المستقبل العربي

١٠/١٩٨٧

١٠٤

● دور المثقفين العرب (ملف):

● العالم والمثقف والانتلجنسي/لبيب

● المفكر والسلطة في التراث/الجنحاني

● المثقف والبحث عن نموذج
محمد الهرماسي

● الانتلجنسيا السودانية/ حيدر علي

● تعريف للمثقف في المغرب/شقرون

● الصندوق العربي للمعونة الفنية لافريقيا
سمير حسني

● الصهيونية الامريكية وفلسطين/توفيق يوسف حصو

يصدرها "مركز دراسات الوحدة العربية"

المستقبل العربي

مجلة فكرية شهرية تعنى بقضايا الوحدة العربية ومشكلات المجتمع العربي

يصدرها

مركز دراسات الوحدة العربية

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

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

المراسلات:

باسم المستقبل العربي

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

تلفون: ٨٠١٥٨٢ ـ ٨٠١٥٨٧ ـ ٨٠٢٢٣٤ ـ برقياً: مرعربي ـ بيروت ـ تلكس Marabi 23114LE. فاكسيميلي ٨٠٢٢٣٣.

الاشتراك السنوي:

ـ المؤسسات والهيئات في أقطار الوطن العربي وسائر الدول الأجنبية: ٩٠ دولاراً أمريكياً.

ـ الأفراد: لبنان ٥٠ دولاراً أمريكياً.

بقية اقطار الوطن العربي ٥٠ دولاراً أمريكياً.

خارج الوطن العربي ٧٠ دولاراً أمريكياً.

تدفع اشتراكات الافراد مقدماً.

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

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

المستقبل العربي

وعي الوحدة العربية
وحدة الوعي العربي

السنة العاشرة | العدد مائة وأربعة | تشرين الأول (اكتوبر) ١٩٨٧

المحتويات

دور المثقفين العرب (ملف)

■ العالم والمثقف والانتلجنسي ..... د. الطاهر لبيب ٤
■ المفكر والسلطة في التراث العربي الاسلامي ..... د. الحبيب الجنحاني ١٩
■ المثقف والبحث عن النموذج ..... د. محمد عبد الباقي الهرماسي ٣٤
■ المثقفون والمجتمع المدني في تونس ..... د. محمد كرّو ٤٦
■ معطيات لتحليل الانتلجنسيا في الجزائر ..... د. علي الكنز ٦١
■ الانتلجنسيا السودانية بين التقليدية والحداثة ..... د. حيدر ابراهيم علي ٧٨
■ في البحث عن تعريف للمثقف من خلال سوق الثقافة والاستراتيجيات الفكرية في الحقل الثقافي بالمغرب ..... د. محمد شقرون ٩٦
□ الصندوق العربي للمعونة الفنية للدول الافريقية والعربية: مخاطر توقف نشاطه ..... سمير حسني ١٠٩
□ الصهيونية الأمريكية وفلسطين حتى الحرب العالمية الأولى ..... د. توفيق يوسف حصو ١٢٨

آراء ومناقشات

□ قراءة في القراءات الجدلية للتراث العربي ..... محمد نجيب بو طالب ١٤٤

كتب

□ الصهيونية غير اليهودية:
جذورها في التاريخ العربي ..... د. عبد الله الأشعل ١٥٦

مؤتمرات

□ ندوة «الترجمة وحوار الثقافات» ..... د. مسعود ضاهر ١٦٠

* موجز يوميات الوحدة العربية ١٦٦

* ببليوغرافيا الوحدة العربية ١٧٤

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

المدير المسؤول: وديع عون

العالم والمثقف والانتلجنسي

د. الطاهر لبيب

استاذ علم الاجتماع بالجامعة التونسية، الامين العام للجمعية العربية لعلم الاجتماع ـ تونس.

يقول ابن خلدون «من الصعب الاجادة في الربانيّات والنبويّات لان معانيهما متداولة بين الجمهور»(١). وما نقترحه هنا كفرضية أساسية هي أن صعوبة الاجادة، اليوم ـ في ما أصبح حسّاً مشتركاً بين المثقف والجمهور ـ هي من صعوبات تبلور انتلجنسيا عربية حديثة. هذه الفرضية تنطلق من معاينة ما كان من علاقة التداخل بين أهل المعرفة وعامة الناس، في مراحل المد المعرفي العربي الاسلامي، ومن معاينة انفصام هذه العلاقة حديثاً، مع الاستعمار، فلم يبق منها الا نمط من الثقافة، هو أقرب ما يكون الى الحس المشترك، تتحرك فيه أو تتصرف فيه وتصوغه أوسع فئات المثقفين العرب اليوم. ليس الموضوع، اذاً، هنا تحديد مراحل الانتلجنسيا او محطاتها واشكالها التاريخية، بل ابراز صعوبة من صعوبات تطورها، تتصل بطبيعة المعرفة ذاتها.

والفرضية هنا تكميلية وليست تعويضية. التركيز في المقاربة السوسيولوجية، عادة ما يكون على العلاقة التجريبية أو الممكنة بين فئات المثقفين والبنية الاجتماعية. وهو ما أدى الى ابراز عوامل اقتصادية واجتماعية وسياسية، حالت دون تطور انتلجنسيا عربية ودون أن تكون لها الاداور التي اسندتها الى نفسها. وما يقترح هنا ليس أكثر من لفت النظر الى ما آلت اليه المعرفة الرابطة بين المثقف والجمهور، والى ما تحمله من عوامل الانفصام بينهما، بعد أن فقدت مركز ثقلها الاجتماعي ونواتها المعرفية الاصلية.

ولا يفيد الاستطراد هنا في تحديدات منهجيّة ومفاهيميّة، بعضها طال تكراره وبعضها لا يزال محل نظر ونقاش. ما قد يدفع منحى هذه المحاولة الى ذكره بوجه خاص هو ما يلي:

(*) البحوث المنشورة في هذا الملف هي بعض من البحوث التي قدّمت الى: ندوة «المثقفون العرب: الأصول الاجتماعية للانتلجنسيا العربية»، القاهرة، ٢٨ ـ ٣١ آذار/مارس ١٩٨٧، والتي نظمتها الجمعية العربية لعلم الاجتماع (تونس) بالتعاون مع منتدى الفكر العربي (عمان) واتحاد المحامين العرب (القاهرة).

(١) ابو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤)، ص ٧٤٦.

١ ـ المثقف ليس هـو خطاب المثقف. اعتمـاد الخطاب شرط ضروري غـير كاف لتحـديـد وضـع المثقف وموقعه، بل وايضاً غير كاف لتحديد فكره ذاته. والاعمال الكبيرة التي انجزت حول تكـوين العقـل العربي أو الفكـر العربي، يجب أن لا تُفهم عـلى أنها أعمـال حول تكـوين المثقف العربي. المثقف ككائن اجتماعي غائب أو مطرود منها، لأن حضوره ليس من صلب اهتماماتها.

٢ ـ الثقافة العربية ليست ثقافة خاصة الخاصة، بل هي ثقافة العامة، وعامـة الخاصـة أيضاً. لذلك فالمثقف غير محصور في «كبار» المثقفين الذين حفظتهم نصوص التاريخ المعتمدة. ان اختلاف الباحثين في الفهم والتفسير، لا ينفي أن قائماتهم تشترك في أغلب الاسماء والآثار من بـين العلماء والفلاسفة والفقهاء. وليس ثابتاً، أن هؤلاء كانوا أكثر انتشاراً وتأثيراً ممن ورد ذكرهم عرضاً. كما أن النص «الاساسي» ليس بالضرورة اكثر انتشاراً وتأثيراً من نصٍ «ثانوي»، لمؤلف، قـد يشير الى أنه كتبه لعامة الناس، فأهملته خاصة العلماء.

إن ثقافة الخاصة دون ثقـافة العـامة (وهـذا رأي وموقف وسلـوك ايضاً) غـير قابلـة للفهم والتفسـير في مساحتهـا الاجتماعيـة. هناك تتبـع لعلاقـة ما بـين نصيّة (من التهـافت الى تهـافت التهـافت، مثلاً) لا تمـر محطاتهـا بالعـامة، وبمـا كان لهـا من رأي فيما امتـد اليها (معـرفيـاً أو اجتماعياً) من نصوص. والمحاولات الجادة في كتابة تاريـخ العامـة، توضـح إلى أي حد كـان مهماً تدخلها في تطوير أنماط من الثقافة والمعرفة في تاريخ المجتمع العربي. إن «العقول مـرتبطة عـلى الدوام بخيوط غير مرئية مع جسم الشعب» كما قال ماركس في مكان ما. هذه الخيوط الخفيّة ما زالت تحتاج الى تتبّع، وراء النصوص، وفيما هو متروك بينها من بياض عبر تاريخ الفكر العربي.

٣ ـ التـداخل الاجتمـاعي والثقافي بـين أهل المعـرفة والعـامـة في تـاريـخ المجتمـع العـربي ـ الاسلامي، يدعـو الى كثير من الحـذر في استعمال مبـدأ التطابق التـاريخي بين الخـاصة كفئـات اجتماعية ـ سياسية، والخاصة كحامل أو كمنتـج لنمط من المعرفـة والثقافـة. ومهما تكن مصـادر هذه التطابقية، فقد أساءت كثيراً ـ فيما نعتقد ـ الى فهم الظواهر الثقافية، لمـا فيها من تشـويه أو تبسيط تطبيقي لقوانين عامة، قد لا تصح الا باعتبار التحـولات الكبرى في التـاريخ. ولعلـه يتضح فيما يلي ان ثقافة الخاصة كانت مفتوحة على العامّة وللعامّة، وأن ثقافة العـامّة ليست ـ كمـا يقال اليوم ـ هي «من الشعب والى الشعب» وانما هي واضحة التأثير بثقافة الخاصة، ومتّجهة اليهـا في أحيان كثيرة.

العالم والعامّة

معلوم أنه ينقصنا البحث في ظروف الحياة المباشرة التي كان يظهر فيها النص والرأي. ولـو تصورنا استعمال العقل الالكتروني في استخراج عناصر الحياة اليومية، وظـروف العلماء والكتـاب المعيشية، من بطون الكتب ـ بعد أن فات العمل الميداني ـ لتغيّرت مسلّمات وانطباعات كثـيرة حول انتماء هؤلاء الى خاصة مجتمعاتهم. وبمـا أن هذا العمـل غير متيسّر لنـا الآن، فنكتفي بفرضيـات أوحت بها مطالعة لعلها كافية حجماً واتساعاً في الزمن، ولكنها غير منظمة. لذلك فهي لا تجرؤ عـلى الحسم في نتائجها التي تحتـاج، ولا شك، الى ادراج تعـديلات واستثنـاءات حسب الحالـة، وانما تبقى في مستوى التوجهات الكبرى للظواهر، وتهـدف الى استثارة المـراجعة التي قـد تساعـد على تحديد أدق وأعمق، للبعد التاريخي الاجتماعي للانتلجنسيا العربيّة.

١ ـ أول تمييز ضروري هو بين أكثر العلماء كعلماء[٢] وبين قلة العلماء النسبية كموظفين في أجهزة الدولة ومؤسساتها. وهي قلة تزايد عددها حسب الحاجة اليها، لا سيما في العصر العباسي ومع الاتراك بوجه خاص، لكنها بقيت ضئيلة بالنسبة لمنتجي المعرفة وناشريها في المؤسسات الاهلية والطوعية، أو خارجها بين الناس. فمن كانوا يجلسون في المساجد للتعليم أو الفتيا، أو يقصون الاخبار في الشوارع، أو ينشرون الدعوة في أقاصي البلاد، لا يقارن عددهم ـ وان صعب تقديره ـ بمن كانت لهم المناصب بتعيين من السلطة، كالقضاء وعمل الدواوين والحسبة وغيرها.

٢ ـ هناك تركيز قوي على علاقة العلماء بالسلطة السياسية، ويبدو أن إسقاطاً ايديولوجياً، بالدرجة الأولى، غالباً ما يدفع الى اعتبار علماء الدين جزءاً من السلطة، والى أنهم كانوا مستشاري الامير في معنى ماكيافيلي أو «وعاظ السلاطين» كما عرضهم علي الوردي[٣]. لا نناقش المقولة العامة حول التطابق بين السلطة السياسية والايديولوجيا المهيمنة، وانما نشير الى أن الدين كان يحمل اضفاء الشرعيّة على السلطة السياسيّة ومقاومتها في الوقت نفسه. لذلك وجب الحذر في تناول المعرفة الدينية كأيديولوجيا مرتبطة بنشوء وتطور طبقات اجتماعية محددة. ليس من شك في أن وجوهاً معروفة وأخرى مجهولة قد احتوتها السلطة السياسية، ووظفتها ضد قناعاتها ولقمع المحكومين. ولكن ليس من شك أيضاً، فان هؤلاء قلة بالنسبة لعلماء الدين الذين لم يرتبطوا بالسلطة مؤسسياً، فكان لهم من الرأي والموقف ما يباعد بينهم وبينها الى حد المصادمة. هنا أيضاً يجدر التمييز بين الخطاب الديني ورجل الدين في مجمل العلاقات الاجتماعية.

ولعل الصفة الغالبة هي الوساطة بين السلطة والعامة. هذه الوساطة كانت ناجعة في استدراج العامة، وناجعة أيضاً كقوة ضغط على السلطة. من الصعب فهم وضعية العالم النموذجي، ودوره خارج مسيرته في اكتساب العامة والسلطان معاً. ما يهم في سياق موضوعنا، هو أن التعاليم الدينية، كما كان يتلقاها العالم بها، تقوم على مبدأ عدم الفصل بينه وبين عامة الناس. ان وظيفته الاساسية، هي نشر هذه التعاليم والدعوة الى تطبيقها. واذا كان هناك صراع في كسب السلطان، فقد كان هناك صراع في كسب العامة أيضاً. وقد لا يحتاج الى التذكير، أن من بين علماء الدين من امتحنوا واضطهدوا وبعضهم صمد أو مات. وقد وجدوا في كل ذلك سنداً قوياً من لدن العامة[٤].

٣ ـ من المفيد معرفة الظروف المعيشية لهؤلاء العلماء. ومن حسن الحظ أن العرب أبدعوا في الاشارة اليها، وبخاصة في كتب الطبقات والسير. وبقدر ما تتسع العينة وتمتد في الزمن، نلاحظ أن العلماء ينتمون معيشياً الى الفئات «الوسطى» فما دونها من فئات شعبية. هناك هامش الخطأ الذي قد يوسعه نهج البلاغة، اسلوب الرواية، فيتنقل ـ في النص ـ بعض الافراد من فئة الى

---

(٢) تحاشياً للبس والتكرار ـ وما لم نتعمد التحديد ـ تشير لفظة العلماء الى كل اصناف اهل المعرفة: علماء وفقهاء وفلاسفة وغيرهم في العصر الوسيط.

(٣) علي الوردي، **وعاظ السلاطين: بحث صريح في طبيعة الانسان من غير نفاق** (بغداد: مطبعة دار المعارف، ١٩٥٤).

(٤) من الامثلة المعروفة ما حدث لاحمد بن حنبل والعديد معه من رجال الدين في بغداد اثناء سلسلة المحاكمات التي عرفت بالمحنة بعد تبني المأمون للقول بخلق القرآن. تعرّض ابن حنبل لضغوط وتهديدات ثم الى الحبس ثلاثين شهراً، ولكنه لم يقبل برأي الخليفة الذي افرج عنه استسلاماً أمام ضغط العامة التي هددت بالثورة عليه ان لم يفعل.

أخرى ولكن الغالب في أوضاع العلماء، أنهم ـ وان تنقلوا حسب الروايات ـ يتنقلون (اجتماعياً) في حدود العامة دون الخاصة. لذلك فالمقولة السائدة حول «النخبة الاقطاعية»، والتي تتصل بتطور المجتمع الغربي، وبما كان فيه من دور لرجال الكنيسة، هذه المقولة تصبح مجرّد نقل للنصوص بعيداً عن واقع العلماء في المجتمع العربي الاسلامي في العصر الوسيط[٥].

واذا كانت الخاصة، في معناها الاول «تعني الخليفة وأصحابه من بني العباس والعرب وكبار رجال الدولة»،[٦] وتشمل في معناها الواسع كل المشاركين في السلطة وأصحاب النفوذ، فان ما قد يربط بعض العلماء بها هو الجاه، وما قد يجدون من تكريم السلطان لهم. أما نفوذ الثروة فاستثناء لا يقاس عليه. ومما يلاحظ أن الفصل بين العمل الفكري والعمل اليدوي لم يكن ظاهرة عامة. فلقد كان امراً عادياً أن تكون للعالم مهنة يرتزق منها. هذا بقطع النظر عمن لا يرتزقون من علم ولا عمل، فساءت حال بعضهم الى حد الكدية، وهم مع ذلك يمتنعون عن الكسب من مال السلطان. واذا كان شائعاً احتقار العامة والخاصة لبعض ناقلي المعرفة، كما هو حال معلمي الصبيان (وان وجدوا بعض الانصار كالجاحظ)، فإن اصنافاً أخرى لا تكاد تقل سوءاً عن وضع هؤلاء. ولعل المحدِّثين كانوا هم ايضاً، من أضعف العلماء حالاً وكانت صنعتهم «صنعة المفاليس» لذلك «لم يعتمدوا على دخلهم من هذه المهنة، فكان بعضهم يعمل في اللؤلؤ، ومنهم من يعمل حداداً، وكانت مهنة أحدهم الرقص في الاعراس ويحدث في غير أوقات العمل، وكان آخر يعمل شاهداً ويغسل الموتى...»[٧] وكثير كانوا من أصحاب الحرف أو التجار الصغار، وهو وسط يبدو واسع القدرة على إفراز بعض التيارات الفكرية والدينية، لا سيما بدءاً من القرن التاسع. فأغلب مشاهير أصحاب الاعتزال، مثلاً، هم من هذه الشرائح[٨].

ومعلوم أن العلماء أسندوا للانبياء حرفاً وصنائع، تشجيعاً وتبريراً للاقبال عليها. ومعلوم كذلك ان الاجر وان ارتفع نسبة لبعض المحظوظين من العلماء[٩]، فالغالب هو انعدام الاجر الا ما

---

(٥) انتشار الدعوة الاسلامية، وموقف الطبقات والشرائح الاجتماعية منها، ثم تكون الفئات الدينية، لا يشبه ما حدث في المجتمع الغربي عموماً. «في بداية القرن الرابع، انتشرت المسيحية بالخصوص في الطبقات الحضرية الوسطى والدنيا. اما الجماهير الفلاحية، وكذلك الارستقراطية، فإن ملامسة المسيحية لها كانت طفيفة». لمزيد من التفصيل انظر المقالات الجيدة في: *Niveaux de culture et groupes sociaux* (Paris: Mouton, 1967).
والاستشهادهنا من مقال جاك لوقوف، ص ٢٣.

(٦) فهمي عبد الرزاق سعد، **العامة في بغداد في القرنين الثالث والرابع الهجريين** (بيروت: الاهلية للنشر والتوزيع، ١٩٨٣)، ص ٦٥. واذا كان العلماء وسطاء بين العامة والسلطة وكانوا يستدرجون العامة أو ينضمون اليها في بعض الظروف، فلأن هذه العامة كان لها دور ووزن، ومن المفيد الاهتمام بشرائح منها «مهمّشة» أقرب ما يكون لما يسمى اليوم «بروليتاريا رثة» انظر مثلاً: محمد رجب النجار، **حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي**، سلسلة عالم المعرفة، ٤٥ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨١). انظر ايضاً: محمد نور فرحات، «العنف السياسي والجماعات الهامشية: بحث في التاريخ الاجتماعي لجماعات الجعيدية والزعر، نموذج مصر،» ورقة قدّمت الى: منتدى الفكر العربي، ندوة العنف والسياسة في الوطن العربي، القاهرة، ٢٧ ـ ٢٨ شباط/فبراير ١٩٨٧.

(٧) سعد، المصدر نفسه، ص ١٥٤.

(٨) طريف الخالدي، **دراسات في تاريخ الفكر العربي الاسلامي**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، انظر قائمة المهن، ص ٣٢: نساج، خياط، نقاش،وراق، بياع قصب، نخاس في الرقيق...الخ.

(٩) اذا كان لبعض الفقهاء موقف سلبي من اجر التعليم، كالحنفية جميعهم واحمد بن حنبل، ورفضوا ان يتقاضى المعلم اجراً عن تعليمه القرآن والحديث، واذا «لم يكن التدريس مهنة تدر المال على صاحبها، وكان معلمو الكتاب على قناعة شديدة بحيث يعيش معظمهم على الكفاف، وكان فقرهم يبدو على ملابسهم وهيئتهم الخارجية»،=

تأتي من قبل الجاه الذي للعالم عند العامة، «إذ نجد كثيراً من الفقهاء وأهل الدين والعبادة، اذا اشتهروا حسن الظن بهم واعتقد الجمهور معاملة الله في ارفادهم، فأخلص الناس في اعانتهم على أحوال دنياهم والاعتمال في مصالحهم، أسرعت اليهم الثروة وأصبحوا مياسير من غير مال مقتنى الا ما يحصل لهم من قيم الاعمال التي وقعت المعونة بها من الناس لهم»[١٠].

وابن خلدون الذي يرى أن «العلماء من بين البشر أبعد عن السياسة ومذاهبها» بطبيعة معرفتهم (أما عملا فابن خلدون هو نفسه من أقرب البشر للسياسة) رأى كذلك ان العلم صار «ملكة يحتاج الى التعليم، فأصبح من جملة الصنائع والحرف، واشتغل أهل العصبية بالقيام بالملك والسلطان، فدفع للعلم من قام به من سواهم، وأصبح حرفة للمعاش وشمخت انوف المترفين وأهل السلطان عن التصدي للتعليم، واختص انتحاله بالمستضعفين وصار منتحله محتقراً عند أهل العصبية والملك»[١١]. وقد عقد في المقدمة فصلاً «في أن القائمين بأمور الدين من القضاء والفتيا والتدريس والامامة والخطابة والاذان ونحو ذلك، لا تعظم ثروتهم في الغالب»[١٢].

عموماً يبدو، إذاً، أن «انتماء» العلماء الى الخاصة، هو أولاً من وجهة الجاه الذي قد يكون للبعض منهم. واذا كان هذا الجاه «يفيد المال لما يحصل لصاحبه من تقرب الناس اليه باعمالهم وأموالهم في دفع المضار وجلب المنافع»[١٣]، فإن الجاه المؤدي الى الثروة، كان أيسر على فئات أخرى من العلماء، لاستنكاف هؤلاء عما فيه من مذلة وخضوع «ومن هذا اشتهر بين الناس أن الكامل في المعرفة محروم من الحظ، وانه قد حوسب بما رزق من المعرفة واقتطع ذلك له من الحظ»[١٤].

إن الاعتبار التالي قابل للنقاش ولكنه أساسي: التعود على ادارج العلماء ضمن الخاصة، لا يمكن أن يتضمن ادراجهم ضمن فئات اجتماعية هي من الخاصة اقتصادياً وسياسياً على وجه التحديد. واذا كانت بعض الآراء قد استندت الى ما اتخذ شكل المأثور من الاقوال، فلا ينسى أن فيه تقويماً ذاتياً من ناحية العلماء والسلطة، وفيه إبراز لوجاهة المعرفة التي قد لا تساندها الثروة. من ذلك، مثلاً، ما نسب لعلي بن أبي طالب من أن «الناس ثلاثة: فعالم رباني، ومتعلم على سبيل نجاة، وهمج رعاع اتباع كل ناعق، يميلون مع كل ريح، لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجأوا إلى ركن وثيق». أو ما جاء عند ابن عبد ربه من أن «الناس ثلاث طبقات: طبقة علماء وطبقة خطباء وطبقة أدباء، ورجرجة بين ذلك يغلون الاسعار ويضيقون الاسواق ويكدرون المياه». أو ما جاء عند البيهقي ـ على لسان المأمون ـ من أن «السوق سفل والصناع أنذال والتجار بخلاء والكتاب ملوك على الناس» الى غير ذلك من أقوال. على أن

=كالكسائي وأبو بكر العسكري، فإن «بعض المعلمين كانوا يتقاضون أجوراً عالية من طلاب الدروس الخصوصية». انظر: سعد، **العامة في بغداد في القرنين الثالث عشر والرابع الهجريين**، ص ١٥٧.

(١٠) ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ص ٤٦٩. والملاحظ ان انعدام الاجر المحدد والثابت، ظاهرة ما زالت متواصلة حتى الآن في مناطق عربية حضرية وريفية كثيرة، لا سيما في أصناف من اهل الدين كمن يجلسون في المساجد للقرآن والحديث والسير، ومعلمي القرآن للصبيان وائمة المساجد. انظر مثلاً: فاني كولونا، «مثقفو الاطراف،» في: **الانتلجنسيا في المغرب العربي**، مجموعة من المؤلفين (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨٤). والمقال ـ رغم رداءة الترجمة ـ مفيد في تناوله لتكوّن الانتلجنسيا المغربية الحديثة انطلاقاً من الاطراف الريفية.

(١١) ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ص ٦٠ ـ ٦١.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٤٧٤. والجانب التوثيقي عند ابن خلدون جدير بالاعجاب. فبعد أن عرض هذه الفكرة يقول: «ولقد باحثت بعض الفضلاء فأنكر ذلك علي، فوقع بيدي أوراق مخرقة من حسابات الدواوين بدار المأمون تشتمل على كثير من الدخل والخرج يومئذ. وكان فيما طالعت فيه أرزاق القضاة والائمة والمؤذنين فوقفته عليه. وعلم منه صحة ما قلته ورجع اليه». المصدر نفسه، ص ٤٧٤ ـ ٤٧٥.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٤٧٠.

(١٤) المصدر نفسه، ص ٤٧٣.

التصنيف الى «طبقات» يقوم على المفاضلة بين الناس في قدراتهم المعرفية والعقلية، تصنيف معهود في التراث الاسلامي[١٥].

يفيد أيضاً في هذا الباب معرفة «المناقب» التي كانت للعلماء، أو كانت تسند اليهم. ولعل مقارنتها بخصائص الخاصة (ولربما ـ ولم لا؟ ـ بما يدرجه مثقف اليوم في تعريفه) قد تمدنا بمؤشرات إضافية. من هذه المناقب الشائعة في كتب السير: التواضع ورفض المناصب والعلم والتقوى والتقشف والفقر والبراعة في الشعر والبلاغة والخط...[١٦]. وما يهم هنا أن الثروة ليست مطلوبة، فضلاً عن أنها ليست في الغالب مما يدركه العلماء.

٤ ـ عند المرور من الوضع الاجتماعي الى الوضع المعرفي، يصبح التصنيف أقل يسراً وأكثر تعقيداً. فاذا كانت أغلبية العلماء تنتمي اجتماعياً الى فئات من العامة الى ما دون الخاصة، فهذا لا يعني أن أصناف المعرفة المتباينة التي كانت تمثلها هذه الاغلبية لها العلاقة نفسها، أو المسافة بمعارف العامة، او بتجاربها ونمط حياتها. لا شك ان تصنيفاً سوسيولوجياً للعلوم يبحث في امتداداتها وفي صلتها بالممارسة الاجتماعية، يفيد كثيراً في تحديد العلاقة المعرفية بين العلماء والعامة.

إن تلبية العلوم عموماً (بما فيها العلوم «الصحيحة») لحاجات اجتماعية وسياسية ودينية، أمر مفروغ منه. أن يلبّي الفلك، مثلاً، حاجة المسلمين الى معرفة الهلال وأوقات الصلاة والاعياد أو الطالع وطرق المواصلات، أو أن يساعد العلم بالنحو على قراءة القرآن وفهمه، أو أن يكون العلم بسير الأنبياء والعلماء «مكمّلاً للاسلام»، وعلم الانساب فرض كفاية يجنب المحروم من النكاح، ويثبت المواريث والاحكام، كل هذا وما يشابهه معلوم[١٧]. الا أن المسألة المطروحة ليست من هذه الوجهة، وانما من وجهة انفتاح العلوم للعامة وعليها.

إن تصنيف العلوم من هذه الوجهة صعب، لانه يحتاج الى دراسات عينية. لذلك لا مناص من اعتماد التصانيف الواردة في الكتب، وتقويم أصحابها لدرجة اليسر والعسر في طلبها وفهمها، وبالتالي لدرجة استيعاب العامة لها. والتصانيف متنوعة كثيرة، بدءاً بالتصنيف الاسلامي العام، الى علوم عقلية وعلوم نقلية، وانتهاء بتصانيف حديثة، بعضها اجتهد كثيراً في إعادة التركيب والتأليف[١٨]. وبما أن الحديث هنا عن صلة هذه العلوم بعامة الناس، فيمكن أن يستفيد مما ورد

---

(١٥) من هذه التصنيفات، مثلاً، ما للفارابي واخوان الصفا فيها وهي ذات دلالة خاصة لارتباطها بما يطرحونه من بديل او بمشروع «طوباوي».

(١٦) هذه المناقب مأخوذة عن: الخالدي، **دراسات في تاريخ الفكر العربي الاسلامي**، ص ٩٧.

(١٧) تبرير العلوم بالحاجة اليها ملفت للانتباه. ابن خلدون الذي يفسر الحديث «تعلموا من انسابكم ما تصلون به ارحامكم» بفائدة الالتحام ووقوع المناصرة والنصرة، يرى ان «ما فوق ذلك مستغنى عنه، اذ النسب أمر وهمي لا حقيقة له ونفعه انما هو في هذه الوصلة والالتحام (...) ومن هذا الاعتبار قولهم: النسب علم لا ينفع وجهالة لا تضر، بمعنى أن النسب اذا خرج عن الوضوح وصار من قبيل العلوم ذهبت فائدة الوهم فيه من النفس وانتفت النعرة التي تحمل عليها العصبية، فلا منفعة حينئذٍ فيه». انظر: ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ص ١٧٥. وفي العلاقة بين المعرفة الاسلامية وبين الحاجة والممارسة، انظر: رشدي راشد، «تاريخ العلم والعطاء العلمي في الوطن العربي،» **المستقبل العربي**، السنة ٨، العدد ٨١ (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٥).

(١٨) من ذلك تمييز محمد عابد الجابري بين انظمة معرفية ثلاثة، البيان والعرفان والبرهان، في: محمد عابد=

في بعض النصوص من اشارة العلماء الى أنهم كتبوا لاهل العلم، وكتبوا لغير أهله من العامة. وهو أمر متوقع منهم باعتبار اهمية الدعوة في الدين والسياسة وفي الفلسفة أيضاً.

ولا نجازف بتقديم ترتيب لهذه العلوم حسب المسافة المعرفية والاجتماعية، التي نحتمل أنها كانت بينها وبين فئات العامة في كل عصر. إلا أن الانطباع الحاصل من تطابق الاشارات، هو انتشار كثير من العلوم التي مصدرها الوحي، كعلوم القرآن والتفسير والقراءات وعلوم الحديث والفقه والفرائض، وكذلك قصص الانبياء والتصوف، تضاف اليها «علوم» أخرى كتعبير الرؤيا والسحر والطلسمات وأسرار الحروف وغير ذلك من «أصناف العلوم الواقعة في العمران لهذا العهد»، عهد ابن خلدون. هذه العلوم كانت لها مؤسساتها، وكان لها معلّموها وناشروها. والاهم من هذا أن هذه العلوم هي التي أثّرت في العامة، وما زالت تؤثر في أوسع الشرائح الشعبية حتى اليوم.أن تكون تعبيراً عن «اللامعقول» دون المعقول في الفكر الاسلامي، فهذه مسألة ثانية. اذا كانت هناك قطيعة معرفية، فهي في مجال العلوم العقلية عموماً، وفي المعرفة العلمية الطبيعية، والفلسفية بوجه خاص. وإذا اعتبرنا أن عالم الطبيعة أقرب الى «التخصص»، فلعل النمط الأول للمثقف في معناه الحديث يمكن البحث عنه من بين الفلاسفة، وان انقطعت الصلة بين هؤلاء وذاك لاسباب تاريخية.

