق حدة التناقض العدائي بين الطرفين، وأفرز ما يجوز اعتباره «نزوعاً قومياً»، جسده الإحساس القوي بالتمايز من الغزاة الأجانب. فعلى الرغم من طول المدة لم يندمج أي من شعوب المنطقة في إحدى الأمم المسيطرة أو يتخذ لغتها لساناً لنخبه وجمهوره.

٤ ـ شهد القرن السادس الميلادي تحولات جذرية في الهلال الخصيب وشبه الجزيرة العربية، إذ قضى الساسانيون على كيان المناذرة في العراق، وصفى البيزنطيون كيان الغساسنة في بلاد الشام، وزالت دولة كندة في شبه الجزيرة، فيما استولى الأحباش على اليمن[٦]. وبتأثير صراع فارس وبيزنطة وحلفائها الأحباش تنافست اليهودية والنصرانية في اقتحام شبه الجزيرة. كما حاولت بيزنطة وفارس التحكم في التجارة الدولية، وبخاصة في المحيط الهندي. فتمثلت الاستجابة العربية في بروز وعي سياسي وحدوي، يجسده الاتجاه نحو الأحلاف. كما ظهر الأحناف دعاة التوحيد وتنامى الوعي الاجتماعي، وأخذت مكة تحتل دوراً مركزياً في ذلك التوجه، فيما قريش بزعامة ارستقراطية تجارية تمارس دوراً قيادياً في تشكيل الأحلاف القبلية «الايلاف»، وفي اتخاذ موقف حيادي في صراعات بيزنطة وفارس، وعقد اتفاقيات مع دول الجوار لتعزيز دور العرب التجاري[٧]. وتزامن ذلك مع اتضاح استكمال اللغة العربية وحدتها، والاتجاه للتضامن في مواجهة العدو الخارجي.

وهكذا يبدو جلياً ان مرحلة التسلط الأجنبي الأولى، وإن عطلت النمو القومي لشعوب المنطقة، وأوقفت تطورها الحضاري المستقل، إلا أنها لم تعطل التوجه الوحدوي الذي تبلور خلال المرحلة السابقة، بل هي عمقته بإفراز ما يجوز تسميته «النزوع القومي» الذي تجسد بالامتناع عن الاندماج بالآخر الوافد، مقابل بروز قدر ملحوظ من التفاعل المؤثر في ما بين شعوبها وقبائلها. والمثال الأبرز غلبة الإيجابية على السلبية في تفاعلات الفينيقيين مع البربر، على عكس علاقة البربر بكل من الفندال والقوط والرومان.

ثالثاً: تراكمات العصور العربية الإسلامية ذات التأثير في الجدلية التاريخية

تعتبر القرون التسعة من بعثة الرسول ﷺ سنة ٦١٠م إلى الغزو العثماني لبلاد الشام ومصر سنة ١٥١٧م مرحلة تاريخية واحدة، لأن الجدليات الداخلية كانت خلالها ذات الأثر الأكبر في المتغيرات والمستجدات التي تركت آثاراً إيجابية أو سلبية في «جدلية الوحدة والتجزئة». ففي بدايتها، توجت التفاعلات البشرية التي شهدتها المنطقة منذ فجر التاريخ بتكون الأمة العربية، من تفاعل عرب الفتح، ومن صدروا عن الجزيرة في أعقابه وكنتيجة من نتائجه، مع شعوب الهلال الخصيب ووادي النيل والشمال الأفريقي على أساس الانتماء الحضاري وليس الانتساب السلالي، ولتجيء ذات طبيعة تركيبية تمتلك التنوع في إطار الوحدة، وتتصل بقرابة

---

(٦) عبد العزيز الدوري، **مقدمة في التاريخ الاقتصادي العربي**، ط ٥ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٧)، ص ٩ ـ ١٢.

(٧) خليل عبد الكريم، **قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية** (القاهرة: دار سينا، ١٩٩٥)، ص ٣٥ ـ ١٣٦.

سلالية ولغوية وتراثية ببقايا الشعوب والقبائل الأصيلة كافة في المنطقة، والتي لم تتعرب، أسوة بغالبية بني جلدتها، الذين شكلوا جزءاً لا يتجزأ من النسيج القومي العربي[٨]. ولقد عمق التعريب الطموح الوحدوي التاريخي وقواه، إذ بلور شعوراً قومياً على مدى الأرض التي عمت فيها اللغة والثقافة والقيم وأنماط السلوك العربية، كما أسس لثقافة عربية تعمقت ونمت مع الأيام لتغدو أبرز مظاهر وحدة الأمة العربية، وأداة العرب الأولى في الدفاع عن الهوية والانتماء القومي. وفي ما يلي أبرز المتغيرات والمستجدات خلال المرحلة الأشد تأثيراً، إيجاباً وسلباً، في «جدلية الوحدة والتجزئة»:

١ ـ أحدث الإسلام تغييراً جذرياً في توجه العرب الوحدوي بإحلاله وحدة الأمة محل التحالفات القبلية، في وجه معارضة قوية من أرستقراطية قريش وأعراب البادية. وعلى رغم إدانته العصبية القبلية، إلا أنه أبقى على التكوينات القبلية، وبالتالي ظل التناقض في ما بين وحدة الجماعة التي يحض عليها الإسلام والنوازع القبلية كامناً لا يظهر إلا في أوقات الأزمات. وكانت «حروب الردة» في أبرز وجوهها، دفاعاً عن وحدة الدولة والأمة. وقد جاءت مشاركة القبائل في الفتوح تقوي الوشائج في ما بينها وتعزز وحدة عرب الجزيرة التي تحققت في صدر الإسلام.

٢ ـ لما كان التوحد القومي والسياسي في الدولة العربية الإسلامية عاملاً أساسياً في حفظ الدين ونشره[٩]، حرص الفكر والعمل منذ فجر الإسلام على تأكيد الالتزام بأولوية الوحدة في حياة الجماعة المسلمة، وأهمية السلطة المركزية، ووجوب عروبة القيادة، وذلك من خلال التشديد على وحدانية الإمام، وأن يكون قرشياً في رأي جمهور الفقهاء[١٠].

٣ ـ اعتبر الإسلام اللغة جذر الانتماء القومي، فالرسول ﷺ يقول: «ليست العربية بأحدكم من أب أو أم وإنما العربية اللسان، فمن تكلم العربية فهو عربي»[١١]، كما وفر سبل تدعيم كافة مقومات الوجود القومي العربي: اللغة، والتاريخ، والثقافة المشتركة. وشكلت الشريعة الإسلامية عامل توحيد قوياً نتيجة شمولها الأسس الفقهية العامة في المسائل الأساسية التي تجمع عليها كل المذاهب. كما شكلت المرجعية القانونية الوحيدة للمواطنين على اختلاف أديانهم ومذاهبهم قروناً متوالية، وذلك في ما عدا مسائل الأحوال الشخصية لغير المسلمين. ولقد شهدت القرون الهجرية الثلاثة الأولى أكثر النظم التجارية تقدماً وازدهاراً وانتشاراً في تاريخ العالم القديم والمتوسط. ونشأت في العصر العباسي الأول «وحدة اقتصادية هائلة، قائمة على التبادل التجاري.. استمرت مدة طويلة نسبياً بلغت حوالى ٢٠٠ سنة»[١٢].

٤ ـ تتضح أبعاد النسق الوحدوي طوال المرحلة، ومحدودية تأثير التشرذم والتشظي السياسي، التي لم تؤثر في البنى السياسية الواحدة للاجتماع العربي الإسلامي، حين يقرأ

---

(٨) حول العوامل التاريخية والإسلامية والعربية التي يسرت التعريب وسهلت التجانس والاندماج، انظر: عوني فرسخ، **الأقليات في التاريخ العربي (منذ الجاهلية وإلى اليوم)** (بيروت؛ لندن: رياض الريس للكتب والنشر، ١٩٩٤)، ص ٢١ ـ ٥٣.

(٩) محمد عمارة، **الإسلام وقضايا العصر** (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٠)، ص ١٨.

(١٠) رضوان السيد، «قضايا المركزية والوحدة وعلاقة المركز بالأطراف،» **الفكر العربي**، السنة ٢، العددان ١١ ـ ١٢ (آب/اغسطس ـ أيلول/سبتمبر ١٩٧٩)، ص ٤٧.

(١١) أبو القاسم علي بن الحسن بن عساكر، **تاريخ دمشق الكبير**، ج ٢، ص ١٨٩.

(١٢) إلياهو آشتور، **التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للشرق الأوسط في العصور الوسطى**، ترجمة عبد الهادي عبلة (دمشق: دار قتيبة، ١٩٨٨)، ص ٩١.

التاريخ العربي الإسلامي من زاوية التاريخ المدني والثقافي والاقتصادي: تاريخ الأسواق وعلاقات التبادل، والتنظيم الحرفي في المدن، ودور الطرق الصوفية الاجتماعي والسياسي، وإسهامات مراكز التعليم الكبرى في الأزهر والنجف والزيتونة والقيروان، وغيرها من القطاعات الأهلية. «وهذا أمر لاحظه المؤرخون والباحثون المتخصصون في التاريخ الاجتماعي والاقتصادي أمثال: كوهين، وميكيل، ولومبار، وسوفاجيه»[١٣].

٥ ـ لم تمتلك جميع السلطنات التي قامت في المشرق أو المغرب العربيين مقومات الدولة المستقلة تمام الاستقلال عن المركز، الذي احتفظ برموز الشرعية والسيادة آنذاك: الخليفة قرشي النسب، الذي له الخطبة، والراية، والسكة. ثم إن أياً منها لم تبلور هوية خاصة بالجماعة التي تسلطنت عليها، ولم يطرأ على التركيب البشري في أي سلطنة ما يميزه من النسيج القومي العام، ولم تتعرض اللغة العربية في إحداها لمحاولات طمس أو تغيير، ولم يقنن أي سلطان شريعة محلية غير محكومة بالشريعة الإسلامية الصادرة عنها المذاهب الفقهية كافة المتبعة في المركز والأطراف. ولم تتعطل التفاعلات في ما بين أبناء الأمة على المحاور كافة، واستمر الطابع الحضاري عربياً إسلامياً في قسماته كافة، من دون أن يحاول أحد أن يبحث عن أصول حضارية قديمة ينتسب إليها، أو يتجه إلى حضارة أجنبية يأخذ عنها[١٤]. كما أن جميع من تسلطنوا لم يلتزموا بحدود ثابتة لكياناتهم، أو يعترفوا بحدود الكيانات المجاورة لهم. ولم تخرج أي من تلك الكيانات عن أن تكون منطقة نفوذ، شخصي أو أسري، تتسع وتضيق وفقاً لقدرات وإمكانات سلاطينها ومن هم في جوارهم ضمن إطار الوطن العربي[١٥].

٦ ـ ضبط التوجه الوحدوي الصراعات كافة في ما بين المركز الخليفي والسلطنات التابعة له، وتلك المتمردة عليه. كما تحكم في صراعات السلاطين في ما بينهم، وكذلك في الرفض المتبادل في ما بين الخلافتين، العباسية في بغداد، والفاطمية في القاهرة. فكل تحرك استهدف السيطرة على المركز، أو تشكيل مركز يفرض سيطرته على المحيط. ثم انه كان من المستحيل عملياً البقاء ضمن إطار التجزئة، لأن ذلك كان يتطلب الاحتفاظ بقوة عسكرية، على حساب الرفاهية العامة والخاصة، لمواجهة الدفع الوحدوي من قبل المركز أو أحد الأطراف الطامحة لأن تكون هي المركز[١٦].

٧ ـ في مواجهة غزوات الفرنجة، المعروفة تاريخياً باسم «الحروب الصليبية»، وتحالف هؤلاء مع الغزاة المغول ثم التتار، تمثلت الاستجابة العربية الإسلامية في العمل الجاد لاستعادة الوحدة، ووضع حد للتشرذم الذي يسر للغزاة تحقيق انتصاراتهم الأولى. وطوال مرحلة الصراع لعب تكامل الهلال الخصيب ومصر دور «الإقليم القاعدة»، ولقد تجاوب معه المشرق والمغرب العربيين بإيجابية ملحوظة. وليس أدل على فعالية وعمق مقومات الوجود القومي

---

(١٣) انظر تعقيب وجيه كوثراني على بحث: عبد العزيز الدوري، «مسألة الوحدة العربية منذ ظهور الإسلام وحتى الحرب العالمية الأولى (أصول الوحدة العربية في تاريخ العرب)،» ورقة قدّمت إلى: **الوحدة العربية: تجاربها وتوقعاتها: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ٥٦ ـ ٦٥.

(١٤) عبد الله الريماوي، **الإقليمية الجديدة** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٠)، ص ٨٣ ـ ٨٧.

(١٥) عوني فرسخ، **الظروف الإقليمية في الوطن العربي** (بيروت: الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين، ١٩٧٤)، ص ٤٢ ـ ٤٩.

(١٦) شفيق، **في الوحدة العربية والتجزئة**، ص ٥٣ ـ ٥٦؛ السيد، «قضايا المركزية والوحدة وعلاقة المركز بالأطراف،» ص ٤٨، والمصدر نفسه، ص ٣٤ ـ ٤٣.

العربي آنذاك من فشل الغزاة في تغيير أو محو أي من هذه المقومات كلياً أو جزئياً. وعلى العكس من ذلك، اكتسب من تبقى منهم في الأرض العربية الهوية القومية وغدا جزءاً لا يتجزأ من النسيج الاجتماعي العربي.

٨ ـ باستيلاء البويهيين على الحكم ادخلوا «الاقطاع العسكري»، الذي ألحق أكبر الضرر بأنظمة الري والزراعة والعلاقات الزراعية. كما أنهم لم يولوا التجارة الأهمية اللازمة، وتعسفوا في فرض الضرائب وجبايتها، وكثرت صدامات جندهم مع الأهالي. ولمواجهة المظالم والتعديات المستشرية اتجهت الصفوة والعامة لحركات العيارين والفتوة والطوائف الصوفية. وكان من أبرز نتائج تدهور الزراعة واضطراب المدن استعادة البداوة فعاليتها، التي كانت قد حجمت خلال القرون الهجرية الثلاثة الأولى. ومما ضاعف الآثار التدميرية لممارسات تلك القيادات المتخلفة غزوات الفرنجة والمغول والتتار، والتخريب الذي أحدثته، وبخاصة لنواظم الري، والتكلفة التي تحملتها جماهير الشعب لتوفير نفقات الجيوش المقاتلة.

٩ ـ كان الاقطاع الذي فرضه البويهيون، ومن جاؤوا على آثارهم من قادة الجند ذوي الأصول الأجنبية، والتركية منها بصفة خاصة، مختلفاً كلياً عن الإقطاع الأوروبي، من حيث كون الإقطاعي اجنبياً، تابعاً للحاكم، مقيماً في العاصمة، غير ملتزم بشيء تجاه فلاحيه، ولا هو معني بتطوير الزراعة ورعاية أنظمة الري. وبذلك أرسيت قاعدة ارتباط الثروة والنفوذ بالتبعية للسلطة أياً كانت، أكثر من ارتباطهما بالعمل الإنتاجي والكفاءة الإدارية، وتطوير أدوات ووسائل الإنتاج، وضبط الاستهلاك لصالح الادخار. وبينما جاء الإقطاع في أوروبا خطوة تقدمية في تطورها الاقتصادي، جاء الإقطاع في البلدان العربية يشكل عائقاً لكل من التطور الاقتصادي والحراك السياسي ـ الاجتماعي، ليس فقط خلال المرحلة، بل أيضاً في ما تلا ذلك من قرون.

١٠ ـ اعتمد المماليك نظام «الملل»، بحيث أعطيت الطوائف غير الإسلامية استقلالاً ذاتياً في الشؤون الدينية ومعظم الشؤون الدنيوية، وأتيح للقيادات الروحية أن يكون لها دور قيادي في جماعاتها. وأصبح للمذهب والطائفة إسهام في تشكيل التكوينات الاجتماعية العربية، بعد أن كانت القبيلة أو الحي الأساس الوحيد للمتحد الاجتماعي العربي. ولقد امتد تأثير المماليك إلى نواحي الوطن العربي كافة بحكم مركزية دولتهم وسيطرتهم على معظم بلاد الشام والحجاز واليمن. وكمحصلة لمجمل المتغيرات والمستجدات الطارئة، تزايدت عمليات الفرز السكاني في المشرق والمغرب العربيين مع الأيام. وبرزت بوضوح المؤثرات القبلية والعشائرية والطائفية والمناطقية، على نحو غير مسبوق في القرون الهجرية السابقة.

١١ ـ في القرن الخامس الهجري (الثاني عشر الميلادي)، تصاعد بشكل خطر نشاط النورمان في البحر المتوسط، فيما بدأت أوروبا تطور أدوات الإنتاج، كما تسبب تحالف الفرنج والمغول بنمو العلاقات التجارية في ما بين الطرفين، وقيام خطوط تجارية متجاوزة المنطقة العربية. ولاجتذاب التجار الأوروبيين وكسر المقاطعة التي فرضتها قرارات الحرمان البابوية، منح المماليك تجار المدن الإيطالية حق فتح «فنادق» تجارية في حواضر مصر وبلاد الشام[١٧]، وكذلك فعل الحفصيون في تونس، ووفروا لهم تسهيلات جمركية أدت إلى تدفق سلع جديدة رخيصة الثمن نسبياً، وذلك على حساب الحرف العربية، بالإضافة لنمو التبادل بتسارع مع

(١٧) انطوان خليل ضومط، الدولة المملوكية: التاريخ السياسي والاقتصادي والعسكري، ١٢٩٠ ـ ١٤٢٢، السلسلة التاريخية (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٢)، ص ٢٨٠.

أوروبا مقابل بداية تراجعه في ما بين الأسواق العربية، وذلك لأول مرة في تاريخ المنطقة التي شكلت عبر الزمن بؤرة التجارة الدولية.

غير أن القرون العربية الإسلامية التسعة، وإن شهدت متغيرات ومستجدات شديدة السلبية منذ مطلع القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، إلا أن المنجزات خلال القرون الهجرية الثلاثة الأولى غلبت الجانب الإيجابي على السلبي طوال المرحلة. يضاف إلى ذلك، أن تعاظم التحديات الخارجية بدءاً من القرن الخامس الهجري، وانخراط الأمة على مدى ما يجاوز قرنين من الزمن في التصدي للغزاة، عمقا الشعور بأهمية الوحدة في حياة الجماعة، كما أسهما في اتساع إطار التعريب وتكثيف الدخول في الإسلام، بحيث تزايد المجتمع تجانساً واندماجاً، وتجذر الشعور بوحدة المسيرة والمصير.

رابعاً: المتغيرات والمستجدات خلال مرحلة التسلط العثماني

هناك من يرى أن بقاء البلدان العربية موحدة في ظل الحكم العثماني لمدة أربعة قرون أمر كرس اتجاه الوحدة في التاريخ العربي[١٨]، فيما يرى البعض الآخر أن سيطرة العثمانيين الطويلة، وإن لم تفقد الأمة العربية أياً من مقومات وجودها القومي، ولم تفرض عليها تجزئة سياسية تقوم عليها الإقليمية، «إلا أن ظلام السيطرة التركية أدى إلى إفقار مقومات الوجود القومي العربي إفقاراً مريعاً، كما أدى إلى تخدير الوعي والإرادة والنزوع القومي تخديراً عميقاً»[١٩]. وللحكم على أي الرؤيين هي الأقدر على قراءة التاريخ ووعي حقائقه، أرى الوقوف مع متغيرات ومستجدات المرحلة العثمانية، والتي أبرزها:

١ ـ كان مطلع القرن السادس عشر بداية مرحلة التبعية الثانية في تاريخ هذا الجزء من العالم. فمنذ أن تسلط العثمانيون على معظم الأرض العربية، وسيطر الأوروبيون على الملاحة في أعالي البحار، تسارعت وتصاعدت وتعددت تأثيرات المداخلات الخارجية، ليس فقط في صناعة القرارات السياسية والاقتصادية ذات التأثير الأشد في حياة العرب كأمة وكأقطار وكأفراد، وإنما أيضاً في الجدليات العربية الداخلية قومياً وفي المستويات القطرية. ولقد خضعت علاقات العثمانيين بولاياتهم العربية، منذ البداية الأولى، لمنطق التناقض القومي. ونتيجة للتبعية السياسية الكاملة لقوة أجنبية، عاصمتها خارج الأرض العربية، كانت تنتدب بعض عساكرها وموظفيها لإدارة تلك الولايات، وتعتمد التركية لغة رسمية للأجهزة الإدارية المحلية بما فيها المحاكم، بحيث غدت لغة النخب العربية الدائرة في الفلك العثماني، والتي بالغت في تقليد العثمانيين في ملبسهم ومآكلهم وفنونهم، واقتباس أسمائهم وصيغ تخاطبهم وأنماط سلوكهم، الأمر الذي ارتد بالسلب على الموروث الحضاري العربي الإسلامي، وأوجد مسافة اتسعت مع الأيام ما بين نخب المجتمع العربي وجماهيره. وتواصل طوال المرحلة العثمانية استنزاف الثروات، ونزوح العقول، وتهميش الثقافة القومية، وكل ذلك كان له أثره السلبي في تماسك النسيج الاجتماعي العربي قومياً وقطرياً.

٢ ـ حقاً إن العثمانيين لم يقيموا الحدود المانعة لحركة الأشخاص والسلع والأفكار، وبذلك لم يؤسسوا للتجزئة التي قامت عليها الإقليمية في ما بعد، إلا أنهم منذ البداية قاموا بتجزئة دولة المماليك إلى ولايات متمايزة: مصر وحلب ودمشق وطرابلس وصيدا والحجاز واليمن والصومال

---

(١٨) شفيق، المصدر نفسه، ص ٦٣.

(١٩) الريماوي، **الإقليمية الجديدة**، ص ٩٤ ـ ٩٥.

وسنجق القدس ومتصرفية جبل لبنان. وبهذا انتهت الوحدة الإدارية والسياسية التي تحققت في قلب الوطن العربي في أغلب السنوات التي أعقبت فتح الفاطميين لمصر سنة ٣٥٨هـ. وحين استكمل العثمانيون السيطرة على العراق أقاموا فيه ولايات: بغداد والموصل والبصرة وشهرزور. وفي المغرب أقاموا ولايات: الجزائر وتونس وطرابلس. وكان التعاون والتنسيق في ما بين الولايات ضعيفاً للغاية، إذ كانت غالبية الاتصالات في ما بين الولاة تتم عن طريق «الباب العالي» وبواسطته، وهناك شواهد كثيرة على أنه كان يشجع العداء في ما بين الولاة. وبتفاعل غياب التنسيق مع تواصل التخلف الاقتصادي والاجتماعي والثقافي وسيره بوتائر متسارعة، ضعفت الروابط الاقتصادية والاجتماعية وحتى الفكرية والثقافية في ما بين الولايات العربية، الأمر الذي أسهم في تعميق الخصوصيات الذاتية لكل منها، وداخل كل ولاية[٢٠].

٣ ـ بحكم التوجه الوحدوي العميق الجذور في المنطقة، شهدت المرحلة أكثر من محاولة للتوسع والتمدد، كانت أولاها سعي فخر الدين المعني الثاني مد نفوذه في بلاد الشام (١٦٢٤ ـ ١٦٣٣)، وتلتها محاولة علي بك الكبير السيطرة على اليمن والحجاز وبلاد الشام، حيث تحالف مع ظاهر العمر حاكم صفد سنة ١٧٧٠. وقام الوهابيون بالمحاولة الثالثة، بعد نجاحهم في توحيد نجد وإقامة الدولة السعودية الأولى سنة ١٧٨٦، إذ حاولوا التوسع باتجاه مسقط والبحرين واليمن ثم العراق وسوريا. ورابعها، وأكثرها جذرية، محاولات محمد علي مد دولته إلى بلاد الشام، وتوسيع إطار نفوذه ليشمل الحجاز واليمن والخليج. وفي العراق أعلن داود باشا (١٨١٧ ـ ١٨٣٢) الاستقلال، وتوجه نحو سوريا لضمها إليه. كما امتدت الزوايا السنوسية من برقة إلى مصر والسودان والجزيرة العربية. وحققت كل من الوهابية والسنوسية وحدة القبائل في مناطق انتشارها، بحيث نظرت إلى نفسها لأول مرة منذ قرون كأجزاء من أمة واحدة.

٤ ـ إلى جانب عجز العثمانيين عن الاحتفاظ بدور المنطقة في التجارة الدولية، وتوسعهم في إقطاع الأرض لولاتهم ومحاسيبهم وشيوخ القبائل الذين يبتغون شراء ولائهم، وتعزيز قاعدة الالتصاق بالسلطة كمصدر للثروة والنفوذ، تسارع تخلف سائر الأنشطة الاقتصادية في عهدهم، الذي عرف بشيوع الاستغلال والنهب، وعدم الإنفاق على الخدمات الأساسية، أو تجديد وصيانة مشروعات البنية التحتية، وفوضى العملة واضطراب المكاييل والمقاييس والموازين، وبانحطاط نظام الطوائف الحرفي، والضرائب البالغة ونظام «الالتزام» في جبايتها[٢١]، بالإضافة لتوالي إصدار «الامتيازات» واتساع أطرها، و«الانفتاح» الاقتصادي، بحيث غمرت الأسواق بسلع أوروبية أكثر جودة وأقدر على المنافسة. وبموجب اتفاقية «بلطة ليمان» سنة ١٨٣٩، خفضت الرسوم الجمركية على الواردات ورفعت على الصادرات، فكان أن أصيبت بالشلل محاولات التصنيع في مصر وسوريا والعراق والسودان، و«ليس فقط في المدى القصير، بل لفترة تقرب من مائة عام»[٢٢]. وبالنتيجة تعمقت تبعية الأسواق المحلية ـ والعربية منها ـ للأسواق

---

(٢٠) حتى نهاية عهد المماليك افتقدت التقسيمات الإدارية الثبات النسبي، ولم يكن للولاة والحكام صلاحيات كاملة في الشؤون الداخلية. وبرغم طول المدة لم تتمتع اي ولاية باستقلال ذاتي كمصر أو جبل لبنان في العهد العثماني.

(٢١) جلال يحيى، **المجمل في تاريخ مصر الحديث**، مـ ٣ (القاهرة: المكتب الجامعي الحديث، [د. ت.])، ص ٨٦ ـ ٩٢، ومحمد أنيس، **الدولة العثمانية والشرق العربي، ١٥١٤ ـ ١٩١٤** (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨١)، ص ١١٣.

(٢٢) جلال أحمد أمين، **المشرق العربي والغرب: بحث في دور المؤثرات الخارجية في تطور النظام الاقتصادي العربي والعلاقات الاقتصادية العربية**، مـ ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨١)، ص ٢٨ ـ ٢٩.

الأوروبية. كما نما دور البرجوازية السمسارية (الكمبرادور) في الاقتصاد والحياة الاجتماعية، وكلا الأمرين معوق موضوعي للتوجه الوحدوي.

٥ ـ طور العثمانيون نظام «الملل» المملوكي، بحيث اتسع إشراف البطاركة والحاخامين ـ وأمثالهم ـ على شؤون «رعاياهم» الدينية والمدنية أيضاً: الاجتماعية والقضائية والثقافية والتعليمية. و«كان بطريرك الروم يشكل دولة ضمن الدولة بكل معنى الكلمة»[٢٣]. كما وضع المسيحيون واليهود تحت «حماية» الدول الأوروبية. وامتدت «الحماية» في وقت لاحق لتشمل بعض اتباع المذاهب الإسلامية غير السنية. وبالحماية والتعليم الذي تولاه المبشرون، والوظائف التي توفرت لدى القناصل والوكالات التجارية الأجنبية، وبتفاعل ذلك كله مع سقوط هيبة الدولة العثمانية في عيون رعاياها، واهتزاز الثقة بالموروث الحضاري العربي الإسلامي، وتدني ـ إن لم يكن انعدام ـ الوعي القومي، تنامت مشاعر الولاء الخارجي، وتصاعدت وتائر التعصب، واستشرى التشرذم، وتوطدت الطائفية، مما عمق بذور التجزئة الاجتماعية وعزز الاغتراب في أكثر من قطر عربي.

٦ ـ في ربيع ١٧٩٩ وأمام أسوار عكا وعد نابليون بمساعدة اليهود «أصحاب فلسطين الشرعيين من أجل دولتهم في أرض الأجداد». ولم يأت الوعد بالمساعدة بفعل إيمانه بنبوءات التوراة، ولا بتعاطفه مع الطموحات اليهودية، وإنما وليد تقديره بأنهم التجمع البشري الأكثر ملاءمة لتعطيل وحدة العرب ويقظتهم وتحجيم دور مصر القومي[٢٤]. وفي مقابل دعم بريطانيا للعثمانيين في مواجهة محمد علي منحت حق «حماية» يهود الامبراطورية العثمانية. وفي سنة ١٨٤٨ أقيمت أول قنصلية بريطانية وأول أسقفية انغليكانية في القدس، وكلف القنصل والأسقف من قبل وزير الخارجية بالمرستون برعاية الهجرة اليهودية والاستيطان في فلسطين. وفي الوقت ذاته، تعددت الأنشطة الأوروبية لإعادة إسكان يهود أوروبا في فلسطين وتدويل القدس وضواحيها[٢٥]. ولقد تعددت الدوافع لذلك ما بين الطموحات الاستعمارية، والرغبات العنصرية في «تطهير» أوروبا من اليهود، والنوازع الدينية المتأثرة بالتفسيرات البروتستانتية للكتاب المقدس. وتسارعت الهجرة اليهودية بدفع بريطاني رسمي وشعبي. وفي سنة ١٨٨٢ وفد إلى فلسطين الآلاف في ما عرف في تاريخ الهجرة والاستيطان بـ «العلايا الأولى». ويلاحظ أن أكبر الهجرات في القرن التاسع عشر تمت في عهد السلطان عبد الحميد الثاني، المعروف بموقفه الرافض إغراءات هرتزل وإصداره سنة ١٩٠٠ قانوناً يمنع الإسرائيليين من الإقامة الدائمة في فلسطين، إلا أن الفساد الإداري المستشري يسر لعملاء الصهيونية تهجير يهود روسيا وشرقي أوروبا واستيطانهم.

٧ ـ منذ الربع الأخير للقرن الثامن عشر، بدأت الحواضر العربية تبلور وعياً على الذات تمثل بالعناية باللغة العربية والتاريخ العربي في مصر ولبنان بصورة أساسية. ولأن الحراك الاجتماعي والإبداعات، كما الصراعات الفكرية، كانت تتم في واقع عربي، ومن قبل عناصر

---

(٢٣) جورج قرم، **تعدد الأديان وانظمة الحكم: دراسة سوسيولوجية وقانونية مقارنة**، ط ٢ (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٩٢)، ص ٢٧٣.

(٢٤) صدر نداء نابليون في ١٧٩٩/٤/٤ ونشر في الجريدة الرسمية الفرنسية في ١٧٩٩/٤/٢٠. ولقد أوضحتُ دلالة دعوة نابليون لليهود يومذاك في: عوني فرسخ، **مخطط التفتيت: التحدي الامبريالي ـ الصهيوني المعاصر** (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٥)، ص ٢٦ ـ ٢٧.

(٢٥) جرزف حجار، **أوروبا ومصير الشرق العربي**، ترجمة ماجد نعمة (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٦)، ص ٢٢٧ ـ ٢٥٣.

وقوى منتمية للحضارة العربية الإسلامية، فقد أسهمت حتى الحركات الدينية والطائفية في اليقظة العربية. فدعاة الإصلاح والتجديد الإسلامي نادوا بالخليفة العربي، كما فعل الوهابيون وعبد الرحمن الكواكبي، فيما الإمام محمد عبده يبرز مسؤولية تسلط العناصر الأجنبية ذات الغالبية التركية الأصول، وإسقاط العرب من ديوان الجند، عن جمود وتخلف المسلمين، ويؤكد في الوقت ذاته على عروبة الإسلام، وكون العرب وحدهم المؤهلين لاستيعاب مضامينه وإعزاز جانبه[٢٦]. كما كان لهيمنة الاكليروس الأجنبي على الكنائس العربية، وتفرده بالامتيازات والمكاسب من ناحية، ولمحاولة المرسلين الأجانب والبطاركة اليونان فرض اللغتين اللاتينية واليونانية في الطقوس الدينية وتنحية العربية من ناحية ثانية، أن نما واتسع التناقض في ما بين قمة الهرم الكنسي الأجنبية وقاعدته العربية. وبالتالي «ظهرت لدى المسيحيين العرب ظلال من القومية، فقد كان معظمهم يخوضون داخل طوائفهم حرباً كانت لها مضاعفاتها القومية»[٢٧].

٨ ـ في مواجهة حملة التتريك العنصرية التي قادها حزب «الاتحاد والترقي» بعد ثورة ١٩٠٨، وتنكره لتحالفه مع الطلائع العربية، وعدائه الشديد لكل ما هو عربي، واستبعاده كبار الموظفين العرب، وتزايد النفوذ الصهيوني في دوائر العاصمة التركية في عهده، أخذت اليقظة العربية بعدها القومي الواضح، وتشكلت المنظمات السياسية والعسكرية، أبرزها «العهد» و«العربية الفتاة» و«حزب اللامركزية»، والتي وإن حصر نشاطها في المشرق العربي، إلا أنها ضمت شباباً من مصر والمغرب العربي، ثم إنها رفعت شعارات قومية. غير أنه إلى جانب ذوي التوجهات القومية والإصلاحية، انتسب إلى تلك المنظمات وناصرها كثير من المتضررين من سياسات البرجوازية التركية الصاعدة، «المعادية للمؤسسات الاجتماعية القديمة التي كانوا ينتفعون بها»[٢٨]. وتمحورت الدعوة بداية حول مطالب إصلاحية محدودة، والمطالبة بقدر من الحكم الذاتي ضمن نظام اللامركزية. ولم تبرز دعوة الاستقلال العربي إلا عشية الحرب العالمية الأولى، وكردة فعل تجاه الممارسات التركية القمعية الشديدة الوطأة، التي بلغت ذروتها بمذابح سنة ١٩١٦ التي اقترفها جمال باشا.

وهكذا يكون العهد العثماني بالسياسات التي اتبعها ما بين عامي ١٥١٧ و١٩١٧، قد قوى عناصر السلب على عناصر الإيجاب في «جدلية الوحدة والتجزئة»، وانتهى بالأمة العربية إلى أن تدخل القرن العشرين، وقد تخدر وعي وإرادة نخبها وجماهيرها ونزوعها القومي، كما ضعفت مقومات وجودها القومي، كنتيجة لتقوية عوامل التجزئة الاجتماعية.

خامساً: المستجدات الطارئة بفعل الاستعمار وآثارها

بتعدد الدول التي استعمرت الوطن العربي، وبانعكاس تراكمات الماضي مع استحقاقات الحاضر واستشرافات المستقبل، تميزت الممارسات الاستعمارية في الأرض العربية بأن جاءت مركبة، ذات أهداف دنيوية ودينية، وأبعاد استراتيجية آنية ومستقبلية. كما تميزت الدراسات

---

(٢٦) محمد عبده، **الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية** (القاهرة: مكتبة صبيح، [د. ت.])، ص ١٠١ ـ ١١٦.

(٢٧) اليرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٦١)، ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧.

(٢٨) حنا بطاطو، **العراق: الطبقات الاجتماعية والحركات الثورية من العهد العثماني حتى قيام الجمهورية**، ترجمة عفيف الرزاز (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٩٥)، ص ٢٠٢.

التي تناولت ماضي وحاضر ومستقبل الوطن العربي والأمة العربية بأن جاءت في مجملها محكومة بصدورها عن نظرة نقدية للآخر وغير متحررة من الرواسب الكامنة في الوجدان. ثم إن كثيراً منها غير منبت الصلة بتوجهات غائية، تستهدف توسيع مجالات الاستغلال وإطالة أمد السيطرة، من خلال تعدد سبل التصدي للتوجه الوحدوي واحتمالات النهوض المستقبلي، وذلك بتكامل الفكر والعمل على محاور عدة، أبرزها:

١ ـ التقدم على طريق فرض الاستعمار الاستيطاني الصهيوني في فلسطين ليكون عازلاً بين العرب شرق سيناء، والعرب غرب سيناء، وليشغلهم ويمتص طاقتهم أولاً بأول.

٢ ـ تحجيم دور مصر القومي، ومحاولة توظيف إمكاناتها المادية والبشرية في الاتجاه المضاد، وذلك بمحاولة عزلها وراء الحدود التي رسمتها معاهدة لندن سنة ١٨٤١، والتحكم في تطورها بإجهاض مشروع محمد علي النهضوي واستبداله بمحاولة تغريب ممسوخة، وذلك إلى جانب تسخير إمكاناتها في خدمة المخططات الاستعمارية البريطانية، كما تجلى ذلك باحتلال بريطانيا للسودان بقوات مصرية، وتحت العلم المصري، وبحجة «استرجاع» السودان لمصر[٢٩]. كما شجعت كل ما من شأنه تكريس «المصرية» في مصر على حساب الانتماء القومي، وتشويه صورة مصر والمصريين ضمن الإطار القومي العربي.

٣ ـ تفكيك عرى الوحدة بين أبناء الوطن الواحد، بالعمل بكل السبل لربط كل مستعمرة عربية بشكل منفرد بالإدارة الاستعمارية خارج الأرض العربية، على الرغم من خضوع أكثر من كيان عربي لدولة استعمارية واحدة، وبوضع خرائط الكيانات السياسية ـ والتي أصبحت أقطاراً في ما بعد ـ بما يتفق ومصالح الدول الاستعمارية أو استناداً إلى التسويات التي تمت في ما بينها، سواء في ذلك حيث تم التفتيت، كما في حال سوريا وفلسطين والأردن والمغرب وموريتانيا، أو «التوحيد» كما في حالتي العراق ولبنان، أو بترسيم الحدود بين كيانين متجاورين، كما بالنسبة لجميع الأقطار العربية. وتتميز الحدود في ما بين الأقطار العربية المعاصرة، بأنها ليست تخوماً طبيعية مانعة، إذ إنه لا يفصل بين أي كيانين عربيين ما يسمى مجازاً «القطر الثالث» الذي يميز عادة الحزام التخومي والذي له طابعه الخاص عن مجتمعي الدولتين، «بسبب ان الحدود لا تفصل بين كيانين مختلفين، وإنما قامت بين أجزاء كيان حضاري، ثقافي، وإنساني واحد»[٣٠].

٤ ـ إلى جانب عمليات الفك وإعادة التركيب، التي اعتمدت في تشكيل الكيانات وترسيم الحدود، أقيمت الدوائر المختلفة وصدرت القوانين والأنظمة، الخاصة بكل كيان مستعمر أو تحت الانتداب، وعليه تكون الدولة الحديثة، بالمعنى الأوروبي قد أقيمت، بفعل خارجي فرض على الناس نظاماً لم يشاركوا بدور أساسي في صياغته. كما أنشئت داخل تلك الكيانات قوى اجتماعية من عناصر وظفت لخدمة سلطات الاحتلال بداية، وارتبط نموها بتلك السلطات، واكتسبت مواقع راسخة في المؤسسات الرسمية والبنى الاجتماعية، مكنتها من الاستمرار بقوة الدفع الذاتي، وبحيث غدت في الوقت الذي تحرص فيه على الاستقلال عن نظيرتها العربية

---

(٢٩) مدثر عبد الرحيم، **الامبريالية والوطنية في السودان: دراسة في التطور الدستوري والسياسي فيما بين ١٨٩٩ ـ ١٩٥٦** (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧١)، ص ٣٠ ـ ٣٧.

(٣٠) خلدون نويهض، «تكوين الحدود العربية: لماذا، وإلى أين؟»، **المستقبل العربي**، السنة ١٧، العدد ١٨٧ (أيلول/سبتمبر ١٩٩٤).

شديدة الحرص على استمرار علاقاتها بالدول التي كانت تستعمر أقطارها ومع قوى الهيمنة الدولية، ليس فقط بحكم التبعية السياسية السابقة، والاقتصادية المتواصلة، وإنما أيضاً بفعل التبعية الثقافية والاستغراب المتأصلين لدى القطاع الأوسع بين النخب الحاكمة والقوى الاجتماعية الفاعلة في الأقطار العربية[٣١].

٥ ـ لما كانت اللغة والثقافة العربية من أبرز مقومات الوجود القومي العربي، وفي مقدمة الموحدات الكبرى، لذلك خصتا بقدر غير يسير من اهتمام القوى المعادية للطموح الوحدوي. فاتهمت العربية الفصحى بالعجز عن تلبية متطلبات العصر، وبخاصة العلوم الحديثة. ونشطت الدعوات لاستخدام اللهجات العامية والكتابة بالحرف اللاتيني، وتدريس العلوم باللغات الأجنبية. كما غلبت مجافاة الموضوعية على معظم الدراسات النقدية للموروث الثقافي العربي، في محاولة تبخيس قيمته في نظر الناشئة. وكان لاستخدام اللغات الأجنبية في الدوائر الرسمية والمصارف والشركات الأجنبية أن وجدت حوافز اقتصادية للإقبال على المدارس الأجنبية، وكانت مدارس الإرساليات تنتشر بتشجيع الحكام والولاة والطوائف[٣٢]. وتعددت الثقافات داخل كل قطر عربي، وذلك على حساب اللغة والثقافة القومية.

٦ ـ تفاعلت معاداة الموحدات الكبرى في حياة الأمة العربية ـ والإسلام والشريعة الإسلامية من أبرزها ـ مع انعكاسات التعصب الديني عند كثير ممن عنوا بالإسلام والتاريخ الإسلامي من المستشرقين والمؤرخين والأدباء. ولهذا افتقد العمق والنزاهة في عدد غير يسير من الدراسات المختصة بالإسلام والتجربة التاريخية الإسلامية، كما أجمعت الإدارات الاستعمارية كافة على السعي لتضييق أطر استخدام الشريعة الإسلامية، لمصلحة الاقتباس من القوانين الوضعية الأوروبية، واعتماد الأعراف والتقاليد العشائرية. والمثال الأبرز محاولة فرنسا في ثلاثينيات القرن العشرين فرض العرف القبلي على بربر المغرب في ما عرف بقضية «الظهير البربري».

٧ ـ تعرضت الكنائس الشرقية عامة، والقبطية منها بخاصة، لمحاولات الاختراق والتفكيك والنقد غير الموضوعي[٣٣]، وذلك بتأثير تراكمات الصراعات الكنسية في القرون الماضية، وسعي الإرساليات الكاثوليكية والبروتستانتية التبشير بين المسيحيين العرب، الذين كانت غالبيتهم الساحقة من اتباع الكنائس الشرقية، والذين كانوا ـ وما زالوا ـ في طليعة مقاومي الاستعمار والاستلاب الثقافي والتغريب، ومساهمين فاعلين في الحركات الوطنية والقومية والتقدمية في مصر والمشرق العربي، ناهيك عن أدوارهم الإبداعية في الثقافة والفنون العربية ماضياً وحاضراً.

٨ ـ اتسم تناول قضايا الآثار والتراث والموروثات الشعبية (الفولكلور) بعدم التوازن، إذ كثفت الجهود على كل ما يتصل بالحضارات التي ازدهرت قبل الفتح العربي الإسلامي، مقابل التجاهل المتعمد لكل ما يمت بصلة للماضي المتصل بالحاضر. وكانت غاية ذلك توليد وعي

---

(٣١) سعد الدين ابراهيم، «الأبعاد الاجتماعية للوحدة الاقتصادية العربية»، **الفكر العربي**، السنة ٢، العددان ١١ ـ ١٢ (آب/اغسطس ـ أيلول/سبتمبر ١٩٧٩)، ص ٧٣ ـ ٧٤.

(٣٢) امين، **المشرق العربي والغرب: بحث في دور المؤثرات الخارجية في تطور النظام الاقتصادي العربي والعلاقات الاقتصادية العربية**، ص ٣٤.

(٣٣) ابو سيف يوسف، **الأقباط والقومية العربية: دراسة استطلاعية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ١١٤.

مزيف بتعدد الموروثات الحضارية للشعب العربي، ومحاولة التأثير في الهوية القومية.

٩ ـ حافظ الاستعمار على نظام ملكية الأرض الذي كان معمولاً به أيام العثمانيين، على رغم تخلفه عن الإصلاح الزراعي الذي شهدته أوروبا في القرن الثامن عشر. كما انتزع كثيراً من الأراضي الخصبة لمصلحة «المعمرين» الذين جسدوا الاستعمار الاستيطاني، ووزع بعض أملاك الدولة على عملائه وأنصاره من المواطنين. وكان من نتائج السياسات الزراعية أن ازدادت طبقة الملاك الكبار عدداً وثروة ونفوذاً، فزاد شعور غالبية كبار الملاك بأن مصيرهم مرتبط بالاستعمار، ورخاءهم مستمر ما بقي.

١٠ ـ تعميق التبعية الاقتصادية، وتفكيك وإضعاف الروابط الاقتصادية في ما بين أجزاء الوطن العربي، وإيجاد نخب ذات مصالح مرتبطة بالأسواق الأوروبية، وذلك من خلال وضع كل المعوقات الممكنة في وجه التصنيع وتنويع الإنتاج، في مقابل تشجيع الاعتماد على محصول رئيسي، زراعياً كان أو استخراجياً، منتوجه صالح للتصدير. ومن خلال المصارف والوكالات التجارية اتسعت البرجوازية السمسارية (الكمبرادور) وتعززت مكانتها الاجتماعية، وبالتالي دورها في النشاط السياسي المحدود الذي كان مسموحاً به. وبالسياسات الاقتصادية والاجتماعية المعتمدة، لعب الاستعمار دوراً رئيسياً في أن تتميز نوعياً طبيعة التناقضات في الوطن العربي منها في أوروبا، حيث تسببت النهضة الصناعية بظهور البرجوازية والرأسمالية في اتساق مع التطور التاريخي لمجتمعاتها، وبمساهمتها في التطور الديمقراطي والنهوض القومي، على عكس ما عرفت به البرجوازية والرأسمالية العربية ـ وفي العالم الثالث بشكل عام ـ من إحساس غالب بأن تأمين المكاسب الاقتصادية وتعظيم المكانة الاجتماعية يفرضان توثيق الصلات بالمراكز الرأسمالية والتماهي بالغرب.

١١ ـ استغلال خاصية «التنوع في إطار الوحدة» التي تتميز بها الأمة العربية ذات الطبيعة التركيبية، للنفاذ والتأثير في أوساط التكوينات الاجتماعية ذات الخصائص الذاتية الدينية أو المذهبية أو السلالية، بتسليط الأضواء بكثافة على ما تتميز به هذه التكوينات، وهو قليل، وتكثيف الظلال من حول الكثير الذي يربطها بالنسيج الاجتماعي القومي، وتعميق المشاعر الذاتية من خلال التربية والتعليم والتمييز في التوظيف لدى الدوائر الرسمية ـ بخاصة القوات المسلحة وأجهزة الأمن ـ والمصارف والشركات الأجنبية، وقصر الوكالات التجارية في حالات كثيرة على أبناء جماعة معينة واستبعاد أبناء الجماعات الأخرى، وبتواصل «الحماية» التي كانت في العهد العثماني، وإن من دون إعلان رسمي. وبتفاعل كل ذلك تحققت نقلة نوعية في واقع التعدد الديني والمذهبي ـ الذي يسره التسامح الإسلامي والانفتاح العربي التقليدي ـ وذلك بأن حولت التمايزات الدينية والمذهبية من ظاهرات اجتماعية مضمونها الاختلاف في الاعتقاد والاجتهادات وتفسير النصوص، إلى معضلات وطنية وقومية، وذلك عندما صارت الطائفية من مكونات تيارات الارتباط بالأجنبي والسلطات الفاسدة. والمثال الأكثر حداثة على محاولة استغلال الجماعات المصنفة تجاوزاً «أقليات» ما تفعله الحركة الصهيونية، إذ «أعادت بانتظام جيوب عرقية قديمة وعقيمة بين العرب المقيمين في إسرائيل، وذلك لإضعاف الدعوات القومية بينهم»[٣٤].

---

(٣٤) غسان سلامة، «مقدمة،» في: **الأمة والدولة والاندماج في الوطن العربي** (ندوة)، تحرير غسان سلامة [وآخرون]، ٢ ج (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩)، ج ١، ص ١٩.

ومن خلال العرض السابق يتضح تماماً أن الاستعمار، بتخطيط متعمد ومرسوم، وبتنفيذ تولاه مختصون في مختلف الاختصاصات العلمية والمهنية، عمل على إحداث التجزئة السياسية لأول مرة في تاريخ الوطن العربي. والحال مختلف نوعياً عن تشكل الخصوصيات الذاتية، التي أسهمت في إبرازها السياسات العثمانية، فالعهد العثماني لم يضع كوابح رسمية تعرقل حركة السلع والأشخاص والأفكار في ما بين أرجاء الوطن العربي، ولم تتبلور خلال زمنه الطويل هويات متمايزة، أو يشهد تقنيناً على أساس قطري، بينما لم يكن الاستعمار محايداً في موضوع التجزئة، وإنما لعب دوراً أساسياً في تجذير القطرية[٣٥]، بالمؤسسات التي أوجدتها الإدارات الاستعمارية، وبالأنظمة والقوانين التي أصدرتها، وبالجنسيات القطرية التي اصطنعتها، والنخب التي أبرزتها، وبحيث يصح القول بأن التجزئة السياسية في الواقع العربي إنما هي طارئة ومفروضة ومصطنعة، إذ لم تأت نتيجة تطور طبيعي في مسيرة أي قطر عربي، وإنما جاءت بفعل ممارسات استعمارية استهدفت تعطيل الطموح الوحدوي التاريخي لإطالة أمد استغلال الوطن العربي موقعاً وموارد وأسواقاً وطاقات بشرية.

ولقد شهدت مرحلة الاستعمار المباشر نضالات قطرية تمحورت حول مطلبي التحرر والاستقلال، قادتها حركات وطنية قطرية، اكتسبت من خلال نضالها مكانة واعتباراً عند نخب وجماهير أقطارها، وأسهمت في بلورة وعي وطني قطري وهوية قطرية، وأرست في حياة كل قطر تاريخاً وتراثاً متصلين بالحاضر اتصالاً حياً، واصطنعت رموزاً قطرية ـ العلم والنشيد والأعياد الوطنية ـ اجتهدت الحركات الوطنية كي ترسخها في النفوس. ولما كانت الأقطار العربية لم تستعمر في وقت واحد، ولا من قبل دولة استعمارية واحدة، كان طبيعياً أن تتفاوت النضالات القطرية في زمن تفجرها، وأن تتباين استراتيجيات ومناهج الحركات الوطنية القطرية، وألا تتوفر الظروف الملائمة لبروز حركة قومية عربية قائدة، أو بلورة استراتيجيا قومية شاملة. وبهذا أسهم الحراك السياسي ـ الاجتماعي والإبداع الفكري الثقافي والفني الذي واكب حركات التحرر الوطني العربية، في تنمية النوازع الإقليمية، على الرغم من إرادة وطموح المناضلين والمبدعين الذين تحكم بحراكهم وإبداعهم واقع التجزئة المفروض.

غير أن المرحلة الاستعمارية، على رغم كل سلبياتها شهدت، بفعل قانون التحدي والاستجابة، متغيرات إيجابية على أربعة محاور:

١ ـ محور الوعي الوطني والقومي

لم يكن التناقض عدائياً في ما بين العرب والعثمانيين، على رغم أن العلاقة بين الطرفين خضعت لمنطق التناقض القومي منذ البداية. فقد شكل الإسلام واحتدام صراعات العثمانيين مع الدول الأوروبية كابحين للتناقض القومي، حالا دون تحوله إلى تناقض عدائي عند الغالبية الساحقة من العرب، مسلمين ومسيحيين، الذين تعاطفوا مع دولة «الخلافة» باعتبارها حامية الإسلام ونصيرة الكنائس الشرقية، في مواجهة إرساليات التبشير الكاثوليكية والبروتستانتية المدعومة من الدول الاستعمارية والسائرة في ركابها. ولطالما احتمت الكنائس الشرقية بالسلطة

(٣٥) الحمد، «تكوين الدولة القطرية: المنظور الوحدوي»، ص ١٣١ ـ ١٣٢، وابراهيم، «الأبعاد الاجتماعية للوحدة الاقتصادية العربية»، ص ٧٣ ـ ٧٤.

العثمانية والهيئات الإسلامية حتى مطلع القرن التاسع عشر[٣٦]، ولم يكتس التناقض القومي مع الأتراك صفته العدائية إلا نتيجة شوفينية غلاة الدعوة «الطورانية»، في أعقاب ثورة ١٩٠٨، في حين أن التناقض مع دول الاستعمار بدأ عدائياً على المحاور كافة، ومن ثم كان محفزاً للوعي وطنياً وقومياً. ولقد تنامى الوعي بتسارع طردي بتأثير تعاظم الوعي على الخطر الصهيوني، وصيرورة «القضية الفلسطينية» قضية العرب «المركزية» منذ مطلع ثلاثينيات القرن العشرين. وبهذا يكون التحدي الاستعماري ـ الصهيوني قد أسهم في توليد نقيض ما استهدفته استراتيجية التجزئة والتفتت، بتحفيز الوعي الوطني والقومي، على نحو متميز نوعياً مما كانت عليه الحال في العهد العثماني.

٢ ـ محور الطموح الوحدوي

ادى التعاطف مع حركات التحرر الوطني العربية، والانشداد للقضية الفلسطينية، وتوالي وتعدد ندوات ومؤتمرات التضامن وهيئات جمع التبرعات لمساعدة المناضلين في مختلف الساحات العربية، إلى تطور الدعوة إلى الوحدة العربية، إذ وسع دعاة الوحدة المساحة الجغرافية لما يطمحون إلى توحيده لتشمل الوطن العربي، بعد أن كانت حتى أواخر العهد العثماني شبه قاصرة على جناحه الآسيوي فقط، كما حدد ذلك المؤتمر العربي المنعقد في باريس سنة ١٩١٣. كما تعدد مقترحو مشاريع الوحدة والاتحاد، بحيث بلغت ما بين عامي ١٩٢٢ و١٩٤٣ ثلاثة عشر مشروعاً، ولم يعد من تقدموا بها من بلاد الشام والعراق فقط، كما كان الحال حتى مطلع الثلاثينيات، وإنما كان بينهم ثلاثة من مفكري وسياسيي مصر[٣٧]، كنتيجة لتنامي الوعي العروبي بمصر، التي استعادت فاعليتها القومية، ولعبت قيادتها السياسية دوراً رئيسياً ملحوظاً في صياغة ميثاق جامعة الدول العربية وإعلانه في ٢٥ آذار/مارس ١٩٤٥. ولقد انعكس الطموح الوحدوي في تضمين برامج عدد من أحزاب المشرق العربي الالتزام بالعمل على تحقيق الاتحاد أو الوحدة العربية[٣٨]. وفي مصر، اتخذ كل من حزب الوفد وجماعة الإخوان المسلمين ـ على عهد حسن البنا ـ ومصر الفتاة موقفاً إيجابياً من الوحدة العربية، فيما دعا طلعت حرب للسوق العربية المشتركة في أواسط الثلاثينيات.

٣ ـ محور اللغة والثقافة العربية

استفزت الاتهامات التي كيلت للفصحى، ومحاولات استخدام العامية والحرف اللاتيني، والمغالاة في تقدير اللغات الأجنبية، آلاف المبدعين في كل نواحي الوطن العربي. فكان أن شهدت العربية تطوراً في أساليب الكتابة والخطابة، كما اغتنت بما اقتبس واشتق من مفردات لمواكبة التطورات العلمية والتقنية، بحيث اكتسبت حياة جديدة واستجابت للأفكار الجديدة، فيما تطورت اللهجات العامية في اتجاه تزايد الأخذ عن الفصحى، والتقارب في ما بين اللهجات، نتيجة انتشار

---

(٣٦) هاملتون جب وهارولد بوون، **المجتمع الإسلامي والغرب**، ترجمة أحمد عبد الرحيم مصطفى، ٢ ج (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٣)، ج ١، ص ٢٣١.

(٣٧) انظر مداخلة مصطفى نويصير ضمن المناقشات التي دارت حول بحث: أحمد طربين، «المشاريع الوحدوية في النظام العربي المعاصر،» ورقة قدمت إلى: **الوحدة العربية: تجاربها وتوقعاتها: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ٤٥٠ ـ ٤٥١.

(٣٨) ناجي علوش، **الثورة والجماهير: مراحل النضال العربي ودور الحركة الثورية، ١٩٤٨ ـ ١٩٦١** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٣)، ص ٥٩ ـ ٦٢.

المدارس والتعليم، وتقدم وسائل الإعلام، واتساع حركة الانتقال من البادية والريف إلى المدن، وفي ما بين الأقطار العربية، وتأثيرات الإذاعة والسينما. وبهذا تكون المرحلة قد شهدت تطوراً إيجابياً لأبرز مقومات الوجود القومي العربي.

٤ ـ محور التجزئة الاجتماعية في أمة ذات طبيعة تركيبية

قدمت ثلاث ساحات عربية الاستجابة الواعية والفاعلة في مواجهة محاولات العبث بالنسيج الاجتماعي الوطني ـ وبالتالي القومي ـ من خلال استغلال خاصية التنوع في إطار الوحدة. ففي مصر بلغت الاستثارة الطائفية أوجها سنة ١٩١١، بعقد «الجمعية العمومية القبطية» المشهورة باسم «المؤتمر القبطي» في أسيوط بمشاركة وكلاء القنصليات الأجنبية، ونظيره الإسلامي تحت اسم «المؤتمر المصري». غير أن الزوبعة انتهت إلى رفض كلا المؤتمرين التمثيل الطائفي في المجالس النيابية، مما شكل أساساً لرفض تقنين الطائفية في الوثائق الدستورية كافة في مصر[٣٩]. وفي المغرب، شكلت محاولة فصل البربر عن محيطهم الثقافي وإصدار «الظهير البربري» سنة ١٩٣٠ تحدياً للبربر والعرب، مما أدى إلى إيقاظ الوعي العربي، واعتبر ميلاداً للحركة الوطنية في كل نواحي المغرب[٤٠]. وفي لبنان أدت الاستثارة الطائفية، التي لجأ إليها الجنرال كاترو، بتعيين أيوب ثابت رئيساً للجمهورية، المعروف بتعصبه وموالاته الجناح الانعزالي في المارونية السياسية، إلى تعزيز التحالف الوطني بقيادة «الكتلة الدستورية» المدعومة من البطريرك عريضة، وتصعيد المواجهة، مما اضطر كاترو إلى التراجع. ويومها «برز إلى الوجود لبنان تشترك الطوائف المسيحية والإسلامية اشتراكاً تاماً في تقرير مصيره»[٤١].

ومما سبق يبدو واضحاً أن الاستعمار، وإن كان قد اصطنع التجزئة، وفرضها في تناقض مع السياق التاريخي للأمة العربية، وعطل الطموح الوحدوي، إلا أنه ـ على رغم كل التراكمات السلبية التي ترسبت بالعمل المتواصل على المحاور كافة ـ لم ينجح بتعطيل مقومات الوجود القومي العربي، وإنما على العكس من ذلك استفزها وأذكاها وتركها متقدمة في مستواها عما كانت عليه في أواخر العهد العثماني.

سادساً: خصوصيات الدولة القطرية

لا ينكر أن الأقطار العربية غير متساوية ولا متكافئة في ما يتصل بتاريخ النشأة، ومساحة الإقليم، وتعداد السكان، ونسب تجانسهم واندماجهم، ودرجات قدراتهم وتطورهم الحضاري، ووفرة ـ أو ندرة ـ الموارد، ومستويات تقدم ـ أو تخلف ـ البنى الاجتماعية والسياسية، أو هي متماثلة في مدى عمق وشمول كل من المشاعر القطرية والنوازع القومية في فكر النخبة ووجدان الجماهير، ولا بالقدر الذي يحتله الطموح الوحدوي في قناعات القوى الاجتماعية المتماثلة، أو مدى الإحساس بشرعية الدولة القطرية، والإيمان بقدرتها على مواجهة المستجدات والمتغيرات المحلية والإقليمية والدولية، وبالتالي درجات اليقين بقدرة الدولة على الوفاء باحتياجات مواطنيها الآنية

---

(٣٩) طارق البشري، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠)، ص ٨٠ ـ ١٢٢.

(٤٠) محمد عابد الجابري، «يقظة الوعي العروبي في المغرب: مساهمة في نقد السوسيولوجيا الاستعمارية»، في: مصطفى الفيلالي [وآخرون]، تطور الوعي القومي في المغرب العربي، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٨ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، ص ٥٨.

(٤١) كمال سليمان صليبي، تاريخ لبنان الحديث (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٨)، ص ٢٣٦.

والمستقبلية بمعزل عن التكامل القومي، ومن دون الاستقرار في واقع التبعية والتخلف.

غير أن انعدام المساواة والتكافؤ في ما سبق ذكره ـ وما يماثله ـ ليس كل ما يتصل بظروف و«خصائص» أقطار جامعة الدول العربية، بل ليست هي «الخصائص» الأشد تأثيراً في جدلية القطري ـ الإقليمي في الواقع العربي المعاصر، إذ إن هناك جملة حقائق موضوعية تتساوى فيها جميع الأقطار العربية على الرغم من التمايزات كافة التي لا تنكر، وسواء أكانت جميع الدول مصطنعة، أم «أن لمعظمها أصولاً جغرافية وسياسية متينة»[٤٢]، مما يجعل استجلاء أبعاد «جدلية الوحدة والتجزئة» في الواقع العربي المعاصر لا يستقيم من دون الوقوف مع «الخصوصيات» التالي بيانها:

١ ـ خصوصية الانتساب إلى وطن واحد وأمة واحدة والانتماء إلى حضارة مشتركة

لا تمايز مطلقاً في ما بين الأقطار العربية على محاور السلالة واللغة والدين والقيم وأنماط السلوك، ذلك لأن الوطن العربي عالي نسبة التجانس والاندماج، فالعرب، لغة وثقافة، وأنماط سلوك، يشكلون ٨٨ بالمئة من مواطنيه، في ما يبلغ المسلمون ٩١ بالمئة من المواطنين[٤٣]، بينما توضح الدراسات التاريخية والاجتماعية ـ المتحررة من الإسقاطات السياسية ـ أنه ما من جماعة اجتماعية ذات خصائص لغوية أو دينية، وذات وجود تاريخي في أي قطر عربي ـ والتي تعتبر تجاوزاً «أقلية» ـ ألا وترتبط بمحيطها القطري ـ وبالتالي القومي ـ بأكثر من رابط تراثي أو حضاري. فالمسيحيون العرب متماثلون كلياً مع أبناء قومهم المسلمين على محاور السلالة واللغة والثقافة وأنماط السلوك، وشكلوا عبر الزمن جزءاً لا يتجزأ من النسيج الاجتماعي قطرياً وقومياً، فيما البربر في المغرب والأكراد في المشرق، ونظراؤهم في شتى نواحي الوطن العربي، تشدهم إلى مواطنيهم العرب الإسلام والثقافة والقيم وأنماط السلوك المشتركة، وإسهامهم التاريخي في الثقافة العربية، ومشاركتهم المتواصلة في التصدي للغزاة الأجانب. كما أنه في ما بين قبائل جنوب السودان وأشقائهم في الشمال روابط على أكثر من محور.

٢ ـ خصوصية عمق مقومات الوجود القومي والطموح الوحدوي

ليس هناك «عرق» في الوطن العربي يريد فعلاً الانفصال، وكل ما هناك المطالبة بحق «الاختلاف» داخل الوحدة، أي بحقوق «الأقليات» الاجتماعية والسياسية والثقافية. وليس من حكومة عربية تجاهر بأي شكل من أشكال العداء للطموحات السائدة نحو وحدة عربية ما، ذلك لأن «الثقافة العربية، كانت ولم تزل المقوم الأساسي، بل الوحيد، لعروبة الأقطار العربية، وبالتالي الشخصية العربية»[٤٤]. ثم إن وحدة اللغة والتراث الثقافي المشترك إنما هي الغطاء لبناء تحتي نما وتطور بشكل متشابه إلى حد كبير في مختلف أقطار الوطن العربي، «إذ يمكن القول بأن قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج على مستوى الوطن العربي قد نمت وتطورت بشكل متشابه،

---

(٤٢) إيليا حريق، «نشوء نظام الدولة في الوطن العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ١٠، العدد ٩٩ (أيار/ مايو ١٩٨٧)، ص ٧٧ ـ ٩٥.

(٤٣) سعد الدين ابراهيم، محرر، **المجتمع والدولة في الوطن العربي**، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ٢٤٣ ـ ٢٥٢.

(٤٤) محمد عابد الجابري، **المسألة الثقافية**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٥، قضايا الفكر العربي؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ٢٢.

على الرغم من السمات التي قد نجدها في تكوين اجتماعي محدد، والتي قد لا نجدها في تكوين اجتماعي آخر»[٤٥]. وما تعكسه الشواهد المتعددة في تاريخ العرب المعاصر، يؤكد أن مقومات الوجود القومي العربي، وانعكاسات المكون الحضاري العربي الإسلامي، أعمق في فكر النخب ومخيال الجماهير في سائر الأقطار العربية من إفرازات التجزئة، وإن طال زمانها، الأمر الذي يجعل الخطاب القطري غير جذري التأثير، ويبقي غالبية الشعب في مختلف الأقطار مهيأة للتجاوب مع الخطاب القومي كلما توفرت الظروف الملائمة والإرادة الفاعلة والقيادات القادرة على تفعيل النزوع القومي المتجذر في وجدان الجماهير وفكر النخبة.

٣ ـ خصوصية الانتماء إلى مجموعة الجنوب

الأقطار العربية جميعها، «عريق» النشأة وحديثها، واسع المساحة وضيقها، وافر الطاقات البشرية ومحدودها، عالي نسبة التجانس والاندماج ومتدنيها، «غني» الموارد وفقيرها، «متقدم» درجة التطور ومتأخرها.. جميعها ومن دون استثناء مندرجة ضمن مجموعة دول الجنوب، محدودة الإمكانات والقدرات، متخلفة البنى السياسية والاجتماعية والاقتصادية، التي تشكل ـ ولمدى غير منظور ـ أسواقاً للسلع المصنعة ومصادر للمواد الأولية. وإذا كانت الدول العربية قد نالت استقلالاً سياسياً غير مطعون فيه، وشرعية دولية لا تنكر، وحظيت بقبول غالبية مواطنيها، فإن عجز كل منها عن تلبية احتياجات شعوبها المتزايدة يتزايد انكشافه في الوقت ذاته، فيما يتسارع وضوح قصورها عن تقديم استجابة قادرة وواعية في مواجهة تحديات العصر واحتمالات المستقبل التي تلوح في الأفق، والتي لم تعد كيانات التجزئة قادرة على التكيف معها، مهما بلغت درجة «مرونة» و«واقعية» نخبها القائدة. وتأسيساً على هذه الحقيقة، تغدو التباينات في ما بين الأقطار العربية على مختلف المحاور تمايزات في الدرجة وليس في النوع، علاوة على كونها هامشية التأثير في صناعة قرارها السياسي، وتطورها الاقتصادي، وتوجهاتها الاجتماعية، ودرجات تماهي نخبها بدول الشمال.

تلك هي «الخصوصيات» المجسدة للتمايز، وهذه هي «الخصوصيات» المؤكدة التماثل والتطابق، وكلا المجموعتين من أبرز معالم الواقع العربي المعاصر، وكما أن «خصوصيات» التمايز لم تستطع أن تضعف أو تهمش «خصوصيات» التماثل، فإن هذه لا تستطيع أن تتجاوز تلك وتصبح فارضة للتوحد والتكامل، إلا إذا توفرت ظروف تاريخية ملائمة، وإرادات قيادية فاعلة. وحين يؤخذ في الحسبان أن التجمعات الإقليمية باتت منطق العصر، يبدو جلياً أن المنطقة لم تعد تحتمل استمرار التجزئة والتنابذ، وإنما غدت تواجه تحدياً ذا بعدين: إما تكامل قومي عربي، وإما دخول قسري في منظمة شرق أوسطية يتحكم بقراراتها التحالف الصهيوني ـ الأمريكي، وبالتالي يغدو منطقياً القول بأن احتمالات تفعيل النزوع القومي العربي غدت قائمة، وعليه يبدو مبرراً اعتبار دعوات بعض صناع القرار وغالبية أهل الفكر العرب للتضامن، ولمّ الشمل، وإقامة السوق العربية المشتركة، وتطوير جامعة الدول العربية، والتقدم المنهجي على طريق إقامة شكل معاصر من الوحدة العربية، وغير ذلك من دعوات التكامل والتفاعل القومي، إنما هي تباشير استعادة الطموح الوحدوي قسطاً من عافيته، بأكثر مما هي مجرد أمنيات وأحلام يولدها الواقع المأزوم □

---

(٤٥) السيد يسين، «الشخصية العربية: النسق الرئيسي والأنساق الفرعية (ملاحظات أولية)»، المستقبل العربي، السنة ١، العدد ٣ (أيلول/سبتمبر ١٩٧٨)، ص ١٤٧.

الجنوب في التفكير الاستراتيجي الأمريكي: نموذج أطروحة «صدام الحضارات»

محمد سعدي

باحث جامعي، جامعة محمد الأول، وجدة ـ المغرب.

مقدمة

يبدو أن المتغيرات الدولية الجذرية التي يعيشها العالم، منذ سقوط جدار برلين وانهيار المعسكر الشيوعي، طرحت أسئلة جديدة على المفكرين الاستراتيجيين في الولايات المتحدة الأمريكية، وذلك بخصوص تحديد الأولويات الاستراتيجية لفترة ما بعد الحرب الباردة.

وفي هذا الإطار أخذ عالم «الجنوب» يأخذ شيئاً فشيئاً صورة «امبراطورية الشر الجديدة» لدى الاستراتيجيين الغربيين. فبعد أن كانت الولايات المتحدة تنظر إلى العالم من خلال منظار المواجهة المركزية بين الشرق والغرب، فتفسر كل الصراعات والاضطرابات التي تحدث، في سياق المواجهة الشاملة مع الاتحاد السوفياتي سابقاً، بحيث كان العالم الثالث مجرد حلبة للتنافس بين المعسكرين، أصبحت تنظر إلى «الجنوب» باعتباره المصدر الأساسي للتهديدات الجديدة، خصوصاً بعد حرب الخليج الثانية. لهذا أصبحت الدوائر والمراكز الاستراتيجية عبر مجموعة من العسكريين والباحثين الأكاديميين تعد وبشكل متزايد تقارير ودراسات حول التهديدات المحتملة القادمة من «الجنوب» والوسائل والاستراتيجيات الضرورية لمواجهتها. ومن هنا تكرس خطاب «تهديد الجنوب»:

«من الزعيم العراقي، إلى كارتيلات مدلين، من الأصوليين الإسلامويين إلى القادة الصينيين... إنهم كثيرون من يزعمون أنهم يجسدون في أعيننا الخطر. لكن لا أحد من هؤلاء يمكن أن يشكل خصماً بحجم ذلك الذي فقدناه.. إن الخطر أصبح متعدداً وغير متوقع ومتغير. فقط وجهته تسمح لنا بتحديده. إنه الجنوب، الجنوب هو التهديد الجديد ومواجهة شرق/غرب قد انتهت وعوضتها مواجهة شمال/جنوب»(١).

إن كثرة الحديث عن التهديدات الجديدة القادمة من الجنوب أدت إلى نشوء ايديولوجية «تهديد الجنوب» والتي تعكس مخاوف المجتمعات الغربية وقلقها من: الخطر الديمغرافي، فقدان

(١) Jean-Christophe Rufin, *L'Empire et les nouveaux barbares* ([Paris]: J. - C. Lattès, 1991), p. 10.

القيم الوطنية، التسلح النووي، الجريمة ما عبر الحدودية، الإسلاموية، الهجرات الجماعية... وتجميع هذه المخاوف المختلفة والمتعددة يمنحها ظاهرياً الانسجام الذي يتهيكل في إطار خطاب شامل يتوخى البحث عن أعداء جدد لملء الفراغ الاستراتيجي[٢].

أولاً: موقع «الجنوب» في التفكير الاستراتيجي الأمريكي لما بعد الحرب الباردة

مع اقتراب عقد التسعينيات اتضح أن الاستراتيجيين الأمريكيين بدأوا يفكرون بجدية كبيرة في «الجنوب» كمصدر أساسي للتهديد. فالتقرير السنوي للبيت الأبيض حول «استراتيجية الأمن القومي» في كانون الثاني/يناير ١٩٨٨ يشير إلى بروز قوى عسكرية واقتصادية جديدة في «العالم الثالث»، وهي غير مرتبطة لا بالاتحاد السوفياتي ولا بالولايات المتحدة الأمريكية. وفي أول خطاب لجورج بوش بخصوص قضايا الأمن القومي أكد أن صعود القوى الجهوية التي تمتلك قدرات عسكرية عصرية جد متطورة ستغير المجال الاستراتيجي الدولي[٣]. وقد انتهت مؤسسة «تحليل السياسة الخارجية» في سنة ١٩٨٨ في تقريرها الخاص: «السياسة العسكرية الأمريكية في الحروب الصغرى» والذي أعده الكولونيل باسفيك (A.J. Bacevich) وبعض مساعديه إلى ضرورة توجيه مهمات الجيش الأمريكي صوب «الجنوب» على اعتبار أن الاستراتيجيا الأمريكية عاشت منذ ١٩٦٠ على ثلاث خرافات مفادها ما يلي:

- التهديد الرئيسي للولايات المتحدة مصدره التوسع السوفياتي، خصوصاً في أوروبا، لذلك كانت هذه الأخيرة المسرح والمجال الأساسي المفترض لقيام عمليات عسكرية كبيرة الحجم بالنسبة للجيش الأمريكي.

- بقصد تعويض التفوق الكمي للسوفيات، فإن الجيش الأمريكي ركز على التفوق التقاني (التكنولوجي)، من ذلك مثلاً إلحاق الأسلحة النووية بالقوات البرية.

- ما دام أن استعمال الأسلحة النووية كان أمراً غير وارد، وحتى الدخول في حرب تقليدية في أوروبا كان أمراً مخيفاً، فإن الجيش كان موجوداً لتلافي الحروب أكثر مما هو موجود لخوضها.

إن هذه التصورات جعلت الجيش الأمريكي يعد لحرب أوروبية لم تحدث ومنعته من الإعداد لنزاعات كثيرة حدثت خارج أوروبا. لذلك يجب بحسب التقرير تبني تصورات جديدة قائمة على أن:

- النزاعات تندلع في المحيط وليس في المركز، ولا يجب على الجيش الأمريكي أن ينتظر خوض الحروب في أوروبا، بل في أمريكا اللاتينية، الشرق الأوسط، جنوب آسيا، وربما أفريقيا.

- الجيش موجود من أجل القتال، والقوات التي ستخوض المعارك هي قوات احترافية، لن تقاتل من أجل المثل والمبادئ، بل من أجل تدعيم مصالح الدولة الأمريكية.

---

(٢) Didier Bigo, «L'Idéologie de la menace du sud,» *Cultures et conflits*, no. 2 (printemps 1991), pp. 3-15.

(٣) Bruno Colson, *Le Tiers-Monde dans la pensée stratégique américaine*, hautes études stratégiques; 1 (Paris: Economica; Institut de stratégie comparée, 1994), p. 18.

إذن فالتقرير يؤكد ضرورة تغيير التفكير العسكري الأمريكي وتجديده بتوجيه الاهتمام نحو الجنوب كمصدر للتهديدات العسكرية(٤).

في السياق نفسه، صرح الجنرال كارل فوينو (Carle Vueno) قائد الأركان للجيش البري الأمريكي في نيسان/ابريل ١٩٩٠ بما يلي: «انتشار القوة العسكرية في ما يسمى عادة «العالم الثالث» أمر مقلق. عدد من دول العالم الثالث تمتلك حالياً ترسانة تزداد قوة من الدبابات والمدفعية الثقيلة والصواريخ الباليستيكية والأسلحة الكيماوية... وهذا يعني مواجهة ممكنة مع قوة عسكرية مجهزة تجهيزاً جيداً»(٥).

جاءت حرب الخليج الثانية لتنزع الفكر الاستراتيجي الأمريكي من غفوته الانتصارية، ولتضعه أمام واقع جديد مليء بالاضطرابات الجديدة المتعددة والغامضة القادمة من الجبهة الجنوبية، وهذا ما منح مصداقية قوية ونفوذاً متزايداً للدوائر الاستراتيجية التي تتبنى خطاب «تهديد الجنوب». يقول جورج بوش: «كما أوضحت الحرب في الكويت، فإن تخفيف حدة التهديد السوفياتي لا يعني نهاية كل المخاطر، فلربما نكتشف خلال بحثنا لبناء نظام عالمي جديد في فترة ما بعد الحرب الباردة، أن العدو الذي نواجه لم يعد الشيوعية التوسعية بقدر ما هو عدم الاستقرار نفسه»(٦).

وبالفعل ففي بداية سنة ١٩٩٢ أحدث أحد التقارير السرية الذي تم تسريبه من الإدارة الأمريكية، ضجة كبرى في الدوائر الاستراتيجية العالمية. يتعلق الأمر بوثيقة أعدها مجموعة من الخبراء برئاسة الأميرال دافيد جيرميا (David Jeremiah) نائب رئيس هيئة الأركان المشتركة، وهي تعرض في دراسة دقيقة لسيناريوهات الصراعات الممكنة بعد انتهاء الحرب الباردة وفي ما بعد مرحلة حرب الخليج الثانية، وذلك بهدف البرمجة الجيدة لميزانية الدفاع ما بين ١٩٩٤ ـ ١٩٩٩، وكذلك لتحديد عدد ونوعية القوات والأسلحة التي سيتم الحفاظ عليها في الفترة الممتدة إلى القرن المقبل. ولقد تصور البنتاغون سبعة سيناريوهات لأزمات خارجية محتملة قد تجر القوات الأمريكية إلى الحرب خلال السنوات العشر المقبلة، وهي كالتالي:

١ ـ تهديد جديد مصدره العراق في منطقة الخليج.

٢ ـ اندلاع الحرب بين الكوريتين.

٣ ـ الفرضيتان السابقتان معاً. وهذا ما جعل قيادة وزارة الدفاع تعطي تعليماتها للقادة العسكريين ليطلبوا قوات وأسلحة تكفي لخوض حروب إقليمية كبيرة.

٤ ـ نشوء توترات واضطرابات في دول البلطيق.

٥ و٦ ـ على الولايات المتحدة أن تكون مستعدة للرد على أي توتر أو حدث طارئ يهدد مصالحها الحيوية، كانقلاب أو حرب بين فصائل الجيش الفيليبيني مباشرة بعد تخفيف

---

(٤) A. J. Bacevich, «Old Myths, New Myths: Renewing American Military Thought,» *Parameters*, vol. 18, no. 2 (1988), pp. 15-25.

(٥) مذكور في: Michael Klare, «Les Stratèges de Washington se préparent à des nouvelles expéditions guerrières,» *Le Monde diplomatique* (novembre 1993), p. 8.

(٦) مذكور في: كمال الهلباوي، «العالم في استراتيجية الأمن القومي الأمريكي»، **قضايا دولية** (٢٩ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٢)، ص ٢٢.

الحضور العسكري الأمريكي في الفيليبين، أو حدوث تآمر ضد المصالح الأمريكية في بنما بشكل يهدد حرية الملاحة في قناة بنما.

٧ ـ تهديد قادم من روسيا، التي ستحاول القيام بعمليات عسكرية ضخمة في أوروبا لتحقيق أهداف توسعية[٧].

وعلى ما يبدو، فإن الهدف من هذا التقرير هو توجيه القادة العسكريين إلى تبني استراتيجيا عسكرية محورها التركيز على القضايا الجهوية. وثمة مبالغة واضحة في هذه السيناريوهات، فهي لا تعكس بشكل جدي مختلف الحقائق والتوازنات الجيو ـ استراتيجية، وهذا ما جعل ريتشارد هيلمس (Richard Helms)، مدير المخابرات الأمريكية ما بين ١٩٦٥ و١٩٧٣، في تعليقه على مخطط جيرميا يقول: «في نظري، إن هذه السيناريوهات السبعة هي متخيلة من طرف هيئة الأركان فقط من أجل الحفاظ على ميزانية الدفاع»[٨].

وفي أواخر ١٩٩٢ صدر التقرير الاستراتيجي «لنغير طرقنا» (Changing our ways)، وذلك تحت إشراف مؤسسة كارنيجي (Carnegie) للسلم الدولي، والذي هو بمثابة موجه للسياسة الخارجية الأمريكية في عهد كلينتون. وقد حذر من انتشار أسلحة الدمار الشامل الذي أصبح الهاجس الكبير للاستراتيجيا الأمريكية، حيث يؤكد التقرير أن هذا الانتشار هو «التهديد الأكبر والوحيد للأمن الأمريكي»[٩].

ويتساءل برونو كولسون بقلق: «ماذا كان سيكون الرد على اجتياح الكويت من طرف العراق لو كان لهذا الأخير قدرة على توجيه ضربات كيماوية أو بيولوجية أو نووية على باريس أو لندن»[١٠]. لقد أصبحت الولايات المتحدة تعتبر أن انتشار أسلحة الدمار الشامل هو التهديد والخطر الأساسي القادم من دول «الجنوب»، وهذا ما عجل بتحويل «مبادرة الدفاع الاستراتيجي» (IDS) التي أطلقها ريغان عام ١٩٨٣ إلى تنظيم للدفاع المضاد للصواريخ الباليستيكية (Ballistic Missile Defense Organization) (BMDO). وقد اقترح كاتب الدولة في الدفاع سابقاً (Les ASPIN) الرفع من الميزانية المخصصة للدفاع المضاد للصواريخ من ٧٠٠ مليون دولار إلى ١,٨ مليار دولار[١١]. وقد أصبحت الولايات المتحدة وحلفاؤها يحسون بقلق كبير من تمكن مجموعة من الدول في الجنوب من امتلاك صواريخ باليستيكية جد متطورة مزودة برؤوس غير تقليدية، وذلك قبل تمكنها من إنتاج أنظمة دفاعية فعالة مضادة لها[١٢]. وهذا ما يعكس التخوف الاستراتيجي للعالم الغربي ووعيه بخطورة انتشار أسلحة الدمار الشامل في الجنوب.

---

(٧) Colson, *Le Tiers-Monde dans la pensée stratégique américaine*, pp. 19-20.

(٨) انظر مقابلة مع ريتشارد هيلمس، في: *Jeune afrique* (24-30 septembre 1992), p. 61.

(٩) مذكور في: François Géré, «Aux sources de la nouvelle grande stratégie des Etats Unis, de rapport 'Changing Our Ways', et ses prolongements,» *Politique étrangère*, no. 2 (1993), p. 467.

(١٠) Colson, *Le Tiers-Monde dans la pensée stratégique américaine*, p. 47.

(١١) المصدر نفسه، ص ٥٢ ـ ٥٣.

(١٢) بعد فشل صاروخ باتريوت الذي استعمل في حرب الخليج الثانية، فإن الولايات المتحدة بصدد وضع نظام دفاعي جديد مضاد للصواريخ البعيدة المدى، ويتعلق الأمر بصاروخ ثاد (THAAD). وبعد فشل التجارب لتطوير وتحسين فعالية هذا الصاروخ أعلن البنتاغون عام ١٩٩٧ عن تأجيل خطة نشر هذه الصواريخ التي لن تكون قابلة للاستعمال الميداني قبل عام ٢٠٠٦.

ولعل مما يؤكد تصاعد القلق الأمريكي من التهديدات والاضطرابات الجنوبية، عودة الاستراتيجيين الأمريكيين للتركيز على مجموعة من المفاهيم الاستراتيجية والنظرية، نذكر منها:

ـ **مفهوم النزاعات ذات الحجم المحدود**[١٣] (Low Intensity Conflict): فحسب الكثير من المفكرين الاستراتيجيين الأمريكيين ستعرف فترة ما بعد الحرب الباردة انتشاراً كبيراً للنزاعات ذات الحجم المحدود والتي لا ترقى إلى مستوى الحروب بين الدول (الحركات الإرهابية، الصراعات الإثنية، الدينية، حرب العصابات، الجريمة ما عبر الحدودية...)، ولكن لها مضاعفات إقليمية حاسمة. ولهذا على الولايات المتحدة تبني استراتيجيا إقليمية تستند إلى المصادمات والاضطرابات الإقليمية التي تهدد مصالحها الحيوية، وهذا ما يفرض عليها إعادة ترتيب وتشكيل وحداتها العسكرية لتكييفها مع طبيعة هذه النزاعات[١٤]. يقول جورج بوش في إحدى خطبه: «في عالم أصبح أقل خضوعاً لتهديد على أوروبا أو لخطر حرب عالمية، فإن حجم قواتنا ستكون مشكلة بفعل عوامل جهوية»[١٥].

ـ **مفهوم الانتشار المتقدم** (Forward Deployment): أي انتشار القوات العسكرية في أقاليم أساسية حيوية للمصالح الأمريكية مثل الشرق الأوسط وشرق آسيا، بالإضافة إلى الاستعداد لتقديم العون الكافي للوجود العسكري الأمريكي كلما اندلعت أزمة إقليمية تتطلب معالجة سريعة وحاسمة. وقد ارتبط بهذا المفهوم مبدأ آخر هو مفهوم الارتباط المستمر (Continued Engagement)، ومفاده أن على الولايات المتحدة أن تبرز حضورها القوي المستمر واستجابتها السريعة لإدارة الأزمات الإقليمية كافة بتعاون مع حلفائها، وكذلك قدرتها على إعادة تشكيل القوات العسكرية وفقاً لطبيعة الأزمات وحجمها.

ـ **نظرية الدول المحورية** (Pivotal States): وهي بمثابة إحياء وإعادة تشكيل وتركيب لنظرية الدومينو (Domino Theory) التي شكلت إحدى الأطر المفسرة للسياسة الخارجية الأمريكية أثناء الحرب الباردة. ويسعى الباحثون الثلاثة بول كينيدي، روبرت شاس، إيميلي هيل، الذين بلوروا هذه النظرية إلى وضع إطار جديد للاستراتيجيا الأمريكية لما بعد الحرب الباردة، وذلك بقصد احتواء مختلف الاضطرابات الجهوية والإقليمية التي يمكن أن تمس بالمصالح القومية الأمريكية.

وتقوم نظرية «الدول المحورية» على اعتبار أن المصالح الأمريكية تتطلب الاستقرار في المناطق الحيوية في العالم، وهذا ما يفرض على الولايات المتحدة مضاعفة جهودها ومساعداتها للدول التي يؤثر مصيرها ومستقبلها بعمق في الجهات المحيطة بها. وبالتالي، فـ «الدول المحورية» هي تلك الدول ذات الأهمية الاستراتيجية (موقع جيو ـ استراتيجي، ساكنة كبيرة، إمكانيات اقتصادية مهمة)، والتي يؤدي عدم استقرارها إلى التأثير في الدول المجاورة لها وفي

---

(١٣) اعتمدت الإدارة الأمريكية على نظرية «النزاعات ذات الحجم المحدود» في أواخر السبعينيات بعد فشلها في الفيتنام. وتقوم على مواجهة كافة النزاعات الإقليمية في العالم الثالث والتي لا ترقى إلى مستوى الحروب الدولية، وذلك من خلال تبني حرب العصابات المضادة، مساندة الحركات المناهضة للشيوعية، إنشاء قوات مشتركة مع حلفائها في العالم الثالث. وتعكس هذه السياسة انتقال الصراع بين الشرق والغرب من أوروبا إلى العالم الثالث.

(١٤) Martin Mandl, «Le Conflit de faible intensité: Analyse d'une conception américaine,» *Défense nationale,* no. 7 (juillet 1995), pp. 75-81.

(١٥) Klare, «Les Stratèges de Washington se préparent à des nouvelles expéditions guerrières,» p. 8. :مذكور في

الاستقرار العالمي. ومن هنا فما يحدد «الدول المحورية» هي قدرتها على التأثير في الاستقرار الجهوي والعالمي. إن نظرية الدومينو بصيغتها الجديدة يمكن أن تستجيب للمصالح الأمريكية بشكل أفضل مما كان عليه الأمر أثناء الحرب الباردة، فـ «الدول المحورية» لا تحتاج إلى مساعدة ضد تهديد خارجي قادم من أنظمة سياسية معادية، بل عكس هذا، يتجلى التهديد في احتمال سقوطها وانهيارها بفعل اللانظام والفوضى الداخلية. إن عدم الاستقرار أصبح يشكل تهديداً كبيراً للمصالح الأمريكية في مختلف مناطق العالم، وهذا ما يستوجب على الإدارة الأمريكية نهج سياسة مميزة لفائدة «الدول المحورية»، فكلما ازدادت المساعدات الأمريكية لهذه الدول، تقلصت إمكانية انهيارها، وهذا ما يخدم بشكل أفضل المصالح الأمريكية عبر العالم. وانطلاقاً من كل هذا يحدد الباحثون الثلاثة لائحة بالدول التي على الولايات المتحدة اعتبارها في الوضع الراهن كـ «دول محورية»: في القارة الأمريكية هناك المكسيك والبرازيل؛ وفي افريقيا الجزائر ومصر وجنوب افريقيا؛ وفي آسيا تركيا والهند وباكستان واندونيسيا[١٦].

ثانياً: أطروحة «صدام الحضارات»

١ ـ مضمون الأطروحة

حاولت أطروحة «صدام الحضارات» صياغة رؤية مستقبلية جديدة للسياسات العالمية لفترة ما بعد الحرب الباردة، وهي تعكس بوضوح بعض الاتجاهات داخل دوائر التفكير الاستراتيجي الغربي والأمريكي. ويقدم صموئيل هانتنغتون أطروحته على الشكل التالي:

«افتراضي هو أن المصدر الأساسي للنزاعات في هذا العالم الجديد، لن يكون مصدراً ايديولوجياً أو اقتصادياً في المقام الأول. الانقسامات الكبرى بين البشر ستكون ثقافية والمصدر المسيطر للنزاع سيكون ثقافياً. وستظل الدول/الأمم هي أقوى الفاعلين في الشؤون العالمية، لكن النزاعات الرئيسية في السياسات العالمية ستحدث بين أمم ومجموعات ذات حضارات مختلفة. وسيسيطر الصدام بين الحضارات على السياسات الدولية، ذلك أن الخطوط الفاصلة بين الحضارات ستكون هي خطوط المعارك في المستقبل»[١٧].

ويكمن جوهر فرضية هانتنغتون في الفكرة القائمة على أننا في طور جديد من السياسة الدولية ستكون فيه الثقافة هي الباعث الأساسي للانقسامات بين الشعوب، حيث يؤكد على بروز الهوية الثقافية كفاعل أساسي سيهيكل الصراعات الدولية، وبالتالي فإن ظاهرة التصادم بين «الحضارات» ستحل محل الحرب الباردة باعتبارها الظاهرة المركزية للتفاعل التصارعي العالمي. ويعتقد هانتنغتون أن الصراع بين الحضارات سيكون آخر نمط في تطور الصراعات العالمية، وذلك بعد الصراعات القومية والصراعات الايديولوجية[١٨]. وقد أكد في الندوة العالمية حول «الحروب والسلام في القرن الواحد والعشرين»[١٩] على أن:

---

(١٦) Robert S. Chase, Emily B. Hill and Paul Kennedy, «Pivotal States and U.S. Strategy,» *Foreign Affairs*, vol. 75, no. 1 (January-February 1996), pp. 33-51.

(١٧) Samuel P. Huntington, «The Clash of Civilizations?,» *Foreign Affairs*, vol. 72, no. 3 (Summer 1993), p. 22.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(١٩) عقدت الندوة العالمية المهمة «الحروب والسلام في القرن الواحد والعشرين» في باريس ما بين ١٨ و١٩ كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٥ وذلك تحت إشراف مؤسسة دراسات الدفاع (FED)، وقد حضرها نخبة من =

«مرحلة ما بعد الحرب الباردة تؤكد بشكل واضح أن الانقسامات الجوهرية بين الأفراد ليست ذات طبيعة ايديولوجية أو سياسية أو اقتصادية، بل ثقافية. فالعالم معرض لأزمة هوية شاملة، حيث كل الشعوب والأمم تسعى للإجابة عن السؤال: من نحن؟ ويجيبون بالرجوع... إلى كل ما هو عزيز عليهم، أجدادهم، دينهم، لغتهم، تاريخهم، قيمهم... وبالتحامهم في جماعات ثقافية على شكل عشيرة، جماعة إثنية، جماعة دينية، وأخيراً على شكل حضارة»[٢٠].

إن الصراعات الحضارية بحسب المخطط الهانتنغتوني سوف تتمحور حول ثماني حضارات، هي: الحضارات الغربية، الأمريكية اللاتينية، الأرثوذكسية السلافية، الإسلامية، الكنفوشيوسية، الهندوسية، اليابانية، وربما الافريقية[٢١]. ويشير هانتنغتون إلى أن التصادم سيتفاوت في حدته بين مختلف الحضارات، إلا أن التصادم بين الحضارة الإسلامية وباقي الحضارات سيتسم بالعنف والدموية، وهو بذلك يكرس هاجس الخوف المرضي من الإسلام (الاسلاموفوبيا) والذي يماهي بين الإسلام والعنف. لذلك فهو يخلص إلى «أن للإسلام حدوداً دموية» (Islam has bloody borders)[٢٢].

لكن كيف ولماذا يعتقد هانتنغتون بصدام الحضارات؟

يعرّف هانتنغتون الحضارة بانها «أعلى تجمع ثقافي للناس وأوسع مستوى من الهوية الثقافية للشعب، ولا يسبقها إلا ما يميز البشر عن الأنواع الأخرى»[٢٣]. وبالتالي فلا يوجد مستوى أعلى للتحديد والتمييز الهوياتي من مستوى الحضارة. فلكل كيان حضاري خصائصه الجوهرية الموضوعية الثابتة التي تجعله مميزاً من الكيانات الحضارية الأخرى. وهذا التمايز الحضاري هو ما يعتبره هانتنغتون بمثابة فرادة ثقافية، فالحضارة الغربية مثلاً هي حضارة فريدة وليست كونية[٢٤]، لأنها تتمركز حول مجموعة مكونات وثوابت تاريخية، تراثية، لغوية، مؤسساتية ودينية تتحدد من خلالها. يقول هانتنغتون جواباً عن سؤال: ما الذي يجعل الغرب غربياً؟: «إن مختلف المفكرين الذين أجابوا عن هذا السؤال يختلفون حول بعض الخصوصيات، ولكنهم يتفقون حول عدد من المؤسسات والممارسات والمعتقدات التي يمكن أن تتحدد بشكل مشروع كروح للحضارة الغربية»[٢٥]. ولقد لخص هانتنغتون هذه المكونات الجوهرية للحضارة الغربية في: التراث التقليدي، المسيحية الغربية، اللغات الأوروبية، الفصل بين السلطة الروحية والزمنية، سيادة القانون، التعددية الاجتماعية، المجتمع المدني، المؤسسات التمثيلية والفردانية. وهذه المكونات هي أصيلة ولصيقة بالغرب، وليس في ما عاداه من الحضارات. فمثلاً يعتبر هانتنغتون أن الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية مبدأ مرجعي أساسي في بناء

=الباحثين والخبراء في العلاقات الدولية والدراسات الاستراتيجية من كل بقاع العالم. وقد نشرت أعمال الندوة كاملة في مجلة **الدفاع الوطني** الفرنسية في نيسان/ابريل ١٩٩٦. للاطلاع على ملخص شامل للندوة، انظر ترجمتنا لأبحاث الندوة في جريدة **الأنوار** (المغرب)، ١٦ ـ ١٩٩٧/١/٢٤.

(٢٠) Samuel P. Huntington, «L'Occident et le choc des civilisations,» *Défense nationale*, no. 4 (avril 1996), pp. 19-20.

(٢١) Huntington, «The Clash of Civilizations?,» p. 25.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٣٥.

(٢٣) المصدر نفسه، ص ٢٤.

(٢٤) Samuel P. Huntington, «The West Unique, Not Universal,» *Foreign Affairs*, vol. 75, no. 6 (November-December 1996), pp. 28-46.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٠.

الحضارة الغربية، وهذا ما يجعل الغرب مميزاً من باقي الحضارات. ففي الحضارة الإسلامية «الإله هو قيصر، وفي الصين واليابان قيصر هو الإله، وفي الأرثوذكسية الإله هو الشريك الأكبر لقيصر»[٢٦]، من هنا يتضح أن مفهوم «الحضارة» عند هذا المفكر الأمريكي هو مفهوم جوهراني ثابت، حيث لكل «حضارة» جوهرها وروحها اللصيقة بها.

وانطلاقاً من هذا وبعد استقرائه للوضع الدولي يستخلص هانتنغتون أن العلاقات الدولية لن تصبح مجالاً خاصاً بالغرب، ولكن ثمة كيانات حضارية أخرى ستصبح فاعلة ومهيمنة في التفاعلات الدولية. فهو يفند فكرة أن العالم برمته يعيش عصر الثقافة العالمية الشاملة المنسجمة بقيادة العالم الغربي. فعكس هذا يدافع الأكاديمي الأمريكي وبشكل مثير عن فكرة أن الغرب فريد، وليس كونياً. ويوضح افتراضه على الشكل التالي:

إن اعتبار ثقافة الغرب هي ثقافة العالم يأخذ صورتين:

ـ **اطروحة استعمار الكوكا** (Coca-colonization Thesis): يعتقد مؤيدوها أن الثقافة الغربية، وبخاصة الأمريكية، سوف تغطي وتكتسح العالم بأكمله. فالمأكولات، والألبسة، والموسيقى، والسلع الاستهلاكية للغرب تلقى إقبالاً كبيراً لدى أفراد وشعوب العالم بأكمله.

ـ **أطروحة التحديث يساوي التغريب**: مفادها أن التحديث ينتج منه التغريب، أي أن الأشخاص في الحضارات غير الغربية حين يأخذون بالحداثة، فهم بالضرورة يتخلون عن قيمهم ومؤسساتهم ليتبنوا قيم الغرب[٢٧].

إن مؤيدي أطروحة «استعمار الكوكا» يحددون مجال الثقافة باستهلاك السلع المادية، غير أن روح ثقافة ما بحسب تعبير هانتنغتون تشمل اللغة، والدين، والقيم، والعادات وتكمن فيها. وشرب الكوكاكولا من طرف الروس لا يجعلهم يفكرون مثل الأمريكيين[٢٨]. وهو يعتبر أن انتشار السلع الاستهلاكية وانتقالها من مجتمع إلى آخر لا يحدث تغييراً مهماً في الثقافة الأساسية للمجتمع المتلقي، واعتبار انتشار الثقافة الغربية عبر العالم انتصاراً للحضارة الغربية هو في الواقع استخفاف بقوة الثقافات الأخرى، وتتفيه (Trivialization) للثقافة الغربية ذاتها عبر تحديدها واختزالها في السلع والمشروبات.

أما بخصوص أطروحة اعتبار التحديث هو السبيل لكي تصبح الثقافة الغربية هي الثقافة الكونية، فهي بحسب هانتنغتون أطروحة مغلوطة وخاطئة، فالتحديث الاقتصادي لا ينتج التغريب الثقافي في المجتمعات غير الغربية، بل عكس ذلك يؤدي إلى مزيد من التمسك بالثقافات الأصلية لدى مختلف الشعوب: «التحديث والنمو الاقتصادي لا يتطلبان ولا ينتجان التغريب الثقافي، بل على العكس من ذلك يرقيان بالانبعاث ويجددان الالتزام بالثقافات الأصلية»[٢٩].

إن النقطة المحورية الموجهة لمجمل أفكار هانتنغتون بخصوص أطروحته حول «الصدام الحضاري»، تكمن في اعتباره أن الغرب أصبح مهدداً في موقعه القيادي والكوني بفعل انبعاث الحضارات الأخرى وانتعاشها.

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٣١.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢٨.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٨ ـ ٢٩.

(٢٩) المصدر نفسه، ص ٣٧.

٢ ـ الإسلام صوت الجنوب

تبلورت أطروحة «صدام الحضارات» في مناخ دولي يغلب عليه القلق والاضطراب بفعل الفراغ الاستراتيجي العميق الذي خلفته نهاية الحرب الباردة. وفي هذه الفترة اكتشف العديد من الاستراتجيين الغربيين العدو الجديد للغرب في الإسلام(٣٠).

ومنذ سنوات تجتهد مجموعة من المحللين الاستراتجيين في مراكز البحث الامريكية والأوروبية لمنح المصداقية للطرح الذي يعتبر أن الإسلام وامتداده الجغرافي الكبير، والذي يصورونه على شكل «هلال الأزمات»، هو التهديد الحقيقي للغرب أمنياً وقيمياً. وبالتالي، فتركيز الانتباه على المجال الجغرافي للإسلام والمسيحية ليس من باب الاعتباط، فداخل حدود هذين المجالين الاستراتيجيين سيتحدد مستقبل التوازنات العالمية الكبرى(٣١). وقد عبر وليام لندل مستشار مرشح الرئاسة غاري هارت في الولايات المتحدة عن الهاجس الأمني الغربي وقلقه اللاعقلاني حيال العالم الإسلامي، حيث صرح: «إن إشكالية الانهيار السوفياتي قد تنطوي على احتمال أن تقوم الجيوش الإسلامية بمحاصرة فيينا من جديد»(٣٢)، كما أكد ألفرد شيرمان (Alfred Sherman) المستشار السابق لمرغريت ثاتشر في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٣ في مقال تحت عنوان «الزحف الإسلامي الجديد على أوروبا» على ما يلي:

«يوجد تهديد إسلامي حيال أوروبا المسيحية، وهو يتطور ببطء وما زال قابلاً للمراقبة، لكن سياسات البلدان الغربية هي مسؤولة عن تصاعده نتيجة الشروط الملائمة التي توفرها وتساعدها على اتساعه... الاستعمار المتدرج لأوروبا الوسطى والغربية من طرف المسلمين، ناتج من الحيرة الاجتماعية والروحية السائدة في أوروبا وانهيار القيم المسيحية والغربية»(٣٣).

وقد عكس تقرير المعهد الملكي للشؤون الدولية في لندن سنة ١٩٩٢ الرؤية نفسها، حيث يؤكد: «لقد كان الإسلام بالنسبة للأوروبيين دائماً موضوع حذر. ولكن الآن لم يعد ظاهرة بعيدة... انه يشكل جزءاً من الواقع الثقافي الذي يميز الأحياء الفقيرة جداً في بعض مدن أوروبا الغربية... تسلل عدو الأمس عبر الباب الخلفي. وهو الآن بصدد تحريك وانعاش الأوهام اللاعقلانية التي تم إعدادها على مدار القرون: الجهاد ضد الكفار، وبالتالي الاقتناع بالقدر والإيمان المتعصب»(٣٤). كما صرح بات بوكنان (Pat Buchanan) المرشح الجمهوري سنة ١٩٩٢: «في ظرف ألفية كاملة كان الصراع من أجل مصير الإنسانية يجري بين المسيحية والإسلام. وهذا ما سيكون عليه الأمر في القرن الواحد والعشرين»(٣٥). كما أن رئيس مجلس

---

(٣٠) Ghassan Salamé, «L'Islam et l'occident,» *Jeune afrique* (13-20 janvier 1994), p. 68.

(٣١) Marcel Merle, «L'Extraordinaire retour du religieux dans la vie internationale,» dans: *L'Année internationale, 1990-1991: Bilan et analyse* (Paris: Hachette, 1990), p. 413.

(٣٢) مذكور في: دانيال بايبس، **في حرب العالمين الأولى**، جمع وتحرير صبحي حديدي ([د. م.]: الأرض للنشر، ١٩٩١)، ص ٤٨.

(٣٣) مذكور في: Fred Halliday, «Les Fondements de l'hostilité à l'Islam,» dans: *Un péril islamiste?*, textes de Fariba Adelkhah... [et al.]; sous la direction d'Alain Gresh (Bruxelles: Editions Complexe, 1994), p. 71.

(٣٤) مذكور في: Mariano Aguirre, «Guerres des civilizations?,» *Le Monde diplomatique* (décembre 1994), p. 25.

(٣٥) مذكور في: Halliday, Ibid., p. 70.

الشيوخ وزعيم المحافظين الجمهوريين نيوت غينغريتش (Newt Gingrich) حذر من دكتاتورية الإسلام، ودعا إلى استراتيجيا أمريكية واضحة لمحاربة استبداديته[٣٦].

ويبدو أن ثمة صورة بدأت تتشكل في الغرب حول الإسلام باعتباره التهديد المقبل، والعدو القادم، والخطر الأخضر، وإمبراطورية الشر الجديدة. وكأنه «يرتدي مع بعض الروتوشات البسيطة، ذلك اللباس الذي فصل على مقاس الاتحاد السوفياتي. ولكن في المواجهة مع الكتلة الشرقية كان التحامل يتم على الدول الشيوعية، بينما يتم الإعلاء من شأن الشعوب التي تتعرض للاضطهاد. أما اليوم، فبالعكس، عندما يتم التنديد بـ «الخطر الأخضر» توجه أصابع الاتهام إلى الجماهير المسلمة التي تعاني التفقير والتضخم بسبب الانفجار الديمغرافي»[٣٧].

وحتى على مستوى الحلف الأطلسي هناك تأثر واضح بهذا الاتجاه المعادي للإسلام. فالحلف الذي هو أداة سياسية وعسكرية أوروبية ـ أمريكية أنشأت من أجل تحصين أوروبا الغربية ضد احتمال الغزو السوفياتي، ومنذ انهيار الاتحاد السوفياتي أصبح يواجه مشكلة جوهرية وحقيقية على مستوى الأهداف والأدوار، وتتمثل في فقدانه التدريجي لمبرر وجوده الأول الخاص بالدفاع ضد التهديد السوفياتي. ولقد بدأ الترويج لاختلاق عدو جديد يمكن الحلف من تبرير وجوده وخدمة مصالح الغرب. هكذا صرح جاك بوميل (Jacques Baumel) الوزير الفرنسي السابق بأن: «الحلف الأطلسي، وقد حرم من أعدائه لم يعد له منطق وجوده نفسه، كما كان في السابق، الحصن الذي كان يمثله للغرب ضد اعتداء محتمل من الشرق أصبح اليوم بلا جدوى... لنحذر من هذا القوس الشيطاني الممتد من الجزائر إلى باكستان والمشكل من دول تستعد لامتلاك أو صناعة أسلحة الدمار الشامل»[٣٨].

وقد أعلن الأمين العام السابق لحلف الناتو مانفريد فورنر (Manfred Wörner) في رسالة موجهة إلى الحلف عام ١٩٩٠ ما يلي: «تنشأ على طول الحدود الجنوبية لبلدان الناتو كتلة من التوترات، تمتد من المغرب حتى الشرق الأوسط... وتعاني المنطقة مشاكل اقتصادية متأصلة ستؤدي حتماً إلى مواصلة تفاقم عدد السكان وإلى نشوء صراعات حول الموارد وإلى زيادة التعصب الديني والإرهاب»[٣٩]. أما القائد الأعلى السابق للناتو جون كالفان، فقد أشار بشكل مباشر إلى الخطر القادم من الجنوب في صورة الإسلام. ففي محاضرة ألقاها عام ١٩٩١ ذكر:

«عرف هذا القرن الذي يشرف على الأفول أطول مواجهة بين الغرب والإسلام، طالت أكثر من ألف سنة، امتدت منذ الحروب الصليبية إلى العصر الحديث. وبعد أن أنهى الغرب الحرب الباردة، ها هو الصراع يعود بالنسبة له إلى محوره الرئيسي، ألا وهو المجابهة مع الإسلام»[٤٠].

---

(٣٦) انظر: فواز جرجس، «الأمريكيون والإسلام السياسي: تأثير العوامل الداخلية في صنع السياسة الخارجية الأمريكية»، **المستقبل العربي**، السنة ١٩، العدد ٢١٧ (آذار/مارس ١٩٩٧)، ص ٢٤.

(٣٧) انظر مداخلة جيل كيبل (Gilles Kepel)، في: *L'Islam*» «Le Monde: Dossiers et documents,» *aujourd'hui*, no. 251 (février 1997), p. 8.

(٣٨) Jacques Baumel, «La France, l'OTAN et les Etats Unis,» *Le Monde*, 1/4/1993, p. 2.

(٣٩) مذكور في: هاينس دينز فينتر، «هل يشكل الإسلام السياسي خطراً على أوروبا؟» ترجمة صبيحة مشورب، **النهج**، العدد ٤٠ (صيف ١٩٩٥)، ص ٢٣٧.

(٤٠) المصدر نفسه.

ويظهر أن الحلف الأطلسي ما إن أحس بالطمأنينة من جهة الشرق حتى شرع مسؤولوه في استعراض البؤر الساخنة الأخرى، وتمكنوا من التوصل إلى أنه في الجنوب وفي الجنوب الشرقي لأوروبا على الخصوص ثمة تهديدات استراتيجية عدة، ووضعوا لذلك استراتيجيا أطلقوا عليها اسم «استراتيجية الضفة الجنوبية»(٤١).

وفي هذا الإطار يدخل تصريح ويلي كلايس (Willy Claes) الأمين العام للحلف الأطلسي (سابقاً) بخصوص الأصولية الإسلامية: «إن الأصولية لا تقل خطورة عما كانت عليه الشيوعية، رجاءً لا تهونوا من شأن هذا الخطر. إن الحلف الأطلسي أكثر من مجرد تحالف عسكري، لقد ألزم نفسه بالدفاع عن المبادئ الأساسية للحضارة المشتركة بين أمريكا الشمالية وأوروبا الغربية»(٤٢).

وإذا عرفنا الحساسية الكبيرة لموضوع الإسلاموية ومدى الخلط الكبير للرأي العام الغربي بين الإسلام والإسلاموية، سنتوصل إلى مدى خطورة مثل هذه التصريحات داخل الحلف، والتي قد تكون مبرراً لـ «حملة صليبية جديدة» ضد الإسلام. لقد تلقى الأمين العام ويلي كلايس توبيخاً حاداً من طرف ممثلي الدول الأوروبية في الحلف، مما اضطره إلى التراجع عن تصريحاته والتأكيد على أن خطط الحلف الأطلسي ليس الغرض منها هو مواجهة الإسلام كدين، وإلى ضرورة التمييز بين الإسلام كدين والإسلاموية، وبالتالي محو كل سوء تفاهم قد يظهر نيات الحلف باعتبارها تهديداً(٤٣).

ولا بد من توضيح أنه على رغم هذا الاستدراك المخصص أساساً للاستهلاك الإعلامي، فإن هذه التصريحات هي في الواقع تجسيد طبيعي للتوجهات الاستراتيجية للحلف وللدوائر الاستراتيجية الغربية. وهذا ما يبينه بشكل واضح مؤتمر ميونيخ السنوي العالمي للشؤون الأمنية، والذي يعكس بعض الاتجاهات المسيطرة في الأوساط العسكرية والسياسية والأمنية في الغرب، ففي دورته المنعقدة في أواخر كانون الثاني/يناير ١٩٩٥ كان الاهتمام منصباً أساساً على الضفة الجنوبية الإسلامية كمصدر تهديد جديد(٤٤).

إن التحذير من التهديدات القادمة من الجنوب أصبح يتجسد عبر استحضار صورة العالم الإسلامي باضطراباته المتعددة، وامتداده الجغرافي الشاسع، وتضخمه السكاني الكبير، وعداء شعوبه المستمر لهيمنة الغرب على المنطقة، هذا ما جعل الكثير من المحللين الغربيين يتحدثون عن الإسلام كـ «صوت للجنوب»، يعبر عن مطالب واحتجاجات الفقراء والمهمشين والمضطهدين في عالم الجنوب ضد التهميش ولامبالاة الغرب وهيمنته الاقتصادية وغطرسته الثقافية(٤٥). وهذا ما نبه إليه جيل كيبيل (Gilles Kepel) بقوله: «إننا نخاطر بالذهاب مباشرة

---

(٤١) Bechir Benyahmeb, «Willy Claes et ses gros sabots,» *Jeune afrique* (23 février-1 mars 1995), p. 3.

(٤٢) انظر جريدة: **انوال** (المغرب)، ١٩٩٥/٢/٦.

(٤٣) Jean de Lagueviere, «L'OTAN veut dialoguer avec le sud de la Méditerranée,» *Le Monde*, 10/2/1995, p. 4.

(٤٤) انظر ملفاً خاصاً بالموضوع في مجلة: **قضايا دولية** (٢٠ شباط/فبراير ١٩٩٥)، ص ٢٢ ـ ٢٧.

(٤٥) انظر في هذا الإطار: Réne Servoise, «L'Islam en marche, écoute homme blanc,» *Le Monde*, 7/1/1988, et François Burgat, *L'Islamisme au Maghreb: La Voix du sud (Tunisie, Algérie, Libye, Maroc)*, collection les afriques (Paris: Karthala, [1988]).

إلى مواجهة بين الشمال والجنوب في شخص الإسلام في أشكاله الأكثر حدة وراديكالية»[٤٦].

إن قراءة معمقة لأفكار أطروحة صدام الحضارات تبين أنها في الواقع محاولة لتفسير وفهم الاضطرابات والفوضى المتصاعدة التي يعرفها عالم ما بعد الحرب الباردة. لذلك فهي توجه انتباه الغرب إلى الواجهة الجنوبية كفضاء استراتيجي جديد قابل لتهديده في موقعه القيادي اقتصادياً، وثقافياً، وعسكرياً. وفي هذا السياق ثمة تركيز واضح على الإسلام من خلال شيطنته وتضخيم تهديده وتصويره كدين دموي عنيف له ساكنة ضخمة. يقول هانتنغتون:

«لقد تم انتقادي بشدة لأني تحدثت عن الحدود الدموية للإسلام. وعلى الرغم من ذلك فإن هذه العبارة تعبر عن واقع موجود بالفعل، في البوسنة، والشيشان، والقوقاز، وطاجيكستان، وكشمير، والهند، وتايلاندا، والفيليبين، واندونيسيا، وفلسطين، والسودان، العنف الذي يجتاح هذه البلدان سيكون في كل مرة بين المسلمين وشعوب ذات ديانات أخرى... إن مشاركة المسلمين في هذه النزاعات هي أكثر ارتفاعاً من أية حضارة أخرى والإحصاءات هي هنا لتؤكد ذلك، ويبقى من الصعوبة عدم الاعتقاد بأن ثمة شيئاً في الإسلام يبعث على العنف. وهذا الشيء في نظري هو النمو السكاني الضخم للشعوب الإسلامية في السنوات الأخيرة»[٤٧].

وفي الواقع تفاعلت أطروحة «صدام الحضارات» مع القلق الغربي من الفراغ الاستراتيجي الذي خلفه انهيار الاتحاد السوفياتي، وتصاعد تيار الإسلاموفوبيا لدى العديد من الدوائر الفكرية والاستراتيجية في الغرب. وهانتنغتون لا يخفي قلقه وخوفه من الفراغ بعد نهاية الحرب الباردة، والتي حرمت الغرب من العدو الشامل الذي كان بمثابة مرآة تعكس قوته ووحدته وهويته، وبحسب تعبيره: «في الوقت الذي تكون فيه الحروب عامل انقسام في مجتمع ما، فإن وجود عدو مشترك من شأنه أن يساعد دوماً على ترسيخ الهوية والانسجام بين الشعب»[٤٨].

٣ ـ الأولويات الاستراتيجية والثقافية للغرب

إن الهدف الرئيسي لفرضية «صدام الحضارات» هو محاولة طرح مجموعة استفهامات حول مصير الغرب ثقافياً واستراتيجياً في عالم أصبح فيه مهدداً بحضارات متصاعدة ترفض القيم الغربية. ويحذر هانتنغتون الغرب من مغبة الوقوع في وهم مركزيته وهيمنته الثقافية الكونية على الحضارات غير الغربية التي بحسب اعتقاده لا يمكن أن تدخل في النسيج الحضاري للغرب حتى ولو استهلك أفرادها البضائع الغربية وشاهدوا الأفلام الأمريكية. وهذا ما يحتم على الغرب تنمية حيوية كيانه الحضاري وانسجامه في مواجهة الحضارات الأخرى، وإلا فإن قيمه ستكون آيلة للزوال والانهيار: «القرن الواحد والعشرين من المحتمل أن يطبعه انبعاث مستمر لقوى وثقافات غير غربية وصدام بين الحضارات الغربية وغير الغربية. وبالتالي لن تكون فيه الهيمنة للغرب، ذلك أنه سيكون حقاً متعدد الأقطاب ومتعدد الحضارات»[٤٩].

---

(٤٦) حوار مع جيل كيبل، في جريدة: الاتحاد الاشتراكي، ١٩٩٦/٨/١١، ص ٤.

(٤٧) Huntington, «L'Occident et le choc des civilisations,» p. 23.

(٤٨) Samuel P. Huntington, «The Erosion of American National Interests,» *Foreign Affairs*, vol. 76, no. 5 (September-October 1997), p. 31.

(٤٩) Huntington, «L'Occident et le choc des civilisations,» p. 27.

على المدى القريب يدعو هانتنغتون على المستوى العسكري والأمني إلى عدم الانخداع بالهدوء والاسترخاء الذي ساد جبهات الصراع بعد الحرب الباردة، وبالتالي التراجع عن سياسة تخفيض القدرات العسكرية الغربية والحفاظ على التفوق العسكري، وفي الوقت نفسه السعي نحو الحد من الأسلحة المتطورة وتصنيعها لدى الدول غير الغربية، «فطوال الحرب الباردة كان الهدف الرئيسي للحد من الأسلحة هو إرساء توازن عسكري مستقر بين الولايات المتحدة وحلفائها من جهة، والاتحاد السوفياتي وحلفائه من جهة أخرى. وفي عالم ما بعد الحرب الباردة، فإن الهدف الأول للحد من الأسلحة هو الحيلولة دون تطوير المجتمعات غير الغربية لقدراتها العسكرية بشكل يهدد المصالح الغربية»[٥٠]. ويلاحظ هانتنغتون أن الصين وكوريا الشمالية وكثير من دول الشرق الأوسط توسع قدراتها العسكرية بشكل كبير، وهذا هو الهاجس الذي يقلق ويهدد المصالح الغربية، خصوصاً أن الموقع الريادي للصين لا يتوانى يتزايد توسعاً وقوة. لهذا فهو يؤكد أنه: «إذا أصبحت الصين القوة الجهوية المهيمنة، فإن على الولايات المتحدة مضاعفة جهودها لضمان أمن المنطقة. عليها بدءاً تشجيع اليابان والفيتنام واندونيسيا كقوى محلية وتتعاون معها قصد إرساء التوازن في مواجهة الصين، ومستقبلاً، وهذا هو الأهم، عليها أن تحاول جر روسيا والهند إلى هذا التحالف»[٥١]. كما يحذر من وجود رابطة إسلامية كنفوشيوسية (The Confucian Islamic Connection) أساسها التقارب والتعاون العسكري بين مجموعة من الدول الكنفوشيوسية (الصين وكوريا الشمالية) والدول الإسلامية (ليبيا وإيران والعراق وباكستان) والتي قد تهدد المصالح الغربية[٥٢].

وعلى المستوى الثقافي يعتبر هانتنغتون التعددية الثقافية (Multiculturalism) كخطر كبير على الهوية الثقافية والسياسية للولايات المتحدة الأمريكية، فتزايد الانقسام والتعدد الثقافي داخلها قد يؤدي إلى تفككها ونهايتها كقوة عظمى. وعدم تحقيق الاندماج والانسجام على مستوى الهوية الثقافية الأمريكية ستكون له مضاعفات وتأثيرات في موقعها الاستراتيجي، وفي مصالحها الحيوية في العالم. يقول في هذا المجال: «يجب أن نعرف من نحن، قبل أن يكون بإمكاننا معرفة مصالحنا... ومن دون منح معنى واضح وثابت للهوية الوطنية يصبح الأمريكيون غير قادرين على تحديد مصالحهم الوطنية»[٥٣]. وانطلاقاً من هذا يدعو إلى ضرورة استعادة وتقوية وحدة الحضارة الغربية وتجانسها، وذلك بتدعيم التعاون داخل الغرب، خصوصاً بين الدول الأوروبية وأمريكا الشمالية، مع إدماج مجتمعات أوروبا الشرقية وأمريكا اللاتينية ذات الثقافات الغربية في الكيان الغربي. ويقتضي هذا مناهضة التعددية الثقافية في الغرب وإحياء ثقافة غربية واحدة متماسكة فـ «مستقبل الغرب يتوقف في جزئه الكبير على وحدته»[٥٤]. لذلك يطالب هانتنغتون الغرب بتدعيم المؤسسات الدولية التي تعكس المصالح والقيم الغربية، وتشجيع الدول غير الغربية على المشاركة في تلك المؤسسات[٥٥].

على المدى البعيد، وعلى اعتبار أن السنوات الأولى من القرن الواحد والعشرين سيطبعها

---

(٥٠) Huntington, «The Clash of Civilizations?,» p. 46.

(٥١) Huntington, «L'Occident et le choc des civilisations,» p. 26.

(٥٢) Huntington, «The Clash of Civilizations?,» p. 46.

(٥٣) Huntington, «The Erosion of American National Interests,» pp. 28-29.

(٥٤) Huntington, «The West Unique, Not Universal,» p. 43.

(٥٥) Huntington, «The Clash of Civilizations?,» p. 49.

انبعاث مستمر للقوى والثقافات غير الغربية، فإن هانتنغتون يرى «أن الأولوية بالنسبة للغرب في السنوات الخمس والعشرين القادمة تكمن في احتواء هذه التحديات وتطوير وحدته والتخفيف من كبريائه للتكيف مع القرن الواحد والعشرين الذي سيكون متعدد الأقطاب والحضارات»(٥٦). وما دام ان الحضارات غير الغربية قامت وتقوم بمحاولات للتحديث من دون الأخذ بالتغريب، كما تواصل سعيها للحصول على الثروات والأسلحة والتقانة، فإن على الغرب أن يحاول بصورة مستمرة التراضي مع تلك الحضارات التي تقترب قدراتها منه وتختلف عنه في قيمها ومصالحها، ويتطلب هذا من الغرب الاحتفاظ بقوته الاقتصادية والعسكرية الضرورية للدفاع عن مصالحه، ومحاولة تفهم رؤية شعوب هذه الحضارات إلى قيمها وثقافتها.

على الغرب إذن أن يبادر إلى التعرف على الحضارات الأخرى معرفة جيدة، قصد إدراك المبادئ والعوامل المشتركة التي يمكن أن تشكل إطاراً للتفاهم والتعايش بينه وبين باقي الحضارات، فـ «بالنسبة للمستقبل لن تكون هناك حضارة عالمية، بل عالم يتشكل من حضارات مختلفة على كل منها أن تتعلم التعايش مع غيرها من الحضارات»(٥٧).

٤ ـ نحو صياغة استراتيجيا أمريكية جديدة

إن أطروحة «صدام الحضارات» هي محاولة لصياغة دور استراتيجي جديد للولايات المتحدة في فترة ما بعد الحرب الباردة، وبشكل يلائم ويتوافق مع مصالحها القومية والاستراتيجية، ويستجيب للمتغيرات الدولية الجذرية. ويدرك هانتنغتون مدى صعوبة إقامة استراتيجيا جديدة لما بعد الحرب الباردة في ظل الاضطراب والفوضى الدولية المتصاعدة، وهذا ما يجعله قلقاً على مصير الولايات المتحدة ومكانتها في العالم، وعلى مصالحها القومية: «أن تكون أمريكياً ملتزماً بمبادئ الحرية، الديمقراطية، الفردانية، والملكية الخاصة، إذا لم تكن هناك امبراطورية شر تهدد هذه المبادئ، ماذا يعني بالفعل أن تكون أمريكياً؟ وماذا سيكون مصير المصالح القومية الأمريكية؟»(٥٨).

لقد تنبه هانتنغتون إلى أن إحدى النتائج الأساسية لنهاية الحرب الباردة هي تحرير عدد من المراكز السياسية التي تتمتع بقوة متصاعدة على المستويين الاقتصادي والعسكري، وانفلات هذه القوى الاقتصادية والعسكرية التي كان يضبطها في الماضي نظام الثنائية القطبية، سيؤدي إلى انفجار نزاعات إقليمية واسعة، وسيخلق مشكلات حقيقية للبلدان الغربية على المستويين السياسي والعسكري(٥٩). ولا غرابة في أن يتوقع هانتنغتون أنه «من الممكن أن نهاية الحرب الباردة ستعوض بمجموعة واسعة ومتعددة من الحروب الباردة الصغيرة بين القوى الكبرى»(٦٠). وهو وإن لم يقل ذلك بشكل صريح، فإن أطروحته تستوجب ليس فقط تقوية الحلف الأطلسي، بل

---

(٥٦) Huntington, «L'Occident et le choc des civilisations,» p. 27.

(٥٧) Huntington, «The Clash of Civilizations?,» p. 49.

(٥٨) Huntington, «The Erosion of American National Interests,» pp. 29-30.

(٥٩) Jaime De Ojeda, « Guerra de las civilizaciones? critica a la tesis de Huntington,» *Politica Exterior*, vol. 42, no. 8 (1994-1995), p. 40.

(٦٠) Samuel P. Huntington, «Los nuevos intereses estratégicos de EE.UU,» *Claves*, no. 14 (Julio-Agusto 1990), p. 23.

أكثر من ذلك توجيهه نحو الواجهة الجنوبية، وكذلك تكريس الزعامة الأمريكية[٦١].

لكل هذا تقدم أطروحة «صدام الحضارات» كأهم مجهود استراتيجي جاء بعد سياسة الاحتواء لجورج كينان. فالكثيرون من الاستراتيجيين الغربيين ظلوا يبحثون عن استراتيجيا تستطيع منح المعنى والنظام لعالم ما بعد الحرب الباردة، فوجدوا ضالتهم في أطروحة «صدام الحضارات»[٦٢]. إن هذا التماثل بين جورج كينان وصموئيل هانتنغتون راجع إلى كون هذا الأخير حاول من خلال تنظيره لفترة ما بعد الحرب الباردة إيجاد فلسفة احتوائية جديدة لمواجهة مختلف التحديات والتهديدات الجديدة للولايات المتحدة الأمريكية، وذلك انطلاقاً من مقترب تصارعي للعلاقات الدولية. وهذا ما تبناه جورج كينان منظر سياسة الاحتواء والذي آمن بفكرة أن افتقاد التجانس الثقافي والسياسي والاقتصادي والاجتماعي يساهم في خلق الصراع والعداء، لذلك فإنه اعتبر أن العلاقات الدولية لا يمكن إلا أن تتسم بالعداء والتنافس[٦٣]. وهي الفكرة نفسها التي يدافع عنها هانتنغتون بطريقة غير مباشرة من خلال اعتقاده بالطبيعة الشريرة والعدوانية للإنسان[٦٤]، وتوظيفه لمفهوم الفروقات والانقسامات الحضارية كمحرك للصراعات الدولية، ودعوته لاحتواء القوى المثيرة للصدامات، وإدارة مختلف الأزمات في عالم الجنوب بشكل جدي، وذلك تلافياً لمضاعفاتها وتأثيراتها في الشمال.

وبصفة عامة، فإن هذه الأطروحة تعكس تحول التحدي الاستراتيجي بالنسبة للولايات المتحدة من العالمي إلى الجهوي، وانتقال الستار الحديدي من أوروبا الوسطى إلى الضفة الجنوبية، وهي تحاول توجيه الإدارة الأمريكية نحو صياغة عالم جديد واستراتيجيا جديدة لمرحلة ما بعد الحرب الباردة، وبشكل يتناسب مع مطامحها ومصالحها، وذلك من خلال رسم خريطة توازنات جديدة تسمح لها بتكريس إرادتها في الهيمنة على العالم □

---

(٦١) Colson, *Le Tiers-Monde dans la pensée stratégique américaine*, p. 40.

(٦٢) Bill Powel, «The Clash of New Order,» *News Week* (9 December 1996), p. 50.

(٦٣) انظر: جيمس دورتي وروبرت بالستغراف، **النظريات المتضاربة في العلاقات الدولية**، ترجمة وليد سليم عبد الحي (الكويت: كاظمة للنشر والترجمة والتوزيع، ١٩٨٥)، ص ٧٧.

(٦٤) Pierre Behar, «Les Civilisations et l'avenir du monde,» *Futuribles*, no. 226 (décembre 1997), p. 6.

نحن والنظام الديمقراطي

عبد الإله بلقزيز

استاذ جامعي، وأمين عام المنتدى المغربي العربي.

مقدمة

لا يشبه النظام الديمقراطي المعاصر (في الغرب الأوروبي والأمريكي) ما كانه في بدء تكونه الحديث قبل قرنين. كان نظاماً ديمقراطياً، لا شك، أقرَّ حقوقاً كانت مهدورة، وشيد نسَقاً كاملاً من المؤسسات أنهت حكم الفرد، وأرسى الشرعية على قوام مدني صريح... الخ، لكنه لم يكن على نحو ما هو اليوم عليه نظام تكافلٍ اجتماعي، ونظاماً سياسياً مفتوحاً لجميع أبنائه. إذا كان من البداهات تفسير ذلك بالمسافة الزمنية الكبيرة الفاصلة بين لحظة التكوين ولحظة التطور الراهن، فليس من البداهات في شيء حسبانه نظاماً تطور من تلقاء ذاته بموجب قانون التراكم التاريخي، ولا حسبانه يجد اليوم «مبدأه الجوهري» في «جراثيم» التكوين في القرن الثامن عشر. إن البحث في ظاهرة التحول المتراكم، والإيجابي، التي شهدها، ينبغي أن ينصرف إلى معطيات التاريخ السياسي والاجتماعي والثقافي لأوروبا، لا إلى بنية النظام الديمقراطي نفسه.

لهذه الأطروحة نتائج بالغة الأهمية على صعيد وعي الصلة بين هذا النظام والطبقة الاجتماعية التي نهضت تاريخياً بدور إرسائه: البرجوازية، كما على صعيد وعي الصلة بينه وبين مجمل المجال الاجتماعي، والمنتجين فيه على نحوٍ خاص. لكن هذه الأطروحة ستفيدنا ـ أيضاً ـ في نسف الكثير من المقدمات المغالطية التي تساق على سبيل التشكيك في حجية الأخذ بمبادئ هذا النظام من قِبل الخطابات الذاهبة بعيداً في الولع بالخصوصيات في كل مناسبة من مناسبات التفكير في حاضر «الأنا الجمعي» ومستقبله: على مثال ما يزدهر في المجتمع العربي المعاصر وفي مجاله الثقافي بصورة خاصة!

نقطة البداية في مقاربة موضوع النظام الديمقراطي الغربي الحديث، ومدى ما يحمله من إمكانية الانطباق على واقع المجال السياسي ـ والمجال الاجتماعي ـ العربي المعاصر، تعيين المصادر المعرفية والتاريخية لنشوء هذا النظام وتطوره لصلة ذلك بموضوع المقارنة.

أولاً: النظام الديمقراطي الحديث: المصادر وآليات التطور

أتى النظام الديمقراطي الحديث يمثل حصيلة تاريخية لفاعلية عوامل ثلاثة ـ فكرية واجتماعية وتاريخية ـ تعاقبت أو تزامنت آثارها لترسم ملامحه في مسارٍ من التطور التاريخي

جاوز قرنين من الزمن. العوامل تلك كناية عن مصدرين فكريين، انتهل منهما النظام إياه، وعن أوضاع تاريخية تطور في ظل تأثيراتها النافذة. أما المصدران اللذان نعني فهما: المنظومة الفكرية الليبرالية الحديثة لعصر «الأنوار» وما تلاه، ثم منظومة الأفكار الاجتماعية الاشتراكية منذ منتصف القرن التاسع عشر؛ فيما نعني بالأوضاع التاريخية مجمل التحولات الاجتماعية والسياسية التي عرفتها الديمقراطيات الغربية بتأثير نضالات طبقات اجتماعية أخرى (أي الطبقات الكادحة) لتصحيح علاقات النظام السياسي الديمقراطي.

١ ـ الفكر الليبرالي الحديث، أو منظومة الحقوق السياسية

من رحم عصر «الأنوار»، خرجت الفكرة الديمقراطية الحديثة، إذ قارع الموسوعيون السلطة الفكرية الضاربة للكنيسة، والسلطة السياسية النافذة للملكيات المستبدة في أوروبا. في مقابل «الحق الإلهي» (Le droit divin)، أرسوا دعائم فكرة الحق المدني، منتزعين الوصاية على مجال السياسة من رجال الاكليروس ليعيدوه إلى المجتمع المدني والمجتمع السياسي. وفي مقابل استبداد الملوك والأمراء، واحتكارهم مجال السلطة والحكم وامتهان «الرعية»، دافعوا عن نظام سياسي قائم على التعاقد وعلى حق المواطنين في إدارة الشؤون العامة. في الحالين، انتجوا منظومة حقوق جديدة هي منظومة حقوق الإنسان في معركة أسطورية ضد حقوق البابا وحقوق الملك أو الأمير.

كانت الدولة اقطاعة من اقطاعات الكنيسة على خلفية الفكرة القروسطية المسيحية الذاهبة إلى القول بانتماء المدنية الاجتماعية إلى المدنية الإلهية، وانتماء سلطان الأرض إلى سلطان السماء، وتنزُّل النظام البابوي منزلة الوسيط بين العالمين، والراعي لحقوق الله في العالم. مع فكر الأنوار ـ ومع حركة الإصلاح الديني قبله ـ نُوزعت الكنيسة في حقوق اَقْطَعَتْها لنفسها وفرضتها على جميع «الرعية»، حتى الملوك منهم، وبات عليها أن تواجه فكراً جديداً يتطاول على سلطانها المطلق ويجمع له الأتباع والمناصرين في سائر أصقاع امبراطوريتها الروحية والمادية. وقد أتت الفكرة العلمانية ـ بوصفها دعوة إلى فك الارتباط بين سلطة الكنيسة والسلطة السياسية ـ تتوج تلك الملحمة الفكرية التي خاض الأنواريون غمارها ضد ما بات يدعى في الخطاب الليبرالي بـ «الفكر القديم».

الحرب الفكرية إياها خيضت ضد النظام السياسي الاستبدادي وثقافته: انتصبت فكرة «الحق الطبيعي» ضد مزاعم «الحق الإلهي»، وفكرة المواطنة ضد ايديولوجيا الرعية، وفكرة التعاقد ضد التفويض المطلق للحاكم، وفكرة التمثيل ضد وراثة الحكم، ونظام المؤسسات ضد سلطة الفرد، وتقييد الحاكم ضد «حقه» المطلق في احتكار إدارة شؤون الدولة... الخ. وبدلاً من أن تبقى السياسة والسلطة شأناً خاصاً بالملوك والأمراء وبطانة الحاكمين، صارت ملكية أعم يحق لغير هؤلاء ـ السابق ذكرهم ـ أن يدخلوا في عِداد المعنيين بأمرها؛ ولم يكن «غير هؤلاء» الذين نقصد سوى الطبقة الجديدة الصاعدة: البرجوازية، ناهيك عن سائر الطبقات المالكة: القديمة والمتجددة.

ما كان في وسع النظام السياسي الديمقراطي أن ينشأ في مجتمعات الغرب الأوروبي ـ ثم الأمريكي لاحقاً ـ لولا هذه الثورة الفكرية والثقافية التي أنجزها الأنواريون وكانت حصيلتها منظومة الأفكار الليبرالية التي نعرف. نعم، كانت هذه الأفكار تحتاج إلى أن تنتقل من «الوجود بالقوة» إلى «الوجود بالفعل»، بالعبارة الأرسطية، أي كانت تحتاج إلى حامل سياسي يحملها إلى

الواقع الاجتماعي: وهو كان الثورة الفرنسية الكبرى (عام ١٧٨٩) وما أعقبها من ثورات في مجمل أوروبا. غير أن الثابت أن هذه المنظومة الفكرية كانت هي مرجعية الثورة ومرجعية الديمقراطية في أوروبا.

٢ ـ الفكر الاشتراكي، أو منظومة الحقوق الاجتماعية

وَطنَ في الأذهان أن الفكر الاشتراكي يضع نفسه في مقابل الفكر الليبرالي بديلاً منه. وهذا صحيح من أوجه؛ ولكن من المفيد أن نعرف أن هذا المنزع إلى التجاوز في الفكر الاشتراكي إنما هي حصيلة موقف نقدي تراءت له الثورة البرجوازية وقد تخلت عن مبادئها وانحرفت عنها. وعليه، فالرغبة في التجاوز لديه هي أشبه ما تكون بعملية تصويب خلل في المنظومة الفكرية الليبرالية وفي تجربتها السياسية البرجوازية. ولا غرابة في ذلك: فالماركسية كانت تعرِّف نفسها بأنها حصيلة ثلاثة مصادر مرجعية منها المنظومة الفكرية الليبرالية وأفكار الثورة الفرنسية التي ترجمتها.

لم يكن موقف الماركسية، على عهد مؤسِّسَيْها ماركس وانغلز، سيئاً للغاية من النظام الديمقراطي ومن منظومة الحقوق السياسية التي يقررها. كانت لديهما ملاحظات اعتراضية على التفاصيل من دون الأسس (نوع الفئات والطبقات التي تتمتع بتلك الحقوق). الموقف السيىء كان موقف لينين والبلاشفة في ظروف تاريخية قابلة لأن تُفهم في ضوئها مواقف الرفض والنكوص تلك: وهو الموقف عينه الذي ورثته ـ للأسف ـ سائر الحركات الاشتراكية الخارجة من رحم الأمميتين الثالثة والرابعة، وسائر مثقفي هذه الحركات في الغرب والجنوب، قبل ميلاد صيغة «الشيوعية الأوروبية» وإعادة بناء صلح استراتيجي ـ غير تكتيكي ـ بين الماركسية والديمقراطية.

تتمثل الإضافة التي قدمها الفكر الاشتراكي للمنظومة الديمقراطية في تشديده على الجوانب التي أغفلها النظام السياسي الحديث ولم يشملها بالتغطية والرعاية: الحقوق الاجتماعية ـ الاقتصادية. كان جوهر ذلك النظام ـ في لحظته الليبرالية ـ إقرار الحقوق السياسية حصراً. مع الاشتراكيين باتت الحقوق الاقتصادية والاجتماعية للمنتجين تشكل جوهراً جديداً في تصور النظام السياسي الحديث، ومعها بات التوزيع العادل للسلطة هدفاً غير ذي معنى من دون إقرار هدف التوزيع العادل للثروة.

مع الفكر الاشتراكي، إذن، اغتنى النظام الديمقراطي بمضمون جديد: المضمون الاجتماعي العدالي، ليحقق طفرته التاريخية من مجرد نظام كفالة الحقوق السياسية (حقوق المواطنة) إلى نظام كفالة الحقوق الاجتماعية والاقتصادية.

٣ ـ التراكم النضالي الاجتماعي

في مستهل ميلاده الحديث، بدا النظام الديمقراطي نظاماً سياسياً قاصراً عن شمول سائر حقوق الطبقات والأفراد: كان نظام المالكين لوسائل الإنتاج، وكانت البرلمانات والمجالس التمثيلية المنبثقة عنه مثلاً قصراً على من لهم حيازة الملكية العقارية أو الرأسمالية، ولم يكن يحق للمنتجين أن يتمثلوا في هذه المؤسسات؛ والأمر نفسه منطبق على المرأة التي لم تكن تتمتع بحق التصويت ـ بله الترشيح ـ إلى حدود منتصف هذا القرن!

بتأثير نضالات الطبقات الكادحة، والحركة النقابية، والحركة الديمقراطية، جرت تلك العملية من التصحيح والتصويب للنظام الديمقراطي؛ انفتح بها على آفاق أرحب، وبات في وسعه أن يكون نظاماً عمومياً يستحصل الرضا الجماعي، ويمثل هدفاً مطلوباً من الجميع، أي أنه صار إطاراً سياسياً مقبولاً للتناقس السياسي وكفالة الحقوق لدى سائر أفراد المجتمع الذين باتوا فعلاً مواطنين متساوين في الحقوق.

يضعنا هذا التوصيف لمصادر النظام الديمقراطي في الغرب أمام جملة من الحقائق منها الحقائق الثلاث التالية:

أولاً: إن علاقة المطابقة والمماثلة بين النظام الديمقراطي والطبقة البرجوازية، وإسناد ذاك النظام إلى هذه، هي مما ليس يستقيم من وجهة نظر حقيقة تكونه وتطوره التاريخي. نعم إن البرجوازية حملت معها تاريخياً مشروع هذا النظام، وشرعت في بنائه، لكنها فصلته على مقاسها وكادت تنهي دوره لولا ما شهده من تغذية وتزويد من طبقات ومرجعيات فكرية أخرى.

ثانياً: ليس النظام الديمقراطي نظاماً برجوازياً ـ على نحو ما أشاعته البلشفية مثلاً ـ بل هو نظام المجتمع الحديث، على خلفية مساهمة سائر قوى هذا المجتمع في تنميته، كما على خلفية كفالته حقوق سائر مواطنيه. فكما أن الرأسمالية وخيراتها ليست ثمرة جهد (أو رأسمال) البرجوازية فحسب، بل وجهد (عمل) الطبقات الكادحة أيضاً، كذلك الديمقراطية ليست ثمرة عمل البرجوازية حصراً، بل هي حصيلة عمل جميع الطبقات والقوى الاجتماعية والسياسية.

ثالثاً: إن الذين يقفون موقفاً سلبياً أو عدمياً من الديمقراطية الغربية، يخلطون بينها وبين البرجوازية، أو بينها وبين الاستعمار، فيتجاهلون الإجماع الثقافي والاجتماعي الذي تستند إليه ويشكل خلفيتها المرجعية، ليجعلها نظاماً عاماً لممارسة السياسة.

ولكن، ما هي هذه الديمقراطية التي توصف بأنها غربية: ما المبادىء والقيم المؤسسة لها، أو ما الأساسات والمداميك التي عليها يقوم صرحها؟

ثانياً: أساسات ومبادىء النظام الديمقراطي

خمسة مداميك ينهض عليها هذا النظام، ومن دونها يمتنع قيامه. وهي تكاد تكون مشتركة بين سائر النظم الديمقراطية الحديثة في العالم.

أول تلك الأساسات الدستور. وهو **النظام الأساسي للدولة، والسلطة المرجعية العليا** للكيان الوطني أو القومي، التي إليها يجري الاحتكام، ومن رحمها تنتظم القوانين والمؤسسات، وتنشأ السلط وتتمايز من بعضها: صوناً للحقوق، وتوزيعاً للاختصاصات، ومنعاً للاحتكار، وتفعيلاً لآليات الرقابة. والحق أن غياب هذه الوثيقة المرجعية (الدستور) أو حضورها لا يفسر ـ على أهميته ـ نوع النظام السياسي آلياً أو تلقائياً. فثمة دول ـ مثل المملكة المتحدة ـ لا تتوفر على دستور، لكن نظامها السياسي ديمقراطي. وثمة دول تتمتع بالدساتير ـ كقسم كبير من الدول العربية ـ غير أنها أبعد ما تكون عن الحياة السياسية الديمقراطية! وعلى ذلك، يمكن القول إنه بمقدار ما إن الدستور يمثل وثيقة التعاقد الرسمية على قواعد للسياسة مُجْمَع عليها، فإن هذا التعاقد يمكن أيضاً أن يكون شفهياً في حال المجتمعات التي حققت نسباً عليا من التراكم الديمقراطي. أما في حال الدستور المكتوب، والمستفتى عليه شعبياً، فإن الضمانة الوحيدة لأن لا

يكون مزيفاً وممنوحاً، أن تتكفل هيئة تأسيسية مستقلة بصياغته لتأمين تعبيره عن حقوق ومصالح قوى الكيان الوطني كافة، وتعبيره عن إرادة تكوين دولة المؤسسات: دولة الفصل بين السلط واستقلال القضاء.

وثاني تلك الأساسات **حرية الرأي** والتعبير، وتشمل حق الأفراد والجماعات في التعبير عن آرائها على مقتضى الحرية المكفولة بضمانات قانونية. وتقع ضمنها حرية الصحافة، وحرية البحث العلمي، والحق في الاختلاف: سواء كان حق أفراد أو جماعات (مثل حقوق الأقليات في حفظ شخصيتها الخاصة والتعبير عنها). ومن دون هذه الحريات، التي تكفل الحق في التعبير عن الرأي في الشؤون العامة، والحق في معارضة السلطة، لا سبيل إلى تصور النظام الديمقراطي.

ثالث تلك الأساسات **إقرار مبدأ التعددية السياسية** بحسبانه التعبير المادي المباشر عن حرية التعبير، وعن حق تأسيس الجمعيات، من ضمن سواها من الحقوق المدنية والسياسية، ثم بحسبانه تعبيراً ضمانياً عن إرادة كسر احتكار المجال السياسي من قبل فريق دون آخر، وتحويل السياسة إلى شأن عام، والعمل السياسي إلى حقٍّ عمومي. وغني عن البيان أن البون شاسع بين تعددية سياسية شكلية تذهب إلى حد تفريخ الأحزاب بالعشرات، كما في بعض بلداننا العربية (آخرها جزائر الستين حزباً!)، وبين تعددية حقيقية تحترم فيها السلطة حرمة هذا الحق، فلا تتدخل لهندسة مخلوقاتها الحزبية على مقتضى مشيئة: «كن فيكون»!

أما **رابع** تلك الأساسات، فهو إقرار مبدأ **النظام التمثيلي**: المحلي والوطني (النيابي أو التشريعي). لا معنى لأية حريات عامة، أو لأية حقوق مدنية وسياسية، ولا لأية تعددية سياسية، إن لم تقترن ببناء الحياة السياسية على مبدأ التمثيل: التمثيل الذي تتأمن به **المشاركة السياسية**، وهي شرط وجوب للديمقراطية، والذي يتحقق به قيام **السلطة الدستورية التشريعية** بوصفها من أركان الدولة الوطنية الحديثة. ومن النافل القول إن الاقتراع الانتخابي لا يكفي لإرساء هذا النظام وهذه الحياة التمثيليين، بل إنهما وقف على إحاطة عملية الاقتراع تلك بالضمانات الدستورية والقانونية حتى تكون نزيهة وشفافة، وقادرة على إفراز مؤسسات تمثيلية حقاً، ومتمتعة بالمصداقية لدى الشعب.

وأخيراً، فإن **خامس** تلك الأساسات هو **إقرار مبدأ التداول على السلطة** (أو ما يسمى في القاموس السياسي المغربي بـ «التناوب»). وهو كناية عن فتح مجال السلطة أمام الحق في الإدارة والتدبير من لدن القوى التي رشحها الفرز الانتخابي لإدارة النظام الحكومي، ذلك أن الديمقراطية ليست نصاً دستورياً فحسب، وليست حقاً في التعبير، وحقاً في التنظيم، وحقاً في التمثيل والمشاركة فحسب، بل هي أيضاً ـ وأساساً ـ **الحق في إدارة السلطة**، وهو حق يقرره الشعب (أي المواطنون) بالإرادة الحرة المعبر عنها في الانتخابات.

لا يقبل هذا النظام المتكامل من القواعد والمبادئ أي نوع من أنواع القسمة أو الانتخاب، وليس مما يجوز فيه العمل بقاعدة المقايضة بين هذا المبدأ أو ذاك؛ **إنه منظومة شاملة** تؤخذ في كليتها أو تترك. وكل محاولة للنيل من عنصرٍ من عناصرها هي محاولة لتدمير تماسك النسق والمنظومة، وبالتالي العمل خارج نطاق قواعدها وأحكامها.

نحن إذن، بعد هذا العرض الضروري لمضمون نظام الديمقراطية الحديث، أمام السؤال الأساس: هل يملك هذا النظام من شروط الشمول والكونية ما يوفر له إمكانية الانطباق على المجتمع العربي، والحياة السياسية فيه، وتحديداً على إرادة التغيير والتحول الديمقراطي فيه.

وبعبارة أخرى: هل اقتداء النموذج الديمقراطي الغربي ـ كما وصفناه ـ هو السبيل الوحيد أمام تحقيق مطلب التنمية السياسية الديمقراطية في الوطن العربي؟

ثالثاً: نحن والديمقراطية الغربية

أمام عرب اليوم مرجع سياسي حديث، وحقيقتان تاريخيتان. المرجع الذي نقصد هو المنظومة الديمقراطية الحديثة، على نحو ما تحققت فيه في مجتمعات الغرب المعاصرة. أما الحقيقتان اللتان نعني، فهما أن العرب جماعة اجتماعية (قومية) تنتمي إلى العالم المعاصر، وإلى منظومة القيم الثقافية، والاجتماعية، والسياسية السائدة فيه؛ وأنهم محكومون ـ في الوقت نفسه ـ بمرجعيات ثقافية ذاتية موروثة بمقدار ما هم محكومون بالمرجعيات الحديثة. ينجم عن ذلك حاجة شديدة إلى التفكير في علاقة الوطن العربي بالمنظومة الديمقراطية الحديثة انطلاقاً من السلطة المرجعية التي يفرضها عليه انتماؤه إلى العصر الحديث، والسلطة المرجعية التي يفرضها عليه استمرار تأثير موروثه الثقافي والاجتماعي والسياسي وبخاصة العَقَدي في حياته المعاصرة.

١ ـ العرب والعصر

مثل سائر المنتمين إلى العصر الكوني الحديث، يجد العرب أنفسهم مدعوين إلى تمثل قيم هذا العصر وتداولها. هم يَقبلون ـ مثلاً ـ بمسلماته الاقتصادية والاجتماعية، فيصممون مؤسسات إنتاج القيم المادية والرمزية على مقتضى قواعد وأحكام نموذجه. ويصادقون على نتائج المعرفة السائدة فيه، فيهرعون إلى تحصيل العلوم والتقانة وتوطينهما، في صورة يسلمون فيها بسلطة معارفه كونياً. لكنهم عند عتبة السياسة يترددون! لقد ورثوا دولة الغرب (أي دولة الاستعمار) في ديارهم، وكانت هي نواة ـ حتى لا نقول جوهر ـ دولة الاستقلال لديهم. غير أن أكثرهم لم يحتفظ منها إلا بالقشور (السلطة المركزية في مقابل السلطات الأهلية والطرفية)! أما مضمون الدولة الحديثة، فقد ضاع في تضاعيف تقاليد الدولة السلطانية، أو في تضاعيف سلطة الطائفة والقبيلة والعشيرة (السلطة العصبوية)، وإرادة تأبيدها!

قد يستمر بعض العرب في مقاومة الديمقراطية لفترة ما دفاعاً عن سلطة العسكر والعشائر والطوائف. لكن هذا البعض مدعوٌّ في النهاية إلى وجوب احترام حقائق العصر، وفي قلبها أن الذي يتحالف مع الغرب، ويأخذ بالخوصصة واقتصاد السوق، ويذعن لأحكام العولمة، لا بد مُنْتَوٍ ـ عند نقطةٍ ما من التطور ـ إلى الإمتثال لإرادة التطور الديمقراطي، إذ إن هذه المنظومة ليست برسم الاجتزاء والانتقاء، فهي كلٌّ لا يتجزأ.

غير أن الأهم في ذلك كله، أن الذين يصرون على استثناء البلدان العربية من أحكام الكونية الديمقراطية، يتجاهلون أنهم يسوقون أنفسهم إلى تلك الأحكام حين يؤسسون لها بناها التحتية في اختياراتهم الاقتصادية والاجتماعية، حتى وإن كانوا لا يدرون ماذا يفعلون! الكونية: كونية الديمقراطية ثابتة؛ أما مقاومتهم، فظرفية وانتقالية! إن النتائج متقررة سلفاً في المقدمات. هم أخذوا بتلك المقدمات دونما جدل أو تحفظ أو ممانعة، فعليهم أن ينتظروا النتائج عاجلاً أو آجلاً.

ليست الديمقراطية ـ في هذا المعنى وفي هذه الحال ـ قدراً بئيساً ينتظرنا، بل هي اللحظة التي نستحقها بجدارة لقاء انتمائنا إلى العصر الكوني، والمشاركة في تداول قيمه. وكل دعوة إلى الاستثناء والخصوصية هنا، حشرجة مقاومة يائسة لآلية آيلة إلى تحقق، وحق آتٍ لا ريب فيه،

لأن الديمقراطية ـ كالعلم والقيم الاقتصادية ـ حقيقة كونية.

٢ ـ الإسلام والديمقراطية

يتذرع كثير من دعاة الخصوصية والاستثناء بالإسلام لمجابهة الفكرة الديمقراطية وتسفيه الدعوة إليها: نظاماً سياسياً ومنظومةً للعلاقات الاجتماعية. وفي الظن أن من شأن مثل ذلك الاستذراع أن يسيء إلى الإسلام وجوهره العدالي من دون أن يحمي المتذرع من أحكام أمرٍ قُضِي!

هل يقف الإسلام ـ وهو أهم مرجع معاصر في مدونة العرب الموروثة ـ موقفاً سلبياً من النظام الديمقراطي؟

ليس يسيراً أن يجيب المرء عن سؤال إشكالي من هذا النحو؛ غير أن العناصر والمقدمات التي سنسوقها مختصرة، ستقدم مادة مفيدة لكل محاولة لمقاربة السؤال إياه:

أولاً: لا نجد في النصوص المرجعية الإسلامية (أي القرآن الكريم والسنة) **تشريعاً للسياسي** والمسألة السياسية يوازي ـ أو يقارب ـ في الأهمية التشريع الإسلامي لسائر المجالات والشؤون المتصلة بمصالح الجماعة الإسلامية. ومعنى ذلك، في الواقع، أن المجال السياسي **تُرك لسلطة الاجتهاد وسلطة العقل**، وليس لأحد بالتالي أن يفتي فيه بحكم نهائي ناجز لفقدان الفتوى أسانيدها الشرعية التي تتقوم بها كسلطةٍ نافذة.

ثانياً: إن التعاليم القرآنية الوحيدة التي نعثر عليها، في هذا الباب، تتوزع بين التشديد على قيمة العدالة في الحكم، والنص على وجوب العمل **بالشورى** في إدارة شؤون الولاية المدنية. ويستفاد من ذلك أن الإسلام رسم إطاراً للسياسة والسلطة، ووضع مبادىء للحكم، تحثُّ على احترام **حق المشاركة** العامة في إدارة شؤون الجماعة، وعلى كسر قاعدة الاستبداد بالأمر (أي الحكم). وتتغذى القوة الدينية الإلزامية في هذه الدعوة من واقع أن الأمر القرآني بالشورى موجه إلى النبي ﷺ، فكيف لسائر الحكام الذين استخلفتهم جيوشهم، أو مخابراتهم، أو قبائلهم، أو طوائفهم، في الأرض كما استخلفت فرعون من قبلهم، أن يحظوا بما لم يحظ به النبي ﷺ؟!

ثالثاً: قد لا يكون النظام الديمقراطي الحديث أفضل نظام يكفل الحقوق ويؤمن العدالة، لكنه الأقدر ـ من دون سائر الأنظمة جميعاً اليوم ـ على كف اعتداء الحاكم على حق الجماعة، وصون حقوقها السياسية من الإهدار، وتمكينها من المشاركة في إدارة الشؤون العامة، وفي مراقبة القائمين على أمرها؛ وهو أقدرها على تمتيع الناس بحق اختيار من يمثلهم، وبحق حجب الثقة عنه وعزله إن خان أمانة الولاية... إلخ. إنه النظام الذي يوفر المساواة بين الناس في الحقوق، فلا يكون فيه فضل لعربي على عجمي، ولا لذكر على انثى. وبكلمة، إنه النظام الذي يستطيع أن يعبر عن روح الشورى في الإسلام، من حيث هي جوهر نظام السياسة والحكم. إن الذين يأخذون بالإسلام مقدمات، ويعادون النظام الديمقراطي، يقفون موقف مناهضة صريح لمبدأ الشورى: وهو جوهر التصور الإسلامي للمسألة السياسية.

وبعد لا عذر للدكتاتوريين في عدائهم للديمقراطية! □

حول الديمقراطية في البلدان العربية(*)

علي محمد فخرو

مفكر عربي، وعضو مجلس امناء مركز دراسات الوحدة العربية، ووزير سابق في البحرين، وسفير البحرين في فرنسا حالياً.

ـ ١ ـ

راجعت العديد من الكتب والمقالات التي تعالج موضوع الديمقراطية والإسلام، بما في ذلك بالطبع موقف الحركات الإسلامية السياسية من هذا الموضوع. وكان علي أن أختار بين أسلوبين للمعالجة: **الأول** هو عبارة عن معالجة فكرية تبحث في الأفكار والمبادئ التي يستند إليها النظام الديمقراطي، ثم تقارنها بالأفكار والمبادئ الإسلامية المشابهة لها، كما جاءت على الأخص في القرآن الكريم والسنّة النبوية. أما **الثاني** فهو عبارة عن معالجة سياسية تنظر إلى واقع المجتمع العربي والإسلامي لترى إن كان النظام الديمقراطي يشتمل على حلول أساسية وفاعلة لمشاكل ذلك المجتمع ونواقصه.

ولقد استنتجت من قراءاتي أن المعالجة الفكرية قد احتلت منذ بداية هذا القرن حيزاً كبيراً، بحيث ان أي تركيز عليها، إلا حيث تستوجب الضرورة ذلك وباختصار شديد، سيكون إعادة إنتاج لما كتب وقيل. إذا كان القارىء مهتماً بمثل هذه المعالجات الفكرية فإنني سأتجرأ وأحيل إلى كتاب ثري، متوازن ومعقول وجريء، صدر حديثاً عن مركز دراسات الوحدة العربية تحت عنوان **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، من تأليف د. محمد عابد الجابري.

وفي رأيي الشخصي أن عدم وجود تعارض ذي قيمة بين المبادئ والحقوق الديمقراطية من جهة، والمبادئ والحقوق الإسلامية من جهة أخرى، قد حسم إلى حد كبير، خصوصاً بعد أن تبين أن مبدأ العلمانية قد أقحم في النقاش من دون مبرر وخُلط بينه وبين حق حرية العقيدة. لقد حسم الأمر بحسب الكثير من الكتاب الإسلاميين وغير الإسلاميين، وحسم أيضاً من قبل العديد من الحركات الإسلامية الرئيسية.

وفي جميع الأحوال، فإن الديمقراطية كما نراها اليوم هي نتيجة تطور تاريخي مستمر، أسهمت فيه العديد من الأمم. وبذلك يستطيع العرب والمسلمون، بدلاً مما يمارسه البعض من

(*) هذا المقال هو مقدمة لكتاب يعدّه للنشر مركز دراسات الوحدة العربية، بالتعاون مع مشروع دراسات الديمقراطية في البلدان العربية. ويمثل المقال وجهة نظر الكاتب الشخصية.

رفض أعمى للكلمة وكل مفاهيمها، أن يساهموا مثل غيرهم في تحسين مضامينها وتطبيقاتها. ويكفي أن يتابع الإنسان ما يكتب وما يناقش في الغرب الديمقراطي حتى يلاحظ أن الديمقراطية لا تزال في سيرورة التحول، وأن الكثيرين يكتشفون يومياً مثالب خطرة في وجودها المجتمعي.

لكن هذا لا يعني التردد ولو للحظة واحدة، عن الاعتقاد، بل والتأكد، من نجاح هذا النظام نجاحاً متميزاً كاسلوب تتبناه الإنسانية في حربها المقدسة ضد الظلم والاستبداد ودكتاتورية الفرد أو الأقلية. وهل هناك معضلة في حياة العرب والمسلمين، طال عليها الدهر فأصبحت جرحاً ينزف وقيئاً لا يجف، أهم وأخطر من معضلة الاستبداد والملك العضوض والشرعية المسروقة عبر تاريخهم وفي حاضرهم؟ وهل هناك أمل في مستقبلهم من دون حل جذري تراكمي لهذه المعضلة؟ وإذا كانت الديمقراطية، بالرغم من بعض عيوبها، قد أسهمت في حل مثل تلك المعضلات، بل وحققت نجاحات إنسانية باهرة في بعض المجتمعات، كما هو الحال في السويد مثلاً، أفيجوز عقلاً وشرعاً، باسم مصالح العباد، ألا نتوجه مباشرة نحو النضال من أجل الحقوق الديمقراطية والنظام الذي يؤدي إلى ممارستها ممارسة فعلية غير مزيفة.

وسواء أقبلنا بمسمى الديمقراطية، أم استبدلناه بمسمى الشورى، كما يرغب البعض، فالمهم هو أن نتفق بصورة قاطعة على عدم التهاون بأي شكل من الأشكال بالمبادىء والأهداف التي يبنى عليها هذا النظام المنظم لحقوق الأفراد من جهة، ولعلاقات مؤسسات المجتمع بعضها مع بعض من جهة أخرى. وفي رأيي أن الحد الأدنى ينبغي أن يشتمل على:

أ ـ القطيعة مع مفهوم «الراعي والرعية» واعتبار الفرد مواطن له حقوقه الديمقراطية في حرية الاعتقاد، والتعبير، والاجتماع وإنشاء المؤسسات المدنية بما فيها الأحزاب والنقابات والجمعيات.

ب ـ حق المواطن في العدل والمساواة وتكافؤ الفرص.

ج ـ حق المواطنين في اختيار من يحكمهم، وعلى جميع المستويات، اختياراً حراً ومباشراً، ومراقبتهم ومحاسبتهم وعزلهم.

د ـ تنظيم المجتمع على أسس قانونية، بما في ذلك وجود دستور ديمقراطي، على أن تكون القوانين معبرة عن إرادة الشعب، مع سيادة القانون أمام قضاء مستقل.

هـ ـ الفصل بين السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، وتفاعلها بعضها مع بعض حسبما يقرره الدستور والقوانين.

و ـ تداول السلطة سلمياً ومن خلال انتخابات دورية عادلة.

وسيلاحظ القارىء أن النقاط الست السابقة تندرج جميعها تحت ما يعرف بالديمقراطية السياسية. إنني أؤمن بأن الديمقراطية، لكي تكون إنسانية، تحتاج إلى جناحها الآخر الذي يعرف بالديمقراطية الاجتماعية والتي تطالب بحقوق أساسية كحق المواطن في حفظ الحياة (الأمن والصحة)، وفي المعرفة (التعليم)، وفي العيش الكريم (العمل) وغيرها.

لكن تجارب المجتمعات الأخرى وتجارب مجتمعاتنا تؤكد أن رسوخ الديمقراطية السياسية في أي مجتمع تؤدي عادة إلى تحقق قدر كبير من الحقوق الديمقراطية الاجتماعية، في حين أن وجود تلك الحقوق، من دون نظام ديمقراطي سياسي يحميها، يبقيها معرضة للتآكل أو حتى للتخلي عنها. ولا حاجة لذكر أسماء البلدان العربية التي تراجعت فيها حقوق المواطن الديمقراطية

الاجتماعية، والتي منحت له في الأصل كعطية من حاكم فرد أو عائلة أو جيش أو حزب قائد، عندما هبطت أسعار النفط أو صعدت أولوية الأمن وشراء الأسلحة.

- ٢ -

إن ما سبق يمكن أن يوحي بأننا أمام طريق مفتوح، وبأن النتائج تبدو في الأفق. غير أن الأمر، مع الأسف، لا يزال يزخر بالمشاكل المستعصية. فأولاً هناك الأسلوب غير المجدي أو غير العادل الذي تعالج به بعض النخب موضوع الديمقراطية. ولتوضيح ذلك سأسرد موقفين واجهتهما شخصياً.

الموقف الأول هو أنه منذ بضع سنوات اجتمعت مجموعة من المواطنين في البحرين بعالم إسلامي مشهور، عرف عنه فهمه لدين الإسلام الحنيف فهماً معقولاً وميسوراً. طرح أحد المواطنين سؤالاً موجهاً مباشرة للشيخ الجليل: «كيف تنظر يا شيخنا إلى مسألة الديمقراطية؟» أجاب الشيخ أولاً باستفاضة عن «ديمقراطية» الخليفة أبو بكر الصديق عندما طالب المسلمين بتقويمه إن أخطأ، وعن «ديمقراطية» الخليفة عمر بن الخطاب عندما قال قولته المشهورة: «أصابت امرأة وأخطأ عمر»، وقولته المشهورة «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً». واعتماداً على هذين المرجعين خرج بنتيجة مفادها أن الإسلام مع ممارسة الديمقراطية التي سبق بها العالم.