هناك ظاهرتان متكاملتان: الأولى في اتجاه العلماء نحو احتواء معارف العامة، والثانية في اتجاهها نحو تقنين أو تحويل معرفتهم الى «علوم» تنتحلها العامة:

الظاهرة الأولى قديمة جعلت من الاعرابي «استاذ العلماء» و«بطل عصر التدوين» على حد تعبير الجابري. ولقد كان «الامي» ـ الذي لا يعرف المكتوب ـ مرجعاً للمعرفة وتثبيتاً لها وحجة فيها. وكان ما يحمله في صدره، مساهمة كبرى في منعطف التدوين فعلاً. ولم يكن هذا في الشعر وفي علوم اللسان والبلاغة فحسب، بل كان في كل ما يعتمد النقل وحفظه الاعرابي (أو غيره من عامة المدن)، فتسرب الى نصوص التاريخ والسير والتفسير والحديث وغيرها. هذا «التدخل» في علم العلماء كان حاسماً في تكوين الثقافة العربية وتطورها، وفي استمرار بعض مقوماتها حتى الآن[١٩].

والملاحظ أن العامة دافعت عن أميتها[٢٠] التي كانت تعلم ما قد لا تعلم الخاصة، بل

= الجابري، **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية**، نقد العقل العربي، ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٦).

(١٩) أبرز هذا: محمد عابد الجابري، **تكوين العقل العربي**، نقد العقل العربي، ١ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، انظر بخاصة الفصل ٤، «الاعرابي «صانع» العالم العربي». ومع تزايد الاقبال على الاعرابي والتنافس عليه والاجتهاد في استرخائه، أخذ يكتسب وعياً بأهمية وقيمة نطقه، وأصبح يشعر أنه يملك شيئاً قابلاً لأن يطلب له الثمن. ذلك ما حدث فعلاً، فالتاريخ يحدثنا ان بعض الاعراب قد احترفوا بيع بضاعتهم من الكلام، وأن بعضهم الآخر رحلوا الى البصرة أو الى الكوفة، للإقامة فيها كرواة للغة، كـ «بائعين» للكلام». المصدر نفسه، ص ٨٤. و«كان السماع من الاعرابي قد رسم حدود العالم الذي تنقله اللغة العربية الفصحى لأهلها، فإن صناعة اللغويين والنحاة قد قولبت بدورها العقل الذي يمارس فعاليته في هذه اللغة وبواسطتها، العقل العربي الذي تغرسه الثقافة العربية في المنتمين اليها واليها وحدها». المصدر نفسه، ص ٨٩. «ويجب الا يعترض علينا بأن ذلك كان خاصاً بفترة من فترات تاريخ ثقافتنا. كلا ان تحكم القديم وهيمنة عالم الاعرابي على الذوق الادبي، بل على الفكر العربي عموماً، ما زالا سائدين». المصدر نفسه، ص ٩٣.

(٢٠) يطول الاستشهاد بأمثلة ظاهرها هزل وباطنها جد حول ردود العامة في هذا الموضوع. من ذلك ما ذكر ابن عبد ربه من «نوادر» كثيرة، منها مثلاً: «قال المأمون لابن علي المعروف بابن يعلى المنقري: بلغني انك امي، وانك لا =

وسخرت من علم خاصةٍ لم تجد بـداً ـ في مواقـع كثيرة ـ من الاعتـراف بما للعـامة من فضـل في تثبيت معارفها. ومهما كان ذم العامة واشباه العامة عند البعض قوياً، فـانها وجـدت عند آخـرين كالجاحظ وابن خلدون مثلاً بعض الاعجاب بما كان لها من حسّ، بل وبما انتجت واستنبطت[٢١].

الظاهرة الثانية متأخرة نسبياً كظاهرة. ولا شك ان النـزعات الصـوفية وطـرقها قـد دفعتها ونشرتها، لا سيما مع التدخـل التركي والعـودة الى سيطرة السنّـة. إن الرغبـة في «تبسيط» العلوم للعامة قائمة في تجاوز التخصص الاصلي عند المؤلف، وفي تنويع مؤلفاته ومستويات كتابتـه. وليس هذا محصوراً في مؤلفين «شعبيين»، بل كثيراً ما يفرد الفيلسوف أو العالم الكبـير بالـدين بعض ما يكتب لسائر الناس، ممن يطلبون ولا يفهمون ما خصّ به من خاصة الخاصة من أهل معرفته.

الامثلـة لا تحصى ولا يكاد يكـون معنى للاستشهـاد بها. ابن سينـا أعطى العامـة «في كتاب الشفاء، ما هو كثير لهم وفوق حاجتهم» على حد تعبيره. والعامة هنا، ولا شك عامـة أهل المعـرفة لا عـامة الناس، أي من هم دون التخصص ولا يدركونه. المهم أن الرغبة في الكتـابة لغـير خاصـة المعرفـة كانت قائمة عند فيلسوف كابن سينا. وابن الجوزية الحنبلي، المعروف عنه قوله «بالصبر واليقـين تنال الامامة في الدين» كتب **روضة المحبـين ونزهـة المشتاقـين**، وقال إن «هـذا الكتاب يصلـح لسائـر طبقات الناس». ولعل جلال الدين السيوطي (المتوفى سنة ١٥٠٥) أقرب الانماط الى بحثنا. كتب ونقل في كل شيء تقريباً، فضرب الرقم القياسي بحوالى ٥٦١ مؤلفاً. هذا «الامام العالم العلامـة شيخ الاسـلام» ألف كتاب **الرحمة في الطب والحكمة** الذائع الصيت والاستعمال في الاوساط الشعبيـة والريفيـة

= تقيم الشعر، وانك تلحن في كلامك. فقال: يا امير المؤمنين، امّـا اللحن فربمـا سبقني لساني بـالشيء منه، واما الامية وكسر الشعر فقد كان النبي صلى الله عليه وسلم أمياً وكان لا ينشد الشعر». انظر: ابو عمر احمد بن محمـد بن عبد ربه، **العقد الفريد**، طـ ٢، ١٠ ج (بيروت: دار المسيرة، ١٩٨١)، ج ٢، ص ٨٢. ومنـه ما نقـل عن اعرابي سمـع أبا المكنون النحوي يبالغ في دعاء الاستسقاء فقال له: «يا خليفة نوح هذا الطوفان ورب الكعبة، دعني حتى أوي الى جبل يعصمني من الماء». المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٩.

(٢١) الامثلة هنا كثيرة منتشرة في ادب الرواة، وعند الجاحظ وغيره. نكتفي بما رواه صاحب **المثل السـائر** من ان الخشاب البغدادي «وكان إماماً في علم العربية انه كثيراً ما كان يقف على حلق القصاص والمشعوذين، فأتاه طلبـة العلم لا يجدونه في أكثر أوقاته الا هناك، وقد ليم على ذلك، وقيل له: انت امام النـاس في العلم، وما الـذي يبعثك عـلى الوقوف بهذه المواقف الرذيلة؟ فقال لو علمتم ما لمتم. ولطالما استفدت من هؤلاء الجهال فوائـد كثيرة تجـري في ضمن هذيانهم معان غريبة لطيفة. ولو أردت أنا وغيري ان نأتي بمثلها ما استطعنا ذلك». نقلاً عن: عبد العزيز المقـالح، ص ٢٧.

أما ابن خلدون فله رأي شهير حول شعر العامة الذي لم يعد في عهده يخضع لمقاييس الشعر الفصيح. وهو يرى ان بعض فنونه قد شاع «وأخذ به الجمهور (...) ونسجت العامة من أهل الامصار على منواله (...) واستظرفه جملـة الخاصة والكافة». يقول ابن خلدون: «ولهؤلاء العرب في هذا الشعر بلاغة فائقـة وفهم الفحول والمـاخرون والكثـير من المنتحلين للعلوم لهذا العهد وخصوصاً علم اللسان، يستنكر هـذه الفنون التي اذا سمعهـا او يمج نظمهم اذا انشـد، ويعتقد أن ذوقه انما نبا عنهـا لاستهجانهـا وفقدان الاعـراب منها، وهـذا انما اتى من فقـدان الملكة من لغتهم. فلـو حصلت له ملكة من ملكاتهم لشهد له طبعه وذوقه ببلاغتها ان كان سليماً من الآفات في فطرته ونظره. والا فالاعراب لا مدخل له في البلاغة. انما البلاغة مطابقة الكلام المقصود ولمقتضى الحال من الوجود فيه، سـواء كان الـرفع دالاً عـلى الفاعل والنصب دالاً على المفعول او بالعكس...». ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ص ٤٣٦. وقريب من هـذا المعنى ما بالصفحة ٤١٧. ولابن الاثير في **المثل السائر** رأي شبيه به: «أن الجهل بالنحو لا يقـدح في فصاحـة ولا بلاغـة... وانه ليس الغرض من نظم الشعر اضافة اعراب كلماته، وانما الغرض امر وراء ذلك». نقلاً عن: عبد العـزيز المقـالح، ص ٢٧.

حتى اليوم. ومعلوم أن ما ورد فيه من وصفات «نافعة مجربة صحيحة» تجمع بين غريب المواد والعقاقير، وبين القرآن والحديث والشعر[٢٢].

وعموماً، فكما تم احتواء معرفة العامة من قبل المعرفة العالمة، فإن معارف دينية وعلمية قد توجهت الى العامة مع ما لحقها، بالضرورة، من تبسيط وتشويه ومن اضفاء الغيبية في استخراج الغيب بما لا غيب فيه، كالحساب مثلاً. وقد تعرض ابن خلدون في المقدمة الى هذا طويلاً. «وقد انتحل هذه الصناعة (استخراج الغيب) كثير من البطالين للمعاش في المدن، وصنفوا فيها التصانيف المحصلة لقواعدها وأصولها»[٢٣]. وأغلب الظن أن انتشارهم وتأثيرهم يفوقان ما نتصوره لقلة ما نعرف عنهم.

ولم يكن يتيسر التداخل المعرفي لو لم تكن هناك «وسائل اتصال جماهيري» واسعة. فالمؤسسات الاجتماعية والدينية والتربوية التي كانت تنقل المعرفة في المجتمع العربي لم تنقطع، وان عرفت فترات ازدهار وخمول. واذا كنا نعرف بيوت الحكمة وما أباحته «لسائر الناس على طبقاتهم»، كما ذكر المقريزي في الخطط[٢٤]، فإن مؤسسات أخرى كثيرة ما زالت تحتاج الى رصد: يكفي ان ننظر في اصناف المدرسين[٢٥]، وفي مهام الجلوس، في المساجد للتدريس والفتيا أو في الشارع[٢٦]،

---

(٢٢) جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، **الرحمة في الطب والحكمة** (تونس: طبع التيجاني المحمدي، [د.ت.]). ما يجب أن يقرأ من القرآن والحديث أو «يشرب ماؤه» كثير. وهناك كلام اصبح الاستشهاد به محرجاً!... نكتفي ببيتين من حفظهما لم يصبه الرمد أبداً:

يا ناظري بيعقوب اعيذ بكما ... مما استعاذ به اذ مسه الرمد
قميص يوسف اذ جاء البشير به ... بحق يعقوب اذهب ايها الرمد

(٢٣) ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ص ١٥٥.

(٢٤) يقول المقريزي عن دار الحكمة بالقاهرة في العهد الفاطمي: «ودخل الناس اليها ونسخ كل من التمس نسخ شيء مما فيها ما التمسه، وكذلك من رأى قراءة شيء مما فيها. وجلس فيها القراء والمنجمون وأصحاب النحو واللغة والاطباء (...) واباح (الحاكم بأمر الله) ذلك كله لسائر الناس على طبقاتهم ممن يؤثر قراءة الكتب والنظر فيها (...) وحضرها الناس على طبقاتهم، فمنهم من يحضر لقراءة الكتب، ومنهم من يحضر للنسخ، ومنهم من يحضر للتعلم. وجعل فيها ما يحتاج الناس اليه من الحبر والاقلام والورق». نقلاً عن: ابراهيم النجار والبشير الزريبي، **الفكر التربوي عند العرب: مختارات من امهات الآثار** (تونس[د. ن.]، ١٩٧٣)، ص ٢٨.

(٢٥) من الوظائف التي يذكرها تاج الدين السبكي في **معيد النعم ومبيد النقم**: المدرس والمعيد والمفيد والمنشد وكاتب الغيبة على الفقهاء وخازن الكتب وكاتب غيبة السامعين والقاص (وهذا الاخير يجلس في الطرقات يذكر شيئاً من الآيات والاحاديث واخبار السلف، وينبغي له ألّا يذكر الا ما يفهمه العامة ويشتركون فيه: من الترغيب في الصلاة والصوم واخراج الزكاة والصدقة ونحو ذلك. ولا يذكر عليهم شيئاً من أصول الدين وفنون العقائد واحاديث الصفات، فإن ذلك يجرهم الى ما لاينبغي) وقارىء الكرسي (وهو من يجلس على كرسي يقرأ على العامة شيئاً من الرقائق والحديث والتفسير، فيشترك هو والقاص في ذلك، ويفترقان في ان القاص يقرأ من صدره وحفظه ويقف، وربما جلس، لكن جلوسه ووقوفه في الطرقات، واما قارىء الكرسي فيجلس على كرسي في جامع أو مسجد أو مدرسة أو خانقاه، ولا يقرأ الا من كتاب. وينبغي له أيضاً مثل ما ينبغي للقاص من قراءة ما تفهمه العامة ولا يخشى عليه منها) ويضاف الى هؤلاء معلم الكتاب. وممن يذكرهم القلقشندي في صبح الاعشى، اضافة لهؤلاء: الخطيب وهو يخطب الناس ويذكرهم في الجمع والاعياد ونحوهما... والمقرىء والمحدث. نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٣١ ـ ٣٧. وقد ذكر المقريزي ان الامير عز الدين أيبك (من القرن السابع الهجري) كان قد «قرر في القبة خمسين مقرئاً يتناوبون قراءة القرآن ليلاً ونهاراً (...) ورتب بمكتب السبيل معلمين يقرئان الايتام، ورتب للأيتام رطلين من الخبز في كل يوم لكل يتيم مع كسوة الشتاء والصيف». نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٢٦) خصّص الماوردي فصلاً لجلوس العلماء والفقهاء في الجوامع والمساجد والتصدي للتدريس والفتيا، وما للسلطان فيهم من نظر. وقد رأى انه «يمنع الناس في الجوامع والمساجد من استطراق حلق الفقهاء والقرّاء صيانة=

وفي الخيريات، وفي منح الطلاب وتعليمهم واطعامهم[٢٧]، وفي عدد المدارس والمعلمين[٢٨]، ثم فيمن جابوا القرى والأرياف من نقلة الأخبار وحملة القرآن ومن «أرباب الأحوال» وأصحاب الطرق، ومنهم «قوم بهاليل معتوهون أشبه بالمجانين من العقلاء، وهم مع ذلك قد صحت لهم مقامات الولاية واحوال الصديقين» وكذلك اصناف العرافين والناظرين التي يرى المفكر ابن خلدون أنه «لا يسع أحد جحدها ولا انكارها»[٢٩].

المثقف والشعب

الملاحظات السابقة كانت لفت نظر الى تلك القوة التي كانت للعالم والعامة معاً على التواصل والتفاعل المعرفي. وما نضيفه الآن ليس مقارنة تامة بوضع المثقف الحديث، بقدر ما هو تساؤل عما آل اليه وضع هذا الأخير من قطيعة مع العامة أو الشعب.

عندما تبلور مفهوما المثقف والشعب[٣٠] خلال مواجهة التحدي الغربي، كانت هذه المواجهة تفرز نخباً جديدة «فوق شعبية» ان صح التعبير، بمعنى أن فكرها التنويري الاصلاحي أو الليبرالي ثم الراديكالي، جعلها خارج الوضع الذي كان للعالم «في» العامة. تحدي السلطة الاستعمارية واللجوء، في الوقت نفسه، الى استعمال سلاحها الفكري، حدّدا وضع المثقف العربي الذي ولد حديثاً، وبقي خارج السلطة والشعب معاً، والذي بقي يحن للعودة اليهما معاً. هذا في حين استمر العالم كامناً في عامته، رغم التحولات والاجراءات، يطفو هنا وهناك، ولربما حيث لا يتوقع أنه ما زال متربعاً أو متربصاً.

لا نبحث عن أسباب «العضوية» المفقودة، أو التي صعب ربطها بالفئات الشعبية. أغلب التحاليل والآراء تردها الى طبيعة التمايز الطبقي وعدم قدرته على إفراز المثقف العضوي، والى

=لحرمتها».انظر: ابو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الاحكام السلطانية**، ط ٢ (القاهرة: شركة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٦٦)، ص ١٨٩. ورغم هذه «التطبيقات» فقد اعطيت ارقام شبه خيالية عن عدد الطلاب والمستمعين مثلاً: «بلغ عددهم في مجلس سليمان بن حرب أربعين ألف رجل بينهم المأمون وقواده وبلغ عدد طلاب الحديث في جامع الرصافة اكثر من مائة الف شخص، وكان المحدّث عاصم بن علي (توفي سنة ٢٢١ هـ) يجلس على سطح المسقطات ويجلس الناس في رحبة النخل التي في الجامع، في ما كان احد المستمعين يركب نخلة معوجة ويستملي عليها»... الخ. انظر: سعد، **العامة في بغداد في القرنين الثالث والرابع الهجريين**، ص ١٥٣.

(٢٧) من ذلك مثلاً ما ذكره ابن جبير في رحلته عند حديثه عن جامع دمشق: «ومرافق هذا الجامع المكرم للغرباء واهل الطلب كثيرة واسعة (...) وللصبيان أيضاً على قراءتهم جراية معلومة، فأهل الجدة من أبنائهم ينزهون ابناءهم عن أخذها وسائرهم يأخذها، وهذا من المفاخر الاسلامية. وللايتام من الصبيان محضرة كبيرة بالبلد لها وقف كبير يأخذ منه المعلم لهم ما يقوم به وينفق منه على الصبيان ما يقوم بهم وبكسوتهم، وهذا أيضاً من أغرب ما يحدث به من مفاخر هذه البلاد». نقلاً عن: النجار والزيبي، **الفكر التربوي عند العرب: مختارات من امهات الآثار**، ص ٣٨.

(٢٨) ذكر ابن جبير انه كان ببغداد (في النصف الثاني من القرن السادس الهجري) نحو ثلاثين مدرسة وانه كان «لهذه المدارس اوقاف عظيمة وعقارات محبسة تتصير الى الفقهاء المدرسين بها، ويجرون بها على الطلبة ما يقوم بهم، ولهذه البلاد في امر هذه المدارس والمارستانات شرف عظيم وفخر مخلد». نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٢٩) ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ص ١٥٣ و١٤٧ على التوالي.

(٣٠) استعمال (المثقف) و(الشعب) في معناهما المتعارف الآن، استعمال حديث في العربية، ولا نعرف مثالاً له قبل النهضة. ففي **القرآن ولسان العرب** وعند ابن خلدون يدل (الشعب) على القبيلة او القبائل وفصائلها. و(المثقف) غير وارد وان وردت (الثقافة) بمعنى الحذق وما قاربه.

طبيعة السلطة السياسية، وضيق المجتمع المدني في مواجهته الدولة ومؤسساتها الرسمية، بما في ذلك من خنق لحرية الفكر والتعبير. ولا شك في أن لهذه الاسباب مجتمعة، دوراً اساسياً في الحد من قدرة المثقف الجديد على توثيق الصلة بالفئات الشعبية التي يتحدث خطابه عنها، وباسمها وعوضاً عنها، ويعتقد أحياناً انها تسمعه أو أن له تأثيراً فيها وعليها.

ومع ذلك، تفيد إثارة مسألة الاصول الاجتماعية والانتماء الاجتماعي والتساؤل عن حدود أهميتها في تفسير ظاهرة المثقفين العرب: الاتجاه العام انحداري تقريباً: الفئات المثقفة الأولى كانت عموماً من فئات اجتماعية محظوظة نسبياً، وباستطاعتها توجيه ابنائها الى المدارس الحديثة والى أوروبا. إلا أن حركات التحرير وسّعت قاعدة الانتماء، وأتاحت لشرائح وسطى أن تفرز قياديين هم أكثر صلة بالفئات الشعبية، وأيسر تعبئة لها. وقد خلق الاستقلال الجديد فرصاً واسعة للحراك الاجتماعي الذي كان التعليم فيه محدداً اساسياً، وكان يفضي الى سد الفراغ البيروقراطي والى تلبية حاجات المؤسسات المستحدثة وبناء الدولة الوطنية. الا أن الاختيارات التي اتبعتها أغلب الانظمة العربية، سرعان ما حالت دون استثمار الكفاءات الفكرية والعلمية. وقد بدأت الظاهرة تستفحل منذ السبعينات الى حد البطالة. لقد تضاءل دور المثقف في أنظمة أقامت سلطتها على «شرعية داخليّة» تعتمد الدعاية لا الصياغة، وبالتالي لا ترى مبرّراً لوساطة المثقفين في نشر هيمنتها الايديولوجية[٣١].

الاصول والانتماءات الاجتماعية ـ خصوصاً اذا نظر اليها في مستواها المعيشي ـ ليست فيها مؤشرات «البرجزة» التي يرد الحديث عنها بالرجوع الى حالات فردية أو خاصة. لذلك فان رد الانتماء الاجتماعي للمثقف العربي عموماً الى البرجوازية الصغيرة ـ كما هو متداول في الفكر والادبيات الغربية ـ رد قد تنقصه الدقة. هذا المفهوم يحتاج الى اعادة نظر في الاستعمال العربي، لانه متأثر بتضخيم غير واقعي للطبقات الاساسية حجماً ودوراً (وبخاصة البروليتاريا). وهو ما أدّى الى «تطبيق» مبدأ الاستقطاب على المثقفين العرب، والى نظرة سلبية تجاه ذلك. ولعل الاكتفاء بمفهوم الشرائح الوسطى، رغم كل التهم الموجهة اليه أضمن، ولو مؤقتاً، الى أن يتعمق البحث في هذه المسألة.

واذا كانت الاصول والظروف الحياتية تقرّب المثقف العربي «موضوعياً» من الفئات الشعبية، فإن حواجز أخرى كثيرة تباعد بينه وبينها. فهو ـ ولو عاش وسط هذه الفئات ـ معزول عنها باهتمامات ومشاغل حياتية وبالفراغ المؤسسي، ولا يشارك في أنشطة الحياة اليومية الاجتماعية والثقافية (الا عبر لقاءات بين زملاء)، بل وكثيراً ما تنقطع صلته بقريته وذويه. لهذا يتحول انتماؤه الاجتماعي الى انتماء عاطفي والى رومنسية. إن حياة الناس أصبحت عنده «موضوع» عمل او تحليل، ولم تتواصل نسيجاً علائقياً حيّاً يتحرّك فيه. وأكثر من ذلك، أنه لم تعد له سلطة العلم التي كانت لغيره في مستوى الحياة اليومية. ثم هو، مع ذلك كله، قد يكون معزولا بما يرسمه لنفسه من طموحات شخصية أو فئويّة يكون فيها الشعب ممرّاً نحو تحقيقها[٣٢]، وسواء

---

(٣١) الطاهر لبيب، «تساؤلات حول المثقف العربي والسلطة،» **الوحدة**، العدد ١٠ (تموز/يوليو ١٩٨٥).

(٣٢) الطريق «الشعبية» نحو سلطة المثقفين كانت ولا تزال موضوع كتابات كثيرة. انظر مثلاً من بين الكتابات المثيرة:

= J. W. Makhaiski, *Le Socialisme des intellectuels*, textes choisis, traduits et présentés par A. Skirda

أكانت إقامته «في» الشعب إقامة جبرية أم بحثاً عن بديل خارج الوضع المرفوض، فإنه لم يعد طرفاً في التفاعل كما كان العالم قبله. قد يكون هادياً في صلب فئات شعبية، ولكنه يوجّه اليها خطاباً من بعيد، وغير مضمون الوصول. ويبقى الامل من جهة المبدعين لانهم اكثر إنصاتاً وتعلماً من هذه الفئات، وأكثر تناولاً للمادة الشعبية[٣٣].

على أن المقاربة المتبعة هنا، لا تتوقف عند هذه الحواجز «المادية» بقدر ما تركز على الحواجز الفكرية والايديولوجية، التي ساهمت وتساهم في المباعدة بين المثقف والفئات الشعبية. من هذه الوجهة، إذا كان الانتماء الاجتماعي يتدخل ـ ولا شك ـ في انتقاء المثقفين، فان ادراجه في تفسير فكرهم وموقفهم أمر محيّر حقاً: إن التباعد بين الانتماءات المتقاربة اجتماعياً، وبين الرؤى والمواقف المتناقضة في أوساط المثقفين العرب، لا يكاد يوجد له تفسير مقبول في مستوى الربط بين البنية الاجتماعية والبنى الفوقية الا جملة وتعميماً، أي باعتبار أن مجموع التباينات والتناقضات الفكرية والايديولوجية، كلها «انعكاس» كما يقال، للواقع الاجتماعي. من هنا كانت ضرورة التسليم بأن افرازات فوق بنيوية، مستقلة نسبياً (لكي لا يقال مستقلة بصورة عبثية)، هي بصدد «المجادلة» فيما بينها. بل ولعل من قوانين نشوئها واستمرارها، أن لا ترتبط جدلياً بواقع اصحابها. نعلم جيداً أن هذا ينافي مقولات اساسية نتداولها. لكن ما الحل؟ اما اننا لم نفهم المقولات، واما اننا لم نفهم الواقع!

الانشطارات والتفرعات الفكرية ليس لها إيقاع التمايز الاجتماعي. المثقف العربي المصدوم أو المضطرب، بحث عن الافكار أينما كانت. منها ما طلبه للمعرفة، ومنها ما طلبه للفهم أو العمل، ومنها ما كان حلاً لعقدة المثقف الذي يجب أن لا يجهل الافكار الكبيرة! ومع مرور الزمن يتفطن المثقف الى أن ما اكتسبه من معارف، لم يزده إدراكاً للواقع أو عمقاً في تحليله، ولا قدرة على التغيير. والكتابات الكثيرة جداً حول «الاصالة والمعاصرة» تمر كلّها بنقد هذا الوضع أو تبريره: ازدواجيّة الفكر بما فيه الجمع بين تراث ولّى، وحاضر هو حاضر آخرين ومستقبل لا يأتي، تلفيقية تقوم على الجمع بين متناقضات فكرية بل ونظم معرفية، لا تُجمع بحكم طبيعتها، اقتراح قيم، وأنماط سلوكية تكذبها الممارسة، بدءاً بصاحبها، الى غير ذلك. مما لا تتوقف الكتابات العربية عن تكراره. النتيجة الاساسية هي أن المثقف ليس محاصراً فحسب، بل يحاصر نفسه أيضاً بمعرفته وانتاجه.

وعلاقة المثقف بالشعب علاقة مجاملة. ولعل الشعب العربي من أكثر الشعوب حصولاً على الالقاب من قبل مثقفيه. فالجماهير العربية أصيلة وثورية وتحمل (في وجدانها) الوحدة العربية والمغربية والخليجية، وتميز بين الصديق والعدو... الى غير ذلك مما يندر أن يجتمع في شعب واحد. وبما أن هناك تحولاً من الامة/الشعب الى الطبقات الشعبية (كالعمال والفلاحين)، فان الخطاب نقل الالقاب اليها. هذا في حين أن الدراسات المعروفة عن هذه الفئات في البلاد العربية تعد على الاصابع.

(Paris: Seuil, 1979); Konrad et Szelényi, *La Marche au pouvoir des intellectuels* (Paris: Seuil, 1979), et = Rudolf Bahro, *L'Alternative* (Paris: Stock, 1979).

(٣٣) من الظواهر الغريبة أن هؤلاء المبدعين (من شعراء وقصاصين ومسرحيين وسينمائيين... الخ) ليسوا ـ في العادة ـ ممثلين تمثيلاً مناسباً في قائمة المثقفين المدعوين لإبداء الرأي في القضايا «المصيرية» عربياً. والواقع ان تعبيرهم عن الوعي الممكن في المجتمع العربي غالباً ما يكون اكثر تقدماً من نتائج المحللين.

وسواء أكان اللجوء الى «الشعب» أم «الجماهير» ككائنات غير متمايزة داخلياً ـ وهذا خط سائد في الخطاب القومي وخطاب «الوحدة الوطنية» ـ أو إلى الطبقات الحاملة للتغيير، فإن النزعة الشعبوية مسيطرة في الغالب. حركات التحرير والمد الوطني والقومي، ثم تحديات الاستعمار الجديد والامبريالية، قوّت ولا شك هذه النزعة الشعبوية في البلاد العربية، رغم أن دوافعها وآفاقها كانت ولا تزال شعبية. ان الخطاب الذي صاغها أكسبها طابعاً وجدانياً وتخجيلياً في الوقت نفسه. ولقد أصبح نقدها عملاً صعباً لا من الوجهة العلمية، بل من الوجهة النفسية. ذلك أن المثقف العربي لا يقبل أو لا يجرؤ على أن يقول للشعب ما يفكر فيه بالضبط، أي أن يقول شيئاً «غير شعبي» ولو كان من قناعاته، وحقيقة.

لذلك تبقى الحاجة إلى اعادة تأسيس العلاقة بالشعب حاجة أولية. إن المعادلة التي يجهد المثقف نفسه في حلها بين المثقف والسلطة قد تكون تجسيراً للفجوة بينهما، ولكنها ـ في الوقت نفسه ـ اعتراف بانقطاع الجسور مع الشعب. كثيراً ما يقارن المثقف الجديد بالعالم الفقيه في علاقتهما بالسلطة. ولو تم النظر الى علاقتهما بعامة الناس لاتضح ـ من هذه الوجهة ـ أن المثقف فقيه فاشل!

الانتلجنسيا والحس المشترك

ما سيق حول المثقفين له طابع التعميم عمداً. إن الصعوبات التي أشرنا اليها في مستوى العلاقة بالفئات الشعبية تهم أو تهدد كل المثقفين مهما اختلفت مستوياتهم الفكرية، وتخصصاتهم ووظائفهم المهنية والاجتماعية. إن مسار المثقف في المجتمع العربي لا يخضع لـ «قانون» يحدد «المحل الهندسي» لفكره ومواقفه، بحيث يمكن الجزم بأن صنفاً ما «لا يمكن الا» ان يكون مرتبطاً أو موازياً أو معارضاً للشعب أو السلطة، كما كان يقتضي التصنيف والتحليل. سيكون من المجدي حقاً تتبع مسارات المثقفين العرب في هذا العصر! ومن المتوقع أن يكون تبدل الآراء والمواقف والمواقع، ظاهرة جماعية تستحق أكثر مما تفرده لها أحاديث الزوايا والقدح...

التعميم معناه أيضاً أننا لا نتعرض للمثقف الذي اتخذ من السياسة مهنة ثانية. العمل السياسي حصانة نسبية، ولكن ليست لعموم المثقفين. هناك مثقفون ماتوا حيث ولدوا فكرياً وسياسياً: ماتوا على المبدأ، كما يقال. لكن لماذا لا يكون العمل الفكري وحده كافياً لضمان الاستقرار؟ هنا فقط تبرز مسألة الانتلجنسيا في أقصى حدتها. اذا عُرّفت اثباتاً، كان حدها الادنى القدرة على أن تصوغ المعرفة علمياً في رؤية بديل، مع توق جماعي نحو التماسك. هذا التعريف يبعد تلقائياً، عموم المثقفين ممن يباشرون «التخصص» في المعرفة كمهنة (وهم الاغلبية)، ويبعد عموم «السياسيين» ممن يقف عملهم عند العمل السياسي (وهؤلاء أيضاً أغلبية في الحركات والاحزاب السياسية). ولا يحتاج الى الذكر، أن هذا الاقصاء لا يتضمن أي تقليل من قيمة التخصص في المعرفة والسياسة. المشكل أن مفهوم المثقف مرن، متعدد المعاني، قابل لكل استعمال. وبما أنه أصبح ساري المفعول، يصعب سحبه من التداول، فنقترح لمن ينتمي الى الانتلجنسيا اشتقاقاً يبدو غريباً ولا شك: الانتلجنسيّ. وهو ليس أكثر غرابة من صيغ الايديولوجي والديمقراطي والليبرالي والامبريالي وغير ذلك مما دخل في الاستعمال العربي.

الانتلجنسيّ ذو المعرفة أولاً، والقادر على صياغتها علمياً في رؤية للعالم والانسان، تحمل

بديلاً لوضع قائم هو بالضرورة، وبسبب هذه القدرة، من الاقلية في كل مجتمع وفي كل مرحلة من مراحله. والانتماء الى الاقلية ليس أيسر من الانتماء الى الشعب أو الامة. ذلك ان ظروف تكوّن الاقلية صعبة في المستوى المعرفي أولاً، وكذلك اجتماعياً وسياسياً. ويمكن القول بأن الانتماء يجب أن يكون صعباً، لأن سهولة الانتماء الى اقليات (سياسية بالخصوص) لا تجعل من المثقف انتلجنسيّاً.