عندما جلسنا حول مائدة الغداء بعد الاجتماع قلت للشيخ: «إنني استغربت إجابتك عن السؤال. إن السائل قد طرح عليك سؤالاً موجهاً إليك أنت كعالم دين من علماء القرن العشرين درس القرآن الكريم والسنة النبوية والفقه والتاريخ وبعضاً من علوم العصر أيضاً. وكان السائل ينتظر أن تجيبه بأنك أنت، الشيخ فلان، على ضوء دراساتك تلك وتمعنك في أحوال المجتمعات الإسلامية ترى كذا وكذا بالنسبة لهذا الموضوع، ذلك أنه يراك في وضع معرفي أفضل لتقديم إجابة عصرية توصلت إليها أنت من خلال إيمانك وفهمك لدينك واستعمال عقلك». وأضفت موجهاً كلامي لشيخنا الجليل: «هب أن الخليفتين رضي الله عنهما لم يمارسا ما اعتقدته أنت نوعاً من الديمقراطية، فهل كان جوابك عن سؤال المواطن سيكون جواباً معاكساً لما قلت له؟».

لقد انبرى عالمنا آنذاك يدافع عن طريقته وطريقة زملائه من علماء المسلمين المعاصرين في الإجابة عن تساؤلات المسلمين المعاصرين الكثيرة، تلك الإجابات التي كثيراً ما يرفض معطيها تقديمها بصورة مباشرة تعبر عن فكرة من دون أن يسندها رأي أو تصرف فقيه أو صحابي عاش في الأزمنة الغابرة. لكن ذلك موضوع طويل ليس مجاله هنا.

أما الموقف الثاني فقد كان مع سياسي جزائري، احتل في الماضي العديد من المراكز الحساسة محلياً وعربياً ودولياً، ونهل من ثقافة أوروبا الديمقراطية طيلة حياته. تحدثنا معاً بشأن جبهة الإنقاذ الإسلامية الجزائرية. قلت له: «ما رأيك في تعامل الجزائر مع هذا الموضوع؟ إن الشعب الجزائري قد سخط على نظام الحزب الواحد القديم ودفع دماً مسفوحاً للتخلص منه. ألا ترى أنه كان من حقه أن ينتخب من يشاء ويكون مسؤولاً أمام نفسه عن أية نتائج مستقبلية محتملة؟».

فماذا أجاب هذا الليبرالي، الذي درس في فرنسا وذاق حلاوة حرياتها وخبر إمكانيات

الشعوب عندما تكون مسؤولة عن نفسها من دون وصاية من أحد؟ قال: «إنني أؤمن بالديمقراطية دون شك، لكنني أرفضها بشدة إذا كانت ستؤدي إلى استلام الإسلاميين الحكم».

هذان نموذجان لموقفين شائعين تجاه الديمقراطية: فالموقف **الأول** ثقافوي، ولا أعتقد أنه ديني، يتعامل مع هذا الموضوع، والأغلب مع كل موضوع جديد، من خلال ثقافة المجتمع وليس من خلال حاجاته. وهكذا بدلاً من أن تكون ثقافة المجتمع انعكاساً لحاجات المجتمع، فهي تحجم حاجات المجتمع وتقمع قدراته للنمو بحسب ما تسمح به الثقافة. أما الموقف **الثاني** فهو نفسي انفصامي لاأخلاقي يعبر عن احتقار للشعب وشك في قدرته على أن يحكم نفسه بنفسه من دون وصاية من نخبة قائدة.

إن الموقف الأول تتبناه عادة النخبة التقليدية، بينما تتبنى الموقف الثاني النخبة العصرية بما فيها العسكرتارية. وتتبنى الأنظمة العربية كلا الموقفين بنسب متفاوتة. فحيث تنشط القبلية والعائلية يكون الحديث عن السلف الصالح والعادات والتقاليد والأصالة وتراث الأجداد. أما حيث ينشط أصحاب الانقلابات العسكرية وأحزابهم القائدة وعائلاتهم الجمهورية الملكية (الملك العضوض الجديد)، فيكون الحديث عن الوقوف في وجه الإسلاميين «الرجعيين الإرهابيين»، وعن «خصوصية» المجتمع العربي في طرائق الحكم، وعن منع المجتمع من الانقسام على نفسه بسبب تعدد الأقليات وعن منع الفتنة بعد موت القادة.

إذن فعندما ننادي بتبني النضال من أجل الديمقراطية، فإننا نتحدث عن معارك ضخمة وحروب شرسة تنتظر من سيقوم بهذه المهمة. فالقوى اللاديمقراطية في المجتمع العربي متعددة الوجوه والمصالح، وعميقة الجذور في التاريخ والتربة.

- ٣ -

لكن الإنسان العربي مهيأ اليوم، ربما أكثر من أي وقت مضى، للاقتناع بضرورة الديمقراطية له ولمستقبله، وللانخراط في النضال من أجل إيجادها في مجتمعه. فالعوامل الخارجية، بعد انهيار المعسكر الشيوعي الذي كان متردداً بالنسبة للديمقراطية السياسية الليبرالية، وبعد النمو الهائل في نظام التواصل العالمي من خلال الأقمار الصناعية وشبكات الكمبيوتر والانترنت، هيأت جواً عالمياً إيجابياً لنمو الديمقراطية في كل مكان. والفشل التاريخي القديم والحديث لحكم كل أنواع النخب العربية الاستبدادية، سواء أكان باسم الدين أو القبيلة أو العائلة أم كان باسم الجيش أو الحزب الواحد أو الثورة، أوجد مناعة وحساسية فطرية في الإنسان العربي العادي تجاه ترك مصيره في يد غيره وتجاه كل المدعين بامتلاك شرعية تمثيلهم له. هناك من سيخالفني هذا الرأي ويصر على أن الإنسان العربي لا يزال قابلاً للإبحار في محيطات الاستبداد. في رأيي أن هذا الحكم غير عادل ويخرج الإنسان العربي من أحكام الطبيعة والتاريخ والاجتماع الصارمة.

أما العامل الثالث الذي يدفع تجاه التهيئة للديمقراطية، فهو المجتمع المدني العربي الذي يعيش حالة التكون، ثقافة وتنظيماً. فالمراقب لا يستطيع إلا أن يلحظ الزيادة الهائلة في عدد الكتب والمطبوعات والندوات والمراكز العربية، في الوطن العربي وخارجه، التي تعالج مواضيع الديمقراطية مباشرة أو بصورة غير مباشرة.

وفي الوقت نفسه، فقد نبتت في المجتمع العربي مؤسسات مدنية جديدة تهتم بحقوق

الإنسان العربي وتفضح الأنظمة العربية التي تنتهكها. وأصبحت الديمقراطية على رأس قائمة المحاور التي تناقشها تجمعات سياسية، كالمؤتمر القومي العربي، والمؤتمر القومي ـ الإسلامي، ومؤتمر الأحزاب العربية الأول الذي عقد في السنة الماضية في عمان، الأردن.

وعلى الرغم من بعض المسالك الخاطئة لبعض الحركات السياسية الإسلامية، والتي لا تختلف كثيراً عن المسالك الخاطئة لبعض الحركات السياسية العربية غير الإسلامية، إلا أن تطوراً كبيراً وواضحاً يتم بالنسبة لقبولها الكثير من المبادىء الديمقراطية واستعدادها للمشاركة في اللعبة الديمقراطية المحدودة المتوفرة في بعض الأقطار العربية.

ولا بد من الاستدراك هنا بأن المسافة بين ما تقوله جميع الحركات السياسية العربية وما تفعله لا تزال واسعة سواء بالنسبة للحقوق الديمقراطية أو بالنسبة للقضايا الكبرى للأمتين العربية والإسلامية. وليس هذا هو حصيلة للانتهازية السياسية فقط، ذلك أن لب الموضوع هو أن النخب العربية لم تسقط من ذهنها فكرة المستبد العادل، فرداً كان أو جماعة، وأنها لا تزال في شك دائم من قدرة الشعب العربي على أن يتخذ القرار الصالح لنفسه، ومن قدرته على مراجعة قراراته إن ثبت له أنها في غير صالحه، تماماً كما تفعل الشعوب الحية الناضجة.

ـ ٤ ـ

السؤال الذي يطرح نفسه بإلحاح هو كيفية الانتقال، على ضوء القبول الواسع للمبادىء والحقوق الديمقراطية، وتبين حاجة المجتمع العربي لهذا النظام من قبل الكثير من مفكريه ومؤسساته المدنية، من مرحلة التمني والرغبة إلى مرحلة الفعل. إن الإجابة طويلة ومتشعبة، ولا يمكن تغطيتها في هذا المقال.

لكنني أعتقد أن الخطوة العملية في الحاضر والمستقبل القريب يمكن أن تكون في شكل جبهة وطنية عريضة تتكون من مختلف الحركات السياسية العربية المؤمنة بالديمقراطية وبالعمل ضمن نظامها، سواء أكانت قطرية أم قومية، إسلامية سياسية أم ليبرالية. وعلى أن تضم الجبهة أيضاً أية منظمات أو اتحادات أو نقابات أو تجمعات فكرية أو أفراد مستقلين.

إن هذه الجبهة التي بالضرورة ستضم ايديولوجيات ومواقف مختلفة، وحتى قد تكون متناقضة، تستطيع أن تتفق على تبني قضيتين أو ثلاث من القضايا المحورية التاريخية التي بطبيعتها تكون مفاتيح لا غنى عنها لوقف التدهور العربي الحالي من جهة، وللتهيئة الأساسية لحل الكثير من المسائل المجتمعية الأخرى من جهة أخرى.

وبالطبع، فإن قضية حشد الشعب العربي للنضال من أجل حقوقه الديمقراطية يمكن أن تكون واحدة من هذه القضايا، ذلك أن هذا الموضوع الخطير يتعلق بهزيمة قوى كثيرة ومستعصية لن يستطيع مواجهتها إلا بقيام كتلة تدفع كل مكوناتها في اتجاه إقرار الحقوق الديمقراطية بصورة متناغمة ومستمرة وفي وقت واحد.

أما ما نراه أمامنا من تفرق وتمزق لقدرات وجهود القوى العربية المدنية، فإنه لن ينجح قط في إيجاد تحول تاريخي حقيقي وثابت ودائم في مسيرة الديمقراطية.

وستكون هزيمة الديمقراطية نصراً مؤكداً متعاظماً للاستبداد □

التحول الديمقراطي، التدين الشعبي، نمط التدين الجماهيري

عزمي بشارة

مفكّر فلسطيني من عرب ١٩٤٨.

ـ ١ ـ

يستقبل الوطن العربي الديمقراطية جاهزة بعناصرها المكونة الأساسية، وذلك بعد أن ارتبطت أو تصالحت مع الليبرالية، وبعد أن انشأت مفهوم المواطنة الشاملة (Universal Citizenship) الذي يشمل عملية تنظيم العلاقات الحقوقية بين الأفراد وعلاقة الفرد بالدولة. وقد دامت عملية تطور النظرية الديمقراطية الليبرالية وممارستها ما يقارب القرنين من الزمن. ولم تكن الدولة المتحررة من الاستعمار في العالم الثالث طرفاً مباشراً في هذه العملية التاريخية إلا بشكل سلبي، أي بلعب دور الآخر والخارج من ناحية أوروبا، أو برؤية جانب هذه العملية المظلم من ناحية المستعمرات. لقد تعاملت حركات التحرر الوطني بشكل عام مع الديمقراطية بشكل أداتي (Instrumental) من أجل المحاججة وللإقناع بحقوق شعوبها لدى الرأي العام الغربي. ولا شك في أن هذا النوع من تبني الخطاب الديمقراطي لغرض السجال مع الثقافة الاستعمارية وفضح تناقضاتها وإحراجها عند رأيها العام نفسه، قد حقق تطوراً في الفكر الديمقراطي الغربي نفسه باتجاهات نقد الديمقراطية الليبرالية لذاتها ولحدودها عبر مدارس نقدية عديدة، ولكنها لم تحقق تقدماً في الفكر السياسي في المستعمرات، وذلك لأن المحاججة بالحجج الديمقراطية بقيت قائمة ضد الآخر على أساس تحصين الذات منها. وقد نفذت الفكرة الديمقراطية إلى أوساط معينة من النخبة، ولكنها لم تصل إلى المجتمع ذاته، وانتشرت فيه على شكل كشف لـ «زيف الديمقراطية الغربية»، أي على شكل موقف سلبي منها.

ثم ما لبثت القوى نفسها التي استخدمت السجال المستمد من لغة الحقوق الليبرالية في الدفاع عن حقوق الإنسان في المستعمرات وسيادة القانون وحق تقرير المصير، ما لبثت هذه أن تناولتها كثقافة غربية عند محاولة تأصيل وتجذير ثقافة وطنية. وقد درج التعامل مع الديمقراطية بين أوساط اليسار في العالم الثالث بعد الاستقلال كدكتاتورية البرجوازية وكثقافة البرجوازية، وقد كان هذا اليسار قد تفاعل مع الاشتراكية أيضاً كمفهوم دولتي جاهز في أوروبا الشرقية، ولم يطلع على جذور الاشتراكية في الصراعات من أجل الديمقراطية في أوروبا القرن التاسع عشر.

ولن أخوض في المرحلة المبكرة وتبين الأفكار الديمقراطية في وطننا العربي في بداية القرن وما بين الحربين على الأقل، ففي تلك المرحلة نشأت فئة من المثقفين الذين حاولوا بالأدوات المتوفرة لديهم في حينه خلق علاقة متوازنة ومتنورة بين الثقافة الوطنية الناشئة والديمقراطية الغربية تختلف عن العلاقة المتوترة القائمة حالياً، بعد انتشار ثقافات معادية للتحول الديمقراطي في أوساط النخب السياسية والاقتصادية والعسكرية، ثم في أوساط واسعة من الشعب. وسوف يكون من المفيد العودة إلى تلك المرحلة التي غالباً ما انتهت إلى نزعات رجعية ومحافظة عند ايديولوجيي اليسار والحركة القومية.

والحقيقة أنه عند الخوض في أي حديث عن دور الثقافة في تشجيع عملية التحول الديمقراطي إو إعاقتها باستخدام مقاييس ثقافية مثل: التسامح، توفر مفهوم للحيز العام، احترام ذاتية (اتونوميا) الفرد، احترام قرار الأغلبية، وغير ذلك من المقاييس، سيكون علينا أن نحمّل ثقافة النخب مسؤولية أكبر من ثقافة الشعب.

في الحالة الأوروبية التي تطورت فيها الديمقراطية تدريجياً وتوسعت فيها المشاركة بالتدريج لتعمم على فئات أوسع فأوسع من السكان: الأجيرين، النساء... الخ، لا تحتاج الأهمية التاريخية لثقافة النخب في البداية إلى برهان، إذ إن العملية الديمقراطية اقتصرت على النخبة عملياً، ثم تعمقت بالتدريج عبر ارتباط المطالب النقابية والطبقية والنسوية بالمطالب الديمقراطية، وغدت الطبقة الوسطى الجديدة في مرحلة ما بعد التراكم الرأسمالي الأولي، أي بعد اندثار الطبقة الوسطى القديمة وتحولها إلى برجوازية كبيرة وطبقة اجراء وتعميم القراءة والكتابة والصحافة المكتوبة. وقد رافق هذه العملية توسع المشاركة الديمقراطية وشمولية مفهوم المواطنة عملية تنشئة سياسية تدريجية وعملية تعويد على احترام قواعد اللعبة الديمقراطية ومبدأ سيادة القانون. ولكن الحديث عن عملية التحول الديمقراطي في بلداننا لا يهدف إلى تبني نتائجها الجاهزة والمطورة التي لا يمكن تجاهلها نتيجة لارتباط المطالب الديمقراطية بها ونتيجة للاطلاع عليها عبر العولمة الإعلامية الجارية.

- ٢ -

لقد تطورت الثقافة السياسية الديمقراطية التي تسلم بقواعد اللعبة الديمقراطية ونتائجها عبر سيادة القانون واحترام التعددية السياسية القائمة وتعددية المصالح وحقها في التعبير عن ذاتها، تطورت هذه الثقافة السياسية من ثقافة نخب سياسية واقتصادية ترى إمكانية تحقيق مصالحها عبر النظام الديمقراطي السائد، إلى ثقافة مهيمنة أو سائدة اجتماعياً عبر فترة تاريخية طويلة تخللتها أزمات وهزات عميقة. فهل يعني التحول الديمقراطي في بلداننا العربية مثلاً المرور بالتحول التاريخي الطويل نفسه، وذلك بدءاً بقصر اللعبة الديمقراطية بداية على النخب المتنورة، ثم توسيعها بالتدريج؟ هذا غير ممكن بالطبع.. لقد وصلتنا الديمقراطية الليبرالية جاهزة ولا يمكن تجاهل ذلك.

ولكن هذه الديمقراطية الجاهزة المعممة على فئات السكان المواطنين كافة تطرح بحدة أكبر موضوعة الثقافة الديمقراطية مقارنة بدور الثقافة الديمقراطية في الغرب، والتي نشأت تدريجياً عبر التجربة والخطأ والممارسة مروراً بعدة أزمات دموية، ومروراً بالتحديات التي طرحها الفكر الاشتراكي والحركات القومية اليمينية وغير ذلك.

ربما كانت لحظة تبني الديمقراطية في العالم الثالث هي اللحظة الوحيدة في تاريخ

الديمقراطية التي تلعب فيها الثقافة الشعبية دوراً مهماً. وقد يكون هذا الواقع «غير منصف» إذا صح التعبير. فهذه الدول المشوهة بنيوياً والتي تقوم فيها البرجوازية المحلية بدور غير منتج وتقل فيها استقلالية السوق الداخلي، ولا تلعب فيها الضرائب دوراً مركزياً مقابل الاقتصاد الريعي الملحق بالخارج، ولا توجد فيها طبقة وسطى واسعة، ولم ينتشر التعليم فيها بعد بشكل كامل، هي الدول نفسها التي ينبغي أن تلعب فيها الثقافة دوراً مسانداً للديمقراطية.

هذه الحقيقة تسربت بشكل غير واعٍ إلى النقاشات الدائرة حول موضوعة الديمقراطية في العالم الثالث بشكل عام، والدول العربية والإسلامية بشكل خاص، حيث تم التشديد بشكل غير متناسب على موضوعة غياب الثقافة الديمقراطية شعبياً في هذه الدول كعائق في طريق التحول الديمقراطي. وتتفق هذه الورقة مع أهمية هذا العامل، ولكنها تضعه في إطاره التاريخي الصحيح من ضمن العوامل الأخرى، بحيث لا تعفي ثقافة النخبة من المسؤولية وتبقى متحملة العبء الأساسي. فباعتقاد الكاتب لكي تتوفر إمكانيات إقامة النظام الديمقراطي يجب أن ترى النخبة مصلحة لها فيه.

ونستطيع أن نجزم بشكل قاطع أنه في موضوع الثقافة الديمقراطية، تقع على ثقافة النخبة المعادية للديمقراطية في بلداننا مسؤولية أكبر بما لا يقاس مما يمكن تسميته بالثقافة الشعبية، وبخاصة عندما يتعلق الأمر بموضوعات مثل الحريات المدنية والسياسية واحترام حقوق المواطن، وعندما يتعلق الأمر بالفصل بين الحيز الخاص والحيز العام، وبالطبع عندما يتعلق الأمر بموضوعة تداول السلطة بين النخب نفسها؛ نقول ذلك رغم أن محاولة تطبيق الديمقراطية كنظام حكم يشمل حق الاقتراع العام منذ البداية، ومن دون تدرج في ثقل الثقافة الشعبية التي تحولت إلى ثقافة جماهيرية بشكل لم يعهده تاريخ تطبيق الديمقراطية تدريجياً في الغرب.

قد تكون الثقافة الشعبية لاديمقراطية، ولكنها لا يمكن أن تكون معادية للديمقراطية عندما يتعلق الموضوع بتوسيع حقوق المواطن أمام السلطة أو استقلالية القضاء أو الحريات المدنية. فهذه مبادىء ديمقراطية المبادرة فيها بيد النخبة، أما الأوساط الشعبية فقد تتعامل معها بهذا القدر أو ذلك من المبالاة. ولكن لا يتم التعامل معها بعداء إلا في أوساط النخبة السياسية والعسكرية والاقتصادية والثقافية، أو في أوساط النخب الجماهيرية المناهضة لها. وقد أثبتت التجربة أن عملية دمقرطة الثقافة الشعبية لا يمكن أن تبدأ من دون إصلاحات ديمقراطية تدريجية تعمق الثقافة الديمقراطية قبل طرح موضوعة تداول السلطة إن لم تكن النخب الحاكمة جاهزة لتقبلها بعد.

وعند الحديث عن الثقافة الشعبية غالباً ما تطرق الباحثون الغربيون والعرب نقلاً عنهم إلى موضوعة الدين كمركب أساسي من مركبات الثقافة الشعبية. ولا نود أن نتطرق هنا إلى نقد أو محاكمة أبحاث جزء من المستشرقين الغربيين حول التناقض بين الإسلام والديمقراطية، أولاً لأن جزءاً كبيراً من المستشرقين بات لا يستخدم هذه المقولة، وثانياً لأننا نعتقد أنها أشبعت نقاشاً وجدلاً. ونكتفي بالإشارة إلى أن «الدين» كتجريد و«الدين» كنص تاريخي ليس له علاقة بموضوعنا لأنه يعكس مستوى آخر من التجريد. فإذا بقي هناك إصرار على علاقة بين الدين، أي دين، كمفهوم مجرد ولاتاريخي، والديمقراطية كنظام حكم وكثقافة وممارسة اجتماعية، فلا بد من أن تكون العلاقة مع الديمقراطية علاقة تناقض، بل علاقة إقصاء، إن كان الحديث عن الدين الإسلامي أو المسيحي أو اليهودي. ولكن لا طائل من هذا الجهد العلمي، ولا فائدة نظرية أو عملية ترجى منه. ومن الأفضل التركز في موضوعة التدين، أي أنماط الممارسة الاجتماعية

للدين، فهذه الأنماط ناشئة ومتطورة ومحددة تاريخياً، وقد يستفاد من بحث علاقة الثقافات التي ترافقها مع الثقافة الديمقراطية كمقدمة لدراسة تفعلها كثقافات مساندة أو معيقة لعملية التحول الديمقراطي.

- ٣ -

لقد قسمنا أنماط التدين الاجتماعية في مكان آخر تقسيماً تقليدياً يشمل:

أ ـ نمط التدين الرسمي أو المؤسسة الدينية (Religious Establishment).

ب ـ نمط التدين السياسي.

ج ـ نمط التدين الشعبي.

ويرجى هنا التمييز بين هذه التقسيمات والأصولية (Fundamentalism) لأن هذا المصطلح لا يشير إلى نمط تدين اجتماعي بعينه ولا يحدد ظواهر اجتماعية، وإنما يشير إلى شكل من أشكال الوعي المؤسس على التمسك بحرفية النصوص أو العودة إلى الأسس (Fundamentals) في محاولة يائسة لتنقية الدين المجرد من الشوائب التي علقت به تاريخياً، فيتحول بالطبع بنفسه إلى نمط تدين (غير نقي بطبيعة الحال) عندما يتفاعل مع أحد الأنماط الاجتماعية القائمة (الرسمي، السياسي، الشعبي) وتتحول حرفية النص إلى مجرد ايديولوجيا.

قد تكون المؤسسة الدينية أصولية التوجه، كما قد تكون ليبرالية التوجه والتفسير. وقد تتغلغل الأصولية في مرحلة ما إلى الوعي الشعبي، فتتفاعل مع هذا النمط من التدين، وقد يكون التدين السياسي إصلاحياً، وقد يكون أصولياً، كما هي الحالة المعروفة والأكثر انتشاراً في أيامنا لنمط التدين السياسي.

وفي اعتقادي يمكن التحدي في فهم دور الثقافة الدينية السائدة في إعاقة عمليات التحول الديمقراطي في هذه النقطة بالذات، أي في السؤال، كيف تتعرض أنماط التدين المختلفة إلى شكل الوعي الأصولي؟

لا يوجد نمط تدين مناقض للديمقراطية أو متفاعل معها مساند لها في جوهره، فكل نمط هو ظاهرة تاريخية مرتبطة بموقع القوى التي تتبناه في الصراع الاجتماعي والسياسي القائم، ولكن بالإمكان من خلال تعميمات متسرعة وضع الفرضيات التالية:

أ ـ دين المؤسسة كنمط قائم بذاته هو نتاج عملية التحديث، وهو كأي لاهوت (Theology) يعبّر عن الحاجة إلى الوساطة بين الله والدولة بعد أن توقفت الدولة عن اشتقاق شرعيتها من الله مباشرة. ولأنها نتاج عملية التحديث ولكونها تبريرية بطبيعتها، فإن استراتيجيتها المالوفة تجاه خطوات الدولة، ومن ضمنها خطوات الدمقرطة أو الليبرلة، هي استراتيجيا دفاعية، حاضرة للتكيف مع ازدواجية عالم الحداثة لأنها نتاج هذه الازدواجية بعد. ولكن المؤسسة الدينية تدافع بشراسة عن دورها الاجتماعي المباشر الذي تبقيه لها عملية العلمنة، وأقصد دورها في كل ما يخص الأحوال الشخصية وقوانين العائلة بشكل خاص. هذا النمط الدفاعي يتحول إلى الهجوم في حالة تعرض المؤسسة الدينية إلى تبني نمط الوعي الأصولي ـ فتبدأ بالمبادرة إلى الهجوم على حرية الرأي الآخر والتعبير، وتحاول فرض قوانين رقابة وقوانين تحدد الحريات الشخصية ـ ويكون ذلك في حالة إيجاد القاسم المشترك مع التدين

السياسي. هذا مع أن التدين السياسي ذاته يبدأ حياته بالهجوم على عملية العلمنة التي تفصل بين الدين والدولة، والهجوم على المؤسسة الدينية التي تكيفت مع هذا الانفصال إلى درجة تحولها إلى أداة بيد السلطة العلمانية غير الملتزمة بالشريعة الدينية.

المؤسسة الدينية تبريرية بطبيعتها الوظيفية. ولكن كلما ازدادت حاجة الدولة إليها للتبرير ازدادت قوتها في فرض الثقافة السائدة في الحيز العام، الأمر الذي يقربها من التدين السياسي الذي من المفترض أن الدولة العلمانية (وكل دولة حديثة هي دولة علمانية) تحتاج إليها لمقاومته.

إن أحد المبادىء الأساسية للتدين السياسي الحركي هو رفض الفصل بين الدين والدولة الذي يمثله وجود مؤسسة دينية خاضعة للدولة، ولكن الحاجة إلى تسييس المؤسسة الدينية، أي الحاجة لإدخال المؤسسة الدينية في صراع الدولة السياسي مع الحركات الإسلامية، يقلب وظيفتها التاريخية ويقربها من التدين السياسي، والثقافة المركبة الناجمة عن السجال بين الدين الرسمي والدين السياسي لا يمكن أن تكون ثقافة ديمقراطية أو مساندة للديمقراطية، فهي ثقافة وسيطة بين أسلمة فكر الدولة غير الديمقراطية وفكر الحركات الإسلامية السياسية.

ب ـ التدين السياسي هو ردة فعل على عملية التحديث، وجزء أساسي في هذه العملية المشوهة في حالتنا في الوقت ذاته، كانت استراتيجيته الأساسية إصلاح الدين لكي يصبح أكثر تلاؤماً مع متطلبات الحداثة. والمشترك بينه وبين نمط الوعي الأصولي في هذه المرحلة هو الرغبة في تنقية الدين من الشوائب الخرافية والأسطورية التي علقت به، مع الفرق أن العودة إلى الأصول في هذه المرحلة المبكرة تتم من أجل إيجاد أساس متين لعملية الإصلاح. التدين السياسي في مراحله الأولى بروتستانتي بطبيعته، ولكنه سرعان ما ينتقل من إصلاح الدين والدولة بموجب تحديات الحداثة إلى إصلاح الدولة لكي تتلاءم مع متطلبات الدين المؤدلج. هنا يصبح التدين السياسي أصولياً وليس إصلاحياً. ويتحول بذلك أيضاً إلى حزب سياسي وسلطوي التوجه، لأنه يحول «الدين» إلى ايديولوجيا سياسية. وينبغي هنا قراءة التدين السياسي كظاهرة حديثة هي جزء من عملية التحديث المشوهة التي تتضمن:

(١) نشوء خطاب الدولة السياسي الجماهيري غير الديمقراطي والذي يمر بعملية تديين (Sacralization).

(٢) نشوء بنية الدولة القومية الحديثة الفاقدة الشرعية نتيجة للتقسيمات الاستعمارية.

(٣) تطور وسائل الإعلام الحديثة المحتكرة من قبل الدولة.

(٤) عملية التمدين (Urbanization) التي تتحول من عملية تمدين الريف إلى عملية ترييف المدينة، وذلك لأن مدينة الخدمات (Service City) لا تستوعب المهاجرين إليها من الريف، ولا تستوعبهم في نسيجها، بل تبقيهم مذررين (Atomized) خارج ثقافة المدينة وخارج البنى الريفية الحميمة في الوقت ذاته. العملية التاريخية نفسها التي أنشأت خطاب الدولة القومية الجماهيري أو الموجه للجماهير هي العملية التي أنشأت الجماهير (Masses) التابعة والمعباة لتلقي هذا الخطاب. لقد نشأت الثقافة الجماهيرية من رحم الحداثة. وفي مراحل فقدان شرعية الخطاب القومي وفقدان الأسس المادية لشرعية الدولة السلطوية، وأقصد قدرتها على القيام بدورها في العقد الاجتماعي، وذلك بتزويد المواطنين بحاجاتهم المادية الأساسية، عند ذلك يصبح بالإمكان بسهولة أسلمة الثقافة الجماهيرية.

لا توجد إمكانية نظرية حقيقية لفهم الحركات الإسلامية الحديثة من دون مفهوم

الجماهير. فالثقافة الشعبية لمجرد سلب لثقافة النخب والتي تشمل الثقافة التقليدية والريفية وغيرها من أنماط التدين الشعبي غير المسيس لا تشكل أساساً للتدين السياسي. لقد أصبح انتشار التدين السياسي جماهيرياً مع نشوء ظاهرة الجماهير والثقافة الجماهيرية في المدن، وهي الثقافة الناجمة عن وسائل الاتصال الحديثة، وعن أدلجة الأفراد، مباشرة من دون المرور بوساطة الجماعة العضوية (العائلة، الحارة...)، وعن تذرير الأفراد من دون إعادة صيانة العلاقة بينهم عبر سيادة القانون، وعن عملية ترييف المدينة والأحياء الشعبية المتسعة باستمرار. لقد أصبح الحديث عن أنماط التدين الشعبي (Popular Religiosity) غير كافٍ، وهناك حاجة للتلخيص وتناول موضوعة التدين الجماهيري (Mass Religiosity) بشكل خاص.

هنا ننتقل إلى الثقافة الشعبية، فالعلاقة بين الإسلام السياسي وفضاء الثقافة الشعبية الإسلامي تمر عبر نشوء الثقافة الجماهيرية، والثقافة الشعبية لم تكن جماهيرية دائماً. وحتى تلك اللحظة كان المكون الديني للثقافة الشعبية في حالة تنافر مع الإسلام السياسي الأصولي. كانت العلاقة بين النخب الدينية وعموم المتدينين تمر عادة عبر قنوات الاتصال بين المؤسسة الدينية بقضاتها ووعاظها وأئمتها وعموم المتدينين. وكانت الدرجات الدنيا من رجال الدين شديدة الارتباط بالدين الشعبي، في حين يقترب رجال الدين من دين المؤسسة مع ارتفاع منزلتهم. وقد كُتب العديد من الدراسات حول التدين الشعبي المتوارث الذي يختلط فيه إسلام النص والسنة مع الثقافات المحلية قبل الإسلام، وتختلط فيه فروض الدين المستقاة من تعاليم المؤسسة الدينية بالوعي الأسطوري وطقوس السحر والشعوذة والتضرع للأولياء، وغير ذلك مما تنبذه المؤسسة، ولكنها تعودت أن تتعايش معه طالما ضمن ذلك ولاء جمهور المتدينين للمؤسسة الدينية. فالمؤسسة الدينية الأرثوذكسية لا تبتعد عن رعيتها حتى ولو أدى ذلك إلى تجاهل النصوص الصريحة أو إلى المشاركة في احتفالات الموالد. لقد اختلف التدين الشعبي بالطبع بين الريف والمدينة. فالتدين الشعبي في المراكز المدنية كان عادة أقرب من المؤسسة ومن رؤية التدين كأداء فرائض دينية. العلاقة بين التدين الشعبي والمؤسسة الدينية علاقة جدلية وديناميكية، والتدين الشعبي لا يتأثر بالمؤسسة الدينية فحسب، بل يؤثر فيها أيضاً إلى درجة تبني العديد من الطقوس الشعبية المخالفة للسنة، وذلك لتجذرها بين الجمهور المؤمنين وعدم الفائدة من منازعتها ـ هنا تفضل المؤسسة الدينية استيعاب الجمهور بدلاً من مخاصمته. لا تمثل المؤسسة الدينية في مرحلة ما قبل الحداثة مصدراً للدين الشعبي وفتاوى فحسب، بل هي العلم ذاته، ورجالها هم العلماء. وقد يتحولون أيضاً في مراحل معينة كما في مرحلة الصراع مع الاستعمار إلى قادة شعبيين.

يتكيف التدين الشعبي ويبدي مرونة تجاه أنظمة الحكم المختلفة التي تقصي عامة الناس عن السلطة. ولكن بسطاء المتدينين يبدون مرونة أيضاً تجاه الديمقراطية السياسية في حالة عدم اقتصار ممارستها على النخبة، وحين تدعو جمهور المتدينين إلى المشاركة. ويشارك عامة الناس عندما تتاح لهم الفرصة، وعندما لا تتضمن العملية الديمقراطية هجوماً مباشراً على العادات والتقاليد الاجتماعية، وبخاصة في ما يتعلق بالأحوال الشخصية التي تتوحد من خلالها المؤسسة الدينية مع المواطنين من الرجال ضد الإصلاح الديمقراطي، أو بالأحرى الليبرالي في هذه الحالة.

يشارك المؤمنون من سواد الناس في العملية الديمقراطية بجدية عندما تتاح لهم الفرصة وعندما يدركون أن العملية الديمقراطية جدية فعلاً وليست مجرد تمثيلية. وقد لا يمارسون كل الحريات المدنية المتاحة، ولكن ليس نتيجة لموقف معاد منها، وإنما نتيجة لخبرة زادت في ريبتهم وشكهم تجاه الخطوات التي تقوم بها الدولة: هل هي امتحان ولاء أم خطوات حقيقية؟

والاعتقاد أنه توجد للمواطن العادي مصلحة بألا يعتقل من دون سبب وألا تهان كرامته من قبل ممثلي الدولة في أي مناسبة، وأن يستطيع أن يحصّل حقه عبر القانون هو اعتقاد صحيح ومن السذاجة الاعتقاد بعكس ذلك. ولا توجد قيمة شعبية تتعارض جوهرياً مع مثل هذه الإصلاحات في الحقوق السياسية والمدنية للمواطن. قد تتعارض البنى الاجتماعية القائمة والتي يتمسك البسطاء بها لفترة طويلة في الحداثة، وذلك نتيجة لكونها حداثة مشوهة ونتيجة لانعدام حقوق المواطن، قد تتعارض هذه مع البنى الحزبية الايديولوجية أو النقابية المهنية أو الطبقية (وأقصد الانتماءات العضوية الجزئية مثل العشيرة والحمولة والطائفة)، فهذه البنى تحول دون أن يمارس المواطن فرديته، كما تحول دون انتماء مباشر إلى الأمة ذات السيادة، وبذلك تحرم عملية التحول الديمقراطي من التعددية الحزبية السياسية وتحولها بسرعة إلى تعددية سياسية طائفية أو عشائرية تهدد وحدة وتماسك الدولة الديمقراطية. ولكن الحفاظ على هذه البنى في ظل الحداثة لم يتم نتيجة لموقف معاد للديمقراطية، وإنما للحماية من انعدام الديمقراطية.

- ٤ -

لا يوجد تناقض جوهري بين الثقافة الشعبية القادرة على التكيف قبل أن تتغير بالتدريج باتجاه ديمقراطي وعملية التحول الديمقراطي، والتناقض الذي بالإمكان محاصرته هو بين ممارسات وتقاليد شعبية، وبين سيادة القانون الجنائي والمدني الذي قد يتعامل مع هذه البنى والممارسات كخرق له. هنا ندخل باب الحزم في تطبيق القانون والحكمة من ناحية، والتربية والتنشئة البعيدة المدى في ظل سيادة القانون من الناحية الأخرى.

إن أقصى مواقف التدين الشعبي السلبية تجاه عملية التحول الديمقراطي لا يصل إلا إلى مقاطعة هذه العملية والعزوف عنها أو محاولة فرض البنى العضوية عليها لتحل العشائر أو العائلات أو الطوائف، أي لتحل العصبيات، محل الأحزاب، وهي معضلة صعبة لأن التعددية الديمقراطية هي ليست التعددية التقليدية التي يعيشها التدين الشعبي، وأنا لا أتخيل إمكانية حل لهذه المسألة إلا من خلال الاقتصادات الحديثة والعملية الديمقراطية ذاتها وتطورها. أما عند حصول تناقض بين فرائض الدين والمحللات والمحرمات، كما يتصورها التدين الشعبي، والسياسة المنتهجة، فسوف يترتب على الدولة المتجهة نحو التحول الديمقراطي إما التخلي عن هذه الممارسات في المدى القريب أو الاستعانة بالمؤسسة الدينية من أجل تبريرها وإيجاد فتوى لها، كما كانت الدكتاتورية تفعل أحياناً، ولكن عبر عملية تشجيع من التيار الإصلاحي وليس الأصولي في المؤسسة الدينية.

يطرأ تغير جذري على موقف التدين الشعبي من الديمقراطية عندما يتحول إلى تدين جماهيري معرض للتسييس. وتسييس التدين الشعبي غير موجّه ضد الديمقراطية بشكل خاص، بل قد يكون موجهاً وتعبوياً ضد الدكتاتورية. شريعة الله هنا ترمز إلى ضبط لاعتباطية وعشوائية الحكم، ولكنه في نهاية المطاف ينجب وعياً معادياً للحداثة، وبالتالي لعملية التحول الديمقراطي أيضاً. التدين الشعبي تدين عضوي نابع من تصور وحدة عضوية في القرية أو الحي أو «الأمة» بمفهومها الديني كجماعة المؤمنين، بحيث تنشأ ممارسات الإنسان الدينية من انتمائه إلى الجماعة، ولا تنبع من تصور فردي أو حزبي أو عقائدي قائم لديه حول وجوب التصرف بموجب الشريعة أو السنة أو غير ذلك. التدين الشعبي من هذه الزاوية هنا مغلق على رغم تنوعه وتكيفه، فهو لا يتفاعل مع الديمقراطية مباشرة، فإما أن يتعايش معها بحيث يفصل المواطن بين وعيه الديني الأخلاقي، بطبيعته، والديمقراطية الطارئة إلا إذا دامت وتعلم أن

يأخذها بجدية، وإما ينعزل عن العملية الديمقراطية، بحيث تبقى السياسة «لعبة الكبار».

أما التدين الجماهيري، فينشأ كظاهرة حديثة نابعة من تفتيت الجماعة العضوية من دون نشوء المواطنة الديمقراطية في مكانها. لقد تم تذرير الأفراد، ولكن لم يتم تحويلهم إلى مواطنين، بحيث تنظم الحقوق والواجبات علاقتهم مع المواطنين الآخرين ومع الدولة.

تتم مخاطبة هذا الجمهور من قبل النخبة أو النخب السياسية، وذلك عن طريق تعميم التعليم، وكذلك عن طريق الإعلام المرئي والمسموع والدعاية والكاسيت والمنشور والخطاب السياسي التعبوي الموجه. لقد حاولت الحركات القومية في حينه تجنيد الجماهير إلى جانبها في صراعها مع النخب التقليدية القديمة، ثم انتهت إلى إقصاء «الجماهير» خارج السياسة على رغم استمرار استناد شرعيتها إلى الخطاب الجماهيري.

في مرحلة اهتزاز شرعية الدولة في ظل الأزمة الاجتماعية والسياسية للدكتاتوريات الفاقدة الشرعية أصبح من السهل أسلمة «الجماهير»، ليس في خطاب الإسلام السياسي فحسب، بل في خطاب الدولة أيضاً التي باتت تتنافس مع الإسلام السياسي في اتخاذ الإسلام مصدراً لشرعيتها.

وكان الجمهور قابلاً للأسلمة نتيجة لاستمرار تلازم مفرداته مع مفردات الوعي الشعبي الدينية، ونتيجة لتفتت واهتزاز القاعدة المادية للإسلام الشعبي عند فئات آخذة بالاتساع من السكان، ونتيجة للبحث عن ايديولوجيا تعبوية جديدة بدلاً من الخطاب الشعبوي أو الاشتراكي للبحث عن جماعة عضوية متخيلة (Imagined Community) بعد تفتت الجماعة العضوية المباشرة (Face-to-face Community).

- ٥ -

الأمة القومية كجماعة متخيلة لا تنشأ فعلاً في اعتقادي إلا عبر رابطة السيادة، وبغياب هذه الرابطة يجري البحث عن جماعة عضوية متخيلة أخرى ينبغي أن تصبح ذات سيادة، فقد كانت مرة ذات سيادة وحققت أوتوبيا باثر رجعي (Retrospective Utopia) أو عصراً ذهبياً انقضى، وينبغي أن يستحضر كبديل الحاضر.

الجمهور حاضر إذاً للتأثر بالتدين السياسي في مرحلة تعفن الدكتاتورية العربية. ولكن مأساة التدين السياسي الذي يطرح نفسه للجماهير كايديولوجيا تعبوية بديلة للايديولوجيا القومية أن هذا النمط من التدين يصبح أكثر عداءً للديمقراطية كلما أصبح أكثر جماهيرية. لقد انتهى النمط الإصلاحي في الإسلام منذ زمن بعيد وبات مقتصراً على نخبة ضيقة، والإسلام الإصلاحي لم يكن جماهيرياً في يوم من الأيام إلا عبر التحالف مع التحرر الوطني. أما النمط الأصولي في الإسلام السياسي، فإنه يبدأ طريقه في حالة صراع مع التدين الشعبي وعاداته الخارجة عن أصول الدين ـ في هذه المرحلة يكون التدين السياسي نخبوياً.

ولكن نشوء الثقافة الجماهيرية وانتشار التعليم يجعل الناس البسطاء أكثر تعرضاً لقبول الأفكار الأصولية. ولكن هذا لا يعني أن التدين الشعبي بجماهيريته (Mass Character) أقل أسطورية أو أقل إيماناً بالوسطاء الذين يتوسطون بين الفرد والله (أولياء، أضرحة، شعوذة..) وغير ذلك من مميزات الدين الشعبي التقليدي. وسرعان ما يكشف التدين السياسي أنه لا يخاطب العقل الفقهي أو النص لدى الجماهير، وأن قابلية القاعدة الجماهيرية لتصديقه لا تنبع

من الاعتقاد الفقهي بنقاء النص الديني أو من الإيمان بمعتقداته كحزب سياسي، بل نتيجة لمخاطبته أكثر الغرائز الجماهيرية تخلفاً وأكثر اشكال الوعي خرافية وسلطوية في الوقت ذاته. يخلط التدين الجماهيري بين الوعي الأسطوري والخرافي للتدين الشعبي، ولكنه يخلط مع انعدام التسامح والتعددية لدى الفكر الأصولي لتنمو تركيبة ثقافية معادية للديمقراطية. هذا هو شكل التدين السياسي عندما يصبح شعبوياً تعبوياً. ولذلك يفاجأ المراقبون من الفرق الهائل بين خطاب الإسلام السياسي في الحوار مع القوى الأخرى ومحاولته التكيف مع أجزاء من التجربة الديمقراطية وتبني مفهوم المواطنة وغيرها في مرحلة الصراع ضد الدكتاتورية، وبين خطابه الموجه للجماهير، وهو خطاب غير متسامح لا مع الرأي الآخر ولا مع الديانات الأخرى ولا مع الحريات المدنية. وحتى في مرحلة الأزمة والنقد الذاتي بعد فشل العنف في قلب أنظمة الحكم بعد حالتي إيران والسودان، نجد أن خيار الإسلام السياسي غير قادر على مخاطبة جماهيره بهذه اللهجة من النقد الذاتي. وعندما يفعل ذلك مجاهرة، أي عندما يقوم الإسلام السياسي بالتصريح مع بعض الأفكار الديمقراطية خلال عملية النقد الذاتي، تنشق عنه أنماط أخرى من التدين السياسي ليس من أوساط النخبة، بل من أوساط الجماهير المسحوقة في المدن، وهي تبدي قساوة بالغة في معركتها ضد تكفرهم. وهذه حالات خاصة وشاذة لم تكتمل دراستها بعد. على أية حال لم يمر التدين الشعبي بأغلبيته حتى الآن بمرحلة التدين الجماهيري.

* * *

حاولت في هذه الورقة القصيرة أن أظهر تميز أنماط التدين بعضها من بعض في الموقف من موضوعة التحول الديمقراطي. والأمر المثير للاهتمام هو أنه في حالة توحد الأنماط الثلاثة من خلال تأثير الإسلام السياسي في المؤسسة الدينية وفي التدين الشعبي، فإن القاسم المشترك الأعظم يكون معادياً للديمقراطية.

تكمن المهمة الأساسية إذاً عندما يتعلق الحديث بالتحول الديمقراطي وأنماط التدين في منع نشوء وضع تتوحد فيه الأنماط الثلاثة، لأن خصم هذه الوحدة بين أنماط التدين المختلفة يكون حين ذاك الحداثة عموماً، وبالتأكيد عملية التحول الديمقراطي ذاتها.

تكون الثقافة السياسية معادية للتحول الديمقراطي بعد أن تكون الدكتاتوريات قد وحدت أنماط التدين الثلاثة في تحالف يعيق هذه العملية. وهذا يعني أنه على القوى المعنية بالتحول الديمقراطي أن تبحث عن وسائل لفرز هذه الوحدة، وهي لا تستطيع ذلك إذا ما بدأ التحول الديمقراطي بالهجوم السافر على المؤسسة الدينية؛ في شؤون الأحوال الشخصية مثلاً ـ فهذا تكتيك خاطئ.

كما أن التحول الديمقراطي إذا كان مرافقاً لعملية إفقار واسعة ناتجة من عملية خصخصة لا ترافقها ضمانات اجتماعية واسعة، فإنه يفقد «الجماهير» ويزيد من اغترابها عن عملية التحول الديمقراطي باتجاه تبني طروحات التدين السياسي. يقترب التدين الشعبي من التحول الديمقراطي إذا وجد الناس مصلحة لهم في عملية التحول الديمقراطي ـ عند ذلك فقط يصبح بالإمكان إضعاف التحالف بين أنماط التدين الثلاثة ضد الحداثة وضد الديمقراطية ـ فهو ليس أبدياً، إذ نشأ في ظروف تاريخية محدودة. وبالإمكان فك هذا التحالف دون معاداة أنماط التدين القائمة منفردة، بل من خلال كسب بعضها وتحييد بعضها الآخر لتصبح المعركة السياسية مع القوى المعادية للديمقراطية ممكنة في ظل سيادة القانون □

الديمقراطية وإشكالية التعاقب على السلطة

حسين علوان البيج

أستاذ النظم السياسية والدستورية
المقارنة المساعد، جامعة بغداد.

مقدمـة

ثمة حقيقة جوهرية هي أن أزمة الديمقراطية في الدول النامية ناجمة أصلاً عن تنامي القوى الاجتماعية الساعية إلى المشاركة السياسية، وعجز المؤسسات السياسية عن استيعابها وتلبية مطالبها.

وإذا كان التحول الديمقراطي الجاري في هذه الدول في الوقت الحاضر نابعاً من كونه خطوة متقدمة على طريق توسيع المشاركة السياسية، فإن ضمانها للمواطنين لن يتحقق إلا بتعدد القنوات المؤسسية على اختلاف أشكالها وأنماطها، وبخاصة مؤسسات المجتمع المدني.

هذه الدراسة محاولة لبيان أبرز المتطلبات المبدئية والعملية لتنمية دور مؤسسات المجتمع المدني وتنشيطه في العملية الديمقراطية التي ترسى أسسها في هذه الدول.

أولاً: الإطار النظري ـ الديمقراطية والمجتمع المدني

من الحقائق الثابتة، أن عملية بناء المؤسسات السياسية ترتبط بطبيعة الهدف المطلوب تحقيقه من وراء بنائها، فالمؤسسات ليست لها قيمة بحد ذاتها، وإنما تتأتى قيمتها من الوظيفة الموكول لها إنجازها، إذ لا توجد ثمة علاقة بين مسألة توفير الظروف الملائمة لنظام ديمقراطي من عدمه، وعملية بناء المؤسسات، فلكل من الأنظمة الديمقراطية وغير الديمقراطية مؤسساتها وقدراتها التي تستخدمها لتحقيق الأهداف التي تضعها النخب الحاكمة، فهناك مؤسسات تعزز التطور الديمقراطي وتسمح بالمشاركة السياسية، وهناك مؤسسات تعزز قدرات الضبط الاجتماعي والتوجيه السياسي والإقناع، وربما الإكراه الايديولوجي، وحشد المواطنين وتعبئتهم من دون مشاركة حقيقية من جانبهم، فيكون التساؤل عن طبيعة الايديولوجيا التي تلتزم بها النخب الحاكمة والثقافة السياسية السائدة في المجتمع طبيعياً بصدد البحث عن الهدف الذي تبنى من أجله المؤسسات[1]. ففي ضوء الثقافة السياسية التي تشيعها النخب الحاكمة، وكذلك

(١) انظر: علي الدين هلال، **محاضرات في التنمية السياسية** (القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٧٥)، ص ٩٤ ـ ٩٥.

الايديولوجيا التي تعممها في إطار المجتمع، تتحدد طبيعة المؤسسات السياسية، ديمقراطية أكانت أم سلطوية. ومن هذا المنطلق تغدو مسألة تحديد مفهومي الديمقراطية والمجتمع المدني ضرورية لتحديد قيمة المؤسسات، وخصوصاً مؤسسات المجتمع المدني بالنسبة لأي بناء ديمقراطي وممارسة ديمقراطية.

١ ـ مفهوم الديمقراطية

الديمقراطية بنية وآليات وممارسة سياسية تقوم على المشاركة السياسية الواسعة عبر قنوات المؤسسات السياسية وعلى أساس من التنافس[٢]. ومن هذه الزاوية فإن المشاركة السياسية هي المظهر الرئيسي للديمقراطية، فانتشار المشاركة السياسية من لدن المواطنين في العملية السياسية يمثل التعبير العملي عن الديمقراطية، حيث تهدف عملية المشاركة السياسية أصلاً إلى تعزيز دور المواطنين في إطار النظام السياسي، بضمان مساهمتهم في عملية صنع السياسات العامة والقرارات السياسية أو التأثير فيها. وبحسب هذا التقدير يجري وصف النظام الديمقراطي بأنه النظام الذي يسمح بأوسع مشاركة من جانب المواطنين سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة في التأثير في عملية صنع القرارات السياسية واختيار القادة السياسيين[٣].

فالمشاركة السياسية بلا أدنى شك تعكس جوهر الممارسة الديمقراطية، غير أن تحقيقها على صعيد الواقع العملي يتطلب توفر المؤسسات اللازمة لضمان مشاركة سياسية فعلية. وعلى أساس التناسب بين درجتي المأسسة السياسية والمشاركة السياسية يجري التفريق بين الأنظمة السياسية، فإذا نجح المجتمع في تكييف المؤسسات السياسية مع مستوى المشاركة السياسية، اتجه إلى أن يصير نظاماً سياسياً مشاركاً، حيث ترتفع درجة المأسسة السياسية بما يسمح بأعلى درجات المشاركة السياسية، أما إذا فشل في عملية التكييف، فإنه يتحول إلى نظام «بريتوري» جماهيري يقوم على التعبئة على حساب المشاركة، ويطلق على هذا النوع من المجتمعات «المجتمعات الجماهيرية»[٤]، وهي أنظمة تتميز بارتفاع أعداد الراغبين بالمشاركة السياسية في مقابل انخفاض درجة المأسسة السياسية بما لا يسمح بتحقيق مشاركة سياسية حقيقية في إطارها.

ويتسم النظام الديمقراطي بالتمايز والانتظام الواضحين في الأدوار السياسية التي يؤديها الأفراد في نطاقه، حيث تنتظم العلاقة بين أولئك الذين يصنعون ويتخذون القرارات السياسية والمواطنين العاديين من خلال عدد من الأدوار البنائية التي تسهل مشاركة المواطنين في العمل السياسي، وتحديداً في عملية صنع واتخاذ القرارات السياسية عن طريق مجموعة من المؤسسات السياسية، كالأحزاب وجماعات الضغط وجماعات المصالح التي تعمل كوسيط بين المواطن والحكومة[٥]. وعلى أساس الدور الذي تلعبه المؤسسات الوسيطة في ربط المواطنين بالعملية

---

(٢) حول معايير الممارسة الديمقراطية، انظر: Robert Alan Dahl, *Democracy and Its Critics* (New Haven, CT: Yale University Press, 1989), pp. 108-130.

(٣) انظر: محمد علي محمد، **أصول الاجتماع السياسي: السياسة والمجتمع في العالم الثالث** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٠)، ج ٢، ص ٢٢٨.

(٤) انظر: عبد المنعم المشاط، **التنمية والسياسة في العالم الثالث: نظريات وقضايا** (العين، الإمارات العربية المتحدة: مؤسسة العين للنشر والتوزيع، ١٩٨٨)، ص ٣٣٢.

(٥) انظر: اسماعيل علي سعد، **المجتمع والسياسة: دراسات نظرية وتطبيقية** (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، ١٩٨٢)، ص ٣٤٨.

السياسية تتباين صيغ المشاركة السياسية، فإذا كانت النظم السياسية المشاركة والجماهيرية على السواء، تتسم بارتفاع درجات المشاركة السياسية، فإنها تختلف في درجة المأسسة السياسية للإجراءات والمنظمات السياسية لكل منها(٦).

فالنظم الجماهيرية تفتقر إلى الابنية والمؤسسات السياسية المنظمة التي تربط بين الرغبات والانشطة السياسية، وبين أهداف وقرارات القيادة السياسية، مما يجعل العلاقة بين القيادة والجماهير مباشرة من دون وساطة مؤسسة، حيث تكون الجماهير تحت تصرف القادة لغرض التعبئة السياسية، وتصير الصيغة المميزة للمشاركة السياسية هي الحركات أو الظواهر الجماهيرية التي تضم اعمالاً سلمية أو عنيفة، قانونية أو خارجة على القانون، إكراهية أو اختيارية، حيث تحاول كل قوة اجتماعية أن تحقق غاياتها بتسخير الموارد والتكتيكات التي تتمتع بها بقوة واضحة(٧).

أما في النظم المشاركة، فيتم تنظيم وخلق درجة عالية من الانخراط في العمل السياسي في إطار المؤسسات والمنظمات السياسية، مما يتحتم على كل قوة اجتماعية أن تحول موارد القوة وأشكال العمل السياسي إلى مؤسسات منظمة وشرعية، ولهذا تتعدد صيغ المشاركة السياسية، وتتركز القوة، أي تتنوع، ولكن ما يميز المشاركة فيها هو درجة تنظيمها في قنوات شرعية، مما يعني توسيع الدور الذي يلعبه المواطنون في الحياة السياسية، وليس التحكم الشعبي في الحكومات(٨). وهذا يعني أن عنصر التفريق بينهما يتمحور حول عملية مأسسة المشاركة السياسية، حيث تتحدد عملية المشاركة السياسية ويتوقف نطاقها على درجة المأسسة السياسية التي يتميز بها المجتمع. والواقع أن درجة المأسسة السياسية لا تنال من نطاق المشاركة السياسية، بل تمتد لتطال حتى مضمونها، وعلى هذا فالأنظمة السياسية لا تختلف في المدى المسموح به من المشاركة السياسية أمام المواطنين فحسب، وإنما تختلف طبيعة وشكل المشاركة السياسية من نظام سياسي إلى آخر، وقد تختلف حتى في الأنظمة السياسية المتماثلة من حيث المبادىء والأسس الايديولوجية(٩).

فلا شك في أن مأسسة المشاركة السياسية، هي المتغير الجوهري الذي يمكن على أساسه تحديد النظام الديمقراطي وتمييزه من غيره من الأنظمة، ومن دونه يمكن أن يختلط وصفه مع غيره من الأنظمة، وبخاصة تلك الأنظمة التي تبدو ديمقراطية في شكلها ومظهرها الخارجي، وغير ديمقراطية في مضمونها وطبيعة ممارساتها، وهي النموذج الشائع في أغلب الدول النامية.

٢ ـ مفهوم المجتمع المدني

إن عملية مأسسة المشاركة السياسية التي يتميز بها النظام الديمقراطي، ليست إلا نقل الممارسة السياسية إلى مستوى العمل المؤسسي وتكريسها في إطار بنية سياسية ديمقراطية. ومؤدى هذه العملية تأطير الصراع السياسي بين القوى السياسية حول سلطة صنع واتخاذ القرارات السياسية ووضع السياسات العامة، بأطر وآليات مؤسسية سياسية. ويتم ذلك عبر

---

(٦) انظر: المشاط، المصدر نفسه، ص ٣٣٢.

(٧) المصدر نفسه، ص ٣٣٣.

(٨) المصدر نفسه، ص ٣٣٣.

(٩) انظر: سعد، المصدر نفسه، ص ٢٧٥.

احتواء النشاطات السياسية للأفراد والقوى السياسية الهادفة إلى المساهمة أو التأثير في عملية صنع واتخاذ القرارات السياسية داخل قنوات المؤسسات السياسية المختلفة. فإذا كانت المؤسسات الحكومية هي محور التنافس بين القوى السياسية، فإن مؤسسات المجتمع المدني هي القنوات التي يجري عبرها التنافس ويمر من خلالها، الأمر الذي يجعل وجودها بمثابة العمود الفقري لعملية صنع واتخاذ القرارات السياسية. وعلى مستوى العمل الديمقراطي ليست مؤسسات المجتمع المدني، غير الأدوات الأساسية المستخدمة من جانب قواه الرئيسية، فلا وجود للديمقراطية الحقيقية إلا بوجود مؤسسات المجتمع المدني وإيلائها الدور الفعلي في التعبير عن المصالح المتمايزة والمتنافسة وتمثيلها في أجواء ديمقراطية سليمة.

ويمر التوصيف الدقيق للمجتمع المدني عبر فصله عن المجتمع السياسي وتمييزه منه، فإذا كان المجتمع السياسي يشتمل على كل المؤسسات والأجهزة والمنظمات المركزية والمحلية للدولة، أو بتعبير آخر، جميع المؤسسات الحكومية على اختلاف مستوياتها المكرسة لبسط سلطان الدولة، بمعنى أن المجتمع السياسي يتضمن السلطات التي تختص بعنصر الإجبار المادي المشروع الذي تحتكره الدولة، فإن المجتمع المدني هو مختلف الأبنية السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والقانونية التي تنتظم في إطارها شبكة معقدة من العلاقات والممارسات بين القوى والتكوينات الاجتماعية في المجتمع، والتي تحدث بصورة دينامية ومستمرة من خلال مجموعة من المؤسسات التطوعية التي تنشأ وتعمل باستقلالية عن الدولة[١٠]. ومع أن المجتمع المدني يتماثل مع المجتمع السياسي من ناحية ارتباطهما بعنصر التنظيم، إلا أن ما يميز التنظيمات المدنية من التنظيمات السياسية عنصران هما[١١]:

أ ـ ان التنظيمات السياسية مركزية تختص بتكوين السلطة المركزية وحمايتها، بينما تقوم التنظيمات المدنية على الخصوصية والاستقلالية الذاتية وتنمية التضامنات الجزئية، أي أنها تنطبق على نشاطات لا تتدخل السلطة المركزية في تنظيمها المباشر.

ب ـ ان التنظيمات السياسية رسمية تبنى فيها العلاقات على أساس قانون ثابت وعام ومجرد وموضوعي، في حين ان التنظيمات المدنية تخضع لقواعد غير رسمية رهينة بصورة أكبر لتبدل ميزان القوى أو العادة أو الأخلاق أو المصلحة.

إن المجتمع المدني نوع من المؤسسات تنشأ من تبلور التفاعلات والعلاقات بين مختلف القوى الاجتماعية، محورها المركزي أنماط متباينة من التضامنات الخاصة. وتميز المجتمع السياسي من المجتمع المدني في ناحيتي المركزية والرسمية لا يؤثر في الطبيعة المؤسسة للتنظيمات المدنية، فمؤسسات المجتمع المدني شأنها شأن مختلف المؤسسات تخضع لقواعد وآليات داخلية خاصة بها، ومن ثم فإن تكوينها كمؤسسات يستند إلى عدد من الأسس الجوهرية[١٢]:

---

(١٠) انظر: حسنين توفيق ابراهيم، «بناء المجتمع المدني: المؤشرات الكمية والكيفية،» ورقة قدمت إلى: **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٩٢)، ص ٦٩٤.

(١١) انظر: برهان غليون، «بناء المجتمع المدني العربي: دور العوامل الداخلية والخارجية،» ورقة قدمت إلى: المصدر نفسه، ص ٧٣٧.

(١٢) انظر: ابراهيم، المصدر نفسه، ص ٦٩٨ ـ ٦٩٩.

(١) **الأساس الاقتصادي** ويقصد به تحقيق درجة من التطور الاقتصادي والاجتماعي في ظل نظام اقتصادي يسمح بإشباع الأفراد لحاجاتهم الأساسية بعيداً عن تدخل الدولة من خلال المبادرات الفردية والنشاط الخاص، لأن التدخل في هذا الميدان يقلص من إمكانية تكوين مجتمع مدني مستقل عن الدولة.

(٢) **الأساس السياسي** بمعنى الصيغة السياسية القائمة على حرية التعبير عن الآراء والمصالح لمختلف القوى الاجتماعية بطريقة سليمة ومنظمة.

(٣) **الأساس الايديولوجي** ويشمل مجموعة القيم والافكار والايديولوجيات التي تؤمن بها القوى الاجتماعية، أكانت متوافقة مع ايديولوجية الدولة أم متعارضة معها.

(٤) **الأساس القانوني** ويراد به النظام القانوني للدولة القائم على المساواة بين المواطنين في الحقوق والحريات بغض النظر عن انتماءاتهم العرقية أو الدينية أو المذهبية.

وتتميز مؤسسات المجتمع المدني بالمرونة وبالدينامية، فهي تولد وتنشأ على أساس العمل الطوعي للأفراد المستند إلى المصالح الخاصة والمشتركة، ولكنها تنمو وتتطور في سياق نمط من العلاقة مع المجتمع السياسي يقوم على أساس الاستقلالية، ولهذا فإنها ترتبط بالدولة بعلاقة عكسية قوامها المحافظة على ذاتيتها الخاصة كونها تنطلق من هدف أساسي هو حماية المواطنين من تعسف سلطة الدولة.

وهكذا كلما قويت مؤسسات المجتمع المدني وازدادت فاعليتها وتواتر نشاطها، ضعفت قدرة الدولة على التعسف إزاء حقوق المواطنين وحرياتهم، وكلما ضعفت مؤسسات المجتمع المدني وخفت فاعليتها وتوقف نشاطها، ازداد تعسف سلطة الدولة إزاء المواطنين وتضخم دور القوة في العلاقة بين المواطنين والدولة وعلى حساب حقوقهم وحرياتهم. ومن هذا المنطلق تعمد الأنظمة السلطوية إلى قمع عملية تكوين مؤسسات المجتمع المدني والحيلولة دون قيامها أو وضعها تحت هيمنتها وسيطرتها والاستيلاء على دورها ووظيفتها والحلول محلها[١٣]. والمرونة والدينامية في حين تعبّر عن قدرة مؤسسات المجتمع المدني على الديمومة والاستمرارية، فهي إنما تجسد قدرة المواطنين على إنتاج حياتهم الخاصة وتنظيمها بمعزل عن تأثير أو تدخل الدولة، ومن هنا فإن تنامي مؤسسات المجتمع وتطورها يعني من أحد وجوهه القدرة على الحد من تدخل الدولة في نشاطات المواطنين، وتنظيمها بالشكل الذي يحررهم من نفوذها وتأثيرها ويعزز من دورهم في الحياة السياسية لبلدانهم.

وينحو التفاعل بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني، لأن يأخذ طابع التكاملية الوظيفية، إذ تتولى مؤسسات المجتمع المدني عملية التعبير عن المصالح وبلورتها وتقديمها إلى المؤسسات الحكومية التي تتولى عملية تحويلها وإنتاجها بصيغة قرارات وسياسات عامة.

وهكذا تعمل مؤسسات المجتمع المدني كقنوات للمشاركة السياسية في عملية اتخاذ القرارات السياسية ورسم السياسة العامة، مما يجعل منها ضرورة لا غنى عنها بالنسبة للديمقراطية. فإذا كان النظام السلطوي يميل لأن يستولي على دور مؤسسات المجتمع وإشغال محلها بنفسه في عملية صنع واتخاذ القرارات السياسية كمفتاح للهيمنة على المجتمع، فمن غير المتصور قيام نظام ديمقراطي من دون مؤسسات المجتمع المدني بدورها الفاعل، ولا يمكن

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ٦٩٧.

لأركان العملية الديمقراطية أن تتكامل من دونها، وبالمقابل لن يكون من الممكن لمؤسسات المجتمع المدني أن تنمو وتتطور وأن تحصل على دورها الفعلي إلا في ظل نظام ديمقراطي.

وبهذا الشكل ترسو صيغة علاقة طردية بين الديمقراطية والمجتمع المدني، مؤداها أنه متى ما ترسخت أسس الديمقراطية تدعمت مؤسسات المجتمع المدني، ومتى ما انحسرت الديمقراطية تراجعت مؤسسات المجتمع المدني، بمعنى أنها تتعطل عن دورها وتصبح عديمة الفاعلية، فليست مؤسسات المجتمع المدني إحدى علائم الديمقراطية البارزة وحسب، وإنما هي تشكل الدعائم الأساسية للديمقراطية أيضاً، فلا ممارسة ديمقراطية حقيقية بغير مجتمع مدني فاعل ونشيط، بل إن الديمقراطية تتعزز بوجود مؤسسات المجتمع المدني، ففي سياق الدفاع عن مصالح القوى التي تمثلها، تصون الديمقراطية وتعمل على ترسيخها.

ثانياً: الإطار العملي ـ أسس تدعيم المجتمع المدني

تشهد أغلب الدول النامية في الوقت الحالي تحولاً سياسياً نحو الديمقراطية، فبعد سنوات طويلة من الصراع على السلطة، أصبحت الديمقراطية ضرورة لا مناص منها جراء الانحسار الشديد لنطاق المشاركة السياسية أمام القوى القديمة والجديدة على السواء، والخوف من انفجار المطالب المتزايدة للمشاركة السياسية بشكل أعمال عنيفة[١٤]. والواقع ان هذه المطالب ليست بجديدة أو طارئة على هذه الدول، وإنما تمتد بجذورها إلى مرحلة الاستقلال. فعلى الرغم من الضغط السياسي الناجم عن تزايد أعداد القوى الاجتماعية الراغبة في المشاركة السياسية والساعية إليها، لم تطور النخب الحاكمة بنياناً مؤسسياً فعالاً وقادراً على التعامل مع المشكلات التي تولدها التغييرات البنائية والديمغرافية والاجتماعية، وبخاصة المؤسسات السياسية التي تسمح بمشاركة شعبية حقيقية في العملية السياسية[١٥]. فقد اختارت معظم هذه النخب الحد من المشاركة السياسية بدلاً من توسيعها، حيث لا تسمح بالانتخابات الحرة، كما أنها تفرض قيوداً على الأحزاب المعارضة أو تفرض عليها حظراً كاملاً، وتحد كذلك من حرية الصحافة والتجمع، ولكنها غالباً ما تحاول إيجاد أشكال جديدة للمشاركة السياسية من ذلك النوع الذي يشجع أو حتى يعبئ المواطنين لمساندة النظام وأهدافه من دون السماح لهؤلاء المواطنين بفرض أية مطالب على النظام[١٦].

فتدفق الراغبين بالمشاركة لم يواكبه تطور مماثل في بناء المؤسسات السياسية، وهذا ما جعل المعادلة السياسية في هذه الدول معكوسة. ففي حقيقة الأمر، إن المساواة في المشاركة السياسية تنمو بدرجة أسرع كثيراً من فن ربط الأفراد معاً، فمعدلات التعبئة والمشاركة تعتبر عالية، بينما تعتبر معدلات التنظيم والمؤسسية منخفضة، ولذلك فإن الصراع بين عمليتي التعبئة

---

(١٤) المزيد من التفاصيل عن طبيعة التحول الديمقراطي في الأقطار العربية وعوامله ومعوقاته، في: برهان غليون، «الديمقراطية العربية: جذور الأزمة وآفاق النمو» في: برهان غليون [وآخرون]، **حول الخيار الديمقراطي: دراسات نقدية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ١١٠ وما بعدها.

(١٥) انظر: محمد أحمد اسماعيل علي، **دور المثقفين في التنمية السياسية: دراسة نظرية مع تطبيق على مصر** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٨٦)، ج ٢، ص ٤٠٦.

(١٦) انظر: Myron Weiner, «Political Participation: Crises of the Political Process,» in: Leonard Binder [et al.], eds., *Crises and Sequences in Political Development* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1971), p. 197.

والمؤسسية يمثل معضلة الممارسة السياسية[١٧]. فقد صارت من أهم المخاطر التي تحدق بهذه الدول، هي أن الأفراد يتعلمون أشكال المشاركة الشعبية قبل أن تستطيع المؤسسات الحكومية التمثيلية القيام بوظائفها بشكل ملائم بوقت طويل، ولهذا كانت المشاركة الزائفة هي المسيطرة، بمعنى إجراء الاستفتاءات التي تأخذ شكل الانتخاب العام دون جوهره من جهة، وبروز سياسات الشارع الغوغائية التي يمكن من خلالها تدمير الشعب والممتلكات، من دون اعتماد سياسة عامة أفضل[١٨]. فانقلاب المعادلة السياسية يقود حتماً إلى تشويه عملية المشاركة السياسية.

ففي حين تندفع أعداد كبيرة من المواطنين صوب النظام السياسي من أجل الانخراط في العمل السياسي، أدى غياب أو ضعف عملية المأسسة السياسية إلى انحسار عملية المشاركة السياسية من جهة، وعدم السماح بوجود مشاركة سياسية حقيقية أو فعلية من جهة أخرى. فقد امتدت آثاره السلبية لتنال حتى من جوهر المشاركة السياسية كمظهر رئيسي للممارسة الديمقراطية، أو بتعبير آخر إن انخفاض درجة المأسسة السياسية في هذه الدول لم يعمل على انحسار نطاق المشاركة السياسية فحسب، وإنما امتد ليطال مضمون المشاركة السياسية المبدئي والعملي على السواء، فهو في الوقت الذي أعاق فيه عملية المشاركة السياسية، عمل على إفراغها من محتواها أو جوهرها الديمقراطي بوصفها تعبيراً عن مساهمة المواطنين في العملية السياسية.

ولقد كان من أهم مظاهر تضاؤل أو محدودية المشاركة السياسية البائنة على النظم السياسية لهذه الدول هي غياب مؤسسات المجتمع المدني عن ساحة العمل السياسي، وانعدام فرص المشاركة السياسية الفعلية والمنظمة التي تقدمها هذه المؤسسات للمواطنين نتيجة لقمع أجهزة هذه النظم لها أو محاولة تحجيمها أو ربطها ببناها السياسية واستيعاب دورها في إطار العمل لكسب التأييد الشعبي والشرعية السياسية. ولهذا فإن التحول الديمقراطي الجاري على ساحة الدول النامية في المرحلة الحالية، سيبقى معاباً بالتشوش ويشوبه الغموض وتواجهه العقبات والصعوبات، مما يعيق خلق نظم تنافسية ديمقراطية ما لم تأخذ مؤسسات المجتمع المدني دورها الحقيقي في تنمية المشاركة السياسية للمواطنين. غير أن تعزيز دور المجتمع المدني في سياق الممارسة الديمقراطية يعتمد بدرجة أساسية على تهيئة الأجواء والمناخ الملائم لدورها الديمقراطي عبر تعميم الثقافة المدنية، ومنع تدخل الدولة في تنظيم ونشاطات مؤسساته المتعددة وتوفير حرية التعبير عن الرأي والمساهمة الفعالة لمؤسساته من خلال آلية ديمقراطية.

١ ـ إشاعة الثقافة المدنية

من غير الممكن للديمقراطية كبنية وآليات وقواعد أن تنضج وتترسخ على مستوى الممارسة السياسية، إلا في ظل بنية ثقافية تقوم على المساواة وحرية العمل السياسي للقوى والتنظيمات السياسية المختلفة، ولا يمكن لمؤسسات المجتمع المدني بوصفها أبرز أدوات العمل السياسي أن تكون فاعلة في سياق العملية الديمقراطية من دون إطار ثقافي يساعد في ترسيخ قيم ومبادئ الممارسة الديمقراطية. غير أن تعميق الثقافة المدنية التي تقوم على إقرار تداول

---

(١٧) Samuel P. Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven, CT: Yale University Press, 1968), p. 215.

(١٨) انظر: علي، دور المثقفين في التنمية السياسية: دراسة نظرية مع تطبيق على مصر، ص ٤١٧.

السلطة بين القوى السياسية واعتماد التعددية السياسية والاحتكام إلى مبدأ الأغلبية والأقلية والإيمان بحرية الصحافة، يتطلب إرساء قواعد جديدة في مجتمعات الدول النامية.

يبقى التوافق بين الثقافة السياسية والبنية السياسية أمراً جوهرياً لاستمرار النظام[١٩] ودلالة على التكامل بين بنى المجتمع الفكرية والسياسية، فلكل نمط من الثقافة السياسية ما يقابله من البنى السياسية أو ينمو ويتطور في ظله. ولن يكون بالإمكان إرساء قواعد ممارسة ديمقراطية سليمة وتكريسها في إطار بنية سياسية ملائمة، إلا عندما ترتقي بنية الثقافة السياسية لهذه المجتمعات إلى مستوى قواعد وأسس العمل الديمقراطي بمبادئه ومضامينه التي ترتكز على الإيمان بالمواطنة وما يترتب عليها من حقوق وامتيازات واعتبارات إنسانية أهمها المساواة والمشاركة السياسية الحرة.

وعلى ضوء نمط الثقافة السياسية السائد تتحدد علاقة النظام السياسي بالقوى الاجتماعية ومؤسساتها وتنظيماتها المكرسة في إطار بنية سياسية معينة[٢٠]، ومن غير الممكن إقامة بنية سياسية خارج الإطار الثقافي السائد مجتمعياً. ومن هذه الزاوية يكون التميز بين ثقافة المشاركة أو المساهمة وثقافة التبعية أو الخضوع. فالنمط الأول ينظر إلى الأفراد على أنهم مواطنون، ويؤكد على ضرورة مشاركتهم في صنع السياسات والقرارات وليس مجرد الامتثال لها، بينما يدفع النمط الثاني الأفراد نحو عدم الاهتمام بمعرفة قواعد وأساليب إعداد القرار وجعل اهتمامهم ينصبّ على معرفة ما يمكن أن يرتبه القرار من نفع أو ضرر لهم، كونه ينظر إليهم كمجرد رعايا، وليس كمشاركين إيجابيين في العملية السياسية[٢١]. فعلى العكس من ثقافة الخضوع يكون المواطنون في ظل ثقافة المساهمة قادرين على التحكم بعمل النظام السياسي بوسائل مختلفة كالانتخابات والتظاهرات وتكوين الأحزاب وجماعات الضغط والمصالح وتنظيم الإضرابات والاحتجاجات، بينما تستمر علاقاتهم بالنظام وقراراته وسياساته في إطارها الساكن أو الجامد في ظل ثقافة الخضوع[٢٢]. وعليه فإن معيار التفرقة بين هذين النمطين من الثقافة السياسية، ينهض بدلالة النظرة إلى المواطنين، وبالتالي دورهم في إطار البنية السياسية، ولهذا تغدو المشاركة السياسية قرينة نمط ثقافة المساهمة أو تعبيراً عنها، وفي ظله وحده ينفتح المجال أمام مؤسسات المجتمع المدني لتحقيق هذه المشاركة وجعل المواطنين موجهين لعمل النظام السياسي، ومن ثم التأثير في نتائج عملياته المختلفة التي تظهر عادة بصيغة قرارات وسياسات.

وليست العقبة الرئيسية التي تعترض تنمية وتعضيد قوى ومؤسسات المجتمع المدني غير شيوع ثقافة الخضوع والتبعية وهيمنتها على مجمل علاقات الحكم والسلطة في هذه الدول. وهذا النمط من الثقافة السياسية يتلاءم أو يتوافق مع نظم الحكم الأبوية والرعوية والعصبوية

---

(١٩) انظر: موريس ديفرجيه، **سوسيولوجيا السياسة: مبادئ أولى في علم السياسة**، ترجمة هشام دياب (دمشق: منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٨٠)، ص ١٣٠.

(٢٠) تتضمن الثقافة السياسية المقومات الآتية: ١ ـ التوجهات نحو النظام السياسي؛ ٢ ـ التوجهات نحو الآخرين في النظام السياسي؛ ٣ ـ التوجهات نحو النشاط السياسي الذي يقوم به الفرد ذاته. انظر: Walter A. Rosenbaum, *Political Culture* (New York: Praeger Publishers, 1975), p. 7.

(٢١) انظر: Sidney Verba, «Comparative Political Culture,» in: Lucian W. Pye and Sidney Verba, eds., *Political Culture and Political Development* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1965), pp. 529-533.

(٢٢) انظر: Gabriel A. Almond and Sidney Verba, *The Civic Culture : Political Attitudes and Democracy in Five Nations* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1963), p. 19.

المعروفة والسائدة هناك، والتي تتميز بالمرتبة المتدنية للمواطنين، كونهم تابعين بعيدين عن القدرة على المشاركة في صنع واتخاذ القرارات السياسية[٢٣]. فالحاكم ينفرد باتخاذ القرارات ويعتمد في حكمه على الشرعية المستندة إلى معطيات الشخصية الكاريزمية، والتي اكتسبها من قيادة بلاده إلى الاستقلال السياسي، وليس على مجموعة القواعد الدستورية والسياسية المنظمة لممارسة السلطة وآلياتها، والتي تحظى بالاتفاق العام، ويتبنى ويعتمد على ممارسات سلطوية تسهل عليه عملية احتكار القرار السياسي بمعزل عن المؤسسات، مما يجعل المشاركة السياسية خاصة لذوي الحظوة والمقربين من أعضاء النخبة الحاكمة وبعض العملاء والوكلاء والمنتفعين، فالعلاقات السياسية ترتكز على قاعدة القائد/الاتباع[٢٤].

ومن هنا فإن إعادة صياغة أسس ومرتكزات وقيم الثقافة السياسية لهذه المجتمعات، وتعميم نمط جديد من الثقافة السياسية، لا ينال بالتغيير التوجهات السياسية لهذه الأنظمة وحدها، وإنما يشتمل ذلك على تغيير نمط القيادة السياسية وأشكال العلاقات السياسية ومجموعة القيم والتقاليد المرتبطة بها، وبذلك تتسع ساحة العمل السياسي لتبرز الدور والمكانة الطبيعية للمؤسسات في سياق عملية ممارسة السلطة، وعلى وجه الخصوص مؤسسات المجتمع المدني.

٢ ـ استقلال المجتمع المدني

في حين ينظر إلى التمييز بين المجتمع السياسي والمجتمع المدني، على أنه أبرز علائم الديمقراطية، تضع الطبيعة السلطوية لممارسات أنظمة الدول النامية، العديد من القيود على مؤسسات المجتمع المدني وتمارس على نشاطاتها ضغوطاً كبيرة. وفي أغلب الأحيان تعمل على محو وجود هذه المؤسسات وإخضاعها للسلطة السياسية والقضاء على استقلالها. ولكي تأخذ هذه المؤسسات موقعها الفعلي في سياق العملية الديمقراطية، ينبغي تعيين حدود المجتمع السياسي بوضع الحدود الفاصلة لمجال عمل الدولة وتدخلها، بحيث لا تمس حرية عمل مؤسسات المجتمع المدني، وكذلك تحرير هذه المؤسسات من الهيمنة التي تمارسها عليها السلطة السياسية في هذه الدول.

وتتأتى الحاجة لمنع تدخل الدولة ورفع الهيمنة والوصاية المفروضة على مؤسسات المجتمع المدني ونشاطاتها من ضرورة تحقيق استقلالية هذه المؤسسات وصونها كشرط أساسي لضمان ممارسة ديمقراطية حقيقية في هذه الدول. ومن هذه الزاوية لا يعني باستقلال المجتمع المدني عن أجهزة الدولة، الانفصال الكامل بينهما، وإنما يعني أن تتمتع مؤسسات المجتمع المدني بهامش من حرية الحركة بعيداً عن التدخل المباشر من جانب الدولة، بمعنى تنظيم العلاقة بينهما وفق المبادىء والآليات الآتية[٢٥]:

ـ أن تكون الدولة بمثابة الإطار السياسي والقانوني للمجتمع المدني، حيث يلعب المجتمع

---

(٢٣) المعروف أن القيادات السياسية في الدول النامية تفصلها فجوة واسعة عن الجماهير وهي بعيدة عن الاتصال بها. انظر: Rupert Emerson, «Nation Building in Africa,» in: Karl Wolfgang Deutsch and William J. Foltz, eds., *Nation Building* (New York: Atherton Press, 1963), p. 118.

(٢٤) انظر: Robert H. Jackson and Carl G. Rosenberg, *Personal Rule in Black Africa: Prince, Autocrat, Prophet, Tyrant* (Berkeley, CA: University of California Press, 1982), pp. 1-2.

(٢٥) انظر: ابراهيم، «بناء المجتمع المدني: المؤشرات الكمية والكيفية،» ص ٦٨٣ ـ ٧١٦.

المدني دوراً مهماً في تشكيل الإطار السياسي كما يكون استقرار أنماط معينة من المؤسسات والعلاقات السياسية متوقفاً على مدى استناده إلى بنى اجتماعية وتكوينات ثقافية قائمة في المجتمع.

ـ أن تكون الدولة مؤسسة محايدة إزاء مختلف قوى وتكوينات المجتمع وتضع الإطار لإدارة وحل الصراعات فيه، بألا تكون أداة في يد فئة أو حزب يحتكرها لضمان استمرار السيطرة والهيمنة على المجتمع، وإنما تكون تعبيراً عن مختلف قوى وفئات المجتمع المدني، وتوفر لها القنوات لتوصيل مطالبها وللتعبير عن تصوراتها، وعن طريق ذلك تعمق وتجذر شرعيتها في المجتمع.

ـ أن يأتي احتكار الدولة لحق الاستخدام الشرعي للقوة والإجبار وممارسته إزاء المجتمع في إطار القانون الذي يضع الحد الفاصل بين ممارسة الدولة لوظائفها واختصاصاتها التقليدية من ناحية، وتعسفها في ممارسة هذه الوظائف والاختصاصات من ناحية أخرى.

ـ أن تمارس قوى ومؤسسات المجتمع المدني التأثير في السياسات والقرارات التي تتخذها الدولة من خلال عدد من المسالك والأدوات بصورة سليمة وغير سليمة، كالمجالس النيابية وجماعات الضغط والمصالح وأعمال الاحتجاج الجماعي من مظاهرات وإضرابات واعتصامات وممارسة العنف بصورة منظمة أو غير منظمة.

وتتضافر جملة أهداف ومقاصد، أو جملة دوافع، تحض انظمة الدول النامية على التدخل في تكوين واتجاهات ونشاطات مؤسسات المجتمع المدني فيها[٢٦]، ويجري هذا التدخل عادة تحت أغطية وشعارات مختلفة يراد من ورائها إيجاد الأسانيد له وتبريره وإضفاء الشرعية عليه. وقبل هذا، فإن هذا التدخل يدلل بشكل قاطع عن عدم حياد الدولة إزاء القوى الاجتماعية، وخضوعها لهيمنة إحدى القوى والفئات، وتسخيرها من قبلها لخدمة مصالحها الخاصة، وتوظيفها لتحقيق غايات ومرامٍ فئوية جزئية تتستر خلف ستار الوطنية أو القومية والمصلحة العامة.

ومن أهم دوافع التدخل المعروفة:

ـ احتكار العمل السياسي والانفراد بالساحة السياسية في الدولة.

ـ الخوف من تنامي المعارضة السياسية لها ودرء مخاطر وجودها على ساحة العمل السياسي.

ـ قمع إمكانيات بروز مبادرات أو توجهات مستقلة لهذه المؤسسات والحد من حرية حركتها السياسية.

ـ تحقيق الهيمنة الايديولوجية وفرض الالتزام بالخط أو الاتجاه السياسي العام لها.

ـ الوصول إلى تبعية هذه المؤسسات لها وإلحاقها بأطرها وببناها السياسية بشكل كامل.

ـ الانسجام مع سيكولوجية المؤسسة العسكرية إذا كانت حاكمة، والتي لا تعرف سوى الأمر والطاعة ولا يمكنها أن تعمل من دونهما.

ـ توجيه الولاء والحذر من ظهور الولاء على أساس الانتماءات الفرعية وقيام المؤسسات بالاستناد إليها.

---

(٢٦) حول أهداف تدخل الدولة في نشاطات مؤسسات المجتمع المدني في دول المغرب العربي، انظر: عبد القادر الزغل، «المجتمع المدني والصراع من أجل الهيمنة الايديولوجية في المغرب العربي،» ورقة قدمت إلى: **المجتمع المدني في الوطن العربي ودوره في تحقيق الديمقراطية: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية**، ص ٤٥٥ ـ ٤٦٥.

- فرض الإجماع القومي بكل ما يترتب عليه من الواحدية الفكرية والتنظيمية والارتكاز عليه.

- إبعاد مؤسسات المجتمع المدني عن الدور الحقيقي لها في الممارسة الديمقراطية والتطاول عليه.

- سلب حق التعبير عن المصالح وبلورتها وتمثيلها من مؤسسات المجتمع المدني وتولي هذه المهمة بدلاً منها.

وليس القصد من استقلال المجتمع المدني وكف الدولة عن التدخل في شؤونه، وضعه في مواجهة السلطة أو جعله نداً لها، إنما يأتي من أجل إطلاق العملية الدينامية لتكوّن ونمو وتطور قواه ومؤسساته بما يساهم في تعزيز الديمقراطية ويعمل على ترسيخ قواعدها وآلياتها المختلفة. فما من شك في أن الديمقراطية الحقيقية تتوقف على الدور الحاسم لمؤسسات المجتمع المدني كقنوات وسيطة لتسهيل المشاركة السياسية، ولا يعدو استقلال هذه المؤسسات إلا إقامة الفصل بين وظائف الدولة واختصاصاتها من جهة، والقدرة على تجاوز هذه الاختصاصات من جهة أخرى، بغية ترك الفسحة الواسعة أمام مؤسسات المجتمع المدني لتمارس دورها الحيوي لتحقيق المساهمة الجدية للقوى التي تمثلها في إدارة شؤون الحكم وتقرير السياسة العامة. وبهذا المعنى يقف وراء الدعوة لاستقلال هذه المؤسسات هدف ضمان حرية الرأي والعمل والحركة لها، كي تتمكن من صون الممارسة الديمقراطية من محاولات التشويه والتخريب التي تنجم عن تدخل وتعسف الدولة بضمان حياد الدولة بين القوى الاجتماعية وتيسير فرصة المشاركة السياسية أمامها عن طريق مؤسساتها المدنية.

٣ - التخلي عن آلية التعبئة

تعتمد نظم هذه الدول بشكل عام على آلية التعبئة الجماهيرية من خلال بناها المكرسة لكسب التأييد الشعبي والمساندة الجماهيرية الواسعة. وإشكالية التعبئة أنها لا تتيح لمؤسسات المجتمع المدني المتعددة المشاركة الحرة والفعالة في أطر هذه الأنظمة، حيث تكون موجهة من قبلها ومعدة لأجل تأدية وظيفة هامشية لا تمت بصلة لأغراض وجودها الحقيقية، فالتعبئة نمط من الآليات السلطوية في التعامل مع الجماهير البعيدة كل البعد عن الآليات الديمقراطية في العمل السياسي، إذ يغلب عليها طابع الإكراه الايديولوجي المستند إلى استخدام وسائل الضبط والسيطرة والتوجيه التي تمتلكها السلطة السياسية، ولا يقصد منها إلا السيطرة على توجهات القطاعات الفاعلة سياسياً من المواطنين، واحتوائهم داخل أطر وبنى هذه الأنظمة، والهيمنة عليهم بدلاً من تحويلهم إلى قوى ضغط سياسي بتنمية مطالب سياسية خارجة عن توجهات الأنظمة وتصوراتها وآليات عملها[٢٧].

وهكذا ينظر النمط التعبوي إلى الحكومة على أنها أداة تنظيمية يتم عن طريقها تغيير وإعادة نظم أسس المجتمع، وبما يؤدي إلى ظهور نظام جديد من الولاءات والأفكار التي تعتمد كإطار معياري للمجتمع الجديد، مثل التأكيد على النفوذ التفاضلي، وعلى الولاء الكامل والمرونة التكتيكية، وكذلك الواحدية والتخصص الايديولوجي، وإلى تحول الحزب والحكومة إلى أدوات

---

(٢٧) حول التعبئة في نظم الحزب الواحد في أفريقيا، انظر: Henry Bienen, «One Party in Africa,» in: Samuel P. Huntington and Clement H. Moore, eds., *Authoritarian Politics in Modern Society: The Dynamics of Established One-Party Systems* (New York: Basic Books, 1970), pp. 99-122.

مركزية للتغيير، فضلاً عن إلغاء كل منافسة، سواء باحتوائها أو إفسادها، وإلغاء كل أشكال الحياة السياسية التي يمكن أن تشكل نوعاً من المنافسة المحتملة للنخب الحاكمة[٢٨]. والتأكيد على الدور المركزي للحزب والحكومة في عملية التغيير وبرامجها لا يدع بالنتيجة لمؤسسات المجتمع المدني إلا دوراً هامشياً يتمثل بدعم سياسات وبرامج الحزب والحكومة وتأييد القرارات السياسية، فهي مجرد أجهزة ملحقة بالحزب، والحكومة تعمل وفقاً للخط السياسي العام لهما وفي حدود الدور المرسوم لها من قبلها، ولا يتعدى نشاطها نطاق المساندة له، وذلك بتسخير قدراتها الايديولوجية والتنظيمية لكسب الغطاء والصفة الديمقراطية لهذه الأنظمة بأي حال من الأحوال.

وتكمن المبررات الأساسية لاعتماد آلية التعبئة من قبل هذه الأنظمة في أن التعبئة هي الأداة المحورية في كسب الشرعية السياسية والحصول على السند الشعبي[٢٩]، كما أنها الوسيلة الدينامية لتحقيق غايات عديدة تصب في خدمة هذه النظم وتوجهاتها السياسية، ولكنها تأتي على حساب مؤسسات المجتمع المدني ودورها كقنوات رئيسية للمشاركة السياسية. ومن بين أبرز هذه الغايات:

- دعم القيادات الكاريزمية وإضفاء صفة القدسية على معتقداتها وممارساتها بوصفها تمثل رموزاً وطنية.
- تحقيق الاصطفاف الوطني والالتفاف الجماهيري من أجل تعزيز الوحدة القومية وبناء الأمة.
- ترسيخ الإيمان بحتمية الإجماع القومي مع ما يحمله من أفكار للتنوع ورفض التعددية السياسية.
- مد النظام بعناصر القوة المعنوية في مواجهة الخصوم والمعارضين كونه يقف أو يستند إلى قاعدة جماهيرية عريضة.
- التغلب على احتمالات ظهور القوى المعارضة، فالحشد الجماهيري الواسع يعطي أو يولد الانطباع باكتساح الساحة السياسية.
- تعطيل نشاطات القوى المعارضة أو المنافسة وقطع الطريق عليها وغلق المنافذ أمامها.
- ربط المؤسسات والمنظمات الجماهيرية آلياً بالأطر الرسمية والحزبية للأنظمة، ومنع ظهور المبادرات والتوجهات المستقلة.
- إيجاد قواعد وتنمية تقاليد لعمل هذه المؤسسات تنسجم وطرائق عمل هذه الأنظمة.
- حصر ميدان عمل هذه المؤسسات في إطار نطاق تحدده هذه الأنظمة وفرض الالتزام به.

وفي الوقت الذي تعد فيه المشاركة السياسية عملية طوعية يندفع صوبها المواطنون عبر مؤسساتهم وتنظيماتهم المدنية، انطلاقاً من دوافع ذاتية ونتيجة لتأثرهم بعدد من المحفزات

---

(٢٨) انظر: محمد عبد الباقي الهرماسي، المجتمع والدولة في المغرب العربي، مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور المجتمع والدولة (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧)، ص ٨٧ - ٨٨.

(٢٩) حول دور التعبئة في كسب الشرعية السياسية، انظر: David E. Apter, «Political Religion in the New Nations,» in: Clifford Geertz, ed., *Old Societies and New States: The Quest for Modernity in Asia and Africa* (New York: Free Press, 1963), p. 63.

والمنبهات والمتغيرات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية بمعزل عن تأثير أدوات وبنى النظم كالحكومة أو الحزب أو القائد[٣٠]، تقود التعبئة الجماهيرية إلى ظهور الدكتاتورية والسلطوية على حساب مؤسسات وتنظيمات المجتمع المدني، حيث تصبح أدوات تابعة يجري تحريكها وفقاً لحركة واتجاهات السياسات التي تنتهجها الأنظمة، بقدر ما تعمد هذه الأنظمة انسجاماً مع طبيعتها السلطوية على صعيد الرؤية والممارسة إلى تعبئة القطاعات الواسعة من الشعب لتأييد ومساندة قراراتها وسياساتها عن طريق تنظيم المؤتمرات والاجتماعات العامة والمظاهرات والمسيرات والاحتفالات الشعبية، وتوظف حتى الانتخابات والاستفتاءات العامة لتدعيم الشرعية السياسية وليس لتحقيق مشاركة سياسية فعلية، مستفيدة من غياب المعارضة والقوى المنافسة، مما ينأى بهذه الأنظمة عن المفاهيم والآليات الحقيقية للمشاركة السياسية والديمقراطية[٣١].

فالتعبئة لا يمكن أن ترقى إلى مستوى المشاركة السياسية، ولا يمكن أن تعوض منها أو تحل محلها.. والحقيقة أن التعبئة منظوراً إليها من زاوية الفرص التي توفرها مؤسسات المجتمع المدني ودورها ليست بديلاً للمشاركة، وإنما هي عائق للمشاركة الجماهيرية لأنها تجعل منها مشاركة محكومة ومحددة من حيث المدى والنطاق من قبل هذه الأنظمة وليست مشاركة حقيقية[٣٢]. ومن هنا فإن ضرورة التخلي عن التعبئة تبرز من أجل تحويل هذه الأنظمة إلى أنظمة تنافسية بالتوقف عن اعتماد تأثير الشخصية الكاريزمية، وبتعدد القنوات والمؤسسات التي تتاح أمام المواطنين لتحقيق مساهمتهم ونجاح مؤسسات المجتمع المدني، حيث تتيح الزعامة الكاريزمية والواحدية وتحريم المعارضة السياسية، الفرصة أمام هذه الأنظمة لتحريك الجماهير وتعبئتها اعتماداً على أدوات الإكراه الايديولوجي ووسائل الضبط الاجتماعي، وكذلك قدرات التوجيه والهيمنة والقيادة والتحكم من خلال السلطة السياسية، مما يدفع إلى تهميش دور مؤسسات المجتمع المدني.

خاتمة

تتبدى مصداقية التحول الديمقراطي في الدول النامية من خلال تحرير وتعزيز العملية التاريخية لنشوء وتطور قوى المجتمع المدني وانتظامها في مؤسسات وتنظيمات مدنية على أساس المصالح الخاصة والمشتركة بينها. ولن يكون ذلك إلا بالسماح لتبلور أنماط وأنواع مختلفة من التضامن المستند إلى مقومات وركائز تهدف إلى تنمية ما هو مشترك بين هذه القوى، حتى أن مستوى وعمق التحول الديمقراطي يتحددان ويقاسان بدلالة حرية العمل السياسي لهذه المؤسسات وامتلاكها القدرة التامة على التعبير عن هذه المصالح وتمثيلها بشكل حقيقي، وبخلافه يبقى التحول الديمقراطي منقوصاً ومعاباً بالغموض. وأشد ما في هذه الحالة من مخاطر أنها تزرع حالة الشك وعدم اليقين في العلاقة للنظام السياسي والقوى الاجتماعية، وتجعل الصراع السياسي عدائياً، مما ينعكس سلباً على مسيرة التحول الديمقراطي ذاتها □

---

(٣٠) لمزيد من التفاصيل عن دور المنبهات والمحفزات في المشاركة السياسية، انظر: كمال المنوفي، **أصول النظم السياسية المقارنة** (الكويت: شركة الربيعان للنشر والتوزيع، ١٩٨٧)، ص ٣٤٣.

(٣١) لمزيد من التفاصيل، انظر: Geraint Parry, ed., *Participation in Politics* (Manchester, UK: Manchester University Press, 1972), pp. 13-16.

(٣٢) انظر: حسين عبد الحميد أحمد رشوان، **التغيير الاجتماعي والتنمية السياسية في المجتمعات النامية: دراسة في علم الاجتماع السياسي** (الإسكندرية: المكتب الجامعي الحديث، ١٩٨٨)، ص ٢٠.

الإسلاميون وحقوق الإنسان: إشكالية الخصوصية والعالمية

رضوان زيادة

كاتب وباحث عربي - سوريا.

يزداد الحديث اليوم عن حقوق الإنسان حتى كاد الدفاع عن الحقوق الإنسانية والحريات الأساسية يصبح شعيرة من الشعائر، كما عبر كريستيان توموشات. وأصبحت الأحزاب والمؤسسات، بل والدساتير الوطنية تعمل على إبراز هذه الحقوق وتأكيدها. فلقد «صار مبدأ احترام حقوق الإنسان أحد المعايير المهمة في تحديد العلاقات والمعاملات الدولية، وكذلك في قياس التطور السياسي لأي مجتمع، وقد يُتخذ مثل مقياس النمو أو تلبية الحاجات الأساسية التي تستخدم في تحديد مستوى تطور الدول اقتصادياً ومادياً. فالمفهوم يكتسب عالمية جديدة ذات فعالية أكبر بعد أن كان مجرد شعار تتضمنه مواثيق الأمم المتحدة عقب الحرب العالمية الثانية»[١].

ويعبر بطرس غالي، الأمين العام السابق للأمم المتحدة، عن ذلك بقوله: «إن الصراع من أجل حقوق الإنسان يظل في مقدم اهتمام الأسرة الدولية، وان الأمم المتحدة تواصل تحريك قواها وجهودها حتى يأتي اليوم الذي تصبح فيه مسألة حقوق الإنسان اللغة المشتركة للإنسانية جمعاء»[٢].

«ولعل المرد في ذلك إلى حقيقة أن الفرد أو الإنسان، الذي قررت من أجله هذه الحقوق، هو الأصل في كل تطور وتقدم يراد إنجازه، وهذا ما يعني بعبارة أخرى أن توفير الضمانات اللازمة التي تكفل التمتع بقدر مناسب من الحقوق والحريات يعتبر ولا شك أحد المداخل المهمة لتحقيق الغايات المرجوة من أي مشروع أو خطة للتنمية المجتمعية، كذلك فإنه بإمكاننا فهم الاهتمام

(١) حيدر ابراهيم علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، ص ١٣.

(٢) United Nations [UN], *The United Nations and Human Rights, 1945-1995* (New York: UN, 1995),

وهو الكتاب السابع الذي تصدره الأمم المتحدة حول حقوق الإنسان، وهو عبارة عن مجموعة وثائق للأعوام ١٩٤٥ - ١٩٩٥؛ انظر العرض الذي قدمه مازن محمد في: **الحياة**، ١٩٩٥/١١/٢٥.

المتزايد بمسائل حقوق الإنسان في ضوء تنامي الأفكار والقيم الداعية إلى احترام الديمقراطية»[٣].

من هنا كان الحديث عن حقوق الإنسان، أما الحديث عن الشق الآخر، وهو الإسلاميون، فإنهم يشكلون اليوم بلا شك رقماً سياسياً لا يمكن تجاوزه ويظهرون مقدرة كبيرة على التعبئة والحشد الجماهيري وتحريك المتخيل الجمعي. لذلك رأينا أن نعمد إلى تحليل وتفكيك خطابهم ومقولاتهم لنرى مدى الاهتمام الذي أبدوه بمسألة جوهرية مركزية في هذا العصر الا وهي حقوق الإنسان.

وتستخدم هذه الدراسة مصطلح الإسلاميين لأنها سترصد مواقف الحركات الإسلامية (أو كما اصطلح على تسميتها بالأصولية الإسلامية أو الإسلام السياسي)[٤] والمثقفين المسلمين المستقلين غير المنخرطين في حركات ذات اتجاه سياسي، لذلك جرى استخدام مصطلح الإسلاميين كمصطلح جامع.

ورغم ذلك فإن الدراسة لن يقتصر بحثها في آراء الإسلاميين ورصد مواقفهم تجاه حقوق الإنسان، بل ستأخذ أفقاً أرحب وأوسع بأن تبحث في موقف الإسلام ـ كدين وبشكل عام ـ من حقوق الإنسان، وذلك لأنه يشكل الوجه الحضاري والثقافي للأمة العربية، فعندما نبحث مسألة خصوصية حقوق الإنسان في الثقافة والتراث العربيين، فإننا نبحثها بلا شك داخل هذا الدين بشكل خاص.

بالإضافة إلى ذلك ستعنى الدراسة برصد واقع حقوق الإنسان في العالمين العربي والغربي بغية إعطاء صورة واضحة للكيفية التي تمارس بها هذه الحقوق.

بالتالي فالنقاط الرئيسة في الدراسة هي التالية:

أولاً: تطور مفهوم حقوق الإنسان.

ثانياً: مواقف الإسلاميين من حقوق الإنسان.

ثالثاً: حقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية.

رابعاً: واقع حقوق الإنسان في الوطن العربي والعالم الغربي.

خامساً: من أجل تنمية الوعي بحقوق الإنسان في الوطن العربي.

أولاً: تطور مفهوم حقوق الإنسان

غالباً ما يرجع الباحثون أول تمجيد للحقوق الإنسانية في الوثائق الدستورية القومية والعالمية إلى نهاية القرن الثامن عشر. وكان أول عمل قانوني من هذا النوع اكتسب شهرة عالمية مسوغة هو «وثيقة فرجينيا للحقوق» سنة ١٧٧٦، وهي إعلان الحقوق التي قاوم بها المستوطنون الأمريكيون مطالبة التاج البريطاني بالسلطة[٥]، وهو أول دستور مكتوب يؤسس قائمة ببعض الحقوق الإنسانية الليبرالية بوصفها حقاً دستورياً، وقد أنشأ كذلك مبدأ فصل

---

(٣) انظر مراجعة أحمد الرشيدي لكتاب: أمير موسى، «حقوق الإنسان: مدخل إلى وعي حقوقي»، **المستقبل العربي**، السنة ١٩، العدد ٢١٣ (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٦)، ص ١٣١.

(٤) لضبط هذه المصطلحات، انظر: فواز جرجس، «الأمريكيون والإسلام السياسي: تأثير العوامل الداخلية في صنع السياسة الخارجية الأمريكية»، **المستقبل العربي**، السنة ١٩، العدد ٢١٧ (آذار/مارس ١٩٩٧)، ص ٥، وفريدمان بوتنر، «الباعث الأصولي... ومشروع الحداثة»، **المستقبل العربي**، السنة ١٩، العدد ٢١٨ (نيسان/ابريل ١٩٩٧)، ص ٢٧ ـ ٤٧.

(٥) كريستيان تروموشات، «حقوق الإنسان من منظور قانوني»، في: **الإسلام وعالمية حقوق الإنسان**، ترجمة واختيار محمود منقذ الهاشمي (حلب: مركز الإنماء الحضاري، ١٩٩٥)، ص ١٠.

السلطات ثلاثي السبل بوصفه حقاً أساسياً[٦]، وقد كتبه توماس جيفرسون (١٧٤٣ ـ ١٨٢٦)[٧].

ولقد نصت الوثيقة على حقوق الإنسان الطبيعية، مثل حقه في الحرية وحقه في الأمن، وعلى سيادة الشعب كمصدر للسلطات في المجتمع، وعلى سيادة القانون كمظهر لإرادة الأمة، وعلى المساواة بين جميع المواطنين أمام الشرائع والقوانين[٨].

ولقد بدأت الثورة الفرنسية «إعلان الحقوق الإنسانية» سنة ١٧٨٩، وكان امانويل جوزيف سييس (١٧٤٨ ـ ١٨٣٦) قد وضع وثيقة حقوق الإنسان تلك التي أقرتها الجمعية التاسيسية وأصدرتها كإعلان تاريخي ووثيقة سياسية واجتماعية ثورية في ٢٦ آب/اغسطس ١٧٨٩ بالاعتماد على نظريات جان جاك روسو (١٧١٢ ـ ١٧٧٨)[٩]، وأنشأت دستور ١٧٩١ الذي جسد هذا الإعلان[١٠]، ومنذ ذلك التاريخ جرى تدويلها فدخلت مضامينها في ميثاق عصبة الأمم المتحدة سنة ١٩٢٠، ثم في ميثاق الأمم المتحدة سنة ١٩٤٥، ثم أفردت دولياً بوثيقة خاصة هي «الإعلان العالمي لميثاق حقوق الإنسان» الذي أقرته الأمم المتحدة في ١٠ كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٨[١١]، والذي يؤكد على أنها «المثل الأعلى المشترك الذي ينبغي أن تستهدفه كافة الشعوب والأمم حتى يسعى كل فرد وهيئة في المجتمع واضعين على الدوام هذا الإعلان نصب أعينهم إلى توطيد احترام هذه الحقوق والحريات عن طريق التعليم والتربية واتخاذ إجراءات مطردة، قومية وعالمية لضمان الاعتراف بها ومراعاتها بصورة عالمية فعالة، بين الدول والأعضاء ذاتها وشعوب البقاع الخاضعة لسلطانها»[١٢].

ولا بد من الإشارة إلى الدور الكبير الذي قام به رئيس الجمعية العامة للأمم المتحدة آنذاك الفرنسي رينيه كاسان في الإعداد لهذا الإعلان الذي نال عام ١٩٤٨ جائزة للسلام[١٣].

ومنذ ذلك الحين صارت الحقوق الإنسانية «القانون الدولي الإلزامي»، ولا سيما في الميثاقين المتعلقين بالحقوق الإنسانية اللذين جرى الاتفاق عليهما بالإجماع في الأمم المتحدة سنة ١٩٦٦، وأصبحا نافذي المفعول سنة ١٩٧٦. والميثاقان مترابطان قانونياً ولكن الدول الأخرى يجب أن تترك نفسها تحاكم وفقاً للمعايير التي يشتملان عليها[١٤].

---

(٦) مارتن كريله، «الحقوق الإنسانية في ميثاقي القانون الدولي للأمم المتحدة،» في: المصدر نفسه، ص ٢٣.

(٧) محمد عمارة، **الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات... لا حقوق**، سلسلة عالم المعرفة؛ ٨٩ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٥)، ص ١٣.

(٨) للمزيد من التفاصيل، انظر: زكي نجيب محمود، **حياة الفكر في العالم الجديد** (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٠)، ومحمود سلام زناتي، **حقوق الإنسان: مدخل تاريخي** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٩٢).

(٩) عمارة، المصدر نفسه، ص ١٣.

(١٠) كريله، «الحقوق الإنسانية في ميثاقي القانون الدولي للأمم المتحدة،» ص ٢٣.

(١١) عمارة، المصدر نفسه، ص ١٤. وللمزيد من التفاصيل انظر: **حقوق الإنسان: مجموعة وثائق أوروبية**، ترجمة محمد امين الميداني ونزيه كسبي (عمان: دار البشير، ١٩٩٢)، ومحمود امين الميداني، **النظام الأوروبي لحماية حقوق الإنسان** (عمان: دار البشير، ١٩٨٩).

(١٢) من مقدمة: «الإعلان العالمي لحقوق الإنسان،» في: **النظام القانوني الدولي في مفترق الطرق**، سلسلة الدراسات القانونية (مالطة: مركز دراسات العالم الإسلامي، ١٩٩٢)، ص ٢٦٤.

(١٣) جان مورانج، **الحريات العامة**، ترجمة وجيه البعيني (بيروت؛ باريس: منشورات عويدات، ١٩٨٩)، ص ٣٨.

(١٤) كريله، «الحقوق الإنسانية في ميثاقي القانون الدولي للأمم المتحدة،» ص ١٧.

نقد الميثاق العالمي لحقوق الإنسان

حين صدر الميثاق العالمي لحقوق الإنسان عن الأمم المتحدة في ١٠ كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٨ لم يقر بالإجماع، بل نال ٤٨ صوتاً فقط مع امتناع ٨ أصوات (٦ أصوات من بلدان الشرق، افريقيا الجنوبية والعربية السعودية التي اعترضت على ثلاثة أمور واردة في الإعلان هي: زواج المسلمة من غير المسلم، وحق المسلم في تغيير دينه، وحق العمال في المملكة على إنشاء نقابات مهنية)[١٥].

ثم توالت بعد ذلك النقود على ذلك الميثاق من كافة التيارات الفكرية مما سنخصه بالمناقشة في حينه.

في هذه الفقرة سنخصص النقد للميثاق، ولكن من رؤية غربية، فقد اعتبر جان مورانج هذه الشرعة «تظهر بشكل خاص وكأنها تسوية بين النظم التقليدية الغربية والمفهوم الماركسي، لذلك، لم تأت على ذكر حق الإضراب وحرية التجارة والصناعة، كما أن شمولية بعض التعابير تشكل مدعاة رضى وارتياح للمعسكرين الماركسي والغربي، نذكر على سبيل المثال [والكلام لجان مورانج] البند ١٧ الذي يؤكد أن أي إنسان مستقلاً كان أم منتمياً إلى جماعة له الحق بالامتلاك، لذلك فشرعة ١٩٤٨ كانت تنحو إلى إقامة نوع من التسوية بين فلسفتين سياسيتين، فقد جاء في نهاية المقدمة أن الحقوق المذكورة هي «مثال يطمح» الإنسان إليه بفضل التربية والتعليم، وضمن إمكانيات متدرجة وفعلية، وكان المرجع في ذلك هو المذهب الماركسي، أما حين تبدأ المقدمة نفسها بالجملة التالية: «ومع اعتبار أن الاعتراف بالكرامة الملازمة لكافة أفراد العائلة وحقوقهم المتساوية والثابتة، يشكل الحرية والعدالة والمساواة في العالم»، فلم يكن ذلك إلا تلميحاً واضحاً إلى التقاليد الغربية والفرنسية حول حقوق الإنسان»[١٦].

ويعبر الكاتب أدلمان برنارد قائلاً: «عندما نتحدث عن كونية حقوق الإنسان، فإننا ندعي صبغة كونية إلى كونيتنا، فمن هذا المنطلق يكون الحديث عن الكونية وجهاً من وجوه الخطاب الاستعماري المهيمن»[١٧].

في حين يذكر عالم القانون والأستاذ في جامعة بون كريستيان توموشات والمختص بالقانون الدولي والذي شغل منصب عضو لجنة حقوق الإنسان وفقاً للميثاق الدولي للقانون المدني والسياسي بين عامي ١٩٧٧ و١٩٧٨ عدة نقاط منها:

- ان حق تقرير المصير يبرز جلياً في ميثاقي ١٩٦٦، وغيابه عن إعلان ١٩٤٨ واضح وليس من الصعب العثور على أسباب هذا التباين، ففي عام ١٩٤٨ كان تقرير المصير يعد على الأكثر مبدأ سياسياً، ولم يلق دفعاً إلى الأمام إلا في عام ١٩٦٦ بفضل قرار الجمعية العمومية رقم ١٥١٤.
- لا يتحدث الإعلان عن الأقليات أو الأشخاص الذين ينتمون إلى الأقليات، بل إن أحد

---

(١٥) رضوان السيد، «حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر بين الخصوصية والعالمية»، **التوحيد**، السنة ١٥، العدد ٨٤ (تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٦)، ص ٤٤.

(١٦) مورانج، **الحريات العامة**، ص ٣٩.

(١٧) نقلاً عن: رافع بن عاشور، «حقوق الإنسان بين الكونية والخصوصيات»، **التوحيد**، السنة ١٥، العدد ٨٤ (تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٦)، ص ٦٩.

الدساتير الجديدة وهو الدستور التركي يذهب إلى حد التحدث عن «اللغات الممنوعة» في البنود ٢٦ و٢٨ و٤٢، ومن ثم ليس من شان أية قائمة بالحقوق الإنسانية أن تظهر كاملة من دون ضمان الحقوق الثقافية واللغوية لأعضاء الأقليات.

● اكتفى الإعلان بالحقوق من دون معالجات، ومن المعلوم أن ذلك لا يحافظ على ما تعد به الحقوق، بل إنها تميل إلى الانحلال في البلاغة السياسية الخالصة، وإنه لصحيح أيضاً أن الدكتاتوريات قد أفلحت على الدوام في فرض خشيتها على أنظمتها القضائية.

● كان ينبغي أن يضاف إلى الإعلان واجب احترام البيئة مخافة أن يحكم على الجنس البشري بالانقراض، إذ يمكن النظر إلى حماية البيئة بلغة الحقوق الإنسانية للأجيال المقبلة[١٨]. ولعل ذلك يذكرنا بتصريح رئيس جزر المالديف في مؤتمر الأرض الخامس الذي عقد في دنفر في الولايات المتحدة الأمريكية حين قال: «أخشى ألا تكون بلادي موجودة حتى المؤتمر القادم»، وذلك أن اتساع ثقب الأوزون بسبب التلوث البيئي يؤدي إلى ارتفاع منسوب المياه على سطح الكرة الأرضية.

مما تقدم نرى بوضوح أن نص الميثاق إنما يعبر عن نزعة مركزية غربية واضحة تمت بالتراضي بين المعسكرين القائمين آنذاك، ولعل ذلك ما حدا العديد من الحضارات والثقافات على إبراز استيائها من صيغة هذا الميثاق، ورغم ذلك «فتبقى الشرعة العالمية لحقوق الإنسان ذات قيمة سيكولوجية، فهي تشكل تأييداً لـ «الهدف المنشود»، وتستخدم كمرجع، وتسمح بفضح انتهاكات حقوق الإنسان المرتكبة في العديد من البلدان كالتعذيب والعنف والحرمان من حق الحصول على الجنسية...»[١٩].

ثانياً: مواقف الإسلاميين من حقوق الإنسان

اعتبر الإعلان العالمي لحقوق الإنسان معبراً عن ثوابت الثقافة الأوروبية وخصوصيتها، وهي ثوابت تختلف كثيراً أو قليلاً عن ثوابت وخصوصيات الثقافات الأخرى. هنا بدأ الطعن في «عالمية» حقوق الإنسان كما تبشر بها تلك الصيغ، وتمثل جانب رد الفعل هذا في المبادرات التي عملت على صياغة لوائح لحقوق الإنسان في الإسلام أو من وجهة النظر الإسلامية مثل:

● إعلان حقوق الإنسان وواجباته في الإسلام الصادر عن رابطة العالم الإسلامي عام ١٩٧٩.

● البيان الإسلامي العالمي الصادر عن المجلس الإسلامي الأوروبي في لندن عام ١٩٨٠.

● البيان العالمي لحقوق الإنسان في الإسلام الصادر عن المجلس نفسه عام ١٩٨١.

● مشروع وثيقة حقوق الإنسان في الإسلام الذي قدم إلى مؤتمر القمة لمنظمة المؤتمر الإسلامي في الطائف في كانون الثاني/يناير ١٩٨٩.

● مشروع حقوق الإنسان في الإسلام الذي قدم إلى المؤتمر الخامس لحقوق الإنسان في

---

(١٨) كريستيان توموشات، «نقد الإعلان العالمي لحقوق الإنسان»، في: **الإسلام وعالمية حقوق الإنسان**، ص ٣٣.

(١٩) مورانج، **الحريات العامة**، ص ٤٠.

طهران في كانون الأول/ديسمبر ١٩٨٩[٢٠]، هذا إلى جانب مبادرات أخرى مماثلة[٢١].

ولكن المثقفين المسلمين كانت لهم ردود فعل تجاوزت كثيراً مواقف الدول والأنظمة والهيئات، وتنوعت تلك الردود بين رافض للميثاق مبدئياً إلى متحفظ على بعض بنوده، إلى ناقد لازدواجية المعايير في التطبيق[٢٢].

أما بالنسبة للحركات الإسلامية، فمع ازدياد الاهتمام في الآونة الأخيرة بموضوع حقوق الإنسان على الصعيدين الدولي والمحلي، وجدت هذه الحركات نفسها في مجالات ونقاشات ومعارك فكرية وسياسية بغية تحديد رؤيتها ثم موقفها من مسألة حقوق الإنسان، وهنا تندرج أيضاً موضوعات الموقف من المرأة والأقليات والردة[٢٣]. لذلك لم ترفض هذه الحركات مفهوم حقوق الإنسان، ولكنها أكدت على نسبيته وضرورة أن يختلف مداه بحسب كل ثقافة على حدة، وأنه لا يوجد معنى إنساني عام للمفهوم[٢٤].

وسنعرض الآن بشيء من التفصيل لمواقف المثقفين الإسلاميين المستقلين والحركات الإسلامية من موضوع حقوق الإنسان بشكل عام، على أن نعرض لمواقفهم تجاه نص الميثاق العالمي لحقوق الإنسان أثناء بحثنا مسألة الخصوصية والعالمية.

ولن نعرض لمواقف الإسلاميين من حيثيات وتقسيمات الحقوق والعرض التفصيلي لذلك، فذاك مما يطول، ولكن سنتعرض إلى الموقف الإجمالي والعام من حقوق الإنسان.

يعتبر محمد الغزالي «أن حقوق الإنسان في الإسلام ليست منحة من ملك أو حاكم، أو قراراً صادراً عن سلطة محلية أو منظمة دولية، وإنما هي حقوق ملزمة بحكم مصدرها الإلهي، لا تقبل الحذف ولا النسخ ولا التعطيل ولا يسمح بالاعتداء عليها ولا يجوز التنازل عنها»[٢٥].

أما علي عبدالواحد وافي فيؤكد «أن الإسلام هو أول من قرر المبادئ الخاصة بحقوق الإنسان في أكمل صورة وأوسع نطاق، وأن الأمم الإسلامية في عهد الرسول عليه السلام والخلفاء الراشدين من بعده كانت أسبق الأمم في السير عليها، وأن الديمقراطيات الحديثة لا تزال متخلفة في هذا السبيل تخلفاً كبيراً عن النظام الإسلامي»[٢٦].

ويعتبر محمد عمارة حقوق الإنسان في الإسلام ضرورات لا حقوقاً، فيقول: «إننا نجد

---

(٢٠) محمد عابد الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٦، قضايا الفكر العربي؛ ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ١٨٨.

(٢١) قامت آن إليزابيث ماير بدراسة عدد من هذه الإعلانات والبيانات في كتاب لها صدر عام ١٩٩١.

Ann Elizabeth Mayer, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics* (Boulder, CO: Westview Press; London: Pinter Publishers, 1991),

مع إجراء مقارنات بين تلك البيانات من جهة، وميثاق الأمم المتحدة والإعلان العالمي لحقوق الإنسان والمواثيق والمعاهدات الصادرة في ما بعد حتى مطلع الثمانينيات من جهة أخرى. نقلاً عن: السيد، «حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر بين الخصوصية والعالمية»، ص ٣٨.

(٢٢) السيد، المصدر نفسه، ص ٣٧.

(٢٣) علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، ص ١٧٩.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٧٩.

(٢٥) محمد الغزالي، **حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة**، ط ٣ (القاهرة: دار الكتب الإسلامية، ١٩٨٤)، ص ٢٣١.

(٢٦) علي عبد الواحد وافي، **حقوق الإنسان في الإسلام**، ط ٥ (القاهرة: دار نهضة مصر، ١٩٧٩)، ص ٣.

الإسلام قد بلغ في الإيمان بالإنسان وتقديس حقوقه حداً تجاوز به مرتبة «حقوق» عندما اعتبرها ضرورات ومن ثم أدخلها في إطار الواجبات»[٢٧].

ويرى راشد الغنوشي «أن حقوق الإنسان في الإسلام تنطلق من مبدأ اعتقادي أساسي أن الإنسان يحمل في ذاته تكريماً إلهياً، وأنه مستخلف عن الله عما في الكون، الأمر الذي يخوله حقوقاً لا سلطان لأحد عليها»[٢٨].

أما يوسف القرضاوي أحد المفكرين الإسلاميين البارزين فيرى «أن الإسلام عُني بحقوق الإنسان قبل أربعة عشر قرناً من الزمان، كل إنسان من أي جنس كان، ومن أي دين كان، ومن أي إقليم كان، وذلك بناءً على فلسفته في تكريم الإنسان من حيث هو إنسان»[٢٩].

ومع تزايد الاهتمام العالمي بحقوق الإنسان كتب أحمد كمال أبو المجد «إعلان مبادئ» سماه «رؤية إسلامية معاصرة» ليجعل منها وثيقة تعلن تشكيل تيار إسلامي جديد متفق على عدد من الأسس جعل منها «مبدأ احترام حقوق الأفراد وحرياتهم إلا حيث تجوز ممارسة تلك الحقوق على مصالح الكافة أو تعرضها للخطر»[٣٠]. ويرى أن «من المؤسف له أن قضية الشورى وحقوق الإنسان لا تحتل في أكثر نماذج الفكر الإسلامي المنتشر بين الشباب الغاضب مكانها الصحيح»[٣١].

أما المفكر السوداني محمد أبو القاسم حاج حمد، فيرى أن «حقوق الإنسان في الإسلام تتمحور كلها حول النظام العائلي وحول صيانته بالتشريع، وحين تقوم العائلة في إطار الإسلام فإنها تحصن نفسها من الداخل، فحقوق الإنسان في القرآن تحصين ضد الذات بتحجيم نوازعها عبر العديد من القيم العقلية والأخلاقية، بحيث يصبح الإنسان نافعاً لنفسه ولغيره بذات الوقت»[٣٢].

وبشكل عام يتفق الإسلاميون على أن العقيدة هي أساس حقوق الإنسان، وأن حقوق الإنسان تقع ضمن الاستخلاف الإلهي للإنسان[٣٣]. وكما يعبر أحدهم، «إن الإنسان في الإسلام

---

(٢٧) عمارة، الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات... لا حقوق، ص ١٤ ـ ١٥.

(٢٨) راشد الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣)، ص ٣٢٠.

(٢٩) يوسف القرضاوي، «حقوق الأقليات غير المسلمة»، **التوحيد**، السنة ١٥، العدد ٨٤ (تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٩٦)، ص ١٣. والجدير بالذكر أن مجلة **التوحيد** هي مجلة إسلامية تصدر عن الجمهورية الإسلامية الإيرانية، وقد خصصت العددين ٨٤ و٨٥ للملف «الإسلام وحقوق الإنسان» وشارك فيه عدد من الباحثين والمفكرين الإسلاميين.

(٣٠) أحمد كمال أبو المجد، **رؤية إسلامية معاصرة: إعلان مبادئ**، ط ٢ (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٢)، ص ٤٩.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٣٢) محمد أبو القاسم حاج حمد، **السعودية قدر المواجهة المصيرية وخصائص التكوين** ([د. م.: د. ن.]، ١٩٩٦)، ص ٢١٨ ـ ٢١٩. لمزيد من الاطلاع على مواقف المثقفين الإسلاميين من حقوق الإنسان، انظر: عبد اللطيف الحاتمي، **حقوق الإنسان في الإسلام** (بيروت: دار الجيل، ١٩٩٠)؛ أحمد جمال عبد العال، **حقوق الإنسان في الإسلام** (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، ١٩٩١)؛ محمود صبح، **حقوق الإنسان في الإسلام** (القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٩٢)؛ عبد السلام الترمانيني، **حقوق الإنسان في نظر الشريعة الإسلامية**، ط ٢ (بيروت: دار الكتاب الجديد، ١٩٧٦)؛ عبد الكريم زيدان، **حقوق الأفراد في الإسلام**، ط ٢ (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨)؛ حسن أحمد عابدين، **حقوق الإنسان وواجباته في القرآن** (مكة: رابطة العالم الإسلامي، ١٩٨٤)، ومحمد عبد الملك المتوكل، «الإسلام وحقوق الإنسان»، **المستقبل العربي**، السنة ١٩، العدد ٢١٦ (شباط/فبراير ١٩٩٧)، ص ٤ ـ ٣١.

(٣٣) علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، ص ١٨٠.

مستخلف عن الله وضمن عهد الاستخلاف تنزل جملة حقوقه وواجباته ويتم التوفيق والتلازم بين الحقوق الفردية والمصلحة العامة، إذ قد تضمن كل حق للفرد حقاً لله، أي حقاً للجماعة، مع أولوية كلما حدث التصادم»[٣٤]. و«تدخل ضمن تلك الحقوق الضروريات الشرعية الخمس: حفظ الدين والعقل والنفس والنسل والمال. وتوسع العلماء المسلمون فجعلوا حقوق الإنسان تشمل التوسعة في الحياة، وتوسعوا فيما يضمن لحياته أن تكون آمنة مطمئنة سعيدة لحق التعليم وحق المساواة وحق التنقل والتصرف وغيرها»[٣٥].

أما الحركات الإسلامية فمواقفها لا تختلف كثيراً عن ذلك، فقد أكدت حركة الإخوان المسلمين في مصر في بيانها الصادر في ٢٠ نيسان/ابريل ١٩٩٥ «أن العدوان على الحقوق والحريات تحت أي شعار ولو كان شعار الإسلام نفسه يمتهن إنسانية الإنسان ويرده إلى مقام دون المقام الذي وضعه فيه الله ويحول دون طاقاته ومواهبه وبين النضج والازدهار»[٣٦].

أما جبهة الإنقاذ الجزائرية فقد ذكرت في نص الوثيقة التي قدمها عباس مدني زعيم الجبهة وقادة الإنقاذ إلى السلطة يوم ١٩ حزيران/يونيو ١٩٩٥ جملة من المبادئ كان من بينها احترام حقوق الإنسان والحريات الفردية والجماعية[٣٧].

أما حزب النهضة التونسي فيذكر بيانه التأسيسي أن من بين أهدافه في المجال السياسي «تحقيق الحرية باعتبارها قيمة محورية تجسد معنى تكريم الله للخلق، وذلك بدعم الحريات العامة والفردية وحقوق الإنسان وتأكيد مبدأ استقلال القضاء وحياد الإدارة»[٣٨]، بل ويذكر أحد الإسلاميين الذين ساهموا في حركة النهضة بشيء من الفخر: «ربما على عكس ما كان يشتهي البعض لم يدخل الإسلام السياسي الساحة مطالباً بتطبيق الشريعة الإسلامية وتنفيذ الحدود وتعديل قانون الأحوال الشخصية حتى تنهال عليه سهام الدعاية العلمانية التقليدية الممجوجة، وإنما حدد قادة الحركة الإسلامية معركتهم الأساسية منذ البداية انها معركة الحرية»[٣٩].

ويرى أحد المهتمين بالحركات الإسلامية «ان هذه الحركات بدأت مؤخراً بالاهتمام بموضوع حقوق الإنسان لأسباب عملية وفكرية تأصيلية، فقد رأت إمكانية الاستفادة من المطالبة العالمية باحترام حقوق الإنسان وتنامي الحملات والمنظمات المهتمة بعدم انتهاك هذه الحقوق، مما يعني عملياً دعم الحركات الإسلامية ومساندتها حين تتعرض للاضطهاد والقمع في بلدانها»[٤٠]. لذلك فقد «أصبحت معنية بمسألة حقوق الإنسان لأسباب عملية نفعية»[٤١].

---

(٣٤) الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ص ٤٢ ـ ٤٣.

(٣٥) عبد العزيز الخياط، **حقوق الإنسان والتمييز العنصري في الإسلام** (القاهرة: دار السلام، ١٩٨٩)، ص ١٥.

(٣٦) علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، ص ٣٥١، فقد قام بنشر البيان في قسم الملاحق.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٨٠ ـ ٢٨١.

(٣٨) الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ص ٣٣٩، فقد أورد البيان التأسيسي لحزب النهضة التونسي في قسم الملاحق.

(٣٩) محمد الهاشمي الحامدي، **أشواق الحرية: قصة الحركة الإسلامية في تونس** (الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ١٩٨٩)، ص ٨٠، نقلاً عن: علي، المصدر نفسه، ص ٢٣٤.

(٤٠) علي، المصدر نفسه، ص ٢٥١.

(٤١) المصدر نفسه، ص ٢٥١. يذكر محمد خليفة أن منظمة إسلامية للدفاع عن حقوق الإنسان (الإسلامي) انشئت حديثاً في الأردن، وهي رقم جديد في سلسلة منظمات مشابهة نشأت خلال الأعوام الأخيرة في بلدان عربية =

ثالثاً: حقوق الإنسان بين الخصوصية والعالمية

سنرصد هنا مواقف الإسلاميين تجاه نص الميثاق العالمي لحقوق الإنسان وحقوق الإنسان «الغربي» كما يصفونها، ثم نحاول عرض موقف نراه موضوعياً بالنسبة إلى إشكالية[٤٢] الخصوصية والعالمية.

يرى محمد الغزالي أن «الإسلام منذ أربعة عشر قرناً شرّع حقوق الإنسان في شمول وعمق، وأحاطها بضمانات كافية»[٤٣]، و«أن الإعلان العالمي صدر دون أي تمييز بشأن الوضع السياسي للدول أو الأقاليم»[٤٤]. ويرى محمد عمارة «أن الإعلان ليس فيه قليل أو كثير عن الفكر أو الشرائع التي عرفتها حضارات قديمة وكثيرة غير أوروبية عن حقوق الإنسان»[٤٥].

ويفاخر أبو بكر أحمد باقادر بأنه إن كانت الحضارة الغربية لم تتوجه إلى حقوق الإنسان إلا بعد الحرب العالمية الثانية، فإن الشريعة الإسلامية ومنذ أربعة عشر قرناً جاءت بما يكفل حرية وكرامة الإنسان[٤٦].

أما راشد الغنوشي فيعتقد أن الاختلاف الأساسي ليس في المضامين وإنما في الأسس الفلسفية والدوافع والغايات وبعض الجزئيات، حيث يستند الإعلان المنعوت بالعالمية إلى أسس فلسفية غامضة مثل القانون الطبيعي ـ وهو مفهوم غير محدد ـ الأمر الذي يحرم تلك الحقوق العمق والغائية والبواعث القوية للالتزام بها، حتى ان البحث الفلسفي في الحرية كثيراً ما انتهى إلى إنكارها[٤٧].

ويقف آخرون موقفاً متطرفاً من الإعلان، إذ لا يفرقون بين حقوق الإنسان كما هي مطبقة لدى الغرب والسياسة الغربية التي تمارس على دول الجنوب، فيعبر الإسلامي الإيراني مصطفى المحقق الداماد عن ذلك بقوله: «إن الحضارة الغربية في حقيقتها قائمة على أساس العنصرية، وهذا مما لا يتفق مع التوجه العالمي لحقوق الإنسان، فمفهوم حقوق الإنسان لدى

= وأوروبية، وتبين من طبيعة نشاطها أن أحزاباً وحركات سياسية ذات اتجاه إسلامي تقف خلفها جميعاً مكرسة بذلك انحرافاً خطيراً عن مبادئ حقوق الإنسان وعن مبادئ الإسلام في آن واحد، ذلك أن حقوق الإنسان بطبيعتها تأبى الطائفية أو العنصرية، وهي حقوق مجردة من أي صفة أو هوية، فلا ينبغي التفريق بين إنسان مسلم وآخر مسيحي في إطار الحقوق الإنسانية. انظر: محمد خليفة، «استثمار «إسلامي» جديد في مضمار حقوق الإنسان» الحياة، ١٩٩٧/٦/١٦.

(٤٢) نستعمل هنا مفهوم الإشكالية بالإطار الذي حدده لها محمد عابد الجابري بأنها «منظومة من العلاقات التي تنسجها داخل فكر معين، مشاكل عديدة مترابطة لا تتوافر إمكانية حلها منفردة ولا تقبل الحل ـ من الناحية النظرية ـ إلا في إطار حل يشملها جميعاً، وبعبارة أخرى، إن الإشكالية هي النظرية التي لم تتوفر إمكانية صياغتها، فهي توتر ونزوع نحو النظرية، أي نحو الاستقرار الفكري». محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط ٢ مزيدة ومنقحة (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٢)، ص ٢٧.

(٤٣) الغزالي، **حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة**، ص ٢٣٣.

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٢٣٣.

(٤٥) عمارة، **الإسلام وحقوق الإنسان: ضرورات... لا حقوق**، ص ١٤.

(٤٦) أبو بكر أحمد باقادر، «حقوق الإنسان في الإسلام»، **التوحيد**، السنة ١٥، العدد ٨٥ (كانون الأول/ ديسمبر ١٩٩٦)، ص ٨٢ ـ ٨٣.

(٤٧) الغنوشي، **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، ص ٣٢٠.

الغرب يتخذ طابعاً فردياً، في حين أن الإنسان في الرؤية الإسلامية يعد كائناً اجتماعياً وعلى صلة وثيقة بمجتمعه»[٤٨].

أما محمد حسن ضيائي فيرى «أن حقوق الإنسان على المستوى الدولي تعاني نقصاً وغموضاً في الأسس والمفاهيم والمنظمات، وأن الدفاع عنها يتم لأغراض سياسية، وأنها لا تلتفت إلى عوامل الانسجام في المجتمع البشري»[٤٩].

أما المفكر السوداني محمد أبو القاسم حاج حمد فينطلق من أن ميثاق حقوق الإنسان حين يمنع التمييز بين البشر بسبب اللون أو الجنس أو اللغة، فإنه يبدأ من السلب الذي هو المنع في حين أن القرآن بدأ بالإيجاب: **﴿يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾**[٥٠]. فهنا تأكيد على وحدة الانتماء الإنساني **﴿خلقناكم من ذكر وانثى﴾**، ثم يرد الله التباينات إلى عوامل التكوين والتشيؤ وفق قوانين الظاهرات وليس لذاتية العنصر أو الجنس[٥١].

ونلاحظ أن كثيراً من البيانات والمواثيق التي صيغت لحقوق الإنسان في الإسلام إنما تعتمد بصيغة أو بأخرى على الميثاق العالمي، فهي تبدأ بتأكيد الحق في الحياة، ثم حق العلم والعمل وغير ذلك، راجعة بذلك إلى ما قرره الميثاق العالمي. وهكذا نرى أن مواقف الإسلاميين تجاه الميثاق العالمي لحقوق الإنسان تتأرجح بين مواقف ثلاثة:

- قسم يرى أسبقية الدين الإسلامي في تأكيده لحقوق الإنسان، كما وجدنا لدى محمد عمارة ومحمد الغزالي وعلي عبد الواحد وافي وأبو بكر أحمد باقادر وغيرهم.
- أما القسم الثاني فمع اتفاقه مع القسم الأول بالنسبة لمسألة الأسبقية، فإنه يؤكد على الخصوصية الثقافية ولا يرى في عالمية الميثاق إلا عولمة مفروضة من قبل حضارة غربية سائدة، كما لاحظنا في آراء الغنوشي ومحمد أبو القاسم حاج حمد وغيرهما.

ويعتقد أحد الباحثين أن السبب في اختلاف الإسلاميين مع الرؤية الغربية لحقوق الإنسان من منظور النسبية الثقافية يعود إلى أسباب عملية مرتبطة بالعقيدة، إذ تقرر المادة ١٨ من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان حق كل فرد في حرية الفكر والضمير والديانة، مما يعني إمكانية تغير الدين، وهذا ما يسمى بالردة في الإسلام وحكمها القتل، ويدور نقاش طويل حول الردة:

---

(٤٨) مصطفى المحقق الداماد، «حقوق الإنسان: رؤية مقارنة بين الإسلام والغرب»، **التوحيد**، السنة ١٥، العدد ٨٥ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٦)، ص ٤٢.

(٤٩) محمد حسن الضيائي، «إعادة النظر في حقوق الإنسان الدولية»، **التوحيد**، السنة ١٥، العدد ٨٥ (كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٦)، ص ٢٨ ـ ٣٣.

(٥٠) **القرآن الكريم**، «سورة الحجرات»، الآية ١٣.

(٥١) محمد أبو القاسم حاج حمد، **العالمية الإسلامية الثانية جدلية الغيب والإنسان والطبيعة**، ط ٢ ([د. م.: د. ن.]، ١٩٩٦)، مج ٢. للمزيد من الاطلاع على مواقف المثقفين الإسلاميين من مسألة حقوق الإنسان مقارنة مع الغرب، انظر: محمد أحمد مفتي وسامي صالح الوكيل، **حقوق الإنسان في الفكر السياسي الغربي والشرع الإسلامي: دراسة مقارنة** (بيروت: دار النهضة الإسلامية، ١٩٩٢)؛ محمد فتحي عثمان، **حقوق الإنسان بين الشريعة الإسلامية والفكر القانوني الغربي** (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢)؛ القطب محمد القطب طبلية، **الإسلام وحقوق الإنسان: دراسة مقارنة** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧٦)، وعبد الوهاب عبد العزيز الشيشاني، **حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة** ([د. م.]: مطابع الجمعية العلمية الملكية، ١٩٨٠).

هل هي تهمة سياسية تقضي على مرتكبها تهمة الخيانة العظمى، وبالتالي القتل كما في كل دول العالم، أم هي دينية تدخل ضمن حقوق الإنسان التعبدية والاعتقادية؟[٥٢].

● أما القسم الثالث فينقد بشدة ازدواجية المعايير المتخذة تجاه حقوق الإنسان في العالم الغربي، كما عبر عن ذلك محمد ضيائي ومصطفى المحقق الداماد وغيرهما.

وعموماً، فقد بدأ التأسيس الإسلامي لحقوق الإنسان في أواخر الأربعينيات مع العودة إلى استخدام المقولة القرآنية حول الاستخلاف الإلهي للإنسان على الأرض في مواجهة مقولة «القانون الطبيعي» التي تأسس عليها الإعلان العالمي. وكان أول من استخدمها عبد القادر عودة، ثم طور محمد عبد الله دراز فكرة التكريم الإلهي هذه استناداً إلى القرآن، فقال بإن الإنسان كُرم من الله بأربع كرامات هي: كرامة الإنسانية والاستخلاف والإيمان والعمل[٥٣].

وكما يجد الباحث رضوان السيد «ان الميثاق العالمي فرض نفسه على البيانات والمواثيق الإسلامية مع إضافات تفصيلية قليلة، بيد أن الاختلافات ما تزال واضحة تحت العناوين المشتركة. فالملاحظ أن الإعلانات الدولية تذكر أموراً كثيرة باعتبارها حقوقاً طبيعية بينما يؤصل الإعلان الإسلامي نفسه على القرآن والسنة، والآخر على الشريعة، ولذلك تتمايز اللهجة فتظل الإعلانات الدولية حقوقاً بينما تصبح الإعلانات الإسلامية تكاليف[٥٤].

ونلاحظ أن هذه الإعلانات تعمد دائماً إلى تأكيد الاستقلالية عن الغرب، مما يوحي بأنها ليست موجهة إلى المسلمين في دار الإسلام وإنما موجهة إلى أطراف المجتمع الدولي الذي ينبغي أن يعلم إصرار المسلمين على التمايز والندية بسبب خصوصية نصوصهم وشخصيتهم[٥٥].

سنحاول الآن معالجة الإشكالية المتمحورة حول الخصوصية والعالمية، وذلك بتفكيك المقولات الأولية والنصوص البدائية لحقوق الإنسان.

في البداية، لا بد من أن نذكر أن هناك بعض المثقفين قد رفض مسألة الخصوصية من أصلها واعتبرها «مقولة» ابتدعها الإسلاميون والقوميون لرفض الميثاق العالمي لحقوق الإنسان باعتباره قادماً من الآخر (الغرب).

من هؤلاء نجد محمد أركون[٥٦]، وبسام طيبي الذي يرى أن عالمنا الحالي يتميز بالعولمة العامة والجارفة على كل المستويات البنيوية، ويوافق على وجود بنى نموذجية خصوصية، لكنه يؤكد على السعي إلى إنشاء دعامة قانونية ثابتة لنظام عالمي على أسس مشتركة، لذلك ينعي على الإسلاميين بأنهم ليس لهم فهم لما هي الحقوق الإسلامية.

ويرى أن الذي يحول دون الوصول إلى ميثاق عالمي مشترك هو أن مؤلفي الحقوق المسلمة يرفعون أفضلية الوحي على العقل ولا أحد منهم يصادق على أن العقل مصدر للقانون.

---

(٥٢) علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، ص ١٨١.

(٥٣) السيد، «حقوق الإنسان في الفكر الإسلامي المعاصر بين الخصوصية والعالمية» ص ٣٨.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٥٥) المصدر نفسه، ص ٤٢.

(٥٦) انظر: محمد أركون، **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**، ترجمة وتعليق هاشم صالح (لندن: دار الساقي، ١٩٩٠)؛ في الواقع نجد اضطراباً لدى محمد اركون بالنسبة إلى هذه الفكرة، فأحياناً نراه يؤكد العالمية كما في الكتاب المذكور، ومرات أخرى في كتب من مثل: **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال**، ترجمة وتعليق هاشم صالح (لندن: دار الساقي، ١٩٩٣)، يطرح مسألة الخصوصية ويهاجم الازدواجية الغربية في التعامل مع حقوق الإنسان.

وهنا يكمن النزاع بين رؤية للعالم متمركزة حول الإنسان ورؤية للعالم متمركزة حول الإله.

لذلك يقترح حلاً بإصلاح الشريعة الإسلامية بجعل رؤيتها متمركزة حول الإنسان بدل الإله[٥٧].

هكذا يبدأ بفرض خصوصية للثقافة الإسلامية لينتهي بطرح غربي، وذلك بدعوته إلى إصلاح الشريعة الإسلامية لتتماهى مع الرؤية الغربية.

أما حيدر إبراهيم علي فيرى «أن التحفظ القائم على الاختلافات الثقافية مقبول، ولكن لا بد من تحديد ما هو العام والعالمي والإنساني مقابل الخاص والمحلي والجزئي». فهو يرى أن إعلان حقوق الإنسان «لا يمثل وجهة نظر ثقافية واحدة، فقد تم الاتفاق عليه بعد مناقشات طويلة شاركت فيها دول عديدة من كل العالم ولها عضوية في هيئة الأمم المتحدة»[٥٨].

سنبحث الآن في مدى عالمية حقوق الإنسان ومدى خصوصيتها، ولا يتم ذلك إلا بالرجوع إلى البذور الأولية التي انطلقت منها تلك الحقوق، فعندها فقط يتبين لنا الموقف الإنساني الحقيقي منها.

يرى محمد عابد الجابري أن الميثاق العالمي لحقوق الإنسان كان ثورة في ـ وعلى ـ الثقافة الغربية نفسها، وبالتالي فهو يحمل صفة العالمية، ثم يعمل على «التأصيل الثقافي» في المرجعيتين الغربية والإسلامية اعتماداً على فلسفة الحقوق الإنسانية، فيؤكد أن المرجعية الغربية كانت مرجعية عقلية مستقلة تتجاوز سلطة الكنيسة وتعلو عليها، وتقوم على ثلاث فرضيات:

- التطابق بين نظام الطبيعة ونظام العقل.
- افتراض ما أسموه بـ «حالة الطبيعة».
- ثم فكرة العقد الاجتماعي.

ويقول بعد عرضه للمقولات الثلاث بأنه واضح أن هذا النوع من التأسيس لحقوق الإنسان الذي قام به فلاسفة أوروبا في العصر الحديث يتجاوز الخصوصيات الثقافية. إنه تأسيس يرجع بحقوق الإنسان إلى «البداية» إلى ما قبل كل ثقافة وحضارة، إلى حالة الطبيعة ومنها إلى العقد الاجتماعي المؤسس للاجتماع البشري، وبالتالي إلى الثقافة والحضارة، وبالتالي نصل إلى عالمية الحقوق الإنسانية. ثم نراه يعود ليؤسس فرضياته في المرجعية الإسلامية، فيعرض لآيات قرآنية تدعم ـ بحسب قراءته ـ رؤيته، فيعتبر أن الآية ﴿**إن في خلق السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض لآيات لقوم يعقلون**﴾[٥٩] توحي بأن نظام الطبيعة هو نفسه نظام العقل، فنظام الطبيعة هنا ﴿**السماوات والأرض واختلاف الليل والنهار**﴾ آيات يدرك العقل مغزاها ودلالتها، وواضح أن العقل ما كان ليدرك مغزى نظام الطبيعة لو لم يكن نظام العقل هو نفسه مطابقاً لنظام الطبيعة. ويرى أن الإسلام دين الفطرة،

---

(٥٧) بسام طيبي، «الإسلام وحقوق الإنسان الفردية»، في: **الإسلام وعالمية حقوق الإنسان**، ص ٦٩.

(٥٨) علي، **التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية**، ص ٣٤٤.

(٥٩) **القرآن الكريم**، «سورة البقرة»، الآية ١٦٤.

والفطرة في الخطاب القرآني يكاد يكون مطابقاً لمفهوم «حالة الطبيعة»، ففي القرآن ﴿فاقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله، ذلك الدين القيم، ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾[٦٠].

ثم يختتم بقوله: إن فرضية العقد الاجتماعي أسست للثورة البرجوازية ثورة الطبقة الوسطى، أما الدعوة الإسلامية فهي أسست لثورة المستضعفين على المستكبرين، ثورة التوحيد على الشرك.

وهكذا ينتهي إلى التماس العالمية لحقوق الإنسان في الإسلام بالاستناد إلى المرتكزات النظرية نفسها التي بنى عليها فلاسفة أوروبا في العصر الحديث حقوق الإنسان[٦١].

ونخلص إلى أن حقوق الإنسان إنما تنطلق من الإنسان من حيث هو إنسان بغض النظر عن طائفته أو موطنه أو مذهبه.

أما مواقف الإسلاميين فهي تتنوع وتختلف، كما رأينا، لكنها تصب جميعاً في خانة الرفض ومحاولة فرض الخصوصية، ونرى أن هذا الموقف ليس موقفاً من حقوق الإنسان بقدر ما هو موقف تجاه الغرب عموماً، هذا الغرب الذي دأب الإسلاميون على مهاجمته ورفض ثقافته، مما خلق لدينا جرحاً أنثروبولوجياً بحسب تعبير جورج طرابيشي[٦٢]، إذ نشعر بأن نرجسيتنا قد امتهنت إن قبلنا مفهوماً أو حتى مصطلحاً غربياً، وإن كان ذلك المفهوم أو المصطلح يحمل سمة الكونية والعالمية ولا يعبر عن خصوصية ثقافة معينة. والآن لننتقل إلى بحث المستوى العملي لنرى كيف تطبق أمثال هذه البيانات والمواثيق.

رابعاً: واقع حقوق الإنسان في الوطن العربي والعالم الغربي

ربما أبدع أحد الكتاب الأمريكيين الساخرين حين كتب مقالة جعل عنوانها «من أنا» ثم جاء جوابه لنفسه عن نفسه قائمة من أرقام كأن يقول مثلاً: «ولدت عند تقاطع خط عرض ٤٢ مع خط طول ٦٣، عمري ٤٧، طولي ١٧٥ سنتيمتراً، وزني ٧٥ كيلوغراماً، أسكن رقم ١٩ شارع ٧٤، بطاقتي الشخصية رقمها ٣١٨٩، ورقم سيارتي ٨٥٤٩، ورقم حسابي في البنك ٦٣٨١٧، وهكذا أخذ الكاتب يرص أرقاماً حتى ملأ المساحة الورقية المخصصة لمقالته، جاعلاً كلمة الختام «هذا هو أنا».

وواضح أن الكاتب لا يسخر من شخصه فقط، بل يسخر من العصر كله، من حيث تحويله إلى أرقام، حتى لقد أصبح اسم الرجل مجرد رمز لا يشير إلى إنسان بذاته[٦٣].

---

(٦٠) المصدر نفسه، «سورة الروم» الآية ٣٠.

(٦١) الجابري، **الديمقراطية وحقوق الإنسان**، ص ١٤٥ ـ ١٥٤. للمزيد من الاطلاع حول هذه النقطة، انظر: امير موسى، **حقوق الإنسان: مدخل إلى وعي حقوقي**، سلسلة الثقافة القومية؛ ٢٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)؛ سعاد الصباح، **حقوق الإنسان في العالم المعاصر** (الكويت: دار سعاد الصباح، ١٩٩٧)، وبن عاشور، «حقوق الإنسان بين الكونية والخصوصيات» ص ٦٨.

(٦٢) جورج طرابيشي، «الانفتاح والانغلاق في ثقافتنا؛ الجرح الانثربولوجي في الصلة؛ صلتنا بالغرب» **افكار** (٢٨ شباط/فبراير ١٩٩٧). انظر أيضاً: داريوش شايغان، **النفس المبتورة: هاجس الغرب في مجتمعاتنا** (لندن: دار الساقي، ١٩٩١).

(٦٣) انظر: زكي نجيب محمود، **رؤية إسلامية**، ط٢ (بيروت؛ القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٣).

وللسبب ذاته انتشرت الفلسفة الوجودية والتي تجعل من الإنسان محور رؤيتها ومركزها، ليس في الثقافة الغربية فحسب، بل وفي جميع أرجاء العالم. فنجد أونامونو يبشر بها في الثقافة الإسبانية، وبردياثيف في الثقافة الروسية، وعبد الرحمن بدوي أشهر من نادى بها في الثقافة العربية، بل وأخذت حيزاً واسعاً في الفلسفة اليابانية المعاصرة[٦٤].

ووجدنا فلسفة التشيؤ كما عبر عنها جورج لوكاتش تلقى القبول، وفلسفة الاغتراب كما بلورها اريك فروم تشغل معظم المثقفين والمفكرين[٦٥].

كل ذلك إنما يعبر عن الامتهان الذي يعيشه الإنسان أينما كان، أما عند الحديث عن حقوق الإنسان في الوطن العربي فإنه يثير شجوناً ويرسم صورة قاتمة كئيبة، فمن غياب الحريات العامة إلى تفاقم الانتهاكات اليومية، وفرض المراقبة السياسية والفكرية على الأفراد، والخلط المتزايد والفاضح بين الدولة والحزب الواحد، وتعميم إجراءات العسف السياسي والقانوني، والتمييز المكشوف بين المواطنين والقمع والعقاب الجماعيين؛ كل هذه الظواهر التي لا يمكن أن تخفى على عين أي مراقب، إنها تشكل الحقيقة اليومية للسلطة في المجتمعات العربية وتعكس القطيعة التي لا تكف عن التفاقم بين الدولة والمجتمع[٦٦].

ووصلت بعض البلدان العربية إلى تصدير مواطنيها كعبيد، وليس ذلك بالمعنى المجازي، فبعض البلدان العربية مع استفحال أزمتها الاقتصادية عمدت إلى إجراء عقود مع دول أجنبية على أساس تقديم اليد العاملة لقاء مبلغ من المال عن كل رأس، وكل ذلك لا يمثل شيئاً أمام حقيقة أن الناس أصبحوا يفضلون عبودية المهجر حيث لا حقوق سياسية على عبودية الوطن، فهناك على الأقل يوجد الكلأ الأخضر[٦٧].

وما انتشار هجرة الأجنة (حيث يذهب المواطن العربي إلى دولة أجنبية لينجب طفلاً هناك يتمتع بجنسية تلك الدولة، كي تعامله السلطات إذا عاد إلى وطنه الأم كمواطن أجنبي له حقوق محفوظة لا كمواطن عربي) إلا شكل من أشكال فقدان الكرامة لدى الإنسان العربي.

وفي التقرير السنوي الذي بعده مجموعة من الباحثين لمجلة **المستقبل العربي** وينشر تحت عنوان «حال الأمة العربية» نطالع واقع حقوق الإنسان لعام ١٩٩٥، فندرك ما يلي:

■ **ممارسة الحقوق الأساسية:** ظلت أخطر الانتهاكات تتمثل في إهدار الحق في الحياة على نطاق واسع، وجرى تشريد آلاف الأسر في هجرات داخلية وخارجية، وكذلك استمر الصراع بين الحكومات والجماعات السياسية الإسلامية يمثل أحد المصادر الأساسية لانتهاك

---

(٦٤) انظر: عبد الرحمن بدوي، **دراسات في الفلسفة الوجودية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠)، ويوري كوزلوفسكي، **الفلسفة اليابانية المعاصرة**، ترجمة خلف محمد الجراد (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٥)، ص ٨٩.

(٦٥) انظر: مجاهد عبد المنعم مجاهد، **الاغتراب في الفلسفة المعاصرة** (دمشق: سعد الدين للطباعة والنشر، ١٩٨٥)، وحسن محمد حسن حماد، **الاغتراب عند اريك فروم** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٥).

(٦٦) برهان غليون، **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣). وللمزيد من الاطلاع انظر: حسين جميل، **حقوق الإنسان في الوطن العربي**، سلسلة الثقافة القومية؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦)، وعلي الدين هلال [وآخرون]، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**، سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٤، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦). ويمكن مراجعة التقارير السنوية للمنظمة العربية لحقوق الإنسان وتقارير منظمة العفو الدولية.

(٦٧) برهان غليون، **بيان من أجل الديمقراطية**، ط ٤ (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨٦)، ص ٤٨ و٨٤ ـ ٨٥.

الحق في الحياة في مصر والجزائر، ورافق ذلك موجات من الاعتقالات، واتسع نطاق التعذيب خلال عمليات الاستنطاق أو خلال الإجراءات الانتقامية من الخصوم السياسيين، وكذلك استمر إهدار الضمانات القانونية وسبل الإنصاف الوطنية بالتوسع في إحالة المدنيين إلى القضاء العسكري والمحاكم الاستثنائية.

■ **أما ممارسة الحريات الأساسية**، فلم تكن أفضل حالاً من ممارسة الحقوق الأساسية، فاستمر حظر العمل الحزبي، أما حرية الرأي والتعبير فقد تعرضت للضغط على جهتين: **الأولى** من جانب الحكومات، **والثانية** من جانب المتطرفين، وجرى تقييد حرية الصحافة والنشر.

ولكن يظل أسوأ الانتهاكات هو الذي وقع على الحق في المشاركة والذي يمثل حجر الزاوية في الحريات الديمقراطية، فمعظم نتائج الانتخابات التي أجريت في عام ١٩٩٥ كرست ظاهرة «احتكار السلطة» والتراجع عن التعددية السياسية والعودة إلى نظام الحزب الواحد عملياً في البلدان التي تخلت عنه قانونياً[٦٨].

والطريف أو المخزي في الأمر ـ لا أدري ـ أننا نطالع العبارات نفسها في التقرير المقدم عن عام ١٩٩٦، ولكن بإضافة كلمتين هما:

ـ ممارسة الحقوق الأساسية: نمط ثابت من الانتهاكات.

ـ ممارسة الحريات الأساسية: تراجع مطرد[٦٩] (وأتساءل متى تقدمت حتى تتراجع!).

كل ذلك يعكس واقع حقوق الإنسان في الوطن العربي.

والغريب أن معظم الدساتير العربية تحرص على تضمين نصوصها قدراً كبيراً من الاحترام لحقوق الإنسان[٧٠]، بل ومع ضغط التحولات الدولية على البلدان العربية على مستوى السياسة أو الاقتصاد أو وعي المثقفين الداخلي بحقوق الإنسان اضطرت بعض البلدان العربية كالمغرب وتونس والجزائر وموريتانيا ومصر واليمن ولبنان والأردن إلى الاعتراف بجمعيات حقوق الإنسان، إلا أن اجتماع وزراء الداخلية العرب المنعقد في ٨ كانون الثاني/يناير ١٩٩٧ عبّر على لسان وزير الداخلية اللبناني ميشال المر أن البلدان العربية أصبحت تشك في هذه

---

(٦٨) «حال الأمة العربية: الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية للأمة العربية خلال العام ١٩٩٥»، **المستقبل العربي**، السنة ١٩، العدد ٢٠٧ (أيار/مايو ١٩٩٦)، ص ٤٤ ـ ٤٥.

(٦٩) «حال الأمة العربية: الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية للأمة العربية خلال العام ١٩٩٦»، **المستقبل العربي**، السنة ٢٠، العدد ٢١٩ (أيار/مايو ١٩٩٧)، ص ١١٤ ـ ١١٥.

(٧٠) انتقى أحد الباحثين عدداً من الحقوق والحريات المنصوص عليها في الوثائق الدولية محاولاً تتبع الكيفية التي عولجت بها هذه الحقوق والحريات في الدساتير العربية ليصل إلى ان معظم الدساتير العربية تتقيد في قوانينها باحترام حقوق الإنسان المنصوص عليها في هذه الوثائق، فحرية الرأي والتعبير تنص جميع الدساتير على احترامها، ولكنها بالمقابل تعمل على تقييد هذه الحرية بالقانون في الأمور التي تتصل بالسلامة العامة أو اغراض الدفاع المدني، وتعكس بذلك تردداً واضحاً في الإقرار الكامل بحرية التعبير، اما حرية التجمع السلمي وهي تشمل الحق في تشكيل الأحزاب والنقابات والتجمعات السياسية فإن الدساتير تتفاوت من دساتير تنص على التعددية، إلى دساتير تأخذ بنظام الحزب الواحد، إلى دساتير لا تبيح تكوين الأحزاب بتاتاً.

والخلاصة ـ حسب الباحث ـ أن ما تقرره الدساتير قانونياً يُفقد عملياً مع العديد من القيود التشريعية والإجراءات الاستثنائية علاوة على عدم الضمانة الحقيقية لهذه الحقوق. جعفر عبد السلام **معالجة حقوق الإنسان في الدساتير العربية** (القاهرة: مركز البحوث والدراسات السياسية، [د. ت.]) نقلاً عن زكي حنوش، «حقوق الإنسان العربي وترسيخ العملية الديمقراطية والحرية السياسية»، **دراسات عربية**، السنة ٣٣، العددان ٥ ـ ٦ (آذار/مارس ـ نيسان/ابريل ١٩٩٧)، ص ٨.

الجمعيات وترى أن أعمالها وتحركاتها لا تهدف إلى حماية حقوق الإنسان بل إلى شل عمل الأجهزة الأمنية[٧١].

وفي النهاية لا بد من أن نذكر أنه حتى على المستوى النظري تم تغييب مادة «حقوق الإنسان» كتخصص قائم بذاته في الدراسات الحقوقية في الجامعات العربية وجعل تدريسها مشتتاً وموزعاً على مواد عدة يمكن أن تدرس ضمنها ويمكن ألا تدرس بحسب اهتمام الأستاذ المكلف بالمادة[٧٢].

أما بالنسبة إلى حقوق الإنسان في العالم الغربي، فنجد أنه بالرغم من اتساع الاهتمام بذلك والتصريح بإعطائها أولوية أكثر، إذ صرحت بذلك الحكومة البريطانية الجديدة بزعامة حزب العمال، ورغم أن صيغة حقوق الإنسان فرضت نفسها حتى على الشركات المتعددة الجنسيات في ظل عولمة اقتصاد السوق، كما أعلنت شركة «شل» النفطية عابرة القارات أنها ستعطي أولوية لحقوق الإنسان في حقولها الاستثمارية؛ رغم ذلك كله، فإن الممارسة العملية تنطق بغير ذلك[٧٣].

وكما ذكر جان مورانج: «انه عندما نتحدث عن أزمة الحريات في أوروبا الغربية، ننسى بسرعة أن شخصاً واحداً من ستة يحظى اليوم بفرصة العيش ضمن إطار الديمقراطية الليبرالية»[٧٤].

أما بالنسبة للمسألة الأكثر حساسية، ألا وهي الازدواجية التي تتعامل بها السياسة الغربية مع الشعوب الأخرى بالنسبة لحقوق الإنسان، فقد شكلت عائقاً مهماً منع من اقتناع دول الجنوب بجدوى المطالبة بتلك الحقوق، ففي الوقت الذي يرفع به الغرب تلك الحقوق معلناً أنها تشكل الرؤية المركزية لسياسته نراه يدعم الحكومات والأنظمة التي تنتهك باستمرار تلك الحقوق مع شعوبها.

وللذكرى نورد أن فرنسا رفضت في مؤتمر وزراء خارجية دول الاتحاد الأوروبي الذي عقد مؤخراً في هولندا أن يضمن البيان الختامي إدانة للصين الشعبية لانتهاكها لحقوق الإنسان لأنها تتوقع التوقيع معها قريباً على صفقة طائرات بقيمة ٥٠٠ مليون دولار أمريكي، مما دفع بعض الصحفيين إلى التعليق بسخرية: «قائمة الأسعار في بورصة حقوق الإنسان»[٧٥].

ويعبر علي حرب عن ذلك: «إن إعلان شرعة حقوق الإنسان وقيام المؤسسات الدولية لم يغير شيئاً من نظرة الغربيين أو معاملتهم للشعوب الأخرى، فما زال الأمر كما كان عليه: عدم الاعتراف بحقوق الجماعات الأخرى التي لا تنتمي إلى العالم الغربي أو التي لا تمت بصلة إلى فضاء الثقافة الغربية، وإذا كان هذا الوضع قد تغير بعض الشيء فبعد كفاح مرير، أو لتغير في موازين القوى وليس لشيء آخر»[٧٦].

---

(٧١) صلاح الدين الجورشي، «حكوماتنا وجمعيات حقوق الإنسان»، **الحياة**، ١٩٩٧/٤/٢٤.

(٧٢) علي كريمي، «الجامعات العربية وتدريس حقوق الإنسان»، **المستقبل العربي**، السنة ١٩، العدد ٢١٠ (آب/اغسطس ١٩٩٦)، ص ٣٠.

(٧٣) خالد الحروب، «شل "صحوة جزئية متأخرة"»، **الحياة**، ١٩٩٧/٥/٦.

(٧٤) مورانج، **الحريات العامة**، ص ١٣٨.

(٧٥) محمد الهاشمي الحامدي، «قائمة الأسعار في بورصة حقوق الإنسان»، **المستقلة**، ١٩٩٧/٤/١٤.

(٧٦) علي حرب، **خطاب الهوية سيرة فكرية** (بيروت: دار الكنوز الأدبية، ١٩٩٦). انظر أيضاً: **حقوق الإنسان معارك مستمرة بين الشمال والجنوب**، إعداد وتحرير امير سالم (القاهرة: مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الإنسان، ١٩٩٤)، وهو عبارة عن عرض توثيقي للمؤتمر العالمي لحقوق الإنسان الذي عقد في مدينة فيينا في حزيران/يونيو ١٩٩٣.

أما هاشم صالح، فيعبر عن ذلك بصيغة أكثر عنفاً وثورية: «ما معنى «حقوق الإنسان» بالنسبة للوعي الإسلامي المعاصر؟ إنها ترف لا معنى له أو حيلة غربية للضحك علينا أو أكذوبة خرافية أو حتى كفر وهرطقة، لماذا؟ ليس لأن الإسلام بجوهره مضاد لحقوق الإنسان، وإنما لأن مجتمعاتنا لم تشهد ذلك المسار التاريخي للحداثة كما حصل للمجتمعات الأوروبية طيلة مائتي عام، وبالتالي فتبدو لنا زينة خارجية تتحلى بها بعض الجماعات المسيسة وتستخدمها لأغراض لا علاقة لها بالإنسان وحقوقه»[٧٧].

خامساً: من أجل تنمية الوعي بحقوق الإنسان في الوطن العربي

وبعد كل هذا الواقع المزري بالإنسان وقيمه، ألا يحتاج ذلك إلى تنمية أو خلق أو إيقاظ وعي بحقوق الإنسان، كما عبر موريس أبو ناضر داخل الثقافة العربية ضمن دائرة الخطاب التي نتكلم فيها.