ومما يحتاج الى تدليل أوسع، ولكنه يبدو قابلاً لذلك، هو أن ظهور الانتلجنسيات في التاريخ العربي مرتبط بوضع الاقليات الاجتماعي، ولربما الأتنية أيضاً. الفيلسوف الذي نرى فيه أول انتلجنسيّ عربي (ان لم يكن بدءاً بالمعتزلة فبدءاً بصياغة العقلانية)، هذا الفيلسوف لم يكن من الاقلية معرفياً ودينياً فقط، بل هو أيضاً وقبل غيره ممن عناهم ابن خلدون في «ان حملة العلم في الاسلام اكثرهم العجم»[٣٤]. كذلك بعض المحطات المهمة منذ النهضة العربية، للاقليات (المسيحية) دور بارز فيها، كما هو الحال في الحركة العلمانية، والى حد ما في الحركة القومية نفسها. أما انتلجنسيا التحرير، فوضعها أقرب الى الاقلية الوطنية في بلد مستعمر. ومع شيء من التجاوز، يمكن اعتبار الحركة الفكرية التي قامت حول المسألة الفلسطينية، لا رداً على التحدي الخارجي فقط، بل كذلك نضال أقلية عربية في المجتمع العربي...

الانتلجنسيّ مؤهل ـ بحكم قبوله لوضع الاقلية ولعمله فيها من أجل اشعاعها ـ لان يتخلص من شعبويّة عموم المثقفين. وهو لذلك «نخبوي» أو لا يكون. نضاله الاجتماعي والسياسي من اجل المضطهدين والمحرومين لا يعني أنه مستعد للتنازل عن رقيّ معرفته العلمية. هو يعرف أن «الحقيقة وحدها ثورية» وان هذه الحقيقة ليست، بالضرورة، ما تراه الجماهير وما تراكم في اذهانها ومعتقداتها. لذلك حكم على الانتلجنسيّ بأن لا يكون «شعبياً»، حتى يحافظ على فعالية الفكر والدور. الانتلجنسيّ العربيّ اليوم يعلم أن نقد «النخبويّة»، هو تشهير بمرحلة لم يصل اليها المثقف العربي، وأن في نقدها الكثير من تعويض العجز بالايديولوجيا، وذلك عندما تصبح هذه الايديولوجيا نفياً للمعرفة، عوض أن تكون حاملاً لها وبعداً من أبعادها.

واذا كان العالم مستقراً في علم ليس من صنعه، وفي أمة ضمه اليها الوحي، (فهو إذاً لا يعود الى تراثه لانه لم يخرج منه)، وإذا كان المثقف في بحث مستمر عن موقع، فان الانتلجنسي لا حل له في تثبيت موقعه غير المعرفة أولاً: منها يرى ويتحرك. عليه أن يتقبل تهمة المعرفة في الوضع العربي الراهن. إنقاذ المعرفة بالنسبة اليه، مهمة ذات أولوية مطلقة. وهو يعلم انه لن يقوم بها أهل الصنائع والحرف ممن يرون فيها مصدر رزق ومعاش. اختصاراً، لا يقبل التدنّي المعرفي، ولا أن يحيا في حس مشترك، أغلبه وعي زائف وصياغة متخلفة.

---

(٣٤) يقول ابن خلدون: «من الغريب الواقع ان حملة العلم في الملة الاسلامية اكثرهم العجم، وليس العرب حملة علم، لا في العلوم الشرعية ولا في العلوم العقلية، الا في القليل النادر (...) وقد قدمنا ان الصنائع من منتحل الحضر، وان العرب ابعد الناس عنها فصارت العلوم لذلك حضرية وبعد العرب عنها وعن سوقها. والحضر لذلك العهد هم العجم او من في معناهم من الموالي وأهل الحواضر (...) فكان صاحب صناعة النحو سيبويه والفارس من بعده والرجاج (...) وكان علماء اصول الفقه كلهم عجماً كما نعرف، وكذا حملة علم الكلام وكذا اكثر المفسرين. ولم يقم بحفظ العلم وتدوينه الا الاعاجم (...) واما العلوم العقلية ايضاً فلم تظهر في الملة، الاّ بعد تميز حملة العلم ومؤلفيه واستقر العلم كله صناعة، فاختصت بالعجم وتركها العرب وانصرفوا عن انتحالها، فلم يحملها الا المعربون من العجم». ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ص ٧٠٨.

عندما نطالع ما يكتبه اليوم مفكرون انتلنجسيون عرب (كأفراد فـرادى)، نتبين إلى أي حدٍ نحن «متصرّفو» الحسّ المشترك، والى أي حدٍ يصعب على الانتلجنسيا (كفئة) أن تشق طريقها نحو الخروج من هذا الحسّ لبناء المعرفة والعقل. السلفية القائمة الممتدة ليست نصاً. هي رؤى وسلوك ايضاً. ولو كان بالامكان الحصول على «اعترافـات» المثقفين، فـأغلب الظن أن أغلب «العقلانيـين» منهم يمرون في حياتهم الخاصة بـ «ايمـان العجائـز» الذي تطلبـه الغزالي. هم يـروون دائماً «عن غيرهم» انه يجمع بين المعرفة العلمية وبين الغيبيـات، وزيارة الاوليـاء ووَجَس «العين حقّ والسّحـر باطل». من منّا يمكن أن يدَّعي أنه تخلّص من هذا الحسّ المشترك في مستواه الاجتمـاعي الثقافي؟ ثم الى أي حدٍ يتدخل هذا الحسّ، لا في السلوك فحسب، بل في التأثير على الفكر والعبـارة؟ أذكر ـ وللتوضيح فقط ـ أن صديقاً شيوعياً مناضلاً قال لي ذات مرّة، عندما سألته عن موقفه من الـدين: أخاف الدين من واجهتين، فاحاربه على الأولى باعتباري شيوعيـاً، وأسالمـه على الثـانية بـاعتباري شخصاً من ثقافته وحسه الاسلام. فأنا عندما أركب الطائرة لا أنسى أن أقرأ: «باسم الله مجراها ومرساها». وعلمت أنه اغتيل في بلاده بالمشرق، في حين كتب آخـرون من أهل اليسـار **ومشيناهـا خطى: صفحات من ذكريات شيوعي اهتدى** [٣٥]. وبديهي أن لكـل الشعوب والجمـاعات حسهـا المشترك. لكن كيف ولماذا بقيت للحس المشترك في المجتمع العربي قوة الجاذبية التي له على الفكـر والمعرفة، فلا هما يقدران على الصعود به، ولا همـا يجرؤان عـلى التصريح بـالنزول إليـه أو البقاء فيه؟

نشوء الانتلجنسيا العربية الحديثة، وتطورها مرتبطان بالقدرة عـلى إحداث قطيعـة معرفيـة أساساً. وهي في ذلك تعاني من أزمة متواصلة في تاريـخ الفكر العـربي، الذي لم تختـرقه المعـرفة العلمية، ولم يرتبط بتقدم العلم. وقد أثار الجابري هذه المسألة: «أين يقع العلم العربي من حركة الثقافة العربية وتموجاتها، وبالتالي من تطوّر العقل الذي ينتمي الى هذه الثقافة: العقل العـربي؟ (...) لماذا لم تتطـور أدوات المعرفة (مفاهيم، مناهج، رؤية...) في الثقافة العربية خلال نهضتنا في القرون الوسطى، الى ما يجعلها قادرة على إنجاز نهضة فكرية وعلمية مطردة التقدم، على غرار مـا حدث في أوروبـا ابتداء من القـرن الخامس عشر؟». وهـو يرى ـ بعد أن أشاد بنضج الممارسة العلمية العربية ـ إن العلم العـربي «قد بقي من أول الأمـر حتى نهايتـه خارج مسرح الصراع في الثقافة العربية، وبالتالي فهو لم يدخل في أيـة علاقـة مع أي طـرف من الاطراف المتصـارعة فيها، لا مع الدين ولا مع الفلسفة (...) فقد بقي على هامش المنظومات الفكرية والايديولوجية المتصارعة، وبالتالي فلم تتح له الفرصة ليساهم في تكوين العقل العربي ككل»[٣٦].

إن معارف الحس المشترك، لا تزال في المجتمع العربي مادّة للتدريس في الجامعـات وللخطب في اللقاءات «العلمية»، فضلاً عن وسائل الاعلام والدعاية. لذلك فالمثقف العربي لن يمر الى مـرحلة الانتلجنسيّ دون مروره بصرامة المعرفة. إن خليطاً من معرفة الحس المشترك التـراثي والغربي، أو من «الأصيل» و«المعاصر»، لا يمكن ـ مهما كان جهد التوفيق والتلفيق ـ أن يخلق أنتلجنسيا عربية حديثة □

---

(٣٥) احمد سليمان، **ومشيناها خطى: صفحات من ذكريات شيوعي اهتدى** (الخرطوم: دار الفكر، ١٩٨٣)، ذكره: حيدر ابـراهيم علي، «الانتلجنسيـا السودانيـة: اصولهـا التاريخيـة وتشكل الحـاضر،» ورقة قـدّمت الى: ندوة الانتلجنسيا العربية، القاهرة، ٢٨ ـ ١٩٨٧/٣/٣١، ص ٥١. (لم نطلع بعـد على هـذا الكتاب ولكن اغـرانا في ذكـره عنوانه).

(٣٦) الجابري، **تكوين العقل العربي**، ص ٣٣٥، ٣٣٨ و٣٤٥.

المفكر والسلطة في التراث العربي الاسلامي

د. الحبيب الجنحاني

أستاذ بكلية الآداب ـ الجامعة التونسية.

إن قضية السلطة الشرعية واسلوب الحكم، قضية محورية مزمنة في تاريخ المجتمع العربي الإسلامي، فلم يمرّ على انتشار خبر انتقال الرسول الى الرفيق الأعلى سوى برهة من الزمن، حتى برزت القضية بشكل حاد كاد أن يبلغ درجة الفوضى والعنف في مؤتمر سقيفة بني ساعدة، واستمرت أزمة «الإمامة والسياسة» طوال التاريخ العربي الإسلامي أزمة حادة وعميقة تعددت أشكالها، وتنوعت صيغ التعبير عنها.

والسؤال الرئيسي الذي يطفح الى السطح بين الفينة والأخرى في المستوى الفكري التنظيري، وفي مستوى الممارسة السياسية أيضاً هو:

من هو الحاكم الشرعي، وما هي السياسة التي يجب عليه اتباعها؟ ويتفرّع عنه سؤال ثان، الا وهو:

ما هو موقف المسلمين بعامة، وأهل الحل والعقد منهم ـ وضمنهم نخبة العصر ـ بخاصة، من الحاكم الذي لا يستند حكمه على الشرعية التي تحدّدها الرؤية الإسلامية للسلطة العليا في المجتمع، أو الذي يحيد عن هذه الرؤية، ويتجاهل أصولها خدمة لأغراض لا تمتّ بصلة الى مصلحة المسلمين في شؤون دينهم ودنياهم؟

حاولت السلطة السياسية أن تستمد شرعيتها، في مرحلة الخلافة الراشدة، من المفهوم الإسلامي الجديد: مفهوم الخلافة. ولكن سرعان ما أصبحت محل انتقاد وطعن شديدين منذ الفترة الثانية من خلافة عثمان، وبرزت بشكل واضح قضية موقف النخبة التي مثلها كبار الصحابة آنذاك من السلطة السياسية، وكانت القضية الأولى الكبرى التي انقسم فيها الصحابة الى شقين، تحولا مع تطور الأحداث الى تيّارين متصارعين، أثّرت في مواقفهما تأثيراً عميقاً في الأحداث الكبرى التي عاشها صدر الاسلام من جهة، وفي الموقف النظري لعلماء الفرق الإسلامية، وللعلماء المسلمين بصفة عامة من السلطة السياسية، من جهة أخرى.

إن قضية الموقف من السلطة السياسية قد أصبحت مطروحة على نخبة الأمة العربية الإسلامية الناشئة بشكل حاد وملح، بعد أن تحولت مؤسسة الخلافة الى ملك عضوض[١]، ولاحت في الأفق معالم الكسروية في دمشق، أيّام معاوية بن أبي سفيان كما تنبّأ بذلك عمر[٢]، وأودّ في مطلع هذه الدراسة ابداء الملاحظات التالية:

أولاً: إن موقف النخبة المثقفة تجاه السلطة السياسية، ليس موقفاً نظرياً، كما يبدو أول وهلة، بل هو مرتبط بالتحول الذي عرفته البنى الإقتصادية الإجتماعية للمجتمع العربي الإسلامي[٣]، فقد اتضح خطر الهوّة التي وقع فيها بعض الدارسين لتاريخ الفكر العربي الإسلامي، حين فصلوا بين الإنتاج النظري، وبين الوجود المجتمعي[٤].

ثانياً: على الرغم من انّنا نتناول موضوعاً ذا بعد تاريخي، تراثي، فهو ـ في نظرنا ـ متّصل وثيق الاتصال بواقع النخبة المثقفة العربية بمفهومها الشامل؛ فلا تزال قضية علاقة المثقف العربي بالسلطة مطروحة بالحاح، بل أصبحت في مرحلة هذا الزمن العربي الرديء تكتسي صبغة خاصة، فقفزت الى الصدارة؛ وطرحت للبحث والتمحيص والحسم[٥].

ولعله من المفيد التلميح هنا الى ظاهرة بروز صنفين متميّزين، وأحياناً متصارعين، ضمن النخبة المثقفة العربية الإسلامية منذ بداية عصر النهضة:

ـ صنف المثقفين التقليديين على اختلاف مشاربهم، وهم يمثلون استمرارية دور النخبة في المجتمع الإسلامي، في عصور ركود الثقافة العربية الإسلامية. ويؤدون اليوم دوراً ذا شأن في دعم السلطة السياسية القائمة في كثير من الأقطار العربية، كما تقوم فئة منهم بمعارضة السلطة السياسية، وطرح قضية شرعيتها، انطلاقاً من رؤية إسلامية تلتقي في بعض مبادئها مع أصول الفكر السياسي الاسلامي.

ومن هنا تتّضح لنا أهمية التعرف الى مميّزات قضية علاقة المفكر بالسلطة السياسية في التراث العربي الإسلامي، ومدى امتدادها الى اليوم، وان اختلفت الأشكال، وتنوّعت الصيغ.

---

(١) أود التلميح، في هذا الصدد، إلى أن للملك عند العرب قبل الاسلام صورة تاريخية تجعله مساوياً عندهم للاستبداد والتسلط، ولا شك أن علاقاتهم بالنظام الساساني من جهة، والقيصري البيزنطي من جهة أخرى، قد جعلتهم يلمسون ظاهرة الاستبداد في طبيعة الملك. يقول الشاعر الحماسي الجاهلي عمرو بن كلثوم:

إذا ما الملك سام الناس خسفاً ابينا أن نقرّ الذل فينا

وكانت بعض القبائل العربية، مثل قريش، وتميم، تفخر بأنها «لقاح» أي أنها لم تخضع لسطوة الملك. وللتركيبة القبلية للمجتمع العربي، أثر بالغ في النفور من نظام الحكم الاستبدادي.

(٢) لمّا قدم عمر بن الخطاب إلى الشام، لقيه معاوية في أبهة الملك وزيه من العديد والعدّة، فاستنكر ذلك وقال: أكسروية يا معاوية؟ وما لفت نظر الخليفة عمر، كان فعلاً بداية تحول الخلافة إلى ملك، كما أكدت الأحداث ذلك فيما بعد، انظر في هذا الصدد فصل في انقلاب الخلافة إلى ملك في: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق علي عبد الواحد وافي (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٥)، ج ٢، ص ٧٠٨ وما بعدها.

(٣) انظر: الحبيب الجنحاني، **التحول الاقتصادي والاجتماعي في مجتمع صدر الاسلام** (بيروت: دار الغرب الاسلامي، ١٩٨٥).

(٤) من هنا تبرز أهمية العمل الجماعي المتعدد الاختصاصات للوصول إلى نتائج أدق وأشمل في بحث موضوعات المجتمع العربي الاسلامي.

(٥) انظر: الحبيب الجنحاني، «الفكر السياسي العربي المعاصر بين الحاضر والمستقبل،» **شؤون عربية**، العدد ١٣ (آذار/مارس ١٩٨٢)، ص ١٢٥ ـ ١٤٥.

ـ صنف المثقفين الجدد على اختلاف تيّاراتهم الايديولوجية، ونزعاتهم الفكرية، وأعني هنا أولئك الذين تخرّجوا أساساً من المعاهد والجامعات الحديثة، ولم يتلقوا تعليمهم في مؤسسة تربوية إسلامية بالدرجة الأولى مثل القرويين في فاس، والزيتونة في تونس، والأزهر في مصر، ومعاهد النجف بالعراق.

إن هذه الثنائية الجديدة التي برزت ضمن صفوف النخبة المثقفة العربية منذ القرن التاسع عشر بالخصوص قد كانت لها ـ ولا تزال ـ انعكاسات خطيرة على قضية علاقة المثقف العربي بالسلطة.

ثالثاً: إن مفهومنا للمفكر ـ أو للنخبة المثقفة حسب التعبير الحديث ـ في التراث العربي الإسلامي، مفهوم واسع يشمل كل من أسهم بطريقة ما في تراث الفكر العربي الإسلامي في شتّى مجالات المعرفة الإسلامية، وقد قصدنا عدم تحديده وحصره في معالجة هذا الموضوع بالذات.

رابعاً: إن علاقة المفكر بالسلطة نلمسها في عالم الفعل الديني السياسي، وفوق خشبة مسرح الأحداث الساخنة بالدرجة الأولى، وليس في مستوى التنظير السياسي والأصولي، خلال مرحلة صدر الاسلام (من خلافة عثمان الى سقوط الدولة الاموية) ثم يتغيّر الأمر مع منتصف القرن الثاني للهجرة، كما سنرى.

إن بحثنا لهذا الموضوع سيتناول محورين أساسيين: يواكب المحور الأول تطوّر علاقة المفكر بالسلطة، وبروز أصول الفكر التنظيري لهذه العلاقة، ويقدم المحور الثاني نماذج عملية لهذه العلاقة عاشها الواقع التاريخي العربي الإسلامي. والسؤال الذي يطرح نفسه، بادىء ذي بدء، هو: ما هي ـ إذاً ـ الفئات التي تمثلها النخبة المفكرة؟

تبدأ هذه الفئات بجماعة من الصحابة اشتهروا بمعرفتهم الواسعة للكتاب والسنّة، وبمواقفهم الفكرية مثل الإمام علي، وعبدالله بن مسعود، وعبدالله بن عباس، وأبي هريرة، وأبي ذر الغفاري، وعمار بن ياسر، ثم نجد بعد ذلك أسماء لامعة تمثل النخبة المفكرة لذلك العصر أمثال حجر بن عدي الكندي، وسعيد بن المسيب، والحسن البصري، وواصل بن عطاء، وعلي زين العابدين، وأودّ هنا إبراز فئة من مثقفي العصر تزعمت أحداثاً كبرى في مرحلة صدر الإسلام، وخصوصاً في الكوفة أيام الصراع بين الإمام علي ومعاوية، فقد حملت السيف للوقوف في وجه محاولات تحوّل مؤسسة الخلافة الى هرقلية وكسروية، وأعني فئة القرّاء[٦]، فقد كانوا يمثلون المثقفين الجدد للأمة الإسلامية الناشئة، ولعلهم تطلّعوا بعد كثرة الموالي في الأمصار الجديدة، وإنضوائهم تحت قيادتهم الدينية السياسية الى تعويض سلطة قريش بسلطة أصحاب المعرفة الإسلامية الجديدة، ولكنهم فشلوا في هذه المحاولة الأولى، فحاولوا مرّة ثانية عبر ثورة ابن الأشعث سنة ٨٢ هـ، تحقيق مكسب جزئي يتلخص في الإعتراف بهم ممثلين للمعرفة الإسلامية الجديدة، ولرؤية الإسلام الحق في تسيير شؤون الدين والمجتمع مقابل تنازلهم عن الشؤون السياسية البحتة للسلطة القائمة، ولكنهم فشلوا بعد انتفاضات عنيفة عرفها المسرح الديني السياسي للمجتمع الكوفي بصفة خاصة. فشلوا ـ إذاً ـ في فرض أنفسهم بديلاً، ثم في محاولة

---

(٦) انظر في هذا الصدد: رضوان السيد، **ثورة ابن الأشعث والقرّاء** (فرايبورغ: [د. ن.]، ١٩٧٧). (بالالمانية)

الإعتراف بهم شريكاً، وبذلك انهار مشروع عمر في تنشئة فئة من مثقفي الدولة الجديدة، بعد أن عُصف بمشروع الراشدين في اعطاء السلطة مفهوماً إسلامياً جديداً، عن طريق مؤسسة الخلافة التي تحوّلت في مستوى البناء السياسي مع معاوية الى كسروية، بعد أن مهّد لها مفهوم إقتصادي - إجتماعي، لخّصه سنة ٣٠ هـ أحد بني أبي معيط الذي حمله عثمان على رقاب الناس فولاه الكوفة، في مقولته الشهيرة: «إنما هذا السواد بستان لقريش»[٧].

وتحوّل مثقفو الأمة الجديدة في مشروع عمر الى زعماء للحركات الدينية السياسية المعارضة فغادروا الأمصار، والتجأوا الى الجبال والواحات مشرقاً ومغرباً لتزعّم حركات مسلّحة ضد السلطة المركزية. وأبادر هنا بالإشارة الى ظاهرتين:

أ - أن هناك فئة من مثقفي العصر، وإن كانت قليلة في بداية الأمر، قد تعاونت مع السلطة الأموية في دمشق.

ب - أما الظاهرة الثانية فهي بروز ما يمكن أن نطلق عليه اسم المثقف المحايد الذي تمثله فئة من النسّاك، ورافضي التعاون مع السلطان أكان عادلاً، أم ظالماً، فالسلطان في نظرهم مرتبط بالملك، وشؤون الدنيا[٨].

وقد كانت السلطة أول الأمر ترى في حياد هؤلاء كسباً لها، بل تسمح بالطعن فيها، ما دام الأمر لم يبلغ حدّ الممارسة الفعلية التي تهددها. فقد روي عن عبدالملك بن عمير انه قال: «اغلظ رجل لمعاوية فأكثر، فقيل له: اتحلم عن هذا؟ فقال: إني لا أحول بين الناس والسنتهم، ما لم يحولوا بيننا وبين ملكنا»[٩]، ولكن الأمر تغيّر فيما بعد، فاعتُبر رجلٌ كعامر بن عبدالقيس الزاهد معادياً للسلطة، ومهدداً للأمن، لأنه اعتزل، ولم يقف لا مع السلطة، ولا مع خصومها[١٠].

وقد أثّرت وجهة نظر المثقف المحايد التي عرفها مجتمع صدر الإسلام أيام الأحداث الكبرى في فئة من المفكرين المسلمين عبر العصور، وكانت هذه الفئة حريصة على تحقيق استقلالها الإقتصادي عن السلطة هروباً من عامل فعّال من عوامل الضغط، فحققت ذلك عن طريق تعاطيها مهناً مختلفة مثل التجارة والفلاحة، والحِرَف، فقد كان سعيد بن المسيب يتّجر بالزيت، وكان الامام سحنون يباشر العمل الزراعي، ورفض الامام أحمد بن حنبل قبول الهبات والهدايا من رجال السلطة.

وعندما قبل البعض منهم منصب القضاء خدمة للمسلمين والإسلام، فرض شروطه الخاصة، وفي مقدمتها عدم تقاضي أجر من السلطة مقابل أداء الوظيفة[١١].

---

(٧) انظر: «مظاهر التحول الاقتصادي الاجتماعي،» في: الجنحاني، **التحول الاقتصادي والاجتماعي في مجتمع صدر الاسلام**، ص ١١٣ وما بعدها.

(٨) من مؤلفات جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت ٩١١هـ) كتاب: **ما رواه الاساطين في عدم المجيء إلى السلاطين**.

(٩) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الرسل والملوك** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٦٠ - ١٩٦٩)، ج ٥، ص ٣٣٦.

(١٠) رضوان السيد، **الأمة والجماعة والسلطة** (بيروت: دار اقرأ، ١٩٨٤)، ص ٢٧٢.

(١١) عرض سحنون على صاحبه سعيد بن عباد صرّة مال، وحلف قائلاً: «ما هي مال سلطان، ولا من تاجر، ولا من وصية، وإنما هي ثمن ثمرة بعتها، غرستها بيدي فخذها تتقوى بها على أمر آخرتك، ودنياك». انظر: أبو بكر عبدالله بن محمد المالكي، **رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وافريقية وزهادهم وعبادهم ونساكهم وسير**=

ومع بداية عصر التدوين في نهاية القرن الثاني، ومطلع القرن الثالث للهجرة، والتغيّر الذي حصل في الأساس الاجتماعي للفئات المثقفة، اتّخذ الموقف من السلطة أشكالاً وصيغاً جديدة، وبدأت عملية التنظير للموقف من السلطة، ظهرت باسم باب الإمارة في المسانيد والسنن، ومجاميع الحديث النبوي، ثم في كتب التفسير، وخصوصاً في تفسير الآية ﴿**يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولي الامر منكم...**﴾[١٢].

وقد اهتم بقضية السلطة والسياسة الشرعية علماء الأصول والكلام أكثر من الفقهاء والمحدثين، واتّضحت من تراث الفكر السياسي الإسلامي لهذه المرحلة معالم تيّارين:

ـ تيّار تعاون مع السلطة، وكتب منظراً لشرعيتها، وضرورة طاعة الخليفة، أو الإمام ما لم يصدر منه مروق واضح عن الشريعة. أما كيف ارتقى الى منصب الخلافة، وما هي السياسة التي يتّبعها، وأساليب الظلم السياسي والاجتماعي التي يمارسها ضدّ الرعية، فقد غضّ عنها الطرف في عملية التنظير الأصولي هذه، وتم التركيز على ضرورة الخلافة، وعلى وجوب الطاعة نحوها[١٣].

ـ تيّار ثانٍ لم يتعاون مع السلطة، وإنّما سيطرت على فكره قضية تقديم «الأهم على المهم»، أي المحافظة على الهدف الأساسي: هدف وحدة الأمة والجماعة، ويمثل هذا التيّار مفكرون كبار لم يُعرفوا بتعاملهم مع السلطة القائمة، وتعاونهم معها، أمثال المحاسبي، والإمام الشافعي، والزاهد المشهور الفضيل بن عياض، وضمن هذا المعنى تندرج قصيدة ابن المبارك شيخ الامام الشافعي الذي يقول في مطلعها:

إن الجماعة حبل الله فاعتصموا ... بها هي العروة الوثقى لمن دانا
الله يدفع بالسلطان معضلة ... عن ديننا رحمة منها ورضوانا
لولا الخليفة لم تأمن لنا سبل ... وكان اضعفنا نهباً لاقوانا[١٤]

= **من اخبارهم وفضائلهم واوصافهم**، تحقيق حسين مؤنس (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥١)، ج ١، ص ٢٦١. ولمّا تولى سحنون خطة القضاء رفض أن يأخذ من السلطة الاغلبية أجراً، كما اشترط أن يمثل أمامه أبناء الأسرة الحاكمة، شأنهم في ذلك شأن بقية أصحاب القضايا، ولما اشتد في معاملتهم تذمروا منه لدى الأمير، فقال لهم ما معناه: ماذا أفعل إنه لا يأكل من طعامنا، ولا يركب دابتنا.

(١٢) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية ٥٩.

(١٣) إن تراث الفكر السياسي الاسلامي خصب ومتنوع، وعلى الرغم من التحامه الشديد بالدين، فقد ظهر مستقلاً ـ مع ظهور الفكر الديني ـ في رسائل خاصة، مثل رسالة عبد الله بن اباض إلى عبد الملك بن مروان، ورسالة عبد الحميد الكاتب إلى ولي العهد، ورسالة الصحابة لابن المقفع، وعهد الطاهر بن الحسين إلى ابنه عبد الله، ثم ظهرت مع بداية عصر التنظير الديني السياسي للسلطة مؤلفات مختصة نذكر منها على سبيل المثال: محمد بن الحسين ابو يعلى الفرّاء الحنبلي، **الاحكام السلطانية**، تصحيح محمد حامد الفقي (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٧٤)؛ أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الأحكام السلطانية**، عني بتصحيحه محمد بدرالدين النعساني (القاهرة: مطبعة السعادة، ١٩٠٩)؛ أبو الحسن علي بن محمد الماوردي، **قوانين الوزارة وسياسة الملك**، تحقيق ودراسة رضوان السيد (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)؛ أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، منشور على هامش سراج الملوك للطرطوشي (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٠٦)؛ أبو علي أحمد بن محمد بن مسكويه، **الحكمة الخالدة**، تحقيق عبد الرحمن بدوي، دراسات اسلامية، ١٣ (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٢)، وابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، وغيرها من المصنفات العديدة إلى جانب ابواب خصصت في مؤلفات عامة. انظر في هذا الصدد: وداد القاضي، «علاقة المفكر بالسلطان السياسي: أبي حيان التوحيدي،» **شؤون عربية**، العدد ١ (آذار/مارس ١٩٨١)، ص ٣٧ وما بعدها.

(١٤)انظر: السيد، **الأمة والجماعة والسلطة**، ص ٢٦٩.

وفي مجال الممارسة العملية، نقف على مواقف متباينة لمثقفي العصر، فمنهم من واصل قيادة حركات مسلّحة في الأطراف ضدّ السلطة المركزية في بغداد، أو في قرطبة، أو المهدية، ومنهم من تعاون مع الخلافة العباسية ممثلاً لتيّار فكري، وهذا شأن المعتزلة الذين تعاونوا مع الخليفة المهدي، ثم سيطروا على جهاز الخلافة في عهد حفيده المأمون، وحاولوا عبر مؤسسة الخلافة فرض عقيدة معيّنة على الناس، فكانت فتنة «خلق القرآن»، ولكننا نجد في مقدمة من قاومها، إمام بارز من أئمة الحديث والفقه، وهو الإمام أحمد بن حنبل، الذي قاد العامة بوصفه مثقفاً جماهيرياً، في نضالها ضد النخبة المثقفة التي أضلت الخليفة[١٥].

وتدعّمت سلطة العلماء في القرنين الرابع والخامس للهجرة، وبخاصة سلطة الفقهاء، وساندوا بصفة عامة السلطة السياسية القائمة، سواء أكان ذلك في المشرق، أم المغرب، أم الأندلس، وأملوا عن طريق هذه المساندة أن تعترف بهم باعتبارهم يؤلفون ما يمكن أن يكون طبقة كهنوتية لها استقلالها، ونفوذها الواسع في مجالات معينة، وقد حقّقوا هذا الهدف الى حدّ كبير، وساعدتهم على ذلك ظروف موضوعية منها تصدّع وحدة الخلافة الإسلامية في مطلع القرن الرابع، وتمزّق الوحدة السياسية للعالم الإسلامي، ودخوله مرحلة الدفاع ابتداء من القرن الخامس الهجري (ضعف القوة البحرية الإسلامية في البحر الأبيض المتوسط... الخ)، وقد رافق هذا الوضع ازدهار الأشعرية التي مهّدت ايديولوجياً لظهور السلاجقة في المشرق، والمرابطين في المغرب.

إن هذه المكانة الجديدة التي أصبحت تحتلها فئة الفقهاء قد أدّت ـ في نظرنا ـ الى فصل الدين عن الدولة في مستوى الممارسة دون الإعتراف النظري بذلك، وهي الظاهرة التي تواصلت مع سلاطين المماليك، ثم مع العثمانيين في المشرق، ومع الموحدين والحفصيين، وبني مرين في المغرب. وقد تبلورت وظائف علماء الدين وتقنّنت ابتداء من القرن السادس الهجري[١٦].

* * *

وأعود هنا للحديث عن بعض الجوانب في محور التعريف بالجانب الأصولي النظري لإشكالية علاقة المفكرين بالسلطة، فقد ألمحنا الى التحول الذي بدأت تلوح معالمه خلال القرن الثالث الهجري في عملية التنظير والتأصيل للموقف تجاه السلطة، ورأينا انقسام مثقفي العصر الى تيارين تباينت مواقفهما في عالم الفكر والممارسة معاً. ولكن ما نلمسه أن أبرز المدافعين عن سلطة

---

(١٥) المصدر نفسه، ص ٢٦٨.

(١٦) انظر: ابو العباس احمد بن علي القلقشندي، **صبح الأعشى في صناعة الانشاء** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، [د. ت.])، نسخة مصورة عن الطبعة الاميرية، ج ٥، ص ٤٦٣ وما بعدها، وج ٦، ص ١٥٤ وما بعدها. ونلاحظ أن ارباب الوظائف الدينية لم تكن لهم غالباً دراية بشؤون السياسة اليومية، وممارسة السلطة رغم قربهم من قمتها. ولعل هذا هو المعنى الذي يعنيه ابن خلدون في احد فصول المقدمة تحت عنوان «فصل في أن العلماء من بين البشر ابعد عن السياسة ومذاهبها»، قائلاً: «فهم متعودون في سائر انظارهم الأمور الذهنية والانظار الفكرية لا يعرفون سواها. والسياسة يحتاج صاحبها الى مراعاة ما في الخارج وما يلحقها من الأحوال ويتبعها، فإنها خفية. ولعل أن يكون فيها ما يمنع من إلحاقها بشبه أو مثال، وينافي الكلي الذي يحاول تطبيقه عليها. ولا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر، إذ كما اشتبها في أمر واحد، فلعلهما اختلفا في أمور، فتكون للعلماء لأجل ما تعودوه من تعميم الأحكام وقياس الأمور، بعضها على بعض، إذا نظروا في السياسة، افرغوا ذلك في قالب أنظارهم ونوع استدلالاتهم؛ فيقعون في الغلط كثيراً ولا يؤمن عليهم». ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ج ٤، ص ١٣٦٦.

الخلافة باسم وحدة الأمة، ووحدة الجماعة عاشوا على مقربة من السلطة، أو في صلب دواليبها، ونجد في مقدمة هؤلاء أبا الحسن الماوردي (٣٦٤ ـ ٤٥٠ هـ)[١٧]، وهو من أبرز المدافعين عن سلطة الخلافة العباسية في وجه البويهيين، ثم في وجه السلاجقة، فقد عمل في بلاط الخليفة القادر بالله (٣٨١ ـ ٤٢٢ هـ)، ويعدّ من المقربين الى سلطة الخلافة بوصفه أحد المتحدثين باسم السنّة والجماعة (هو من تلامذة أبي حامد الاسفرائيني، ت سنة ٤٠٦ هـ). ثم عمل في بلاط الخليفة القائم بأمر الله (٤٢٢ ـ ٤٦٧ هـ).

ويعترف الماوردي صراحة في مقدمة كتابه الشهير **الأحكام السلطانية**، بأن اهتمامه بالموضوع وتأليفه فيه جاءا بأمر من تجب طاعته، قائلاً: «ولما كانت الأحكام السلطانية بولاة الأمور أحق، وكان امتزاجها بجميع الأحكام يقطعهم عن تصفحها مع تشاغلهم بالسياسة والتدبير، أفردت لها كتاباً امتثلت فيه أمر من لزمت طاعته ليعلم من مذاهب الفقهاء فيما له منها فيستوفيه. وما عليه منها فيوفيه توخياً للعدل في تنفيذه وقضائه، وتحرياً للنصفة في اخذه وعطائه»[١٨].

إن ضعف سلطة الخليفة واستيلاء البويهيين على السلطة الحقيقية في دار الخلافة، بغداد، يجعلان الماوردي يحاول تبرير الواقع المفروض، وينظّر لإمارة الاستيلاء[١٩].

وجعلت التجربة العملية فيلسوفاً بارزاً مثل ابن سينا يشدد على «مركزية الشريعة» في المجتمع، ويبعد عن التأملات الفلسفية حول قضية السلطة ـ بخلاف الفارابي ـ فقد كان الشيخ الرئيس يتعاطى السياسة عملياً، وشغل مواقع على مقربة من السلطة، وكانت له مواقع مؤثرة حتى وفاته سنة ٤٢٨ هـ[٢٠].

وعلى الرغم من اختلاف الدوافع، فإننا نجد الإتجاه نفسه يعبّر عنه الغزالي (وقد ألّف كتاباً في نصيحة الملوك) عندما يرى أن الإمام يجب عليه أن يقيم العدل الطبيعي بحيث لا يخالف الشريعة، ولكن حتى وإن لم يعدل فلا يجوز خلعه، إذا كان في منازعته إثارة للفتن[٢١]، وعلى المنوال نفسه نسج منظّر الملك المرابطي أبو بكر محمد بن الحسن الحضرمي المرادي في كتابه، **الاشارة الى ادب الأمارة**[٢٢]، وكذلك بدرالدين بن جماعة المدافع الرسمي عن المماليك، فقد قال بوجوب

---

(١٧) انظر في هذا الصدد: سعيد بنسعيد، **دولة الخلافة: دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي** (الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية، [د. ت.])،وحازم مشتاق، **الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية: نظريته السياسية في ضوء بيئته التاريخية** (بغداد: المطبعة العربية، ١٩٧٠).

(١٨) الماوردي، **الأحكام السلطانية** (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٨٢)، ص ٣.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٣٣ وما يليها. لا شك أن الواقع السياسي والاجتماعي قد أصبح له أثره الواضح في محاولة التنظير لأسس السلطة القائمة، فمن شروط الإمامة السبعة العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام، وكذلك الرأي المفضي الى سياسة الرعية وتدبير المصالح، المصدر نفسه، ص ٧. ولكن الماوردي يستطرد في الصفحة نفسها قائلاً: «لو تكافأ في شروط الإمامة اثنان، وكان أحدهما أعلم والآخر أشجع روعي في الاختيار ما يوجبه الوقت، فإن كانت الحاجة إلى فضل الشجاعة ادعى لانتشار الثغور وظهور البغاة كان الأشجع أحق، وإن كانت الحاجة إلى فضل العلم ادعى لسكون الدهماء وظهور اهل البدع كان الأعلم أحق». المصدر نفسه، ص ٧.

(٢٠) انظر: «ابن سينا المفكر السياسي والاجتماعي،» في: السيد، **الأمة والجماعة والسلطة**، ص ٢٠٣ وما بعدها.

(٢١) انظر: البرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ط ٣ (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٧)، ص ٢٧.

(٢٢) انظر عنه: أبو بكر محمد بن الحسن المرادي، **الاشارة إلى ادب الامارة**، دراسة وتحقيق رضوان السيد (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١).

الحاكم، وبأن لا عدل من دونه، فهو ظل الله على الأرض، أمّا ابن تيمية فقد مرت علاقاته بالسلطة بمراحل مختلفة، وبأزمات متعددة، كانت آخرها محنة وفاته بالسجن بعد أن صودرت أقلامه وأوراقه ليحرم من الكتابة. ولكن الوضع السياسي والعسكري المهدد لدار الإسلام جعله ينظر في بعض مؤلفاته، وخصوصاً في رسالة **السياسة الشرعية** لضرورة سلطة المماليك وشرعيتها، فالخلافة قد تجزأت الى مماليك، فأصبح الملوك كالخلفاء لهم الحق في أن يطاعوا، لكن عليهم أن يطيعوا الله وأن يقيموا حكماً عادلاً، ويلح على ضرورة استشارة الحاكم للجماعة من العلماء وقادة الرأي[٢٣].

ويمكن أن نصنّف ضمن هذا النسق الفكري ابن خلدون، وصديقه لسان الدين بن الخطيب وغيرهما كثير، واستمر هذا التيّار ممثلاً في مواقف عدد من مثقفي العصور الإسلامية المتأخرة الى بروز تيّار الفكر الإصلاحي في القرن التاسع عشر، فتبنّاه عدد من رواد حركة الإصلاح مثل الشيخ الطهطاوي، وابن أبي الضياف، وحتى ممثلي السلفية الجديدة في مطلع القرن العشرين، مشيرين في الوقت نفسه الى اختلاف المنطلق الأصولي النظري من جهة، والى السمات الخاصة التي تميّز الأوضاع في بلد عن بلد آخر.

وبعد الحديث عن **مصنّفي الأحكام السلطانية والسياسة الشرعية**، أودّ الاشارة بعجالة ضرب أخر من الكتب التي ألفت عبر مختلف عصور التاريخ العربي الإسلامي استجابة للواقع العملي، واقع مؤسسات الملك، وتقاليده التي فرضت نفسها في عالم الممارسة رغم تشبث البعض بمؤسسة الخلافة، ولو رمزاً، وأعني بذلك تلك الكتب التي تنعت بمرايا الأمراء مثل **التاج في أخلاق الملوك** المنسوب للجاحظ، **والأدب الكبير** لابن المقفع! **وقوانين الوزارة وسياسة الملك** للماوردي، **والإشارة إلى أدب الامارة** للمرادي، **والتبر المسبوك في نصيحة الملوك** للغزالي، **وسراج الملوك** للطرطوشي، **والشهب اللامعة في السياسة النافعة** لأبي القاسم ابن رضوان النجاري، **وبدائع السلك في خبائها الملك** لابن الأزرق، وغيرها كثير.

لقد تحدثت حتى الآن أساساً ، عن فقهاء البلاط ـ باستثناء فئة القراء في صدر الإسلام ـ وآن الأوان للحديث عن فقهاء المسجد، ونجد ضمنهم بعض كبار أئمة المذاهب الإسلامية، مثل الإمام مالك بن أنس، وأحمد بن حنبل، وقادة الدعوات الدينية السياسية ضد السلطة، انطلاقاً من الطعن في شرعيتها. وقد كان لفقهاء المسجد دور ذو شأن في قيادة انتفاضات طبقة العامة في تاريخ المدن الاسلامية. ومن المعروف أن طبقة العامة تضم في صفوفها فئات إجتماعية مختلفة، يصفها المؤرخون الرسميون «بالغوغاء من السفلة والأوباش والحثالة العامية»[٢٤]، ونجد ضمنها اللصوص من الصعاليك، والشطار، والعيّار، والفتيان، والزعّار، والدعار، والعياق، والحرافيش، وأصحاب المهن المحفّرة، وأشباههم من المعدمين والفقراء والجياع والعاطلين عن العمل[٢٥]، وجاء ظهور هذه الفئات، وما أدّته من دور على مسرح الأحداث السياسية ـ الاجتماعية، مقترناً بظهور القلاقل السياسية، والانقلابات العسكرية، والصراعات المذهبية والشعوبية، والأزمات الاقتصادية.

---

(٢٣) انظر: حوراني، المصدر نفسه، ص ٣٢ وما بعدها. وعن التجربة السياسية التي عاشها ابن تيمية، وعن ملخص آرائه في السياسة والشريعة، انظر: **دائرة المعارف الاسلامية**، ج ٣، ص ٩٧٦ وما بعدها. (الطبعة الفرنسية)

(٢٤) ولكن بعض المؤرخين يصفونها بأنها قامت «لتحقيق العدل، ورفع الظلم وإقامة الشرع».

(٢٥) انظر في هذا الصدد: محمد رجب النجار، **حكايات الشطار والعيارين في التراث العربي**، سلسلة عالم المعرفة، ٤٥ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨١).

من المعروف أن هذه الفئات كانت تمثل تربة خصبة لفقهاء المسجد في مناوءتهم للسلطة القائمة.

إن زعامة النخبة للاتجاه الشعبي ضد السلطة والطبقة العسكرية، لقمينة بمزيد من التمحيص والتدقيق.

إن فقهاء المسجد يتمسكون في تنظيرهم للعلاقة مع السلطان، بما ذهب إليه أكثر سلف الأمة الى أن عقد الإمامة ينحل بما يخل بمقصودها ـ الذي هو العدل وكفّ يد العدوان ـ فإذا تعدّى وخالف ما نُصّب لأجله فهو ليس من أهل الإمامة[٢٦]، بل هم يذهبون الى وجوب إشهار السلاح في وجه الحاكم الجائر، متمسكين بما روي عن الرسول (ص): «افضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»، وفي حديث آخر «خير الشهداء حمزة بن عبدالمطّلب، ثم رجل قام الى امام فأمره ونهاه في ذات الله تعالى، فقتله على ذلك»، وغيرها من الأحاديث التي تحثّ على مقاومة الحاكم المستبد.

ولا مناص في هذا الصدد من تخصيص فقرة عن موقف علماء المذهب الشيعي من قضية العلاقة مع السلطة، فقد شغلت مسألة العمل مع السلطان غير الشرعي أو تولي مناصب من قبله، بال علماء الشيعة الامامية منذ وقت مبكر[٢٧]، وخصوصاً بعد أن كفّ الأئمة أنفسهم منذ عصر الامام علي زين العابدين عن السعي للوصول الى السلطة عن طريق العمل المسلح، والثورة على الخلفاء غير الشرعيين[٢٨]، وهكذا تُرك أتباع الأئمة وشأنهم لمحاولة التوفيق بين مبادئهم وبين الأمر الواقع المتمثل في استمرار السلطة غير الشرعية.

وهكذا تحول الأمر في عالم الفعل والممارسة الى قضية مبدئية كبرى في حياة الجماعة الامامية، وبخاصة في حياة علمائها ودعاتها، وتجلّى ذلك من خلال تعدّد الفتاوى والأجوبة والرسائل التي أُلفت في الموضوع، ولا سيما ما ورد في بابي «المعاش» و«المكاسب» من مؤلفات علماء فرقة الامامية، وهكذا حاولت النظرية أن تجد أجوبة لممارسة فعلية، ومن أبرز هذه الممارسات التي طرحت على مثقفي المذهب الشيعي الامامي، قضية علي بن يقطين الذي كان موظفاً كبيراً أيام المهدي، والهادي، والرشيد، وعندما توفي عام ١٨٢ هـ (٧٩٨ م) ولّي الأمير الأمين بن الرشيد. وقد كان علي بن يقطين أحد كبار أتباع الأئمة، فقد روى عن جعفر الصادق، وموسى الكاظم، وعُرف بالإهتمام بالأمور المالية للكاظم[٢٩].

---

(٢٦) من المعروف أن موقف كثير من العلماء تغيّر فيما بعد، وأصبح يوصي بطاعة الامام، وان كان جائراً في حكمه اتقاء لشرّ الفتنة. انظر تلخيص ابن ابي الضياف لآراء عدد من العلماء حول الموقف من الحاكم المستبد في حديثه عن «الحكم المطلق» في: احمد بن ابي الضياف، **اتحاف اهل الزمان باخبار ملوك تونس وعهد الأمان**، تحقيق لجنة من كتابة الدولة للشؤون الثقافية والأخبار، ٨ ج (تونس: كتابة الدولة للشؤون الثقافية والأخبار، ١٩٦٣ ـ ١٩٦٦)، ج ١، ص ٩ وما بعدها.

(٢٧) انظر في هذا الصدد مسألة في العمل مع السلطان للشريف المرتضى في: السيد، **الأمة والجماعة والسلطة**، ص ٢٤٣ وما بعدها.

(٢٨) لقد رفض الأمام السادس جعفر الصادق بصفة خاصة قبول أية مؤازرة لاستعادة حقه في الخلافة بالقوة، وحرّم على أتباعه القيام بأي عمل ثوري مناهض للسلطة القائمة حتى يأتي الامام القائم الذي يسترجع حقه بالسيف.

(٢٩) السيد، المصدر نفسه، ص ٢٤٦. كان علي بن يقطين يعيد الى اتباع الامام سراً ما دفعوه من خراج اراضيهم للسلطة، وكان يتكفل سنوياً بنفقات الحج لأعداد من الشيعة تتراوح ما بين المائتين والخمسين والثلاثمائة شخص، لكي يتمكنوا من زيارة الامام بالمدينة اثناء رحلة الحج، ولذا فإن الإمام رفض الإذن له باعتزال منصبه =

إن الآراء مختلفة بين مثقفي الامامية حول القضية، فيذهب البعض الى تحريم قبول منصب من أي سلطان من سلاطين الجور، معللين ذلك بأن في التعاون مع السلطان مؤازرة لحكمه الإستبدادي، ودعماً لنظامه، ويستثنون من هذا الموقف العام أولئك الذين أُجبروا على قبول المناصب تحت التهديد بالقتل. ويرى الإمام جعفر نفسه أن الولاية جائزة لمن لا يقدر على تأمين طعامه بغير عمل السلطان، ولكن على هؤلاء المكرهين على العمل مع السلطان تحت التهديد المادي، أو التجويع، أو يؤدوا الخمس للامام إذا قبلوا منصباً ما من مناصب السلطة، وقد اشتهرت في هذا السياق رواية مشهورة عن الامام جعفر الصادق يقول فيها: «كفارة العمل مع السلطان قضاء حوائج الاخوان».

ويبدو ان قضية علاقة المفكر بالسلطة، ومسألة العمل مع السلطان بصفة عامة، أحدثت بلبلة في أوساط كبار مثقفي الفرقة الامامية في بغداد في عصر أحد أحفاد الامام موسى الكاظم، الشريف المرتضى (ت سنة ٤٣٦ هـ/ ١٠٤٤ م).

ومن المعروف انه أصبح حجة الشيعة وفقيههم بدون منازع في بغداد، بعد وفاة شيخه المفيد عام ٤١٣ هـ. وكان نقيب نقباء الطالبيين، كما وُلي المظالم، وكانت له علاقات جيدة مع الخلفاء العباسيين: الطائع والقادر، والقائم.

إن هذا الواقع الذي عاشه المرتضى نفسه، وعاشته شخصية شيعية بارزة هي الوزير أبو القاسم الحسين المغربي الذي يعدّ أحد كبار مثقفي العصر[٣٠]، جعل قضية العلاقة مع السلطة تُطرح بشكل ملحّ، فاضطر الشريف المرتضى أن يحرّر رسالة في الموضوع، اثر نقاش جرى في مجلس الوزير أبي القاسم الحسين المغربي ببغداد سنة ٤١٥ هـ، موضحاً في مطلع الرسالة، أن ولاية المناصب من قبل السلطان الظالم المستبد على ضروب: «واجب ـ وربما تجاوز الوجوب الى الإلجاء ـ ومباح، وقبيح ومحظور. فأما الواجب فهو أن يعلم المتولي أو يغلب على ظنه بامارات لائحة، أنه يتمكن بالولاية من إقامة حق، ودفع باطل، أو أمر بمعروف، ونهي عن منكر، ولولا هذه الولاية لم يتم شيء من ذلك، فيجب عليه الولاية لوجوب ما هي سبب إليه، وذريعة الى الظفر به. فأما ما يخرج الى الإلجاء فهو أن يُحمل على الولاية بالسيف، ويغلب في ظنه أنه متى لم يجب اليها سفك دمه، فيكون بذلك ملجأ اليها. فأما المباح منها فهو أن يخاف على مال له من مكروه يقع به يتحمل مثله، فتكون الولاية مباحة بذلك، ويسقط عنه قبح الدخول فيها، ولا يلحق بالواجب، لأنه ان آثر تحمل الضرر في ماله، والصبر على المكروه النازل به، ولم يتول، فإن ذلك ايضاً له»[٣١].

أوردنا هذا النص على طوله لأهميته، فهو من أقدم النصوص التي تعالج بوضوح قضية علاقة النخبة بالسلطة وأخطرها شأناً، أولاً لأنها تكشف عن تأثر الواقع في العملية التنظيرية،

= عندما سأله الفتوى في ذلك. وقد كان يعده بالجنة تكراراً لأعمال الخير الكثيرة التي يقوم بها». المصدر نفسه، ص ٢٤٨ وما بعدها.

(٣٠) تولّى الوزارة لمشرف الدولة البويهي، وألّف كتاباً في السياسة حققه المرحوم سامي الدهان ونشر بدمشق سنة ١٩٤٨.

(٣١) السيد، المصدر نفسه، ص ٢٥٢. ويقول في فقرة أخرى من الرسالة: «ولم يزل الصالحون والعلماء يتولون في أزمان مختلفة من قبل الظلمة لبعض الأسباب التي ذكرناها، والتولي من قبل الظلمة، إذا كان فيه ما يحسنه مما تقدم ذكره فهو على الظاهر من قبل الظالم، وفي الباطن من قبل ائمة الحق عليهم السلام، لأنهم إذا أذنوا له في هذه الولاية عند الشروط التي ذكرناها فتولاها بأمرهم، فهو على الحقيقة وآل من قبلهم، ومتصرف بأمرهم، ولهذا جاءت الرواية الصحيحة بأنه يجوز لمن هذه حاله ان يقيم الحدود، ويقطع السراق، ويفعل كل ما اقتضت الشريعة فعله من هذه الأمور». المصدر نفسه، ص ٢٥٤.

وثانياً لأن هذا النص صادر عن شيخ بارز من شيوخ تيّار مذهبي، فكري عرف في مرحلة صدر الإسلام بموقفه الرافض رفضاً قطعياً لأي شكل من أشكال العلاقة مع السلطة غير الشرعية، بل تزعّم قادته وعلماؤه انتفاضات مسلحة عديدة مقاومة للسلطة المستبدة.

* * *

بعد تناول علاقة العلماء من فقهاء ومحدثين، وأرباب الوظائف الدينية بصفة عامة بالسلطة، فقد آن الأوان للإشارة الى فئات أخرى من مثقفي المجتمع العربي الإسلامي عبر العصور المختلفة، وأعني فئة الأدباء، والكتاب، والشعراء وهي فئة متنوعة في مشاغلها الفكرية، متباينة المواقف في علاقاتها مع السلطة. وقد برز من بين صفوفها كتاب كبار أدّوا دوراً خطيراً في مجتمعاتهم، ونخص بالذكر هنا الجاحظ، وأبا حيّان التوحيدي[٣٢]، وابن حزم في عصور ازدهار الثقافة العربية الإسلامية، وابن خلدون، ولسان الدين بن الخطيب في العصور المتأخرة[٣٣]، ولعل أبا حيّان هو أول من أجاب عن السؤال الكبير، هل يصحب المفكر صاحب السلطان السياسي، بالايجاب من بين فئة المفكرين الكبار في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، ولم يأت الجواب نتيجة موقف نظري، بل نتيجة ممارسة في ظروف تأزّم مركز السلطة الاسلامية، كما أنه لم يأت نتيجة الرغبة في قضاء مآرب شخصية، أو توظيف ضمن ديوان الرسائل، بل جاء ثمرة اقتناع بضرورة التعاون بين النخبة المثقفة والسلطة السياسية. فهو ـ اذاً ـ من أنصار «تجسير الفجوة» ـ حسب تعبير أحد المفكرين العرب المعاصرين ـ بين صانعي القرار والمفكرين[٣٤]، ولكن بشروط منها:

أ ـ الاحترام المتبادل بين الطرفين. لقد درج الناس على أن يأخذوا احترام المفكر للسلطان مأخذ التسليم، لأن مركزه السياسي ومكانته الإجتماعية يؤهلانه لذلك، ولكن لا بد للسلطان أيضاً ـ في نظر أبي حيان ـ من أن يعامل المفكر بتقدير مماثل، والا جار على مكانته الفكرية ورسالته الإصلاحية. فقد كان حريصاً على مكانة المفكر الحق وصيانة كرامته. وهو يفرّق تفريقاً واضحاً بين المتهافتين على باب السلطان من أدباء وشعراء مدّاحين، وبين المفكر الذي يسعى انطلاقاً من سلطة المعرفة في ترشيد القرار السياسي، وفي أداء دور وساطي ايجابي بين الرعية والسلطان، ويجب ألّا يكون بين هذه الفئة من المفكرين وبين السلطان حجاب، فإن لهم كرامة لا يرضون أن يفرطوا بها، بل أن «سفّ التراب أخف على نفوسهم من الوقوف على الأبواب إذا دنوا منها دفعوا عنها»[٣٥]. فلا غرابة ـ اذاً ـ أن يكون أبو حيان قد اطمأن واستراح لعلاقات الاحترام المتبادل الذي ربطته بالوزير البويهي ابن سعدان، وقد كان محباً للعلماء والمفكرين، وجعل من أبي حيان نديماً ومسامراً له[٣٦].

ب ـ كفالة الحرية التامة في ابداء الرأي، من دون أن يسلط عليه السلطان سلاح الخوف أو

---

(٣٢) عن موقفه من السلطة، أنظر: القاضي، «علاقة المفكر بالسلطان السياسي: أبي حيان التوحيدي،».

(٣٣) جمع كل من التوحيدي، وابن خلدون، ولسان الدين بن الخطيب بين تجربة عملية خصبة، وبين تنظير عميق لإشكالية علاقة المفكر بالسلطة.

(٣٤) نعني هنا دراسة: سعد الدين ابراهيم، **تجسير الفجوة بين صانعي القرارات والمفكرين العرب** (عمان: منتدى الفكر العربي، ١٩٨٤).

(٣٥) القاضي، «علاقة المفكر بالسلطان السياسي: أبي حيان التوحيدي،» ص ٤٦.

(٣٦) كان أبو حيان يتجول في أسواق بغداد، وينصت إلى مطالب الناس وشكواهم، ويبلغها إلى ابن سعدان موضحاً وناصحاً بالحلول. انظر مثلاً القرار الايجابي الذي اتخذه الوزير بعد أن بلغه أبو حيان شكوى العامة من غلاء القوت، وعوز الطعام، في: المصدر نفسه، ص ٥٥.

يلجئه الى التملق والمواربة، بل عليه أن لا يغضب اذا واجهه المفكر بلفظ ثقيل، وإشارة غليظة، لأن المقصود هو مصلحته.

وبرزت من بين الأدباء والكتّاب فئة المثقفين الموظفين، وهم كتاب دواوين الرسائل، وقد أصبحوا يصنّفون في عصور متأخرة، وضمن حاشية السلطان تحت مفهوم «أرباب الأقلام»[٣٧]، ويأتون في الترتيب بعد مهنة «أرباب السيوف». وقد أصبحت لهذه الصناعة مميزاتها الخاصة، وأفردت بالتأليف[٣٨]، ويتحدث ابن خلدون عن الشروط الأساسية التي يجب أن تتوافر في «أرباب الأقلام» قائلاً:

«واعلم أن صاحب هذه الخطة لا بدّ أن يتخير من أرفع طبقات الناس، وأهل المروءة والحشمة منهم، وزيادة العلم، وعارضة البلاغة، فانه معرض للنظر في أصول العلم لما يعرض في مجالس الملوك، ومقاصد أحكامهم من أمثال ذلك مع ما تدعو اليه عشرة الملوك من القيام على الآداب والتخلق بالفضائل....»[٣٩].

وأودّ في صدد الحديث عن فئات «النخبة المثقفة» في المجتمع العربي الإسلامي، الإشارة الى فئة اجتماعية جديدة برزت بالخصوص في عصور تدهور الفكر العربي الإسلامي، وكان لها دور خاص في الموضوع الذي نعالجه في هذه الدراسة، وأعني فئة «مشائخ الصوفية وأهل الصلاح»[٤٠]، وقد دخل بعض العلماء في صراع شديد مع هذه الفئة (مثال ابن تيمية مع ابن عربي) وكان لهذا الصراع انعكاساته على علاقة مثقفي العصر مع السلطة القائمة عندئذ.

* * *

وأودّ في نهاية هذه الفقرة، أن أبدي الملاحظات العامة التالية:

أولاً: إن ركود الثقافة العربية الإسلامية في عصور التدهور قد أدّى الى تقليص دور العلماء، وانحسار مكانة المفكر بصفة عامة، بل فتح الباب على مصراعيه لظهور فئة من أصناف المتعلمين المتهافتين على أبواب السلاطين. فالمقريزي يصوّر في كتابه **إغاثة الأمة في كشف الغمة** جدلية

---

(٣٧) يتحدث القلقشندي عن المجلس اليومي للسلطان الحفصي بتونس قائلاً: «... ثم يقوم السلطان من المدرسة إلى موضع مخصوص، ويستدعي وزير الفضل (بعد أن استدعى كلاً من وزير الجند، ووزير المال، وتحدث معهما في شؤون السلطنة) وهو كاتب السر، ويسأله عن الكتب الواردة من البلاد وعما تحتاج خزانة الكتب إليه، وعمّا تجدد في الحضرة وفي البلاد مما يتعلق بأرباب العلم وسائر فنون الفضل والقضاة، ويأمر باستدعاء من يخصه من الكتّاب ويملي عليه وزير الفضل ما أمر بكتابته، ويعلم عليه وزير الفضل بخطه. ثم يستدعي السلطان من شاء من العلماء والفضلاء ويتحاضرون محاضرة خفيفة. وإن كان وزير الفضل قد رفع قصيدة لشاعر وافد أو مرتب في معنى استجد، أمره السلطان بقراءتها عليه، أو يأمر بحضور الشاعر لينشدها قائماً أو قاعداً بحسب ما تقتضيه رتبته. ويتكلم السلطان مع وزير الفضل، ومن حضر من الفضلاء في ذلك، ويكتب على كل قصيدة بما يراه. القلقشندي، **صبح الأعشى في صناعة الانشاء**، ج ٥، ص ١٤٤.

(٣٨) تبدأ هذه المصنفات التي ألفت لأصحاب هذه المهنة الجديدة «أرباب الأقلام» من رسالة عبد الحميد الكاتب إلى صبح الأعشى للقلقشندي مروراً بكتب شهيرة ألفت في العصر العباسي عندما برزت هذه المهنة، وتطورت مثل كتاب: ابو عبد الله محمد بن عبدوس الجهشياري، **كتاب الوزراء والكتّاب**، عني بتصحيحه وتحقيقه عبد الله اسماعيل الصاوي (القاهرة: مطبعة عبد الحميد احمد حنفي، ١٩٣٨).

(٣٩) ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ج ٢، ص ٧٨٩. انظر ايضاً الفصل الذي خصّه ابن خلدون «في التفاوت بين مراتب السيف والقلم في الدول»، المصدر نفسه، ص ٨٠٣.

(٤٠) حول «القاب مشائخ الصوفية وأهل الصلاح» انظر: القلقشندي، **صبح الأعشى في صناعة الانشاء**، ج ٦، ص ١٦١ وما بعدها.

الطبيعة والإجتماع في الأزمة المصرية خلال القرن الخامس عشر الميلادي، ويكشف الدور الخاص بنمط القيادة الامتلاكية السائدة في مصر فيقول:

«السبب وهو أصل هذا الفساد ولاية الخطط السلطانية والمناصب الدينية بالرشوة كالوزارة والقضاء، ونيابة الأقاليم، وولاية الحسبة، وسائر الأعمال، بحيث لا يمكن التوصل الى شيء منها إلّا بالمال الجزيل، فتخطي لأجل ذلك كل جاهل ومفسد وظالم وباغ الى ما لم يكن يؤمله من الأعمال الجليلة والولايات العظيمة لتوصله بإحدى حواشي السلطان»[٤١].

ثانياً: إن الجاه الذي سعى إليه بعض المثقفين عن طريق الإرتباط بالسلطة، قد تجاوز أثره الحظوة والمكانة الإجتماعية ليفيد المال، يقول ابن خلدون في «فصل في أن الجاه مفيد للمال»: «وذلك انا نجد صاحب المال والحظوة في جميع أصناف المعاش أكثر يساراً وثروة من فاقد الجاه، والسبب في ذلك أن صاحب الجاه مخدوم بالأعمال، يُتقرب بها إليه في سبيل التزلف والحاجة الى جاهه»[٤٢]، ولكن الحصول على الجاه يستلزم الخضوع والتملق، ومن رفض التملق من النخبة فقد عاش في كفاف، بل كان أقرب في عيشه الى الفقر والخصاصة، «فلذلك قلنا إن الخضوع والتملق من أسباب حصول الجاه المحصل للسعادة والكسب، وأن أكثر أهل الثروة والسعادة بهذا التملق، ولذا نجد الكثير ممن يتخلق بالترفع والشمم لا يحصل لهم غرض الجاه فيقتصرون في التكسب على أعمالهم، ويصيرون الى الفقر والخصاصة»[٤٣].