في عام ١٩٨٦ تمت المصادقة من طرف الجمعية العامة للأمم المتحدة على «إعلان حق التنمية» الذي اعتبر حقاً غير قابل للتصرف، وعرفت التنمية بأنها «عملية اقتصادية واجتماعية وثقافية وسياسية شاملة تستهدف التحسين المستمر لرفاهية السكان، والتوزيع العادل للفوائد الناجمة عن التنمية»، وبالتالي أصبحت حقوق الإنسان هي الحقوق والمطالب التي لا يمكن تحقيقها إلا في مجتمع يعيش مخاض عملية تنموية شاملة، وهكذا ينتهي التصور الدولي إلى خلاصة مؤداها أن التنمية في عمقها هي تحقيق حقوق الإنسان، وأن هذه الأخيرة لا يمكن تحقيقها إلا في مجتمع مندرج في سياق عملية تنموية شاملة، وبذلك يكتمل الدور: حقوق شاملة وتنمية شاملة.

ولا تتم عملية التنمية بحقوق الإنسان في الثقافة الغربية إلا بإشراك عدد من الأمور منها عملية التأصيل لحقوق الإنسان داخل التراث العربي الإسلامي من أجل ترسيخ الفكر الحقوقي داخل هذا الوعي. وعلينا ألا ننسى دور وسائل الإعلام في رصد الانتهاكات اليومية والتعريف بحقوق الإنسان، إضافة إلى دور المراقب المرئي أو المعلوماتي لحقوق الإنسان، عن طريق تبادل أوضاع هذه الحقوق بين البلدان المختلفة. وأخيراً لا بد من ذكر دور نشطاء حركات حقوق الإنسان في رصد الانتهاكات الرسمية واللارسمية، وقد دعا بعض المثقفين إلى إنشاء محكمة عربية لحقوق الإنسان العربي[٧٨].

* * *

وفي الختام يعلم كلنا أن الحصول على هذه الحقوق لا يتم بالمناداة الفارغة بقدر ما يتم بالعمل النضالي من أجل امتلاكها، وخلق أعمال تراكمية ترسخ في الوعي العربي ضرورة احترام الحقوق الإنسانية، وجعلها رؤية مركزية تنطلق منها رؤيتنا إلى الذات والآخر.

أرجو أن أكون قد وفقت في نقل حقوق الإنسان من دائرة اللامفكر فيه إلى دائرة المفكر فيه ليحملنا ذلك على التفكير أو إعادة التفكير بجدية في أطروحاتنا ومقولاتنا لتنطلق كلها من رؤية حقيقية للإنسان وحقوقه □

---

(٧٧) هاشم صالح، «الفكر العربي المعاصر ومسألة "الحركات الأصولية": محاولة إيضاح»، **الوحدة**، السنة ٨، العدد ٩٦ (أيلول/سبتمبر ١٩٩٢).

(٧٨) حسين جميل، «في سبيل إنشاء محكمة عربية لحقوق الإنسان العربي»، في: هلال [وآخرون]، **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي**، ص ٢٤٧.

لعبة الوجود ومواقع الأشياء: تعقيبات على ملف العرب والعولمة(*)

سامر عكاش(١)

محاضر في كلية العمارة، جامعة ادلايد ـ استراليا،
ومدير مركز العمارة الآسيوية والشرق أوسطية.

مقدمة

ما زالت تشغلني منذ مدة مسألتان مترابطتان: الأولى هي مسألة التنقل والعبور الفكري بين المجالات اللغوية؛ والثانية هي تحديد مواقع الأشياء في عمليات التنقل والعبور هذه. فاليوم يتقن أغلب الكتاب والمفكرين العرب لغة ثانية أو أكثر إضافة إلى العربية، لغتهم الأم، وكثيرون هم أمثالي ممن استقروا في الغرب وأصبحت اللغة الغربية الجديدة (إنكليزية، فرنسية، المانية.. إلخ) لغة حياة يومية بالنسبة لهم. وكثيرون هم أيضاً ممن أمضوا فترات طويلة في الغرب عاشوا خلالها اللغة الجديدة التي اتقنوها ثم عادوا إلى بلادهم ليمارسوا حياتهم ضمن مجال لغتهم الأم. وهناك أيضاً من هم في انتقال مستمر بين الشرق والغرب، إلا أنه هناك أيضاً غالبية ساحقة لا تتقن سوى العربية ولا مدخل لها إلى عالم اللغات الأجنبية إلا من خلال العربية. إن ما يشغلني في هذا الموضوع ليس كيفية التنقل والعبور بين مجالات العربية واللغة الجديدة، وإنما تداعيات التنقل والعبور هذه في ممارساتنا الفكرية اليومية. بتعبير آخر، ما هو تاثير قدرتنا على القيام بعمليات التنقل والعبور هذه في أسلوب تفكيرنا وتعاملنا مع الأشياء في مجرى ممارساتنا الحياتية؟ فانا لحظة كتابتي هذه المقالة أقوم بعمليات تنقل فكري متواصل، واع أحياناً وغير واع أحياناً أخرى، أجوب فيها مجالات اللغتين العربية والانكليزية اللتين أتقنهما. وهذا التنقل بالذات هو الذي يتيح لي إمكانية التفكير بالأسلوب الذي أفكر فيه، والكتابة بالطريقة التي أكتب بها الآن. فإن كان تركيزي في هذه اللحظة على العربية، فهذا لا يعني أني بمعزل عن عالم اللغة الإنكليزية، لأني منذ دخولي مجال اللغة الإنكليزية لم يعد بإمكاني أن أقيل فكري أو أن أقيده أو أن أمنعه عن الجولان في مجالات اللغة الإنكليزية بحرية تتوافق مع درجة إتقاني

(*) نشرت مجلة المستقبل العربي ملفاً بعنوان «العرب والعولمة» على حلقتين وذلك في العددين ٢٢٨ (شباط/فبراير ١٩٩٨) و٢٢٩ (آذار/مارس ١٩٩٨).

(١) أود أن أشكر الزميل أحمد الشبول، أستاذ الدراسات العربية والإسلامية والشرق أوسطية في جامعة سيدني، على تفضله بقراءة المقال وإبداء الملاحظات التي أدت إلى العديد من التوضيحات والتعديلات المهمة. لقد أثرت الإشارة إلى ملاحظاته وتعقيباته في الحواشي لأنها تغني النص من جهتين: من جهة إلقاء المزيد من الضوء على بعض الأفكار المطروحة، ومن جهة عرض وجهة نظر مغايرة حول بعض النقاط.

للغة واطلاعي على كوامنها اللغوية.

هذا الموضوع ليس جديداً، فقد كان وما زال يشغل اللغويين والمعنيين بأمور الترجمة، إلا أن الجانب الذي يهمني في الموضوع ليس هو الجانب اللغوي وإنما الجانب الفلسفي الذي يُعنى بدور اللغة في طريقة تعاملنا مع الموجودات. فليست هي الألفاظ والتعابير التي تشغل اهتمامي وإنما الظرف الوجودي الذي تخلقه معاني هذه الألفاظ والتعابير والذي يسيطر على أسلوب تفكيرنا وطريقة إدراكنا للأشياء ومواقعها في الوجود[٢]. فاللغة من جهة اهتمامي بها ليست فقط أصوات ورقوم تعبر عن موجودات حسية وذهنية مستقلة بذواتها عن معاني هذه الأصوات والرقوم وإنما «الشرط الوجودي» الضروري الملازم لهذه الموجودات والذي يتيح لنا إمكانية فهم وإدراك الموجودات بطريقة معينة دون غيرها[٣]. وما لا يمكن التعبير عنه باللغة لا يمكن وعيه وإدراكه. وأبسط مثال على ذلك عجزنا عن إدراك ما هو خارج نطاق العالم الذي يحدد وجودنا. فاللغة مرتبطة بالشروط الوجودية الزمانية والمكانية التي تحدد وجودنا في هذا العالم ولا يمكننا إدراك ماهية الوجود بمعزل عن هذه الشروط. وكون اللغة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بالموجودات وبالفكر الإنساني فإنها الوسيلة التي يتم من خلالها تحديد الترتيب الوجودي للأشياء وموقع الإنسان ضمن هذه الموجودات وعلاقته بها. واللغات تتداخل بشكل كبير مما يجعل التنقل والعبور بين أجوائها ممكناً، إلا أنه في الوقت ذاته تختص كل لغة بعالم خاص ونظام وجودي متميز.

لنأخذ على سبيل المثال الجملة البسيطة التالية: «الطبيعة جميلة». عند العبور بها إلى الإنكليزية تصبح «Nature is beautiful». صحيح أن المعنى بشكل عام تم التعبير عنه إلا أن اللغة الإنكليزية فرضت علينا ظرفاً وجودياً جديداً وضع الأشياء في ترتيب مغاير. فالتعبير الإنكليزي فرض عامل الزمان على إدراكنا للأشياء من خلال فعل الكون «is». فالطبيعة أصبحت جميلة ضمن ظرف زماني معين (الزمن الحاضر قواعدياً) في حين أنها كانت جميلة فقط، أي جميلة خارج إطار الزمان، بمعنى أنها جميلة في كل زمان[٤]. لا شك في أن فعل الكون is يستغرق في حاضريته الامتداد الزماني من الماضي إلى المستقبل، أي أن التعبير الإنكليزي يعطي معنى كون الطبيعة جميلة في الماضي والحاضر والمستقبل، إلا أن هذا الوضع مغاير للإدراك الذي تطرحه الجملة الاسمية والتي لا تتطلب منا التعامل مع الزمان في إدراكنا للأشياء. وتظهر

---

(٢) إن الدخول في تحديد مفصل لمعنى الوجود والموجودات يتطلب دراسة فلسفية مطولة. ما يهمني توضيحه للقارىء هنا هو أنني لا أنظر إلى «الوجود» على أنه «شيء» خارج عن الموجودات. أي أنه ليس هناك شيء قائم بذاته ندعوه «الوجود»، كالعالم مثلاً، والأشياء تدخل فيه فتدعى موجودات وتخرج عنه فتدعى معدومات. من هذا المنظور، فإن تعبير «الظرف الوجودي» كما سيرد استعماله في النص يعني الأحوال التي تخلقها إدراكات الأفراد وتصوراتهم التي تتحكم فيها اللغة والتي بدورها تتحكم في أفكارهم وأفعالهم. الفقرة الأخيرة من هذا المقال تعالج هذه النقطة بتفصيل أكبر.

(٣) أعني بـ «الشرط الوجودي» هنا أن الأشياء أو الموجودات غير منفصلة عن تسمياتها، وأن إدراكنا للأشياء يتم عن طريق هذه التسميات. لا شك في أنه بإمكاننا توهم انعدام الوجود الإنساني وبقاء الأشياء على حالها، إلا انني لا اتحدث هنا من هذا المنظور الذي لا يمكن فيه أصلاً كتابة مقال كهذا، وإنما من منظور مركزية الإنسان في الوجود وارتباطه بالأشياء من خلال تسمياته لها، هذا الارتباط الذي يحدد علم الإنسان بالأشياء وطريقة إدراكه وتعامله معها.

(٤) انظر: Titus Burckhardt, «Arab or Islamic Art? The Impact of the Arabic Language on the Visual Art,» *Studies in Comparative Religion*, vol. 5, no. 1 (1971), pp. 13-21.

أهمية الفرق بين الإدراكين بشكل خاص في تعاملنا مع الأمور الإلهية. فقولنا مثلاً «الله غفور رحيم» يُمكّننا من إدراك الصفات الإلهية دون الحاجة إلى توسط العامل الزمني، وهذا متناسب مع مفهوم الألوهية المتعالية عن ظرفي الزمان والمكان. الجملة الاسمية هي من إحدى خصائص اللغة العربية، وهي أقرب ما تكون إلى التعبير الرياضي، إلى المساواة في المعادلة الرياضية التي تعبر عن حقيقة خارج إطار الزمن والتاريخ(٥).

الموجودات الحسية ولو أنها تبدو مستقلة بذواتها عن التسميات والتعابير اللغوية المتعلقة بها إلا أن طرق إدراكنا لهذه الموجودات تتغير بتغير اللغة التي نتعامل من خلالها مع الأشياء. لذا فإن مسألة التنقل والعبور بين المجالات اللغوية المختلفة بالنسبة لي ليست فقط مسألة ترجمة وتفسير يجري من خلالها نقل وتسويق الأفكار والمفاهيم والمصطلحات، وإنما هي أيضاً مسألة خلق ظرف وجودي جديد يتيح لي إمكانات فكرية جديدة غير متوفرة لي لو لم أتقن أكثر من لغة. وهنا تظهر مشكلة الشرخ الفكري والهوة المتزايدة التي تفصل بين المفكرين والكتاب العرب، أو ما درجت تسميتهم «المثقفين» (intellectuals) من جهة، وأولائك (من مثقفين وعامة) الذين لا يتقنون سوى العربية من جهة أخرى. ونظرة خاطفة على بعض العناوين المتداولة اليوم، مثل «النقد الحضاري للمجتمع العربي في نهاية القرن العشرين»، «أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر»، «نزعة الأنسنة في الفكر العربي»، «العولمة والهوية الثقافية»، تكفي لتوضيح تعدد المجالات اللغوية التي ينطلق منها الفكر العربي المعاصر. ولا بد من التنويه هنا إلى أن توفر إمكانات فكرية جديدة من خلال إتقان لغة ثانية لا يعطي بالضرورة أية أفضلية للأفراد المتعددي اللغات على أولائك الذين لا يجيدون سوى لغة واحدة، لأن لتعدد اللغات مظاهر سلبية منها انعدام الصفاء اللغوي والخصوصية الفكرية الذي توفره اللغة الواحدة. كما أن اللغات بحد ذاتها لا تخلق المواهب الفكرية والملكات العقلية وإنما تؤثر في أسلوب إظهارها فقط. وكثير ممن لا يتقنون سوى لغة واحدة يتمتعون بقدرات تفكيرية عالية تفوق قدرات أولائك الذين يتقنون لغات عدة. وأفضل مثال تاريخي هو ابن رشد الذي كتب شروحات مهمة على كتب الفلسفة اليونانية دون أن يتقن اليونانية(٦). فالشرخ الفكري الذي أتحدث عنه لا ينطوي على أفضلية معينة وإنما يخص الاختلاف في أنماط التفكير ومرجعية المفاهيم المتداولة، الأمر الذي يعيق عملية التفاهم والتواصل الفكري بين مختلف طبقات المجتمع.

في حين أن الظرف الوجودي الذي يحدد الآفاق الفكرية التي يمتد إليها تفكيري مثلاً (الذي يحوم في مجالات لغوية متعددة) يكرس التداخل بين عوالم اللغات، كونها تتعلق بموجودات العالم عينها، إلا أنه في الوقت نفسه يُبرز الثنايا التي يستقل بها عالم كل لغة عن غيره. إن هذه الثنايا اللغوية ـ الوجودية التي ترفض التطابق مع الكليات المشتركة هي التي تشغل محور اهتمامي. لنأخذ بعض الأمثلة: عندما أفكر أو أتحدث مثلاً عن الشجرة، الطريق، الشمس، الكلب، النهر، الجبل، (the tree, the road, the sun, the dog, the river, the mountain) فيما يخص

---

(٥) يعقب الشبول على هذه الفقرة مشيراً إلى أن فعل الكون لا يفرض بالضرورة عامل الزمن. فالمعنى في عبارة «كان الله غفوراً رحيماً» مثلاً لا يقتصر على الماضي فقط وإنما يمتد إلى الزمان كله. أنا أوافق الشبول في أن المعاني التي تفيدها الأفعال في مختلف الاستعمالات اللغوية لا تنحصر في أزمنتها، أي أنه يمكن للماضي أن يفيد معنى الحاضر والمستقبل كما في المثال السابق، إلا أنني أرى بأن الأفعال تختلف عن الأسماء من حيث ارتباطها، بصورة أو بأخرى، بعامل الزمن.

(٦) انظر: ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة كمال اليازجي (بيروت: الدار المتحدة للنشر؛ الجامعة الأميركية في بيروت، ١٩٧٤)، ص ١٧.

وجودها الحسي، فإن عمليات التنقل والعبور بين مجالي العربية والإنكليزية يدور في مجالات على درجة كبيرة من التطابق، بينما التفكير في، أو التحدث عن الثقافة، الهوية، العولمة، العقل، العقلانية، أو المنطق والفكر (culture, identity, globalisation, mind, rationality, reason, intellect)، وغيرها من المعاني المجردة، أو عندما أبحث في معاني الموجودات الحسية (علاقة الشجرة بمفهوم التشاجر مثلاً)، فإن عمليات العبور والتنقل تمر عبر ثنايا لغوية ـ وجودية معقدة، تقتضي في الكثير من الأحيان تغيراً في علاقتنا الوجودية بالأشياء بغض النظر عن درجة وعينا لهذا التغيير. والتغيير حتمي مهما حاولنا التقليل من الفروقات، إلا أن وعينا لأبعاد التغيير يمكّننا من إدراك تداعيات الظرف الوجودي الجديد والتأقلم معه بالطريقة التي تناسبنا.

أولاً: تداعيات العبور من culture إلى «ثقافة»

إن ما حرض اهتمامي بموضوع التنقل والعبور الفكري بين المجالات اللغوية في بادىء الأمر هو مصطلح «culture» ورديفه العربية، «ثقافة» و«حضارة»، المستعملة في الخطاب العربي المعاصر. وبالرغم من الانتشار الواسع لمصطلح «ثقافة» في كتابات المفكرين العرب المعاصرين وفي لغة الحياة اليومية، فإن معاني هذا المصطلح تزداد ضبابيةً وتشويشاً مع كل محاولة للتوضيح والتعريف. ولفت انتباهي مؤخراً تداعيات التعامل مع مفهوم «الثقافة» في ملف «العرب والعولمة» الذي نشرته مجلة **المستقبل العربي** في عددها الثاني هذا العام (١٩٩٨/٢) والذي تضمن ثلاث مقالات: للسيد يسين، «في مفهوم العولمة»، ومحمد عابد الجابري، «العولمة والهوية الثقافية: عشر أطروحات»، وجلال أمين، «العولمة والدولة»، التي تمحورت حول ثلاثية الثقافة ـ الهوية ـ العولمة. وهذه الثلاثية في جوهرها تقوم على مفهوم مصطلح «culture». وأثناء كتابتي لهذا المقال صدر العدد الثالث **للمستقبل العربي** (١٩٩٨/٣) وفيه تتمة لملف «العرب والعولمة»، وتضمن ثلاث مقالات: لبول سالم، «الولايات المتحدة والعولمة: معالم الهيمنة في مطلع القرن الحادي والعشرين»، وعبد الإله بلقزيز، «العولمة والهوية الثقافية: عولمة الثقافة أم ثقافة العولمة؟» ومحمد الأطرش، «العرب والعولمة: ما العمل؟» ومع أن التركيز في الملف الثاني كان على الجوانب السياسية والاقتصادية إلا أن البعد «الثقافي» كان بارزاً أيضاً إن أسلوب التفكير والمنظور الذي يفرضه علينا مصطلح «ثقافة»، والتشويش المعنوي الكبير الذي يلازم هذا المصطلح، ما زالت تشغلني منذ مدة، والمقالات التي تضمنها ملف «العرب والعولمة»، وبشكل خاص مقالة الجابري، سلطت الأضواء على الإشكالات التي تشغلني ودفعتني إلى كتابة هذا التعقيب. فالهدف الرئيسي من هذا المقال هو توضيح الإشكالات الفكرية التي يفرضها على تفكيرنا مصطلح «culture»، والتي لم يتطرق إلى معالجتها المفكرون العرب الذين يثابرون على التعامل مع الردائف العربية بعفوية وتلقائية. أما الهدف الثانوي فهو توضيح ضبابية مفهوم «الثقافة» والتشويش المعنوي الذي يلازم استعمالاته.

لقد درج استعمال مصطلح «ثقافة» (وفي أحيان كثيرة أيضاً مصطلح «حضارة») مقابل كلمة «culture» في الخطاب العربي المعاصر، إلا أنه في واقع الأمر ليس هناك معادل لغوي دقيق لهذا المصطلح في العربية، وهذا ما يجعل منه نموذجاً مثالياً لهذه الدراسة. فمعاني مصطلح «ثقافة» واشتقاقاته، على مستوى الفهم العام والخاص، كانت وما زالت تخلق حواجز لغوية وفكرية كبيرة تمنعه من التطابق والانسجام مع الأصل الأجنبي. الاستعمالات المعاصرة لمصطلح «culture» في اللغات الغربية تتضمن مستويات عدة من الفهم، أحدها المفهوم الأنثروبولوجي الذي هو وليد التطورات العلمية والسياسية في الغرب في القرن التاسع عشر. هذه المقالة تركز على البعد الأنثروبولوجي بالتحديد لعلاقته الوثيقة بمفهومي الهوية والعولمة. لم

يكن مصطلح «ثقافة» بمعنى «culture» متداولاً في الكتابات العربية القديمة التي سبقت عصر اليقظة في القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين، والتي قامت على الاحتكاك بأوروبا وبالنتاج الفكري الأوروبي. فـ «الثقافة» بالمعنى الأنثروبولوجي الحديث ليست هي «العمران» عند ابن خلدون، كما يقول أحمد صدقي الدجاني، ولو أن هناك بعض التماثل بين المفهومين، إلا أن رقعة التمايز أوسع من رقعة التشابه[٧]. «العمران» عند ابن خلدون هو «التمدن» و«حضارة المدينة» والثقافة بمعنى «culture» ليست كذلك. يقول ابن خلدون في مقدمته: «... ان الاجتماع الإنساني ضروري ويعبر الحكماء عن هذا بقولهم الإنسان مدني بالطبع أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم وهو معنى العمران»[٨]. «العمران» بهذا المعنى أقرب إلى معنى «التحضر» و«الحضارة» منه إلى معنى «الثقافة»[٩]. و«الثقافة» ليست هي العادات والتقاليد التي يتحدث عنها المؤرخون والرحالة والمنظرون العرب القدامى ولو أن هناك تداخلاً بينها.

المعاجم اللغوية القديمة تعطينا تعاريف لا تتطابق مع الاستعمالات الحالية. يقول ابن منظور في لسان العرب: «ثَقفَ الشيء ثَقْفاً وثِقافاً وثُقُوفَةً: حَذَقه. ورجل ثَقْفٌ وثَقِفٌ وثَقُفٌ: حاذِقٌ فَهِمٌ... ويقال ثَقِفَ الشيء وهو سُرعةُ التَّعلم... وثَقُفَ الرجلُ ثَقافَةً أي صار حاذِقاً خفيفاً...»[١٠]. هذه هي أقرب المعاني للاستعمالات الحديثة. وإذا غضضنا الطرف عن الفرق المعنوي الشاسع نجد أنه حتى عندما درج استعمال «ثقافة» مقابل «culture» فإن تطور الطيف المعنوي العربي لم يطابق تطور الأصل الأجنبي[١١].

ففي القرن التاسع عشر تحدث فرنسيس فتح الله المراش (١٨٣٦ ـ ١٨٧٣) في كتابه غاية الحق عن «تثقيف العقل»، فقال: «... ولا يتم هذا التثقيف إلا بالتروض في العلوم والفنون ودراسة المعارف الطبيعية والأدبية. ومن المعلوم أن العلم يخلق في الإنسان قلباً نقياً وروحاً مستقيمة ويجعله ظافراً بكل الصفات الصافية ونافراً عن كل ما يشين الجوهر الإنساني... فبدون تثقيف العقل إذن لا يعد الإنسان إلا من البهائم التي لا عقل لها، ولا يمكن أن يدعى متمدناً قط»[١٢].

---

(٧) أحمد صدقي الدجاني، «لمحة تاريخية: حضارات إنسانية رئيسية وعلاقة مثقفين بمجتمعاتهم،» في: أنيس صايغ، محرر، **المثقف العربي: همومه وعطاؤه** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص ١٨.

(٨) أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر: مقدمة ابن خلدون**، ط ٤ (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ص ٤١.

(٩) في الترجمة الإنكليزية للمقدمة، استعمل روزنتال مصطلح «civilisation» مقابل عمران. انظر: Abdelrahman Ibn Khaldûn, *The Muqaddimah*, translated by Franz Rosenthal (London: Routledge and Kegan Paul, 1967).

(١٠) **لسان العرب المحيط**، إعداد وتصنيف يوسف خياط (بيروت: دار لسان العرب، [د. ت.]).

(١١) يعي أغلب المفكرين العرب عدم التطابق هذا إلا أن اهتمامهم في معظم الحالات منصب على التقريب وتجاوز الفروقات بقصد التوفيق مع المعاني الأجنبية.

(١٢) رئيف خوري، **الفكر العربي الحديث**، تحقيق وتقديم محمد كامل الخطيب (دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ١٩٩٣)، ص ١٩٠ ـ ١٩٤. يعقب الشيول هنا فيقول: «يبدو لي أن مفهوم الثقافة كعملية (process) موجود في جذر «ثقف»، لأن اللغويين العرب يربطونه «بثقف الرمح»، أي «تحسيم راسه» وجعله حاداً حاذقاً، ثم اشتق منه المعنى المجرد، ومن هنا إشارة مراش إلى «التثقيف». إن صيغة تفعيل تفيد عادة معنى «عملية» (process) بينما culture ليس فيها هذا الإيحاء. ولعل ثقافة أقرب إلى culturation، ولعل «حضارة» هي الأخرى مرتبطة بمفهوم «العملية»، وكذلك «بداوة». يبدو أن كثيراً من هذه العبارات العربية قادرة على الإيحاء بالحركة. المشكلة أن من يستعملون اللغة يميلون غالباً إلى المعنى الساكن (static) للمفاهيم».

مفهوم «الثقافة» من هذا المنظور متطابق إلى حد كبير مع مفهوم «التربية والتعليم» كما تطور ضمن إطار المدنيّة الحديثة ولا علاقة له بالمفهوم الانثربولوجي الحديث لمصطلح «culture». في الثلاثينيات من هذا القرن استعمل طه حسين مصطلح «ثقافة» في كتابه مستقبل الثقافة في مصر ضمن هذا الإطار في نقده لأنظمة التربية والتعليم في مصر ودعوته للإصلاح[١٣]. في ما عدا المقدمة التي استعمل فيها مصطلح «ثقافة» مقابل «culture» بشكل عابر في حديثه عن التراث الثقافي، فإن الاستعمال الرئيسي في تضاعيف الكتاب السميك كان بمعنى «التربية والتعليم». وفي الأربعينيات ضم ميثاق جامعة الدول العربية عند تأسيسها في عام ١٩٤٥ وجوب التعاون الوثيق في ستة شؤون: الاقتصادية والمالية، والمواصلات، والجنسية والجوازات، والاجتماعية، والصحية، والثقافية. لقد نصت المادة الرابعة من الميثاق على تأليف لجان لوضع قواعد التعاون ومداه، وكانت اللجنة الثقافية إحدى اللجان الست التي تألفت حينئذٍ والتي أعدت مشروع «المعاهدة الثقافية» الذي تبناه ووقع عليه جميع الأعضاء[١٤]. من التفصيل الذي يقدمه ساطع الحصري لبنود المعاهدة يبدو جلياً أن «الثقافة» في تلك الآونة كانت تعنى بالدرجة الأولى بأمور التربية والتعليم[١٥]. في الخمسينيات بدأ التشويش المعنوي للمصطلح يلفت انتباه بعض الباحثين. ففي عام ١٩٥٤ قدم الأديب التربوي والمؤرخ الفلسطيني عبد اللطيف الطيباوي في المؤتمر العالمي الثالث والعشرين للمستشرقين ورقة بعنوان: «The Meaning of Ath-thaqâfa in Contemporary Arabic» بيّن فيها إشكالات مصطلح «ثقافة» في الاستعمالات اللغوية المعاصرة. وافتتح الطيباوي مقاله بالإشارة إلى أن مصطلح «ثقافة» شاع استعماله مقابل «culture» أكثر مما شاع فهمه وإدراك معناه. وأشار الطيباوي إلى العلاقة المعنوية المشوشة بين كل من مفهوم «الثقافة» ومفهوم «التربية والتعليم» ومفهوم «الحضارة» (Education, Culture and Civilisation) وإلى أن الاستعمال والفهم العام لكلمة «ثقافة» كما كان متداولاً في كتابات المفكرين العرب المعاصرين هو بمعنى «التربية والتعليم»[١٦]. ومن الخمسينيات إلى اليوم تعددت الشرائح المعنوية لمصطلح «ثقافة» واتسع الطيف الفكري التابع له في مجال العربية ومجال اللغات الاوروبية، مما زاد من تعقيد المفهوم، إلا أن مصطلح «ثقافة» ظل متداولاً في الخطاب العربي بشكل عام ضمن إطار «التربية والتعليم» حتى العقود الأخيرة من هذا القرن، وما زال فهم العامة، التي لا مدخل لها إلى عوالم اللغات الغربية، لمفهوم «الثقافة» إلى هذا اليوم يدور ضمن هذا الإطار. فمصطلح «مثقف» ما زال يعني في أذهان العامة ببساطة معنى «متعلم» وليس «intellectual» كما يعرفه الجابري وأركون وغيرهم في الخطاب العربي المعاصر.

إن استعمالات مصطلح «ثقافة» بالمعنى الشائع في الغرب اليوم والذي يتبناه معظم المفكرين العرب المعاصرين هي وليدة العلوم الانثروبولوجية الغربية الحديثة. والتعريف الذي يقدمه الجابري في مقاله السابق ذكره هو نموذج مثالي لهذه الاستعمالات. فمن المنظور

---

(١٣) طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، ٢ ج في ١ (القاهرة: مطبعة المعارف ومكتبتها، ١٩٣٨).

(١٤) انظر: ساطع الحصري [أبو خلدون]، «ثقافتنا في جامعة الدول العربية»، في: ساطع الحصري [أبو خلدون]، الأعمال القومية لساطع الحصري، سلسلة التراث القومي، ٣ أقسام، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٠)، القسم الثالث.

(١٥) المصدر نفسه.

(١٦) Abdul-Latif Tibawi, *Arabic and Islamic Themes: Historical, Educational and Literary Studies* (London: Luzac, 1976), pp. 286-292.

الأنثروبولوجي الحديث تفقد «الثقافة» ارتباطها بـ «التربية والتعليم» وتصبح أسلوب ممارسة الفرد لحياته الاجتماعية ضمن جماعة معينة وفي بقعة جغرافية محددة.

يعرّف الجابري «الثقافة» على أنها: «... ذلك المركب المتجانس من الذكريات والتصورات والقيم والرموز والتعبيرات والإبداعات والتطلعات التي تحتفظ لجماعة بشرية، تشكل أمة أو ما في معناها، بهويتها الحضارية، في إطار ما تعرفه من تطورات بفعل ديناميتها الداخلية وقابليتها للتواصل والعطاء. وبعبارة أخرى، إن الثقافة هي المعبّر الأصيل عن الخصوصية التاريخية لأمة من الأمم، عن نظرة هذه الأمة إلى الكون والحياة والموت والإنسان ومهامه وقدراته وحدوده، وما ينبغي أن يعمل وما ينبغي أن يأمل»[١٧].

من منظور مماثل يعرّف علي حرب «الثقافة» بمعناها الشامل على أنها «صناعة الحياة، والاشتغال على الطبيعة، وشكل من أشكال التواصل والتبادل. وبهذا المعنى لا إنسان بلا ثقافة، أكان من أهل العمل الفكري أم من أصحاب العمل اليدوي، لأنه لا إنسان أصلاً بلا فكر»[١٨].

هذا التعريف شبيه أيضاً بتعريف قسطنطين زريق للثقافة على أنها «مجموع عناصر الحياة وأشكالها ومظاهرها في مجتمع من المجتمعات»[١٩]، إلا أن زريق يعطي تعريفاً للثقافة مناقضاً كلياً لهذا التصور ومرتبطاً إلى حد ما بمفهوم التربية والتعليم، فيقول: «إن الثقافة تتألف من عنصرين أساسيين: أولهما معرفة صحيحة يكتسبها المرء بالجهد العقلي الداخلي، تتحقق من خلال اطلاع شامل متوازن على الفكرة الأساسية التي تقوم عليها العلوم والفنون والآداب، ومن علم متخصص متعمق في وجه من وجوه الثقافة العامة. والعنصر الآخر هو تلك القوى العقلية والروحية التي يكتسب بها المرء المعرفة ويجعلها قسماً من نفسه وشخصيته. ذلك أن هذا الاكتساب لا يأتي عفواً ودون بذل ومعاناة، بل بجهاد نفسي يتطلب صفات عقلية وروحية خاصة لا تتم الثقافة بدونها»[٢٠].

من الواضح أن هذه التعاريف السابقة تنطوي على اختلافات جوهرية. فمن جهة «الثقافة» هي نتاج عفوي تلقائي لا يفتقر إليه فرد أو جماعة، ومن جهة شيء أو ملكة يجب على الفرد السعي لكسبه. والمصدر الذي يشتق منه زريق تعريفه الثاني هو مصطلح «مثقف» بمعنى intellectual. وتبرز هنا أيضاً مفارقة ناتجة من الشرخ المعنوي بين مصطلحي «ثقافة»

---

(١٧) محمد عابد الجابري، «العولمة والهوية الثقافية: عشر أطروحات»، **المستقبل العربي**، السنة ٢٠، العدد ٢٢٨ (شباط/فبراير ١٩٩٨)، ص ١٤.

(١٨) علي حرب، **أوهام الحرب أو نقد المثقف** (بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٦)، ص ٢٠.

(١٩) ورد في: الدجاني، «لمحة تاريخية: حضارات إنسانية رئيسية وعلاقة مثقفين بمجتمعاتهم»، ص ١٨. يعقب الشبول هنا مشيراً إلى الاختلاف بين تعريف كل من حرب وزريق لمفهوم الثقافة. فمفهوم حرب للثقافة يؤكد على الثقافة من وجهة نظر الفاعلين فيها كعملية حركية حية، في حين أن تعريف زريق يؤكد على «الثقافة» من وجهة نظر المراقب أو الدارس الأنثروبولوجي كشيء ثابت ساكن. نقطة الاختلاف هنا هي أنني أرى، كما سأوضح لاحقاً، أن «صناعة الحياة» ليست هي الثقافة، لأنه لا يمكن للأفراد صناعة حياتهم، وإنما هي «الوجود ومقتضياته». الثقافة بمعنى culture هي بنظري مظاهر هذا الوجود، أي المصنوع أو «مجموع عناصر الحياة...».

(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٨ ـ ١٩. يعقب الشبول هنا موضحاً أن زريق يفرق بين مستويين: الاجتماعي الأنثروبولوجي، والفردي التربوي. الأول وصفي تحليلي، والثاني ديناميكي. فالثقافة في المفهوم الثاني هي ما يجعل الإنسان «مثقفاً» بمعنى intellectual.

و«مثقف». فـ «الثقافة» و«المثقف» في الاستعمالات المعاصرة لم تعد تربطهما علاقة معنوية: «الثقافة» أصبحت تحوم في فلك مصطلح culture في حين أن «المثقف» أصبح يستمد معناه من مصطلح intellectual. وقد وضح الجابري في مقاله «المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية: حفريات استشكافية» هذا الشرخ والتباعد المعنوي وبحث فيه ببعض التفصيل، إلا أنه لم يبحث في تداعياته[٢١].

يقول الجابري: «وإذاً فـ «الثقافة» التي يحيل إليها مصطلح «مثقف» في خطابنا المعاصر ليست هي «الثقافة» كما تفهم من هذا اللفظ في الخطاب العربي القديم، وليست هي «الثقافة» بمعناها في اللغات الأوروبية بكيفية خاصة. فنحن لا نعني بـ «المثقف» في خطابنا السياسي السوسيولوجي المعاصر لا: «الحاذق الماهر»، ولا: من اكتسب بالتعلم والمران ملكة النقد والحكم، بل نعني شيئاً أكثر من هذا وذاك. وإذاً فمفهوم «المثقفون» في عنوان بحثنا «المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية» يختلف عما تحيل إليه كلمة «ثقافة»، لغة واصطلاحاً، في الحضارة العربية الإسلامية، كما يختلف عما يحيل إليه المقابل الأجنبي لهذه الكلمة «culture»[٢٢].

هذا الشرخ المعنوي بين مصطلحين عربيين تربطهما علاقة اشتقاقية وثيقة لا بد من أن يخلق الكثير من التشويش ليس فقط في أذهان العامة، التي لا يمكنها تتبع المصادر الأجنبية للمعاني، وإنما أيضاً في أذهان «المثقفين» أنفسهم[٢٣]. في إطار التناقضات المعنوية السابق ذكرها، أنا نفسي أجد صعوبة كبيرة في فهم ما ترمي إليه بالتحديد عبارات كالتالية: «المثقف بحاجة إلى صفات وقيم تعزز ثقافته وتكملها وتطلقها في أعمال معطاء وآثار غنية»[٢٤]، «إن المثقف يتمثل ثقافة مجتمعه...»[٢٥]، «إعداد شباب مثقف ثقافة عربية عالية»[٢٦]، «... ومع هذا فإنني أستعمل كلمة «الثقافة»، لتدل على معنى الحضارة التي تعتبر الثقافة، بالمعنى المتخصص...، أمراً شكل قدرة الإنسان على خلق الحضارة...»[٢٧]، «هذه الحضارة الثقافية، القائمة على العلم وتطبيقاته...»[٢٨]. هذه أمثلة محدودة معظمها منتقاة عشوائياً من مصدر واحد. إذا كانت لفظتا «الثقافة» و«المثقف» تدلان على معنيين متباينين، فكيف يمكننا فهم «تعزيز ثقافة المثقف» وأن «يتمثل المثقف ثقافة مجتمعه» وما معنى «الحضارة الثقافية»؟ إن البحث في مفهوم «الثقافة» و«المثقف» واستعمالاتهما في الخطاب العربي المعاصر وارتباطهما بمصطلح «حضارة» واستعمالاته يعني الدخول في دوامة معنوية فكرية لا مخرج منها، وبخاصة إذا حاولنا تقصي

---

(٢١) محمد عابد الجابري، «المثقفون في الحضارة العربية الإسلامية: حفريات استكشافية»، في: صايغ، معد، **المثقف العربي: همومه وعطاؤه**، ص ٣٧ ـ ٨٢.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٤١.

(٢٣) يعقب الشبول هنا مشيراً إلى أن التمييز الذي يطرحه زريق بين الثقافة باعتبارها مكتسبات لمجتمع من المجتمعات من جهة، وبين كونها حصيلة سعي واجتهاد في العلوم والآداب والمهارات والتفكير... إلخ على المستوى الفردي، يقرب بين مفهومي «ثقافة» و«مثقف». فمصطلح «مثقف» من منظور زريق مرتبط بعملية تثقيف الفرد، و«ثقافته» هي ما حصله ليستحق هذا الوصف، بينما ثقافة مجتمعه شيء آخر. والخلط يتعلق بمسار التفكير الذي صاحب استعمال المصطلح ومشتقاته.

(٢٤) أنيس صايغ، «مقدمة»، في: المصدر نفسه، ص ٧.

(٢٥) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٢٦) الحصري، «معهد الدراسات العربية العالية: وصف وانتقاد»، في: «ثقافتنا في جامعة الدول العربية»، ص ١٢٧.

(٢٧) محيي الدين صابر، «الثقافة العربية وتحديات المستقبل»، في: صايغ، معد، المصدر نفسه، ص ٣٠٠.

(٢٨) المصدر نفسه، ص ٢٩٧.

المعاني ضمن إطار التنقل والعبور اللغوي ومن خلال تطور الأصول الأجنبية. هذا ولم يدخل الخطاب العربي المعاصر بشكل واسع بعد دائرة التطورات الجديدة في مجالات «الدراسات الثقافية» (cultural studies)، مثل (cultural politics, cultural geography, cultural history, cultural landscape, cross-cultural studies, etc.) التي تضع أمامنا تحديات لغوية قبل الدخول في المجالات الفكرية.

إن التشويش المعنوي الملازم لاستعمالات مصطلح «ثقافة» هو جانب واحد فقط من الجوانب التي أود توضيحها، أما الجانب الآخر والأهم فهو تداعيات الظرف الوجودي الذي يقتضيه مصطلح «ثقافة» عند استعماله مقابل culture بالمعنى الأنثروبولوجي. فالمفكرون العرب بشكل عام لم يتعاملوا مع هذا المصطلح من موقف نقدي، وإنما تبنوه بعفوية وتلقائية كونه ـ كما يبدو ظاهرياً ـ يعبر عن حالة اجتماعية نابعة من حاجات متأصلة في الطبيعة الإنسانية. ولم يتساءلوا عن سبب غياب هذا المصطلح ومفهومه من الخطاب العربي القديم.

ارتبط مفهوم مصطلح «culture» إلى حد كبير بالظرف السياسي والاجتماعي الذي أدى إلى ظهوره. فهو لم يكن مستعملاً في أوروبا قبل الثورة الصناعية في القرن التاسع عشر بالمعنى الأنثروبولوجي. فظهور المفهوم ارتبط بتطور وازدهار العلوم الانثروبولوجية الحديثة، وازدهار العلوم الأنثروبولوجية الحديثة ارتبط ارتباطاً وثيقاً بالمشروع الاستعماري الأوروبي الذي رافق ازدهار أوروبا الصناعي والاقتصادي في القرن التاسع عشر وبروز أوروبا كقوة عسكرية وسياسية ذات مطامع توسعية ورغبة في السيطرة على العالم[٢٩]. هذا التوجه اقتضى معرفة المجتمعات والشعوب التي وجد الإنسان الأوروبي نفسه في احتكاك معها والذي دفعته نظرته الاستعمارية إلى السيطرة عليها. هذه المعرفة المنهجية المنسقة انتجتها مراكز الدراسات والمؤسسات البحثية التي أُنشئت ومُولت لأغراض عدة منها تزويد القيادات السياسية بالمعرفة الضرورية للسيطرة. وقد بين ادوارد سعيد في كتابه الشهير **الاستشراق** *(Orientalism)* كيف أن نزعة الاستشراق ونتاج المستشرقين رافقت في انتشارها وتضخمها التوسع الاستعماري الأوروبي الذي غطى ما بين عامي ١٨١٥ و١٩١٤ حوالى ٨٥ بالمئة من مساحة الأرض[٣٠]. فالمفهوم الذي جسده مصطلح «culture» بمعناه الأنثروبولوجي كان في الوقت نفسه أداة ضرورية للمشروع الاستعماري الأوروبي (Colonial Project) ونتيجة مباشرة من نتائجه[٣١].

إذا دققنا النظر في مفهوم كلمة «culture» لمعرفة الممارسة الإنسانية التي تمنحه معناه نجد أنه نتج بالدرجة الأولى من فضول معرفي واهتمام بالآخر، بذلك الغريب، المختلف، غير المطابق للذات، وغير المفهوم (the alien and the unfamiliar). فالعالم الأنثروبولوجي الغربي مدفوعاً بفضوله المعرفي الذي حرضته إلى حد كبير توسع دائرة السيطرة الغربية وتوفر «مادة» البحث المشوقة، يقف من المجتمع أو الشعب الذي هو بصدد دراسته موقف الناظر من الخارج

---

(٢٩) انظر: Nicholas Dirk, ed., *Colonialism and Culture* (Ann Arbor, MI: University of Michigan Press, 1992).

(٣٠) انظر: Edward W. Said, *Orientalism* (London: Routledge and Kegan Paul, 1978), الطبعة العربية: ادوارد سعيد، **الاستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء**، ترجمة كمال أبو ديب (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، ١٩٨١)، أعيد طبعه في ١٩٨٤، ١٩٩١ و١٩٩٥.

(٣١) لمزيد من التفاصيل حول هذه النقطة، انظر مقدمة كتاب: Dirk, ed., Ibid.
انظر أيضاً: Edward W. Said, *Culture and Imperialism* (London: Vintage Books, 1993).

إلى «صورة» أو «مشهد حي» ويقوم بوصفه وتحليله وتشكيل تصور عنه. هذا التصور ليس إلا تحديداً لخطوط عريضة يُسقط عليها مجموعة منتقاة من الأحوال منسوجة بأسلوب يُبرزها على أنها وحدة متكاملة. بتعبير آخر، إن ما يجري في «المشهد الحي» شيء وما يبرزه التصور من الخارج شيء آخر. فمفهوم كلمة «culture» يخلق ازدواجية وجودية خفية فيها من التناقض والإشكالات مع الواقع الحياتي أكثر مما فيها من التطابق والانسجام. والنظر من الخارج بقصد الوصول إلى صورة الـ «culture» يقتضي توفر حالتين: حالة الفصل الوجودي بين الناظر والمنظور إليه، بين الذات والموضوع (subject and object)، وحالة الوعي الذاتي لهذه الازدواجية. وهذا الظرف الوجودي الذي يقتضيه مصطلح «culture» لا يختلف ـ من جهة الظرف الوجودي وليس من جهة أسلوب التعامل ـ إن كانت الذات تنظر إلى الآخر أو أنها تنظر إلى نفسها، لأنها عندما تنظر بوعي إلى نفسها فإنها تجعل من نفسها آخر، أي ان التفكير في موضوع «الثقافة العربية» (Arab culture) من قبل الفرد العربي، بهدف الوصول إلى مكوناتها الأساسية مثلاً، لا يختلف عن تفكيره في موضوع «الثقافة الغربية» أو أي ثقافة كانت من حيث الظرف الوجودي الذي يخلقه وعيه لموضوعه وتفكيره فيه. ففي كلتا الحالتين تستقل الذات عن الموضوع الذي يشغلها وتنظر إليه من الخارج[٣٢].

إذا انطلقنا من هذا المنظور ونظرنا إلى التعاريف السابق ذكرها تبرز لنا الإشكالات التالية: إذا كانت الثقافة ليست سوى «صناعة الحياة» أو «مجموع عناصر الحياة وأشكالها ومظاهرها»، فكيف يمكننا تفسير انعدام هذا المفهوم البسيط والجوهري (ظاهرياً) في الخطاب العربي القديم؟[٣٣] هل يعني هذا أن «صناعة الحياة» لم تكن تعني شيئاً للعرب قديماً، أم أنه لم يكن لهم تصور لـ «صناعة الحياة»؟ وكيف يمكن أن نفهم «لا إنسان بلا ثقافة» في وضع لم يكن مصطلح «ثقافة» متداولاً أصلاً كرديف لمصطلح «culture»؟ وإذا كانت «الثقافة» هي ذلك «المركب المتجانس» الذي يحفظ «الهوية الحضارية» ويعبر عن «الخصوصية التاريخية»، كيف قام العرب على مدى مئات السنين بالحفاظ على «هويتهم الحضارية» والتعبير عن «خصوصيتهم التاريخية» دون الحاجة لاستحداث مصطلح يسهل لهم مهمة التفكير في هذه المسائل؟ وإذا لم تكن هناك حاجة للتفكير أو للحديث عن «الثقافة» قديماً، ما الذي يجعل منها حاجة ملحة اليوم؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة ليست صعبة إذا انطلقنا من وعينا للإزدواجية الوجودية الخفية التي يفرضها على تفكيرنا مفهوم culture/ثقافة. فهناك «صناعة الحياة» وهناك

---

(٣٢) يعقب الشيول هنا مشيراً إلى الاختلاف في أسلوب التعامل مع ثقافة الآخر وثقافة الذات، فيقول انه يمكن القول إن اهتمام المثقفين او المفكرين العرب (The Intellectuals or Reformists) الذين يكتبون في موضوع «الثقافة» هو اهتمام إصلاحي قائم على ضرورة الفهم، وليس مجرد اهتمام فكري بحت أو أكاديمي. ويشير ايضاً إلى أن النظرة إلى «ثقافة الآخر» قد تتسم إما بالحياد (الموهوم غالباً) أو بالاستعلاء أو بالتحدي أو بالشعور بالنقص (في حالة الانهيار)، بينما النظرة إلى الثقافة العربية من قبل مفكر من أهلها لا يمكن أن تتخلى عن شيء من الانتساب (إن لم نقل الانتماء أو الالتزام) لتلك الثقافة. ثم انه للثقافة تداخل في ذات الفرد شاء أم أبى، على انه كلما تباعدت المسافة قد تتسع الرؤية.

(٣٣) إن انعدام مفهوم culture لا يخص العرب والخطاب العربي القديم فقط وإنما يشمل الغرب نفسه أيضاً. فمصطلح culture بالمعنى الأنثروبولوجي وليد القرن التاسع عشر كما سبقت الإشارة. والهدف من تساؤلاتي هو التنبيه إلى أنه من الطبيعي أن تتمايز الجماعات البشرية في مختلف مظاهر وجودها بغض النظر عما إذا كان لدى هذه الجماعات تصور نظري عن طبيعة هذا التمايز أو منهج للحفاظ عليه أم لا. والإشارة إلى العرب هنا هي من قبيل المثال وليس الحصر.

«المصنوع» الذي تنتجه هذه الصناعة؛ هناك «الحياة» وهناك «أشكالها ومظاهرها». «الثقافة» بمعنى «culture» ليست هي الحياة ولا صناعة الحياة، وإنما هي المصنوع، هي الأشكال والمظاهر. الحياة وصناعة الحياة بالنسبة للإنسان هما وجوده العفوي في هذا العالم وممارسته حياته اليومية، أو «الاشتغال على الطبيعة»، بعفوية وتلقائية دون التفكير الواعي بأن ما يقوم به هو «عرض مسرحي» لثقافته، أي أن الإنسان في صناعته لحياته لا يأكل ويشرب ويعمل ويرسم ويغني ويفكر ويرقص ويلعب ويتعبد ويبني... إلخ بالطريقة التي نشأ عليها لأجل بيان اختلافه عن غيره أو لأجل التعبير عن «هويته الثقافية»، بل لأن وجوده في هذا العالم ـ بكل الإمكانيات المتاحة له والحدود الخاضع لها ـ يتطلب منه هذا. أما الوعي الذاتي لما يقوم به فإنه من جهة يقتضي العروج بالذات إلى مستوى فكري متعال يمكن منه الإشراف على هذا الواقع الحياتي، كما لو أن الذات مستقلة بالفعل عن هذا الواقع، ومن جهة أخرى يقتضي إنشاء تصور معين لهذا الواقع الحياتي. فالوعي الذاتي يخص المصنوع لا الصناعة نفسها. صناعة الحياة تلقائية ليست هي «الثقافة»، هي وجودنا في هذا العالم وتعاملنا العفوي مع الأشياء، أما «الثقافة» فهي تعاملنا الواعي مع المصنوع ومحاولة إدراك كيفيات الصناعة من خلاله. لا شك في أن إدراك الأشياء من الخارج يفتح لنا أبواباً معرفية جديدة وله تأثير في طريقة ممارساتنا الحياتية اليومية، إلا أن هذا الإدراك يفقد معناه كلياً في لحظات اندماجنا العفوي في مجريات حياتنا. فالظرف الوجودي الذي يفرضه علينا التفكير في مفهوم «الثقافة» كمعادل لـ «culture» هو الانسلاخ عن الاندماج الحياتي مع الموجودات والوعي الذاتي لواقعنا[٣٤].

وتجدر الإشارة هنا إلى معنى «الاندماج» في العربية، الذي يعني «الاجتماع» و«التداخل». جاء في لسان العرب: «تَدامجوا على الشيء: اجتَمَعوا... وأَدْمَجَ الحَبْلُ: أَجاد فَتْلَه... ورجل مُدْمَجٌ ومُنْدَمِجٌ: مُداخَل كالحَبْل المُحْكَم الفَتْلِ... دَمَجَ الشيء دَموجاً إذا دخل في الشيءِ واستَحكم فيه... ادمج في الشيء ادماجاً واندمج اندماجاً إذا دخل فيه.» فـ «الاندماج» في حين أنه يقوم على الازدواجية أو التعددية إلا أنه ينفي الإثنينية والغيرية ويكرس الوحدة. فعندما نقول مثلاً ان زيداً «اندمج» في الموسيقى نعني أن زيداً قد «دخل» في الموسيقى، أي أن زيداً والموسيقى أصبحا وحدة واحدة، ليس بمعنى أنه لم يعد هناك تمييز حسي بين شخص زيد ومادة الموسيقى، وإنما بمعنى أن حاجز الوعي الذي كان يفصل زيداً عن الموسيقى، عندما كانت ذاته تعي أنها تستمع إلى الموسيقى، قد انصهر واندمج الاثنان في وحدة وجودية. وفي لحظات الاندماج هذه تمارس الموسيقى سلطتها وتظهر آثارها في زيد من خلال التفاعل معها بالغناء أو الرقص أو غيرها من المظاهر الجسمانية. وعندما أتحدث عن الاندماج الحياتي أعني انصهار حاجز الوعي واندماج الذات مع موضوعاتها في الممارسات الحياتية اليومية.

إن التصور الخارجي للواقع الحياتي الذي يقتضيه مصطلح «culture»، مهما كان دقيقاً ومطابقاً ظاهرياً لمجريات هذا الواقع والأحداث، فإنه لا يعدو كونه تخفيضاً للغنى الهائل لأشكال ومظاهر الحياة التي لا يمكن الإحاطة بها إلا بالوهم، أي بتوهم إمكانية الإحاطة بها من

---

(٣٤) المرجع الفلسفي الذي أستند إليه في هذه النقطة وفي ما يلي في التمييز بين اندماجنا العفوي في ممارساتنا الحياتية اليومية وإدراكنا الواعي لذلك هو دراسات الفيلسوفين الألمانيين مارتن هايدغر وهانس ـ جورج غادامار. انظر: Martin Heidegger, *Being and Time*, translated by John Macquarrie and Edward Robinson (London: Basil Blackwell, 1962); Hubert L. Dreyfus, *Being-in-the-World* (Cambridge, MA: MIT Press, 1991), and Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, 2nd ed. (London: Sheed and Ward, 1976).

خلال قدرتنا على انتقاء جملة من النماذج أو الخطوط العريضة نحيكها لتؤلف وحدة متكاملة ونتعامل معها على أنها تمثيل لواقعنا الحياتي. فالثقافة في حد ذاتها ليست إلا مظاهر الوجود في زمان ومكان معينين، ومن حيث هي كذلك فإنها ليست «مركب متجانس،» فـ «التركيب» و«التجانس» هو تصور متوهم صادر عن قدرة الذات على اختزال الكم الهائل للممارسات الحياتية في جملة من الخطوط العريضة التي تعتمد في استمراريتها وتجانسها على منطق الناظر وزاوية الرؤية. أما على مستوى ممارسة الحياة اليومية فإن أي تصور خارجي، متجانساً كان أم غير متجانس، يفقد معناه.

وليس من الغريب ألا يكون في العربية معادل لكلمة «culture» لأن العرب تاريخياً لم يظهروا اهتماماً بدراسة الآخر دراسة منهجية مؤسساتية (institutional). لا شك في أن الجغرافيين والرحالة العرب قد أبدوا فضولاً في معرفة عادات وتقاليد وأحوال الشعوب والحضارات الأخرى إلا أن المعرفة المحصلة لم تتعدّ مرحلة الفضول إلى دراسات منهجية منسقة كالتي أنتجتها وما زالت تنتجها المؤسسات التعليمية والمراكز البحثية الغربية. فمراكز الدراسات العربية والإسلامية كانت وما زالت منتشرة انتشاراً واسعاً في المجتمعات الغربية كافة منذ قرون عدة[٣٥]. والنتاج المعرفي الهائل الذي أنتجته وتنتجه هذه المؤسسات والمراكز ـ وبخاصة في النصف الثاني من هذا القرن ـ قد حدد الإطار الفكري الذي تدور في فلكه إدراكاتنا وتصوراتنا عن ذاتنا، وما تداعيات استعمالاتنا لمصطلح «ثقافة» إلا دليل على مدى عمق تأثير الفكر الغربي في حياتنا. ومقابل هذا الاهتمام الغربي المنهجي والمنظم لا يوجد في الوطن العربي إلى الآن، على حد علمي، مراكز للدراسات المسيحية أو الأوروبية أو الأمريكية أو حتى اليهودية[٣٦]. وإن لم يكن لدى الفرد أو الجماعة فضول معرفي لدراسة منهجية لأحوال وأفكار ومعتقدات الآخر فإنه ليس من الغريب ألا يكون لديهم تعبير لغوي لهذه الممارسة.

إن أقرب ممارسة للدراسات الأنثروبولوجية في التاريخ الإسلامي هي دراسة أبي الريحان البيروني (ت ١٠٤٨) عن «الثقافة» الهندية والتي نشرها في كتابه الشهير **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة**[٣٧]، إلا أن مبادرة البيروني هذه على أهميتها لم تؤد إلى إنشاء مراكز للدراسات الهندية في البلاد الإسلامية. والبيروني لا يستعمل في كتابه مصطلح «ثقافة» ولا يحاول التعبير عن الصورة الكلية الشاملة والمتجانسة لحياة أهل الهند، وإنما يستعمل مصطلح «أحوال»[٣٨]. وفي أول أبواب الكتاب: «في ذكر أحوال الهند وتقريرها أمام ما

---

(٣٥) إن ما سبق وأشرت إليه في الهامش رقم (٣٣) ينطبق على هذه الفقرة أيضاً. فاهتمام الغرب بالآخر كما هو معروف اليوم هو حديث العهد، والمقارنة هنا غير دقيقة باعتبار الفارق الزماني. فمعرفة العرب بالشعوب الأخرى قديماً كانت واسعة إلا أن هذه المعرفة تختلف في طبيعتها وطريقة إنتاجها وطريقة استخدامها عن تلك التي تنتجها المؤسسات التعليمية والمراكز البحثية الغربية الحديثة والتي رافق انتشارها ظهور التوجه الاستعماري الأوروبي.

(٣٦) إن هذه الظاهرة مهمة جداً، وبخاصة في وقتنا الحالي، وتستحق الكثير من البحث لاستقصاء الأسباب التي تحول دون تركيز الاهتمام على دراسة الغرب. لقد أشار إدوارد سعيد إلى هذه الظاهرة في مناسبات عدة وتساءل عما إذا كان بمقدور العرب فعلاً مواجهة الغرب دون التسلح بالمعرفة الضرورية.

(٣٧) أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، **تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة** (بيروت: عالم الكتاب، [د. ت.]؛ حيدر آباد الدكن: مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٥٨).

(٣٨) يعقب الشبول هنا مشيراً إلى أن أحوال أهل الهند بحد ذاتها لم تكن متجانسة.

نقصده من الحكاية عنهم»، يوضح البيروني منهجه مبيناً العوائق التي تحول دون الوصول لتصور واقعي لأحوال أهل الهند. هذه العوائق هي التباين في أحوال العرب وأحوال أهل الهند والتي تشمل، بحسب وصف البيروني، اللغة والديانة والرسوم والعادات والأخلاق. هذه الأحوال ليست إلا «الثقافة» بالمعنى الأنثروبولوجي الحديث، إلا أن البيروني لم يهدف من دراسته إلى بيان وضع تصور شمولي يعبر عن خصوصية أحوال الهنود بالمقارنة مع العرب وإنما إلى تقييم الأحوال التي اطلع عليها. ومن الجدير بالملاحظة الموقف الاستعلائي الذي يتخذه البيروني من «الثقافة» الهندية والظاهر في عنوان كتابه. فالتحقيق الذي قام به البيروني مستند بالطبع إلى المبادىء العلمية والدينية والأخلاقية الإسلامية والتي كانت بنظره تمثل المعيار السليم لبيان الممارسات والأفكار «المقبولة في العقل أو المرذولة»[٣٩]. وهذه النظرة الاستعلائية شبيهة بتلك التي اتخذها وما زال يتخذها الكثير من العلماء الغربيين والمستشرقين عند دراستهم لـ «الثقافة» العربية. هذا التشابه يشير إلى العلاقة الوثيقة بين المعرفة والسلطة (Knowledge and Power) والتي تحدث عنها ادوارد سعيد ببلاغة في كتابه **الاستشراق** *(Orientalism)*[٤٠].

ثانياً: الثقافة وتشييء الهوية

خطاب الهوية هو أحد أهم تجليات الفكر الثقافي الحديث، لأنه إن كانت «الثقافة» (culture) هي الوسيلة التي يتم عن طريقها التمييز بين الشعوب والحضارات فلا بد من أن يرتبط مفهومها بمفهوم الهوية والخصوصية. فالعلاقة بين «culture» و«identity» في المنظور الأنثروبولوجي علاقة وثيقة[٤١]. وإذا نظرنا إلى هذه العلاقة من منظور الازدواجية الخفية التي سبق توضيحها فإن الكثير من الإشكالات والتناقضات الخفية تبرز إلى السطح. فالتفكير في الهوية والخصوصية من خلال مفهوم الثقافة (culture) يفرض علينا الظرف الوجودي نفسه الذي يفرضه مصطلح «ثقافة»، وهو التعالي عن الواقع والنظر الواعي إلى الأشياء من الخارج. فالهوية والثقافة لا يتمايزان في هذا الظرف، فجملة الخطوط العريضة التي عليها تم إسقاط مختلف مظاهر الحياة لتؤلف «مركباً متجانساً» تصبح في آن واحد الثقافة نفسها ومعالم الهوية التي تبرزها هذه الثقافة. من هذا المنظور يبرز لنا التناقض الخفي في التفكير في «الهوية الثقافية» على أنها «كيان يصير، يتطور» كما يصفها الجابري، لأنه وإن كانت الهوية في حقيقة أمرها

---

(٣٩) لا بد من التنويه هنا إلى أن البيروني قد تعمق في اللغة والعلوم الهندية إلى حد كبير وبذل جهداً كبيراً، على حد وصفه، في جمع كتبهم ومتابعة علومهم، وذلك بالرغم من ازدرائهم له وكرههم الشديد للعرب. ولم يخف البيروني تفضيله لفلاسفة اليونان في قوله: «ولم يك للهند أمثالهم ممن يهذب العلوم فلا تكاد تجد لذلك لهم خاص كلام إلا في غاية الاضطراب وسوء النظام ومشوباً في آخره خرافات العوام من تكثير العدد وتمديد المدد ومن موضوعات النحلة التي يستقطع أهلها فيها المخالفة، ولأجله يستولي التقليد عليهم... اني لا أشبه ما في كتبهم من الحساب ونوع التعاليم إلا بصدف مخلوط بخزف أو بدر ممزوج ببعر أو بمهى مقطوب بحصى، والجنسان عندهم سيان إذ لا مثال لهم لمعارج البرهان...». المصدر نفسه، ص ١٩.

(٤٠) انظر:

Said, *Orientalism.*

(٤١) إن وقع تعبير «الهوية الثقافية» على نفسي مغاير للأصل الأجنبي cultural identity. إني أشعر بارتياح أكبر في التعامل مع التعبير الإنكليزي كوني مدركاً لأبعاده واستعمالاته، إلا أن شعوري تجاه المعادل العربي يعتريه الكثير من الغموض والتشويش. فتعبير ثقافة ليس بشفافية مصطلح culture كما سبق وبينت، وقدرتي على استيعاب المعادل العربي تدعمه قدرتي على العبور التلقائي إلى مجال الإنكليزية لترسيخ المعنى. ويراودني هنا تساؤل عن الذين لا يملكون القدرة على العبور إلى لغة أجنبية، كيف يتعاملون مع مفهوم «الهوية الثقافية» ويفهمونه؟

كذلك فإن الفكر الثقافي يفرض عليها تصور مغاير. إن مجرد التفكير الواعي في موضوع «الهوية الثقافية» يشيئها مباشرة، ويجعل منها معطىً جاهزاً محدد المعالم كما لا يريدها الجابري أن تكون. هذه الإشكالة متأصلة في مفهوم «الثقافة» وتتجلى في المجالات كافة التي يتم فيها توظيف هذا المفهوم، لأنه إن كانت الهوية صيرورة متطورة ومتحولة فكيف يمكننا تحديدها وتعريفها؟ إن ما يمكن تحديده هو ما قد صار وليس ما يصير، إن ما يمكن تحديده هو مظاهر الحياة وليست الحياة. وأحد الإشكالات الخفية التي يطرحها مفهوم «الثقافة» هو توهم قدرتنا على الإحاطة بهويتنا من خلال تشييئها. فنحن ننزع إلى تحديد ما يصير من خلال إدراكنا لما صار، أي نحاول تطويع صيرورتنا لما قد صار وانتهى. ولما كان من غير الممكن تحديد ما يكون استناداً إلى ما قد كان وانتهى إلا في نطاق الوهم والتكهن، فإن خطاب الهوية الثقافية ينطوي على تناقض جوهري يتجلى في الفكر الضبابي الذي يخلقه.

الثقافة تُشيىء الهوية، تفصلها عن الذات، تجعل منها شيئاً، موجوداً مستقلاً يقف في مقابلة الذات. يتجلى هذا الفصل في أسلوب التفكير في موضوع الهوية والحديث عنها والتعامل معها. فالجابري يتحدث عن «تحرك الهوية الثقافية» وعن «معاناة الثقافة» وعن «اكتمال الهوية». وأنيس صايغ يتحدث عن زرع «بذور ثقافة صحيحة». وسلمى الخضراء الجيوسي تتحدث عن «التجريح والتحقير» الذي نالته الثقافة العربية، إلا أن أبلغ تعبير عن التشييء الذي أتحدث عنه هو ظاهرة المتحف الثقافي القائمة بالطبع على تصور «الثقافة» على أنها مجموعة من الأشياء القابلة للعرض. يعطي ساطع الحصري، بوصفه مستشاراً للإدارة الثقافية في جامعة الدول العربية، تقريراً مفصلاً عن متحف الثقافة العربية الذي أنشأته الجامعة في عام ١٩٤٩. يقول الحصري: «إن إنشاء متحف للثقافة العربية، كان أول الأمور التي فكرت فيها واقترحتها على الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية، عندما اتصلت بها وتوليت مستشاريتها سنة ١٩٤٨. والإدارة الثقافية حبذت الفكرة، وتبنتها على الفور، وأخذت تستكمل الوسائل اللازمة لتحقيقها»[٤٢]. الثقافة التي يتحدث عنها ساطع الحصري ليست هي الثقافة نفسها التي يتحدث عنها الجابري، كما أنها ليست هي الأحوال التي يتحدث عنها البيروني، والاختلاف في المضمون هنا لا يهمنا بقدر ما تهمنا طريقة التفكير. لنتوقف لحظة هنا عند مفهوم الأحوال ولنقارنه بمفهوم الثقافة. إن الحديث عن «الأحوال» بصيغة الجمع (من «التحول») يعطي الإحساس بالكثرة والتنوع والتقلب والتغير والتبدل، ولا يخلق فينا الرغبة في البحث عن الانسجام في مظاهر الأحوال. أما الحديث عن الثقافة فإنه يعطي الإحساس بالوحدة والثبات والتناسق. يوضح ساطع الحصري الهدف الرئيسي من وراء إنشاء متحف الثقافة العربية فيقول: «كان على المتحف أن يظهر الفروق القائمة بين نظم التعليم ومناهج الدراسة في مختلف البلدان العربية، لاستثارة الهمم على السعي وراء إزالة تلك الفروق»[٤٣]. إن إزالة الفروق همّ يخلقه مفهوم الثقافة الذي ينشد التجانس والانسجام.

تشييء الهوية ناتج من تشييء الثقافة التي جعلنا منها موجوداً «يعاني» و«يحتك» و«يعيش» و«يجتر» و«ينشطر» ويعرض في متحف. لا شك في أن الجابري يقصد من خلال هذه الاستعارات أن أفراد المجتمع هم الذين يظهرون من خلال تصرفاتهم هذه المظاهر العامة وليس

---

(٤٢) الحصري، «نظرات انتقادية في أعمال الإدارة الثقافية بجامعة الدول العربية»، و«متحف الثقافة العربية»، في: «ثقافتنا في جامعة الدول العربية»، ص ١٠٥.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٠٥ ـ ١٠٦.

للثقافة وجود مستقل بحد ذاته. ولكن كيف لنا أن نحيط بكل الأحداث والأحوال من دون أداة تعبيرية تمنحنا القدرة على التجريد والاختزال؟[٤٤] هل يمكننا الحديث مثلاً عن كون «الأحوال» تعيش وتعاني وتحتك وتجتر وتتحقر وتتجرح وتنشطر دون أن يكون وقع ذلك على أسماعنا غريباً؟ وهل يمكننا الحديث عن متحف للأحوال دون أن يبدو ذلك غريباً أيضاً؟ أليست الأحوال التي يتحدث عنها البيروني هي الـ «culture» نفسها، فلماذا هذا التباين؟ إنه ببساطة تأثير الكلمات فينا وقدرتها على فرض أسلوب معين على تفكيرنا وعلى تعاملنا مع الأشياء.

التفكير الواعي في الهوية الثقافية بهدف الوصول إلى مكوناتها يقودنا ـ شئنا أم أبينا، وعينا ذلك أم لم نَعِ ـ إلى تصور يجمّد الهوية ويجعلنا نتعامل معها دائماً بمرجعية سلفية، وذلك لأنه لا يمكننا تشييء حاضرنا أو مستقبلنا إلا أنه بإمكاننا تشييء ماضينا. هذا التشييء يضع الهوية في قوالب لا تلبث أن تفقد معناها في إطار التقلبات والتغيرات الحياتية. لنأخذ على سبيل المثال مقولة الجابري بأن «الهوية الثقافية» لا تكتمل إلا إذا كانت مرجعيتها «جماع الوطن والأمة والدولة». هذا التصور ينطلق من اعتبار الهوية الثقافية كائناً يكتمل بتوفر أسباب وعوامل معينة. ولكن كيف يمكن لما هو «كيان يصير، يتطور» أن يكتمل؟ هل هذا يعني أن الصيرورة والتطور مبتغاهما الكمال عن طريق الوساطة الإنسانية؟ أو أن الجماعة الإنسانية تسعى دائماً من خلال تطورها الاجتماعي إلى اكتمال هويتها الثقافية؟ وماذا يحدث عندما يحصل الاكتمال؟ هل تتوقف الهوية الثقافية عن التطور والتغيير؟ وماذا عن قبائل البدو التي تسعى في الصحراء والتي لا تعني لها ثلاثية الوطن والأمة والدولة شيئاً؟ هل تعاني نقصاً في هويتها الثقافية؟ وماذا عن ملايين المهاجرين والمهجرين الذين اتخذوا لهم أوطاناً جديدة والذين تربطهم بأوطانهم الأصلية والجديدة علائق متباينة؟ هل يعانون عدم الاكتمال في هوياتهم الثقافية؟

لا بد من لفت الانتباه هنا، وحتى لا يساء فهم قصدي، إلى أن النظر إلى الأشياء من الخارج، ولو أن له مشاكل عديدة، مشروع بحد ذاته ومفيد من جوانب عديدة. فهو يتيح لنا فرصة إلقاء نظرة شاملة من بعد على الأشياء وعلى واقع ممارساتنا الحياتية وأساليب تفكيرنا وتاريخنا ويمنحنا القدرة على التنظير والتخطيط لحاضرنا ومستقبلنا. فالوعي الذاتي، أي إدراكنا الواعي لوجودنا، هو حالة من أحوال وجودنا الطبيعي التي نقوم فيها بتحديد مواقعنا في الوجود وعلاقتنا بالموجودات المحيطة، إلا أن حالة الوعي هذه بالمقارنة مع تعاملنا العفوي مع واقعنا أشبه بومضات ضوئية تتباين في تكرارها وحدتها واستمراريتها بتباين الاستعداد الشخصي لدى الأفراد وقدرتهم على التركيز والمثابرة في حالة الوعي. وحالة الوعي هذه نابعة من قدرة العقل الإنساني ليس فقط على إدراك الأشياء وإنما أيضاً على إدراك ذاته. فإدراك العقل لذاته هو الذي يقتضي الفصل في حالة الوعي، لأنه لكي يستطيع العقل النظر إلى ذاته لا بد له من توهم الاستقلال عنها وعما يقوم به وينظمه. وأنا هنا لا أنتقد حالة الوعي ذاتها وإنما بعض تجلياتها التي منها الفكر والخطاب الثقافي. كما أني لا أنتقد الفكر والخطاب الثقافي لأنفي نفعهما ومشروعيتهما وإنما لبيان حدودهما وإشكالاتهما.

---

(٤٤) تجدر الإشارة هنا إلى أن الحديث عن الثقافة من هذا المنطلق التشيئي شبيه بحديث الجابري عن العقل، بنيته وتكوينه. ففي حين أنه يشييء العقل ويفصله عن الذات المفكرة، إلا أن ما يقصده هو ما يبرزه المفكرون من أفكار هي بمجموعها تعطي المظاهر العامة للعقل. إن هذا النهج في التفكير هو في رأيي من تداعيات الفكر الثقافي.

إن ما يقلقني في أساليب التفكير التي ترتكز على الفصل الوجودي بين الذات المفكرة والأشياء التي تفكر فيها الذات، إضافة إلى ما سبق ذكره، هو توهم القدرة على التحكم بهذه الأشياء كونها فصلت وأخضعت لتصرفات الفكر، كأن نرى أن «الثقافة» تنحى منحى التقليد والاجترار في حين أننا نريد لها أن تنحى منحى التجديد والإبداع، وأن نتوهم أنه يمكننا التحكم بالمجرى الذي تتخذه «الثقافة» من خلال اقتراح الحلول والمسارات التي تقود إلى التغيير المنشود، متناسين أو غير واعين أن هذا يعني تنسيق أحوال ملايين من أفراد المجتمع بمختلف اهتماماتهم وتوجهاتهم للسير في المسارات المقترحة أو للمشاركة في إنجاز الحلول المفترضة. وتكفي الإشارة هنا إلى إخفاق الخطاب الثقافي العربي المعاصر على مدى أكثر من قرن منذ حركة اليقظة العربية وبشكل خاص منذ توقيع المعاهدة الثقافية في تحريك أي من المجتمعات العربية لإنجاز أي من أحلامه لتوضيح الأرضية الحقيقية أو الوهمية التي يقوم عليها.

إذا التفتنا إلى موضوع العولمة (Globalisation) ونظرنا إليه من الزاوية نفسها التي نظرنا منها إلى موضوعي الثقافة والهوية نجد أن كل ما سبق الحديث عنه بخصوص مفهوم الهوية ينطبق أيضاً على مفهوم «العولمة» الذي يبدو لنا ـ كما الهوية ـ تجلياً من تجليات الفكر الثقافي. العولمة والهوية هما قطبا الثقافة المتنافران. وما ينسحب على الهوية ينسحب أيضاً على العولمة[٤٥]. المقابلة على المحور الثقافي هي بين «الهوية» و«العولمة» أو بين «الهوية الثقافية» و«العولمة الثقافية» (Cultural Identity and Cultural Globalisation). من هذا المنظور، لا يوجد فرق بين «ثقافة العولمة» و«عولمة الثقافة» سوى تلاعب في الألفاظ لمعنى واحد. ولا بد لي من الإشارة هنا إلى ضرورة التمييز بين البحث في الكيفيات التي تمارس العولمة فيها سيطرتها وجوهر الظاهرة نفسها. فأنا لا أبحث هنا في «نظرية العولمة» أو نظرية لتفسير الكيفية التي تنتشر في الأفكار والممارسات في «القرية العالمية» (Global Village)، كما في أغلب الدراسات التي تعالج الظاهرة، وإنما في طبيعة العولمة ذاتها. بتعبير آخر، أنا لا أبحث في الأسباب والمظاهر وإنما في الماهية. فمن المنظور الثقافي نحن نتعامل مع العولمة بالأسلوب نفسه الذي نتعامل فيه مع الهوية. نشيئها حيث نرى فيها خليطاً من الممارسات الحياتية التي لا تخص شعباً أو حضارة ما (ولو أنه يغلب عليها التأثير الغربي) تكتسح العالم تدريجياً، أو أنها جملة من الممارسات الموجهة المسيطر عليها والتي تهدف إلى استهلاك هويتنا والهيمنة على حضارتنا. ونحن في مقابل هذه الممارسات يمكننا اتخاذ موقفي الرفض والقبول اللذين يحلوان لنا بالطريقة نفسها التي نتوهم فيها إمكانية التحكم بالمنحى الذي تسلكه ثقافتنا. أما النتائج المباشرة لهذا التصور فهي الوقوع في دوامة الثنائيات العقيمة ـ أعني ثنائيات التقليد والتجديد، الأصالة والإبداع، الانغلاق والانفتاح، التراث والحداثة، الذات والآخر، والمركز والمحيط... إلخ ـ التي ما زالت تشغل اهتمام المفكر العربي وتسيطر على أسلوب تفكيره. إن الأطروحة التاسعة في مقال الجابري هي نموذج مثالي عن تداعيات التفكير في ثلاثية الثقافة ـ الهوية ـ العولمة بأسلوب الفصل والتشييء الذي أتحدث عنه. والحلول المقترحة أيضاً ضمن هذه الأجواء أصبحت معروفة سلفاً وسهل التكهن بها.

---

(٤٥) هناك مصادر غزيرة تبحث في مفهوم العولمة من مختلف الزوايا الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والفلسفية. انظر على سبيل المثال: Anthony King, ed., *Culture, Globalisation and the World-System* (Binghamton: State University of New York, 1991); Rob Wilson and Wimal Dissanayake, eds., *Global/Local: Cultural Production and the Transnational Imaginary* (Durham, NC: Duke University Press, 1996), and Fred Dallmayer, *Beyond Orientalism: Essays on Cross-Cultural Encounter* (Albany, NY: State University of New York Press, 1996).

يقترح الجابري أن الحل لمقاومة العولمة «يجب أن ينطلق أولاً وقبل كل شيء من العمل من داخل الثقافة العربية نفسها، لأنه سواء تعلق الأمر بالمجال الثقافي أو بغيره، فمن المؤكد أنه لولا الضعف الداخلي لما أستطاع الفعل الخارجي أن يمارس تأثيره بالصورة التي تجعل منه خطراً على الكيان والهوية»(٤٦). أسئلة كثيرة تطرح نفسها: ماذا يعني أن العمل يجب أن يبدأ من داخل الثقافة؟ من الذي سيعمل، وكيف؟ وما هو النطاق الذي يحدد الداخل والخارج؟ لقد سبق وبينت كيف أن التفكير في الثقافة هو تصور من الخارج، فكيف يمكن تجاوز هذا الظرف الوجودي والعبور إلى الداخل مع المثابرة على الفصل الواعي بين الذات والموضوع؟ لا شك في أن الجابري لا ينظر إلى الموضوع من هذه الزاوية وإنما يعني بالداخل مكونات الثقافة العربية نفسها؟ ولكن ما هي هذه المكونات التي ما زال المفكرون العرب «يتشارعون» في تحديدها؟ وكيف يمكن لنا رسم حدودها لفصل الداخل عن الخارج؟ ومن الذي سيرسم الحدود؟ ومن الذي سيلتزم بهذه الحدود؟ وما الذي سيجبر الأفراد على الالتزام؟ وماذا يعني الضعف الداخلي؟ هل «الثقافة» المشيّئة هي التي تعاني الضعف أم الإنسان العربي؟ وإذا كان الفرد العربي هو الذي يعاني الضعف، كيف يمكننا الإحاطة بأسباب هذا الضعف خارج نطاق الوهم والتكهن؟ إن تعقيدات المسألة تتبسط إذا لجأنا للغة ومنطق البيروني لتوضيح موقف الجابري والتي تصور لنا الأمور على النحو التالي: لقد تغيرت أحوال العرب اليوم، أصبحت شبيهة بأحوال الغرب، وذلك لانجذاب الناس إليه بتأثير العولمة. ويجب علينا مقاومة هذا التغير من خلال جعل أحوال العرب «الأصيلة» جذابة أكثر وذات ومعنى لكي ينجذبوا إليها ويحافظوا على هويتهم وخصوصيتهم. لا شك في أن هذا التصور يبدو ساذجاً ولا يتماشى مع تعقيدات الموضوع الظاهرية، إلا أنه يجب ألا نمنع تفكيرنا من البحث عما إذا كانت التعقيدات الفكرية التي تلف الموضوع مجدية. إن المواقف التي طرحها الفكر الثقافي على ساحة الفكر العربي المعاصر وأنماط التفكير التي أنتجها بدأت تعلن عن حدودها التي تقيد المفكرين العرب وتمنعهم من الخروج عنها. ولقد استكشف المفكرون العرب كل نواحي الخطاب الثقافي وزواياه وباتوا يحومون على حدوده. ولكي يستطيع المفكرون تجاوز هذه الحواجز الفكرية لا بد من النظر إلى الأمور بمنظار مغاير كلياً من أجل خلق ظروف وجودية جديدة تتيح لنا إمكانية الخوض في تجارب جديدة لمعالجة مشاكلنا من منطلقات مختلفة اختلافاً جذرياً عما هو سائد اليوم. والخوض في تجارب جديدة لا يعني مسبقاً بأنها ستوفر الحلول المنشودة، وإنما يعني الخروج من دوامة الثنائيات العقيمة والحلول الوسطية الوهمية للبحث عن مناحٍ فكرية جديدة تعطينا إطلالة جديدة على واقعنا.

ثالثاً: لعبة الوجود

لإلقاء المزيد من الضوء على إشكاليات الخطاب الثقافي وثلاثية الثقافة ـ الهوية ـ العولمة أود الالتفات إلى معالجة مقتضبة لفلسفة «اللعبة» وإيضاح الظرف الوجودي الذي يلازم مفهومها كما طرحها الفيلسوف الألماني هانس ـ جورج غادامار في كتابه **المنهج والحقيقة** *(Truth and Method)*. ربما بدت هذه الالتفاتة للوهلة الأولى خروجاً عن موضوع البحث إلا أن الأمر ليس كذلك. إن فكرة اللعب واللعبة تعطي للوهلة الأولى انطباعاً منافياً للجدية (اللعب ضد الجد)، إلا أن اللعب في جوهره ممارسة جدية وله مظاهر جدية عديدة. وتكفي الإشارة إلى

---

(٤٦) الجابري، «العولمة والهوية الثقافية: عشر أطروحات».

مظاهر العنف من قبل المتفرجين التي تلازم الكثير من مباريات كرة القدم مثلاً لتوضيح مدى الجدية التي تُمارس فيها اللعبة. إن منطق اللعبة يقوم على التباري بين طرفين أو أكثر ضمن شروط وقوانين معينة تحدد طريقة اللعب وظرفي اللعبة المكاني والزماني. لنأخذ على سبيل المثال لعبة كرة القدم المعروفة في بلادنا والمنتشرة في كل انحاء العالم. كما هو معروف، لهذه اللعبة قوانينها التي تحدد طريقة اللعب وعدد اللاعبين والظرف المكاني والزماني، كل هذه الأمور تمكننا من متابعة المباراة، وفهم مجريات اللعبة والاندماج في أحداثها، ومعرفة النتيجة في النهاية.