ولكن هناك فئة من العلماء تحقق الجاه المفيد للمال عن طريق شهرتها وشعبيتها، ويبدو أن هذه الظاهرة قد انتشرت مع ظهور فئة مشائخ الصوفية وأهل الصلاح، ويتحدث ابن خلدون عن هذه الظاهرة في عصره كشاهد عيان قائلًا: «وممّا يشهد لذلك (أي أن الجاه مفيد للمال) انّا نجد كثيراً من الفقهاء، وأهل الدين والعبادة إذا اشتهروا، وحسن الظن بهم، واعتقد الجمهور معاملة الله في ارفادهم (الرفد: العطاء والصلة) فأخلص الناس في إعانتهم على أحوال دنياهم والإعتمال في مصالحهم أسرعت اليهم الثروة، وأصبحوا مياسير من غير مال مقتنى إلّا ما يحصل لهم من قيم الأعمال التي وقعت المعونة بها من الناس لهم. رأينا من ذلك أعداداً في الأمصار والمدن والبدو، يسعى لهم الناس في الفلح والتجر، وكلّ قاعد بمنزله لا يبرح من مكانه، فينمو ماله، ويعظم

---

(٤١) خليل أحمد خليل، **العرب والقيادة: بحث اجتماعي في معنى السلطة ودور القائد** (بيروت: دار الحداثة، ١٩٨١)، ص ١٠٨. ويقول ابن عبدالبر: «واعلم رحمك الله ان طلب العلم في زماننا وفي بلدنا قد حاد أهله عن طريق سلفهم، وسلكوا في ذلك ما لم يعرفه ائمتهم، وابتدعوا في ذلك ما بان به جهلهم وتقصيرهم عن مراتب العلماء قبلهم. فطائفة منهم تروي الحديث وتسمعه قد رضيت بالدؤوب في جمع ما لا تفهم، وقنعت بالجهل في حمل ما لا تعلم فجمعوا الغث والسمين والصحيح والسقيم والحق والكذب في كتاب واحد، وربما في ورقة واحدة. ويدينون بالشيء وضده، ولا يعرفون ما في ذلك عليهم قد شغلوا انفسهم بالاستكثار عن التدبير والاعتبار، فألسنتهم تروي العلم، وقلوبهم قد خلت من الفهم...». انظر: أبو عمر يوسف بن عبدالله بن عبد البرّ، **جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله** (القاهرة: إدارة الطباعة المنيرية، ١٩٣٧)، ص ٢٠٨. انه من المعروف في التراث العربي الاسلامي أن شرّ الناس العلماء إذا فسدوا، فقد قيل للرسول (ص): أي الأصحاب أفضل؟ فقال: الذي إذا ذكرت أعانك، وإذا نسيت ذكرك. وقيل: أي الناس شر؟ قال: العلماء إذا فسدوا. انظر: ابو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، **البيان والتبيين**، ج ٢، ص ١٩.

(٤٢) ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ج ٣، ص ١٠٤١.

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١٠٤٥. ولما كان عدد كبير من مثقفي العصر متخلقين بالترفع والشمم، ويعيشون في خصاصة لأنهم رفضوا الخضوع والتملق. نجد فئة أخرى كانت السلطة تغدق عليها الأموال والاقطاعات مقابل الدعم والمساندة، فلما دخل الأمير الموحدي الرشيد مدينة فاس سنة ٦٣٣ «فرّق في فقهائها وصلحائها اموالاً ورباعاً مغلة». ابو العباس احمد بن خالد الناصري، **الاستقصا لاخبار دول المغرب الأقصى** (الدار البيضاء: [د. ن.]، ١٩٥٤)، ج ٢، ص ٢١٩. ولما استولى السلطان المريني ابو سعيد بن يعقوب على مدينة سبتة سنة ٧٢٨هـ «أسنى جوائز الملأ من مشيختها، ووفر اقطاعاتهم وجراياتهم»، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١١٥.

كسبه، ويتأثل الغنى من غير سعي، ويعجب من لا يفطن لهذا السر في حال ثروته وأسباب غناه ويساره»[٤٤].

ثالثاً: إننا نجد ضمن فئة الفقراء في المدن الإسلامية، عدداً من أفراد النخبة المثقفة، فعلى الرغم من أن الامام سحنون مثلاً (تولّى قضاء افريقية) يُعد فلاحاً، فقد نُظر إليه بأنه «رجل قليل ذات اليد، وإنما لزومه البادية أكثر أيامه» للإعتناء بفلاحته، فقد كان شغله الشاغل ألّا يحتاج الى ذوي السلطان في معيشته[٤٥]، وكان أبو عثمان سعيد بن عباد السرتي (ت سنة ٢٥١ هـ) يعمل في «المرمة» بالأجرة كل يوم سبت[٤٦]، وقد رهن حماس بن مروان بن سماك الفأس في خبز وزيت في الليلة التي ولّي فيها قضاء القيروان[٤٧].

رابعاً: إن مصنفات وآثار فقهاء البلاط حول التنظير الأصولي والسياسي لقضية علاقة المفكر بالسلطة، هي التي وصلتنا أساساً، فأعطت انطباعاً عاماً بأن تراث الفكر الديني السياسي للمجتمع العربي الإسلامي يبرر في مجمله التعاون مع السلطة القائمة، وان اختلفت الدوافع، فالدارس لكتب **الأحكام السلطانية**، **والسياسة الشرعية**، ولمؤلفات **مرايا الأمراء** يخرج بهذا الانطباع العام.

إنني أميل الى الاعتقاد بأن هناك تراثاً آخر، وخصباً للفكر الديني السياسي الإسلامي، يغلب عليه طابع الرسائل، والفتاوى الموجزة (على غرار رسالة عبدالله بن اباض الى عبدالملك بن مروان) لم يصلنا، أو لا يزال قسم منه مجهولاً بين رفوف مكتبات المخطوطات الإسلامية في العالم، ويندرج ضمن هذا التراث المجهول تراث الدعوات الدينية السياسية، وقد كان موقف قادتها شديداً في التعامل مع السلطة غير الشرعية، فقد بقي ـ اذاً ـ تراث فقهاء المسجد مغموراً ضائعاً، ولا نعرف منه إلّا النزر اليسير.

خامساً: إن دراسة علمية موثقة عن الفئات الإجتماعية لمثقفي العصور الإسلامية المختلفة، وخصوصاً عن التحول الذي حصل في منحدرها الإجتماعي، وعن مدى ارتباط ذلك التحول بالتغيّر الإقتصادي ـ الإجتماعي الذي عرفه المجتمع العربي الإسلامي، ستلقي ـ دون ريب ـ أضواء جديدة على كثير من جوانب هذه المسألة التي لا تزال حرية بالبحث والتمحيص، وستحقق خطوة نوعية في بحث هذه القضية الخطيرة في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية.

* * *

وأودّ في الجزء الأخير من هذه الدراسة، أن أقدم بعض النماذج من التجربة التاريخية التي عاشتها فئات من النخبة في علاقاتها مع السلطة، وأبدأ بدور فئة الفقهاء بوصفهم دعامة أساسية من دعائم الدولة المرابطية في المغرب والأندلس، فقد كان لهم دور كبير في دعم سلطات سياسية أخرى، ولكنه كان متميّزاً في الدولة المرابطية لأسباب تاريخية، ليس هنا مجال شرحها.

جاء في ترجمة يوسف بن تاشفين أنه ردّ أحكام البلاد الى القضاة، وأسقط ما دون الأحكام

---

(٤٤) ابن خلدون، المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٠٤٢.

(٤٥) المالكي، **رياض النفوس في طبقات علماء القيروان وافريقية وزهادهم وعبادهم ونساكهم وسير من أخبارهم وفضائلهم وأوصافهم**، ج ١، ص ٢٦٢.

(٤٦) ابن ناجي الدباغ، **معالم الايمان** (القاهرة: [د. ن.]، ١٩٧٢)، ج ٢، ص ١١٩.

(٤٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٢٢.

الشرعية، «وكان محباً للفقهاء وأهل العلم والفضل، مكرّماً لهم، صادراً عن رأيهم يجري عليهم أرزاقهم من بيت المال»[٤٨]، وفي نص آخر، ان وفود الأندلس لا تزال تفد عليه طالبة العون العسكري، مستعطفة ومستنجدة بفقهاء حضرته ووزراء دولته[٤٩]. وهم الذين فرضوا على السلطة السياسية الأمر بجمع نسخ كتاب **الاحياء** للغزالي وإحراقها في صحن جامع قرطبة، وفي مراكش بحجة أنه لا تجوز قراءته، ويجب حرقه، «وكان علي بن يوسف واقفاً ـ كأبيه ـ عند إشارة الفقهاء وأهل العلم»، وتحت تأثيرهم أمر سنة ٥٣٦ هـ أن تطرح جثة أحد علماء العصر، الفقيه الزاهد أبو الحكم بن برّجان على المزبلة، وأن لا يصلى عليه، وهو ليس من بطانة الفقهاء المتعاونة مع السلطة، ولكن كانت له شعبية عند العامة فأصبحت تلقبه بـ «سيدي أبو الرجال»[٥٠].

ولا مناص من التلميح هنا الى فقهاء تزعموا حركات العامة لمقاومة السلطة المرابطية، فقد ثار سنة ٥٣٩ هـ «القاضي أبو القاسم بن حمدين بقرطبة مع العامة على المرابطين فقتلهم»[٥١].

أما الدعاة، وقد كانوا يمثّلون مثقفي العصر، فقد كانوا يناهضون السلطة بحجة أنها غير شرعية، وأنها تجاوزت الكتاب والسنّة، متخذين من السياسة الجبائية المرهقة لفئات العامة حجة قوية وناجعة لتعبئة العامة بالمدن، والفلاحين بالريف ضد السلطة، ومنهم من نجح في الدعوة ووصل الى السلطة، نذكر هنا على سبيل المثال: عبدالرحمن بن رستم، وأبا العباس الشيعي، وعبدالله بن ياسين الجزولي، والمهدي بن تومرت.

وعندما نعود الى العصور الإسلامية الأولى، فإننا نجد أن كبار الأئمة كانوا يتحاشون التعاون مع السلطة ليس لأسباب دينية أخلاقية، كما قد يبدو لأول وهلة، وإنما لأسباب سياسية، فقد سُئل عيسى بن عمر المدني: أكان مالك يغشى الأمراء؟ فقال: لا، إلّا أن يبعثوا إليه فيأتيهم.

ولما قدم هارون الرشيد المدينة وجه الى مالك، البرمكي، وقال له: «قل له: احمل لي الكتاب الذي صنّفته حتى أسمعه منك، فوجد من ذلك مالك، واغتم، وقال للبرمكي: اقرئه السلام وقل له: العلم يُزار ولا يزور، إن العلم يُؤتى ولا يأتي...». ومرّة أخرى توجه بالخطاب الى الرشيد قائلاً: أنتم أولى الناس بتعظيم العلم، ومن تعظيمكم له ألّا تدعو حملته الى أبوابكم فأجابه الرشيد: قد فعلت يا أبا عبدالله.

ومن المعروف أن السلطة تجبر أحياناً بالقوة، خدمة لمصلحتها، بعض أفراد النخبة على التعاون معها، وقبول المناصب، فقد روي أن الرشيد أمر واليه على المدينة أن يولي الصدقات خير رجلين بالمدينة، فلم يوجد يومئذ أفضل من الدراوردي، وسلمة بن عركمة المخزومي، فأقرأهما الوالي كتاب الخليفة، فأبيا عليه فكتب الى الرشيد بذلك فأجابه: «تالله لئن ولّينا أعمالنا شرارنا ليرون ذلك من حيفنا وجورنا، ولئن ولياناها خيارنا ليأبون علينا، أضرب كل واحد منهما ثلاثين سوطا في كل يوم حتى يلياها»...

إن كتب التراث العربي الإسلامي لزاخرة بنماذج الممارسة اليومية حول قضية علاقة المفكر بالسلطة، ولكن المهم أن تُصنّف هذه النماذج! وتنزّل في إطارها المعرفي من جهة، وفي بيئتها السياسية الإقتصادية ـ الإجتماعية من جهة أخرى□

---

(٤٨) الناصري، **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، ج ٢، ص ٥٥.

(٤٩) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٦.

(٥٠) انظر: المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٧ وما بعدها.

(٥١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٩. انظر عن قصة انتفاضة سكان مدينة سبتة، بزعامة القاضي عياض ضد عبد المؤمن بن علي في: المصدر نفسه، ص ١٠٢ وما بعدها.

المثقف والبحث عن النموذج

د. محمد عبدالباقي الهرماسي

أستاذ الاجتماع والعميد المساعد في كلية الآداب والعلوم الإنسانية ـ الجامعة التونسية.

يصعب تصور اختيارات سياسية ذات بعد استراتيجي، مثل تحديد التكون الوطني في دولة من الدول، أو توجهها على المستوى الداخلي والعالمي، أو موقفها من الثورات والحروب من دون امتلاكها لايديولوجية تاريخية ما، تكون مرشداً للعمل ووسيلة لإضفاء الشرعية. وليس هناك في الواقع نظام لا يسعى الى إرساء نفوذه على أساس سلطة رمزية، أي أن كل الأنظمة تعمل جاهدة لتبقى في تواصل مع مثل الماضي، ولتجسّد قيم الجماعة ومصالحها، هادفة بذلك الى فرض رؤيتها للعالم. وغني عن البيان القول بأن المثقفين يقومون بدور رئيسي في الصراع من أجل فرض الرؤية الشرعية. أفلا تتمثل احدى مهام المثقفين المركزية بالفعل في صياغة المثل وتقديم الرموز، أي تشكيل الاستعدادات (Dispositions) التعبيرية، وكذلك نسق معتقدات الرأي العام تجاه السلطة؟

إلّا أن اعتبار ما ينهض به المثقفون من وظيفة إضفاء الشرعية على السلطة بواسطة معالجتهم لخزين الرموز ـ وهي فضلاً عن ذلك وظيفة لا يحتكرونها ـ لا يعني أن الأمر متعلق هنا بمهمة بسيطة يمكن تمييزها مباشرة، بل انها في الأغلب عملية على قدر كبير من التعقيد والاشكال.

إن إدراج مشروع سياسي في نطاق استمرارية تاريخ معين، يتضمن بالضرورة تحديد الرصيد التاريخي، وذلك بمجرد تنظيم وعقلنة ذلك التراث نفسه. وليس التراث في واقع الأمر إنجازاً مكتملاً بصورة نهائية، ذلك أن كل جيل من المثقفين يقوم بصياغة التراث صياغة خاصة به، فيكون بإمكانه لفظ البعض منه، والاحتفاظ بالبعض الآخر. وتفضي عملية الصياغة تلك للقيم الثقافية الى مواقف تنازعية. ولا غرابة حينئذ أن يقترن الصراع حول الشرعية بنزاع حول الماضي، وبصراع فيما يخص تأويل التراث. غير أن الأمر يقتضي ألا نحسب حساباً للاختلافات بين المثقفين أنفسهم فقط، بل يتعين النظر بعين الاعتبار الى التوتر القارّ ما بين توجه المثقفين وتوجه الفئات الممارسة للسلطة أيضاً.

وقبل التطرق لمسألة إسهام المثقفين العرب في تأسيس النظام السياسي، يجدر بنا أن نتعرض ولو بإيجاز الى دور المثقفين عامة.

إن تحليل ظاهرة الانتلجنسيا من زاوية أصولهم الإجتماعية، غالباً ما يتم لملاحقة غايات تبسيطية (Reductionist). وقد وقع توظيفه بطريقة واعية أو لا واعية، قصد نفي استقلال الثقافي والفكري عن السياسي. وكثيراً ما ننسى أن غرامشي لم يقتصر على الربط العضوي للمثقف بطبقة معينة، بل انه أكد كذلك على وظيفة المثقفين الخاصة المتمثلة في تقديم التصور المتكامل والمتجانس للعالم، وشدّد على استقلاليتهم، ولو النسبية، الى الحد الذي قد يتعارض فيه مع الطبقات السائدة. ومهما يكن من أمر، فإن قيمة الأفراد لا تقاس أبداً بخلفياتهم وأصولهم، بل بالأسباب التي تدفعهم الى التمسك بأفكارهم وقضاياهم.

وأكيد أن موقفة (Situer) مفكر بذاته، هو وضعه في علاقة بعالمية (Universality)[1] عصر من العصور، وبظرف محدد وبطبقة معينة وبنسب القوى بينها وبين الطبقات الأخرى، وكذلك في ارتباطه بالتصورات الايديولوجية الثقافية، ولكن يبقى التحدي القائم هو أن نقوم بكل هذا، ونتجنب في الوقت نفسه عقبتين: عقبة العالمية التجريدية[1]، وعقبة الخصوصية المتعذر تبسيطها.

ولقد لاحظ ادوارد شيلز[2] (Edward Shils)، أن توجه المثقفين السياسي يقوم على إبراز المثل العليا والتعبير عنها وملاحقتها. ولقد كان المثل الأعلى الأول متمثلاً في ملاحقة سياسة ليبرالية ودستورية. أما المثل الأعلى الآخر، فكان قوامه تقوية سياسية ايديولوجية، أي سياسة ثورية تتم ممارستها خارج التقاليد الدستورية.

ومع أن شيلز لا يغفل عن ذكر المواقف السياسية الأخرى، كالإحتراف غير المعتني بالتوجهات السياسية، أو اللامبالاة، أو خدمة النظام القائم، فإنه يعتبر أن أكبر إنجازات المثقف الحديث كان بالضبط متمثلاً في تزويد الحركات الثورية بمذاهب.

أما في الوطن العربي، فلقد تغلب إغراء النظرة الإختزالية لدى باحثي مشكلة المثقفين على الرؤية التي تعتبر المجال الثقافي مجالاً مستقلاً نسبياً، ونجد الدليل على هذا الالتجاء الى استراتيجيات أثبتت قيمتها ومكانتها على الأرضية الدينية، ونعني استراتيجيات التكفير والتحريم التي تركت مكانها للإستراتيجيات التصنيفية كالإنتقائية والتوفيقية والتلفيقية، هذا فضلاً عن التنديد المعلن على المستوى السياسي بواسطة إلصاق العلامات التصنيفية (Etiquettes Classificatrices) التي من شأنها، أن تعيّن للطبقة المُدانة بصورة عامة أعداءها السياسيين أو النظريين: (المثقف البرجوازي، المثقف البرجوازي الصغير). فالذين يصوغون التصنيفات يعتبرون

---

(١) إنها العالمية التي قال سارتر في شأنها، أثناء كلامه عن الماركسية الرسمية: إنها تجعل من البشر الواقعيين رموزاً لأساطيرها... وأضاف سارتر قوله: إن ڤاليري مثقف برجوازي صغير وهذا لا شك فيه، ولكن ليس كل مثقف برجوازي صغير هو ڤاليري. إن النقص في الماركسية المعاصرة يكمن في هاتين الجملتين. ويعوز الماركسية أيضاً تقديم جملة من وساطات (Médiations) ليتسنى لها إدراك الآليات التي تساهم في إفراز الشخص بعينه داخل طبقة بعينها، وضمن مجتمع معين وفي طور تاريخي محدد. فالماركسية بنعتها ڤاليري بالبرجوازي الصغير، وكتاباته بالمثالية، سوف لا تجد فيه ولا في كتاباته، الا ما قد كانت وضعته فيه. ويؤول الأمر بسبب هذه النقيصة الى إهمال الخاص، معتبرة إياه مجرد أثر للمصادفة. أنظر: **نقد العقل الجدلي** (باريس: غاليمار، ١٩٦٠)، ص ٤٣ ـ ٤٤.

(٢) Edward Shils, *Political Development in the New States* (The Hague: Mouton, 1962).

أنفسهم دوماً ثوريين، وبديهي أنهم لا يعزون لأصولهم الإجتماعية أية أهمية تذكر. إن الإلتجاء الى هذه التصنيفات، مع ما تحتويه من أخطاء جلية، وصبغة تبسيطية وأطناب، لذو دلالة واضحة على الأزمة الثقافية، وعلى المأزق السياسي الذي سنتطرق إليه لاحقاً.

في نطاق اهتمامنا المرتكز في هذا الفصل على الفكر السياسي العربي الراهن بصورة رئيسية، بالإمكان أن نطرح الفرضية التالية: ان الفكر السياسي العربي المعاصر لا يمكن تفسيره وتأويله، إلّا في إطار علاقته بالأشكال السياسية التي رأت النور الى حدّ اليوم، والتي تنازعت لإثبات حقها في الوجود على الساحة، منذ التحول الكبير الذي طرأ في العصر الحديث، والذي كرّس إخفاق النظام القديم، ودفع بقوة للبحث عن نظام سياسي جديد.

إن اختيار شبكة التأويل هذه تفرض نفسها، لا سيما وأن الفكر والفلسفة السياسيين لا ينشآن من العقل المجرد المحض، وإنما في ضوء تجربة معينة وعصر محدد. إنهما بالأحرى يمثلان إجابة على أشكال سياسية جديدة مثل المدينة ـ الدولة عند اليونان، والخلافة في الإسلام والامبراطورية عند الرومان والجمهورية الأنوارية.

وإذا استعملنا اصطلاحات زمانية، ينتظم الفكر السياسي العربي على ثلاثة أطوار رئيسية سجلت نسبياً بروز الدولة الحديثة وتأسيسها ـ جعلها مؤسساتية ـ وكان الطور الأول مقاماً على دولة التنظيمات، وفي بعض الحالات على دولة الإحتلال، ويشمل هذا الطور المصلحين أمثال: خيرالدين التونسي والطهطاوي... الخ وكذلك مفكري النهضة ومنهم الأفغاني ومحمد عبده، وهذا الطور الأول هو الأقل أهمية بالنسبة الى مقتضيات التحليل، نظراً إلى أن الأهالي لم يكونوا في أغلب الأحيان مسيطرين على الدولة في ذلك العصر، وبالتالي كان الفكر السياسي، وهو الفاقد للموضوع المحدد، توقاً متسامياً، وتبعاً لذلك كان دوماً مكتوباً. ويثير هذا الطور اهتمامنا أكثر في ما بعد، حين يتحول ذلك الفكر السياسي تدريجياً، بسبب انهزامه أمام كيانات سياسية جديدة، الى تقليد سياسي ديني ذي توجه طوباوي ومعارض.

ويتعلق الطور الثاني بتشكّل الدولة الوطنية الليبرالية التي سادت باعتبارها مثالاً أعلى فيما بين الحربين (١٩١٤ ـ ١٩١٨ و١٩٣٩ ـ ١٩٤٥)، وكان حزب الوفد أفضل تعبير عنها، كما أننا سنرى في (فكر) طه حسين خير ممثل لها.

أما الطور الثالث، وهو أحدث الأطوار الثلاثة، فقد بلغ أوج مجده في منتصف الستينات، وهو يوافق نموذج الدولة القومية ـ الشعبوية (Populiste) التي تجسدت في فكر البعث والناصرية وممارستهما، والتي لا نجد لها في أعمال طيب تيزيني الصياغة الأكثر تماسكاً.

ومن النافل القول بأن مثل هذا التصنيف لا يرمي إلّا الى تنظيم أولي، الغرض منه مجرد توجيه للبحث، فهو لا يحتوي رؤية تطورية للعالم. ذلك أن الايديولوجية المفرزة زمن النهضة لا تزول في عصر الدولة القومية، بل انها تثبت وتبقى قوية الى هذا الحد أو ذاك، حسب الظروف المحلية والعالمية.

إن الدولة القومية الناصرية النموذج لا تعلن زوال الدولة الوطنية مثل المغرب الأقصى وتونس ـ ولهاث النموذج الناصري للدولة بعد هزيمة ١٩٦٧ لا يعني بالضرورة انتصاراً لما يسمى بالدولة الإقليمية ـ لأن هذه الدولة نفسها قد أصابها التغيير من أثر المحنة، وأن النتيجة النهائية،

أي بروز نظام من الدول ذي توجه قومي، تعكس بصورة جلية تفاعل كل هذه القوى التنازعية، ولا تتفق وتوقعات أي تيار معين منها. وتتميز هذه التصنيفية تميزاً واضحاً عن تصنيفية عبدالله العروي بما يلي:

١ ـ يعتني العروي أو يسعى لتصنيف النماذج الأصلية للمفكرين أمثال المتعلم (Clerc) والليبرالي والتقني، أما تحليلنا فيقوم على نماذج الفكر السياسي والتيارات الايديولوجية التي طبعت أطواراً مميزة من مراحل تكون الدولة الحديثة.

٢ ـ لا يقوم العروي بعملية التمييز بين الدولة ذات التوجه الوطني، والدولة ذات التوجه القومي. وإذا كانت دولتان وحيدتان مثل مصر والجزائر تمثلان نمط الدولة الوطنية أو القومية على حدّ تعبيره، فما رأيه في دول أخرى مثل المغرب الأقصى أو تونس؟ فهل هذه الدول هي دول غير وطنية أم غير قومية؟

٣ ـ وأخيراً، إذا وافق صنف التقني أو التكنوقراطي صنفاً مهنياً، وحتى من وجهة نظر ايديولوجية، فهو لم يكن أبداً سائداً بالقدر الكافي الذي يجعله طابعاً لعصر معين أو لدولة في ذاتها.

وقبل البدء في تحليل أنماط إضفاء الشرعية على الدولة الوطنية والدولة القومية، يجدر بنا التعرض، ولو بشكل إجمالي ومقتضب، الى التصور الديني والثقافي الذي يهيمن حتى الآن. والذي شكل ان أمكن القول ديباجة وفاتحة الايديولوجية الوطنية. فالإحساس بالإستعمار كان قوياً في الوطن العربي أكثر منه في أي مكان آخر، لأن الإستعمار كان رمزاً لنكسة روحية تهدد بهدم الكيان العربي وفنائه.

وأمام العجز المعنوي والمادي للإمبراطورية العثمانية، بحث الأفغاني عن سبل التعبئة الشعبية بواسطة نقطة الإرتكاز ألا وهي الإسلام، واختار محمد عبده مثلاً تجنب أو تأجيل المواجهة السياسية للتفرغ لمهمة الإصلاح وتحرير الحياة الدينية من الضغوطات التنظيرية وتكييف العلم المعاصر، حتى يتمكن المجتمع من مواجهة أكثر نجاعة للتحديات المعاصرة. وهذه الحركة تسعى للعودة الى الينابيع الحية للرسالة الدينية، وتخليص العقيدة من الخرافات المتراكمة طوال قرون التقهقر والإنحطاط. هذا التفكير الجديد والإصلاحات المعلنة، أدخلت درجة من الطواعية وهيأت الأرضية الايديولوجية الوطنية. ولكن سرعة التحول التاريخي كانت قوية الى حدّ أنها استلزمت أكثر من مجرد جهد تعديل.

إن التجربة الإستعمارية الطويلة، والإذلال الذي أصاب الأمة، هزّا الوعي الجماعي الى حدّ أن أصبحت الحداثة المقترنة بمرارة الخضوع الاستعماري، مجال تحفظ واحتراز. فقد انتهى تفاؤل الانتلجنسيا العضوية الذي كان قادراً على أن يستند الى انتمائه للحضارة العربية الإسلامية، ويستلهم في الوقت نفسه التجديد الأوروبي.

يجب إعتبار الجيل الأول الذي كان قد تكوّن أثناء المرحلة الإستعمارية. فلقد تعرض الى عملية إفقار مضاعفة، فهو مجتّث من تاريخه، كما أنه منقطع عن حداثة غازية.

إن مساهمة الحركة الدينية، على المستوى الشرعي، كانت مساهمة ضئيلة وهزيلة، لأنها لم تنجز شيئاً يمكن اعتباره أساسياً منذ محمد عبده، وعلى عكس هذا فإن المساهمة الايديولوجية لمحمد عبده هي التي ثبت بقاؤها ودوامها:

إن محمد عبده يعتبر استعمال الدين عملاً توعوياً وإصلاحاً لفساد اجتماعي، مع أنه ليس الطريقة الوحيدة، ولكن قرب الدين من مفاهيم الناس هو الذي يمنحه هذه الطواعية بحكم عدم إلمام الناس بغيره من العقائد. فالبديل، كما يقول الإمام، يتطلب إنشاء «بناء جديد» ليس عند مريد الإصلاح من مواده شيء. ولعل في ذلك مؤشراً بيّناً على ما تسعى إليه حركات الإصلاح ممّا نسميه أدلجة للإسلام.

وهكذا يكون الإجتهاد الديني قد قدّم سياسة عامة للإسلام تجاه هذا العالم المعاصر، كما يكون قد أعاد صياغة قيم حضارة قديمة حتى تستطيع أن تعيش في عالم جديد ومعاصر، ليس بالمتقبل لها كل التقبل، ولكن في المدى الطويل وبقدر ما يترسخ التخلف ويتوضح الطابع الوطني للدولة الجديدة، فإن الدعوة الى العودة الى الأصول وتحويلها الى نسق بديل لكل الأنساق القائمة، تمثل أدلجة للدين تؤدي الى سحب الشرعية من الأنظمة القائمة. فالعداء الذي كان يوجّه الى الإمبريالية، أصبح موجهاً الى الدولة الوطنية ومؤسساتها والناطقين باسمها.

بقي أن نذكر أن مسألة الهوية لم تكن تمثل مشكلاً، لأنه سواء على مستوى الوعي أو الإدراك، فالناس لا يفرقون بين التمسك بالإسلام والثقافة العربية وبلد الإنتماء، أي الوطن. ولكن تعايش هذه الولاءات المختلفة أصبح متعذراً تحت تأثير الأحداث والضرورات المترتبة، سواء عن النضالات المتفرقة ضد الإمبريالية أم عن البناء الوطني، ممّا خلق وضعية متأزمة وحتّم الإختيار.

فبعد انهيار الخلافة العثمانية، وفي مرحلة الإستعمار الذي رسخ كيانات سياسية متفرقة، اتجهت النضالات السياسية التي خاضها «أبناء البلد» إلى إنشاء المجموعة والدولة الوطنية، ففي الإطار الذي يتيحه حزب الوفد مثلاً عبر مقولة «مصر للمصريين» سواء أكانوا مسلمين أم أقباطاً، يتضح أن المشروع السياسي هو إدماج المصريين في مؤسسات دولاتية وطنية.

وفي هذا الإطار، يمكن اعتبار طه حسين المنظّر المنتخب للدولة الوطنية الليبرالية. وحتى نستطيع أن ننزل إشكالية الدولة الوطنية الليبرالية في إطارها، يجدر بنا أن نذكر بأن الخيار الوطني لم يكن سيد الموقف في مصر كما كنا نتصور، بل كان يشكل جزءاً من ثلاثي معروف يتكون من الوفد، والاستبداد الملكي، والاستعمار الأجنبي، ورغم أن الوفد لم يكن يتمتع بما فيه الكفاية من النفوذ، فإنه حاول تحييد الأطراف المزامنة له، واستغلال تناقضاتها.

لقد جاء إلغاء الخلافة العثمانية، مباشرة بعد أن تبنت مصر النظام السياسي التمثيلي الذي يقلص سلطة الملك؛ فأصبحت فرصة للمحافظين لعرقلة فكرة الدستور بواسطة أدلجة الدين.
فكتاب علي عبدالرزاق، ومحاولات طه حسين، تندرج في سياق تيار يسعى الى إجهاض مشروع تحول ملك مصر الى خليفة، كما يسعى أساساً الى دعم تكوين الدولة الوطنية الليبرالية.

قد تبدو هذه الطريقة في طرح المشاكل ملتوية، ولكنها تكشف عن نمط الخطاب السياسي العربي، هذا الخطاب الذي قلما يواجه القضايا والمسائل السياسية بطريقة مباشرة.

يضع طه حسين الهجوم الموجه ضد التحديث السياسي والفكري، في إطار الصراع بين القديم والجديد، صراع لا يمكن حله جذرياً إلّا بحرية التعبير[٣]، وما يعنيه طه حسين عملياً هو أنه

(٣) «الدين يرى لنفسه الثبات والاستقرار... والعلمي يرى لنفسه التغير والتجدد». انظر: طه حسين، من بعيد، ص ٢٣٤.

قد آن الأوان لإنهاء تدخل السياسة والسياسيين في الخلافات الفكرية.

يقدم الكاتب مجموعة من الإستشهادات التاريخية مأخوذة من أثينا، واليهودية والإسلام، لإثبات أن كل هذه الثقافات بما فيها الإسلام قد قمعت التفكير الحر: لم يكد الإسلام ينتصر ويستقر في الأرض ويظفر بالسلطان السياسي، ويفرغ من الحرب والفتوح، حتى كره ملوكه الجديد، وأكثروا الحرصَ على القديم، واستغلوا ميل العامة الى القديم وحرصهم عليه، واتخذوا هذا الاستغلال وسيلة الى الحكم والتسلط، فأنكروا كل جديد وحاربوه[٤].

وإلى هذا الحد من النقاش، فإن الكاتب يعلن عن نوع من الإستثناء المخفي للإسلام باعتباره كان أقل قمعاً من المسيحية برغم نقاط الإلتقاء، إضافة الى أن الإسلام لم يمتلك جهازاً منظماً من رجال الدين. وعند هذه النقطة، يوضح الكاتب اختياره بطريقة مباشرة: مهما تكن درجة تسامح الإسلام في الماضي، فإنه ليس للدين حالياً أية مكانة في الحياة السياسية للدول المعاصرة في القرن العشرين. فالدولة المعاصرة مقامة على الايديولوجيا الوطنية، بغض النظر عن الاعتبارات الدينية والفلسفية.

«إن فكرة الوطنية، وما يتصل بها من المنافع الإقتصادية والسياسية الخالصة، قامت الآن في تكوين الدول وتدبير سياستها مقام فكرة الدين، أو مقام هذه النظريات الفلسفية الميتافيزيقية التي كانت تقوم عليها الحكومة من قبل. وأين هي الحكومة التي تستطيع الآن أن تزعم أنها تقوم على الدين، أو أنها تقوم لحماية الدين؟.. أين هي الحكومة التي تستطيع أن تجاهر بشيء من ذلك، دون أن يضحك منها الناس جميعاً، وأن يكون رعاياها أول الضاحكين؟... فمصر لا تستطيع أن تزعم أنها حامية بيت المقدس أو الحرمين الشريفين، أو أنها الناطقة بلسان المسلمين والذائدة عن حوض الإسلام. بل لست أدري، أتستطيع مصر الآن أن تزعم أنها تحمي الإسلام في أقطارها الخاصة، ولا تتجاوز حدوده عمداً أو كرهاً.

لا تقوم الحكومة المصرية الحديثة ولا الحكومة الفرنسية الحديثة على أساس من دين ولا من علم ولا من فلسفة، وإنما تقوم الحكومة الحديثة في أقطار الأرض المتحضرة الآن، على أساس سياسي خالص من المنفعة الإقتصادية والمدنية لا أكثر ولا أقل»[٥].

هناك طبعاً مقولة أن الدستور ينص على أن الإسلام دين الدولة. ردّ طه حسين على هذه المقولة: «إنها لا تهم عامة الناس، كما لا تهم الأقلية المسيحية التي قبلت ولم تحاور فيه، فأما عامة الناس فلم تلتفت الى هذا النص ولم تحفل به، وأكبر ظننا أنها ما كانت لتشعر بشيء لو لم يوجد هذا النص في الدستور. فعامة الناس... منصرفون بطبعهم الى حياتهم العملية، مستعدون أحسن الاستعداد وأقواه بأزمنتهم وأمكنتهم، وللملاءمة بين حياتهم وبين ضرورات التطور، وهم يعلمون أن الإسلام بخير، وأن الصلوات ستقام، وأن رمضان سيصام، وأن الحج سيؤدى، وهم يذهبون في القيام بواجباتهم الدينية مذهب غيرهم من الناس المعتدلين... فسواء عليهم أنص الدستور أم لم ينص أن الإسلام دين الدولة، وسواء عليهم أسيطرت الحكومة أم لم تسيطر على شعائر الدين ما دامت هذه الشعائر قائمة محترمة»[٦].

الخلاف الحقيقي هو بين النخب الوطنية (وهم المستنيرون المدنيون) من ناحية، وشيوخ الأزهر ورجال الدين تحالفوا مع الملك والسياسيين الانتهازيين من ناحية أخرى. وبالإعتماد خاصة على الطريقة التي اعتمدها العلماء والشيوخ في معالجة كتابات علي عبدالرزاق، فإن طه حسين

---

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٢٤.
(٥) المصدر نفسه، ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧.
(٦) المصدر نفسه، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

يتهمهم بافتكاك سلطات لم يمارسوها إطلاقاً قبل إعلان الدستور، واستعمال تأويلات للإسلام منحازة وكلية.

ويقصد هؤلاء الشيوخ بالإسلام دين دولة ـ دولة تدخلية ـ ومعنى ذلك أن الدولة مكلفة بحكم الدستور بحماية الإسلام من كل ما يمسه أو يعرضه للخطر: أن تضرب على أيدي الملحدين وتحول بينهم وبين الإلحاد، ومعنى ذلك أن الدولة مكلفة أن تمحو الرأي محواً في كل ما من شأنه أن يمس الإسلام من قريب أو بعيد، سواء أصدر ذلك عن مسلم أم عن غير مسلم، وأن عليها أن تسمع ما يقوله الشيوخ في هذا الباب، ممّا سيخلق في مصر حزباً خطراً على الحرية، بل خطراً على الحياة السياسية المصرية كلها[٧].

أما موقف المستنيرين فهو على طرفي نقيض. لقد فهموا أن هذا النص لا يزيد على تقرير الواقع من ان رئيس الدولة في مصر يجب ان يكون مسلماً، من أن شعائر الاسلام يجب أن تقام قبل صدوره... ولم يخطر لهؤلاء المستنيرين، في يوم من الأيام، أن هذا النص سيكلف الحكومة واجبات دينية جديدة... ذلك لأنهم كانوا ولا يزالون يقدرون أن مصر تمضي الى الأمام وتسرع في الإتصال بالمدنية الغربية، وتريد أن تحقق ما قال الخديوي اسماعيل من أنها جزء من أوروبا. لأنهم كانوا ولا يزالون يقدرون أن في الإسلام من اللين والمرونة ما يمكنه من التطور مع الزمن، وملاءمة الظروف المختلفة وبعصمة من الجمود والسكون، ويحول بينه وبين أن يكون عقبة في سبيل الرقي الاجتماعي والاقتصادي. ولأنهم كانوا ولا يزالون يقدرون أن حكومة مصر قد اضطرت بحكم هذه الحياة الحديثة الى أن تأتي من الأمر ما لم يكن يبيحه الإسلام من قبل، فهي تعامل المصارف وتنظم الربا وتبيح ألواناً من المعصية، بل تستغلها أحياناً، إذ أكد نص الدستور «ان الإسلام دين الدولة يدل على معناه حقاً، فلا اقل من تغيير كل هذه المحادثات، ولا اقل من أن يغير نصوصاً تكفل حرية الرأي وتبيح للناس أن يلحدوا»[٨].

إننا إذا ما توقفنا اختيارياً عند هذا النص، واستشهدنا به طويلاً، فلأنه يمثل في أعيننا مرحلة حرجة من الفكر السياسي العربي المعاصر، ولأنه يجسد المشروع الوطني الليبرالي كما لا يجسده أي نص آخر.

فعلى عكس الانتقادات السابقة التي وجهت الى طه حسين من كل صوب، فقد كان هذا الأخير متمكناً وثابتاً، رغم التنازلات التكتيكية والتعديلات الظرفية.

لقد كان واعياً بأن انفجار النسق الايديولوجي التقليدي تحت تأثير الأفكار والممارسات الجديدة، يعني نهاية نمط من المجتمع، كما يعني البحث عن دعائم جديدة لمجتمع المستقبل.

وهذا البحث في جزء منه جديد، وفي الجزء الآخر عقلنة وتبرير لأشياء موجودة من قبل. بقي أن نلاحظ بأن مثل هذا المشروع ليس مجرد مجهود فكري أو منطقي، وإنما هو تناسق مع الأوضاع الواقعية وتفاعل مع واقع يزداد تعقداً كل يوم.

---

(٧) وفي مكان آخر يتكلم عن نشأة قوة سياسية دينية منظمة أو كالمنظمة تؤيد الرجعية وتجر مصر جراً عنيفاً الى الوراء.

(٨) المصدر نفسه، ص ٢٤٠ ـ ٢٤١. أن ينتمي طه حسين الى حزب الوفد ثم الى حزب الأحرار الدستوريين لا يغير شيئاً في جوهر الموضوع.

وهكذا ففي كتاب **مصر في البحث عن مجموعة سياسية**[٩] يلوم ناداف سفران طه حسين وجيله، على ما يسميه بخيانة مشروعهم عندما أخذوا يتطرقون الى مواضيع إسلامية محضة، بعد أن عرفوا مرحلة تقدمية في العشرينات تميزت بتفكير وطني ليبرالي، واكتساب ثقافة أوروبية، وترسيخ هوية مصرية موغلة في مصريتها ومستقلة عن النظام الديني السلفي. ولكن هذه الرؤى قد تكون عزلت، ابتداء من الثلاثينات، لصالح إطار مرجعي إسلامي يدعمه نشر مؤلفات مثل **على هامش السيرة**، وهي مرحلة تكون قد تميزت بأزمة توجيهية حسب سفران.

فإذا كانت معالجة مواضيع إسلامية ظاهرة لا جدال فيها، لأنها موثقة، فالسؤال يبقى مطروحاً: هل كان الأمر يتعلق حقاً بوضع أسس دينية للكيان السياسي، أم هو تكتيك يهدف الى تهدئة المعارضة الدينية والسياسية للمشروع الوطني؟

كل شيء يدل على أن الأهداف بقيت ثابتة، وإن تغيرتْ وسائل التنفيذ.

كان لا بد لأمثال طه حسين من أن يدفعوا ثمن تغيير طريقتهم، ولكننا لا نجد أية محاولة ـ ما عدا التلميح ـ لتقويم هذا الثمن وأبعاده[١٠].

وقد تساءل غازي التوبة عن حقيقة الأسباب التي دفعت طه حسين الى الكتابة عن الإسلام. ويجيب هذا الأخير بأن السبب يكمن في الوضع الداخلي لمصر، فقد تنامى فيها المد الإسلامي وبلغ أوج فاعليته في نهاية الأربعينات وأوائل الخمسينات، بهدف إعادة تطبيق الإسلام وتطبيق مبدأ الخلافة الإسلامية. ويكون طه حسين قد كتب ليشكك في هذا المد في محاولته بالإستناد إلى تاريخ المسلمين نفسه[١١].

المهم، في نظرنا، هو أن طه‌حسين ظل يفكر ضمن الإشكالية نفسها: كيف يمكن خلق هوية وطنية منفصلة عن الدين والثقافة التقليدية، ومرتبطة بمبادىء الغرب؟ كيف يمكن هيكلة المؤسسات بطريقة تسمح للقوى والنخب التحديثية بوضع مشروعها موضع التنفيذ؟ معتبراً أن هذه النخب هي وحدها قادرة على اختصار الطريق الى الرقي.

لقد كان الموضوع يتعلق بتحييد النخب التقليدية المعروفة، أما الجماهير فكانت غائبة تماماً من هذا المنطلق. وهو ما يكشف طبعاً نخبوية الإتجاه الليبرالي في الوطن العربي.

وفي نهاية المطاف، فإن المشروع لا يمكن أن يحكم عليه بالنجاعة إلّا بتقويم قدرته على مجابهة التحديات الداخلية والخارجية لتلك الفترة، مع العلم أن شعوب المنطقة لم تتوصل الى مرحلة الوعي إلّا في الثلث الثاني من القرن العشرين، لاكتشاف استقلال مغلوط وهوية ضائعة، حسب عبارة محمد حسنين هيكل.

فبقدر ما كان المشروع الوطني الليبرالي متجهاً الى تكوين المجموعة الوطنية، وذلك بقطع النظر عن المحيط والملابسات، فقد كان ينزع الى تجاهل (Occultation) الشعور العام بالإنتماء الى العالم العربي الإسلامي.

---

(٩) Nadav Safran, *Egypt in Search of Political Community* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1961)

(١٠) عبدالله العروي، **العرب والفكر التاريخي** (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٣).

(١١) غازي التوبة، **الفكر الاسلامي المعاصر: دراسة وتقويم** (بيروت: دار القلم، ١٩٦٦)، ص ١٢٦.

كما كان المشروع الوطني الليبرالي غير مهيّأ لمجابهة المسألة الإجتماعية، ما دام الاهتمام بأتباع أوروبا، ولو من طرف نخبة محظوظة، أقوى من الإعتناء بمصير من أسماهم طه حسين فيما بعد بـ «المعذبين في الأرض».

وهناك شيء أساسي لم يكن هذا الجيل قادراً على وعيه، وهو مدى مطابقة النموذج الليبرالي كما وقع تطبيقه في أوروبا القرن التاسع عشر، لأوضاع المجتمعات المتأخرة في القرن العشرين.

ومع هذا، فمن يشك في أن النظرة الليبرالية الوطنية عكست الى حد ما متطلبات المصير العربي في حقبة معينة، على الرغم من أن هذا البرنامج لم يصمد في آخر الأمر أمام الهجومات المتتالية،وبخاصة هجومات السلفيين والقوميين؟

ففي الوقت نفسه الذي ساهمت سنوات الخمسينات والستينات في تحرير بلدان العالم الثالث،وبخاصة بلدان المغرب العربي، فهي قد وضعت إشكالية التنمية في مركز الإهتمامات، وقد فرض هذا الموضوع نفسه على كل الدول الوطنية مع الفروق الملاحظة، حيث ان البلدان المتقدمة في الإستقلال سعت الى الدعوة للوحدة العمودية بين البلدان العربية، كوسيلة لتحقيق الوحدة الإقتصادية والإجتماعية. فالكتابات النظرية للبعثيين عموماً والتجربة الناصرية خاصة، كانت قد غيّرت النسيج الداخلي للساحة السياسية. وبعد أن تحققت النخب العربية من استحالة إعادة انتاج التجربة الأوروبية، فقد بدأت البحث عن صيغة جديدة.

إن الخطاب القومي، هذا الخطاب الذي جمع بين النهضة والإدماج العمودي (أي الوحدة)، هو خطاب تم تبنيه من قبل عدة أنظمة عسكرية. وتدريجياً، وفي أوج حركات التوحيد، فإن الوحدة ستصبح مرتبطة ببناء الإشتراكية. وقد تحدث أنور عبدالملك وطيب تيزيني بإطناب حول هذه المرحلة الحديثة جداً، وسجلا بدقة الإشكالية السياسية للدولة القومية الإشتراكية.

وعلى عكس جيل طه حسين، وهو يتكوّن من رجال يقدمون أنفسهم كرجال فكر، ويعرضون أفكارهم ككتّاب، فإن طيب تيزيني يريد لنفسه أن يكون مؤسساً لنسق نظري لا يخلو من المنطق ومن الجدل. ونظراً لأهمية هذا العمل وخطورته، فستكون قاعدتنا الأولى في التحليل تتمثل في تفكيك الخطاب وتقديمه في نظام مختلف عن النظام الذي تبناه الكاتب.

إن نقطة إنطلاق تيزيني هي تحليل ظاهرة الإنسداد التاريخي (Blocage Historique) أمام الأنظمة الوطنية والأنظمة البرجوازية، وهو يعتقد أنه إذا ما استطعنا في فترة من الفترات الإقتناع بأن الطبقة البرجوازية كان لها هدف تصنيع وتوحيد وصنع الثورة الثقافية، فإن هذه الإمكانات تبخرت نهائياً، ولعل سبب الإخفاق يمكن بحثه في التواطؤ التاريخي بين الإمبريالية والقوى المحافظة المحلية[١٢]. وقبل عرض معادلته التاريخية الجديدة، أو تصوره لنوع النظام القادر على إنجاز مثل هذه المهمات، يمكن التوقف عند رؤيته للخارطة الايديولوجية وطبيعة التقويم الذي يقدمه خاصة، وإن كان العمل يتجه أساساً الى تحليل الايديولوجيات.

وحتى إن كانت القوى التقليدية والحديثة، قد تمّ تجاوزها تاريخياً، فإنها تواصل تأثيرها وهيمنتها على الجماهير العربية، وذلك رغم القصور والإصلاحية والهجانة التي يتّسم بها التفكير

---

(١٢) الحجة مقامة على افتراضات ذاتية، ومبدأ التواطؤ غير مبرهن عليها.

السائد. فقد ظلّت الجماهير العربية مؤمنة وساذجة لتماهيها مع النظام القائم. وتقبل الجماهير الأنظمة لأن هذه الأخيرة أجادت تبني التراث العربي الإسلامي، وجعلت منه سلاحاً يمكّنها من الشرعية التاريخية والايديولوجية، وعندما تتحدث هذه القوى عن التراث، فإنها تدعي تقديم القراءة الصحيحة والوحيدة له باعتبارها الممثل الوحيد للحقيقة.

ولعل ذلك ما يدفع تيزيني للتفكير، في ضرورة القيام بشيء ما، لكشف وإثبات الخطأ النظري والخطر الإجتماعي والسياسي للمنطق القائل، بأن التفكير الإشتراكي العلمي هو فكر دخيل في الواقع العربي المعاصر(١٣).

تتمفصل مرافعة الطيب التيزيني حول محورين أساسيين:

١ ـ المحور الأول هو ربط التراث الإسلامي بالماركسية. يكتب في هذا الشأن: «ونظراً لأن الجماهير العربية هي جماهير مؤمنة، وجب تأويل إيمانها الديني على نحو يبرر ولا نقول يعقلن، العمل من أجل أهداف وآفاق العمل السياسي والإجتماعي، فما هو مطلوب هو إبراز وحدة عميقة بين تراثنا الثقافي التقدمي من جهة، ومكتسبات الإنسانية الحديثة والمعاصرة الخاصة بالفكر النظري (الاشتراكية العلمية) من جهة أخرى. فمن الأهمية بمكان أن نقول اننا نحن العرب في تراثنا قد اسهمنا بشكل فعال في التمهيد لصياغة أعمق فكر إنساني... وإننا بالتالي مدعوون، قبل غيرنا، الى تعميق الفكر في حياتنا الثقافية العامة»(١٤).

٢ ـ المحور الثاني هو ربط تحقيق الإشتراكية بتحقيق الوحدة القومية العربية... ذلك أن تيزيني لا يكفيه أن يؤكد على أن الفكر الإشتراكي يمثل الوريث الشرعي للتراث العربي التقدمي، وأنه الخيار الوحيد أمام الجديين من الناس، بل يحاول أن يجعل من الوحدة احدى المهام الرئيسية المرتبط تحقيقها العميق والشامل بتحقيق العلاقات الإشتراكية في الوطن العربي. بهذا المعنى تبرز أهمية الموضوعة المطروحة في وطننا، موضوعة التلازم العضوي بين النضال الإشتراكي والنضال القومي(١٥).

إن الدافع الأساسي وراء المشروع كله، يكمن إذاً في استثمار التراث واحتكار التأويل العلمي بهدف اكتساب الشرعية السياسية. الكسب أولاً وأخيراً، هو كسب الجماهير العربية الكادحة لصالح الثورة العربية الإشتراكية(١٦).

ومثل هذا المشروع لا يمكن أن يتجنب مخاطر تسيس التراث وتبرير الكليانية (Totalitarisme). ولذا، فمن البدء يرفض المؤلف البحوث الأكاديمية حول التراث.

التراث العربي ليس بحاجة في اللحظة الأولى الى باحثين أكاديميين يضيفون نظرية جديدة الى النظريات التراثية السابقة، وإنما هو بحاجة الى باحثين ثوريين، قادرين على خلق الجسور العميقة بينه، أي بين التراث العربي في جوانبه التقدمية الفعالة، وبين الحاضر المعاصر للوطن

---

(١٣) طيب تيزيني: «التراث العربي النظري وآفاق الثورة الثقافية في المرحلة العربية المعاصرة،» **الشورى** (ليبيا)، السنة ٣، العدد ٢ (أيار/مايو ١٩٧٦)، ص ٥٩ ـ ٧٤. أنظر ايضاً: **من التراث الى الثورة: حول نظرية مقترحة في التراث العربي** (بيروت: دار ابن خلدون، ١٩٧٨).

(١٤) المصدر نفسه، ص ٧٠.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٧٠.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٧٢.

العربي. إن تسييس الرؤية التراثية هو ما نطمح إليه هنا، ولكنه تسييس ينطلق من العلم[١٧].

وبهذه الطريقة يحتل المنظر لنفسه مكانة استراتيجية مهمة، فهو من ناحية يتصرف في ذلك الرأسمال الرمزي ـ الذي تشكله الماركسية ـ وهو من ناحية أخرى يحاول أن يكتسب وحده المفاتيح العلمية للتراث العربي الإسلامي.

ومن هذا الموقع الذي تقترن فيه سلطة العالم بسلطة المفتي، يصبح ممكناً إصدار أحكام نهائية ومن دون رجعة.

وهكذا يحكم تيزيني على السلفيين لإهمالهم للتاريخ، ويهاجم العصريين لما يتسمون به من اغتراب وانفصام. أما أقصى الغضب، فهو موجه لصانعي التنظيرات التلفيقية مثل زكي نجيب محمود.

المهم في العملية هو إفراغ الساحة من كل رأي مغاير، واحتكار التأويل الشرعي Monopole du commentaire légitime, فموازاة للتنديد والتصنيف الاختزالي، وسلسلة الذنوب التي تقع فيها القراءات المنافسة، نجد أن الصراع من أجل احتكار شرعية التأويل يتواصل حتى مع أقرب التيارات، من ذلك مثلاً النقد الموجه ضد اليسار الإسلامي.

هذا الجهد في الواقع يمثل عملاً سياسياً قبل أن يكون عملاً فكرياً، فلا يستغرب أن يؤكد تيزيني على تعارضه المبدئي مع عبدالله العروي القائل بأن مهمة المثقفين العرب الآن لا تكمن بالدرجة الأولى في الاستيلاء على السلطة، وإنما في السيطرة على المجال الثقافي.

وإذا كان المطلوب هو مجتمع عربي موحد اشتراكي لعلاج الواقع المريض بالتخلف والتمزق، فإن صفات الحزب الثوري متطابقة مع هذه الحاجات : فهو حزب واحد، يوحد بين النظر والعمل، بين أجزاء الأمة، وبين وحدة الأمة والإشتراكية.

فإلى هذا الفعل السياسي، ينبغي إخضاع مجموع المؤسسات والطاقات في المجتمع. أما من الذي يحدد الفعل السياسي، فتلك مسألة تخرج عن نطاق البحث. وأما الديمقراطية فلا تشكل هدفاً بذاته، ولذلك فلا عجب أن ينظر للمشروع كله، وكأنه رسم مدينة الإستبداد الفاضلة[١٨].

إن الجاذبية التي يمارسها النموذج الماركسي على الانتلجنسيا في بلدان العالم الثالث هي جاذبية جدّ مفهومة، فهذا النموذج يعني بالنسبة للانتلجنسيا العربية، تحقيق التوازي بين وعود التنمية وأمل الوحدة القومية، كما تعني الماركسية بالنسبة لنخب مغتربة تجاه ثقافتها إمكانية تجاوز هذه الثقافة التقليدية، دونما خضوع واستسلام لأوروبا.

ولكن كل ذلك يبقى إمكانية في حالتها الخام، لأنه إذا تمكنت الصين من إعطاء معنى للماركسية، فإن الوطن العربي لا يزال يواجه مشكلة تعريب الماركسية[١٩].

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٥٨.

(١٨) موسى وهبة، «العلم والإستبداد،» **الفكر العربي المعاصر**، العددان ٨ ـ ٩ (كانون الأول / ديسمبر ١٩٨٠ ـ كانون الثاني / يناير ١٩٨١)، ص ٧٠ ـ ٨٢.

(١٩) الذي لا يتلاقى طبعاً مع الترجمة.

إن الأمر لا يتعلق أبداً باستبدال الايديولوجيا التقليدية بأيديولوجيا ماركسية، والنقد الذي يمكن أن يوجه الى طيب تيزيني هو تبنيه للماركسية، كمذهب نهائي ومكتمل لا كأداة عمل وتحليل.

كما أن الخطاب الذي نحن بصدد دراسته، يفضل التعامل مع المسكنات الذهنية أكثر من المعطيات الواقعية.

صحيح أن الفكر يجب أن يهدف الى تحقيق الممكن، ولكن ليس أي ممكن، بل الممكن الذي تسمح الشروط الموضوعية ـ بهذا القدر أو ذاك ـ بتحقيقه. أما ما يزّكي ممكناً على ممكن، فهو كونه يستجيب أكثر للمعطيات الواقعية، ويقع في اتجاه تطورها، ولا بد من التأكيد على أن تغيير الواقع، أي واقع، لا يصبح ممكناً إلا بعد فهمه، إلاّ بعد التعرف عليه تعرفاً عملياً، على ثوابته ومتغيراته، على قوانينه التركيبية وقوانينه السببية، وبعبارة أخرى إلاّ بعد جعله موضوعاً للعقل، لا للعاطفة. إن ذلك وحده هو الذي يجعل من الخطاب القومي، أو من أي خطاب آخر، مرشداً للعمل[٢٠] □

---

(٢٠) محمد عابد الجابري، **الخطاب العربي المعاصر** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٢)، ص ١٣٤.

صدر حديثاً عن

مركز دراسات الوحدة العربية

مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي
محور "المجتمع والدولة"

المجتمع والدولة في المغرب العربي

الدكتور محمد عبد الباقي الهرماسي

المثقفون والمجتمع المدني في تونس

د. محمد كرّو

باحث في المعهد العالي للتنشيط الثقافي في تونس.

مقدمة

لا يدعي هذا البحث حسم العلاقة التكاملية أو التنافرية بين المثقفين التونسيين بمختلف اتجاهاتهم الفكرية، وهيكل المجتمع المدني الذي يبدو أنه اقتحم بقوة، ومنذ عشرة أعوام تقريباً، طور النشأة والتكوين. الهدف هو تحديد المفاهيم ورسم الخطوط الهيكلية للمجتمع التونسي بصفة تأليفية، مع إبراز دور المثقفين كوسطاء وكعناصر تفجيرية ـ بالفعل وكمونا ـ للتغيرات السوسيو ـ ثقافية والسياسية. والبحث يندرج ضمن إطار نظري يتعلق بدور المثقفين في التأثير على مجرى التاريخ. التساؤل اذاً لا يهم المواقع الاجتماعية بقدر ما يهم المواقف[1].

هل يلعب المثقف التونسي دور المتفرج، أم دور المشارك؟ هل يتخذ هذا المثقف قرارات حاسمة توجه الصراعات وتخلق المنعرجات، أم هل غالباً ما تتجاوزه الاحداث، فيجد نفسه مضطراً لتعديل مواقفه وأفكاره؟ وهل ثمة اليوم مؤشرات إيجابية لبروز دور مستقبلي متميّز للمثقفين؟

والتساؤل الجوهري الذي يمكن أخيراً طرحه دون ادعاء تقديم إجابة نهائية هو الآتي: هل توجد حالياً انتلجنسيا تونسية؟

أولاً: الأبعاد النظرية للمفاهيم المستعملة

١ ـ مفهوم المثقف

لم تبرز كلمة مثقف إلا في أواخر القرن التاسع عشر، وفي فرنسا بالذات، بلد الفكر التحرري

(١) «المواقف السياسية هي مواقف إجتماعية تتكون في علاقة مع وضعيات سياسية هي وضعيات إجتماعية معتبرة من زاوية السلطة أي الحكم أو بقاء المجتمع». انظر:

Jean Meynaud et Alain Lancelot, *Les Attitudes politiques* (Paris: Presses universitaires de France, 1974), pp. 7-8.

والثورة الديمقراطية. ولم يكن مفهوم المثقف يتيماً تاريخياً، بل امتداداً لما سُمي في القرن الثامن عشر «فيلسوف» (الانوار)، وفي بداية القرن التاسع عشر «مذهبي» أو «ايديولوجي» وبروز المثقف، في أواخر القرن التاسع عشر، ارتبط بصراع فكري وسياسي، قضية دريفوس؛ وهي التي أضفت على المثقفين شرعية الوجود كفئة نشطة ومعارضة للسلطة. النسيج الفلسفي لكلمة مثقف، فكر ينبني على ثنائيات قيمية: الحقيقة/الخطأ، الخير/الشرّ، من أجل/ضدّ[٢] وينبثق من رحم الحداثة. فالنشأة كانت اذاً، وليدة ظروف فكرية داخلية تحمل اشكالية سياسية. لذلك، سيكون المثقف مواطناً، يثير القضايا التي تقطع مع كل أنواع الروتين الاجتماعي والضغط السياسي.

هذه المقاربة تندرج ضمن الاتجاهات السوسيولوجية الجديدة التي تؤكد على موهبة المثقف الكامنة في مسؤوليته، وفي الكيفية التي يتعامل بها مع القيم الاساسية للمجتمع، بينما دأبت العلوم الاجتماعية في السابق على تعريف المثقف انطلاقاً من مهنته أو من ثقافته، أو أيضاً من دوره الاجتماعي وموقعه الطبقي...

صحيح أن للمثقف مهنة وله مكانة اجتماعية، لكن هذه المكانة مرتبطة بوضعية فكرية، تفوق الارادة الشخصية وتفوق أحياناً الانتماء الاجتماعي. ومن هنا يؤكد سيرينلي وأوري، على أن ما يحدّد المثقف ليس الوظيفةأو المكانة **(ما هو)** بقدر الموقف **(ما يفعل)**، وأساساً التدخل في الحقل السياسي (السياسة بمعنى شؤون المدينة)[٣].

ومما لا شك فيه، انه مطروح علينا التساؤل حول صلاحية هذا التعريف في إطار دراسة مجتمع عربي ـ اسلامي، مثل تونس. التعريف السابق نُحِت للوضعية الفكرية والاجتماعية الفرنسية المتميّزة بالحوار الديمقراطي، بينما للمجتمع التونسي ـ والعربي عموماً ـ خصوصياته المتمثلة في غياب الفرد أمام المجموعة، وفي انعدام المواطنة الايجابية، وفي اقتران الثقافي بالسياسي. لكن يبقى الوعي النقدي والشمولي أساسياً في تحديد صفة المثقف (العصري) أينما وجد.

٢ـ مفهوم الانتلجنسيا

كلمة انتلجنسيا تعني، لغوياً، الوسط الفكري، وترمز لظاهرة روسية بحتة، تكوّنت بالتحديد حول الافكار الأساسية التي روّج لها الراديكاليون الذين آمنوا بالتطور وبالديمقراطية... هؤلاء الذين تحدروا من طبقات النبلاء وعلماء الدين والفلاحين والتجار...[٤]، وتأثروا بالرومنطيقية الالمانية وبالعدمية الفلسفية.

ويبدو أن أول من استعمل كلمة انتلجنسيا هو الروائي الروسي بوبوريكين حوالى سنة ١٨٦٠. ولقد أضفت حالة روسيا معنى محدداً على الكلمة. هي تعني «المجتمع الذي يفكر» قياساً بجمهرة غير متعلّمة وبمجموعات خاضعة لتعليم امتثالي[٥].

---

(٢) R. Ory et J.F. Sirinelli, *Les Intellectuels en Frane: De l'affaire Drafus à nos jours* (Paris: Armand Colin, 1986), p. 5 et la suite.

(٣) المصدر نفسه، ص ٩.

(٤) Constantin de Grunwald, *Société et civilisation russes au XIXème siècle* (Paris: Seuil, 1975), pp. 211-214.

(٥) «U.R.S.S.: Les Intellectuels et la contestation,» dans: *Encyclopaedia Universalis* (Paris: France S.A., 1974), p. 479.

وكلمة انتلجنسيا تتداول خارج إطارها الفكري والاجتماعي، للاشارة أحياناً الى مجمل المثقفين، وأحياناً أخرى للدلالة على نوع خاص من المثقفين. في الحالة الثانية، تكون الانتلجنسيا نوعاً من «ارستقراطية المثقفين» تضم منتجي الافكار والكتب والمقالات الذين يكوّنون «الرأي الثقافي»، ويكتسبون بذلك سلطة تجعلهم أعياناً ثقافيين[٦]. ولقد ميّز ادغار موران بين المثقفين وبين الانتلجنسيا، على أساس أن المقولة الأولى ناتئة وفرنسية، والثانية شمولية وروسية. وأكد على أن الانتلجنسيا تعني مجمل المثقفين في وضعية تتميّز بجمهرة غير مثقفة، وبسلطة بربرية. بينما يبرز المثقفون داخل مجتمع له تناقضات أقل حدّة، وتنتشر الثقافة فيه داخل مجال مهم من المجتمع[٧].

لكن إذا ما تمعّنا في النشأة الروسية للانتلجنسيا، نجد انها مقترنة بتيار فكري وأدبي، ممّا يثبت أن هذه المجموعة ليست نتاجاً عفوياً ومنفصلاً عن إطار ثقافي ـ تاريخي، بل إنها مرتبطة بما يمكن أن يُسمّى تياراً فكرياً، أي حركة افكار اجتماعية تعبّر عن نمط أو رأي ثقافي معيّن. فالانتلجنسيا، اذاً، تتطلب توافر شرط ادنى من التجانس الفكري ـ الايديولوجي، وتتطلب أيضاً تعبئة فكرية حول قضية إنسانية أو ثقافية.