تقوم اللعبة في جوهرها على مبادىء عدة هي التي تمنحها معناها. من هذه المبادىء أن اللعبة لا تتيح للاعبين المجال للتعامل معها على أنها موضوع أو شيء (object) مستقل عن لعبهم؛ اللاعبون يعرفون تماماً ما هي اللعبة التي يلعبونها وما هي قوانين اللعب وما هو دورهم في اللعبة، ولكن لا يعرفون ماذا تعني هذه المعرفة بالضبط عندما يندمجون في أحداث اللعبة؛ اللعبة لا تأخذ مجراها الحقيقي إلا عندما يفقد اللاعبون أنفسهم ويندمجون في أحداث اللعبة؛ اللعب هو ممارسة عفوية طبيعية، واللاعبون لا يفكرون في أفعالهم وتصرفاتهم أثناء لعبهم، أما ما يدفعهم وينسق اندماجهم فهو الهدف المشترك ألا وهو الفوز؛ اللعبة تقوم على التفاعل مع طرف آخر، على الأخذ والرد، على التحدي، لذلك لا تلتئم لعبة بطرف واحد؛ للّعبة جوهرها المنفصل عن وعي اللاعبين الداخلين فيها، فلها بذلك أحكامها الوجودية التي تسيّر الأحداث بمقتضاها[٤٧]. إن الأمر المثير في مسألة اللعب، وهو الذي يمنح اللعبة معناها، هو أنه على الرغم من معرفتنا الكاملة بقوانين اللعبة وفنونها، فإنه ليس بمقدورنا التحكم بمجريات المباراة. فالمباراة تخلق أحداثها بشكل مستقل عن تقديراتنا وتوقعاتنا. اللعبة تخلق ظروفاً وجودية معينة تسيطر فيها على اللاعبين. صحيح أنه من الظاهر لنا أن اللاعبين هم الذين يسيّرون اللعبة، لأنه لا وجود مستقلاً للعبة عن اللاعبين، إلا أنه في حقيقة الأمر متى التأمت كل الظروف اللازمة للمباراة وبدأت اللعبة فعندها تستلم اللعبة زمام السيطرة وتسيّر اللاعبين. ولو كان بمقدور اللاعبين فعلاً تحديد مسار المباراة لفقدت اللعبة معناها. فاللعبة تقوم على اللامتوقع وعلى الاندماج الكامل في أحداث المباراة كما تظهرها اللعبة في كل لحظة من لحظاتها. اللاعبون في المباراة يتفاعلون مع الأحداث بعفوية وتلقائية تامة من خلال الخبرة التي اكتسبوها من تكرار الممارسة وليس من خلال معرفتهم لقوانين اللعبة ودورهم فيها، فسرعة تتابع الأحداث لا تتيح لهم مجال التفكير والتنظير أو تحليل مجريات الأحداث وإنما يشاركون في خلقها والتعامل معها في آن واحد. ولو أتيح للاعبين مجال التفكير في كل حركة يقومون بها لما ارتكبوا أخطاءً، فارتكاب الأخطاء هو من اللامتوقع الذي تفرضه أحداث اللعبة على اللاعبين بوساطة الظروف التي تخلقها لهم من خلال أفعالهم وأساليب لعبهم. فاللعبة وإن بدا لنا أن لها سلطة مستقلة تتحكم في أفعال اللاعبين إلا أن هذه السلطة يخلقها اللاعبون أنفسهم من خلال تفاعلهم مع أحداث اللعبة وتصرفاتهم في تلك اللحظة الزمانية، وذلك المكان بالتحديد. وكلنا يعلم أنه يمكن لأي فريقين أن يلعبا مباريات عدة وفي كل مرة تجري الأحداث بطريقة مغايرة كلياً، وذلك لأن لكل لحظة أحكامها الوجودية المتميزة والمرتبطة ارتباطاً وثيقاً بأحوال الأفراد وتوجهاتهم.

إن فهم طبيعة اللعب وفلسفة اللعبة يمكّننا من فهم طبيعة وجودنا في هذا العالم، لأن لعب اللاعبين في اللعبة ليست إلا تصويراً مصغراً ومسرعاً ومبسطاً لما نقوم به في لعبة الوجود في حياتنا اليومية. فلعبة الوجود لا تتيح لنا التعامل مع الحياة على أنها موضوع خارج عن

---

(٤٧) انظر:

Gadamer, *Truth and Method*, pp. 91-99.

وجودنا، فنحن وإن كنا نعرف ما هي الحياة (من حيث كوننا أحياء) وما هي متطلباتها وقوانينها ونعلم دورنا فيها، إلا أننا لا نعرف ماذا تعني معرفتنا هذه بالضبط عندما نمارس حياتنا اليومية بعفوية وتلقائية؛ في لعبة الوجود نمارس حياتنا في معظم الأوقات دون التفكير الواعي في أن ما نقوم به هو من مقتضيات وجودنا ومقتضيات كوننا أحياء ومن أمة معينة وذوي ثقافة مميزة؛ إن ما يربطنا وينسق اندماجنا (كجماعة أو أمة) في لعبة الوجود هو الفوز (بحسب الرؤية الجماعية) إما بملذات حياة الدنيا أو حياة الآخرة؛ وكون الإنسان اجتماعياً بالطبيعة فإنه دائماً في تفاعل مع طرف آخر حتى في خلواته؛ للعبة الوجود جوهرها المستقل عن وعينا كأفراد وكجماعات لما نقوم به في ممارسات حياتنا، وما نسميه «القدر» (مهما اختلف فهمنا له) هو في جوهره الأحكام الوجودية التي تسير بمقتضاها لعبة الوجود، إلا أن فلسفة اللعبة تفتح لنا نافذة جديدة نطل منها على هذه الأحكام التي وإن بدت أنها تفرض سيطرتها علينا إلا أنه لا وجود لها بمعزل عن وجودنا، فنحن من خلال تصرفاتنا نساهم في خلق الظروف التي تنظم وجودنا. فاللغز الحقيقي في لعبة الوجود كما في فلسفة اللعبة هو أن الأحوال والأحداث التي نخلقها بأنفسنا وتبدو لنا أنها ضمن سيطرتنا تقوم هي بدورها وفي الوقت ذاته بخلق أحكام وجودية تسيطر فيها على أفعالنا وتوجهاتنا[٤٨].

ما علاقة هذا التصور بالفكر الثقافي وبثلاثية الثقافة ـ الهوية ـ العولمة؟

إذا نظرنا إلى الفكر الثقافي وثلاثية الثقافة ـ الهوية ـ العولمة من منظار لعبة الوجود تظهر لنا في مظهر جديد. إن الفصل الوجودي الذي يكرسه مفهوم الثقافة والفكر الثقافي تبرزه بوضوح فلسفة اللعبة. لا شك في أن لكل فريق في لعبة الوجود «ثقافته» وخصوصيته المتمثلة في مهارات اللاعبين وطريقة لعبهم وتجاوبهم وتفاعلهم أثناء المباراة، إلا أنه لا اللاعبين ولا المدربين ولا حتى جمهور المشاهدين يفكرون في هذه الخصوصية أثناء اندماجهم في أحداث اللعبة. المعلقون هم الوحيدون الذين يحللون أحداث المباراة ويزودون جمهور المشاهدين بخطاب تحليلي متكامل عن الأحداث وأحوال اللعبة. لا شك في أن خطاب المعلقين وأسلوبهم في تصوير المجريات يزيد أو ينقص في متعة المشاهدة وفي فهم «سياسات اللعبة»، كما تفصح عن نفسها لحظة تلو الأخرى، إلا أن الأمر لا يعدو كونه «تعليقاً». وهذا هو برأيي شأن الخطاب الثقافي في

---

(٤٨) ليس في هذه النظرة من جديد سوى طريقة تصويرها من خلال فلسفة اللعبة. فهي في جوهرها تعالج بأسلوب جديد إشكالية التسيير والتخيير نفسها التي يطرحها الفكر الديني والتي ما زالت نقطة بحث وجدل. الفارق الجوهري هنا هو أن التسيير في فلسفة اللعبة يبدو مرتبطاً ارتباطاً وثيقاً بأفعالنا واختياراتنا وذلك بغض النظر عما إذا كان هذا صادراً عن إرادة وتصور مسبق لشؤون الوجود من قبل الخالق أم لا. ولعل هذا التصور لطبيعة الوجود يلقي بعض الضوء على إشكالية التسيير والتخيير الواردة في الآية: ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بانفسهم﴾ القرآن الكريم، «سورة الرعد» الآية ١١. ففي نطاق الفكر الديني التقليدي تظهر هذه الآية الإشكالية الفلسفية التالية: لما كان الخالق هو مصدر كل الموجودات والمحدد لشؤونها في كيفيات وجودها وكيفيات تغيرها كما في العلم الأزلي القديم، فكيف يمكن للخالق أن يتوقع طارئاً خارجاً عن تحديداته الأزلية وهو أن «يغيروا ما بأنفسهم» بمحض إرادتهم، مما يقتضي من الخالق وضع خطة جديدة للتغير، وهذا ينافي تعالي الخالق عن التغييرات، أو أن نقول بأن تغيير الأفراد لأنفسهم مقرر، أزلاً في العلم الإلهي القديم، وهذا بالتالي ينافي قدرة الأفراد على تغيير ما بأنفسهم بمحض إرادتهم مما يفقد الآية معناها. إن فهمنا لفلسفة اللعبة وكيفية خلق الأحداث فيها يقرب إلى الأذهان العلاقة الوثيقة بين خلقنا لأفعالنا بمحض اختيارنا وبين وقوعنا في الوقت ذاته تحت سيطرة الظرف الوجودي الذي تخلقه هذه الأفعال والتصرفات. وهذا الفهم يحل الإشكالية الفلسفية حيث تبرز جدلية التغيير على أنها من قوانين لعبة الوجود الملازمة لوجودنا التي لا تنافي حرية الاختيار، كما أنها لا تقتضي تغييراً طارئاً في علاقة الخالق بالأشياء.

لعبة الوجود. وإذا دققنا النظر في الممارسات الحياتية للفرد العادي في لعبة الوجود نجد أن اللحظات التي تضطره فيها الظروف للتفكير في موضوع الثقافة والهوية قصيرة جداً، لا تعدو كونها ومضات، كما سبقت الإشارة، مقارنة مع الامتداد الزماني الذي يخلق فيه الفرد أحوال واقعه وظروف وجوده ويتعامل مع ما يخلقه بعفوية مطلقة. وعندما ينتشله وعيه من واقعه لينظر إليه من الخارج ليعقب عليه أو يقيّمه، فإن حديثه هذا لا يعدو كونه تأملات وتكهنات وتمنيات، كما يعقب اللاعبون على أحداث المباراة أثناء الاستراحة النصفية في ظرف وجودي يسمح لهم النظر والتعقيب. والملاحظ في هذه الأحوال أن الفريق الذي يبدو أنه يخوض لعبة خاسرة يبدو أكثر قلقاً في اللعبة وأكثر اهتماماً بـ «خصوصياته» ومراكز قوته في محاولة لقلب الأحداث لصالحه، في حين أن الذي يخوض لعبة رابحة يبدو أكثر ارتياحاً للعبة وأكثر انفتاحاً على أحداثها.

لا يختلف اثنان اليوم في قراءة أحداث اللعبة التي يخوضها العرب ضد الغرب على أنها لعبة خاسرة[٤٩]. وأحد المظاهر الجديدة لهذه اللعبة هي «العولمة». لا يهمني هنا من تعريف العولمة سوى أنها القطب الثقافي المنافي لقطب الهوية، إلا أنه يهمني فهم دورها في لعبة الوجود. التوجهات السائدة اليوم ترى العولمة على أنها استراتيجيا جديدة يتبعها الخصم بقصد الهيمنة أو نمط معين من الحياة يفرضه علينا الخصم ولنا الخيار في تبنيه أو رفضه. من منظور لعبة الوجود، العولمة هي ظرف وجودي جديد خلقته أحداث اللعبة، وفي فلسفة اللعبة، كما سبق وأشرت، لا يمكن الفصل بين استراتيجية اللعب وأحداث اللعبة. من هذا المنظور فإن العولمة في جوهرها ليست شيئاً نقبله أو نرفضه، ليست نمطاً معيناً من الحياة يمكن لنا أن نتبناه أو نرذله، أن نلتزم بما هو صالح منه ونستغني عما هو ضار، ليست وضعاً لنا الخيار في تقرير فيما إذا كان حتمياً أم لا. في لعبة الحياة والوجود العولمة هي ظرف وجودي جديد خلقته التطورات الجديدة في أحداث اللعبة والتي تزامنت مع التغيرات في أساليب اللعب. وكظرف وجودي فإن العولمة ستتحكم فينا وفي أحوالنا شئنا أم أبينا، ناسبنا ذلك أم لم يناسبنا. إن مجرد قدرتنا على الحديث عن العولمة وإدراك أسبابها وتجلياتها لدليل على أننا نعيش في ظل أحكامها. إن قدرتنا على العبور اللغوي والخيالي والفيزيائي بين المجالات الحضارية والمواقع الجغرافية المختلفة وقدرتنا على إدراك العلاقات التي تربط بين المجتمعات الإنسانية بالطريقة السائدة اليوم هي تجل من تجلياتها. «... الهامبرغر والكوكاكولا والتلفزيون والدش، وهذا النوع من البرامج والأفلام والمأكولات والملبوسات والمواصلات ووسائل الترفيه، وهذا النوع من العلاقات الأسرية والاجتماعية والجنسية ومن التنظيم السياسي... إلخ»[٥٠]؛ كل هذه الأمور التي يتحدث عنها جلال أمين هي من المظاهر الحياتية الثانوية للعولمة. لا شك في أنه في مقدور الكثيرين التخلي عن مظاهر العولمة الثانوية، ولكن هل بمقدورنا قبول أو رفض الإمكانات الفكرية وأساليب الإدراك التي خلقتها تقنيات المواصلات والاتصالات الحديثة؟ على سبيل المثال، هل بإمكاننا قبول أو رفض إدراكنا أنه بإمكاننا الاتصال الآني والحديث مع شخص تفصلنا عنه آلاف الأميال، أو إدراكنا أنه بإمكاننا الوصول إليه جسمانياً خلال ساعات؟ هل بإمكاننا قبول أو رفض إدراكنا أنه بإمكاننا الاطلاع والإحاطة بثقافة شعب من الشعوب من خلال مطبوعات

---

(٤٩) يتساءل الشبول هنا: لماذا نفترض أن اللعبة هي بين فريقين فقط هما العرب والغرب؟ لا شك في أن اللعبة لا تقتصر على العرب والغرب، وتركيزي على هذين الطرفين هنا راجع إلى تاريخ الصراع السياسي والديني والثقافي الطويل بينهما وإلى تركيز هذه الدراسة على قضية العرب والعولمة.

(٥٠) جلال أمين، «العولمة والدولة»، **المستقبل العربي**، السنة ٢٠، العدد ٢٢٨ (شباط/فبراير ١٩٩٨).

وأفلام ومعلومات متوفرة بوسائل إعلامية متعددة، دون الحاجة إلى الإقامة والحياة والتعامل مع ذلك الشعب وتلك الثقافة؟ هل بإمكاننا قبول أو رفض إدراكنا أنه بإمكاننا إيداع وسحب أي مبلغ من المال في أي من المصارف في العالم خلال ساعات؟ إن العولمة تتحكم فينا ليس من خلال إرغامنا على اقتناء الهاتف والتلفزيون والكمبيوتر أو على التنقل بالطائرات والسيارات، وإنما من خلال وعينا للإمكانات التي توفرها هذه التقنيات، وتصورنا للعالم والوجود ضمن حدود هذه الإمكانات. فالعلاقات الاقتصادية والاجتماعية الجديدة التي خلقها الأفراد والجماعات والتي تسير بالعالم باتجاه العولمة نابعة من إدراك هؤلاء الأفراد للإمكانات المتاحة لهم في هذا الظرف الوجودي الجديد. إن إدراكنا الزماني والمكاني للأشياء وعلاقتها ببعضها وعلاقتنا بها قد تغير تغييراً جذرياً في ظل الظرف الوجودي الذي نعيشه اليوم، ولم يعد الموضوع موضوع رفض أو قبول، إنه موضوع وجود: هل لنا أن نقبل أو نرفض وجودنا!

لا شك في أن العولمة خلقتها كما يبدو ظاهرياً أساليب اللعبة الجديدة التي اتبعها الخصم، ولكن أحداث اللعبة لا يخلقها الخصم وحده. اللعبة لا تلتئم بطرف واحد، إننا جزء لا يتجزأ من اللعبة، والظرف الوجودي الحالي شاركنا في خلقه ولم يفرض علينا من الخارج. هذه ناحية مهمة تبرزها بوضوح فلسفة اللعبة: نحن لسنا ولا يمكن لنا أن نكون بمعزل عن الأحداث كما يوهمنا الخطاب الثقافي، والعولمة في لعبة الوجود لا يخلقها الخصم وحده، وتداعيات الظرف الوجودي الجديد تمارس سلطتها على جميع الأطراف الداخلة في اللعبة بما فيها الخصم. تأملوا فقط كيف تمارس اللعبة سلطتها على جمهور المشاهدين الذين يبدون أنهم مستقلون عن أحداث المباراة، وكيف أن اندماجهم في الأحداث يدفعهم إلى ممارسة العنف الأحمق الذي لا يقدم ولا يؤخر في نتيجة المباراة. أن نفكر في موضوع العولمة على أنه شيء خارج عنا، لنا الخيار في قبوله أو رفضه كان نضع أمامنا خيارين، إما الاستسلام للخسارة أو الانسحاب من اللعبة: الاستسلام في لعبة الوجود يعني الانحلال والانقراض، أما الانسحاب فيعني العدم (أو الانتقال إلى صفوف المتفرجين).

هناك فارق جوهري بين «اللعبة» بمعناها الخاص و«لعبة الوجود» بمعناها العام، وهو أن كثيراً من قوانين لعبة الوجود تتغير بتغير أحداث اللعبة، مما يستدعي التغير الدائم في أساليب اللعب واستراتيجياته. ويبدو لي أن لعبة الوجود قد دخلت طوراً جديداً ما زال العرب يجهلون الكثير من قوانينه، واستراتيجيات اللعب التي يتبعونها تبدو غير مناسبة وغير مجدية. فالسؤال الجوهري اليوم الذي ربما من الأجدى أن نشغل أنفسنا به كمفكرين هو ليس كيفية المحافظة على هويتنا وخصوصيتنا في ظل الهيمنة الغربية والنزوع نحو العولمة، لأن التفاعل في ما بين هذين القطبين سيخط مجراه على الرغم من تمنياتنا وتكهناتنا، وإنما كيف يمكننا ـ ضمن معطيات وحدود الوضع الراهن ـ تغيير مجرى أحداث لعبة الوجود لصالحنا. وهذا لا يعني أن ننسى ماضينا، فهذا من غير الممكن أصلاً، لأن وعي الإنسان لحاضره هو وعي تاريخي، وإنما يعني ألا يكون جهدنا مقصوراً على إيقاظ هذا الوعي التاريخي وتنبيهه وتحفيزه، كما هو حاصل اليوم، لأن ذلك يؤدي إلى تعطيل القدرة الإنسانية الخلاقة القائمة على الثقة الكاملة بقدرة الفرد والجماعة على خلق حاضرها بعفوية تامة بما يناسب واقعها ودون الرزوح المستمر تحت شبح الماضي أو شبح الآخر[٥١] □

---

(٥١) هذه الحالة شبيهة بحالة فريق دخل المباراة معتقداً أن بإمكانه تحقيق الفوز إذا لعب بالأسلوب نفسه الذي اتبعه مرة جيل سابق من لاعبيه وصدف أن ربحوا البطولة، أو الذي يتبعه الخصم وغالباً ما يقوده إلى الفوز.

خير الدين حسيب (المشرف ورئيس الفريق)

مستقبل الأمة العربية: التحديات... والخيارات: التقرير النهائي لمشروع استشراف مستقبل الوطن العربي

(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨). ٥٧٤ ص.
(مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، التقرير النهائي)

رفيق واكيم

باحث ـ لبنان.

كنت على وشك الظن أن هذا الكتاب جاء رداً على كتاب شمعون بيريس **السوق الشرق أوسطية**. لكني أبعدت هذا الظن، وبخاصة أن العمل بدأ به قبل صدور كتاب بيريس، إنما هذا لا يمنع وجود تشابه بين الكتابين من حيث إنهما يتكلمان على مستقبل منطقة الشرق الأوسط من جميع النواحي، وإن يكن من زاويتين مختلفتين. فكتاب بيريس يدخل إسرائيل في المنطقة كأمر واقع وبديهي، وكمركز قطب يؤثر ويوجه ويراقب ويفعل، وكأن شيئاً لم يكن، بينما الكتاب الذي بين أيدينا ينظر إليها كعدو متربص، وجسم دخيل يجب احتواؤه وشل تحركه، ثم ابتلاعه، في أحسن الأحوال.

لقد قامت ضجة كبرى حول كتاب بيريس، وانبرى عدد من الكتاب للرد عليه، وثارت حركة في أوساط الرأي العام المثقف وشبه المثقف تنادي بالويل والثبور، لأن إسرائيل «سوف تبسط هيمنتها على منطقتنا وتتحكم بمصيرنا، وتجعلنا تابعين لها»، وكلام كثير من هذا القبيل. أما دخول المثقفين على الخط وتصديهم للكتاب بأسلوب قريب من السطحية، فيدل على أنهم لم يقرأوا كتابنا هذا الذي نحن بصدده، لأنهم لو قرأوه لما حملوا أنفسهم عناء الرد على ذاك، ففيه أكثر من رد وأكثر من مشروع يضاهي مشروع بيريس. إنه تقريباً برنامج عمل. والكتاب عميق الدراسة، واسع المعلومات، فيه جهد عدد كبير من مثقفينا الكبار، استغرق العمل فيه سبع سنوات (١٩٨١ ـ ١٩٨٨)، وجمعت عناصره من مراجع عدة لا يشوب رصانتها ووثائقيتها شائبة.

إنه محاولة جادة لإرساء قواعد مؤسسية لوضع استراتيجيا وخطط لـ «مستقبل الأمة العربية». وبالإمكان اعتماده نموذجاً لمراكز

(*) يمثل هذا العرض واحداً من استثناءات باب «كتب وقراءات» بالنظر إلى صدور طبعته الأولى قبل عقد كامل. لكن هذا الاستثناء له ما يبرره، فالكتاب هو أحد أهم إصدارات مركز دراسات الوحدة العربية على مدار العقد الأخير، وهو جدير بأن يبسط للقارىء العربي، كما أنه جدير بالالتفات إليه، مع وجود العديد من المشروعات الاستشرافية التي يجري العمل بها هنا وهناك، ففيه من الخبرات ما يجدر الانتفاع به، وفيه من الجوانب ما يصلح للتطوير والنقد أيضاً. وهذه واحدة من رؤاه الناقدة.

«الدراسات الاستراتيجية» في كل الأقطار العربية، تتعاون وتتبادل الخبرات والمعلومات وتوزع في ما بينها مواضيع البحث.

يقسم الكتاب إلى أربعة أقسام، وتسعة فصول، وثلاثة مشاهد على مدى خمسمائة وخمسين صفحة. المشهد الأول هو مشهد التجزئة والتفتت في الوطن العربي. والثاني هو مشهد التنسيق والتعاون بين الأقطار العربية. والثالث هو مشهد التعاون والوحدة. إنه استعراض واسع واف عميق للخارطة السياسية والاجتماعية للوطن العربي ودول الجوار: إيران وتركيا وباكستان واثيوبيا، وإسرائيل طبعاً، لكن باعتبارها العدو الثابت والمقيم في الوسط من هذه الخريطة.

ومع ذلك، ورغم كل الجهود الجبارة التي بذلت في إعداد هذه الدراسة، فلا بد من وجود بعض النقاط التي تثير الانتباه، أو لنقل، التساؤل. ومن هذه النقاط:

أولاً: إنه كاستشراف للمستقبل على مدى ثلاثين سنة (١٩٨٥ ـ ٢٠١٥)، يعبر عن توقعات لما سوف يحصل، وتمنيات. لكنه جاء في كثير من المواضع، بل في أغلب المواضع، وكأنه خطة مستقبلية بشكل اقتراحات. فالاستشراف يشبه التنبؤ، وإن كان مستنداً إلى وقائع وأحداث، وهو، رغم ذلك عرضة للخطأ، لأنه، على مستوى المؤسسات الفردية، عندما توضع خطة عمل لفترة زمنية قصيرة، سنة أو سنتين، يبقى احتمال الخطأ فيها أو التقصير في التنفيذ بنسبة لا بأس بها، مع أن جميع المعطيات متوفرة لدى أصحاب المؤسسة والدارسين فيها. فكيف يكون الحال مع فريق ليس بيده القرار في أمور خارجة عن إرادته، وعلى مساحة ثلاثين مليون كم٢، وأكثر من ثلاثين دولة معظمها الحكم فيها متقلب؟ هذه هي الملاحظة الأولى.

ثانياً: إن فريق العمل يتكلم على الوحدة العربية ولا يعطي الاهتمام الكافي للعالم الإسلامي، والوحدة الإسلامية، مع أن الأمة الإسلامية تعمل بالقوة والنشاط نفسهما في سبيل التعاون والتنسيق، وهي تمثل ثلث سكان العالم (أكثر من مليار نسمة). وقد عقدت لقاءات ومؤتمرات عدة منذ سنة ١٩٧٩، كان آخرها مؤتمر قمة طهران من ١٩٩٧/١٢/٩ إلى ١٩٩٧/١٢/١١. هذه ملاحظة وليست انتقاداً. وقد يعترض المؤلفون بأنهم يتكلمون باسم العرب وليس باسم الإسلام، وفي العرب أناس من غير المسلمين. وهدف الفريق ينحصر في الوحدة العربية لا الوحدة الإسلامية. ونحن نجيب، بأن الالتفاتة إلى العالم الإسلامي كعمق استراتيجي للعالم العربي كان من المستحسن إعطاؤه عناية أكبر.

ثالثاً: إن كثرة الشرح والتعمق في البحث والغوص في التفاصيل تضيع على القارىء هيكلية المشروع. فليس كل قارىء دارس. كما أن فريق البحث يأتي لماماً على ذكر الفريق (الطبقة) صاحب المصلحة في قيام الوحدة العربية. مع أن الأمثلة في العالم قائمة لما تزل على دور هذه الطبقة في التجمعات والتكتلات التي دخلت الولايات المتحدة أو الدول الأوروبية أطرافاً فيها، وأعني بها طبقة رجال الأعمال، تليها مباشرة طبقة العمال والمستخدمين. أما رجال الأعمال فيستفيدون من الوحدة باتساع السوق ورفع الحواجز الجمركية وسهولة انتقال رؤوس الأموال وتوحيد التشريع المالي والتجاري وسهولة انتقال العمالة، بحيث يحتفظ رأس المال بنسبة معينة من اليد العاملة في سوق البطالة تكون احتياطياً لحين الطلب. وأما العمال، فتنفعهم الوحدة بأن تسهل عليهم الانتقال من قطر إلى قطر وتساعدهم على التجمع، فيقررون اجتماعهم ويحققون مطالبهم، كما تنخفض

كلفة إنتاج البضاعة، فترخص الأسعار وتقل أعباء المعيشة. وقد باشر رجال الأعمال العرب بتأسيس مثل هذا الاتحاد منذ عشر سنوات، ربما قبل المباشرة بإعداد هذا الكتاب. وكان آخر اجتماع لهم في هذا السبيل ذاك الذي انعقد في بيروت بين ١٨ و٢٠ تشرين الثاني/نوفمبر سنة ١٩٩٧ وحضره ستمائة شخص من نساء ورجال من جميع الأقطار العربية، يتدارسون الوسائل والسبل المؤدية إلى مزيد من التعاون في ما بينهم، أو المزيد من الاتحاد في ما بين مؤسساتهم المالية والصناعية والتجارية.

إن اتحاد رجال الأعمال ومؤسساتهم يؤدي إلى الاتحاد السياسي، أعني إقامة دولة الوحدة. فظواهر التوحد السياسي في العالم تبين دور رجال الأعمال. ولم يترسخ الحكم الديمقراطي وتتوطد أسس الحرية إلا بهم. والأمثلة كثيرة.

رابعاً: لم تكن أمريكا غائبة عن هذا المؤتمر، كما نظن. ولا تغيب عن مثله من المؤتمرات. فهي تريد وتسعى إلى توحيد منطقتنا الشرق أوسطية بدءاً من توحيد البلدان العربية، تدفعها إلى ذلك ثلاثة عوامل:

أ ـ تكوين كتلة قوية في الشرق الأوسط وشمالي أفريقيا تحقق التوازن مع أوروبا، فلا تقع المنطقة تحت سيطرتها مرة ثانية.

ب ـ زوال الحواجز والعوائق أمام انتقال رؤوس الأموال والبضائع والمؤسسات والأفراد (الأمريكيين) وشركائهم من أهل المنطقة.

ج ـ قيام سد في وجه الجنس الأصفر في الشرق، خليفة المغول والتتار... الخ.

وهكذا نرى أن رجال الأعمال يصنعون الوحدة، بينما الكتاب والشعراء يحلمون بها. إن رأس المال يوحد، بينما الإقطاعية تجزئ.

خامساً: يعطي الكتاب أهمية بالغة لمسألة الحرية في دولة الوحدة وفي كل قطر عربي على حدة، وينطلق من مبدأ الحكم العلماني البعيد عن النظرة الدينية والطائفية، معطياً هامشاً واسعاً لمختلف الانتماءات الدينية والعقائدية بوصفها عوامل مساعدة على ترسيخ الوحدة والديمقراطية للحاق بالعالم الأول، إذ من دون الحرية لا يوجد حكم ديمقراطي، ومن دون الحكم الديمقراطي لا تقوم تعددية فكرية وثقافية، ومن دون هذه التعددية لا يمكننا الارتقاء من مصاف دول العالم الثالث إلى مستوى الشعوب في العالم الأول، وكأنه يضع نصب عينيه دولة بذاتها، أو مجموعة من الدول: أمريكا، مثلاً، أو أوروبا، أو اليابان، من دون أن يسمي أي واحدة منها، لتكون نموذجاً ومثالاً لدولة الوحدة المفترضة التي يعمل لها.

في صفحة ١٣٤ يقول: «... قامت أنظمة الحكم الملكية (العربية) بانقلاب تدريجي صامت ضد التعددية السياسية. كذلك قوت من أجهزتها الأمنية والإعلامية». وفي الهامش حول هذه الفكرة يقول: «ولنذكر ان جميع الحكومات العربية، ورغم تبادلها الاتهامات في أمور الحرية الشخصية والديمقراطية، فقد وقفت ضد أي اعتراف دولي بالمنظمة العربية لحقوق الإنسان، كما وقفت قبل ذلك ضد عمل المنظمة ووجودها في الوطن العربي».

ونرد، بأن هذه السياسة التي تمارسها الحكومات العربية تثير الهلع في صفوف المواطنين، وتبعث على الاشمئزاز لدى الرأي العام الدولي. كما أنها عقبة تحول دون التغلب على إسرائيل وتمنع العالم المتمدن من مساعدتنا في صراعنا مع الصهيونية. لكن الحكومات العربية لم تكن قادرة على اتباع هذه السياسة لو كانت الأحزاب (والتيارات السياسية) تملك القدرة على التصدي. وهذا معناه أولاً أنها لا تزال قاصرة وغير مؤهلة للقيادة واستلام زمام السلطة. ومعناه ثانياً

أن الشعب لم يصل بعد إلى درجة من الوعي ليتجمع ويتحد في أحزاب (وتيارات سياسية) قادرة على التغير والمضي في اتجاه الحرية والديمقراطية. ومعناه ثالثاً أن الظروف المساعدة على وجود تلك الأحزاب لم تتهيأ بعد ولم تنضج. فما علينا، والحالة هذه، إلا الانتظار والعمل بصمت.

سادساً: بخصوص الاتحاد السوفياتي، ورد في صفحة ٤٠٦ ما يلي: «... ولا بد من أن يشجع الاتحاد السوفياتي التقارب والتنسيق بين تجمع المشرق العربي وتجمع وادي النيل... أما المغرب العربي فإن سيطرة اتجاه عالم ثالثي هناك يفتح مجالات التعاون مع الاتحاد السوفياتي...».

ونعقب، بأن الاتحاد السوفياتي، بحكم الجغرافيا، لا يحبذ قيام دولة الوحدة العربية. فهذه الدولة خصم استراتيجي محتمل لموسكو، ولنا على هذا براهين:

١ ـ كانت البلدان العربية جزءاً من الامبراطورية العثمانية منذ سنة ١٥١٦. وكانت امبراطوريتنا العثمانية تلك عدوة دائمة لموسكو منذ أن اعتلى بطرس الأكبر عرش روسيا في سنة ١٦٨٢، حتى سقوط الامبراطورية العثمانية. وقد انتزع القياصرة الروس من تركيا كل المناطق الواقعة على شواطىء البحر الأسود. كما شجعوا دول البلقان وساعدوها، تباعاً، على التحرر من الحكم التركي. فأصبحت تلك الدول تحت حماية روسيا التي أمنت لها الوصول إلى البحر الأبيض المتوسط (عن طريق البحر الادرياتيكي) بعد سيطرتها على كامل البحر الأسود.

٢ ـ كانت الحكومات السوفياتية المتعاقبة تقف دائماً ضد الثورة الاريترية العلمانية للتحرر من الحكم الاثيوبي والانضمام إلى جامعة الدول العربية، لكي لا يصبح البحر الأحمر بحيرة عربية. ولم تنل اريتريا استقلالها إلا بعد سقوط الاتحاد السوفياتي.

٣ ـ كان السوفيات ضد وحدة سوريا ومصر ليس لأسباب تعود إلى مبدأ الحرية والديمقراطية في الجمهورية العربية المتحدة، بل لسبب استراتيجي واحد، هو قيام دولة عربية قوية على مداخل المحيط الهندي الذي تسعى موسكو منذ القدم للوصول إليه بشتى الوسائل. وآخر محاولة لها في هذا السبيل كانت احتلال الجيش الأحمر لبلاد أفغانستان، وقبله التحالف مع الهند في وجود الصين الشيوعية، لأن الهند لها شواطىء واسعة على ذلك المحيط، فتطل موسكو منه على العالم وتخرج من عزلتها الجليدية. والحالة هذه، ينبغي علينا النظر بحذر في تعاملنا مع دولة موسكو، أياً كان نظام الحكم فيها، لأن موقعنا الجغرافي الاستراتيجي الخطير، المسيطر على خمسين بالمائة من شواطئ البحر الأبيض المتوسط، وعلى كامل البحر الأحمر، وعلى مداخل البحار العالمية بواسطة قناة السويس وبوغاز باب المندب ومضيق جبل طارق، يجعل باستطاعتنا إغلاق هذه المداخل في وجه الأسطول الروسي أولاً وقبل غيره، ثم في وجه جميع الأساطيل الأجنبية الأخرى. لقد أوجد الغرب دولة إسرائيل في قلب وطننا، وجعلها عدواً لنا وقواها علينا لهذا السبب عينه، بالإضافة إلى جعلها محطة تصل بها إلى نفطنا.

٤ ـ ومن جانبه، كان الاتحاد السوفياتي من أشد الداعمين لقيام دولة إسرائيل. فقد وافق فوراً على القرار رقم ١٩٤٧/١٨١ القاضي بتقسيم فلسطين. وكان ثاني دولة تعترف بدولة إسرائيل في ١٩٤٨/٥/١٥، وزودها بالمهاجرين ذوي الكفاءة العالية، وبالسلاح. فتغلبت على الجيوش العربية وتحقق لها الثبات والاستقرار.

أما الشيوعيون العرب الذين اعترضوا على سياسة الاتحاد السوفياتي في المسألة

الفلسطينية، فقد اضطهدتهم موسكو أشد أنواع الاضطهاد.

٥ ـ في سنة ١٩٠٣ حصل ثيودور هرتزل مؤسس الحركة الصهيونية ودولة إسرائيل، على وثيقة من وزير داخلية روسيا السيد «بلفيه»، تعهد له فيها، خطياً بشيء ما لم يفصح عنه هرتزل في يومياته. ولم يذعه لينين سنة ١٩١٧ على أثر استيلائه على الحكم، كما أذاع وعد «بلفور» واتفاقية «سايكس ـ بيكو». ومنذ ذلك الحين انهارت الامبراطورية العثمانية، وانهارت الامبراطورية الروسية، وسقط الاتحاد السوفياتي، وتلاشت الامبراطورية البريطانية، وقامت دولة إسرائيل اليهودية على أرضنا، وضاعت فلسطين. ولم يكلف أحد من سياسيينا العرب ومؤرخينا ودبلوماسيينا نفسه عناء البحث عن تلك الوثيقة التي أعطاها الوزير الروسي لثيودور هرتزل سنة ١٩٠٣.

ماذا في تلك الوثيقة؟ ولماذا لم يذعها لينين سنة ١٩١٧؟ لنعد إلى يوميات هرتزل كي نعرف حقيقة موقف موسكو من القضية الفلسطينية والصهيونية وإسرائيل، ونتساءل: هل اطلع المشاركون في إعداد هذا الكتاب على يوميات هرتزل؟ أنا واثق من أنهم فعلوا. لكنهم لم يربطوا بين التعهد الروسي سنة ١٩٠٣ والموقف السوفياتي سنتي ١٩٤٧ و١٩٤٨، والذي لا يزال كما هو بالنسبة لفلسطين والحركة الصهيونية حتى بعد انهيار الامبراطورية.

٦ ـ بدأ فريق العمل في هذا الكتاب سنة ١٩٨١، أي قبل وصول غورباتشوف إلى رئاسة الاتحاد السوفياتي. لكن كل الناس كانوا يرون أن الرؤساء السوفيات الذين يتوالون على الحكم هم شيوخ ممن اشتركوا في الثورة البلشفية سنة ١٩١٧. وقد أصبحوا «قلة قليلة»، أي انتهى عديدهم بالموت بعامل السن. وكان غورباتشوف يحتل مركزاً رفيعاً في الحزب ومرشحاً للأمانة العامة، وبالتالي رئاسة الدولة. وكانت الدول الغربية تعلق على وصوله آمالاً كبيرة لكونه شاباً متفتح الفكر، لم يشترك في الثورة، ولا شارك في عهد الإرهاب الستاليني. وبكلام آخر، كان الغرب الليبرالي يرى فيه رجلاً ليبرالياً بشكل ما. وبالفعل، وصل الرجل إلى رئاسة الدولة وحقق ما كان الغرب متوقعاً منه. فقد ترأس الدولة سنة ١٩٨٥، وتلا تقريره «الثوري»، البريسترويكا سنة ١٩٨٧.

كان الباحثون الذين أخرجوا هذا الكتاب غارقين في العمل على إعداده بين سنتي ١٩٨٥ و١٩٨٧، ومع ذلك لم يأتوا على ذكر غورباتشوف ولم يستشرفوا السياسة التي سيتبعها، وما سوف تؤدي إليه «البريسترويكا» وتأثيرها فينا، مع أنهم أنجزوا كتابهم بعد التقرير بمدة (سنة ١٩٨٨).

ولا يفهم من التحليل السابق أنني أدعو إلى اتخاذ موقف سلبي عدائي من موسكو، أو إلى وقف التعامل معها أو إلى التخلي عن صداقتها، بل أدعو إلى الاطلاع على وثائقها الرسمية السرية المتعلقة بنا. هذا فقط لا غير. ولم أر أن المثقفين الذين اشتركوا في إخراج هذا الكتاب قد أشاروا إلى شيء من هذا. قد يجيبون، أو قد يجيب غيرهم أنهم تجنبوا «زكزكة» موسكو حليفتنا في الوقت الحاضر، لكني أقول، إن الصداقة لا تقف حائلاً أمام معرفة الحقائق وكشفها للرأي العام على أيدي العلماء طالما أنهم يستشرفون المستقبل العربي ويقدمون النصح والإرشاد والتوجيه، أو على الأقل، لفت الانتباه.

٧ ـ وأخيراً: وفي صفحة ٣٦٣، عندما تكلم الكتاب على المشهد الثاني، وهو مشهد التنسيق والتعاون بين الأقطار الغربية، ورد ما يلي: «... فعلى الأغلب، توضع خطط قومية

(ملزمة) تشمل الأهداف والمعايير والسياسات التي يتفق عليها... وهذا يعني أيضاً وجود ميزانية عربية مشتركة لتمويل الخطة القومية المتصلة بالمجالات المشمولة بالتعاون والتنسيق».

ونسهم بالقول، إن الكاتب استبق الأمور، لأنه لكي توضع ميزانية مشتركة يجب أن يسبقها عدد من الأمور:

أ ـ وحدة نقدية، إذ، أية عملة تعتمد في الميزانية المشتركة؟

ب ـ وحدة جمركية، لكي تتحول المواد المخصصة للخطة من بلد عربي إلى بلد آخر من دون تعقيدات.

ج ـ وبالتالي، وقبل كل شيء، وحدة سياسية.

ومن دون ذلك لا يمكن تنظيم ميزانية مشتركة، إلا إذا كان المقصود بكلمة «ميزانية» صندوق تمويل، أو إذا اعتمدت عملة جديدة غير العملات العربية الحالية، مع الأخذ بعين الاعتبار أن سنة الاستشراف (٢٠١٥) أقرب من أن يتم قبلها أي توحيد للنقد العربي أو اعتماد نقد جديد موحد. فالفرصة بعيدة الاحتمال منذ البدء.

وفي كل الأحوال، أرجو المعذرة من هذه المجموعة من مفكرينا الكبار والذين لا ينال تعليقي قط من مقامهم الثقافي والمعرفي الرفيع □

صدر حديثاً

دراسات في التنمية العربية: الواقع والآفاق

(سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ١٣)

إن التحولات الكبيرة التي شهدها العالم ـ من أزمة الاقتصاد في المراكز الرأسمالية، وانهيار النموذج التنموي السوفياتي، إلى إخفاق مشاريع التنمية العربية على يد أنظمة التخطيط المركزي ـ تثير نقاشاً صاخباً حول التنمية المستقلة، أو دور القطاع العام في التنمية ـ من جهة، وحول الخصخصة كمحور رئيس من محاور إعادة هيكلة الاقتصادات كطريق وحيدة لاستئناف التنمية ـ من جهة أخرى. ويتعرض الكتاب لهذا النقاش الصاخب بالإضافة إلى تعرضه لموضوعين جديدين تبدّت أهميتهما بصورة شديدة الوضوح خلال العقد المنصرم، هما البيئة وعلاقتها بالتنمية، والتقانة المناسبة لمواجهة متطلبات التنمية العربية، ولا سيما في ثورة عصر الالكترونيات.

٤٤٠ صفحة
الثمن: ١٤ دولاراً

محمد السيد عبد السلام

الأمن الغذائي للوطن العربي

(الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٩٨). ٣٩١ ص.
(سلسلة عالم المعرفة؛ ٢٣٠)

محمود حربي

باحث عربي.

ـ ١ ـ

صدر هذا العدد من **سلسلة عالم المعرفة** عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في دولة الكويت، تحت إشراف رئيس تحرير السلسلة **سليمان العسكري**، الأمين العام. ويحتل هذا العدد الرقم (٢٣٠)، ويقع في ٤٠٠ صفحة من القطع المتوسط، تتوزع على ستة فصول حول تحقيق الأمن الغذائي للوطن العربي، ومؤلفه هو **محمد السيد عبد السلام**، الخبير الزراعي المصري في مركز البحوث الزراعية في مصر.

في **المقدمة**، يشير المؤلف إلى أن العالم مقبل على «عولمة الاقتصاد» بعد أن عاشت الدول النامية في ظل النظام الثنائي القطبية، واستطاعت من خلاله تحقيق قدر لا بأس به من التنمية الاقتصادية والاستقلال السياسي. أما النظام العالمي الجديد الذي نحن مقبلون عليه، فهو يحمل في طياته الكثير من المخاطر، وكذلك الكثير من الفرص إذا ما كانت هناك كفاءة وجدية في التعامل مع هذه الفرص.

فالتكتلات الاقتصادية الضخمة، والأوضاع الجديدة الناشئة من حركة الشركات المتعدية الجنسية، وتزايد الفجوة بين الشمال والجنوب، إضافة إلى التقدم الضخم في وسائل الاتصالات، والتطورات الهائلة في الهندسة الوراثية، سوف تؤدي جميعها إلى ظهور ظروف جديدة، وعالم جديد، ومنطلقات جديدة، وأيضاً مفاهيم جديدة.

ويضيف الكاتب في المقدمة أن الوطن العربي بموقعه الفريد لا بد له من أن يتأثر بالمتغيرات السابقة، ولا بد له من أن يتعامل معها بإيجابية تاميناً لمصالحه وأمنه واستقراره ومستقبله، سواء في قضايا الأمن السياسي، أو التنمية الاقتصادية، أو التحديث الاجتماعي، أو ـ وهذا ليس أقلها خطورة ـ الأمن الغذائي.

يحذر المؤلف من أن الموارد الطبيعية الزراعية لم تعد متاحة مثل الفترات السابقة، بل إن الزيادة السكانية ساهمت في تآكل نصيب الفرد. ومستقبل إمدادات الغذاء بشكل عام لا يدعو إلى الاطمئنان. ويشير المؤلف في هذا الصدد إلى أن نظم الحماية وإجراءاتها سوف تتلاشى في ضوء اتفاقية منظمة التجارة العالمية، وسوف تزداد المنافسة بين

التكتلات العالمية، وتصبح قدرات العلم والتقانة (التكنولوجيا) بمثابة السلاح الفاعل في هذه المناسبة. بعبارة أخرى، فإن نظاماً جديداً عاصفاً لا يعرف التسامح تجاه العاجزين آخذ في التشكل والتبلور.

إن الأمن الغذائي للوطن العربي قضية محورية لا يمكن تركها للظروف المتغيرة، فمتى توافرت حاجة الشعب من الغذاء، أصبحت الحياة ميسورة، واستقرت الأمور، واتجه الشعب إلى التشييد والتنمية وبناء الحضارة، ومتى أصبح الأمر غير ذلك، ساد القلق، واهتز الاستقرار، وبرزت المشاكل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية بصورة أكثر حدة.

وفي هذا السياق، يشير المؤلف إلى أن الزراعة هي مصدر الرزق لنحو ٣٥ بالمئة من سكان الوطن العربي (٨٤ مليون نسمة). كما يؤكد على أنه في نصف القرن الماضي كانت الزيادات التي تحققت في الإنتاج الزراعي على المستويين العالمي والعربي كافية لمقابلة الزيادات السكانية، وذلك من خلال الاستثمار الكبير للموارد الطبيعية الزراعية وقدرات العلم والتقانة واستخدام الكيماويات الزراعية بصورة أفضل. أما في السنوات القادمة، فإن الاعتماد الأساسي سوف يكون أساساً على قدرات العلم والتقانة والتي ستتخذ فيها التقانة الحيوية الحديثة، وهندسة الوراثة، وزراعة الأنسجة، وتقانة المعلومات، دوراً متنامي الأهمية.

ويضيف المؤلف، لكي تستطيع الدول النامية (ومنها البلدان العربية) المنافسة في ظل الأوضاع السابقة والوفاء بحاجات سكانها، فإن عليها الاعتماد على قدراتها الذاتية في استثمار قدرات العلم والتقانة، وهذا يتطلب بناء مؤسسات فعالة لتوليد التقانات الجديدة، ونظم الإنتاج المطورة، والمؤسسات الفعالة لنقلها إلى حيث يمكن تطبيقها، وتهيئة مناخ محفز للمنتجين لكي يتبنوها، ثم الجمع بين هذه المكونات الثلاثة في إطار تنظيمي يكفل لها أن تعمل في توافق، ويؤمن لها إدارة العملية كلها بكفاءة.

- ٢ -

ومن خلال وعيه بهذه القضية وأبعادها السابقة، يحاول المؤلف عبر ستة فصول شرح أزمة الغذاء في الوطن العربي والملابسات المحيطة بها، ومن ثم اقترح أسلوب يمكن الاعتماد عليه في تنظيم الموارد وإدارتها.

جاء الفصل الأول تحت عنوان: «قضية الغذاء: الموقف الحالي والمتغيرات» ليطرح مجموعة من التساؤلات حول المستقبل هي: كم ستكون الزيادة في السكان؟ وكم سيتحول منهم من الريف إلى الحضر؟ وكيف سيكون تطور نمو الأراضي الزراعية زيادة ونقصاناً؟ وما هو معدل الزيادة في الإنتاجية وبخاصة الحبوب؟ وما هو تأثير التدهور البيئي في القدرة الإنتاجية للموارد الطبيعية؟ ولهذه التساؤلات يقدم المؤلف جملة الإجابات التالية:

- لا يتوقع لحالة الغذاء في العالم أن تصل إلى مرحلة استقرار تدفع إلى الاطمئنان والاسترخاء.

- سيستمر اعتماد البلدان العربية على الاستيراد، بمعنى أنه سيظل أمنها الغذائي واستقرارها السياسي معرضين لأخطار جسيمة.

- لا بد من الاعتماد على الذات في تحقيق التنمية الزراعية باستخدام وسائل التقانة الحديثة.

ويستعرض المؤلف عدداً من الإحصاءات تتصل بمعدلات تزايد السكان في الوطن العربي، ومحدودية الموارد الزراعية، ويصل

إلى نتيجة مفادها أنه على الوطن العربي أن يحقق زيادة كبيرة في الإنتاج أو يلجأ إلى الاستيراد حتى يصل إلى مستوى معقول من السلع الغذائية. ويشير إلى أن اتفاقية منظمة التجارة العالمية سوف تؤثر في الزراعة العربية في مجالات التجارة في السلع الزراعية، والخدمات، وحقوق الملكية الفكرية، وبخاصة في مجالات التقانة الحيوية الحديثة. ويؤكد أن إحياء السوق العربية المشتركة يعتبر مدخلاً مناسباً لتحقيق التعاون العربي في المجال الزراعي.

وفي **الفصل الثاني** يطرح المؤلف مفاهيم جوهرية حول قضية الزراعة والغذاء، ويشير إلى أن مفهوم الاكتفاء الذاتي الكامل هو «قدرة المجتمع على تحقيق الاعتماد الكامل على النفس والموارد والإمكانيات الذاتية في إنتاج كل احتياجاته الغذائية محلياً». ويقترح بدائل لتأمين احتياجات المواطنين، هي سعي كل قطر لتحقيق الاكتفاء، أو سعي كل قطر إلى اكتساب ميزة نسبية زراعية بالنسبة للسوق العالمية. كما يشير إلى مفهوم الزراعة العضوية باعتباره نظاماً إنتاجياً يتحاشى استخدام المخصبات الزراعية والمبيدات الحشرية، وله تأثيرات أساسية في الإنتاجية وطبيعة المنتج والبيئة. وعلى صعيد آخر، يؤكد المؤلف على ضرورة تحديث الزراعة التقليدية بتوليد تقانة جديدة وتهيئة الظروف الضرورية ووضع استراتيجيا مناسبة لتشجيع التميز التقاني. ويحلل أنماط إدارة الأراضي الزراعية ما بين المزارع العائلية، والمزارع الجماعية التقليدية، ومزارع الشركات، ومزارع الدولة.

وفي **الفصل الثالث** يتحدث محمد عبد السلام باستفاضة عن الأمن الغذائي للجيل الحالي والأجيال القادمة، باستخدام مفهوم التنمية الزراعية المستدامة، باعتبارها «الإدارة الناجحة لموارد الزراعة للوفاء بالاحتياجات المتغيرة للإنسان مع المحافظة على نوعية البيئة أو تحسينها وصيانة الموارد الطبيعية». ويحلل محددات التنمية الزراعية وهي الأرض، والماء، والهواء والمناخ، والطاقة المتجددة، والآفات والأمراض التي تصيب النباتات والحيوانات المزرعية، والتقانة المتاحة، والضغط السكاني، ومجمل الظروف الاقتصادية والسياسية والاجتماعية المحيطة بعملية التنمية.

وفي **الفصل الرابع** يثير المؤلف تساؤلاً حول هندسة الوراثة... وهل تقدم الحل؟، مستعرضاً التقدم في مجالات الطب والدواء والزراعة، وكذلك التقدم في زراعة الخلايا والأنسجة، أي في مجال التقانة الحيوية بشكل عام أو ما يطلق عليه «الثورة البيوتكنولوجية». ويناقش مجال التقانة الحيوية الحديثة، ويقسمها إلى قسمين: **الأول** التكنولوجيا الحيوية التقليدية، **والثاني** التكنولوجيا الحديثة المعتمدة على (DNA) أو الحمض النووي، و(MCA) أو الأجسام المضادة المتطابقة. ويتابع تطور الهندسة الوراثية في مراحلها المختلفة منذ عام ١٨٦٦ حتى الآن.. واحتمالات تطبيق التقانة الحيوية الحديثة في مجال تحسين المحاصيل النباتية، وتطوير الإنتاج الحيواني. ثم يعدد أسباب ضرورة توليد التقانة الحيوية الحديثة ومدى إمكانية استفادة الدول النامية منها، ودورها المهم في البحوث الزراعية، وأهمية سرعة الانضمام إلى هذا النشاط الآن، وضرورتها في القضاء على المشاكل المحيطة بالعالم النامي في المجال الزراعي.

ومن جهة ثانية، يتطرق محمد عبد السلام إلى أهمية قوانين حماية الملكية الفكرية في تنشيط شركات القطاع الخاص والشركات الاستثمارية العاملة في مجال التقانة الحيوية، ويذكر العناصر التي تحتاج إلى حماية وهي: الاختراعات الميكانيكية والكهربية، والاختراعات الكيماوية، والاختراعات الحيوية/الوراثية، واختراعات

برامج الكمبيوتر لتحسين إدارة المزارع. ويحدد الملابسات التي تحد من تعظيم الاستفادة من قدرات التقانة الحيوية وأهمها: سيطرة الشركات المتعدية الجنسية، والمشاكل المتعلقة بطبيعة الاستجابة للتطوير.

أما **الفصل الخامس**، فقد جاء بعنوان «بنية أساسية محفزة لتحقيق الأمن الغذائي»، وفيه يشير المؤلف إلى أن حيازة التقانة تجعل تحقيق الأمن الغذائي متاحاً، بالاعتماد على أربعة محاور رئيسية، هي بناء جهاز بحث علمي لقضايا التنمية الزراعية، وبناء جهاز إرشادي قوي، وتوفير إدارة استراتيجية للمؤسسات، وإعداد الإنسان لاستقبال التقانة. ويجعل للبحوث الزراعية أربع وظائف رئيسية هي: استكشاف الفرص المتاحة وتحديدها، وتعيين الأهداف الاستراتيجية، وتوليد زخم مستمد من تقانات جديدة، وبلورة نظم إنتاج محلية متكاملة ومتطورة.

كما يتحدث عن أربعة مبادئ لا بد من مراعاتها في تلك الوظائف وهي: الارتباط بأهداف التنمية، والاهتمام بعائد استثمار الموارد الطبيعية، والارتباط بالقاعدة العريضة للزراع، والوعي الكامل بأهمية عنصر الزمن.

وفي **الفصل السادس** أو الأخير من الكتاب يبسط المؤلف برامج تنمية الإنتاج بهدف تحقيق الأمن الغذائي، وطرح الصيغة الاستراتيجية للأمن الغذائي بالاعتماد على التصورات المستقبلية للموارد الطبيعية واحتياجات السكان، والإنتاج، والتقدم التقاني، والمعوقات. كما يقدم مشروعاً وطنياً للتنمية الزراعية المتواصلة يرتكز على ثلاثة محاور هي: برامج تنمية الإنتاج، وتحديث أجهزة الخدمات، والسياسات الحكومية والتشريعات. ويضع هذا المشروع في إطار برنامج عربي للأمن الغذائي يهدف إلى تحقيق خمسة أهداف رئيسية هي:

- الارتقاء بإنتاجية الثروة النباتية والحيوانية والسمكية، وتطوير القدرة التنافسية للزراعة العربية، وتعزيز التكامل العربي في مجالات مستلزمات الإنتاج، وتهيئة الظروف المناسبة لتنمية التجارة البينية، وتعزيز جهود الارتقاء بالمستوى المعيشي لسكان الريف.

ويعتبر أن هذه الأهداف ممكنة التحقيق على طموحها من خلال: تعزيز قدرات الاستحواذ على التقانة، وتوفير الظروف المناسبة للتمويل والاستثمار، وتنسيق السياسات والتشريعات.

* * *

إن هذا الكتاب جدير بالقراءة، كونه يفتح ملف قضية لا زالت مجهولة على رغم أهميتها الكبيرة بالنسبة لكل بلد عربي على حدة ولمجموع البلدان العربية، في فترات حرجة تتعاظم فيها التحديات الاقتصادية، وفي طليعتها تحدي الأمن الغذائي □

ابراهيم غرايبة

جماعة الإخوان المسلمين في الأردن (١٩٤٦/١٩٩٦)

(عمان: مركز الأردن الجديد للدراسات؛ دار سندباد للنشر، ١٩٩٧). ٣٠١ ص.
(برنامج دراسة الحركات والتجارب السياسية الإسلامية؛ ٣)

جواد الحمد وإياد البرغوثي (تحرير)

دراسة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية (حماس)، ١٩٨٧ ـ ١٩٩٦

(عمان: مركز دراسات الشرق الأوسط، ١٩٩٧)

فارس السقاف

الإسلاميون والسلطة في اليمن: تجربة التجمع اليمني للإصلاح

(صنعاء: مركز دراسات المستقبل، ١٩٩٧). ٧٨ ص.

هبة رؤوف عزت

مدرس مساعد علوم سياسية،
كلية الاقتصاد، جامعة القاهرة.

الحركة الإسلامية تكتب عن نفسها: ثلاثة إصدارات جديدة

لعقود طويلة ظلت الحركة الإسلامية حقلاً لتجارب واجتهادات وتحيزات الباحثين الغربيين، أو هجوم المخالفين، واكتفت الحركة ذاتها بإصدار مطبوعاتها الدعوية أو بياناتها السياسية والحركية، أو المذكرات التاريخية لقياداتها، ولكن مؤخراً التفت شباب الباحثين من أبناء الحركة إلى أهمية الحديث عن أنفسهم بلغة علمية منهاجية موثقة، وشهدت الأسابيع السابقة على نهاية عام ١٩٩٧ صدور عدة كتب رصينة في دراسة الحركات الإسلامية وتحليلها في الأردن وفلسطين واليمن، سواء بأقلام أبنائها أو المنتمين إلى التيار الإسلامي الأوسع في بلدان عربية أخرى.

١ ـ الإخوان المسلمون في الأردن

صدر الكتاب الأول عن مركز دراسات الأردن الجديد ودار السندباد للنشر في نهاية عام ١٩٩٧، وهو بعنوان: **جماعة الإخوان المسلمين في الأردن (١٩٤٦ ـ ١٩٩٦)** للباحث إبراهيم غرايبة. وتكتسب دراسة جماعة الإخوان المسلمين في الأردن أهميتها من خصوصية الجماعة إذا ما قورنت بتجربة التيارات السياسية الأخرى سواء في الأردن أو خارجها، أو بالجماعات الإسلامية العاملة في الوطن العربي والعالم الإسلامي. فخلال

٥٠ سنة كرست الجماعة عملها في مسار هادىء مستقر يغلب عليه التعايش مع النظام السياسي ويغلب عليه أيضاً طابع الدعوة والعمل الاجتماعي، مما جنب الجماعة مبررات الاحتكاك أو التصادم مع السلطات التنفيذية من ناحية، ووفر لها متسعاً من الوقت والظروف الملائمة لبناء شبكة واسعة وقوية من المنظمات الاجتماعية والخيرية من ناحية أخرى، كما منحها عمقاً جماهيرياً استثمرته بنجاح في نهاية الثمانينيات. ومع انطلاقة العملية الديمقراطية في الأردن فازت الحركة بـ ٣٢ مقعداً في مجلس النواب الأردني، أي بنحو ٢٩ بالمئة من إجمالي المقاعد، مقدمة نفسها باعتبارها التيار السياسي الأهم على الساحة السياسية الأردنية.

وضع الكتاب، كما تقدم، الباحث ابراهيم غرايبة، أحد ألمع الوجوه الباحثة الشابة داخل الجماعة الإسلامية في الأردن، والذي يتمتع بخبرة حركية وموضوعية علمية يتناول من خلالها مسار تطور الحركة التاريخي، ومرجعيتها الفكرية، وأداءها السياسي وآفاق مستقبلها.

يبدأ الكتاب بمقدمة حول الموضوع وأهميته، وفي ستة فصول متتالية يتناول الجوانب المختلفة للحركة، فيبدأ في **الفصل الأول** بقراءة ببليوغرافية في مصادر دراسة جماعة الإخوان المسلمين مقوماً ومستعرضاً الدراسات السابقة. وفي **الفصل الثاني** يستعرض المبادئ الأساسية للجماعة وفكرها. وفي **الفصل الثالث** يتابع مسارها التاريخي عبر مرحلة التأسيس (١٩٤٦ ـ ١٩٥٦)، ثم مرحلة سيطرة النظم القومية واليسارية (١٩٥٣ ـ ١٩٦٧)، ثم مرحلة الصعود الإسلامي (المد الإسلامي ١٩٦٨ ـ ١٩٨٩)، ثم مرحلة التجربة الديمقراطية (١٩٨٩ ـ الآن). وفي **الفصل الرابع** يحلل الخطاب السياسي والإصلاحي للجماعة ويبلوره حول محاور: السياسة الشرعية ـ الحريات والحقوق العامة/الأقليات/المرأة. وفي **الفصل الخامس** يستعرض الباحث الأداء السياسي للجماعة في العمل البرلماني والحزبي والقضايا الداخلية، وموقفها بشأن السياسة الخارجية، والقضية الفلسطينية. أما في **الفصل السادس** والأخير، فيستعرض أداءها العام في الجمعيات الأهلية والمساجد والبلديات والعمل النقابي والطلابي. وفي **الخاتمة** يستشرف الباحث الآفاق المستقبلية للحركة في ظل تحولات المجتمع والدولة داخل الأردن، والتحولات العربية والعالمية، ثم التحولات الحضارية للقرن المقبل.

٢ ـ حركة حماس

أما الكتاب الثاني الصادر حول الحركة الإسلامية بأقلام أبنائها، فهو الذي نشره مركز دراسات الشرق الأوسط في عمان عام ١٩٩٧ وحرره كل من جواد الحمد وإياد البرغوثي، وهو بعنوان **دراسة في الفكر السياسي لحركة المقاومة الإسلامية (حماس)، ١٩٨٧ ـ ١٩٩٦**. وتنبع أهمية الكتاب من كون حركة حماس تعد في نظر الباحثين والمحللين أحد أبرز الفاعلين على الساحة الإقليمية، كونها عنصراً أساسياً في معادلة الكفاح الفلسطيني، وهي أبرز قضية في المنطقة العربية، كما تستقطب الحركة الاهتمام المحلي والعالمي بخاصة بعد قيام الدولة الفلسطينية (سلطة الحكم الذاتي)، ودور الحركة داخل أراضي الحكم الذاتي، وعلاقتها بالسلطة الفلسطينية ومصادماتها المستمرة مع الكيان الاستيطاني الإسرائيلي.

وقد يبدو أن دراسة الفكر السياسي لحركة لم يتجاوز عمرها تسع سنوات نوع من المبالغة في تقويم دورها، ولكن سرعة تنامي الحركة وقوة تأثيرها، فضلاً عن كونها جزءاً من حركة عالمية أوسع فعالية منذ العشرينيات هي حركة الإخوان المسلمين، يخلع أهمية مضاعفة على هذه الدراسة، وبخاصة في ضوء اطلاع الباحثين على معظم الإنتاج الفكري للحركة، إن لم

يكن كله، بل لقد حاولت الدراسة أن تستنطق صانعي القرار السياسي داخل الحركة، ففيها الكثير من الاستشراف لطريقة تفكير صناع القرار السياسي واهتماماتهم الفكرية والسياسية بعيداً عن خضم العمل التنظيمي ـ الدعوي والجهادي ـ اليومي.

وتضم الدراسة خمسة أبواب: **الأول** يتناول أهداف حركة حماس ووسائلها للباحث الاجتماعي **محمد برهومة**، ويدرس بشكل نقدي هذه الأهداف وتلك الوسائل. **والثاني** يقدم المنطلقات والمفاهيم الفكرية والسياسية لحركة حماس، حيث يتناول الباحث **خالد الهندي** فهم الحركة لطبيعة الصراع مع المشروع الصهيوني، ويحلل **محمد برهومة** فهم الحركة للآخر الصهيوني وللغرب، ويناقش **محمد عمارة** رؤية الحركة للمسألة الوطنية، ويحلل **خالد الحروب** موقف الحركة من التعددية الدينية والسياسية، ويستعرض **علي الصوا** العمل السياسي للحركة. وفي الباب **الثالث** يدرس كل من **أحمد عبد العزيز وجواد الحمد** المواقف الأساسية لحركة حماس من قضية التفاوض والتسوية مع إسرائيل، وكذلك من مشروع الحكم الذاتي الفلسطيني. ويقدم الباحث **عبد الحفيظ علاوي** في الباب **الرابع** استعراضاً لعلاقات حركة حماس السياسية على الساحة الفلسطينية، وعلى الساحة العربية والدولية. أما في الباب **الخامس** والأخير، فيدس الباحث **وليد المدلل** حركة حماس وقرارات المنظمات الإقليمية والدولية. وختاماً يتناول **عبد الله أبو عيد** الحركة وقواعد القانون الدولي المعاصر.

٣ ـ التجمع اليمني للإصلاح

والكتاب الثالث الصادر عن مركز دراسات المستقبل في صنعاء عام ١٩٩٧ لفارس السقاف، يقدم بشكل موجز تجربة التجمع اليمني للإصلاح الذي شارك في السلطة منذ عام ١٩٩٣ في ائتلاف حكومي ثلاثي أولاً، ثم ثنائي منذ منتصف عام ١٩٩٤ وحتى نيسان/ابريل ١٩٩٧، ثم في الانتخابات اليمنية الأخيرة التي ثار حولها الجدل بشأن تراجع ثقل الإسلاميين، وذلك تحت عنوان: **الإسلاميون والسلطة في اليمن: تجربة التجمع اليمني للإصلاح.** يبدأ الكتاب بدراسة السلطة في الخطاب الإسلامي الحديث بشكل عام، ثم يقترب من الحركة الإسلامية ونشأتها في اليمن في الأربعينيات وعلاقتها بالحكم ومحاولة الثورة سنة ١٩٤٨، ثم وضع الإسلاميين بعدها وبخاصة في الستينيات وخروجهم من معادلة السلطة وحركتهم الاجتماعية الواسعة المؤثرة، ثم تفاعلهم مع السلطة منذ تولي الرئيس علي عبد الله صالح الحكم ١٩٨٢، ومشاركتهم المباشرة في السلطة في التسعينيات. ثم يسعى في الختام إلى تقويم هذه المسيرة واستشراف ثقلهم السياسي ودورهم في المستقبل، وبخاصة بعد الانتخابات اليمنية الأخيرة.

والواقع أن الكتب الثلاثة تقدم مساحات واسعة للمقارنة بين الحركات الإسلامية في الوطن العربي، فهي تقدم صيغتين مختلفتين للشراكة الإسلامية في الحكم من موقع الائتلاف في الحالة اليمنية، ومن مقاعد المعارضة في الحالة الأردنية. كما أنها تقدم نموذجاً إسلامياً لحركة المقاومة الوطنية للاحتلال، بكل ما يفرضه هذا الواقع من تفرد، وبكل ما يفرزه أيضاً من عبقريات رجالها الأفذاذ. كما تسمح هذه الكتب برصد تعرجات العمل السياسي ومراحل التطور التي تجتازها الحركة الإسلامية في ممارستها له، وهذا ما يتضح بمقارنة ماضي إخوان الأردن بحاضرهم. وفي كل الأحوال، فإن صدور هذه الكتب الثلاثة عن منتمين إلى المربع الإسلامي يخلع عليها صدقية واسعة، ويزيل كثيراً من اللبس والتهويمات المحيطة بممارساتها السياسية □

Robert J. Allison
The Crescent Obscured: The United States and the Muslim World, 1776-1815
(New York: Oxford University Press, 1995). xviii, 266 p.

ظلال على الهلال: علاقة الولايات المتحدة بالعالم الإسلامي، ١٧٧٦ ـ ١٨١٥(*)

فواز جرجس

استاذ كرسي كرستيان جونسون لدراسة الشؤون الدولية وشؤون الشرق الأوسط، كلية سارة لورنس ـ نيويورك.

ـ ١ ـ

إن معظم الكتابات المتعلقة بعلاقة أمريكا بالعالم العربي/الإسلامي تبدأ بنهاية الحرب العالمية الثانية وظهور الولايات المتحدة كدولة عظمى. وترجع بعض الدراسات المهتمة بمشاركة الولايات المتحدة في شؤون الشرق الأوسط تلك العلاقة إلى النشاط الديني والتعليمي للمبشرين وبعض المغامرات التجارية. وتصور تلك الدراسات الولايات المتحدة، على خلاف أوروبا، على أنها لاعب جديد في ساحة الشرق الأوسط لا يحمل على عاتقه التركة الاستعمارية أو المصادمات الدامية الطويلة الأمد مع الدول والمجتمعات الإسلامية.

أما كتاب **ظلال على الهلال** بقلم روبرت أليسون، فيختلف عن هذا النهج المعتاد في ناحيتين: **الأولى**، أنه يبين أن اللقاء بين أمريكا والعالم الإسلامي بدأ في الواقع قبل وجود الولايات المتحدة، بل ربما قبل ان ينتبه الأوروبيون إلى وجود أمريكا، فقد اعترف ملك المغرب مثلاً بالولايات المتحدة في سنة ١٧٧٨، ولم تسبقه في ذلك غير فرنسا. **والثانية** كما يذكر المؤلف أن الأمريكيين ورثوا عن أوروبا صورة الإسلام على أنه دين مرتبط بالاستبداد. ولم يهتم الأمريكيون بالحقيقة التاريخية أو الوصف الدقيق للإسلام أكثر من اهتمامهم بالملاءمة السياسية لهذا الوصف. ويقول المؤلف إن الأمريكيين استخدموا العالم الإسلامي، مراراً وتكراراً، كنموذج مرجعي يبرز جوانب تفردهم بالحرية والقوة والتقدم.

وتبدأ القصة بعد الثورة الأمريكية، عندما واجهت الدولة الجديدة أول تحد جدي من جانب دول البربر التي كانت قائمة في شمال أفريقيا. وكانت الولايات المتحدة، شأن الدول الأوروبية، مضطرة حتى أواخر القرن الثامن عشر إلى دفع إتاوة لدول البربر للحصول على حق المرور الآمن لسفنها التجارية أثناء عبورها البحر المتوسط. غير أن الولايات المتحدة كانت كثيراً ما لا تدفع المطلوب منها. ويومئذٍ لم يكن في وسع الحكومة الضعيفة

(*) قُدم هذا العرض باللغة الإنكليزية وترجمه إلى اللغة العربية أسعد حليم.

التي تعاني متاعب مالية وعسكرية للجمهورية الجديدة أن تهدد بافعال لها مصداقيتها. كما أنها لم تكن قادرة على دفع إتاوة المرور من دون أن تكون لها سلطة تحصيل الضرائب، بالإضافة إلى أن أمريكا كانت في كثير من الأحيان مشغولة بأوروبا. ولتأكيد مطالبهم، كان حكام الجزائر والمغرب وطرابلس يحتجزون السفن الأمريكية بصورة دورية ويحولون ملاحيها إلى عبيد. ولقد خلقت عمليات الاعتقال هذه مشاكل سياسية للقادة الأمريكيين ولمواطني الولايات المتحدة أيضاً. ولكن الموقف تغيّر عند صدور دستور سنة ١٧٨٩، إذ أوجد هذا الدستور حكومة أقوى، قادرة على الدفاع عن مصالح أمريكا في الخارج.

وقبل انتخاب توماس جيفرسون رئيساً للولايات المتحدة بوقت طويل، كان يرى أن الترتيبات التي تقضي بأن تدفع أمريكا إتاوة للمرور لا تتفق مع مفهومها للحرية والاستقلال، وأيد فكرة إنشاء أسطول، رغم عدم موافقته على إنشاء جيش دائم، واقترح شن الحرب التي قال إنها ستثبت لدول أفريقيا وأوروبا أن الولايات المتحدة لن تجبن كما تفعل الدول الأوروبية الأخرى. وعندما كان جيفرسون يشغل منصب السفير (هو كاتب الوزير، لكنه بالفعل الوزير) الأمريكي في فرنسا في عام ١٧٨٥ في الوقت الذي أعلنت فيه الجزائر الحرب، رحب جيفرسون بذلك، أو رأى أن الحرب البحرية هي الوسيلة الفعالة للدفاع عن المصالح الأمريكية من دون خطر إنشاء جيش دائم. وكان من رأي جيفرسون أنه إذا أنشئ الأسطول في فترة الحرب وحدها، فإنه لا يمكن استخدامه ضد الشعب الأمريكي بالطريقة التي يستخدم بها الجيش الدائم المسؤول أمام الحكومة الفدرالية.

ولم يكن من المستغرب عندما تجدد الخلاف مع طرابلس بعد أن أصبح جيفرسون رئيساً في سنة ١٨٠٠، أن يرسل جيفرسون الأسطول الأمريكي إلى البحر المتوسط ليقاتل ويعلن للعالم أن الأمريكيين «شعب جدير بالحرية»، ويحتفظ بالأسطول تحت السيطرة المدنية الصارمة طوال فترة النزاع مع طرابلس. ولقد انتقد الاتحاديون الإدارة الأمريكية لعدم تأييدها للأسطول تأييداً كافياً أثناء الحرب ولسياساتها الاقتصادية والعسكرية المتقلبة. غير أن جيفرسون كان مصمماً على بناء سلطات محدودة للحكومة الفدرالية، وكان من المؤمنين ببقاء الجهاز الحكومي صغيراً، مما يتعارض مع وجود أسطول كبير الحجم. وكان جيفرسون يأمل في أن تتمكن الولايات المتحدة في حربها مع طرابلس من الدفاع عن مصالحها من دون التخلي عن مبادئها.

وانتصرت الولايات المتحدة على طرابلس في سنة ١٨٠٥، واعتقد جيفرسون أن انتصار أمريكا على طرابلس... «جعل الأمريكيين على قدم المساواة مع أي شعب آخر، لا بسبب القوة العسكرية، بل لأن تلك القوة كانت تقودها روح العدالة، ولم يكن هدفها الغزو بل الحرية» (ص ٣٤).

- ٢ -

ولقد أكدت هذه الحرب مجدداً إيمان الأمريكيين بأن بلادهم لا تختلف فقط عن شعوب أوروبا، بل تختلف أيضاً عن الدول الإسلامية الاستبدادية. ويذكر مؤلف الكتاب أن الحرب مع طرابلس كانت لها أهمية ايديولوجية كبرى بالنسبة للأمريكيين الذين تصوروا أنهم يؤدون مهمة مقدسة في سحق قوى التسلط والقرصنة الإسلامية. وتعبيراً عن بطولة الجيل الثاني للثورة كتب فرنسيس كاي، وهو محام من ماريلاند، أغنيته التي اقتبس منها مؤلف الكتاب عنوانه **ظلال على الهلال**. وقد أعيدت كتابة هذه الأغنية بعد تسع سنوات وأصبحت هي

النشيد الوطني، وتقول كلماتها:

«لقد تلقوا أثناء الصراع الضربات دون مقاومة... إلى أن تراجع العدو مذعوراً من قوة الحرب وبدا الهلال شاحباً، وقد اختفى جلاله على ضوء علم بلدنا المزركش بالنجوم... حيث التمعت كل نجمة وكأنها شهاب من شهب الحرب وانحنت الرأس المعممة أمام البريق المخيف» (ص ٢٠٥).

ويقول مؤلف الكتاب، إنه منذ البداية كان الأمريكيون من المحافظين والوطنيين يقارنون بين ايديولوجيتهم القائمة على التقدم والحرية والقدرة الإبداعية والاستبداد الإسلامي، وكانوا جميعاً يوافقون على أن الإسلام يدعو إلى القمع الديني السياسي ويؤدي إلى الركود. ولم تكن هذه النظرة إلى الإسلام مقصورة على الأمريكيين الذين كانوا يتفردون في طريقة تمسكهم بهذه الصورة. ومثال ذلك أن سيرة النبي محمد ﷺ وغيرها من الكتابات المتعلقة بالإسلام كانت تنشر لتحذير الأمريكيين من التسامح في شؤون الدين والتساهل السياسي اللذين يشجعان الاستبداد. ويبين المؤلف بطريقة مقنعة كيف أن هذه الصورة للإسلام سرعان ما طبقت على قضايا مثل النقاش حول الدستور، وفرض الضرائب، والحريات السياسية، التي واجهت الحكومة الأمريكية الوليدة كما واجهت الشعب الأمريكي.

ويخصص المؤلف أحد فصول الكتاب للمقارنة النصية بين المرأة الأمريكية والمرأة المسلمة. ويبحث على الأخص كيف أن صورة المرأة في قصص ذلك العهد ومسرحياته كانت تكشف عن انتصار الروح الأمريكية القائمة على الحرية والمساواة، وفشل المرأة المسلمة التي تخلت عن الحرية وآثرت حياة الترف والاستعباد. فمثلاً، في مسرحية بعنوان الأسيرة الأمريكية *(The American Captive)*، نجد شخصية تحمل اسم روكسلانا تتغلب على الاستبداد العثماني عن طريق تعليم «حريم» السلطان احترام الذات، والكبرياء، والدور السياسي، وفن الحياة. وعندما يقع السلطان في هوى روكسلانا، يجعلها شريكته ويضعها معه على قدم المساواة.

وهناك مذكرات لامرأة أخرى، المفروض أنها انكليزية الأصل، لكنها اكتسبت شعبية كبيرة في الولايات المتحدة طوال القرن التاسع عشر، تشيد بامرأة اسمها ماريا مارتين. فهذه المرأة تحتفظ بحرية روحها في مواجهة سيد مسلم قاس وعدواني يريد أن يضعها إلى حريمه، ويحبسها في زنزانة انفرادية في الصحراء، لكنه في نهاية الأمر يطلق سراحها لأنه يعجز عن كسر روحها. ويورد المؤلف هذه الحكايات والعديد من أمثالها من القصص التي تشيد بأعمال هؤلاء النسوة المدافعات عن حريتهن وتدين موقف النساء اللاتي يتخلين عن الحرية، ومعظمهن من المسلمات. والأوليات هن دائماً أمريكيات ودائماً متضررات، أما الأخيرات فهن عادة مسلمات يقاسين الموت أو العذاب الأليم. ويبين المؤلف كيف تجسد هؤلاء الأمريكيات المثل الأعلى للحرية، وكيف يمثلن وعياً أرقى يجعل للفضيلة والحرية قيمة أعلى من المتع الدنيوية.

- ٣ -

ويقول المؤلف إن هذه الصورة التي اعتنقها الأمريكيون عن الإسلام وعن أنفسهم كانت منبتة الصلة بالواقع، فبينما كان الأمريكيون يغضبون عندما تقوم دول البربر باستعباد بعض مواطنيهم، كانوا يغمضون العين عن محنة العبيد السود في الولايات المتحدة نفسها. فهم لم يدركوا مدى بعد مؤسسة العبودية عن الأمة الجديدة روحاً وجسداً، ومدى ما تنطوي عليه من تدمير وبعد عن الأخلاق ونشر للفساد. ويورد المؤلف نماذج من الكتابات الأمريكية

التي تشير إلى هذا النفاق، ومن أمثلتها رواية معادية للعبودية، ليست مشهورة بعنوان **الإنسانية في الجزائر** ألفها جيمس رابل، الذي كان في وقت من الأوقات أسيراً في المغرب.

ونظراً لأن رابل هو الوحيد تقريباً الذي عاد من الأسر في دول البربر، فقد أدرك العلاقة بين أسره وأسر الرجال السود في الجنوب الأمريكي. ويذكر أليسون أن وقوع أسرى أمريكيين في يد الجزائر كان سبباً في تصاعد كراهية الأمريكيين للطغيان الإسلامي، ولكنه أيضاً أبرز عيوب النظام الأمريكي التي تجلت في قصة **الإنسانية في الجزائر**. وقد انتقد ساسة نيوإنغلند هذه العيوب، وأنحوا باللائمة على زملائهم في ولايات العبيد لتمسكهم بهذه المؤسسة الظالمة. غير أن أليسون ينكر على الأمريكيين أنهم اتخذوا موقفاً معنوياً رفيعاً. ويبين كيف أن كثيرين من الأمريكيين - ومن بينهم شخصيات تحظى بالاحترام مثل بنيامين فرانكلين - اعترفوا بضعف الموقف الأمريكي إزاء العبودية، ومع ذلك استخدموا العالم الإسلامي لتمثيل ذلك الضعف. وعلى الرغم مما يتحمله الأمريكيون من مسؤوليات معنوية، فقد تراجعوا عنها أمام المصلحة الذاتية.

ويكشف أليسون الهوة الكبيرة القائمة بين أقوال الأمريكيين وأفعالهم. وهدفه هو فضح نظرة الأمريكيين إلى أنفسهم كجزيرة تقدمية وليبرالية في بحر الرجعية والاستبداد الإسلامي في فترة حاسمة في بناء دولتهم ويقول: «إن العبودية في الولايات المتحدة جعلت التهنئة التي يوجهها الأمريكيون لأنفسهم لتجنيبهم الاستبداد السياسي أو الديني أو الجنسي تبدو عبارات فارغة ومنافقة وتدعو إلى الخجل» (ص ١٨ في المقدمة).

وهنا تجدر ملاحظة ما أورده أليسون من ارتباط واضح ومشروع بين العبودية في الولايات المتحدة ونظرة الأمريكيين إلى الإسلام والمسلمين. ولكنه مع ذلك يحجم عن القيام بنقد موضوعي للأسس الايديولوجية التي تستند إليها هذه الآراء. فمنذ قيام الولايات المتحدة كانت تحركاتها المترددة على المسرح العالمي مدفوعة باحتياجات وحسابات اقتصادية استراتيجية أكثر مما هي مدفوعة بشواغل ثقافية وحضارية. وكان شعور أمريكا بالتفرد والحماسة التبشيرية في الخارج كثيراً ما يخفي سعياً مستمراً للحفاظ على المصالح الوطنية. وفي هذا السياق كان التقاء أمريكا بدول البربر بداية لنمط مستمر تسيطر فيه اعتبارات التجارة والأمن على أعمال واشنطن في السياسة الخارجية. ومن ثم كانت الحرب مع طرابلس لا تمثل صداماً مع ثقافات بعيدة بقدر ما كانت تمثل تضارباً في المصالح.