٣ ـ مقولة المجتمع المدني

ارتبطت هذه المقولة بسيرورة التطور الليبرالي الغربي، ولذلك نجد لها أثراً أولياً داخل أدبيات الفلسفة السياسية الاوروبية: والجدير بالملاحظة انها عرفت، بالخصوص، رواجاً مع **هيغل** وماركس وتوكفيل، ثمّ مع المفكر الايطالي غرامشي.

واذا كان **هيغل** يعني بالمجتمع المدني جملة المؤسسات التي تستجيب لحاجيات الحياة الاقتصادية والاجتماعية، والتي تلعب دور الحكم بين المصالح الشخصية[٨]، فان ماركس اقتبس المقابلة **الهيغلية** بين الدولة والمجتمع المدني، وتناولها بارتباط وثيق مع شكل التبادل الذي يتولد عن قوى الانتاج في حقبة تاريخية ما،واعتبرها نتاجاً مادياً يحدّد شكل الدولة ويكوّن في كل حين عماد البنية الفوقية[٩]. ونعلم أن غرامشي أعطى بعداً آخر لمقولة المجتمع المدني، إذ اعتبرها جهاز الهيمنة الذي يضم الكنيسة، المدارس والنقابات[١٠]. وأكد أن المثقفين يلعبون دوراً أساسياً كوسطاء، ويقومون بوظائف متذيّلة للمجموعة المسيطرة[١١].

أما توكفيل، الذي درس مسألة الديمقراطية بأمريكا، فقد أشار لتلك السلسلة اللامتناهية من الجمعيات والنوادي التي ينضم اليها المواطنون بكل عفويّة، ورَبَطَ ضمان الحرية السياسية

---

(٦) C. Sales, «L'Intelligentsia: Visite aux artisans de la culture,» *Le Monde de l'éducation*, no. 25 (février 1977), p. 4.

(٧) E. Morin, «Intellectuels: Critique du mythe et mythe de la critique,» dans: *Les Intellectuels: La Pensée anticipatrice* (Paris: U.G.E., 1978), argument 3, p. 129.

(٨) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du droit* (Paris: Gallimard, 1940), p. 223.

(٩) Karl Marx and Frederick Engels, *L'Idéologie allemande* (Paris: Editions sociales, 1972), p. 72.

(١٠) *Gramsci dans le texte* (Paris: Editions sociales, 1975), p. 573.

(١١) المصدر نفسه، ص ٦٠٧.

بالقوانين وبالعادات، أي الوضعية الاخلاقية والفكرية للشعب[١٢]. ومن هنا، أهمية المدنية وأهمية المواطنة كمكانة قانونية. مجموعة ادوار إجتماعية ومجموعة من الصفات الاخلاقية[١٣]، وبالتالي، فإن المجتمع المدني يختلف عن المجتمع الكلّي. ويعتبر علماء السياسة انه يتكوّن من: (١) الاحزاب السياسية؛ (٢) المواطن والمجموعات؛ (٣) القوى الهيكلية مثل الطبقات، والقوى الظرفية مثل المجموعات الضاغطة. وفي كل الحالات، يكوّن المجتمع المدني نتاجاً خصوصياً مرتبطاً بآليات اقتصادية وسياسية تتميّز بالحرية. هو، أساساً، فضاء مواطنة وحريات. ولقد أشار علي أومليل، إلى أن المجتمع المدني مرتبط بالديمقراطية.. والديمقراطية تشترط تربية وتقاليد، ولكنها تشترط أيضاً النمو الاقتصادي والاجتماعي. كما أشار إلى أن ارتباط الدولة العربية بالمراكز الخارجية يمنعها من انجاز هذا النمو، الذي هو شرط أساسي لايجاد مجتمع مدني حقيقي[١٤].

وهكذا يتضح أن استرجاع مقولة المجتمع المدني لإبراز تعددية المجتمع المحلي، يفرض اعتبار المعنى الدقيق للمقولة في علاقة وثيقة مع إطارها السياسي، حتى ولو سلمنا بخصوصية المجتمعات المدنية بحسب الاطار الزماني والمكاني.

وفي بحثنا، سنحاول تتبّع عملية بروز المجتمع المدني كفضاء حريات ومواطنة، في علاقة وطيدة مع تدخل المثقفين كوعي نقدي وشمولي. والبحث لا يخلو من صعوبات، ذلك انه يعالج تاريخ الحاضر. وهنا بالذات، يشكل غياب التباعد الزمني عائقاً ابستمولوجياً يفترض تجاوزه إتباع منهجية نقدية.

ثانياً: بناء الدولة وتكميم المجتمع (١٩٥٦ ـ ١٩٦٤)

شكّلت السنوات الأولى للاستقلال فضاءً سياسياً، ولم توفر الفرصة للمثقفين للتعبير عن آرائهم وخوض النقاشات الفكرية. ولهذا عرفت هذه الفترة فراغاً ثقافياً صارخاً. تمّ خلالها إنجاز فيلم واحد هو «جحا» (١٩٥٧). وكان إنتاجاً مشتركاً[١٥]، ولم تنجز أي كتابة مسرحية، كما أن الانتاج الأدبي كان ضعيفاً حيث تراجع من ١٠ وحدات عام ١٩٥٦ الى صفر عام ١٩٥٩[١٦]، وهذا الفراغ الثقافي الذي يمكن ان يفسر بضرورة اعطاء الاولوية لبناء الدولة، كان موازياً لسياسة اقتصادية ليبرالية انتهجتها الحكومة الجديدة منذ الاستقلال الى حرب الجلاء، دون تحقيق أساس مادي للاقتصاد الوطني[١٧]، مما سيجعلها تراجع اختياراتها وتنتهج سياسة اقتصادية جديدة قائمة على مبدأ النمو المستقل، والتخطيط المبرمج من طرف الدولة. لذلك تم التحالف مع المجموعة الاشتراكية الدستورية التي عزلت في مرحلة أولى. وبالفعل استلم الاشتراكيون مسؤولية التسيير الاقتصادي والاجتماعي، ابتداءً من عام ١٩٦١، وانجزت وثيقة «الآفاق العشرية للتنمية» التي

---

(١٢) Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, 7ème ed. (Paris: Gallimard, 1951), p. 289.

(١٣) J. Leca, «Questions sur la citoyenneté,» *Projet*, nos. 171-172 (juin - février, 1983), pp. 113-114.

(١٤) علي أومليل، **الاصلاحية العربية والدولة الوطنية** (الدار البيضاء: المركز الثقافي المغربي، ١٩٨٥)، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠.

(١٥) V. Bachy, *Cinéma de Tunisie, 1956-1977* (Tunis: S.T.D., 1978), p. 57 et la suite.

(١٦) J. Fontaine, *20 ans de littérature tunisienne* (Tunis: M.T.E., 1977), p. 143.

(١٧) Samir Amin, *L'Economie du Maghreb*, 2 vols., Grands documents, 24-25 (Paris: Minuit, 1966), vol. 1, p. 316.

شكلت امتداداً لبرنامج الاتحاد العام التونسي للشغل في مؤتمره السادس المنعقد في أيلول/سبتمبر ١٩٥٦، والتي كانت بمثابة الارضية الاقتصادية والايديولوجية لسياسة الستينات القائمة على التعاضد، وعلى تدخل الدولة.

وسوف تتدرج البلاد نحو القضاء النهائي على التعددية السياسية، واختيار تجربة الحزب الواحد. وفعلاً، كان مؤتمر بنزرت (١٩٦٤) المحطة التاريخية التي شرّعت للاحادية الحزبية، ومكّنت الحزب الحرّ الدستوري من أن يصبح اشتراكياً دستورياً.

وفي الحقيقة، لم يكن التكميم السياسي للمجتمع التونسي عملاً فجائياً، بل خضع لمنطق سياسي اتسم بالخلط بين الحزب والوطن. وبداية العملية كانت عام ١٩٥٥، بمناسبة الصراع العنيف الذي اندلع بين النزعة البورقيبية والنزعة اليوسفية بخصوص الاستقلال. ووجد اليوسفيون انفسهم في صف المعارضة السياسية للدولة، مما جعل حركتهم تكتسي طابعاً خاصاً يكشف عن عمق «الأزمة أو الألم التونسي»[١٨].

ثم تأكد الدور الطلائعي للدولة وللحزب الحاكم، وتمّت مطالبة المجتمع بأن يكون «جسماً مرصوص البناء» لخوض معارك التحرير المتبقية. وهذه الرؤية لا تستقيم طبعاً في إطار وضع يتميز بتعدد الرؤى، وبوجود الافكار النقدية. لذلك لم توفر الدولة الجديدة الفرصة للمثقفين للتعبير عن تناقضات المجتمع والسياسة، واستوعبت قسماً كبيراً منهم كإطارات إدارية لتسيير شؤون البلاد. وهذه الوضعية مشابهة ومختلفة في الوقت نفسه مع وضعية ايطاليا التي وضعها لنا غرامشي، حيث كان غياب المثقف يُفَسّر باستيعابه من طرف الكنيسة. نحن هنا في بلد مسيّر من طرف دولة ناشئة كانت بحاجة للكوادر، فجذبتهم بمختلف الوسائل. وكانت النتيجة المنطقية هي إضعاف الحياة الفكرية والثقافية وتضخيم بيروقراطية الدولة.

ورغم هذه الوضعية الهيكلية، فان بداية الستينات شهدت محاولة أولى لبروز انتلجنسيا تونسية.

تمثلت العملية في قيام مجموعتين ببعث تجربتين صحفيتين متميزتين. الأولى كانت باللغة الفرنسية ومن طرف مثقف معروف ضمن اليسار التونسي: د. سليمان بن سليمان الذي كان دستورياً ثم أقصي.. وترأس بعد الحرب العالمية الثانية اللجنة الوطنية للسلم. وفي كانون الأول/ديسمبر ١٩٦٠، صدر العدد الأول من جريدة «منبر التقدم».

أما الثانية، فتمثلت في التفاف مجموعة من الاساتذة الجامعيين، (المنجي الشملي، توفيق بكّار، صالح القرمادي، البشير التركي، عبد المجيد ذويب، الشاذلي الفيتوري، محمد اللعداني وعبد القادر المهيري) حول مشروع مجلة ثقافية شهرية تحمل اسم «التجديد» رأت النور خلال شهر شباط/فبراير ١٩٦١.

وطرافة التجربتين ـ محاولة التقدميين المتجمعين حول «منبر التقدم»، والتجديديين على مستوى الأدب والفكر حول «التجديد» ـ تكمن في محاولتهما الخروج من العزلة الثقافية التي كانت

---

(١٨) *Le Nouvel état aux prises avec le complot youssefiste, 1956-1958,* textes réunis et commentés par M. Sayah (Tunis: Dar el-Amal, 1983), vol. 3, pp. 7-10.

تعيشها النخبة، وسعيهما لتكوين مدارس نقدية تنطلق من تحاليل معمّقة للمسائل الثقافية والسياسية في تونس. فعلاً، كانت «منبر التقدم» تدعو لتوفير الديمقراطية[١٩] ولتوضيح مفهوم الوحدة الوطنية[٢٠] ولإعطاء مكانة للغة العربية[٢١] ولفضح التعتيم الاعلامي[٢٢].

ومن ناحية أخرى، رفعت مجلة «التجديد» شعار الجهاد في سبيل الديمقراطية الخلّاقة وحرية الفكر، كما دعت بإلحاح لتكوين جماعة من المفكرين الاصيلين في خدمة الشعب[٢٣]، ولقد ساندت هذه المجلة قضايا تحررية مثل الثورة الجزائرية، ودعت بقوة للتعريب بوصفه «الحل الأمثل للتخلص من الهيمنة الثقافية الاجنبية »[٢٤].

والملفت للانتباه هو ان مجلة «التجديد» خصصت عددها العاشر في سنتها الاولى (شباط/فبراير ـ آذار/مارس ١٩٦١) لموضوع «دور رجل الفكر في تونس اليوم»، ونشرت مواقف تسعة عشر مثقفاً تونسياً، أجابوا على نص استفتائها الذي تضمن سؤالين:

(١) هل لرجل الفكر والادب والفن دور في المجتمع بصفة عامة، وفي المجتمع التونسي بصفة خاصة، فإن كان، فما هو؟ وما هي غايته؟

(٢) ما هو دورك الشخصي، من حيث إنك مثقف؟

جاء هذا الاستفتاء بعد التأكيد على ملاحظة مهمة وخطيرة صدرت في العدد التاسع، وتعلقت «بضعف الثقافة التونسية من حيث عدد المثقفين ومن حيث القيمة أيضاً. معنى ذلك إنها لا تُرضي كمّاً وكيفاً»[٢٥]. وبخصوص الاستفتاء، لاحظت المجلة أن العديد ممن تلقوا النص لم يجيبوا عليه، وعلّقت قائلة «فلعل هذا الاغفال يدلّ على أن السؤال سابق لأوانه في بلادنا اليوم، أي أنه لم يتكوّن بعد في تونس اليوم كثير من المثقفين الذين يعتبرون أن لهم دوراً شخصياً، ويصرّحون به»[٢٦].

على الرغم من ضعف المثقفين، فان محاولتهم الأولى للبروز لاقت اعتراضات من طرف السلطة. فمجلة «التجديد» وجدت صعوبات عندما طرحت في عددها الرابع مسألة المثقفين والنقابة. فوقعت «تدخلات شخصية»[٢٧]، لإيقاف الطبع بمطبعة الاتحاد العام التونسي للشغل، واتجهت منذ ذلك التاريخ إلى المطبعة العصرية، وأخيراً لم تواصل الصدور طويلاً، فاندثرت كمجلة ثقافية فكرية مستقلة، حاولت ان تُجمّع بعض المجددين، وان تعبّر عن وجهة نظر المثقفين المستقلين المهتمين بشؤون الأدب والفكر. وعانت «منبر التقدم» من الصعوبات نفسها تقريباً، صعوبات مادية وسياسية، ووقع في النهاية تحجيرها مع جريدة «الطليعة»، لسان الحزب الشيوعي التونسي، وذلك خلال شهر كانون الاول/ديسمبر ١٩٦٣. وكان حلول عام ١٩٦٤ اعلاناً عن نهاية

---

(١٩) **منبر التقدم**، العدد ٢ (كانون الثاني/يناير ١٩٦١)، ص ٥.
(٢٠) المصدر نفسه، العدد ٣ (شباط /فبراير ١٩٦١)، ص ٦.
(٢١) المصدر نفسه، العدد ١١ (تشرين الأول/اكتوبر ١٩٦١).
(٢٢) المصدر نفسه، العدد ٢١ (تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٦٢)، ص ٥.
(٢٣) «كلمة العدد،» **التجديد**، العدد ١، ص ٢.
(٢٤) **التجديد**، السنة ١، العدد ٧ (تشرين الأول/اكتوبر ١٩٦١)، ص ١ و٦.
(٢٥) المصدر نفسه، العدد ٩ (كانون الثاني/يناير ١٩٦١)، ص ٢.
(٢٦) المصدر نفسه، العدد ١٠ (شباط/فبراير ـ آذار/مارس ١٩٦١)، ص ٤.
(٢٧) التعبير من استعمال أسرة المجلة، المصدر نفسه، العددان ٥ ـ ٦ (حزيران/يونيو ـ تموز/يوليو ١٩٦١)، ص ٢.

(رسمية) للتعددية السياسية والفكرية. وهكذا سيضطر المثقفون للسكوت، حيث ان تكميم المجتمع أصبح اختياراً رسمياً، أملته ضرورة اقتصادية ـ سياسية: «الاشتراكية الدستورية». وقبل ان نخلص لانماط المثقفين التي سادت خلال العشرية الأولى، علينا أن نشير الى محاولة فكرية قام بها مثقف تونسي (الهاشمي البكوش) سنة ١٩٦٢ بفرنسا، وصدرت في كتاب جريء حول ايديولوجية الاستقلال والدولة الجديدة[٢٨]. وطرافة محاولة الهاشمي البكوش، تتمثل في كونها عبارة عن نقد فكري للاوضاع السائدة بتونس، وبخاصة انتفاء الحريات. كما انها كانت مطالبة بتعويض دولة القوة بدولة القانون. والملاحظ اننا لم نجد لهذا الكتاب صدى في صحف ومجلات تلك الفترة، وهو لا يزال الى يومنا هذا مجهولاً من طرف الاغلبية الساحقة من المثقفين التونسيين. كيف نفسّر هذا؟ هل ان عدم انضمام صاحبه للحركة الوطنية هو سبب هذه اللامبالاة؟ إن كان كذلك، فلماذا لم يقع دحض أطروحاته منطقياً؟ هل ان شهرته المحدودة وعدم توزيع كتابه بكثافة، هما اللذان يفسران عدم الاكتراث بمحتواه؟ تساؤلات تبقى قائمة، وتطرح بدورها سؤالاً خطيراً آخر: ما الذي يجعل مجتمعاً يعيش من دون فكر ومن دون سجال ثقافي مستمر؟ الغريب أن البكوش حاول الإجابة عن هذا السؤال، ورغم حججه التي كانت غير مقنعة بخصوص موقفه الشخصي[٢٩]، فان هذا الاديب حاول طرح الاشكالية السياسية بارتباط مع الوضعية السائدة. وبدورنا، نتساءل هل ان غياب المجتمع المدني وضخامة المجتمع السياسي من ناحية، وضعف الوعي النقدي وانجذاب المثقف نحو السلطة من ناحية أخرى، لا يشكلان في العمق تفسيراً لهذه الوضعية القاصرة؟

وأخيراً، يمكننا أن نستخلص أن نموذج المثقف التونسي تأرجح، خلال العشرية الأولى من البناء الوطني، بين **المثقف المستوعب** وبين **المثقف المدجّن**. فإذا كان المثقف النقدي وجد نفسه مضطراً للسكوت والانسحاب (الوقتي) من الساحة الفكرية، فإن المثقف الرسمي وشبه الرسمي ـ سواء أكان دستورياً أم نقابياً ـ اندمج في ايديولوجية الدولة، واقتنع بضرورة جمع الشمل وتعبئة كل القوى في إطار «وحدة قومية» من أجل انقاذ المجتمع التونسي من التخلف.

ثالثاً: السلطة الأحادية ونمو التناقضات (١٩٦٥ ـ ١٩٧٦)

بعد عشر سنوات من الاستقلال، ضمنت النخبة السياسية نجاح عملية بناء الدولة، وأرست الجسم السياسي الجديد على أسس الأمن والاستقرار. وبقي مطروحاً مشروع الاقلاع الاقتصادي، وهو ما ستحاول انجازه المجموعة الدستورية الاشتراكية النزعة، التي اختارت أن تسلك تونس، طوال الستينات، منهج التعاضد والتسيير الاقتصادي من طرف الدولة. ولقد قاد هذه التجربة أحمد بن صالح، ذلك المثقف النقابي الراديكالي الذي كان، خلال فترة الحماية الاخيرة، يترأس جامعة الموظفين، والذي أصبح فيما بعد الأمين العام للاتحاد التونسي للشغل، قبل ان يتم إبعاده عن جهاز الحكم، ثم يتحمل مسؤوليات رسمية مهمة، حيث استلم تدريجياً «وزارة كبرى» تضم التخطيط والمالية والاقتصاد والتربية. وكانت السنوات الفاصلة بين ١٩٦٥ و١٩٦٩ بمثابة الحقبة الوطنية «الذهبية»، حيث بعث بناء تحتياً، وتمكنت السلطة السياسية من فرض سلطتها الكلية على

---

(٢٨) Hachemi Baccouche, *Décolonisation: Grandeurs et Servitudes de l'anticolonialisme* (Paris: Nouvelles éditions latines, 1962), p. 124.

(٢٩) L. Ourimi, «L'Image de la Tunisie dans l'œuvre de Hachemi Baccouche: Lecture de texte,» (Mémoire de maîtrise, Université de Paris III, 1985), p. 229.

المجتمع، وهمشت كل ما هو «غير دولاني». واتسمت هذه الفترة أيضاً بغياب الثقافة السياسية النقدية، وبرواج الثقافة الرسمية. وإذا ما سلّمنا بأن تجربة الستينات شكلت فعلاً تجربة اقتصادية طريفة وتجديدية، فلا بدّ أن نشير إلى إنها تزامنت مع السلطة الاحادية وغياب الاستشارة الشعبية، ممّا أدّى إلى تزايد غضب عدة قطاعات، وبروز معارضة طلابية. ونعرف أن تجربة التعاضد مرّت بأزمة ١٩٦٩، التي حصلت اثر تململ طبقي مزدوج للفلاحين الفقراء وللبرجوازية[٣٠]، وهذا ما ادّى بإبعاد صاحب التجربة في أيلول/سبتمبر، ومحاكمته مع تكوين حكومة جديدة انتهجت سياسة ليبرالية. وفشل تجربة التعاضد يعني قبل كل شيء، فشل المثقف الدستوري الراديكالي الذي اعتقد، في مرحلة معينة، ان هنالك أولويات: أولوية النضال الوطني على حساب النضال الاجتماعي ـ زمن الحماية ـ ثم أولوية الوحدة الوطنية على حساب الديمقراطية ـ زمن الدولة الجديدة، وإجمالاً أولوية رسالة النخبة على حساب تعددية المجتمع.

بقدر ما كانت تجربة الستينات غير تحررية تجاه الفكر النقدي، فان المثقفين التونسيين وعوا خطورة محاكمة غير ديمقراطية للجناح الراديكالي في حزب الدستور، وطالبوا بتوفير حوار وطني عوض التصفية، كما نادوا بالاحتفاظ بالاختيار الاشتراكي والمؤسسات الدستورية، وأصدروا بهذه المناسبة، ما يمكن اعتباره، **أوّل بيان للمثقفين التونسيين خلال فترة الاستقلال**. علماً وأن مجلة «التجديد» أصدرت في عددها الأول، وعلى مساحة ثلاث صفحات، موقف هيئة تحريرها تحت عنوان «بياننا» (ص ٤ ـ ٦) حددت فيه مهام المجلة كفكر «يبحث عن الحقيقة باستمرار، ويعبّر عن الثقافة العصرية العربية، ويساهم (هكذا) في تغذية الثقافة العربية والانسانية ثانياً..»

صحيح أن هذا البيان لا ينقصه الوضوح وعمق الرسالة الثقافية ـ الفكرية، لكنه ليس بتعبوي، ولا ينخرط مباشرة ضمن صراع سياسي، كما هو الشأن في قضايا الانتلجنسيا التي تتضافر فيها بالضرورة عوامل **الالتزام والتجمع والنضالية** [٣١]. ومن هنا يمكن ربما اعتبار عريضة ١٩٧٠ أوّل «بيان» للمثقفين، لانها تحتوي، على الاقل، على بذور هذه العوامل. بالفعل، وقّع تسعة وأربعون مثقفاً مقيمون في تونس، عريضة سلموها للسلط، ونشرت بجريدة «لوموند» الفرنسية بتاريخ ١٠ ـ ١١ أيار/مايو ١٩٧٠، وأكدوا على شعورهم بمسؤوليتهم كمثقفين، من واجبهم الادلاء بموقفهم، في الوقت الذي يجد الرأي العام نفسه منشغلاً بالقرارات السياسية والإقتصادية الجديدة، كما أكدوا على تشبثهم بالمنحى الإشتراكي وبالمؤسسات الديمقراطية. انتقدوا أيضاً أسلوب التغيير الذي يحافظ على الإمتيازات، وأدانوا محاكمة بن صالح لأنها محاكمة سياسية، وطالبوا بحوار وطني وديمقراطي. مع إنه تجب الإشارة إلى طبيعة المثقفين الموقعين على العريضة: أغلبهم (٣١) جامعيون (أساتذة وباحثون)، ويأتي في المرتبة الثانية أصحاب المهن الحرة ، (١٢) صيادلة وأطباء، ثم الفنانون التشكيليون (٣)، بينما لا نجد ضمنهم سوى أديب واحد (قصّاص) وسينمائي واحد أيضاً.

هذه العريضة لم تخلق تعبئة ـ نخبوية أو شعبية ـ ولم تؤثر على مجرى الأحداث. فلم تتراجع السلطة، وقضت المحكمة العليا يوم ٢٤ أيار/مايو ١٩٧٠، بسجن أحمد بن صالح مدة عشرة أعوام بالأشغال الشاقة.

---

(٣٠) Jean Poncet, *La Tunisie à la recherche de son avenir: Indépendance ou néocolonialisme?* Notre temps/Monde, 6 (Paris: Editions sociales, 1974), pp. 91-95.

(٣١) Ory et Sirinelli, *Les Intellectuels en France: De l'affaire Drafus à nos jours*, pp. 20-27.

نتساءل هل أراد الموقعون على العريضة، التخلص من عقدة الذنب المنجرّة عن مساندتهم (النقدية) لتجربة النموّ المتناقض التي صاحبها الغضب الشعبي وتدعيم السلطة الأحادية؟ سؤال يطرح من جملة أسئلة أخرى. ومن ناحية أخرى، تمكنت الدولة من تجاوز أزمة ١٩٦٩ بإعلان الرئيس بورقيبة يوم ٨ حزيران/يونيو ١٩٧٠ عن نيته تحوير الدستور، وقراره بتشكيل لجنة عليا للحزب، شارك فيها المثقف الليبرالي أحمد المستيري الذي قدم استقالته سنة ١٩٦٨، احتجاجاً على تكثيف سياسة التعاضد.

أما على المستوى الإقتصادي، فتم تحرير الإقتصاد واعتماد المجهود الفردي. وفعلاً، عيّن الرئيس بورقيبة في شهر تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٠ وزيراً أول جديداً،وهو الهادي نويرة، وتم إقرار رسمي للسياسة الليبرالية، لأن مواصلة السياسة نفسها كانت تؤدي حتماً لتزايد الصعوبات الإقتصادية والغضب الشعبي، مما كان يستوجب تغييراً آخر لتركيبة النخبة السياسية[٣٢].

الفترة الإنتقالية الفاصلة بين نهاية التعاضد وبداية السياسة الليبرالية، كانت فرصة لبروز مجال حرية نسبية تمثلت في نقد السلطة الفرديّة وتسلط الحزب، ولكنها لم تعمر طويلاً، ورجعت الأمور الى نصابها حين تمكنت الدولة من تجاوز أزمتها واكتساب مشروعية ايديولوجية جديدة. ولئن امتازت الستينات بغياب المثقف عن الساحتين الفكرية والسياسية ـ ونحن نتحدث دوماً عن المثقف النقدي ـ فانها شهدت إصدار بيان من طرف مجموعة من المسرحيين (في ٣٠ آب/أغسطس ١٩٦٦) الرافضين للمسرح «الشعبي المبتذل» ولمسرح علي بن عياد، والناقدين لتدخل الدولة في شؤون الفن الرابع (بعث لجنة التوجيه المسرحي تمّ سنة ١٩٦٣). هذا البيان عرف بـ «بيان الـ ١١» إشارة الى عدد الموقّعين ومن ضمنهم: فرج شوشان، المنصف السويي، توفيق الجبالي، يوسف الرقيق، عبدالله رواشد... وهذا البيان، الذي لم يكن له صدى كبير، حاول تجاوز حالة الركود التي كانت عليها الحركة المسرحية، وذلك بالإعتماد على تجارب فرنسية أساساً، لكنه بقي سجيناً للايديولوجية الوطنية، وأتاح الفرصة في النهاية لبعض الموقّعين من أن يصبحوا كوادر في المؤسسة المسرحية التونسية[٣٣].

كما شهدت الستينات بروز «حركة الطليعة الأدبية» بين ١٩٦٨ و١٩٧٢، تلك الحركة التي طرحت قضايا مهمة في مجالات القصة والشعر والنقد. ولكن هذه التجربة امتازت بـ «غياب خط فكري واضح يحدّد الإتجاه العام للحركة»[٣٤]، وبمحدودية الإبداع الفني.

إضافة لهاتين المحاولتين، برزت حركة طلابية راديكالية ترفض أحادية السلطة، وهيمنتها على الاتحاد العام لطلبة تونس، وعلى بقية المنظمات والأحزاب. كما تطالب بالإشتراكية وبالديمقراطية على مستوى وطني. وهذه الحركة اعتمدت مجموعة مثقفين أصدروا مجلة «آفاق».

وعلى الرغم من أن هذه الحركة التي كانت مزرعة للفكر النقدي ـ أنتجت مثقفين بارزين،

---

(٣٢) Elbaki Hermassi, *Etat et société au Maghreb: Etude comparative* (Paris: Anthropos, 1975), p. 209.

(٣٣) M. Mejri, «La Nouvelle thématique dans le théâtre tunisien contemporain: Mutations socio-culturelles et activité théatrale,» (Thèse de 3ème cycle, Université de Paris IV, 1985), pp. 98-102.

(٣٤) أ. ح. العرف، «ماذا بقي من الطليعة الأدبية؟» **الراي**، ١٩٧٨/٦/١٥.

فإنه يصعب الحديث عن أنتلجنسيا نظراً لمحدودية تأثيرهم الاجتماعي من ناحية، ولغياب المشروع السياسي والثقافي من ناحية أخرى. فيجدر بنا أن نتحدث عن مثقفين ذوي وعي نقدي، أرادوا تطوير مشروعية جديدة إزاء المشروعية الرسمية، اعتماداً على شعارات الحرية والإستقلال الوطني والتقدم الاجتماعي[٣٥].

أما الصحافة الإخبارية والفكرية، فإنها كانت ضعيفة، ولم تحمل مشروعاً فكرياً، على الرغم من أن بعضها كان جيّداً (مثل مجلة «اتصال» Contact)، وكان ظهور قانون الصحافة سنة ١٩٧٥، مناسبة لتقييد السلطة الرابعة بصفة واضحة. وفقدان حرية الصحافة وحرية الرأي، صاحبهما نقص واضح على مستوى الإنتاج الأدبي، كما يشير لذلك فونتان بالنسبة للفترة الفاصلة بين ١٩٧٢ و١٩٧٦[٣٦]. كان الفراغ الثقافي هو السمة البارزة للحياة الفكرية خلال السبعينات، إذ ضعف الإنتاج الأدبي والفكري، وغابت الجرائد والمجلات الإخبارية والفكرية.

والملفت للنظر أن الكساد الفكري تزامن مع فرقعة كلية للمجتمع التونسي، حيث ازدادت نسبة السكان في المدن من جراء النمو الديمغرافي والنزوح الريفي، كما تضخمت الطبقة الوسطى وتطور وعي الطبقة العاملة، بفضل التحاق أعداد وافرة من الشباب المتعلم بالمعامل والورشات الصناعية الجديدة.

وخلافاً للمجتمع الذي تنوّع وتجدد، لم يتطور النظام السياسي بل حافظ على طبيعته وعمّق أحاديته. وهذا ما لاحظه المعارضون، وبخاصة منهم الليبراليون المنشقون عن الحزب الدستوري منذ ١٩٧١. فأصدروا سنة ١٩٧٦ بياناً بمناسبة مضي ٢٠ عاماً على الاستقلال، انتقدوا فيه الحزب الحاكم كحزب عاجز عن تغيير نفسه، وطالبوا بتمكين المعارضة السياسية من حقها في التنظيم والتغيير[٣٧]. وهكذا، برزت تدريجياً مسألة الدستورية السياسية La Constitutionnalité في تناقض مع الأحادية[٣٨]، وهي تطرح بدورها مسألة مدى توافق مشكلة تطور المؤسسات مع نمو المجتمع المدني، وبروز هيمنة جديدة متناقضة مع هيمنة المجتمع السياسي[٣٩].

وإجمالاً، يمكن القول إن المرحلة الممتدة بين ١٩٦٥ و١٩٧٦ اتسمت بابتعاد المثقفين عن السلطة (الأحادية)، كما شهدت بروز نمطين من المثقفين: **المثقف الليبرالي المعتدل، والمثقف الثوري الرافض**. وإذا كان الأول انشق عن الحزب الحاكم في بداية السبعينات، فإن الثاني تدرب على النقاش والتعبئة داخل كليات الجامعة التونسية والجامعات الأجنبية وبخاصة منها الفرنسية. هذا المثقف الذي كان طالباً سوف يصبح موظفاً، ويجد كل الساحة السياسية محتكرة، ومن هنا كان تأزّم مسألة المثقفين في أواخر السبعينات ومأزق السياسة الليبرالية (إقتصادياً) والتسلطية (سياسياً).