ومع ذلك، فإن جمال كتاب أليسون يتمثل في أنه يضفي لحماً وعظاماً على الجذور التاريخية لنظرة الأمريكيين للإسلام والمسلمين. وعلى رغم أنه لا يعرب عن اختلافه المباشر أو نقده للصورة التي يعرض الغرب فيها الإسلام، فإنه يبرز بصورة غير مباشرة الأساس الواهي واللاتاريخي الذي تقوم عليه هذه النظرة. وكتاب **ظلال على الهلال** جدير بالقراءة بالنظر إلى الاهتمام الحالي بالإسلام في الغرب، بما في ذلك الولايات المتحدة نفسها □

كتب مختارة (موجز)

أولاً: الكتب العربية والمترجمة

(١)

حسن بزون. **القرامطة: بين الدين والثورة**. بيروت: دار الانتشار العربي، ١٩٩٧.

يتحدث هذا الكتاب عن واحدة من أشهر الحركات الاجتماعية التي عرفها التاريخ الإسلامي وأكثرها إثارة للتساؤل في الوقت نفسه، وتلك هي حركة القرامطة. فيعرض بزون لظروف نشأتها، والبيئة التي أحاطت بظهورها، وتطورها، وتأثرها بالحركات السياسية التي ازدهرت في أثناء العصر العباسي من خوارج واسماعيلية وبابكية ومزدكية... الخ. وغاية هدف المؤلف من ذلك هي الإجابة عن التساؤل التالي: هل تعد هذه الحركة حركة ردة دينية تضرب في المعتقدات الإسلامية وتبغي هدمها، أم أنها انعكاس أمين لحزمة من الأوضاع الاجتماعية والسياسية التي سادت في حينها؟

(٢)

عبد الغفار شكر (محرر). **اليسار العربي وقضايا المستقبل**. القاهرة: مكتبة مدبولي؛ مركز البحوث العربية، ١٩٩٨.

يعد هذا الكتاب ثمرة الندوة التي نظمها مركز البحوث العربية قبل عامين تحت عنوان «اليسار العربي وقضايا المستقبل». ومن القضايا التي تطرقت إليها الندوة، وبالتالي الكتاب، موقف اليسار من الليبرالية بشقيها الاقتصادي (الرأسمالية) والسياسي (الديمقراطية والتعددية)، وأزمة الحرية التي تعانيها الحركة اليسارية، وعلاقة هذه الأزمة بالتحديات المطروحة على اليسار. ويخصص الكتاب فصله الأخير لميشيل كامل أحد أبرز المناضلين على الصعيدين المصري والعربي.

(٣)

عمر محمد الطيب. **الأمن القومي لوادي النيل وانعكاساته في المجال العسكري**. القاهرة: النهار للطبع والنشر والتوزيع، ١٩٩٨. ٣٠٤ ص.

يحلل مؤلف هذا الكتاب، وهو الذي شغل منصب رئيس جهاز أمن الدولة والنائب الأول لرئيس الجمهورية السودانية بين عامي ١٩٧٧ و١٩٨٥، أمن وادي النيل وصلته بالأمن القومي العربي ككل، وأمن القارة الأفريقية، وتبادله معهما التأثير والتأثر. وفي ما يتعلق بموضوعه تحديداً،

يناقش عمر الطيب ركائز الأمن القومي لوادي النيل، والتهديدات التي تستهدفه، ودور القوى الخارجية، إقليمية ودولية، في تحريك بعض تلك التهديدات أو في استثمارها، والاستراتيجيات المقترحة من وجهة نظره لتوطيد هذا الأمن.

(٤)

عياض ابن عاشور. **الضمير والتشريع: العقلية المدنية والحقوق الحديثة**. بيروت؛ الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨.

يستفهم مؤلف هذا الكتاب عن أسباب عدم تجاوب العقلية المدنية مع ظاهرة التحديث، ويرد تلك الأسباب إلى التأثر بمخلفات التراث ورواسبه السلبية. كما ينقب المؤلف في جذور علاقة هذه العقلية بالتشريع المحدث، وفي جوهر علاقة الإنسان بالحق ودولة القانون، مدلياً بإسهامه حول التطور المحتمل لهذه الأخيرة.

(٥)

غينادي زوغانوف. **روسيا وطني: الأيديولوجيا الوطنية للدولة**. ترجمة مفيد قطيش. بيروت: دار الفارابي، ١٩٩٧.

يوضح الكاتب، وهو أحد أقطاب المعارضة الشيوعية وعتاتها، تصوره لكيفية نجاح الحزب الشيوعي في الوصول إلى سدة الحكم واستمراره فيه من بعد ليقود بلاده على طريق «المجد التاريخي المأمول». ويعتبر زوغانوف أنه بقدر ما تبدو هذه المهمة ضرورية على ضوء عوامل الاضطراب التي يشهدها الواقع الغربي منذ انهيار الاتحاد السوفياتي وحتى الآن، بقدر ما تحتاج روسيا نفسها إلى تلك المهمة وتسعى لأدائها من خلال تجميع مختلف الشعوب الراغبة في الانضواء تحت رايتها.

(٦)

مجموعة باحثين. **أمن الخليج في القرن الحادي والعشرين**. أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ١٩٩٨. ٤٢٩ ص.

يستشرف هذا الكتاب مستقبل الخليج العربي في القرن الحادي والعشرين، انطلاقاً من تحليل مجموعة التحديات التي يواجهها على المستويات الداخلية والإقليمية والدولية. داخلياً، يثير الكتاب قضية التحول الاقتصادي والاجتماعي وعلاقته بالتقسيم الطبقي، ودور المرأة في المجتمع الخليجي، وقضية النمو السكاني وأثره في سوق العمل. وإقليمياً، يناقش الكتاب ما يصفه بالتهديد من قبل كلٍ من إيران والعراق، وصعود الحركات الإسلامية، والنزاعات الحدودية، وتداعيات الصراع العربي ـ الإسرائيلي. ودولياً، يربط الكتاب أمن الخليج بمصالح القوى الكبرى، وبصفة خاصة الولايات المتحدة وأوروبا وروسيا.

(٧)

محمد السيد سعيد (محرر). **مبادرة التقدم: استيعاب التكنولوجيا المتقدمة في مصر**. القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٩٨. ٤٩٣ ص.

يتضمن هذا الكتاب أعمال المؤتمر الذي حمل العنوان نفسه وجاء جزءاً من مشروع «اختيارات مصر التكنولوجية»، الذي نظمه مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام بالتعاون مع مؤسسة فريدريش إيبرت الألمانية، وعقد في عام ١٩٩٧. وقد عالجت الأوراق المقدمة إلى المؤتمر، ومن ثم أقسام الكتاب، مجموعة من الأفكار المحيطة باستيعاب مصر نتائج الثورة التقانية (التكنولوجية)، وآليات توظيف تلك النتائج في مجالات التصنيع، والمعلومات، والإلكترونيات الدقيقة، والهندسة الوراثية، والبتروكيماويات، والعلوم العسكرية، والسينما. وقارنت بين النماذج التطبيقية ذات الصلة سواء في الدول المتقدمة أو في الدول النامية.

(٨)

نبيل السهلي. **تطور الاقتصاد الإسرائيلي (١٩٤٨ - ١٩٩٦)**. أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ١٩٩٨. ١٠٧ ص. (دراسات استراتيجية؛ العدد ١١)

يناقش هذا الكتاب الاقتصاد الإسرائيلي الذي عومل منذ تاسيس الكيان الصهيوني قبل خمسين عاماً بوصفه عصبه وأداته الرئيسية لتحقيق أهدافه السياسية والأمنية. وفي هذا السياق، يقسم السهلي مراحل تطور الاقتصاد الإسرائيلي إلى أربع مراحل، ساد أولاها اهتمام بالزراعة، وميز ثانيتها معدل متسارع للنمو، ثم جاءت المرحلة الثالثة وهي تتصف بالتضخم والكساد، حتى بلغ مرحلته الرابعة والحالية التي تطبعها رغبة جارفة في التوسع الإقليمي، من خلال مشروعات التعاون الاقتصادي مع دول المنطقة تحت شعار «الشرق أوسطية».

(٩)

نبيل شرف الدين. **أمراء ومواطنون: رصد لظاهرة الإسلام: الحركة في مصر خلال عقد التسعينيات**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٨.

يشكل هذا الكتاب إسهاماً آخر من الإسهامات العديدة في مجال تحليل ظاهرة الحركات الإسلامية، الموصوفة بالإرهاب في عدد من الدول العربية، ومنها مصر. وبالتطبيق على هذه الأخيرة، يسعى المؤلف إلى تقديم خريطة مسحية للحركات الإسلامية على الساحة المصرية، من حيث عددها، وبناها التنظيمية، وايديولوجيتها، ومصادر تمويلها، وتسلحها. كما يفرد الكتاب جزءاً خاصاً لتحليل العنصر الشخصي في تلك الجماعات، ممثلاً في امرائها.

(١٠)

يوسف القرضاوي. **الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي**. القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨. ١٦٧ ص.

يعد هذا الكتاب بمثابة طبعة مزيدة ومنقحة للورقة البحثية التي قدمها الشيخ يوسف القرضاوي لمنتدى الفكر العربي في عمان في عام ١٩٨٧. وفي هذا السياق، وبعد أن يفرغ المؤلف من تسجيل واقعة بروز صحوة إسلامية، فإنه ينتقل إلى بيان خواص هذه الصحوة، وفي طليعتها خواص الوسطية، والتضامن، والفهم الكلي للامور. ثم يتطرق القرضاوي إلى تحديد مسؤولية هذه الصحوة في الاستجابة للتحديات التي يواجهها العالمان العربي والإسلامي، وتلك هي تحديات التخلف، والاستبداد، والتغريب، والتخاذل في مواجهة العدو الصهيوني. ويختم باستشراف مستقبل هذه الصحوة وآفاقها المحتملة.

ثانياً: الكتب الأجنبية

(١)

Brendan O'Flaherty. *Making Room: The Economics of Homelessness*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998. 368 p.

تنبع أهمية هذا الكتاب من تطرقه إلى قضية يقتصر التعامل معها على الدول النامية، ألا وهي قضية تضخم المدن، أو ما اصطلح على تسميته بظاهرة الحضرية. ومن خلال دراسة حالات عدة مدن من اهمها نيويورك، وشيكاغو، ولندن، وتورنتو، وهمبورغ، يخلص الكاتب بعد تقصي جوانب الظاهرة، إلى ارتباط هذه الأخيرة بتآكل الطبقة الوسطى من ناحية أولى، وباحتدام ازمة الإسكان من ناحية ثانية.

(٢)

Daniel Burstein and Arne De Keijzer. *Big Dragon: China's Future: What It Means for Business, the Econ-*

omy, and Global Order, New York: Simon and Schuster, 1998. x, 404 p.

يحاول هذا الكتاب استشراف مستقبل الصين خلال الخمسة وعشرين عاماً القادمة، وذلك عقب نهاية حكم «دينغ زياوبنغ»، وأثر ذلك في وضع الولايات المتحدة الأمريكية في العالم، وكيفية تعامل الأخيرة مع تلك السيناريوهات. ويرصد الكاتبان ذلك على مستويات الاقتصاد والتجارة والسياسة الدولية. ويتطرقان إلى بحث مدى أهمية الصين بالنسبة لشركات الأعمال الأمريكية الكبرى، مثل بوينغ وجنرال موتورز وميكروسوفت وموتوريلا وغيرها. ويعرضان تأثير سيناريوهات العلاقة بين الصين والولايات المتحدة، والتي يصفانها بأنها «حرب باردة» جديدة، على الساحة الدولية.

(٣)

John Calabrese (ed.). *The Future of Iraq*. Washington, D C: Middle East Institute, 1997. 140 p.

يمثل هذا الكتاب حصيلة جهود تسعة من المؤلفين الغربيين والعرب يحاولون استشراف مستقبل العراق ويرصدون تداعيات رؤاهم على المستوى الإقليمي (أمن الخليج)، والمستوى الدولي (السوق النفطية). ومن بين السيناريوهات التي يتدارسها المؤلفون، سيناريو استمرار الحصار (الأمريكي) للعراق مع محاولة تغيير النظام في الوقت نفسه، وسيناريو فك هذا الحصار والانفتاح على العراق في محاولة لموازنة القوة الإيرانية المتنامية.

(٤)

John M. Owen. *Liberal Peace, Liberal War: American Politics and International Security*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997. x, 246 p. (Cornell Studies in Security Affairs)

امتداداً للجدل القديم/الجديد حول مقولة ان الديمقراطيات لا تحارب بعضها، يقدم الكاتب، وهو أستاذ العلوم السياسية في جامعة فيرجينيا، إسهامه في هذا الموضوع، منطلقاً من أن الدول الليبرالية عادة ما تصطنع عدواً غير ليبرالي وتصارعه بعد أن تفتعل الأسباب وتختلق الوسائل. ويدلل على ذلك بعشر أزمات كانت الولايات المتحدة طرفاً فيها من تسعينيات القرن الثامن عشر وعلى امتداد قرن كامل، محاولاً الكشف عن إدراك الطرف الأمريكي وتمييزه بين الليبرالي وغير الليبرالي.

(٥)

Josef Thesing (ed.). *The Rule of Law*. Sant Augustin: Konrad-Adenauer-Stiftung, 1997. 282 p.

يهتم هذا الكتاب بدراسة العلاقة بين الديمقراطية وحكم القانون، ويسعى لمقارنة هذه القضية من خلال المحاور الستة التالية: التطور التاريخي لفكرة الدولة العادلة، وارتباط حكم القانون بالديمقراطية وحقوق الإنسان، وحكم القانون كأحد أهم وظائف الدولة، وتطبيقات الدولة العادلة في العالمين الصناعي والنامي، ومعوقات إعمال القانون في الداخل، والنظام الدولي وتأثيره في مفهوم عدالة الدولة.

(٦)

Paul F. Gardner. *Shared Hopes, Separate Fears: Fifty Years of U.S.-Indonesian Relations*. Boulder, CO: Westview Press, 1997. xvii, 318 p.

تبدو الحاجة إلى قراءة هذا الكتاب على ضوء تطورات الوضع الحالي في اندونيسيا، والتي وضعتها في أحد مراكز الاهتمام الدولي. فالكاتب يلحظ أن ثمة تجاهلاً أمريكياً لهذه الدولة، على الرغم من كونها ثالث أكبر دولة من ناحية تعداد السكان في العالم، ولها أهميتها الاستراتيجية الكبيرة. ويعزز الكاتب ملاحظته باستدعاء خبرته كدبلوماسي أمريكي سبق له العمل طويلاً في اندونيسيا،

وأتيحت له عن قرب متابعة تطورات العلاقات الأمريكية ـ الأندونيسية منذ منتصف القرن الحالي. كما يرجع إلى مجموعة كبيرة من المستندات الرسمية الخاصة بكبريات الأحداث التي مرت بها الدولة الاندونيسية منذ تاسيسها.

(٧)

Philip Ball. *Made to Measure: New Materials for the 21st Century*. Princeton, N J: Princeton University Press, 1997. 458 p.

يلفت هذا الكتاب النظر إلى بعض المنجزات العلمية الحديثة في تاريخ البشرية، والتي يعتبرها مفاتيح هذه الأخيرة لدخول القرن الحادي والعشرين. وأهم هذه المنجزات في رأي الكاتب ما يتصل بالاستنساخ، والتقانة الحيوية، والفوتونات، والمعدات الذكية. ولا يفوت الكاتب، وهو محرر مساعد لمجلة ناتشر، أن يحلل آثار تلك الطفرات العلمية المادية في السياسة الدولية، مستعرضاً سيناريوهات التطور المستقبلي، وفي مقدمتها إحلال النفط والوقود ببدائلهما، وانعكاس ذلك على اقتصادات الدول الشرق أوسطية.

(٨)

Raymond Aron. *Introduction à la philosophie politique: Démocratie et revolution*. Paris: Livre de Poche, 1997. 254 p.

يتضمن هذا الكتاب بين دفتيه مجموعة المحاضرات التي ألقاها المفكر الفرنسي ريمون آرون في عام ١٩٥٤، لتسليط الضوء على الظاهرة الديمقراطية في وقت لم تكن قد حازت فيه أهميتها الحالية. وفي هذا السياق، يعرف آرون الديمقراطية بأنها عملية تمارس في إطار واقعي مؤسسي، وليست مجرد فضيلة أو مثل أعلى، كما يتم تعريفها في سياق الفلسفة الأخلاقية. كما يحدد شروط نجاح تلك العملية في ضرورة القبول بمبدأ التنافس السلمي على السلطة بين الأفراد داخل الدولة. ويؤكد على أن الديمقراطية شأنها شأن الطبيعة البشرية وهي من نواتجها، وبالتالي فهي منقوصة، إلا أنها تظل على رغم ذلك من وجهة نظره أفضل النظم السيئة.

(٩)

Richard Elliot Benedick. *Ozone Diplomacy: New Directions in Safeguarding the Planet*. Enl. ed. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1998. xvii, 449 p.

يكشف هذا الكتاب عن بعض خفايا العمليات التفاوضية، من خلال قصر الخبرة الذاتية للمؤلف في التفاوض على بروتوكول مونتريال في عام ١٩٨٧ للحد من الأخطار المترتبة على ثقب الأوزون. ومن هذا المنطلق، فإنه يوضح تفاصيل المسائل المالية والتقانية التي ناقشها المشاركون، ويثير نقطة لا تقل أهمية تتعلق بمستجدات ما بعد توقيع البروتوكول، والتي لم تنعكس على صياغته، مع لفت الانتباه إلى ضرورة التحسب لمثلها مستقبلاً.

(١٠)

Roy Denman. *Missed Chances*. Shiffield: Indigo, 1997.

يلحظ هذا الكتاب الحركة البريطانية التي تمضي قدماً في اتجاهين متعاكسين: الاتجاه الأول هو الانسحاب أكثر فأكثر من الساحة الأوروبية، وهو اتجاه لازم محاولات التوحيد الأوروبي وتواصل عبر مختلف مراحلها حتى مرحلة الوحدة النقدية. والاتجاه الثاني هو الرهان أكثر فأكثر على الولايات المتحدة والالتحاق بمواقفها السياسية الخارجية. ويرد الكتاب هذه الحركة باتجاهيها إلى محاولة العقل البريطاني التحرر من وضع الجزيرة المحاصرة بالبحث عن آفاق أرحب من المحيط الإقليمي المباشر □

تقرير عن:

المؤتمر السنوي الثالث للمركز العربي للدراسات الاستراتيجية «نحو مشروع للنهضة العربية في القرن الحادي والعشرين» بيروت، ٢٨ ـ ٢٩ أيار/مايو ١٩٩٨

مصطفى محمد العبد الله الكفري

كلية الاقتصاد، جامعة دمشق.

ـ ١ ـ

«ثمة دعوات متكررة لصياغة مشروع جديد للنهضة العربية، عبّر عنها المثقفون والسياسيون العرب في ندوات ومؤتمرات عدة في مختلف أرجاء الوطن العربي منذ فترة طويلة. والتحليل المعمق لهذه الدعوات يفصح عن مدى الحاجة لتأصيل المشروع الحضاري العربي، كي لا يبدو أن مشروعاً كهذا هو أقرب إلى الحلم الذي يضع معالمه مجموعة من المثقفين، ذلك أن مشروع النهضة بالمعنى العلمي ليس إلا نتاج جملة من التفاعلات السياسية والاقتصادية والثقافية التي تتم على أرض الواقع العربي ذاته، بما يعني الانطلاق من معطيات الواقع بغية تجاوزه». تحت هذا العنوان انعقد المؤتمر السنوي الثالث للمركز العربي للدراسات الاستراتيجية.

خلال **جلسة الافتتاح** وبحضور رئيس وزراء لبنان **رفيق الحريري** تحدث رئيس المركز الرئيس **علي ناصر محمد** بأن المركز ومنذ مؤتمره التاسيسي الذي عقد في دمشق في نيسان/ابريل ١٩٩٥ يعمل بدأب على طرح القضايا العربية ذات الطابع الاستراتيجي للنقاش العام. وقد تمحور النقاش في المؤتمر السنوي الأول الذي عقد في القاهرة في نيسان/ابريل ١٩٩٦ حول موقع الوطن العربي على خريطة القرن الحادي والعشرين. وكذلك في مؤتمره السنوي الثاني الذي عقد في إمارة رأس الخيمة في دولة الإمارات العربية المتحدة في شباط/فبراير ١٩٩٧ تمحور النقاش حول «إعداد الوطن العربي للقرن الحادي والعشرين في ظل ثورة المعلومات».

ويأتي المؤتمر السنوي الثالث، بالتكامل مع ما سبقه، ليطرح حول طبيعة وملامح مشروع النهضة العربية، الذي يمكن من خلاله أن تدخل البلدان العربية إلى عالم القرن الحادي والعشرين. وفي هذا الإطار، يهدف المؤتمر السنوي الثالث للمركز عبر أوراق العمل وجلسات النقاش، إلى بلورة رؤية مشتركة حول ملامح مشروع للنهضة العربية في القرن القادم، وذلك من خلال مناقشة القضايا الأساسية التالية:

ـ مشروع النهضة العربية في إطار الكونية.

ـ المنظور التاريخي للنهضة العربية.

ـ مشروع النهضة العربية الثالثة والتنمية

بجوانبها الأربعة: السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

ثم ألقى د. **علي عبد الكريم**، الأمين العام المساعد في جامعة الدول العربية، كلمة د. **أحمد عصمت عبد المجيد**، الأمين العام لجامعة الدول العربية. وركز على العناصر التالية التي تمثل مدخلاً أساسياً ومهماً نحو المشروع الحضاري العربي المنشود:

أ ـ التأكيد على ضرورة الحفاظ على الهوية الحضارية والقومية المميزة للأمة العربية.

ب ـ صون الأمن القومي العربي.

ج ـ دعم مسيرة التكامل الاقتصادي العربي، وتفعيل العلاقات الاقتصادية العربية من خلال دعم وتعزيز منطقة التجارة الحرة العربية الكبرى والتي تمثل النواة الرئيسية للسوق العربية المشتركة.

ثم تحدث راعي المؤتمر رئيس وزراء لبنان **رفيق الحريري** قائلاً: «من ابراهيم اليازجي، إلى نجيب عازوري، وصولاً إلى عبد الله العلايلي، كانت هذه المدينة، تحمل المشروع الثقافي النهضوي العربي، وترفع لواء النضال من أجل التجدد والتقدم في سائر ديار العرب، إلى جانب شقيقتيها مصر وسوريا. أما اليوم فإن هذه المدينة، تعود منارة عربية نهضوية ساطعة، وتستمر في صراعها مع المشروع الاستعماري الصهيوني، دونما خوف أو وجل، من أجل التحرير والسيادة الوطنية.

إن المشروع الذي أنتم بصدد متابعته في مؤتمركم الثالث، ليس ابن ساعته، فهو يستمد مشروعيته من جهود ما يزيد على القرن من الزمان في الثقافة والسياسة والاقتصاد والاجتماع. لكن لأنه يضع أفقاً له القرن الواحد والعشرين، فهو محتاج إلى حوار ممتد بين سائر المهتمين بالشأن العام. ويتضمن الحوار من وجهة نظري مراجعة التجارب والمشروعات الماضية، ومقارنة المشروعات المماثلة في الهدف، والتي طرحتها مؤسسات عربية بحثية أخرى، والتطلع بعيون الفهم والتعقل إلى ما يجري في العالم من متغيرات وإنجازات».

وقد تركزت محاور الندوة حول الموضوعات التالية:

أ ـ مشروع النهضة العربية في إطار الكونية.

ب ـ دروس الماضي: المنظور التاريخي للنهضة العربية وتركز حلقات العمل حول مشروع النهضة العربية الثالثة، وبخاصة في مجالات: التنمية السياسية؛ التنمية الاجتماعية؛ التنمية الثقافية.

ج ـ وتم في الجلسة العامة الثالثة تقييم استخلاصات ورشتي العمل الأولى والثانية حول التنمية السياسية والتنمية الاقتصادية.

د ـ وخصصت الجلسة الرابعة العامة لتقديم استخلاصات ورشتي العمل الثالثة والرابعة حول التنمية الاجتماعية والتنمية الثقافية.

هـ ـ أما الجلسة الختامية فقد تمت خلالها قراءة الاستخلاصات العامة للندوة قدمها علي الدين هلال، عميد كلية الاقتصاد والعلوم السياسية في جامعة القاهرة.

ـ ٢ ـ

بدأت **الجلسة العلمية الأولى** برئاسة **عبد العزيز حجازي**، رئيس وزراء مصر الأسبق، حول مشروع النهضة العربية في إطار الكونية. وقدم لها حجازي بالكلمات التالية:

«إن الحديث عن مشروع للنهضة العربية لا بد من ان يكون حديثاً عن المستقبل ننتقل به من حال نحن عليها إلى حال جديد يكون

أكثر إشراقاً ووعياً بما حققناه حتى الآن وما تنتظره شعوبنا في الأجل القصير والمتوسط والطويل على حد سواء، وذلك كله على ضوء تعرف على المتغيرات التي يمر بها عالمنا اليوم الذي يزخر من ناحية بالعديد من النقلات العلمية والتكنولوجية المؤثرة على نواحٍ كثيرة من حياة الإنسان، فمن تطور في علوم الحاسبات والالكترونية والاتصالات والمعلوماتية بصفة عامة إلى التكنولوجية الصناعية والزراعية والطب، بل والخدمات بصفة عامة.. عالم ترفع فيه الحواجز عن انتقال رؤوس الأموال والتجارة والعمالة وتفتح فيه الأبواب لمستحدثات العصر في الملكية الفكرية وتثار مع كل ذلك قضايا الحداثة والمعاصرة في مواجهة التراث والحضارة...».

ثم قدم السيد يسين، مستشار مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، بحثاً بعنوان: «نظرة استشرافية للتطورات العالمية من القرن الحادي والعشرين» عرضها علي الدين هلال، أوضح فيها الباحث أن «هناك اتفاقاً بين العلماء والاجتماعيين على أن تبلور القيم وترسخ الاتجاهات تمر عادة بمراحل متعددة وتحتاج إلى فترة زمنية كافية يتاح فيها للناس أكبر قدرة من التجريب وأوسع مساحة للمحاولة والخطأ حتى يتم الاختيار بين القيم الاجتماعية التي ينعقد الإجماع في لحظة تاريخية ما على صحتها وضرورتها لتوجيه السلوك الفعلي للبشر. ومن هنا يمكن القول إنه مثلما تتبلور القيم وتترسخ الاتجاهات عبر فترة زمنية طويلة، فإن التغيرات التي تلحق بها من زاوية تدهورها، أو تجمدها أو تجديدها، تحتاج أيضاً إلى وقت طويل حتى ينشأ الجديد على أنقاض القديم. في ضوء ذلك يذهب الباحثون إلى أن التنبؤ بتغير القيم وتحول الاتجاهات مسألة في غاية الصعوبة، وقد يلجأ العلماء الاجتماعيون إلى مناهج وأساليب بحث متعددة حتى يستطيعوا رصد التغيرات بدقة وتحديد متى - على أكبر وجه من الدقة - حدث الانقطاع في مجال القيم والاتجاهات، ووقع التغير الكيفي».

بعدها تحدث محمد جمال باروت حول موضوع «ما بعد الدولة القطرية: آفاق الاندماج القومي العربي في إطار العولمة»، وقال: «تم الاعتراف بتشكل الدولة - الأمة بمعناها الحقوقي الراهن لأول مرة في معاهدة وستفاليا عام ١٦٤٨ التي أنهت حرب الثلاثين عاماً، وقد شكل هذا الاعتراف قاعدة نشأ على أساسها نظام جديد في العلاقات الدولية هو النظام الدولي «System international» الذي تقوم وحدته الأساسية على الدولة - الأمة ذات السيادة، إن النظام الدولي هو هنا يشبه نظام علاقات ما بين الدول المستقلة من حيث ان هذه الدولة تمثل أمماً، أو أنها دول - أمم؛ انها الشخصيات القومية للمجتمع الدولي المتأسس في إطار هيئة الأمم المتحدة والتي من الواضح انها هيئة دول.

أوضحت نهاية الحرب العالمية الباردة في مطلع التسعينيات تقادم هذا النظام الدولي الذي تقوم وحدته الأساسية على الدولة - الأمة وتشكل معالم نظام جديد يمكن تسميته بالنظام العالمي «System mondial» الذي تقوم وحدته الأساسية على مجال الجيو - سياسي المدول أو المعولم أو المتكامل. واسمحوا لي هنا بالتمييز ما بين النظام الدولي والنظام العالمي كتعاقد قاموسي إجرائي مؤقت. فالنظام الدولي هو نظام ما بين الدول - الأمم، في حين أن النظام العالمي الذي تشكل الوحدة الجيو - سياسية المتعددة الدول والمعولمة وحدته الأساسية هو نظام عبر الأمم وفوقها. وإذا كان النظام الدولي قد تكوّن واستقر خلال قرون على الأقل، فإن النظام العالمي بالمعنى

أعلاه هو قيد التكون، وبشكل ما بات نسميه اليوم بـ «العولمة» أو «الكوكبة» أو «التدويل»، وهو العنوان الأساسي لعملية التحول من النظام الدولي إلى النظام العالمي».

ـ ٣ ـ

وترأس **الجلسة العلمية الثانية** بعنوان «دروس الماضي: المنظور التاريخي للنهضة العربية» **ناصر الدين الأسد** ونوقش خلالها بحث بعنوان: «خبرات النهضة العربية الأولى ونهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين» **لأحمد برقاوي**، حاول فيه الباحث الإجابة عن سؤال: كيف نجعل من النهضة العربية وعياً تاريخياً بالراهن المعيش؟ وأوضح الباحث أن «النهضة (Renaissance) مفهوم أوروبي للدلالة على مرحلة انتقال أوروبا من العصور الوسطى إلى العصر الحديث. وهي مرحلة شهدت من منتصف القرن الرابع عشر وحتى القرن السابع عشر تطوراً ثقافياً في الفلسفة والعلم والإصلاح الديني، وتمت فيها اكتشافات جغرافية، وتكونت أسس الدولة القومية ونشأت الطبقة البرجوازية التي أنجزت في النهاية ثوراتها المتعددة. من هذه الزاوية يمكن القول «إن أية نهضة لا تتم بفعل عوامل داخلية، أي تغيرات عميقة في قلب المجتمع، وإمكانيات قابعة في قلبه، ستظل عرضة لفعل خارجي قادر على إجهاضها حتى ولو كانت هذا الخارج سبباً من أسباب نمو الوعي بها أو بضرورتها».

ثم عرض **كريم مروه** بحثاً بعنوان: «حول خبرات النهضة الثانية: أفكار واستنتاجات أولية للبحث والنقاش» حاول فيه توصيف الواقع الذي نعيشه في الوطن العربي ونقده، وحدد باختصار العناصر الأساسية المكونة لهذا الواقع وفقاً لما يلي:

١ ـ ضعف البنى السياسية للدولة في بلداننا، وتحول مؤسساتها من الاتجاه نحو التحديث والديمقراطية، إلى الاتجاه نحو الاستئثار والاستفراد، على حساب المشاركة الشعبية، وعلى حساب التعددية.

ب ـ تفاقم الصراعات بأشكالها كافة، داخل كل بلد، وبين كل البلدان، وتراجع فكرة الوحدة العربية، حتى بأبسط تعبيراتها، الجامعة العربية.

ج ـ تخلف البنى الاقتصادية، وتعمق الأزمة وتفاقم نتائجها الاجتماعية، وغياب أشكال التكامل التي كانت دائماً موضع بحث انطلاقاً من فائدتها الجماعية.

د ـ انحسار الديمقراطية، وضعف العمل السياسي والنقابي والثقافي والمعرفي، وتراجع دور قوى المجتمع المدني: الأحزاب والنقابات ومراكز البحث في شتى الميادين وسائر المؤسسات الاجتماعية والثقافية.

هـ ـ تراجع دور قوى التغيير الديمقراطي لصالح السلفية الفكرية والسياسية.

و ـ الدخول في المفاوضات مع إسرائيل من أجل السلام، في غياب أدنى أشكال التنسيق، مع كل ما حمل ويحمله ذلك من مخاطر على كل بلد عربي منفرداً، وعلى مجمل البلدان العربية مجتمعة، ومفاوضات السلام هذه ذاتها، وما وصلت إليه اليوم، تلخص عمق الأزمة التي تعانيها؛ الأزمة التي تكاد تستعصي على الحلول وتكاد تصبح مأزقاً تاريخياً.

بعد ذلك انقسم المشاركون في المؤتمر في **الجلسة العلمية الثالثة** إلى أربع حلقات عمل بحسب الاهتمام والاختصاص، وهي:

ـ **حلقة النقاش الأولى:** مشروع النهضة العربية الثالثة: التنمية السياسية.

ـ **حلقة النقاش الثانية:** مشروع النهضة العربية الثالثة: التنمية الاقتصادية.

ـ **حلقة النقاش الثالثة:** مشروع النهضة العربية الثالثة: التنمية الاجتماعية.

ـ **حلقة النقاش الرابعة:** مشروع النهضة العربية الثالثة: التنمية الثقافية.

ـ ٤ ـ

أما الجلسة العلمية العامة الثالثة، برئاسة **فهمية شرف الدين،** أستاذة في الجامعة اللبنانية، فقد خصصت لمناقشة استخلاصات حلقتي النقاش الثالثة والرابعة حول التنمية الاجتماعية والثقافية في الوطن العربي.

كانت القضية الرئيسية التي تعرضت لها حلقة النقاش الأولى هي «الشروط السياسية» لمشروع النهضة العربية الثالثة، والتي ترتبط بحسب تصميم برنامج المؤتمر بقضية الديمقراطية، من خلال سؤالين أساسيين:

الأول: إلى أي مدى ينطبق نموذج الديمقراطية الغربية على المجتمع العربي؟

الثاني: هل يمكن أن تحل الشورى محل الديمقراطية الغربية؟

كانت الإجابة التي قدمها **عبد الإله بلقزيز** على السؤال الأول واضحة، وهي: نعم، يمكن أن ينطبق الديمقراطي على المجتمعات العربية، فالنموذج الديمقراطي الغربي في النهاية نموذج له مصادره، لكن هناك ما يسميه «النظام الديمقراطي الحديث» الذي لا يرتبط بالغرب بالضرورة، فالديمقراطية قيمة كونية، لا يفرضها الغرب على الدول العربية، وربما يكون العكس هو الصحيح، فليس من بين أهداف القوى الغربية في المنطقة إرساء الديمقراطية.

وكانت الإجابة التي قدمها **فارس السقاف** على السؤال الثاني لا تقل حسماً، فالشورى لا تتعارض مع الديمقراطية. الشورى مبدأ والديمقراطية آلية، يمكن من خلالها تطبيق هذا المبدأ، فهي ليست ايديولوجية، مشيراً إلى أنه عند هذا الحد يمكن أن يكون هناك اتفاق.

في النقاش العام حول ما قدم في ورقتي العمل، كانت هناك اتجاهات أساسية، باستثناءات محدودة، ومعتادة يمكن رصدها في ما يلي:

ـ إن الشرط الأول للتفكير في أي مشروع حضاري، أو صياغته أو تنفيذه، أياً كان التعبير المستخدم، هو «الديمقراطية»، بمبادئها الأساسية المعروفة، أياً كان المسمى الذي يطلق عليها، وأياً كان النموذج الذي يتم اتباعه في إطارها. وتلك المبادىء هي:

أ ـ التعددية السياسية في إطار حرية الرأي والتعبير والتنظيم.

ب ـ الانتخابات الحرة.

ج ـ تداول السلطة.

وتضمنت حلقة النقاش ورقة عمل قدمها **مصطفى محمد العبد الله** بعنوان: «إشكاليات وآفاق بناء السوق العربية المشتركة» حيث طرح أسئلة تاريخية: لماذا لم تتكامل الدول العربية اقتصادياً، وما هي العوامل التي أعاقت، أو لا تزال تعيق خطوات التكامل الاقتصادي العربي؟ ولماذا لم تتمكن السوق العربية المشتركة من تحقيق الأهداف المرجوة منها، وما هي إشكاليات السوق العربية المشتركة، وآفاقها المستقبلية؟ وعلى هامش تلك الأسئلة طرحت بعض القضايا الاقتصادية الكبرى، إضافة إلى المعضلات السياسية المرتبطة بها.

ـ إن الاتفاقيات الاقتصادية الجماعية والثنائية العربية كافة قد فشلت، وبخاصة اتفاقية تسهيل التبادل التجاري، وتنظيم تجارة الترانزيت بين الدول العربية (عام ١٩٥٣)، واتفاقية إنشاء السوق العربية المشتركة (عام ١٩٦٤)، واتفاقية تيسير

التبادل التجاري والتنمية بين الدول العربية (عام ١٩٨١)، وذلك لأسبابٍ عدة:

أ ـ تخلف الهياكل الإنتاجية.

ب ـ اختلاف النظم الاقتصادية بين الدول العربية.

ج ـ غياب الإرادة السياسية.

ـ ٥ ـ

خصصت **الجلسة العلمية العامة الرابعة**، برئاسة **أحمد الربعي**، وزير التربية والتعليم السابق في دولة الكويت، وأستاذ في كلية الآداب، جامعة الكويت، لمناقشة استخلاصات حلقتي النقاش الأولى والثانية حول التنمية السياسية والتنمية الاقتصادية في الوطن العربي.

تركزت حلقة النقاش الثالثة التي تناولت التنمية الاجتماعية حول ورقتي عمل قدمت أولاهما **أماني قنديل** تحت عنوان: «دور المنظمات الأهلية العربية (NGOs) في التنمية الاجتماعية»، في حين تناول **محمد بركات** في الورقة الثانية «قضايا الاندماج والتكيف الاجتماعي في الوطن العربي».

أكدت أماني قنديل على أهمية المنظمات الأهلية العربية وعلى موقعها في خريطة النهضة في القرن المقبل، انطلاقاً من تقييم دورها الحالي في التنمية البشرية العربية ودورها المستقبلي، عبر إثارة السؤال التالي: هل لدى المنظمات الأهلية العربية رؤية ووعي نقديين يسمحان لها بالإسهام في التغيير ضمن منظور رؤية قومية تنموية شاملة؟

وجاءت ورقة محمد بركات لتتكامل من زاوية أخرى مع الورقة الأولى عندما ناقشت الاندماج والتكيف الاجتماعي في الوطن العربي وربطت بشكل واضح بين الرعاية والتنمية، حيث تقوم الرعاية بالتصدي لأسباب الخلل وتحديد المسار والبرامج التي تبنى عليها قضايا الاندماج والتكيف، في حين تقوم التنمية على أساس النهوض والمشاركة وتوسيع الخيارات.

وقد تركزت اتجاهات النقاش حول المحاور الرئيسية التالية:

ـ تهتم التنمية الفعلية بتعظيم إمكانات الناس وتلبية احتياجاتهم الفعلية انطلاقاً من دراسة الواقع الاجتماعي والإجابة عن مشكلاته بعيداً عن مفهوم مستورد للتنمية لا يعمل إلا على تقوية نزعات الاستهلاك في مجتمعاتنا.

ـ العمل على مواجهة الصعوبات التي تواجه العمل الأهلي والتنبه إلى محاولات استيعاب المنظمات الأهلية والحصول على مواردها أو إلغاء دورها.

ـ التأكيد على مشاركة المرأة العربية وتصحيح أوضاعها وتعزيز مشاركتها في التنمية.

ـ إن الاندماج والتكيف ليسا مفهومين مطلوبين وإيجابيين دائماً، إذ كيف نصف الأوضاع القائمة بالتردي وندعو في الوقت نفسه إلى التكيف معها، بهذا المعنى يمكن أن يكون اللاتكيف موقفاً إيجابياً يفرز متغيرات جديدة.

ـ التأكيد على أهمية التعاون والتكامل بين قطاعات المجتمع الثلاثة: الحكومي والأهلي والخاص، مع الحفاظ على استقلالية القطاع الأهلي، مما يضمن مساهمته الجدية في عملية التنمية.

وتضمنت حلقة النقاش الرابعة ورقتي عمل، قدم **حامد خليل** الورقة الأولى تحت عنوان: «الثقافة العربية وحوار الحضارات»، في حين قدم **كامل أبو جابر** الورقة الثانية بعنوان: «نحو تعددية ثقافية عربية» في إطار تعيينه للثقافة العربية.

ركز خليل في تحليله على أهمية إقامة الحوار العربي بين فصائل وتيارات الثقافة العربية وإعادة بناء الفضاء الثقافي العربي على أسس الحرية، بما يمكن العرب من إقامة حوار إيجابي مع الحضارات والثقافات الأخرى.

وفي بحثه المعنون: «نحو تعددية ثقافية عربية» رأى **كامل ابو جابر** أن محاولات الإصلاح العربية النهضوية الأولى مشوبة بالكثير من الحنين إلى الماضي. ومحاولات الإصلاح لم تتمكن من مواجهة التأخر بأبعاده المختلفة، الأمر الذي لا زلنا نشهده حتى يومنا هذا. ومن المنظور التاريخي الطويل، لا بد من التمعن ملياً في التوجه نحو تعددية سياسية وثقافية عربية.

كما قدم **أوراسيو حداد**، رئيس اتحاد المنظمات العربية الأمريكية (فيآراب) مداخلة أكد فيها على ضرورة اشتراك جميع العرب بطاقاتهم العلمية والبشرية كافة في صياغة وتنفيذ مشروع نهضة عربية في القرن الحادي والعشرين. وأوضح أهمية إجراء إحصاء للمغتربين العرب كافة من أصل عربي لرصد أعدادهم وانتشارهم وإمكانياتهم بهدف امتلاك العلم والتقانة (التكنولوجيا).

وقدمت **كلود حجار**، مستشارة لدى رئاسة فيآراب في أمريكا مداخلة حول «عزوف الشباب عن السياسة» أكدت فيها: إن كان نمطنا السياسي لا يروق لشبابنا، فهذا يدعونا إلى الشعور بضرورة تعلم وإدراك ما يجري بالنسبة لشبيبتنا التي هي حاضرنا ومستقبلنا.

- ٦ -

وفي الجلسة الختامية تحدث **علي الدين هلال**، عميد كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة، فقدم الاستخلاصات العامة للندوة، والتي تضمنت تلخيصاً للأبحاث والأوراق الخلفية كافة التي قدمت للمؤتمر، والمناقشات التي مرت أثناء الجلسات العامة وحلقات العمل التي جرت أثناء انعقاد المؤتمر.

ثم ألقيت الكلمات الختامية التالية:

- كلمة ممثل رئيس مجلس الوزراء اللبناني قدمها **بشارة مرهج**، وزير الدولة لشؤون الإصلاح الإداري.

- كلمة ممثل أمين عام جامعة الدول العربية قدمها **علي عبد الكريم**، الأمين العام المساعد لجامعة الدول العربية.

- كلمة الأمين التنفيذي للجنة الاقتصادية الاجتماعية لغربي آسيا (الاسكوا) **حازم الببلاوي**.

- كلمة رئيس المركز العربي للدراسات الاستراتيجية الرئيس **علي ناصر محمد**.

على مدى يومين كاملين جرى الحوار والنقاش والبحث في موضوع المشروع الحضاري العربي للقرن الحادي والعشرين، ونوقشت قضايا مهمة تخص الأولويات الاستراتيجية التي تواجه أمتنا العربي، والتي ينبغي أن تستعد لمواجهتها في القرن المقبل:

- اتضح من المناقشات والأبحاث المقدمة إلى المؤتمر أن البحث لم يقتصر فقط على كيفية الانطلاق من الواقع الراهن الذي تعيشه الأمة العربية في هذه الظروف الصعبة من تاريخها فحسب، بل حاول الباحثون تحليل هذا الواقع والخروج بالدروس المستفادة من خبرات النهضتين العربيتين السابقتين، الأولى والثانية، وملامسة عناصر بناء القوة بطرح أسئلة عن المستقبل ضمن رؤية حضارية عصرية جديدة.

- وبقدر ما أجرى المؤتمر تقييماً للواقع

الراهن وصعوباته العديدة، والتحديات التي يواجهها الوطن العربي في عصر العولمة، فإنه في الوقت نفسه كشف عن الاتجاهات والفرص المتاحة لتجاوز هذه الصعوبات، ودخول القرن الجديد بمشروع حضاري للنهضة العربية بجوانبها السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية كافة.

ـ وكشف المؤتمر من خلال ما جرى فيه من حوار، وما أثاره من قضايا حيوية من الواقع الراهن الذي تعيشه الأمة، أنه بالرغم من تعقيد الوضع الراهن وصعوبته ليس أمراً ينبغي الاستسلام له، بل ان هذه الصعوبات والتعقيدات تتطلب منا أن نبحث عن السبل والبدائل الكفيلة بتجاوزه إلى ما هو أفضل بما يعلي من شأن هذه الأمة لتأخذ مكانتها التاريخية التي تليق بها.

ـ اكتسب المؤتمر أهميته لأنه عقد أساساً لكي يبحث في كيفية الوصول إلى صياغة مشروع عربي للمستقبل:

«إن التجارب الوحدوية العديدة، التي فشلت، قد أسهمت، بسبب فشلها، وبسبب صيغتها وطرائق تقديمها، في إفشال سائر مشاريع النهضة، إلا أن عناصر الفشل تعود، كذلك، إلى الهزائم العسكرية في حروب تحرير فلسطين من الصهيونية، والعجز عن تحقيق التضامن العربي بحدوده الدنيا في مواجهة المطامع الخارجية السياسية والاقتصادية والعسكرية، كما تعود إلى الهزائم الاقتصادية والاجتماعية التي برزت في العجز عن الاستمرار والثبات في تحقيق التقدم، في ميادينه كافة على أساس بعض خطط التنمية، وهي خطط مجتزأة ومتعثرة ترافقت مع بعض الإنجازات التي بادرت إليها بعض البلدان العربية، في مصر عبد الناصر، وفي سوريا، وفي العراق والجزائر وليبيا واليمن الديمقراطي. وهنا بالذات، ينبغي برأيي البحث عن المشاريع، وعن الأسباب».

إن توحيد الوطن العربي في كيان سياسي واحد كان ولا يزال مطلباً جماهيرياً تتطلع إليه جماهير الأمة العربية لمواجهة تحديات داخلية وخارجية عديدة. وكان هذا المطلب ولا يزال يسيطر على تفكير الجماهير والنخب المثقفة والسياسية منذ أواخر القرن التاسع عشر. ودخلت بعض الدول العربية في تجارب وممارسات وحدوية جزئية لتحقيق هذا الهدف، وبخاصة في النصف الثاني من القرن العشرين. وعلى رغم تعثر هذه التجارب أو فشلها، فإن المحاولات الوحدوية لا تزال مستمرة، وهو الأمر الذي يدل على حيوية وعمق هذا المطلب الجماهيري لمواجهة التحديات الخارجية والداخلية التي يواجهها وطننا العربي منذ أكثر من قرن من الزمان □

موجز يوميات الوحدة العربية(*)
آب (اغسطس)

إعداد: قسم التوثيق
في مركز دراسات الوحدة العربية

١ ـ العمل العربي المشترك

ـ انعقد في تونس المؤتمر العام للهيئة العربية للطاقة الذرية برئاسة ماهر اباظة، وزير الكهرباء والطاقة المصري، وحضور ١١ وزيراً عربياً للطاقة وخبراء من جامعة الدول العربية. وأكد المشاركون في المؤتمر ضرورة تطوير الجهود والتنسيق بين البلدان العربية لتنمية القوى البشرية العلمية في جميع مجالات الاستخدام السلمي للطاقة الذرية (الأهرام، القاهرة، ١٩٩٨/٨/١).

ـ أعلن أسامة الباز، المستشار السياسي للرئيس المصري، أن حسني مبارك، الرئيس المصري، على اتصال مستمر مع القادة العرب بشأن أهمية وفائدة عقد مؤتمر للقمة العربية، والتوقيت المناسب لعقد هذه القمة لكي يتسق ذلك مع التحركات الدولية الأخرى المتعلقة بعملية السلام (الأهرام، القاهرة، ٨/٢/ ١٩٩٨).

ـ أعلن تقرير صادر عن المؤسسة العربية لضمان الاستثمار أن القيمة الإجمالية للعقود التي أبرمتها المؤسسة خلال الثلث الأول من العام الجاري بلغت حوالى ٧١ مليون دولار بزيادة نسبتها ١٥٣ بالمئة عن الفترة نفسها من العام الماضي. وأضاف التقرير أن أرباح المؤسسة خلال الربع الأول من العام الجاري زادت ايضاً بنسبة ٢٥ بالمئة عن الفترة نفسها من العام الماضي لتصل إلى حوالى ٧,٧ ملايين دولار (البيان، دبي، ١٩٩٨/٨/٢٣).

ـ نددت جامعة الدول العربية بالعدوان الأمريكي على السودان وأكدت أن رفض واشنطن إرسال بعثة دولية لإثبات أن مصنع الأدوية السوداني الذي دمره العدوان لا ينتج أسلحة كيميائية «أمر غير مفهوم وغير مبرر» (النهار، بيروت، ١٩٩٨/٨/٢٦).

ـ جدد عصمت عبد المجيد، الأمين العام لجامعة الدول العربية، في اعقاب محادثات أجراها في لبنان مع الياس الهراوي، الرئيس اللبناني، دعم الجامعة العربية للموقف اللبناني الداعي إلى الانسحاب الإسرائيلي من الشريط الحدودي المحتل من دون قيد أو شرط. وكان الأمين العام للجامعة العربية شارك أمس الأول في اللقاء الموسع حول التحكيم العربي الذي انعقد في بيروت وشدد على ضرورة النهوض بنظام التحكيم بين البلدان العربية (السفير، بيروت، ١٩٩٨/٨/٢٩).

(*) 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).

ـ أعلن عصمت عبد المجيد، الأمين العام لجامعة الدول العربية، أن الجامعة تؤيد طلب ليبيا المشروع في الحصول على ضمانات بشأن محاكمة المتهمين الليبيين في قضية لوكربي في هولندا. وأوضح أن ليبيا وافقت على تقديم مواطنيها إلى المحاكمة في بلد ثالث محايد ولكن من حقها المطالبة بضمان سلامة مواطنيها. وأكد أنه أجرى اتصالات بـ كوفي أنان، الأمين العام للأمم المتحدة، وبسفارتي بريطانيا والولايات المتحدة في مصر للحصول منهما على تفسيرات في شأن الضمانات التي ستقدم لضمان نزاهة محاكمة المشتبه فيهما لكنه لم يتسلم أي رد منهما حتى الآن (الحياة، لندن، ١٩٩٨/٨/٣١).

٢ ـ الصراع العربي ـ الإسرائيلي

ـ وجه حافظ الأسد، الرئيس السوري، رسالة إلى القوات المسلحة السورية لمناسبة الذكرى الـ ٥٣ لتأسيس الجيش/أكد خلالها تمسك سوريا بحقها في الجولان، متهماً حكومة بنيامين نتنياهو، رئيس الوزراء الإسرائيلي، بتهديد أمن المنطقة وما يجاورها (السفير، بيروت، ١٩٩٨/٨/١).

ـ أعلنت وزارة الخارجية الإسرائيلية أن ممثل إسرائيل في تونس شالوم كوهين لا يستطيع مغادرة تونس لأن السلطات التونسية ترفض منح خليفته تأشيرة دخول. وكان المراقبون اعتبروا أن الموقف التونسي يعبر عن استياء تونس من السياسة الإسرائيلية التي أدت إلى جمود عملية السلام (النهار، بيروت، ١٩٩٨/٨/٧).

ـ قتل جندي إسرائيلي وأصيب ٤ آخرون بجروح في عملية للمقاومة الإسلامية بالقرب من موقع سجد في الشريط الحدودي المحتل في الجنوب اللبناني. وقد قصفت قوات الاحتلال الإسرائيلي المناطق السكنية في إقليم التفاح وعين التينة في البقاع الغربي، كما شنت طائرات إسرائيلية غارة على منطقة النأعمة جنوب بيروت أدت إلى إصابة مستوصف تابع للجبهة الشعبية لتحرير فلسطين ـ القيادة العامة (السفير، بيروت، ١٩٩٨/٨/٢٠). وهدد افيغدور كهلاني، وزير الأمن الداخلي الإسرائيلي، بتدمير البنية التحتية في لبنان كلما قتل جندي إسرائيلي في الشريط الحدودي المحتل فيما أكدت الحكومة اللبنانية أن الحل يكمن بالانسحاب الإسرائيلي من جنوب لبنان (النهار، بيروت، ١٩٩٨/٨/٢١). وقد واصل رجال المقاومة عملياتهم في الشريط الحدودي المحتل ونفذوا هجوماً بالقرب من قلعة الشقيف أدى إلى مقتل جنديين إسرائيليين، فيما شنت طائرات إسرائيلية غارات استهدفت مرتفعات «إقليم التفاح» (السفير، بيروت، ١٩٩٨/٨/٢٢). وتدهور الوضع الأمني في جنوب لبنان في أعقاب قيام مروحية إسرائيلية باغتيال حسام الأمين، أحد مسؤولي حركة «أمل» بصاروخ أطلق على سيارته جنوب مدينة صور وبعدما أصيب ٦ مدنيين لبنانيين بالقصف الإسرائيلي المتواصل للقرى والبلدات المتاخمة للشريط الحدودي. وردت المقاومة على الاعتداءات الإسرائيلية بإطلاق عشرات صواريخ الكاتيوشيا على مستوطنات الجليل مما أدى إلى إصابة ١٢ إسرائيلياً بجراح بينهم جنديان ونشوب حرائق في المستوطنات، لا سيما كريات شمونة. وحذرت المقاومة من استمرار الاعتداءات الإسرائيلية على الرغم من حرصها على الالتزام بتفاهم نيسان/ابريل (السفير، بيروت، ١٩٩٨/٨/٢٦). وقد تواصل التوتر في جنوب لبنان وأغارت طائرات إسرائيلية على موقع للجيش اللبناني في بلدة ميدون مما أدى إلى تدمير ملالة وإصابة مجند بجروح، فيما دعت فرنسا وواشنطن وموسكو إلى وقف التدهور في الجنوب اللبناني وضبط النفس (السفير، بيروت، ١٩٩٨/٨/٢٧).

ـ اشترط بنيامين نتنياهو، رئيس الوزراء الإسرائيلي، (أمس الأول) للموافقة على الانسحاب من الضفة الغربية بنسبة ١٣ بالمئة أن تبقى نسبة ٣ بالمئة من الـ ١٣ بالمئة تحت السيادة الأمنية الإسرائيلية. وقد رد ياسر عرفات، رئيس السلطة الفلسطينية، على الموافقة المشروطة لنتنياهو بالتحفظ والتأكيد أن الشرط الإسرائيلي مخالف للمبادرة الأمريكية (النهار، بيروت، ١٩٩٨/٨/٢٦).

ـ أعلن جاك شيراك، الرئيس الفرنسي، أن اجتماعاً لموظفين رفيعي المستوى من العرب والأمريكيين والروس والأوروبيين سيعقد في باريس عندما يحين الوقت، بهدف التحضير لمؤتمر دولي لإنقاذ عملية السلام في الشرق الأوسط (السفير، بيروت، ١٩٩٨/٨/٢٧).

ـ انفجرت عبوة ناسفة في أحد شوارع تل أبيب أدت إلى إصابة ٢١ إسرائيلياً بجروح. وقد سارع بنيامين نتنياهو، رئيس الوزراء الإسرائيلي، إلى تحميل السلطة الفلسطينية مسؤولية الانفجار، فيما حذرت السلطة الفلسطينية نتنياهو من التسرع بتوجيه الاتهامات، كما نفت حركة المقاومة الإسلامية (حماس) علاقتها بالانفجار (السفير، بيروت، ١٩٩٨/٨/٢٨).

ـ دعت السلطة الفلسطينية مجلس الأمن الدولي إلى اتخاذ إجراءات فورية لمنع السلطات الإسرائيلية من البدء بإنشاء حي استيطاني جديد في رأس العمود في القدس الشرقية، فيما أصيب خمسة فلسطينيين

بجروح في مواجهات مع قوات الاحتلال في مدينة الخليل (السفير، بيروت، ١٩٩٨/٨/٢٩).

- أكد الأمير حسن، ولي العهد الأردني، أن الأردنيين يشككون في فوائد السلام مع إسرائيل نظراً لبقاء التجارة مع إسرائيل والأراضي الفلسطينية التي لا زالت في معظمها تحت الاحتلال الإسرائيلي في مستوى هزيل. وقال إن عملية السلام همشت إلى مفاوضات بعثة، محذراً من أن البديل عن تحقيق السلام هو انتشار العنف الذي سيهدد مصالح وحياة جميع شعوب المنطقة (السفير، بيروت، ١٩٩٨/٨/٣١).

- رفعت سلطات الاحتلال الإسرائيلي حظر التجول الذي فرضته على مدينة الخليل بالضفة الغربية اثر مقتل مستوطن قبل تسعة أيام. وكانت السلطة الفلسطينية نددت بالحصار على الخليل الذي أدى إلى نقص في الدواء والغذاء وحذرت من مواصلة السلطات الإسرائيلية للحصار باعتباره شكلاً من أشكال العقوبات الجماعية غير المبررة لإرضاء المستوطنين في الخليل (الحياة، لندن، ١٩٩٨/٨/٣١).

٣ - العلاقات العربية - الدولية

- عبرت قافلة إيرانية من زوار الأماكن الدينية في العراق نقطة المنذرية الحدودية العراقية للمرة الأولى منذ ١٨ عاماً. وقد استقبلت القافلة بحفاوة بالغة، إذ نحر العراقيون الخراف احتفاء بالزوار. وقد أعرب مسؤولون عراقيون وإيرانيون عن ثقتهم بأن هذه الزيارة للإيرانيين ستساهم في تطوير العلاقات بين البلدين (الحياة، لندن، ١٩٩٨/٨/١٦).

- اطلقت القوات الأمريكية نحو ١٠٠ صاروخ من نوع كروز استهدفت مصنعاً للأدوية في الخرطوم وتجمعات عسكرية في أفغانستان قالت إنها تابعة لـ أسامة بن لادن، وذلك في رد على تفجير سفارتي الولايات المتحدة في دار السلام ونيروبي (النهار، بيروت، ١٩٩٨/٨/٢١). وقد أدى العدوان الأمريكي إلى تدمير مصنع الأدوية في الخرطوم وسقوط قتيل وستة جرحى فيما سقط ٢٦ قتيلاً و٤٠ جريحاً في أفغانستان. وبررت واشنطن عدوانها بتقارير تتهم بن لادن بالضلوع في تفجير السفارتين الأمريكيتين واتهام مصنع الأدوية في الخرطوم بإنتاج أسلحة كيميائية. وقد قرر السودان قطع علاقاته مع واشنطن وقدم شكوى لمجلس الأمن للتحقيق في الهجوم الأمريكي (السفير، بيروت، ١٩٩٨/٨/٢٢). واتهم حسن الترابي، رئيس البرلمان السوداني، بيل كلينتون، الرئيس الأمريكي، بأنه أراد من وراء عدوانه على السودان وأفغانستان تحويل اهتمام وسائل الإعلام عن فضيحة الزنا المتورط فيها (السفير، بيروت، ١٩٩٨/٨/٢٧). وقد نددت معظم البلدان العربية بالعدوان الأمريكي باعتباره عملاً منفرداً وغير مبرر، فيما دعت الحكومة السودانية مجلس الأمن إلى إرسال بعثة دولية للتحقيق والتأكد من أن مصنع الأدوية في الخرطوم لم يكن ينتج أسلحة كيميائية وسط تقارير صحافية أمريكية وألمانية تؤكد أن المصنع لم يكن البتة مصنعاً كيميائياً. كما أكد مصطفى عثمان اسماعيل، وزير الخارجية السوداني، ان العلاقة بين السودان وبن لادن مقطوعة منذ العام ١٩٩٥. وقد رفضت واشنطن إرسال بعثة إلى الخرطوم لتقصي الحقائق، فيما اندلعت تظاهرات حاشدة في الخرطوم نددت بالعدوان الأمريكي، وذكر التلفزيون السوداني أن الخرطوم قررت منع الطائرات الأمريكية من التحليق في أجوائها (السفير، بيروت، ١٩٩٨/٨/٣١).

- رفضت تركيا مجدداً طلباً من سوريا باستئناف أعمال اللجنة التركية - السورية - العراقية الخاصة بقضايا المياه والتي لم تنعقد منذ العام ١٩٩٢. وأعلنت وزارة الخارجية التركية أنه من المبكر الحديث الآن عن إحياء نشاط اللجنة الخاصة بالمياه لوجود تطورات سلبية على صعيد العلاقات التركية - السورية، كما أن مطالبة العراق لتركيا بوقف إقامة مشروعات السدود «تعتبر تدخلاً في السيادة الوطنية لتركيا» (الأهرام، القاهرة، ١٩٩٨/٨/٢٧).

- تبنى مجلس الأمن الدولي بالإجماع في قرار يحمل الرقم ١١٩٢ اقتراحاً أمريكياً - بريطانياً بمحاكمة الليبيين المشتبه بانهما متورطان في قضية لوكربي في لاهاي في هولندا وفقاً للقوانين الاسكتلندية على ان ترفع العقوبات عن ليبيا في أعقاب وصول المتهمين إلى هولندا. ويؤكد القرار عزم مجلس الأمن فرض عقوبات إضافية على ليبيا إذا لم يصل المتهمان إلى لاهاي للمحاكمة. وقد أكد معمر القذافي، الزعيم الليبي، ضرورة الاتفاق على ضمانات حول سلامة الليبيين المتهمين قبل تسليمهما، فيما رفضت واشنطن التفاوض حول هذه المسألة واعتبرت أن التفاوض «غير مسموح» (السفير، بيروت، ١٩٩٨/٨/٢٩)

- ذكرت الأنباء في القاهرة أن معمر القذافي، الزعيم الليبي، أطلع القاهرة على تفاصيل محاولة بريطانية فاشلة لاغتياله عام ١٩٩٦، وأكد عزمه اتخاذ إجراءات قانونية وسياسية حيال بريطانيا التي اتهمها بإيواء إرهابيين وتبني الإرهاب ودعمه (الحياة، لندن، ١٩٩٨/٨/٣١).

٤ ـ العلاقات العربية ـ العربية

ـ اتفق لبنان والعراق على تعيين كل منهما موظفاً إدارياً في كل من السفارتين المغلقتين في بيروت وبغداد تسهيلاً لمهمة رعايا كل بلد في البلد الآخر (النهار، بيروت، ١٩٩٨/٨/٨).

ـ قررت سوريا خفض الرسوم الجمركية المفروضة على المنتوجات الصناعية الوطنية بين سوريا ولبنان بنسبة ٢٥ بالمئة سنوياً (الحياة، لندن، ١٩٩٨/٨/١٠).

ـ استقبل حسني مبارك، الرئيس المصري، قيادة «التجمع الوطني الديمقراطي» السوداني المعارض في الإسكندرية وأكد أهمية الحفاظ على وحدة أراضي السودان والعمل على إيقاف القتال في مختلف أنحاء السودان. من جهة أخرى حمل عمر حسن البشير، الرئيس السوداني، بعنف على زعماء المعارضة الذين اجتمعوا في القاهرة، فيما انتقدت الخرطوم الموقف المصري واعتبرت أن اجتماع المعارضة في القاهرة بحضور زعيم المتمردين الجنوبيين لا يؤهل القاهرة لقيادة أي مبادرة للمشاركة في حل الصراع السوداني (السفير، بيروت، ١٩٩٨/٨/١٣).

ـ قام زين العابدين بن علي، الرئيس التونسي، بزيارة قصيرة لليبيا أجرى خلالها محادثات مع معمر القذافي، الزعيم الليبي، في سياق تعزيز العلاقات بين البلدين (السفير، بيروت، ١٩٩٨/٨/١٨).

ـ اتفق الجانبان العراقي والسوري على إعادة تشغيل خط أنابيب النفط الذي يصل حقول النفط في كركوك بمرفأ بانياس السوري والمتوقف منذ ١٦ عاماً. وقد تم الاتفاق في ختام محادثات أجراها محمد ماهر جمال، وزير النفط السوري، مع عامر محمد رشيد، نظيره العراقي، في بغداد، تناولت وضع برنامج زمني لإعادة تأهيل الخط تمهيداً لتشغيله (النهار، بيروت، ١٩٩٨/٨/٢١).

ـ استقبل حافظ الأسد، الرئيس السوري، عمرو موسى، وزير الخارجية المصري، الذي سلمه رسالة من حسني مبارك، الرئيس المصري، تتعلق بالأوضاع العربية. وقد سلم الرئيس السوري الوزير المصري رسالة جوابية، وذكرت الأنباء في دمشق أن الجانبين أكدا أهمية التضامن العربي في الظروف الراهنة ومتابعة التطورات في إشارة إلى العدوان الأمريكي على السودان (السفير، بيروت، ١٩٩٨/٨/٢٤).

ـ دعا الاجتماع المشترك لوزراء خارجية ومالية الدول الأعضاء في مجلس التعاون الخليجي في ختام أعماله في جدة إلى قيام وحدة جمركية بين الدول الأعضاء على مراحل تنتهي العام ٢٠٠١ (الرأي العام، الكويت، ١٩٩٨/٨/٢٩).

ـ تحدت طائرة ليبية الحظر الجوي المفروض على ليبيا وقامت برحلة إلى الخرطوم محملة بالأدوية وعلى متنها وفد ليبي برئاسة عبد الحميد عمار، منسق العلاقات العربية في ليبيا. وقد ندد الوفد الليبي بالعدوان الأمريكي وأكد تضامنه مع السودان (القبس، الكويت، ١٩٩٨/٨/٣٠).

٥ ـ المجتمع المدني العربي

ـ أنهى المكتب الدائم لاتحاد الصحافيين العرب أعمال دورته السابعة في الإسكندرية بإصدار عدد من التوصيات تؤكد التمسك بالحريات الصحافية ومواجهة الانتهاكات التي يتعرض لها الصحافيون من توقيف غير مبرر واعتداء وقيود تشريعية وسياسية وعقوبات. وصادق المكتب على توصيات لجنة الحريات التي انعقدت في بيروت الشهر الماضي، وقرر تأليف لجنة دائمة للحريات وإنشاء صندوق مالي لدعم أنشطتها. وحيا الاتحاد المقاومة في جنوب لبنان وأكد التزامه بعدم التطبيع مع إسرائيل تحت أي شعار (السفير، بيروت، ١٩٩٨/٨/١).

ـ نظم المنتدى القومي العربي في بيروت لقاء تضامنياً مع الشعب العراقي أكد خلاله المشاركون ضرورة التحرك على الصعيدين الرسمي والشعبي في الوطن العربي لإسقاط الحصار المفروض على الشعب العراقي والذي تحاول الإدارة الأمريكية إطالة أمده لضرب الإرادة العربية. كما دعا اللقاء إلى إنهاء الحظر المفروض على ليبيا (السفير، بيروت، ١٩٩٨/٨/١٣). وقد وقعت حوالى مئة شخصية عامة وممثل لأحزاب واتحادات وجميعات لبنانية «إعلان بيروت لرفع الحصار عن العراق» (الحياة، لندن، ١٩٩٨/٨/١٥).

ـ اختتم في المدينة الكشفية (سمار جبيل) في جبل لبنان المخيم الكشفي الرابع المشترك بين اتحاد كشاف لبنان واتحاد شبيبة الثورة في سوريا. وقد أشاد المشاركون في المخيم بالتعاون القائم بين البلدين وبدور المقاومة في الجنوب اللبناني (السفير، بيروت، ١٩٩٨/٨/١٥).

ـ انعقدت في بيروت أعمال ندوة «العرب بين الحتمية والمبادرة التاريخية» و«ملتقى الأجيال لعلماء الاجتماع العرب» برعاية صحيفة السفير والجمعية العربية لعلم الاجتماع بالتعاون مع معهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية والجمعية اللبنانية لعلم الاجتماع. وقد شارك في الندوة والملتقى عدد كبير من الباحثين الأساتذة والطلاب لتشخيص واقع المجتمعات

العربية في هذه المرحلة الانتقالية التي تعرفها المنطقة على أكثر من صعيد سياسي واقتصادي واجتماعي إضافة إلى الضغط الذي تمثله «العولمة» كما تمارسها الولايات المتحدة (السفير، بيروت، ١٩٩٨/٨/١٨).

- اختتم أمس الأول المخيم التاسع للشباب القومي العربي الذي اقيم في منطقة سوبا في ضواحي الخرطوم بين ٤ و١٦ آب/اغسطس بالتعاون مع الاتحاد الوطني للشباب السوداني والذي شارك فيه ١٥٠ شاباً وشابة من ١١ بلداً عربياً هي: لبنان، سوريا، الأردن، فلسطين، مصر، الصومال، اغادين (جنوب الصومال)، اليمن، جيبوتي، جزر القمر والسودان. وقد شهد المخيم ورشات ثقافية ولقاءات فكرية تمثلت في حلقات من النقاش حول موضوعات ساخنة كالقضية الفلسطينية والتطبيع مع إسرائيل والحصار الذي تتعرض له بعض البلدان العربية كالعراق وليبيا والسودان. كما عقدت لقاءات حول مطالب الشباب وطروحاتهم ورؤيتهم المستقبلية (السفير، بيروت، ١٩٩٨/٨/١٩).

- اختتمت ندوة «آثار العولمة ودور وسائل الإعلام ووكالات الأنباء العربية» التي نظمها اتحاد وكالات الأنباء العربية في دمشق بإصدار عدد من التوصيات أبرزها: الدعوة إلى التفاعل مع واقع العولمة مع الحفاظ على الهوية العربية والتراث الحضاري في المجتمع الدولي، وتعميق التعاون الإعلامي العربي الثنائي والجماعي بهدف تقديم صورة واقعية لتطور المجتمع العربي وثقافته الوطنية والقومية دفاعاً عن مصالح الأمة حاضراً ومستقبلاً (السفير، بيروت، ١٩٩٨/٨/٢٤).

- نظم المنتدى القومي العربي لقاءً تضامنياً مع السودان وافغانستان في دار نقابة الصحافة في بيروت استنكاراً للعدوان الأمريكي على البلدين. وقد أكد المشاركون في اللقاء أن إرهاب الدولة الذي تمارسه واشنطن وتل أبيب وحلفاؤهما في المنطقة منذ بداية هذا القرن يتطلب قيام الحكومات العربية والإسلامية بحزم أمرها واستعادة فعالية حضورها السياسي والقومي تمهيداً لتحرير إرادتها ومواجهة الاستهتار الأمريكي بمبادئ وشرعة الأمم المتحدة (السفير، بيروت، ١٩٩٨/٨/٢٦).

- أنهت ندوة الحوار الفكري عن «دور الشباب العربي في حماية البيئة» أعمالها في إطار «مهرجان الشباب العربي التاسع» الذي انعقد في الاسكندرية. وقد أوصت الندوة بتنظيم دورات تدريبية وحملات توعية للشباب العرب حفاظاً على المياه العذبة، وإدخال التربية البيئية إلى المناهج المدرسية واستحداث صندوق تمويل للأنشطة البيئية الشبابية في البلدان العربية، وتشكيل شرطة من الشباب العرب لمراقبة التلوث على مستوى البلدان العربية (النهار، بيروت، ١٩٩٨/٨/٢٦).

٦ ـ شؤون قطرية

تونس

- رشح حزب التجمع الدستوري الديمقراطي (الحاكم) في تونس زين العابدين بن علي، الرئيس التونسي، لولاية جديدة في الانتخابات الرئاسية المقبلة سنة ١٩٩٩ (النهار، بيروت، ١٩٩٨/٨/١).

مسقط

- سجلت الإيرادات الحكومية في سلطنة عمان انخفاضاً نسبته ٨,٤ بالمئة خلال الاشهر الخمسة الأولى من السنة الجارية بالمقارنة مع الفترة المقابلة من العام الماضي. وعزت وزارة الاقتصاد في السلطنة الانخفاض في الإيرادات إلى تراجع أسعار النفط في الأسواق العالمية (الحياة، لندن، ١٩٩٨/٨/١).

القاهرة

- أعلن الجهاز المركزي للتعبئة العامة والإحصاء في مصر أن إجمالي حجم قوة العمل المصرية بلغ نحو ١٧ مليوناً و١٤٧ الف نسمة وذلك في التعداد العام للسكان والإسكان والمنشآت لعام ١٩٩٦ ـ ١٩٩٧ وهو أحدث تعداد تجريه مصر (الأهرام، القاهرة، ٢/ ١٩٩٨/٨).

- قررت الحكومة المصرية إعفاء المشروعات الاستثمارية في مناطق توشكي وشرقي العوينات من ضرائب الإيرادات والأرباح عشرين سنة في إطار برنامجها لتنمية جنوب وادي النيل (الإهرام، القاهرة، ١٩٩٨/٨/٤).

- قررت الحكومة المصرية تسريع برنامجها للتخصيص في مجالات المقاولات والفنادق ومواد البناء وتجميع السيارات ودعت نحو ١٢٠٠ شركة فرنسية إلى المشاركة في برنامج التخصيص (الحياة، لندن، ١٩٩٨/٨/٣١).

صنعاء

- صدر مرسوم جمهوري يقضي بإنزال عقوبة الإعدام من الآن فصاعداً لكل من تزعم عصابة لارتكاب عمليات الخطف. والجدير بالذكر ان المرسوم

يستهدف الحد من ممارسات القبائل اليمنية المسلحة التي تلجأ غالباً إلى خطف الأجانب للضغط على الحكومة والحصول على مطالبها (النهار، بيروت، ٤/ ١٩٩٨/٨). وقد اتخذت السلطات الأمنية إجراءات أمنية واسعة في صنعاء تنفيذاً لقرار يحظر حمل السلاح في المدن (الحياة، لندن، ١٩٩٨/٨/١٦).

الخرطوم

- أعلن في الخرطوم واديس ابابا أن المحادثات التي انعقدت في اديس ابابا بين ممثلين عن الحكومة السودانية وآخرين عن متمردي الجيش الشعبي لتحرير السودان لم تسفر عن أي تقدم ملموس، لكن الجانبين اتفقا على مواصلة المحادثات في نيروبي في غضون ٦ أشهر (السفير، بيروت، ١٩٩٨/٨/٧).

الكويت

- طالبت اللجنة الاقتصادية المنبثقة عن المجلس الأعلى للتخطيط في الكويت بإعادة النظر في سياسة التوظيف في القطاع العام في إطار معالجة مشكلة العجز المالي في الدولة (الأنباء، الكويت، ١٠/٨/ ١٩٩٨).

- قررت وزارة المواصلات الكويتية إنهاء عقود جميع العاملين غير الكويتيين في الوزارة نهاية آذار/ مارس المقبل في خطوة لإحلال العمالة الوطنية محل العمالة الوافدة (الرأي العام، الكويت، ٣٠/٨/ ١٩٩٨).

دمشق

- قرر مصرف سوريا المركزي تعديل سعر صرف الدولار تمهيداً لتوحيد سعر العملات، وتشجيع المقترضين على التعامل مع المصارف الحكومية. وبموجب قرار المصرف المركزي رفع سعر صرف الدولار من ٤٥ إلى ٤٦ ليرة سورية للشراء ومن ٤٥,٥ إلى ٤٦,٥ ليرة للبيع (الحياة، لندن، ١٩٩٨/٨/١١).

- أكد محمد العمادي، وزير الاقتصاد والتجارة الخارجية السوري، في افتتاح معرض دمشق الدولي الـ ٤٥ أن سوريا ستواصل دعم القطاع الخاص للمشاركة في عملية التنمية الشاملة (النهار، بيروت، ١٩٩٨/٨/٢٩).

الدوحة

- قدرت ديون قطر الخارجية بنحو ٦ مليارات دولار نتيجة قروض مشاريع الغاز والطاقة التي من المتوقع أن تكون إيراداتها فعالة لتطوير الوضع المالي والاقتصادي القطري في نهاية القرن الحالي (الحياة، لندن، ١٩٩٨/٨/١٥).

أبو ظبي

- قررت الحكومة الاتحادية بالإمارات العربية المتحدة تغطية العجز في الموازنة للسنة الجارية والمقدر بنحو ٤ مليارات و٨٠٠ مليون دولار من خلال السحب من استثماراتها الخارجية التي تقدر بنحو ١٠٠ مليار دولار. وكانت الحكومة غطت العجز في موازنة السنة الماضية من خلال استخدام استثماراتها الخارجية عوضاً عن اللجوء إلى الاقتراض (الحياة، لندن، ١٩٩٨/٨/١٦).

الرياض

- أعرب اقتصاديون سعوديون عن ثقتهم بقدرة القطاع الخاص على المبادرة والنهوض بأعباء المرحلة التي تنحسر فيها إيرادات النفط بسبب تدني الأسعار إلى مستويات لم تكن متوقعة. وقدر الاقتصاديون حجم رؤوس أموال ٧٦٤٣ شركة خاصة ناشطة في العربية السعودية بنحو ٢٩ مليار دولار يعمل فيها نحو ٦ ملايين عامل يشكل السعوديون ٤٥ بالمئة منهم (الحياة، لندن، ١٩٩٨/٨/١٦).

- قررت السلطات السعودية تحديد عدد مرات الحج للسعوديين والمقيمين في السعودية بمرة واحدة كل خمس سنوات اعتباراً من هذه السنة مساهمة في تخفيف الازدحام في موسم الحج السنوي (النهار، بيروت، ١٩٩٨/٨/٢٦).

الرباط

- طلب عبد الرحمن اليوسفي، رئيس الوزراء المغربي، من أعضاء حكومته ومن كبار المسؤولين في الدولة الإعلان عن ثرواتهم وممتلكاتهم في خطوة وصفتها الصحافة المحلية بأنها اول إجراء لمحاربة الفساد (السفير، بيروت، ١٩٩٨/٨/١٩).

- واصل حملة الشهادات الجامعية العليا العاطلون عن العمل اعتصامهم أمام البرلمان المغربي مطالبين بعمل في إطار الوظيفة العامة. وكان اعتصام حملة الشهادات بدأ منذ أكثر من شهر ولم يؤد الحوار بين وزارة العمل والمعتصمين والذي تعهدت بموجبه الوزارة بتأمين فرص عمل لحملة الشهادات في القطاع الخاص إلى نتيجة تذكر (الحياة، لندن، ٣١/٨/ ١٩٩٨).

بغداد

- مدّد مجلس الأمن الدولي العقوبات المفروضة على العراق شهرين آخرين، معتبراً أن الظروف «غير ملائمة» لتعديل نظام العقوبات. وكان العراق علّق

رسمياً في الثاني عشر من الشهر الجاري تعاونه مع مفتشي اللجنة الخاصة التابعة للأمم المتحدة المكلفة إزالة أسلحة الدمار الشامل العراقية (يونسكوم)، مشترطاً إعادة النظر في تركيبة (يونسكوم) التي باتت أداة أمريكية لإطالة أمد الحصار على الشعب العراقي (النهار، بيروت، ١٩٩٨/٨/٢١).

عمان

- شكل فايز الطراونة، رئيس الوزراء الأردني الجديد، حكومة أردنية جديدة ضمت فريقاً من الخبراء والاقتصاديين للتعامل مع الأزمة الاقتصادية في البلاد. وكان الملك حسين، العاهل الأردني، الذي يعالج في الولايات المتحدة من مرض الغدد اللمفاوية فوض شقيقه الأمير حسن، ولي العهد، صلاحيات جديدة تتيح له قبول استقالة حكومة عبد السلام المجالي وتشكيل حكومة جديدة في أعقاب الاحتجاج الشعبي على حكومة المجالي بسبب أزمة تلوث مياه الشرب في عمان. واحتفظ العاهل الأردني بثلاث صلاحيات هي: تعديل الدستور وإعلان الحرب وعقد المعاهدات ونقضها (النهار، بيروت، ١٩٩٨/٨/٢١).

بيروت

- أكد رفيق الحريري، رئيس الوزراء اللبناني، أنه باقٍ في الحكم ومرشح لرئاسة الحكومة في العهد الجديد المقبل إلا إذا نزع مجلس النواب ثقته عنه (النهار، بيروت، ١٩٩٨/٨/٢١).

- أعلن بطرس حرب، النائب في البرلمان اللبناني، عن ترشيح نفسه لمنصب رئاسة الجمهورية على أساس برنامج عمل تقدم به (السفير، بيروت، ٢٨/ ١٩٩٨/٨).

مقديشو

- لقي ١٣ شخصاً مصرعهم في وسط الصومال وأصيب أكثر من عشرة آخرين بجروح في اشتباكات بين الفصائل الصومالية المتنازعة (النهار، بيروت، ١٩٩٨/٨/٢٨).

الجزائر

- تواصلت أعمال العنف في الجزائر وأعلن عن مجزرة جديدة في ولاية عين الدلفة ذهب ضحيتها عشرة أشخاص ذبحاً. وكانت ولاية عين الدلفة التي تبعد ١٣٠ كيلومتراً عن العاصمة شهدت في ٢٠ آب/ اغسطس الجاري انفجاراً أدى إلى مقتل ١٤ شخصاً وإصابة ٤٦ آخرين بجروح. وقد ادت دورة العنف في الجزائر خلال الشهر الجاري إلى سقوط أكثر من ٩٠ قتيلاً من المدنيين والمسلحين ورجال الامن (السفير، بيروت، ١٩٩٨/٨/٣١).

صدر حديثاً

تهافت التهافت
انتصاراً للروح العلمية وتاسيساً لأخلاقيات الحوار

إشراف: محمد عابد الجابري

وضع فيلسوف قرطبة (ابن رشد) كتابه هذا للرد على كتاب الغزالي **تهافت الفلاسفة**، ويقصد الغزالي بعبارة «تهافت الفلاسفة» تناقض آرائهم وعدم بلوغهم فيها مرتبة اليقين.

يعتبر هذا الكتاب بحق دفاع عن الرؤية العلمية وأخلاقيات الحوار، فهو يؤكد على الاعتراف بحق الاختلاف وبالحق في الخطأ، وضرورة فهم الرأي الآخر في إطاره المرجعي الخاص به، والتعامل مع الخصم من منطلق التفهم والتزام الموضوعية، والاعتقاد في نسبية الحقيقة العلمية وفي إمكانية التقدم العلمي.

٦٠٠ صفحة

الثمن: ١٨ دولاراً

ببليوغرافيا الوحدة العربية

إعداد: قسم التوثيق

في مركز دراسات الوحدة العربية

أولاً: المصادر العربية

مصنفات عامة، مراجع ووثائق

كتب

١ ـ الاتحاد البرلماني العربي. الأمانة العامة. **دليل الاتحاد البرلماني العربي.** ط ٣. دمشق: الاتحاد، ١٩٩٧. ٥٠٤ ص.

فكر قومي وسياسة

كتب

٢ ـ حوات، محمد علي. **مضيق باب المندب: أهميته الاستراتيجية وتأثيرها على الأمن القومي العربي.** القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٨. ١٥٤ ص.

٣ ـ الريّس، رياض نجيب. **رياح الجنوب: اليمن ودوره في الجزيرة العربية (١٩٩٠ ـ ١٩٩٧).** ط ١. بيروت؛ لندن: رياض الريّس للكتب والنشر، ١٩٩٨. ٤٦٧ ص.

٤ ـ الطيب، عمر محمد. **الأمن القومي لوادي النيل وانعكاساته في المجال العسكري.** القاهرة: النهار للطبع والنشر والتوزيع، ١٩٩٨. ٣٠٤ ص.

٥ ـ العبدلي، سمير محمد أحمد. **الوحدة اليمنية والنظام الإقليمي العربي.** القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٧. ٤٢٠ ص.

٦ ـ عمارة، عبد المنعم. **الاستراتيجية الأمريكية في الشرق الأوسط بعد الحرب العالمية الثانية.** القاهرة: مركز المحروسة، ١٩٩٧. ٣٨٤ ص. (قضايا دولية؛ ٥)

٧ ـ عيسى، محمد عبد الشفيع. **القومية العربية (الإطار النظري ـ المسار التاريخي ـ الأزمة والتجديد).** ملحق مجلة البحوث والدراسات العربية: العدد ٢٨، كانون الأول/ديسمبر ١٩٩٧. القاهرة: معهد البحوث والدراسات العربية، [١٩٩٨]. ١٠١ ص.

٨ ـ القحطاني، شيخة غانم. **توازن القوى بين دول مجلس التعاون الخليجي.** الاسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٩٧. ٣٧٠ ص.

٩ ـ القرضاوي، يوسف. **الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي.** القاهرة: دار الشروق، ١٩٩٨. ١٦٧ ص.

١٠ ـ **القومية العربية والمستقبل: بحوث الندوة التي عقدها المجمع العلمي لمناسبة مرور خمسين عاماً على تاسيسه، للمدة من ٢٤ ـ ٢٨/١١/١٩٩٧م.** بغداد: المجمع العلمي، ١٩٩٨. ٥٨٥ ص.

١١ ـ مجموعة باحثين. **أمن الخليج في القرن الحادي والعشرين.** أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، ١٩٩٨. ٤٢٩ ص.

١٢ ـ هلال، علي الدين [وآخرون]. **الديمقراطية وحقوق الإنسان في الوطن العربي.** ط ٤.

بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨. ٣٤٩ ص. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ٤)

انظر أيضاً: ١، ٤١، ٥٦، ٩٢

دوريات

١٣ ـ الأزعر، محمد خالد. «السياسة الفلسطينية إزاء الاستيطان، ١٩٩٣ ـ ١٩٩٧.» **شؤون الأوسط:** السنة ٧، العدد ٧٤، تموز/يوليو ـ آب/اغسطس ١٩٩٨. ص ٦١ ـ ٧٨.

١٤ ـ بغدادي، عبد السلام ابراهيم. «ارتيريا والأمن القومي العربي.» **مجلة دراسات استراتيجية** (جامعة بغداد): العدد ٤، ١٩٩٨. ص ١١١ ـ ١٥٩.

١٥ ـ بن جدو، غسان. «إيران... إلى أين؟» **المستقبل العربي:** السنة ٢١، العدد ٢٣٥، أيلول/سبتمبر ١٩٩٨. ص ٦ ـ ١٨.

١٦ ـ البيج، حسين علوان. «التحول الديمقراطي وإشكالية التعاقب على السلطة في الوطن العربي.» **مجلة دراسات استراتيجية** (جامعة بغداد): العدد ٤، ١٩٩٨. ص ١٦٠ ـ ١٨٢.

١٧ ـ خليفة، أحمد (معدّ). «نقاش صاخب بين عزمي بشارة واليسار الصهيوني.» **مجلة الدراسات الفلسطينية:** العدد ٣٥، صيف ١٩٩٨. ص ١٤٢ ـ ١٧٤.

١٨ ـ رميح، ملعت. «التفجيرات النووية الباكستانية والسلاح النووي الإسرائيلي.» **شؤون الأوسط:** السنة ٧، العدد ٧٤، تموز/يوليو ـ آب/اغسطس ١٩٩٨. ص ٧ ـ ١٤.

١٩ ـ الزرقاني، علي عباس مراد. «تجديد المشروع القومي العربي في ضوء الواقعة القطرية: المشاركة والشرعية والإستقرار.» **المستقبل العربي:** السنة ٢١، العدد ٢٣٥، أيلول/سبتمبر ١٩٩٨. ص ١٩ ـ ٣٥.

٢٠ ـ سويد، محمود. «الجنوب اللبناني في خمسين عاماً: صمود ومقاومة... وسلام لا يأتي.» **مجلة الدراسات الفلسطينية:** العدد ٣٥، صيف ١٩٩٨. ص ٧٦ ـ ٨٥.

٢١ ـ صايغ، يزيد. «جيش التحرير الفلسطيني: تحديات مرحلة التكوين، ١٩٦٤ ـ ١٩٦٧.» **مجلة الدراسات الفلسطينية:** العدد ٣٥، صيف ١٩٩٨. ص ٢٣ ـ ٤٨.

٢٢ ـ طحان، محمد جمال. «الفكر السياسي للكواكبي.» **شؤون اجتماعية:** السنة ١٥، العدد ٥٨، صيف ١٩٩٨. ص ٩١ ـ ١١٧.

٢٣ ـ عايد، خالد (معدّ). «الثابت والمتحول في العلاقات بين إسرائيل والولايات المتحدة: تحليلات إسرائيلية.» **مجلة الدراسات الفلسطينية:** العدد ٣٥، صيف ١٩٩٨. ص ٩٦ ـ ١٢٠.

٢٤ ـ عبيد، منى مكرم. «السياسة الأمريكية في الشرق الأوسط من منظور المفكرين المصريين.» **المنتدى:** السنة ١٣، العدد ١٥٤، تموز/يوليو ١٩٩٨. ص ٣ ـ ٧.

٢٥ ـ العظمة، عزيز. «التاريخ والقومية العربية والعلمانية: قسطنطين زريق عكس التيار.» **مجلة الدراسات الفلسطينية:** العدد ٣٥، صيف ١٩٩٨. ص ٣ ـ ٢٢.

٢٦ ـ الفبرا، شفيق ناظم. «الكويت ومستقبل العراق السياسي.» **شؤون اجتماعية:** السنة ١٥، العدد ٥٨، صيف ١٩٩٨. ص ٩ ـ ٣٥.

٢٧ ـ غريب، حسن خليل. «العلاقة الجدلية بين المؤثرات الذاتية والخارجية في واقع التفتيت القومي والإسلامي.» **دراسات عربية:** السنة ٣٤، العددان ١١ ـ ١٢، أيلول/سبتمبر ـ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٨. ص ٢ ـ ١٤.

٢٨ ـ الفالح، متروك. «بريطانيا ـ أوروبا ومصر في تسعينيات القرن العشرين: السياسات والعلاقة في إطار محور الدولة ـ المجتمع.» **المستقبل العربي:** السنة ٢١، العدد ٢٣٥، أيلول/سبتمبر ١٩٩٨. ص ٣٦ ـ ٦٢.

٢٩ ـ فياض، علي. «تجربة التفاوض الفلسطينية.» **شؤون الأوسط:** السنة ٧، العدد ٧٤، تموز/يوليو ـ آب/اغسطس ١٩٩٨. ص ٤٥ ـ ٦٠.

٣٠ ـ المصري، شفيق. «مكافحة الإرهاب في القانون الدولي.» **شؤون الأوسط:** السنة ٧، العدد ٧٤، تموز/يوليو ـ آب/اغسطس ١٩٩٨. ص ١٥ ـ ٢٥.

٣١ ـ «هكذا يتكلم عزمي بشارة: مقابلة.» **شؤون الأوسط:** السنة ٧، العدد ٧٤، تموز/يوليو ـ آب/اغسطس ١٩٩٨. ص ٢٧ ـ ٤٣.

انظر أيضاً: ٦٣، ٦٩

مراجعة كتب

٣٢ ـ باديب، سعيد محمد. «العلاقات السعودية الإيرانية، ١٩٣٢ ـ ١٩٨٢.» **مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية:** السنة ٢٣، العدد ٩٠، تموز/يوليو ـ أيلول/سبتمبر ١٩٩٨. ص ٣٠١ ـ ٣٠٨. (عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم)

٣٣ ـ باروت، محمد جمال. «حركة القوميين العرب: النشأة ـ التطور ـ المصائر.» **مجلة نادي الكتاب العربي:** السنة ٣، العدد ٩، ١٩٩٨. ص ٨٥ ـ ٩٣.

٣٤ ـ التل، سهير سلطي. «حركة القوميين العرب وانعطافاتها الفكرية.» **شؤون اجتماعية:** السنة

١٥، العدد ٥٨، صيف ١٩٩٨. ص ١٩٧ ـ ٢٠٠. (سمير أحمد الشريف)

٣٥ ـ الخالدي، أحمد سامح وحسين جعفر آغا. «سوريا وإيران: تنافس وتعاون.» ترجمة عدنان حسين. **شؤون الأوسط:** السنة ٧، العدد ٧٤، تموز/يوليو ـ آب/اغسطس ١٩٩٨. ص ١٣٩ ـ ١٤٢. (مصطفى الولي)

٣٦ ـ الداقوقي، ابراهيم. «صورة العرب لدى الأتراك.» **المستقبل العربي:** السنة ٢١، العدد ٢٣٥، أيلول/سبتمبر ١٩٩٨. ص ١٣٦ ـ ١٤٢. (عقيل سعيد محفوض)

٣٧ ـ مطر، سليم. «الذات الجريحة: إشكالات الهوية في العراق والعالم العربي «الشرقاني».» **مجلة نادي الكتاب العربي:** السنة ٣، العدد ٩، ١٩٩٨. ص ٥٧ ـ ٦٧.

٣٨ ـ Khalidi, Rashid. «Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness.» **مجلة الدراسات الفلسطينية:** العدد ٣٥، صيف ١٩٩٨. ص ١٨٥ ـ ٢٠٥. (موسى البديري)

٣٩ ـ Salem, Paul (ed.). «Conflict Resolution in the Arab World: Selected Essays.» **المستقبل العربي:** السنة ٢١، العدد ٢٣٥، أيلول/سبتمبر ١٩٩٨. ص ١٤٨ ـ ١٦١. (مصطفى علوي)

اقتصاد

كتب

٤٠ ـ **التكامل الاقتصادي العربي: الواقع والآفاق.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨. ٢٩٢ ص. (سلسلة كتب المستقبل العربي؛ ١٢)

٤١ ـ الحراكبي، السيد عبد المنعم. **دول مجلس التعاون: الفجوة بين إمكاناتها الاقتصادية وقدراتها السياسية وأثر ذلك على الأمن القومي العربي.** القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٩٨. ١٦٠ ص.

٤٢ ـ المنظمة العربية للتنمية الزراعية. **أوضاع الأمن الغذائي العربي ١٩٩٦.** الخرطوم: المنظمة، ١٩٩٧. ٣٦٢ ص.

٤٣ ـ المؤسسة العربية لضمان الاستثمار. **تقرير مناخ الاستثمار في الدول العربية ١٩٩٧.** الكويت: المؤسسة، [١٩٩٨]. ٢٤٦ ص.

انظر أيضاً: ٥٨، ٧٨

دوريات

٤٤ ـ البازعي، حمد بن سليمان. «تحليل إمكانية التكامل المشترك بين اسعار الصرف الحقيقية لدول مجلس التعاون الخليجي العربية.» **مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية:** السنة ٢٣، العدد ٩٠، تموز/يوليو ـ أيلول/سبتمبر ١٩٩٨. ص ٢٦٩ ـ ٢٩٤.

٤٥ ـ البيلاوي، حازم. «التعاون العربي في ظل عولمة الاقتصاد: ٤ دروس لمواجهة التحدي.» **الاقتصاد والأعمال:** السنة ٢٠، العدد ٢٢٤، آب/اغسطس ١٩٩٨. ص ٥٨ ـ ٦١.

٤٦ ـ التونسي، حافظ. «مشروع منطقة تجارة حرة عربية كبرى: الأمل الواعد للوطن العربي في مواجهة تحديات الاقتصاد العالمي.» **آفاق اقتصادية:** السنة ١٩، العدد ٧٤، ١٩٩٨. ص ١٦٧ ـ ١٨٨.

٤٧ ـ الخطيب، هشام. «الطاقة المتجددة في العالم العربي.» **النفط والتعاون العربي:** السنة ٢٤، العدد ٨٥، ١٩٩٨. ص ٣٧ ـ ٦١.

٤٨ ـ الشركة العربية للاستثمار البترولية (ابيكورب). «تمويل مشاريع النفط والغاز في الدول العربية.» تقديم نور الدين فراج. **النفط والتعاون العربي:** السنة ٢٤، العدد ٨٥، ١٩٩٨. ص ٩ ـ ٣٥.

٤٩ ـ شومان، عدنان. «الاقتصاد السوري وآليات السوق.» **دراسات عربية:** السنة ٢٤، العددان ٩ ـ ١٠، تموز/يوليو ـ آب/اغسطس ١٩٩٨. ص ٤٤ ـ ٦٧.

٥٠ ـ الفارس، عبد الرحيم فؤاد. «العمالة الوافدة إلى دول مجلس التعاون الخليجي: القوة الشرائية للأجر، آثارها وعلاقتها بتوطين العمالة.» **مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية:** السنة ٢٣، العدد ٩٠، تموز/يوليو ـ أيلول/سبتمبر ١٩٩٨. ص ٢٤٣ ـ ٢٦٧.

٥١ ـ كسروان، ربيع (معدّ). «الملف الإحصائي (٨٢): إحصاءات الطاقة في الوطن العربي (٢/٢).» **المستقبل العربي:** السنة ٢١، العدد ٢٣٥، أيلول/سبتمبر ١٩٩٨. ص ١٩٣ ـ ٢٠٠.

٥٢ ـ اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا (الإسكوا). «ترشيد الاستهلاك النهائي للطاقة في الدول الأعضاء في الإسكوا.» تقديم أنهار حجازي. **النفط والتعاون العربي:** السنة ٢٤، العدد ٨٥، ١٩٩٨. ص ١١٣ ـ ١٦١.

٥٣ ـ مخلوف، فاروق حسنين. «السوق العربية المشتركة في ظل أحكام الغات (GATT) وقواعد المنظمة العالمية للتجارة WTO.» **البرلمان العربي:** العدد ٦٨، آذار/مارس ١٩٩٨. ص ١٣٩ ـ ١٥٣.

٥٤ ـ مدلل، سعد الدين. «المياه اللبنانية بين الوفرة والتوازن والإستلاب.» **المستقبل العربي:** السنة

٢١، العدد ٢٣٥، أيلول/سبتمبر ١٩٩٨. ص ٧٠ ـ ٩٣.

مراجعة كتب

٥٥ ـ البيلاوي، حازم. «دور الدولة في الاقتصاد.» **المستقبل العربي:** السنة ٢١، العدد ٢٣٥، أيلول/سبتمبر ١٩٩٨. ص ١٤٣ ـ ١٤٧. (ابراهيم العيسوي)

اجتماع

كتب

٥٦ ـ حنفي، حسن. **الدين والثقافة والسياسة في الوطن العربي.** القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر، ١٩٩٨.

٥٧ ـ عبد الخالق، غسان (محرّر). **الحال الفلسطيني بعد ثلاثين عاماً من حزيران ١٩٦٧.** مراجعة علي محافظة. عمّان: مؤسسة عبد الحميد شومان، ١٩٩٨. ١٦٤ ص.

٥٨ ـ اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا (الإسكوا). **كشوفات البيانات الديمغرافية وما يتصل بها من بيانات اقتصادية واجتماعية لبلدان منطقة اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا لعام ١٩٩٦.** بيروت: الإسكوا، ١٩٩٧. ك، ١٥٤ ص. (العدد ٩)

دوريات

٥٩ ـ احمد، عباس. «ابن خلدون والأنثروبولوجيا الاجتماعية.» **شؤون اجتماعية:** السنة ١٥، العدد ٥٨، صيف ١٩٩٨. ص ٢٧ ـ ٥٦.

٦٠ ـ البنوي، نايف عودة. «أثر عمل المرأة المتعلمة على المشاركة في الانتخابات البرلمانية.» **شؤون اجتماعية:** السنة ١٥، العدد ٥٨، صيف ١٩٩٨. ص ١١٩ ـ ١٧٢.

٦١ ـ «حلقة نقاشية: الأوقاف والتنمية.» شارك في الحلقة ابراهيم البيومي غانم [وآخرون]؛ أدار الحوار محمد عمارة. **المستقبل العربي:** السنة ٢١، العدد ٢٣٥، أيلول/سبتمبر ١٩٩٨. ص ٩٤ ـ ١٢٥.

٦٢ ـ الدباغ، سليمان. «ملاحظات في شأن تقرير المفوض العام للأونروا، ١٩٩٦ ـ ١٩٩٧.» **مجلة الدراسات الفلسطينية:** العدد ٣٥، صيف ١٩٩٨. ص ٨٦ ـ ٩٥.

٦٣ ـ روحانا، نديم وأسعد غانم. «المواطنون الفلسطينيون في دولة إسرائيل: أزمة الأقلية القومية في دولة إثنية.» **مجلة الدراسات الفلسطينية:** العدد ٣٥، صيف ١٩٩٨. ص ٤٩ ـ ٧٥.

٦٤ ـ عناية، عز الدين. «فاعلية بُنى المقدّس في المغرب العربي.» **دراسات عربية:** السنة ٣٤، العددان ١١ ـ ١٢، أيلول/سبتمبر ـ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٨. ص ٥٤ ـ ٦٧.

٦٥ ـ غانم، ابراهيم البيومي. «نحو إحياء دور الوقف في التنمية المستقلة (رؤية أولية للمناقشة).» **المستقبل العربي:** السنة ٢١، العدد ٢٣٥، أيلول/سبتمبر ١٩٩٨. ص ٩٥ ـ ١١٥.

٦٦ ـ نجمة، حنان. «دور المرأة في صناعة القرار التشريعي في الوطن العربي.» **البرلمان العربي:** العدد ٦٨، آذار/مارس ١٩٩٨. ص ١٥٤ ـ ١٦٠.

٦٧ ـ النوري، قيس. «تأملات في النموذج البيروقراطي العربي.» **دراسات عربية:** السنة ٣٤، العددان ١١ ـ ١٢، أيلول/سبتمبر ـ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٨. ص ١٥ ـ ٣٠.

٦٨ ـ يوسف، عبد المسيح فلي. «تقرير عن: المؤتمر السنوي السابع للجمعية الفرنسية للدراسات عن العالم العربي والإسلامي حول «استراتيجيات وفاعليات البحث والدراسة عن العوالم الإسلامية»، ليون، ٢ ـ ٤ تموز/يوليو ١٩٩٨.» **المستقبل العربي:** السنة ٢١، العدد ٢٣٥، أيلول/سبتمبر ١٩٩٨. ص ١٧٠ ـ ١٧٥.

٦٩ ـ يوسف، محمد فهيم. «حقوق الإنسان في ضوء التجليات السياسية للعولمة: عولمة حقوق الإنسان أم عولمة الفهم الغربي لحقوق الإنسان؟» **المستقبل العربي:** السنة ٢١، العدد ٢٣٥، أيلول/سبتمبر ١٩٩٨. ص ٦٣ ـ ٦٩.

انظر أيضاً: ٥٠

مراجعة كتب

٧٠ ـ رزق الله، حلا نوفل. «الفلسطينيون في لبنان وسوريا: دراسة ديموغرافية مقارنة (١٩٤٨ ـ ١٩٩٥).» **شؤون الأوسط:** السنة ٧، العدد ٧٤، تموز/يوليو ـ آب/اغسطس ١٩٩٨. ص ١٤٣ ـ ١٤٧. (عفيف عثمان)

٧١ ـ النقيب، خلدون حسن. «في البدء كان الصراع: جدل الدين والإثنية والأمة والطبقة عند العرب.» **مجلة نادي الكتاب العربي:** السنة ٣، العدد ٩، ١٩٩٨. ص ٥١ ـ ٥٦.

بيئة

كتب

٧٢ ـ النصر، شيخة نصر وخالد مسلم الرجيلي. **التلوث الصناعي وأثره على بيئة دول مجلس**

التعاون الخليجي. عجمان: جمعية أم المؤمنين النسائية، وحدة البحوث العلمية، ١٩٩٧. ٢١٦ ص.

تربية وتعليم

كتب

٧٣ ـ حمود، محمد بن سليمان. **دور البرمجيات في تنمية ثقافة الطفل في دول الخليج العربية.** الرياض: مكتب التربية العربي لدول الخليج، ١٩٩٧. ٢٩٥ ص.

دوريات

٧٤ ـ حنوش، زكي. «الإتجاهات الإدارية في الجامعات العربية وسبل تطويرها في العقد القادم.» **دراسات عربية:** السنة ٣٤، العددان ١١ ـ ١٢، أيلول/سبتمبر ـ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٨. ص ٣١ ـ ٥٣.

٧٥ ـ الرومي، لمياء. «ندوة استشراف مستقبل العمل التربوي في دول الخليج العربية، في الفترة من ١٧ ـ ١٩ فبراير ١٩٩٨م.» **مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية:** السنة ٢٣، العدد ٩٠، تموز/يوليو ـ أيلول/سبتمبر ١٩٩٨. ص ٣١٥ ـ ٣٢٠.

٧٦ ـ فادان، يوسف محمد ونمير اسماعيل هيكل. «تصميم نموذج لتقويم برامج التعليم المعماري في الجامعات العربية.» **مجلة اتحاد الجامعات العربية:** العدد ٣٤، حزيران/يونيو ١٩٩٨. ص ٤٥ ـ ٧٨.

انظر أيضاً: ٨٥

ثقافة

كتب

٧٧ ـ الأنصاري، محمد جابر. **إنتحار المثقفين العرب.** بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٨.

٧٨ ـ عبد الغني، مصطفى. **الجات والتبعية الثقافية.** القاهرة: مركز الحضارة العربية، ١٩٩٨. ١٥٠ ص.

٧٩ ـ هاني، إدريس. **العرب والغرب: اية علاقة.. اي رهان؟** بيروت: دار الاتحاد، ١٩٩٨.

دوريات

٨٠ ـ عبد اللطيف، كمال. «في الدفاع عن الحداثة ونقد التراث: ملاحظات عامة في المسيرة الفكرية للعروي والجابري.» **دراسات عربية:** السنة ٣٤، العددان ٩ ـ ١٠، تموز/يوليو ـ آب/اغسطس ١٩٩٨. ص ١٢٦ ـ ١٣٠.

مراجعة كتب

٨١ ـ «إشكالية العلاقة الثقافية مع الغرب: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها المجمع العلمي العراقي.» **مجلة نادي الكتاب العربي:** السنة ٣، العدد ٩، ١٩٩٨. ص ٢٥ ـ ٣٢.

٨٢ ـ جدعان، فهمي. «الطريق إلى المستقبل: أفكار ـ قوىً للأزمنة العربية المنظورة.» **دراسات عربية:** السنة ٣٤، العددان ١١ ـ ١٢، أيلول/سبتمبر ـ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٨. ص ١٣٥ ـ ١٣٨. (فاتح عبد السلام)

فلسفة وعلم نفس

كتب

٨٣ ـ ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد الأندلسي المالكي. **تهافت التهافت: انتصاراً للروح العلمية وتاسيساً لأخلاقيات الحوار.** مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح للمشرف على المشروع محمد عابد الجابري. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٨. ٦٠٠ ص. (سلسلة التراث الفلسفي العربي. مؤلفات ابن رشد؛ ٣)

دوريات

٨٤ ـ النابلسي، محمد أحمد وروز ماري شاهين. «واقع الجمعيات النفسية العربية.» **دراسات عربية:** السنة ٣٤، العددان ١١ ـ ١٢، أيلول/سبتمبر ـ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٩٨. ص ١٣٩ ـ ١٤٤.

أدب ولغة

دوريات

٨٥ ـ سعد الدين، محمد أكرم علي. «تعليم اللغة العربية في القرن الواحد والعشرين: قضايا وتحديات ومقترحات.» **التجديد:** السنة ٢، العدد ٣، شباط/فبراير ١٩٩٨. ص ٩ ـ ٤٥.

علوم وتقانة

دوريات

٨٦ ـ الزيدي، مفيد. «تقرير عن: ندوة «بعض الإتجاهات الحديثة في العلوم الصرفة»، بغداد، ١٧ حزيران/يونيو ١٩٩٨.» **المستقبل العربي:** السنة ٢١، العدد ٢٣٥، أيلول/سبتمبر ١٩٩٨. ص ١٦٧ ـ ١٦٩.

إعلام واتصال

كتب

٨٧ ـ صقر، تركي. **الإعلام العربي وتحديات العولمة.** دمشق: وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ١٩٩٨.

دوريات

٨٨ ـ إيدروج، الأخضر. «سيرك» الاتصال والثقافة في الفضاء العربي.» **دراسات عربية:** السنة ٣٤، العددان ٩ ـ ١٠، تموز/يوليو ـ آب/اغسطس ١٩٩٨. ص ٦٩ ـ ٨١.

٨٩ ـ السلطان، فاطمة. «مؤتمر الإعلام العربي الأوروبي: حوار من أجل المستقبل (البحرين، من ٢٣ ـ ٢٥ فبراير ١٩٩٨).» **مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية:** السنة ٢٣، العدد ٩٠، تموز/يوليو ـ أيلول/سبتمبر ١٩٩٨. ص ٣٢٥ ـ ٣٣٠.

تاريخ وجغرافيا

كتب

٩٠ ـ أبو ستة، سلمان حسين (معدّ). **سجل النكبة ١٩٤٨: سجل القرى والمدن التي احتلت وطرد أهلها أثناء الغزو الإسرائيلي ١٩٤٨ في الذكرى الخمسين للنكبة.** لندن: مركز العودة الفلسطيني، ١٩٩٨. ١٤ + 55 ص.

٩١ ـ بوتشيش، ابراهيم القادري. **مباحث في التاريخ الاجتماعي للمغرب والأندلس خلال عصر المرابطين.** بيروت: دار الطليعة، ١٩٩٨. ٢٥٦ ص.

٩٢ ـ لجنة يوم القدس. **يوم القدس: أبحاث الندوة الثامنة «قدس عربية ـ مفتاح السلام»، ٤ ـ ٧ تشرين الأول ١٩٩٧.** عمّان: المركز الثقافي الملكي، ١٩٩٨. ٢٣٨ ص.

انظر أيضاً: ٥٦

دوريات

٩٣ ـ كرزون، محمد. «علاقة التاريخ بالمستقبل عند قسطنطين زريق.» **دراسات عربية:** السنة ٣٤، العددان ٩ ـ ١٠، تموز/يوليو ـ آب/اغسطس ١٩٩٨. ص ١٣١ ـ ١٤٠.

انظر أيضاً: ٢٥

ثانياً: المصادر الأجنبية

National Thought & Politics

Books

1- Bengio, Ofra. *Saddam's World: Political Discourse in Iraq*. New York: Oxford University Press, 1998.

2- Benjelloun, Abdellatif [et al.] (sous la direction de). *Les Rapports entre l'Union du Maghreb Arabe et l'Union Européenne*. Perpignan: Presses Universitaires de Perpignan; Toulouse: Presses de l'Université de Toulouse, 1997.

3- Boyarin, Jonathan. *Palestine and Jewish History: Criticism at the Borders of Ethnography*. Minneapolis; London: University of Minnesota Press, 1996. 265 p.

4- Eisenberg, Laura Zittrain and Neil Caplan. *Negotiating Arab-Israeli Peace: Patterns, Problems, Possibilities*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1998.

5- Guyatt, Nicholas. *The Absence of Peace: Understanding the Israeli-Palestinian Conflict*. London: Zed Books, 1998. 224 p.

6- McGowan, Daniel and Marc H. Ellis. *Remembering Deir Yassin: The Future of Israel and Palestine*. New York: Olive Branch Press, 1998.

7- O'Ballance, Edgar. *The Palestinian Intifada*. New York: St. Martin's Press, 1998. 274 p.

8- Richani, Nazih. *Dilemmas of Democracy and Political Parties in Sectarian Societies: The Case of the Progressive Socialist Party in Lebanon, 1949-1996*. New

York: St. Martin's Press, 1998. 234 p.

9- El-Shazly, Nadia El-Sayed. *The Gulf Tanker War: Iran and Iraq's Maritime Swordplay*. New York: St. Martin's Press, 1998.

10- Tibi, Bassam. *Conflict and War in the Middle East: From Interstate War to New Security*. 2nd ed. New York: St. Martin's Press, 1998. 320 p.

Periodicals

11- Freij, Hanna Yousif. «Alliance Patterns of a Seccessionist Movement: The Kurdish Nationalist Movement in Iraq.» *Journal of Muslim Minority Affairs:* vol. 18, no. 1, April 1998. pp. 19-38.

12- Gresh, Alain. «Turkish-Israeli-Syrian Relations and Their Impact on the Middle East.» *Middle East Journal:* vol. 52, no. 2, Spring 1998. pp. 188-203.

13- Legrain, Jean-François. «Les 1001 successions de Yasser Arafat.» *Monde Arabe, Maghreb-Machrek:* no. 160, avril-juin 1998. pp. 3-29.

14- Rachid, Loulouwa T. et Asli ÜBâli. «La Crise irakienne de l'hiver 1997-1998: L'Enlisement de la politique américaine.» *Monde Arabe, Maghreb-Machrek:* no. 160, avril-juin 1998. pp. 105-116.

15- Ramazani, R.K. «The Shifting Premise of Iran's Foreign Policy: Towards a Democratic Peace?» *Middle East Journal:* vol. 52, no. 2, Spring 1998. pp. 177-187.

16- Sicherman, Harvey. «The Containment of America.» *Orbis:* vol. 42, no. 3, Summer 1998. pp. 453-463.

17- Yavuz, M. Hakan. «A Preamble to the Kurdish Question: The Politics of Kurdish Identity.» *Journal of Muslim Minority Affairs:* vol. 18, no. 1, April 1998. pp. 9-18.

18- Yiftachel, Oren. «Democracy or Ethnocracy? Territory and Settler Politics in Israel/Palestine.» *Middle East Report:* vol. 28, no. 207 (2), Summer 1998. pp. 8-13.

See also: 46

Book Reviews

19- Abi-Aad, Naji and Michel Grenon. «Instability and Conflict in the Middle East: People, Petroleum and Security Threats.» *Middle East Journal:* vol. 52, no. 2, Spring 1998. pp. 303-304. (Julia Nanay)

20- Bitterlin, Lucien. «Guerres et paix au Moyen-Orient: Les Trois défis d'Hafez El-Assad: Liban, Palestine, Golfe.» *Monde Arabe, Maghreb-Machrek:* no. 160, avril-juin 1998. p. 118 (Louis-Jean Duclos)

21- Boyarin, Jonathan. «Palestine and Jewish History: Criticism at the Borders of Ethnography.» *Middle East Journal:* vol. 52, no. 2, Spring 1998. pp. 298-299. (Ronald R. Stockton)

22- Cordesman, Anthony H. «Kuwait: Recovery and Security after the Gulf War.» *Middle East Journal:* vol. 52, no. 2, Spring 1998. pp. 277-280. (Jill Crystal)

23- ———. «U.S. Forces in the Middle East.» *Middle East Journal:* vol. 52, no. 2, Spring 1998. pp. 277-280. (Jill Crystal)

24- ——— and Ahmed S. Hashim. «Iran: Dilemmas of Dual Containment.» *Middle East Journal:* vol. 52, no. 2, Spring 1998. pp. 277-280. (Jill Crystal)

25- ———. «Iraq: Sanctions and Beyond.» *Middle East Journal:* vol. 52, no. 2, Spring 1998. pp. 277-280. (Jill Crystal)

26- Ezrahi, Yaron. «Rubber Bullets: Power and Conscience in Modern Israel.» *Middle East Report:* vol. 28, no. 207 (2), Summer 1998. pp. 43-45. (Rebecca Luna Stein)

27- Kemp, Geoffrey and Robert E. Harkavy. «Strategic Geography and the Changing Middle East.» *Middle East Journal:* vol. 52, no. 2, Spring 1998. pp. 304-305. (Anthony H. Cordesman)

28- Khalidi, Rashid. «Palestinian Identity: The Construction of Modern National Consciousness.» *Middle East Journal:* vol. 52, no. 2, Spring 1998. pp. 293-294. (Niall O. Murchu)

29- Phythian, Mark. «Arming Iraq: How the US and Britain Secretly Built Saddam's War Machine.» *Millennium:* vol. 27, no. 1, 1998. pp. 197-199. (Jubin M. Goodarzi)

30- Sayigh, Yezid and Avi Shlaim (eds.). «The Cold War and the Middle East.» *Millennium:* vol. 27, no. 1, 1998. pp. 199-201. (Michael Rubin)

31- Shahin, Emad Eldin. «Political Ascent: Contemporary Islamic Movements in

North Africa.» *Middle East Journal:* vol. 52, no. 2, Spring 1998. pp. 292-293. (Abdelwahab Hechiche)

Economics

Books

32- Yousef, Tarik M. *Demography, Capital Dependency and Growth in MENA*. Cairo: Economic Research Forum for the Arab Countries, Iran & Turkey, 1998. 33 p. (Working Paper; 9801)

See also: 34, 36

Periodicals

33-Shalev, Michael. «The Contradictions of Economics Reform in Israel.» *Middle East Report:* vol. 28, no. 207 (2), Summer 1998. pp. 30-33 and 41.

Sociology

Books

34- Economics and Social Commission for Western Asia (ESCWA). *Demographic and Related Socio-Economic Data Sheets for Countries of the Economic and Social Commission for Werstern Asia as Assessed in 1996*. Beirut: ESCWA, 1997. xiii, 154 p. (no. 9)

35- Lamchichi, Abderrahim. *Le Maghreb face à l'islamisme: Le Maghreb entre tentations autoritaires, essor de l'islamisme et demandes démocratiques*. Paris: L'Harmattan, 1998. 179 p.

36- Lobban, Richard (ed.). *Middle Eastern Women and the Invisible Economy*. Gainesville, FL: University Press of Florida, 1998.

37- Rouhana, Nadim. *Identities in Conflict: Palestinian Citizens in an Ethnic Jewish State*. New Haven, CT: Yale University Press, 1997.

38- Sabbagh, Suha (ed.). *Palestinian Women of Gaza and the West Bank*. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1998.

Periodicals

39- Sayigh, Rosemary. «Dis/Solving the «Refugee Problem».» *Middle East Report:* vol. 28, no. 207 (2), Summer 1998. pp. 19-23.

40- Sharoni, Simona. «The Myth of Gender Equality and the Limits of Women's Political Dissent in Israel.» *Middle East Report:* vol. 28, no. 207 (2), Summer 1998. pp. 24-28.

Literature & Language

Books

41-Laroussi, Faoued. *Plurilinguismes et identités au Maghreb*. Rouen: Publications de l'Université de Rouen, 1997. 130 p.

Book Reviews

42- Saad, Joya Blondel. «The Image of Arabs in Modern Persian Literature.» *Middle East Journal:* vol. 52, no. 2, Spring 1998. pp. 302-303. (William L. Hanaway)

Science & Technology

Books

43-Zahlan, Antoine. *Globalisation and Science and Technology Policy*. Cairo: Economic Research Forum for the Arab Countries, Iran & Turkey, [1998]. 26 p. (Working Paper; 9802)

History & Geography

Books

44-Abu-Sitta, S. H. *The Palestinian Nakba 1948: The Register of Depopulated Localities in Palestine*. London: The Palestinian Return Centre, 1998. 55 p.

45- Segev, Tom. *Les Premiers israéliens*. Traduit de l'anglais par Sabine Porte. Paris: Calmann-Lévy, 1998. 550 p.

Periodicals

46- Pappé, Ilan. «Fifty Years Through the Eyes of «New Historians» in Israel.» *Middle East Report:* vol. 28, no. 207 (2), Summer 1998. pp. 14-17 and 23.

Book Reviews

47- Dumper, Michael. «The Politics of Jerusalem since 1967.» *Middle East Journal:* vol. 52, no. 2, Spring 1998. pp. 289-291. (Oren Yiftachell)

48- Gendzier, Irene. «Notes from the Minefield: United States Intervention in Lebanon and the Middle East, 1945-1958.» *Middle East Report:* vol. 28, no. 207 (2), Summer 1998. pp. 45-47. (Karen Pfeifer)

* الملف الإحصائي

(٨٣) مؤشرات أساسية عن التنمية البشرية في الوطن العربي

إعداد: ربيع كسروان

مركز دراسات الوحدة العربية.

- مقدمة
- دليل التنمية البشرية في الوطن العربي
- دليل التنمية البشرية المرتبط بنوع الجنس في الوطن العربي
- اتجاهات التنمية البشرية والدخل الفردي في الوطن العربي
- اتجاهات التنمية البشرية في الوطن العربي
- الملامح الأساسية للفقر البشري ودليله في الوطن العربي

مقدمة

يستعرض الملف الإحصائي (٨٣) بعض المؤشرات الأساسية عن التنمية البشرية في الوطن العربي بما فيها دليل التنمية البشرية ودليل التنمية البشرية المرتبط بالجنس ودليل الفقر البشري.

يبين الجدول رقم (١) أن قيمة معدل دليل التنمية البشرية في الوطن العربي في عام ١٩٩٥ بلغت ٠,٦٠٧، وأن ترتيب الوطن العربي بحسب دليل التنمية البشرية بالمقارنة ببقية دول العالم البالغة ١٧٤ دولة كان في المرتبة ١١٤. ويبلغ أعلى معدل للتنمية البشرية في الوطن العربي في البحرين ٠,٨٧٢، والتي يأتي ترتيبها بحسب دليل التنمية البشرية بالمقارنة ببقية دول العالم في المرتبة ٤٣؛ بينما يبلغ أدنى معدل للتنمية البشرية في جيبوتي ٠,٣٢٤ والتي تأتي في المرتبة ١٦٢ مقارنة ببقية دول العالم. كما يبين هذا الجدول أن معدل العمر المتوقع عند الولادة في الوطن العربي في العام ١٩٩٥ بلغ حوالى ٦٤ سنة، وأن معدل القراءة والكتابة بين الكبار بلغ حوالى ٥٦ بالمئة، كما بلغ معدل نسبة القيد الإجمالية في التعليم الأولي والثانوي والعالي ما يزيد قليلاً على ٥٨ بالمئة.

ويتضمن الجدول رقم (٢) مؤشراً متمماً لدليل التنمية البشرية، وهو دليل التنمية البشرية المرتبط بنوع الجنس، ومنه يتبين أن معدل دليل التنمية البشرية المرتبط بنوع الجنس في الوطن العربي بلغ ٠,٥٢٩ في عام ١٩٩٥. كما بلغ العمر المتوقع عند الولادة للإناث في العام ١٩٩٥ ما يزيد قليلاً على ٦٥ سنة، وعند الذكور حوالى ٦٣ سنة. كما بلغ معدل القراءة والكتابة عند الإناث في عام ١٩٩٥ حوالى ٤٥ بالمئة، وعند الذكور حوالى ٦٧ بالمئة. أما نسبة القيد الإجمالية في التعليم الأولي والثانوي والعالي في عام ١٩٩٥ فلقد بلغت حوالى ٥٣ بالمئة عند الإناث، وحوالى ٦٠ بالمئة عند الذكور.

أما الجدول رقم (٣) فيقدم تطور قيمة دليل التنمية البشرية ونصيب الفرد من الناتج المحلي الإجمالي في الأقطار العربية التي تتوافر عنها بيانات.

ومن الجدول رقم (٤) نلاحظ أن العمر المتوقع عند الولادة في الوطن العربي كان في عام ١٩٦٠ حوالى ٤٦ سنة، وارتفع في عام ١٩٩٥ إلى حوالى ٦٤ سنة. كما أن معدل وفيات الأطفال الرضع (لكل ألف مولود حي) كان في عام ١٩٦٠ ١٦٦ مولوداً، ثم انخفض في عام ١٩٩٦ إلى ٥٤ مولوداً. أما معدل معرفة القراءة والكتابة بين البالغين، فلقد بلغ في عام ١٩٧٠ حوالى ٢٦ بالمئة، ثم ارتفع عام ١٩٩٥ إلى ما يزيد قليلاً على ٤٨ بالمئة.

وأخيراً يقدم الجدول رقم (٥) بعض المؤشرات المتعلقة بملامح الفقر البشري ودليله في الوطن العربي.

الجدول رقم (١)

دليل التنمية البشرية في الوطن العربي[١]

المؤشرات / البلد	العمر المتوقع عند الولادة (بسنوات) ١٩٩٥	معدل القراءة والكتابة بين الكبار (بالمئة) ١٩٩٥	نسبة القيد الإجمالية في التعليم الأولي والثانوي والعالي معاً (بالمئة) ١٩٩٥	نصيب الفرد من الناتج المحلي الاجمالي الحقيقي بالدولار حسب تعادل القوة الشرائية ١٩٩٥	نصيب الفرد من الناتج المحلي الاجمالي الحقيقي (بالدولار حسب تعادل القوة الشرائية) ١٩٩٥	دليل العمر المتوقع	دليل التعليم	دليل الناتج المحلي الإجمالي	قيمة دليل التنمية البشرية ١٩٩٥	الترتيب حسب نصيب الفرد من الناتج المحلي الاجمالي الحقيقي (بالدولار حسب تعادل القوة الشرائية) مطروحا منه دليل التنمية البشرية[٢]	الترتيب الأقطار العربية حسب دليل التنمية البشرية بالمقارنة مع بقية دول العالم (١٧٤ دولة)
الأردن	٦٨,٩	٨٩,٦	٦٦ [٣]	٤١٨٧	٤١٨٧	٠,٧٣٠	٠,٨٠٠	٠,٦١٠	٠,٧٢٩	-٦	٨٧
الإمارات العربية المتحدة	٧٤,٤	٧٩,٢	٦٩ [٣]	١٨٠٠٨ [٣][٤]	٦٢٠٩	٠,٨٢٠	٠,٧٦٠	٠,٩٨٠	٠,٨٥٥	-٢٤	٤٨
البحرين	٧٢,٩	٨٥,٢	٨٤	١٦٧٥١	٦١٩٥	٠,٧٩٠	٠,٨٥٠	٠,٩٨٠	٠,٨٧٢	-١٦	٤٣
تونس	٦٨,٧	٦٦,٧	٦٩	٥٢٦١	٥٢٦١	٠,٧٣٠	٠,٦٧٠	٠,٨٣٠	٠,٧٤٤	-١١	٨٣
الجزائر	٦٨,١	٦١,٦	٦٦	٥٦١٨	٥٦١٨	٠,٧٢٠	٠,٦٣٠	٠,٨٩٠	٠,٧١٦	-١٧	٨٢
جزر القمر	٥٦,٥	٥٧,٣	٣٩ [٣]	١٣١٧	١٣١٧	٠,٥٣٠	٠,٥١٠	٠,٢٠٠	٠,٤١١	٢	١٤١
جيبوتي	٤٩,٦	٤٦,٢	٢٠	١٣٠٠ [٣][٥]	١٣٠٠	٠,٤٠٠	٠,٣٧٠	٠,١٩٠	٠,٣٢٤	-١٧	١٦٢
السعودية	٧٠,٧	٦٢,٠ [٣]	٥٧	٨٥١٦	٦٠٩١	٠,٧٦٠	٠,٦١٠	٠,٩٦٠	٠,٧٧٨	-٩٤	٧٠
السودان	٥٢,٦	٤٦,٩	٣٢	١١١٠ [٣][٤]	١١١٠	٠,٤٥٠	٠,٤١٠	٠,١٦٠	٠,٣٤٣	-٣	١٥٧
سوريا	٦٨,١	٧٠,٨	٦٢	٥٣٧٤	٥٣٧٤	٠,٧٢٠	٠,٦٨٠	٠,٨٥٠	٠,٧٤٩	-١٠	٨١
الصومال	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
العراق	٥٨,٥	٥٨,٠	٥٢ [٣]	٣١٧٠ [٣][٥]	٣١٧٠	٠,٥٦٠	٠,٥٦٠	٠,٤٩٠	٠,٥٣٨	-٢٥	١٢٧
عُمان	٧٠,٣	٥٩,٠ [٣]	٦٠	٩٣٨٢	٦١٠٦	٠,٧٥٠	٠,٥٩٠	٠,٩٧٠	٠,٧٧١	-٢٧	٧١
قطر	٧١,١	٧٩,٤	٧١ [٣]	١٩٧٧٢ [٣]	٦٢٢٥	٠,٧٧٠	٠,٧٧٠	٠,٩٩٠	٠,٨٤٠	-٣٨	٥٧
الكويت	٧٥,٤	٧٨,٦	٥٨	١٣٨٤٨	٦٢٢٤	٠,٨٤٠	٠,٧٢٠	٠,٩٩٠	٠,٨٤٨	-٤٩	٥٤
لبنان	٦٩,٣	٩٢,٤	٧٥	٤٩٧٧ [٣][٤]	٤٩٧٧	٠,٧٤٠	٠,٨٦٠	٠,٧٩٠	٠,٧٩٦	٧	٦٦
ليبيا	٦٤,٣	٧٦,٢	٩٠ [٣]	٦٣٠٩	٦٠٢٦	٠,٦٦٠	٠,٨١٠	٠,٩٥٠	٠,٨٠٦	-٦	٦٤
مصر	٦٤,٨	٥١,٤	٦٩ [٣]	٣٨٢٩	٣٨٢٩	٠,٦٦٠	٠,٥٧٠	٠,٦٠٠	٠,٦١٢	-٢٠	١١٢
المغرب	٦٥,٧	٤٣,٧	٤٨	٣٤٧٧	٣٤٧٧	٠,٦٨٠	٠,٤٥٠	٠,٥٤٠	٠,٥٥٧	-٢٧	١٢٥
موريتانيا	٥٢,٥	٣٧,٧	٣٨	١٦٢٢	١٦٢٢	٠,٤٦٠	٠,٣٨٠	٠,٢٥٠	٠,٣١١	-١٤	١٤٩
اليمن	٥٦,٧	٣٨,٠ [٣]	٤٩ [٣]	٨٥٦ [٣][١]	٨٥٦	٠,٥٣٠	٠,٤٢٠	٠,١٢٠	٠,٣٥٦	١٢	١٥١
مجموع الوطن العربي	٦٣,٩	٥٥,٨	٥٨,٣	٤٣٨١	٣٨٨١	٠,٦٥٠	٠,٥٦٠	٠,٧٩٠	٠,٦٠٧	-	١١٤
جميع البلدان النامية	٦٢,٢	٧٠,٤	٥٧	٣٠٦٨	٣٠٦٨	٠,٦٢	٠,٦٦	٠,٤٨	٠,٥٩	-	
البلدان الصناعية	٧٤,٢	٩٨,٦	٨٣	١٩٣٣٧	٦١٩٤	٠,٨٢	٠,٩٣	٠,٩٨	٠,٩١	-	
العالم	٦٣,٦	٧٧,٦	٦٢	٥٩٩٠	٥٩٩٠	٠,٦٤	٠,٧٢	٠,٩٥	٠,٧٧	-	

ملاحظة عامة: لقد تم احتساب مجموع الوطن العربي في هذه الجداول على أساس احتساب معدلات موزونة لكل من المؤشرات المذكورة. وفي حال عدم توافر بعض المؤشرات التي تعود إلى عدد من الأقطار العربية لهذا المؤشر أو ذاك، فإن مجموع الوطن العربي يعود إلى الأقطار التي تتوافر فيها المؤشرات ولا يتضمن تلك الأقطار العربية. أما العلامة (-) فتشير إلى أن البيانات غير متوافرة.

(١) **كيفية احتساب دليل التنمية البشرية:** يتم احتساب دليل التنمية البشرية على أساس ثلاثة مؤشرات: **طول العمر**، مقاساً بمتوسط العمر المتوقع عند الولادة؛ **والتحصيل العلمي**، مقاساً بتوليفة من معرفة القراءة والكتابة بين البالغين (ولها وزن مرجح قدره ثلثان) ونسبة القيد الإجمالية في التعليم الأولي والثانوي والعالي معاً (ولها وزن مرجح قدره ثلث) **ومستوى المعيشة**، مقاساً بنصيب الفرد من الناتج المحلي الإجمالي الحقيقي (بالدولار حسب تعادل القوة الشرائية). ولبناء الدليل حددت قيمة دنيا وقيمة قصوى ثابتتان لكل من هذه المؤشرات:

العمر المتوقع عند الولادة: ٢٥ عاماً و٨٥ عاماً.
معرفة القراءة والكتابة بين البالغين: صفر بالمئة و١٠٠ بالمئة.
نسبة القيد الإجمالية: صفر بالمئة و١٠٠ بالمئة.
نصيب الفرد من الناتج المحلي الإجمالي الحقيقي (بالدولار حسب تعادل القوة الشرائية) ١٠٠ دولار و٤٠٠٠٠ دولار.

ومن الممكن بالتالي احتساب أدلة فردية لأي مكون من مكونات دليل التنمية البشرية المذكورة أعلاه وفقاً للمعادلة العامة التالية:

$$\text{الدليل} = \frac{\text{القيمة الفعلية للمؤشر (Xi)} - \text{القيمة الدنيا للمؤشر (Xi)}}{\text{القيمة القصوى للمؤشر (Xi)} - \text{القيمة الدنيا للمؤشر (Xi)}}$$

أما بناء دليل نصيب الفرد من الناتج المحلي الاجمالي الحقيقي المعدل (بالدولار حسب تعادل القوة الشرائية) فهو أكثر تعقيداً، فلقد تم اعتبار متوسط الدخل في العالم البالغ ٥٩٩٠ دولاراً بحسب تعادل القوة الشرائية لعام ١٩٩٥ هو مستوى العتبة (y^*)، ولاحتساب نصيب الفرد من الناتج المحلي الاجمالي الحقيقي المعدل (بالدولار حسب تعادل القوة الشرائية) فإن أي دخل يقل عن هذا المستوى يبقى كما هو وأي دخل يتجاوز هذا المستوى يخصم منه باستخدام معادلة اتكنسون التالية لفائدة الدخل:

$$W(y) = y \qquad 0 < y < y^*$$
$$= y^* + 2[(y-y^*)^{1/2}] \qquad y^* < y < 2y^*$$
$$= y^* + 2(y^{*1/2}) + 3[(y-2y^*)^{1/3}] \qquad 2y^* < y < 3y^*$$

ولحساب قيمة الحد الأقصى للدخل البالغ ٤٠٠٠٠ بالدولار المخصوم منها حسب تعادل القوة الشرائية، تستخدم المعادلة التالية:

$$W(y) = y^* + 2(y^{*1/2}) + 3(y^{*1/3}) + 4(y^{*1/4}) + 5(y^{*1/5}) + 6(y^{*1/6}) + 7[(40{,}000 - 6y^*)^{1/7}]$$

وذلك لأن مبلغ ٤٠٠٠٠ دولار حسب تعادل القوة الشرائية يقع ما بين $6y^*$ و $7y^*$. وبالصياغة الواردة أعلاه، تبلغ قيمة الحد الأقصى للدخل البالغ ٤٠٠٠٠ دولار المخصوم منها بحسب تعادل القوة الشرائية ٦٢١١ دولاراً.

وعلى هذه الأسس، فإن دليل التنمية البشرية هو متوسط بسيط لدليل العمر المتوقع، ودليل التحصيل العلمي، ودليل نصيب الفرد من الناتج المحلي الإجمالي الحقيقي المعدل (بالدولار حسب تعادل القوة الشرائية). وهو يحسب بقسمة حاصل جمع هذه الأدلة الثلاثة على ٣.

(٢) يدل الرقم الموجب على أن الترتيب حسب دليل التنمية البشرية أعلى من الترتيب حسب نصيب الفرد من الناتج المحلي الإجمالي الحقيقي (بالدولار حسب تعادل القوة الشرائية)، ويدل الرقم السالب على العكس.

(٣) الأرقام المتعلقة بالمرحلة الأولى ـ أو المرحلة الثانية ـ أوكلتيهما، هي تقديرات اليونسكو.

(٤) تحديث أولي لجداول Penn العالمية باستخدام مجموعة موسعة من المقارنات الدولية، على النحو الموصـــوف في: Robert Summers and Alan Heston, «Penn World Tables (Mark 5): An Expanded Set of International Comparisons, 1950-1988,» *Quarterly Journal of Economics*, vol. 106 (1991), pp. 327-368.

(٥) مؤقتة.

(٦) United Nations Children's Fund [UNICEF], *The State of the World's Children, 1998* (New York: Oxford University Press, 1998).

(٧) World Bank, *World Development Indicators, 1997* (Washington, DC: The Bank, 1997), CDROM.

(٨) تقديري.

المصدر: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير التنمية البشرية لعام ١٩٩٨ (نيويورك: البرنامج، ١٩٩٨)، ص ١٠٧ والجدول رقم (١)، ص ١٢٨ ـ ١٣٠.

الجدول رقم (٢)
دليل التنمية البشرية المرتبط بنوع الجنس في الوطن العربي[١]

المؤشرات / البلد	الترتيب حسب دليل التنمية المرتبط بنوع الجنس	العمر المتوقع عند الولادة (بسنوات) ١٩٩٥		معدل القراءة والكتابة بين الكبار (بالمئة) ١٩٩٥		نسبة القيد الإجمالية في التعليم الأولي والثانوي والعالي معاً (بالمئة) ١٩٩٥		الحصة من الدخل المكتسب (بالمئة) ١٩٩٥ [٣]		قيمة دليل التنمية البشرية المرتبط بنوع الجنس ١٩٩٥
		إناث	ذكور	إناث	ذكور	إناث	ذكور	إناث	ذكور	
الأردن	٩٠	٧٠,٨	٦٧,٠	٧٩,٤	٩٣,٤	٦٦,٠ [٣]	٦٩,٠ [٣]	١٩,١	٨٠,٩	٠,٦٤٧
الإمارات العربية المتحدة	٦٦	٧٥,٩	٧٣,٥	٧٩,٨	٧٨,٩	٧٢,١	٦٩,١	١١,٢	٨٩,٨ [٤]	٠,٧١٨
البحرين	١٠	٧٤,٧	٧٠,٤	٧٩,٤	٨٩,١	٨٥,٩	٧٨,١	١٥,٠ [٤]	٨٥,٠	٠,٧٤٦
تونس	٧٩	٦٩,٨	٦٧,٧	٥٤,٦	٧٨,٦	٦٦,٤	٦٩,٦	٢٤,٧ [٤]	٧٥,٣ [٤]	٠,٦٧٠
الجزائر	٩٦	٦٩,٤	٦٦,٨	٤٩,١	٧٣,٩	٦٢,٠	٦٦,٧	١٩,١ [٤]	٨٠,٩ [٤]	٠,٦٩٧
جزر القمر	١٢٠	٥٧,٠	٥٦,٠	٥٠,٤	٦٤,٢	٣٥,٦	٤١,٨	٣٥,٠ [٤]	٦٥,٠ [٤]	٠,٤٠٢
جيبوتي	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
السعودية	١٠٢	٧٢,٥	٦٩,٣	٥٠,٣	٧١,٥	٥٤,٤	٥٥,١	١٠,٠ [٤]	٩٠,٠ [٤]	٠,٥٨٩
السودان	١٥٦	٥٣,٦	٥٠,٨	٣٤,٦	٥٧,٧	٢٨,٨	٣٣,١	٢٢,٤ [٤]	٧٧,٦	٠,٣١٨
سوريا	٩٤	٧٠,٣	٦٦,٠	٥٥,٨	٨٥,٧	٥٧,٨	٦١,٢	١٩,٨ [٤]	٨٠,٢ [٤]	٠,٦٣٨
الصومال	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
العراق	١٢٧	٥٩,٧	٥٧,٣	٤٥,٠	٧٠,٧	٤٥,٤	٥٥,١	١٣,٩ [٤]	٨٦,١ [٤]	٠,٤٤٢
عُمان	١٠٤	٧١,٧	٦٨,٤	٤٦,٠ [٤]	٧١,٠ [٤]	٥٨,١	٦٠,١	١٠,٦ [٤]	٨٩,٤ [٤]	٠,٥٨٠
قطر	٩٧	٧٤,٨	٦٩,٤	٧٩,٩	٧٩,٢	٧٢,٨	٦٥,٢	١٠,٠ [٤]	٩٠,٠ [٤]	٠,٧١٤
الكويت	٥٠	٧٧,٧	٧٣,٧	٧٤,٩	٨٢,٢	٥٧,٩	٥١,٦	٢٥,٣ [٤]	٧٤,٧ [٤]	٠,٧٧٣
لبنان	٦٨	٧١,٢	٦٧,٤	٩٠,٣	٩٤,٧	٧٥,١	٦٦,١	٢٢,٧ [٤]	٧٧,٣ [٤]	٠,٧٠٧
ليبيا	٧٩	٦٦,٣	٦٢,٨	٦٢,٠	٨٧,٩	٨٩,٠	٨٥,٥	١٦,٣	٨٣,٧	٠,٦٦٤
مصر	١١١	٦١,١	٦٣,٦	٣٨,٨	٦٣,٦	٦٣,٤	٦٨,٩	٢٥,٠	٧٥,٠	٠,٥٥٥
المغرب	١١٦	٦٧,٤	٦٣,٩	٣١,٠	٥٩,٦	٤٠,٦	٥٠,٧	٢٧,٨ [٤]	٧٢,١ [٤]	٠,٥١١
موريتانيا	١٢٨	٥٤,١	٥٠,٩	٢٦,٣	٤٩,٦	٣٣,٤	٤١,٤	٣٦,٧ [٤]	٦٣,٣ [٤]	٠,٢٩٦
اليمن	١٤٣	٥٧,١	٥٦,٢	٣٩,٠ [٤]	٣٩,٠ [٤]	٢٦,٩	٦٧,٧	٢١,٢ [٤]	٧٨,٧ [٤]	٠,٣٣٦
مجموع الوطن العربي		٦٥,٣	٦١,٥	٤٤,٥	٦٦,٨	٥٢,٨	٥٩,٧	٢١,٢	٧٨,٨	٠,٥٢٩
جميع البلدان النامية		٦٣,٦	٦٠,٧	٦١,٧	٧٨,٨	٥٣,٠	٥٨,٩	٣٢,٤	٦٧,٦	٠,٥٦٤
البلدان الصناعية		٧٧,٩	٧٠,٤	٩٨,٥	٩٨,٨	٨٤,٠	٨١,٦	٣٨,٠	٦٢,٠	٠,٨٨٨
العالم		٦٥,٣	٦١,٩	٧١,٤	٨٣,٧	٥٨,٠	٦٢,٥	٣٣,٧	٦٦,٣	٠,٧٢٦

(١) كيفية احتساب دليل التنمية البشرية المرتبط بنوع الجنس:

يستند دليل التنمية البشرية المرتبط بنوع الجنس على المؤشرات ذاتها التي يستخدمها دليل التنمية البشرية، بحيث يتم تعديل متوسط إنجاز كل بلد من حيث العمر المتوقع والتحصيل التعليمي والدخل استناداً إلى مستوى التفاوت بين المرأة والرجل. ومن أجل ذلك يستخدم صيغة ترجيحية تعبر عن درجة ابتعاد متوسطة عن انعدام المساواة، بحيث يتم جعل البرامتر الترجيحي، وهو E مساوياً لاثنين، وهو المتوسط التوفيقي للقيم الخاصة بالذكور والإناث. كما يتم تعديل القيمتين القصوى والدنيا للعمر المتوقع للقيم، بحيث تكون القيمة القصوى للمرأة ٨٧,٥ سنة والدنيا ٢٧,٥ سنة، أما بالنسبة للرجل فإن القيمة القصوى ٨٢,٥ سنة والدنيا ٢٢,٥ سنة. أما بالنسبة إلى دليل الدخل فتحتسب حصتا الإناث والذكور من الدخل المكتسب من بيانات نسبة متوسط أجور الإناث إلى متوسط أجور الذكور والنسبة المئوية لحصة كل من الإناث والذكور من عدد السكان النشطين اقتصادياً الذين تبلغ أعمارهم ١٥ عاماً وأكثر. أما إذا لم تتوافر بيانات عن نسبة الأجور، فتستخدم قيمة تبلغ ٧٥ بالمئة، وهي المتوسط المرجح لنسبة الأجور فيما يتعلق بجميع البلدان التي تتوافر عنها بيانات بشأن الأجور. وقبل وضع دليل للدخل يخصم من متوسط نصيب الفرد من الناتج المحلي الإجمالي الحقيقي المعدل لكل بلد على أساس التفاوت في حصتي الإناث والذكور من الدخل المكتسب بالنسبة إلى حصتي الإناث والذكور من عدد السكان. وعلى هذه الأسس فإن دليل التنمية البشرية المرتبط بنوع الجنس، يكون حاصل جمع أدلة العمر المتوقع والتحصيل التعليمي والدخل مع إعطاء وزن ترجيحي متساو لكل من هذه الأدلة ثم تقسم على ٣.

(٢) تشير البيانات إلى عام ١٩٩٥ أو إلى آخر سنة تتوافر عنها بيانات.

(٣) من تقديرات مكتب تقرير التنمية البشرية.

(٤) لا تتوافر بيانات عن الأجور، وقد استخدم تقدير يبلغ ٧٥ بالمئة، هو المتوسط لجميع الأقطار التي تتوافر عنها بيانات بشأن الأجور بحساب نسبة الأجر غير الزراعي للإناث إلى الأجر غير الزراعي للذكور.

(٥) UNICEF, Ibid.

المصدر: المصدر نفسه، ص ١٠٨ ـ ١٠٩ والجدول رقم (٢)، ص ١٣١ ـ ١٣٣.

الجدول رقم (٣)

اتجاهات التنمية البشرية والدخل الفردي في الوطن العربي

البلد / المؤشرات	قيمة دليل التنمية البشرية					نصيب الفرد من الناتج المحلي الاجمالي (بالدولار بأسعار ١٩٨٧)				
	١٩٦٠	١٩٧٠	١٩٨٠	١٩٩٢	١٩٩٥	١٩٦٠	١٩٧٠	١٩٨٠	١٩٩٠	١٩٩٥
الاردن	٠,٢٩٦	٠,٤٠٥	٠,٥٥٣	٠,٦٢٨	٠,٧٢٩	-	-	-	١٥٥٨	-
الإمارات العربية المتحدة	٠,٥١٥	٠,٦٠١	٠,٧١٩	٠,٧٧١	٠,٨٥٥	-	-	٢٩٨٨٧	١٦٨٥٨	-
البحرين	-	-	-	-	٠,٨٧٢	-	-	١٠٠٣٧	٧٢٤٠	٨٠٨٠
تونس	٠,٢٥٨	٠,٣٤٠	٠,٤٩٩	٠,٦٩٠	٠,٧٤٤	-	٧١٨	١١٧٧	١٣٠٩	١٤٣٦
الجزائر	٠,٢٩٤	٠,٣٢٣	٠,٤٧٦	٠,٥٥٣	٠,٧٤٦	١٩٨٨	٢٠٩٧	٢٦٨٣	٢٦٢٤	٢٣٨٩
جزر القمر	-	-	-	-	٠,٤١١	-	-	-	٤٧٤	٤١٥
جيبوتي	-	-	-	-	٠,٣٢٤	-	-	-	-	-
السعودية	٠,٤٤٨	٠,٥١١	٠,٦٢٩	٠,٧٤٢	٠,٧٧٨	-	٦٦٢٥	١٠٢٢٥	٥٤٣٤	٥٠٠٨
السودان	٠,١٦٠	٠,١٨٨	٠,٢٢٩	٠,٢٧٦	٠,٣٤٣	٨١٤	٧٢٩	٧٨٤	٦٨٤	-
سوريا	٠,٣١٨	٠,٤١٩	٠,٦٥٨	٠,٧٢٧	٠,٧٤٩	-	٦٣٩	١١٦٨	١٠٤٠	١٢٦٧
الصومال	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
العراق	٠,٣٤٨	٠,٤٥٢	٠,٥٨١	٠,٦١٤	٠,٥٤	٣٤٢٠	٤٤٣٧	٦٦٠٠	١٦٢١	-
عُمان	-	-	-	-	٠,٧٧١	٧٥٠	٣٣٦٧	٣٥٨٧	٥٦٥٣	٥٦٠٣
قطر	-	-	-	-	٠,٨٤٠	-	-	-	-	-
الكويت	-	-	-	-	٠,٨٤٨	-	٣٥٨٦٦	١٨٤٣١	-	١٧٠١٦
لبنان	-	-	-	-	٠,٧٩٦	-	-	-	-	-
ليبيا	-	-	-	-	٠,٨٠٦	٣٢٧٥	١٧٠٢٥	١٣٢١٩	-	-
مصر	٠,٢١٠	٠,٢٦٩	٠,٣٦٠	٠,٥٥١	٠,٦١٢	٢٣٧	٣٣٨	٥٩٠	٧٤٥	٧٢٦
المغرب	٠,١٩٨	٠,٢٨٢	٠,٣٨٣	٠,٥٤٩	٠,٥٥٧	٤٨٤	٥٧٥	٧٨٩	٩١٦	٨٧١
موريتانيا	-	-	-	-	٠,٣٦١	٣٥٩	٥٨١	٥٢٣	٤٧٢	٥٠٣
اليمن	٠,٠٩٢	٠,١٣٨	٠,٢٥٣	٠,٣٢٣	٠,٣٥٦	-	-	-	-	-
مجموع الوطن العربي	-	-	-	-	٠,٦١	-	-	-	-	-
جميع البلدان النامية	-	-	-	-	٠,٥٩	٣٣٠	٤٧٤	٦٨٥	٧٣٦	٨٦٧
البلدان الصناعية	-	-	-	-	٠,٩١	٧٠٩٧	٩٣٤٤	١١١٦٩	١٢٣١٠	١٢٧٦٤
العالم	-	-	-	-	٠,٧٧	١٩٥١	٢٦٦٠	٣١١٦	٣٢٩٨	٣٤١٧

المصدر: المصدر نفسه، الجدول رقم (٥)، ص ١٤٠ - ١٤٢.

الجدول رقم (٤)
اتجاهات التنمية البشرية في الوطن العربي

المؤشرات / البلد	العمر المتوقع عند الولادة (سنوات)		معدل وفيات الرضع (لكل ألف مولود حي)		سكان يحصلون على مياه مأمونة (بالمئة)		أطفال دون سن الخامسة يعانون من نقص الوزن (بالمئة)		معدل معرفة القراءة و والكتابة بين البالغين (بالمئة)		نسبة القيد في جميع مراحل التعليم (من أعمارهم ٦-٢٣ سنة) (بالمئة)		نصيب الفرد من الناتج المحلي الاجمالي الحقيقي (بالدولار حسب تعادل القوة الشرائية)	
	١٩٦٠	١٩٩٥	١٩٦٠	١٩٩٦	١٩٨٠-٧٥	١٩٩٦-٩٠	١٩٧٥	١٩٩٧-٩٠	١٩٧٠	١٩٩٥	١٩٨٠	١٩٩٥	١٩٦٠	١٩٩٥
الأردن	٤٦,٩	٦٨,٩	١٢٥	٢١	-	-	١٨,٠	٩,٠	٥٤,٠	٨٧,٠	-	-	١٣٢٨	٤١٨٧
الإمارات العربية المتحدة	٥٣,٠	٧٤,٤	١٤٥	١٥	-	-	-	-	٥٤,٠	٧٩,٠	٤٤	٨٢	-	-
البحرين	٥٥,٥	٧٢,٢	١٣٠	١٨	-	-	-	-	٥٣,٠	٨٥,٠	٥٨	٨٥	-	-
تونس	٤٨,٣	٦٨,٧	١٥٩	٢٨	٣٥,٠	٩٨,٠	١٧,٠	٩,٠	٢٨,٠	٦٧,٠	٥٠	٦٧	١٣٩٤	٥٢٦٩
الجزائر	٤٧,٠	٦٨,١	١٦٨	٣٤	٧٧,٠	٧٨,٠	٢٣,٠	١٣,٠	٢٥,٠	٦٢,٠	٥٢	٦٦	١٩٧٦	٥٩١٨
جزر القمر	٤٢,٥	٥٦,٥	١٦٥	٨٣	-	-	-	-	٤٢,٠	٥٧,٠	٤٥	٣٩	-	-
جيبوتي	٣٦,٠	٤٩,٢	١٨٦	١١٢	-	-	-	-	٢٣,٠	٤٩,٠	١٩	٢٠	-	-
السعودية	٤٤,٤	٧٠,٧	١٧٠	٢٥	٦٤,٠	٩٥ (١)	-	-	-	-	٣٦	٥٦	-	-
السودان	٣٩,٢	٥٢,٢	١٦٠	٧٣	-	-	-	-	٢١,٠	٤٦,٠	٢٥	٣١	-	-
سوريا	٤٩,٨	٦٨,١	١٣٥	٢٨	-	-	٢٠,٠	١٣,٠	٤١,٠	٧١,٠	٦٠	٦٤	-	-
الصومال	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-
العراق	٤٨,٥	٥٨,٥	١٣٩	٩٤	٩٦,٠	٧٨,٠	١٩,٠	١٢,٠	٣٠,٠	٥٨,٠	٦٧	٥٣	-	-
عمان	٤٠,١	٧٠,٣	٢١٤	١٥	-	-	-	-	-	-	٢٨	٦٠	٢٠٤٠	٩٣٨٣
قطر	٥٣,١	٧١,١	١٤٥	١٧	-	-	-	-	٥٨,٠	٧٩,٠	٦٠	٧٣	-	-
الكويت	٥٩,٥	٧٥,٤	٨٩	١٣	-	-	-	-	٥٧,٠	٧٩,٠	-	-	-	-
لبنان	٥٩,٦	٦٩,٣	٦٨	٣٣	-	-	-	-	٨٠,٠	٩٢,٠	٦٧	٧٥	-	-
ليبيا	٤٦,٧	٦٤,٣	١٦٠	٥٠	٨٧,٠	٩٧,٠	-	-	٢٦,٠	٧٦,٠	-	-	-	-
مصر	٤٦,١	٦٤,٨	١٧٩	٥٧	٧٥,٠	٨٧,٠	١٧,٠	١٥,٠	٣٢,٠	٥١,٠	٥١	٦٩	٥٥٧	٣٨٢٩
المغرب	٤٦,٧	٦٥,٧	١٦٣	٦٤	-	-	١٩,٠	٩,٠	٢١,٠	٤٤,٠	٣٨	٤٦	٨٥٤	٣٤٧٧
موريتانيا	٣٨,٥	٥٢,٥	١٧٧	١٢٤	-	-	٣٩,٠	٢٣,٠	٢٧,٠	٣٨,٠	١٩	٣٦	٩٣٠	١٩٢٢
اليمن	٣٥,٩	٥٦,٧	٢٢٤	٧٨	-	-	٣٣,٠	٣٩,٠	-	-	-	-	-	-
مجموع الوطن العربي	٤٥,٥	٦٣,٩	١٦٦	٥٤					٢٦,٠	٤٨,٢				
جميع البلدان النامية	٤٦	٦٢,٢	١٤٩	٦٥	-	٧١	٤٠	٣٠	٤٨	٧٠	٤٦	٥٧	٩١٥	٣٠٦٨
البلدان الصناعية	٦٨,٦	٧٤,٢	٣٩	١٣	-	-	-	-	-	٩٩	-	٨٣	-	١٦٣٣٧
العالم	٥٠,٢	٦٣,٦	١٢٩	٦٠ (١)	-	-	-	٣٠ (١)	-	٧٨	-	٦٢	-	٥٩٩٠

(١) البيانات تشير إلى سنة أو فترة سابقة على تلك المحددة في العنوان، أو تختلف عن التعريف الموحد، أو تشير إلى جزء فقط من القطر.

(٢) UNICEF, Ibid.

المصدر: المصدر نفسه، الجدول رقم (٨)، ص ١٤٨ ـ ١٤٩.

الجدول رقم (٥)
الملامح الأساسية للفقر البشري ودليله في الوطن العربي

البلد	قيمة دليل الفقر البشري (دليل الفقر البشري - ١) (نسبة مئوية) ١٩٩٥	الأشخاص الذين لا يتوقع أن يعيشوا حتى سن الأربعين (نسبة مئوية من مجموع السكان) ١٩٩٥	معدل الأمية بين البالغين (نسبة مئوية) ١٩٩٥	السكان الذين لا يحصلون على مياه مأمونة (نسبة مئوية) ١٩٩٦-١٩٩٠	السكان الذين لا يحصلون على خدمات صحية (نسبة مئوية) ١٩٩٥-١٩٩٠	السكان الذين لا يحصلون على خدمات الصرف الصحي (نسبة مئوية) ١٩٩٦-١٩٩٠	أطفال دون سن الخامسة يعانون من نقص الوزن (نسبة مئوية) ١٩٩٧-١٩٩٦
الأردن	١٠,٠	٨	١٣,٤	٢	٣ (٢)	٢٣	٩
الإمارات العربية المتحدة	١٤,٥	٣	٢٠,٨	٥	١	٢٣	٦ (٢)
البحرين	-	٥	١٤,٨	-	-	-	-
تونس	٢٣,٢	٨	٣٣,٣	٢	١٠ (٢)	٢٠	٩
الجزائر	٢٧,١	٩	٣٨,٤	٢٢	٢	٩	١٣
جزر القمر	-	٢٢	٤٢,٧	٤٧	-	٧٧	٢٦
جيبوتي	-	٣٣	٥٣,٨	١٠	-	٤٥	٢٣
السعودية	-	٦	٣٧,٢	٥ (٢)	٣ (٢)	١٤ (٢)	-
السودان	٤٢,٥	٢٧	٥٣,٩	٥٠	٣٠	٧٨	٣٤
سوريا	٢٠,٩	٨	٢٩,٢	١٤	١٠	٣٣	١٢
الصومال	-	-	-	-	-	-	-
العراق	٣٠,١	١٧	١٩	٢٢	٧ (٢)	٣٠	١٢
عمان	٢٨,٩	٦	١١,٠ (٥)	١٨	٤	٢٢	٢٢
قطر	-	٥	٢٠,٦	-	-	-	-
الكويت	-	٣	٢١,٤	-	صفر (٢)	-	٦ (٢)
لبنان	-	٧	٧,٦	٦	٥	٣٧	-
ليبيا	١٧,٤	١٣	٢٣,٨	٣	٥	٢	-
مصر	٢٤,٠	١٣	٤٨,٦	١٣	١	١٢	١٥
المغرب	٤٠,٢	١٢	٥٦,٣	٣٥	٣٠ (٢)	٤٢	٩
موريتانيا	٤٥,٩	٢٩	١٢,٣	٢١	٣٧	٦٨	٢٣
اليمن	٤٨,٩	٢٢ (٢)	٦٢	٣٩	٦٢	٧٦	٣٩
مجموع الوطن العربي		١٤	٤٤,٢				

(١) كيفية احتساب دليل الفقر البشري:

يستعمل دليل الفقر البشري للبلدان النامية (دليل الفقر البشري - ١) للدلالة على الحرمان البشري في عناصر ثلاثة رئيسية:

أ - مسألة البقاء وإمكانية التعرض للوفاة في سن مبكرة.

ب - المعرفة وأن يكون الإنسان معزولاً عن وسائل القراءة والاتصالات.

ج - العيش في مستوى معيشة لائق من حيث توفير الخدمات الاقتصادية بشكل عام.

ولتركيب الرقم القياسي للفقر البشري، تم التدليل على الحرمان المتعلق بطول العمر بوصفه النسبة المئوية للسكان الذين لا يتوقع لهم أن يعيشوا حتى سن ٤٠ (P_1)، والحرمان المتعلق بالمعرفة بوصفه النسبة المئوية للبالغين الذين لا يعرفون القراءة والكتابة (P_2)، والحرمان المتعلق بعدم العيش في مستوى معيشة لائق من حيث توفر الخدمات الاقتصادية عموماً بوصفه نسبة مركبة من ثلاثة متغيرات (P_3) هي: النسبة المئوية للسكان الذين لا تتوافر لهم فرص الحصول على المياه المأمونة (P_{31})، والنسبة المئوية للسكان الذين لا تتوافر لهم فرص الحصول على الخدمات الصحية (P_{32})، والنسبة المئوية للأطفال دون سن الخامسة ناقصي الوزن بصورة معتدلة أو حادة (P_{33})، ثم يتم تشكيل الرقم المركب (P_3) بحساب متوسط بسيط للمتغيرات الثلاثة على الشكل التالي:

$$P_3 = \frac{P_{31} + P_{32} + P_{33}}{3}$$

وبذلك تكون معادلة دليل الفقر البشري - ١ على الشكل التالي:

$$HPI\text{-}1 = [1/3(P_1^3 + P_2^3 + P_3^3)]^{1/3}$$

(٢) البيانات تشير إلى سنة أو فترة سابقة عن تلك المحددة في عنوان العمود، أو تختلف عن التعريف الموحد، أو تشير إلى جزء فقط من البلد.

(٣) مرحّلة من: United Nations Development Programme [UNDP], *Human Development Report, 1997* (New York: Oxford University Press, 1997).

(٤) UNICEF, Ibid.

المصدر: المصدر نفسه، ص ١١٠ والجدول رقم (٧)، ص ١٤٦ - ١٤٧.

صدر العدد ٣٥ من

مجلة الدراسات الفلسطينية

تصدر عن مؤسسة الدراسات الفلسطينية ـ بيروت

إقرأ في هذا العدد

- التاريخ والقومية العربية والعلمانية: قسطنطين زريق عكس التيار — عزيز العظمة
- الجنوب اللبناني في خمسين عاماً: صمود ومقاومة وسلام لا ياتي — محمود سويد
- العرب في إسرائيل: أزمة الأقلية القومية في دولة إثنية — نديم روحانا وأسعد غانم
- الثابت والمتحول في العلاقات الإسرائيلية ـ الأميركية: مناقشات في الصحافة الإسرائيلية — إعداد: خالد عايد
- نقاش صاخب بين عزمي بشارة واليسار الصهيوني — إعداد: أحمد خليفة
- جيش التحرير الفلسطيني: تحديات مرحلة التكوين — يزيد صايغ

الاشتراك السنوي (بما فيه أجور البريد الجوي)

دول عربية		دول أخرى	
أفراد ٢٥ دولاراً	مؤسسات ٤٠ دولاراً	أفراد ٤٠ دولاراً	مؤسسات ٦٠ دولاراً

ترسل الطلبات إلى مؤسسة الدراسات الفلسطينية
شارع أنيس النصولي ـ متفرع من فردان
ص. ب. ٧١٦٤ ـ ١١ ـ بيروت ـ لبنان
هاتف/فاكس ٨٦٨٣٨٧ ـ ٨١٤١٩٣
e-mail: ipsbrt@cyberia.net.lb

أسعار الإعلان في مجلة «المستقبل العربي»

(دولار أمريكي)

عدد الصفحات	١ ـ ٤	٥ ـ ٨	٨ وما فوق
أربعة ألوان			
غلاف داخلي أمامي	١١٠٠	١٠٠٠	٩٠٠
غلاف داخلي خلفي	٩٥٠	٨٥٠	٧٥٠
غلاف خلفي	لا ينطبق	لا ينطبق	لا ينطبق
صفحة داخلية كاملة	٨٥٠	٧٥٠	٦٥٠
نصف صفحة داخلية	٤٢٥	٣٧٥	٣٢٥
صفحة داخلية مزدوجة	١٧٠٠	١٥٠٠	١٣٠٠
لونان			
صفحة داخلية كاملة	٧٢٥	٦٢٥	٤٧٥
نصف صفحة داخلية	٢٩٠	٢١٥	١١٥
أسود وأبيض			
صفحة داخلية كاملة	٥٠٠	٤٥٠	١٥٠
نصف صفحة داخلية	٢٥٠	٢٢٥	٧٥
صفحة داخلية مزدوجة	١٠٠٠	٩٠٠	٣٠٠

القياس : ١٧ × ٢٤ سم

AL MUSTAQBAL AL ARABI

(The Arab Future)

No. 236 October 1998
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 - 801587 - Cable: MARARABI - Beirut
Fax: (9611) 865548
e-mail: caus@t-net.com.lb

Annual Subscription

- Individuals:	
- Arab Countries	$ 60
- Europe	$ 80
- U.S.A. & Elsewhere	$ 90
- Institutions:	
- Arab Countries	$100
- Elsewhere	$120

Lifetime Subscription:

- Individuals	$500
- Institutions	$750

سعر العدد :

● لبنان : ٣٠٠٠ ل.ل. ● سوريا ٧٥ ل.س. ● الأردن ٢ دينار ● العراق دينار واحد ● الكويت دينار واحد ● الامارات العربية ١٥ درهماً ● البحرين ١,٥ دينار ● قطر ١٥ ريالاً ● السعودية ١٥ ريالاً ● الجمهورية اليمنية ١٢٥ ريالاً ● عُمان ١,٥ ريال ● مصر ٤ جنيهات ● السودان ١٠٠٠ جنيه ● الصومال ٢٠ شلناً ● ليبيا ٢ دينار ● الجزائر ٥٠ ديناراً ● تونس ٢ دينار ● المغرب ١٥ درهماً ● موريتانيا ٢٠٠ أوقية ● قبرص ٢ جنيه ● اليونان ٣٠٠ دراخما ● فرنسا ٣٠ فرنكاً ● المانيا ٨ ماركات ● ايطاليا ٥٠٠٠ ليرة ● بريطانيا ٤ جنيهات ● سويسرا ١٠ فرنكات ● هولندا ١٠ فلورن ● اميركا وسائر الدول الأخرى ٨ دولارات.