رابعاً: بروز المجتمع المدني وانكماش الدولة (١٩٧٧ ـ ١٩٨٦)

لا يمكن الإعتقاد بأن بروز المجتمع المدني في تونس المستقلّة كان عملية عفوية وفجائية، لأن ملامح المجتمع الجديد تم نحتها بفضل سياسة التعليم المنتهجة منذ ١٩٥٨، والصيرورة الدولانية

---

(٣٥) T. Chagrouche, «Le Mouvement étudiant tunisien, 1961-1981: Naissance d'une intelligentsia,» (Mémoire de D.E.A., Université de Paris VI, 1983), p. 60.

(٣٦) J. Fontaine, *Aspects de la littérature tunisienne, 1975-1983* (Tunis: R.A.S.M., 1985), p. 39.

(٣٧) *Le Monde*, 21-22/3/1976.

(٣٨) M. Camau, *Pouvoirs et institutions au Maghreb* (Tunis: Cérès productions, 1978), p. 65.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ٦٨.

المنجرّة عن الآفاق العشرية، إضافة لعملية الرسملة التي عرفتها تونس خلال السبعينات وما صاحبها من تناقضات إجتماعية وثقافية.

والسياسة الليبرالية المنتهجة منذ ١٩٧٠، سمحت بالفعل من تحقيق النمو الإقتصادي المنشود ولكنها أدّت أيضاً الى نمو واضح في الفوارق الإجتماعية والجبهوية، ولئن سيطرت الحكومة على الحركة المطلبية بفضل مداخيل السياحة والنفط، فإن الأزمة الإقتصادية التي عرفها الغرب ابتداء من ١٩٧٤، استفحلت أيضاً بالبلاد التونسية نتيجة تدهور الميزان التجاري. ولذلك ارتفعت نسبة التداين، وتدهورت الطاقة الشرائية لضعفاء ومتوسطي الحال، بتناقض واضح مع عيش البذخ الذي كان عليه أصحاب الثروات السريعة الذين وجدوا ضالتهم في إطار الإقتصاد التابع[٤٠]. هذه الوضعية الإقتصادية عجّلت ببروز أزمة إجتماعية، ظهرت في شكل إضرابات متواصلة، عمقها غياب الجوار، مما أفرغ محتوى «الميثاق الإجتماعي» الصادر يوم ١٩ كانون الثاني/يناير ١٩٧٧.

وإلى جانب الأزمة الإقتصادية والإجتماعية، انفجر الحقل السياسي، اذ أصبحت الحكومة محلّ انتقادات من داخل الحزب الحاكم ومن خارجه.

والتناقض بين الدستوريين،برز بين «نزعة صلبة» تدعو الى مجابهة ضغوط العمال بالقوة، «ونزعة المعتدلين» المكوّنة من مثقفين وكوادر عليا، تدعو للمصالحة والحوار السياسي. لكن هذه النزعة المتفتحة وجدت نفسها في مأزق، ولذلك استقالوا في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٧٧.

ولقد لعبت الحركة النقابية دوراً رياديا في نشأة المجتمع المدني، ذلك ان حجم الطبقة العاملة المتزايدة، أضيف لتجذير النقابات الأساسية (البنوك، النقل، التعليم...)، من طرف المثقفين الذين التجأوا لهذه الهياكل التي كانت محنّطة، بغية النشاط السياسي. ولذلك أصبح الإتحاد العام التونسي للشغل، معقلاً للرافضين وناطقاً باسم الغاضبين، وبالتالي فإنه أضحى مجالاً للوعي النقدي، وقطباً مهماً للمجتمع المدني الناشىء.

ولعبت جريدة «الشعب» لسان حال الإتحاد، دوراً مهماً في تنامي وعي العمال، بفضل احتوائها على توجه يطابق تطلعاتهم. والملاحظ انها فتحت صفحاتها للمثقفين المستقلين والمعارضين،وتمكنت من استقطاب أقلام بارعة لعلّ أهمها، الصحفي محمد قلبي، الذي تمكن بفضل «حربوشة» أن ينقد السياسة الرسمية بأسلوب تهكّمي يجذب القراء..

أما الأحزاب السياسية فبقيت، نوعاً ما، هامشية، رغم استقطابها لعدد من المثقفين. لكن الملفت للإنتباه هو تطعيم الكوادر العليا والمتوسطة لحركة ناشئة هي حركة الديمقراطيين الإشتراكيين، والتي برزت حول المجلس القومي للحريات ـ الذي بقي منذ قيامه في حزيران/يونيو ١٩٧٧ دون رخصة قانونية ـ

شكلت السبعينات مجالاً فسيحاً لنمو«الدرجةالصفر من التزام المثقفين»[٤١] أي العرائض السياسية.

ولكن ظاهرة الجمعيات هي التي كانت محورية في بناء المجتمع المدني التونسي. بالفعل، وإضافة للجمعيات القديمة، مثل جمعية الصحافيين التونسيين، برزت جمعيات جديدة، أهمها

---

(٤٠) Abou Tarak, «Tunisie: La Satellisation,» *Temps modernes*, no. 375 bis (1977).

(٤١) Ory et Sirinelli, *Les Intellectuels en France: De l'affaire Drafus à nos jours*, p. 20.

رابطة الدفاع عن حقوق الإنسان. ونشطت كلها في اتجاه الإستقلالية، وذلك لإحراز التمثيلية. حصلت رابطة الدفاع عن حقوق الإنسان التي نشأت عام ١٩٧٦ على التأشيرة يوم ٧ أيار/مايو ١٩٧٧، وهي تعدّ أول هيكل للدفاع عن حقوق المواطن في الوطن العربي. وبدأت نشاطها بتحسيس الرأي العام والسلط بقضايا إنسانية وبخاصة قضية العفو التشريعي العام (البرقية الموجهة لرئيس الدولة في ١٥ كانون الأول/ديسمبر ١٩٧٧)، كما انها عقدت منابر علنية وعمومية، كان أولها مخصّصاً لمناقشة موضوع «الإيقاف التحفظي في تونس، واقعاً وقانوناً». والرابطة «جمعية مستقلة عن جميع الحكومات والأحزاب السياسية. ومن أهدافها الأساسية الدفاع عن حريات الإنسان ـ الفردية منها والعامة ـ المنصوص عليها في الدستور التونسي وقوانين البلاد والإعلان العالمي لحقوق الإنسان، كما انها تدافع عن ضحايا الظلم والتعسف»[٤٢]. وسوف تحتفل الرابطة قريباً بميلادها العاشر، وهي لا تزال تلعب دوراً مهماً في التحسيس بمشكلة الحريات والديمقراطية.

والى جانب الرابطة، نشطت جمعية الصحافيين التونسيين، ونزعت بوضوح الى الاستقلالية بعدما كانت تدور في فلك السلطة. ولقد عقدت يوم ١٤ تشرين الأول/اكتوبر ١٩٧٧ جلسة عامة استثنائية، طالبت فيها بحرية الصحافة، وبتمسكها بالفصل الثامن من الدستور التونسي الذي يضمن حرية التفكير والرأي والصحافة.

ونشطت أيضاً جمعيات مهنية أخرى، مثل جمعية الأطباء، وجمعية المحامين الشبان، الذين طرحوا مشاكلهم وطالبوا السلطة عام ١٩٧٧ باحترام شرف المهنة. كما ان جمعية القضاة دخلت بدورها ميدان الإستقلالية، فعقدت خلال شهر نيسان/ابريل ١٩٧٩، جلسة عامة، عبّرت فيها عن عدم موافقتها على الإنضمام للمحاكم غير الدستورية، مثل محكمة أمن الدولة، وعدم رضاها عن تطبيق قوانين غير دستورية مثل قانون الجمعيات، وأنذرت بالإضراب. وهذا حدث مهم وخطير، لأن التململ وصل الى أجهزة الدولة، بخاصة وان القضاة سبق لهم أن قاطعوا افتتاح السنة القضائية ١٩٧٧ ـ ١٩٧٨، بحضور الوزراء والسلك الدبلوماسي، وذلك احتجاجاً على «الإهانة التي تعرضت لها سلطة دستورية مستقلة قائمة الذات»[٤٣].

ولقد واجهت الدولة كل هذه الحركات النقدية، والتي لعب فيها المثقفون دوراً أساسياً ـ بالعنف (١٩٧٨) ثم بمحاولة التفتح (١٩٨١) بعد أحداث قفصة.

وستتواصل حركة الجمعيات بخاصة في بداية الثمانينات، على الرغم من عدم إلغاء قانون ٧ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٩. وسوف تبرز عدّة جمعيات ثقافية وسياسية، لعلّ أبرزها من حيث انضمام المثقفين، جمعية «لقاءات مغربية» التي أنشأها أستاذ القانون محمد الشرفي في شهر آذار/مارس ١٩٨١، والتي تضمّ نخبة من المثقفين المستقلّين البارزين. ولكن هذه الجمعية ـ التي نظمت بعض اللقاءات، كالاحتفال بذكرى طنجة ـ تبدو وكأنها دون تأثير على القطاعات الحيوية، وعلى الشباب بالخصوص. وبالتالي، فإنها تكتسي صبغة نخبوية واضحة. وإلى جانب هذه الجمعيات، برز الوعي ببعث النوادي الفكرية، ولعل نادي المرأة الذي بعث بدار الثقافة الطاهر الحدّاد، يشكل حدثاً مهماً، إذ يحتفل منذ عام ١٩٨٠ باليوم العالمي للمرأة (آذار/مارس)، ويعالج

---

(٤٢) أنظر: رابطة الدفاع عن حقوق الإنسان، **مواثيق حقوق الإنسان** (تونس: مطبعة الاتحاد، ١٩٨٦)، ٤٨ ص.

(٤٣) **الرأي**، ١٩٧٨/٣/٩.

قضايا حقوق المرأة بشكل طريف، على الرغم من نزعته «النسوانية» المجحفة أحياناً، واقتصاره على مجموعة محددة، مما يجعله يكتسي صبغة طائفة Secte، أكثر منه حركة جماهيرية. وهذا طبعاً لا ينفي تلك المسؤولية المتأتية من نظرة ثقافية طاغية بتونس، تفرض «تصوراً للذاتية تغيّب شخصية المرأة، كشرط لاستمرارية الأسرة والمجتمع بأسره»[٤٤]. كما وجدت أيضاً محاولات أخرى لبعث نواد فكرية، لكنها لم تحظ بعد بموافقة السلطة، ذلك إن نشأة الجمعيات تخضع لقانون ٧ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٥٩، الذي يعطي لوزير الداخلية، السلطة لمنح التأشيرة التي من دونها لا يمكن للجمعية أن تنشط قانونياً. ولهذا السبب بالذات، بقيت جمعيات مهمة، مثل جمعية الدفاع عن المستهلك، وجمعية مقاومة الكحول والمخدرات، وفرع منظمة العفو الدولية... مجمّدة لعدم حصولها على الترخيص الرسمي. ورغم ذلك، فإن «بروز الجمعيات المستقلة في أواخر السبعينات وبداية الثمانينات، يعكس نوعاً من الاستيقاظ السياسي للانتلجنسيا الحضرية، والرفض من طرف المنشقين لحزب الدستور الجديد»[٤٥].

وبداية الثمانينات، مكّنت أيضاً ثلاثة أحزاب سياسية من النشاط العلني، مع استمرار التضييقات الإدارية والسياسية، نتيجة عدم اقتناع الحزب الحاكم بضرورة ولوج اللعبة الديمقراطية، رغم التغييرات الحاصلة على مستوى العقليات والتركيبة الإجتماعية.

هذا ونشير، الى جانب الجمعيات والأحزاب والنقابات، الى الدور الذي لعبته الصحافة المستقلة، لتدعيم فضاء الحريات، وفي مقدمتها جريدة «الرأي»[٤٦] كتعبير سياسي للديمقراطيين. والى جانبها، نشير الى المجلات الإعلامية (المغرب، حقائق..) والفكرية (الباحث، أطروحات، الشهرية، نساء..) ومساهمتها ابتداء من عام ١٩٨٠ في تشكيل رأي عام تونسي.

لكن كل هذا العمل ـ النقابيَ والحزبي والجمعياتي والصحفي ـ لم يكن يحمل مشروع مجتمع، ولم يصاحبه عمل ثقافي أو ايديولوجي عميق، ولم يقدر على استيعاب الشعب. وبالتالي، لم يفرز انتلجنسيا تونسية رغم تزايد أعداد المثقفين، ونمو وعيهم النقدي.

صحيح ان المثقفين أصبحوا أعضاء نشيطين وفاعلين في التحولات الإجتماعية ـ ويثبت ذلك مساهمتهم المكثفة في أحداث ٢٦ كانون الثاني/يناير ١٩٧٨ ـ لكنهم يجدون اليوم أنفسهم سجناء استراتيجية الدولة والحكم، وسجناء لتبسيطاتهم النظرية، دون الحديث عن بروز معادلة جديدة تمثلت في انتفاضة الشارع (كانون الثاني/يناير ١٩٨٤). والشارع فضاء لم يقرأ له المثقفون حساباً في تفسيراتهم، وهو فضاء يصعب مراقبته من طرف الدولة. وانتفاضته أرغمت جهاز الحكم على الإنكماش من جديد[٤٧] بعدما تمكن من تجاوز أزمة (١٩٧٨ ـ ١٩٨٠). والبحث عن مشروعية جديدة بفضل التفتح السياسي (١٩٨١ ـ ١٩٨٣). أما الساحة الثقافية، فإنها لم تعرف تجديداً يذكر، إذا استثنينا بعض المحاولات الإبداعية «كالمسرح الجديد» و«مسرح المغرب العربي»، وإنجاز بعض الأفلام الجريئة مثل فيلم النوري بو زيد «ريح السدّ» (١٩٨٦)، الذي يعالج قضية تمزّق الفرد والعائلة التقليدية.. وإذا استثنينا أيضاً بعض المحاولات لتكوين نواد ومجلات فكرية

---

(٤٤) Ch. Fauré, «Les Droits de l'homme, le transnational et la question des femmes,» *Peuples méditerranéens*, nos. 35-36 (avril-septembre 1986), p. 184.

(٤٥) M.H. Ladjimi, «Méfaits d'une loi garde - fou,» *Jeune Afrique* (9 juillet 1986), p. 184.

(٤٦) **الرأي**، ١٩٧٧/١٢/٢٩.

(٤٧) الانكماش لا يعني تقلص الدولة على المستوى الجغرافي ـ الأمني، بل اعتمادها العنف لحلّ تناقضاتها، عوض استعمالها للأجهزة الايديولوجية وبناء إجماع سياسي يمكنها من الاستمرارية والاستقرار.

تؤسس للنقاش العلمي.. لكن لم تعرف تونس خلال العشرية المنصرمة، تحولاً ثقافياً جوهرياً، وليست هنالك الآن بذور نشأة تيار أو تيارات ثقافية أو مدرسة فكرية... وحتى الكتابان الصادران بباريس حول السياسة والمجتمع في تونس، جلبا اهتماماً محدوداً في الأوساط المثقفة[٤٨].

وضعف «الفكر السياسي» التونسي لا ينفي المكتسبات التي حصلت على مستوى البنية العقلية والثقافية، إذ أصبحت قطاعات عدة وبخاصة منها الشباب، غير مستعدة للتنازل عن حقها في الشغل والتعليم وفي المشاركة في الحياة السياسية. كما فرضت المرأة وجودها في ميادين اجتماعية عدة.

وإضافة لهذه المكاسب، حصل وعي سياسي بأن نظام الحزب الواحد في تونس لم يعد ضرورياً، وذلك لفشل هذا النمط السياسي في تواصل ارتباطه بالجماهير[٤٩]، ومن هنا، كان لا بدّ من إيجاد صيغ أخرى وتطوير نظام «الحرية المراقبة» الذي تعرفه التشكيلات السياسية اليوم[٥٠].

وعلى مستوى مواز، تنامى عدد المثقفين المستقلين[٥١] عن الحزب الحاكم والأحزاب المعارضة، لدرجة ان الحكومة أصبحت تحاورهم وبخاصة بعد أحداث الخبز.. وربما يتسنى لهم أن يلعبوا في المستقبل القريب دور الوساطة السياسية، خاصة وإنه أصبح اليوم واضحاً انه يصعب حكم المجتمع التونسي دون استشارة شعبية واسعة، وان المثقفين هم ربما مهيأون أكثر من غيرهم ـ نظراً لعقلانيتهم المتميّزة ـ لتأدية دور الوساطة. وأصبح واضحاً ان المجتمع المدني واقع ملموس، على الرغم من هشاشته المتأتية عن وضع تاريخي ـ ثقافي، وعن واقع سياسي يجعله في حالة دفاع نظراً لاتساعية حقل الدولة.

الأكيد هو ان الثمانينات تطرح، وبحدة، مسألة الثقافة والفكر في علاقة جديدة مع السياسة والمجتمع. ويبدو انه ليس هنالك اليوم محاولة من طرف المثقفين لرسم أدوار متميزة، وللبحث عن صيغ جديدة لسدّ الفراغ الذي نجم عن «موت الايديولوجية الوطنية» (هالة الباجي). بخاصة وان تونس تشهد حالياً تحولات جديدة، تتمثل أساساً في ظهور «تطلعات لمجتمع مدني في حالة تكوين، رفض بعض السياسات وأمل مشروع جديد للدولة»[٥٢]. وذلك على اثر تلاشي التصورات القديمة مع ما صاحبها من تناقضات وقطيعة بين الطلبات والامكانات.

ولهذه الأسباب، نجد أن نمط مثقف الثمانينات، يحوم حول البحث عن الدور المستقبلي لدرجة الحيرة والتردد، وأحياناً الإنسحاب من مجال الخطاب أو الفعل. **المثقف المتردّد والمثقف**

---

(٤٨) M. Toumi, *Tunisie: Pouvoirs et luttes* (Paris: Le Sycomore, 1978), 410 p. et H. Béji, *Désenchantement national: Essai sur la décolonisation* (Paris: Maspéro, 1982), 155 p.

(٤٩) محمد مواعدة، «نظام الحزب الواحد: الواقع والنتائج،» **الوحدة**، العدد ١٢ (أيلول/سبتمبر ١٩٨٥)، ص ٦٥.

(٥٠) A. Amor, «Constitution et pluralisme en Tunisie: Le Cas du pluripartisme.» (Texte ronéo, 1985), p. 15.

(٥١) الإستقلالية السياسية ليست ظاهرة جديدة في تونس حيث ان أول الانتخابات التشريعية (١٩٥٦) شهدت ترشح قائمة للمستقلين كما هو الحال في انتخابات عام ١٩٨٦. والمستقلون لهم نزعات سياسية متفرقة. وأخيراً، برزت ضمنهم نزعة تدعو الى تكوين مجموعة سياسية ذات تأثير على الساحة الوطنية.

(٥٢) Elbaki Hermassi, «Le Nouvel état et les résistances de la société civile,» *Annuaire de l'Afrique du Nord* (1983), p. 421.

المستقيل، هما ميزتا الوعي النقدي التونسي الجديد، في حين ان المجتمع المدني لا يزال هشاً، كما لا تزال المواطنة سلبية[٥٣]. فهل ينطلق كل من الوعي والمدنية نحو مرحلة تدعيم المكاسب، أم هل سيتراجع المدّ الديمقراطي وتطغى التسلطية؟

خاتمة

المسح السوسيو ـ تاريخي الذي حاولنا القيام به لثلاثة عقود، امتدت من الإستقلال (١٩٥٦) الى يومنا هذا (١٩٨٧)، وتزامنت مع ثلاث مراحل سياسية تنموية مختلفة، هذا المسح يبيّن لنا[٥٤] ان مأزق المثقفين التونسيين الجدد، مرتبط بأزمة الحرية (غياب أو ضعف المجتمع المدني) وبأزمة الابداع والانتاج (ضعف الوعي النقدي).

والمسألة تزداد تعقداً، عندما نلاحظ إنه لا توجد حالياً ـ رغم بعض المؤشرات الإيجابية والمحدودة ـ قضية واضحة يناضل من أجلها المثقفون، ويعبئون بواسطتها المجتمع، وبالتالي يبدو اننا نعيش اليوم وضعية تاريخية ثقافية تتميّز بغياب الانتلجنسيا، وبغياب الوعي النقدي الفعال والمستمر. ومن هنا تطرح التساؤلات: هل تستمر استقالة أهل الفكر والقلم، أم هل ستعرف تونس نهضة ثقافية تقطع مع الركود؟ هل يسعى المثقفون لتجاوز المأزق وانقاذ المجتمع المدني من التلاشي؟ وهل يستقل الفكر ـ كمجال ابداع ـ عن السياسة كسلطة؟ □

---

(٥٣) M. Camau, «L'Etat tunisien de la tutelle au désengagement: Portée et limites d'une trajectoire,» *Maghreb - Machrek*, no. 103 (1 juin 1984), p. 23.

(٥٤) بما ان سوسيولوجية المثقفين هي غالباً ما تكون سوسيولوجية الآخرين، فلا بدّ أن تنزع نحو الكتابة الوثائقية والتحليلية، وتبتعد عن الخطابية المثقافية، اذا ما أرادت أن تكتسي طابعاً علمياً. وهذا لا يعني طبعاً ان مشروع سوسيولوجية المثقفين يندرج ضمن إطار الموضوعية العلمية المطلقة، خاصة وإن الباحث الذي يتحدث عن المثقفين هو نفسه مثقف ينتمي لحقل منتجي الأفكار. ومن هنا، هو بالضرورة في علاقة صراع ـ اندماجية/نقدية ـ مع السلطة السياسية والثقافية. واذا كان نقد السياسة يمر بنقد المجتمع وبنقد الفكر، فلا بد من رفع الطقوسية عن المثقفين (فوجير ولاس) كشرط أساسي لإنجاز تقدم على مستوى سوسيولوجية المثقفين.

صدر حديثاً عن
مركز دراسات الوحدة العربية
سلسلة الثقافة القومية (١٣)

معوقات
العمل العربي المشترك

الدكتور وليد عبد الحي

معطيات لتحليل الانتلجنسيا في الجزائر

د. علي الكنز

استاذ اجتماع في جامعة الجزائر.

قضايا المنهج

إن سوسيولوجية المثقفين في الوطن العربي، وبخاصة تلك ذات الأصل الأوروبي، قد حددت مجال تحليلها من خلال محورين كبيرين: الأول يغطي الثنائية التي أصبحت مألوفة، والتي تقسم المثقفين الى تقليديين وعصريين، والثاني يدرس علاقة كلتا المجموعتين حيال السلطة السياسية.

ففي الحالة الأولى، والتي ميزت طريقة التناول الفرنسية بخاصة، تم التطرق وتحليل العلاقات بين المجموعتين الفرعيتين المكونتين للمجموعة الأم والمسماة بالمثقفين أو الانتلجنسيا. أما في الحالة الثانية، والتي ميزت طريقة التناول الانكلوساكسونية، فقد تم وضع كل المجموعة الأم في علاقتها مع السلطة السياسية. ففي الحالة الأولى، كان البحث مركزاً ـ بخاصة ـ على تحديد الخصائص الاجتماعية الثقافية لكل مجموعة فرعية، ونوعية العلاقات (نزاعية أم لا) التي تقيمها كل مجموعة فرعية مع الأخرى، وفي الحالة الثانية تم الاتجاه نحو دراسة مستوى اندماج هذه «النخب» ضمن السلطة السياسية.

ففي الحالتين، يتعلق الأمر إذاً بمحاولة رسم نوع من الطبولوجيا للمجال الاجتماعي الثقافي (الحالة الفرنسية) أو في المجال السياسي (الحالة الانكلوساكسونية). معتمدة على مبدأ تحليل «علاقات القرب» بين وحدات تنتمي للمجموعة نفسها أو مجموعات مختلفة، وهكذا فقد تم تحديد هذه الوحدات أو علاقاتها في ما بينها، أو علاقاتها ازاء السلطة السياسية، وفي أحسن وضعية الاقتراب.

ولكن ماذا عن ماهية هذه الوحدات نفسها، هذه الانتلجنسيا؟ ماذا عن هؤلاء المثقفين التقليديين أو العصريين؟ القليل من الدراسات تطرق الى مسألة انطولوجية الوجود الاجتماعي لهذه المجموعات، الى مسألة اندماجها ضمن المجتمع المدني.

لقد سيطرت الوضعية هنا سيطرة كلية، كما انغمست الدراسات بسذاجة في الثراء

الامريكي لميدان بحث مهذار، فقد تم التطرق الى الانساب والتاريخ، الى الاحصاء والببليوغرافيا، كما وضعت منهجيات دقيقة لحصر موضوع لم تطرح حوله الأسئلة الاساسية و المتعلقة بشروط امكانيته. ان الادلة السوسيولوجية لوجوده متوافرة، فهي كثيرة ومتنوعة، (معطيات احصائية، كتب...) ولم تكن هناك حاجة لطرح سؤال حول مسألة وجوده الانطولوجي، وهي الطريقة نفسها التي ردّ بها علماء الفاتيكانوا الذين كانوا مهتمين بمتابعة الكواكب «حول» الأرض، على غاليلي الذي كان يرى أن هذه الحركة الظاهرة ما هي إلا نتائج للرؤية تقوم باخفاء النظام الحقيقي والفعلي.

إن هذا الرفض لهذه السوسيولوجية، والتي ما هي الا شكل خاص للوضعية في علم الاجتماع، هو الذي دفعنا الى إعادة طرح مسألة الانتلجنسيا، متسائلين في البداية عن شروط وجودها، وعن امكاناتها، قبل الدراسة الميدانية للأشكال الامبريقية لانتشارها في المجال الاجتماعي والزمن التاريخي، وعلى هذا المنوال، لا بد من البحث عن الأدلة الانطولوجية لوجود الانتلجنسيا في اتجاه المجتمع المدني، لاننا نعتقد ان علاقة هذا الأخير بتلك هي علاقة جوهرية «بكل ما تحمله الكلمة، لانها تكوينية للانتلجنسيا في حد ذاتها، كفئة اجتماعية منتجة» أو معيدة لانتاج دلالات ومعان اجتماعية من الضروري أن ينظر له ويتقبل على هذا الأساس، من قبل الفئات الاجتماعية الأخرى. ومن هذا المنظار، فالمثقفون الذين يعيشون في وسط مغلق لا يكوّنون انتلجنسيا، وذلك مهما كان ثراء انتاجهم، والشيء نفسه بالنسبة الى جماهير المتخرجين وأصحاب الشهادات الجامعية، الذين لا يكونون مثقفين. ومن باب اول لا يكوّنون انتلجنسيا، اذا لم تفعل المعرفة المتراكمة فعلها في النظام الدلالي الرمزي للمجتمع.

إن جانب الممارسة، هنا، له أهمية أكبر من الجانب المعرفي. ان اشكال المعاني المذكورة لا تتوقف على تجانسها أو منطقها الداخلي، بقدر ما تتوقف على فعاليتها الاجتماعية، أي بمعنى آخر على قدرتها على أن تكون مشتركة بين أكبر عدد من الاشخاص لتوجيه ممارستهم الاجتماعية.

ومن هذا المنظور، فإن «المرابط» مثلاً والذي ما زال يعتقد ان الأرض جالسة فوق قرني ثور، في الوقت نفسه التي تكون مثل هذه المعتقدات ذات انتشار واسع لدى غالبية الجماهير، فإن هذا المرابط يشارك في الانتلجنسيا أكثر من أي عالم اجتماع، صاحب بحوث جيدة، لكنها ليست مقروءة الا من قبل زملائه.

يمكن أن نسمي «جاذبية» أو «عضوية»، قدرة مجموعة من المثقفين أو الانتلجنسيا على انتاج وإعادة انتاج معنى اجتماعي، أي مجموعة افكار ذات دلالات اجتماعية في مقدورها بالتالي تكوين وتوجيه كل أو جزء من المجتمع المدني، الذي تتواجد فيه هذه المجموعة، أي أنها تساعد على توجيه ممارسة اجتماعية[1]. انطلاقاً من هذا التساؤل الأساسي، والذي يكوّن موضوع دراستنا ـ الانتلجنسيا، يمكن أن تتمفصل تساؤلات اخرى، من ذلك مثلاً طبيعة انساق الدلالات المنتجة (الايديولوجيات) وتوزيعها الاجتماعي (منطق طبقي أو متعدد الطبقات... الخ) العلاقات التي تقيمها في ما بينها مختلف الانساق هذه (تخالف، توازي، تضاد... الخ) ذريعة اقترابها من المراكز السياسية للقرار، شروط انتاجها واعادة انتاجها (جامعات، مساجد، مجموعات سرية...) ووسائل حسمتها (الاعلام الرسمي، السينما، التلفزيون، الكتب، الشرائط... الخ).

---

(١) نستلهم اكثر من اعمال غرامشي حول المثقفين للوصول الى هذا الهدف. انظر كراسات السجن لغرامشي.

نعتقد أنه، انطلاقاً من هذا التساؤل، يمكن أن تكون هناك سوسيولوجية المثقفين، أي تلك الدراسات الامبريقية وغير الامبريقية لنشأة وهيكلة قنوات المعاني التي تكوّن النسق الرمزي للمجتمع والذي يعطيه هويته الخاصة.

عند تحليل الانتلجنسيا لا بد من التفريق بين مستويين متطابقين لهذين البعدين الاساسيين كذات مثقفة، فالانتلجنسيا تنتج أو تعيد انتاج نسق أفكار وتمثيل، يمكن أن يكون مجالاً لتحليل محتواه وذلك بهدف نسبه وتجانسه الداخلي، عقلانيته وعلاقته مع الانساق الأخرى، خصائصه النظرية الكاملة، عصريته أو تقليديته، دينيته أو علمانيته.

وكوجود اجتماعي، فلا بد على الانتلجنسيا ان تنتج معان ودلالات، أي افكار لها معنى اجتماعي، وذلك زيادة على انتاجها للأفكار. وعلى التحليل هنا أن يقيس مدى البعد الدلالي لهذه الأفكار، أي مستوى جاذبيتها.

وهنا لا بد من الإشارة الى انه لا توجد علاقة ميكانيكية بين النتائج النظرية لاي نسق افكار ونتائجه الدلالية، بين نجاسة المنطقي وجاذبيته الداخلية، فالأفكار الصحيحة لا تستولي بالضرورة على الجماهير، في حين أن الأفكار غير المتجانسة يمكن ان تكون لها فاعلية اجتماعية أكثر مما هو منتظر. فالنازية والتي تعتبر من الوجهة النظرية العلمية والمنطقية زيفاً لا يمكن تصديقه، تمكنت من ان تجذب وراءها ملايين من الناس اعتبروا عقلانيين، في الوقت نفسه الذي كانوا يعتقدون فيه بلاعقلانية هذه الايديولوجية. فقوة جاذبية فكرة اجتماعية ما، لا تقاس بصحة جوهرها، كما ان عضوانية انتلجنسيا ما، لا يمكن ردها الى درجة عقلانية نسق الأفكار المنتجة لها.

عند تحليل انتلجنسيا معينة، لا بد من ان نفرق بين هذين المستويين، وبالتالي لا بد من الانتشار المتوازي بين هذين المستويين، مستوى الأفكار ومستوى الدلالات أو المعاني، المستوى النظري والمستوى العضوي. انها الرؤية التي حاولنا ان نتشبث بها لدراسة الحالة الجزائرية.

معطيات لتحليل الوضعية الحالية

كما بينا ذلك سابقاً ضمن ملاحظاتنا النظرية، فقد عزلنا البعد المعرفي عن البعد الممارسي، علماً انه اذا كان النوع الأول من التحليل يمكن ان يعطينا صورة عن المجال الثقافي للجزائر المعاصرة، فان النوع الثاني هو وحده الذي يسمح لنا بالتدقيق في العضوانية، بمعنى آخر مستوى ولوجها داخل المجتمع المدني، مقدمين في الوقت نفسه الدليل الانطولوجي عن وجود الانتلجنسيا. فما الانتلجنسيا الا مجموعة تحويل تتواجد في واجهة مجموعتين هما المثقفون والمجتمع المدني، لتحوّل الأفكار المنتجة من قبل الفئة الأولى الى دلالات نشيطة وفعالة داخل الثانية، أي تحويل المعرفة الى ممارسة.

١ ـ دور ومكانة الجامعة

لقد غدت الجامعة في العصور الحديثة وفي الكثير من البلدان، النواة الاساسية في خلق الانتلجنسيا، فبالنسبة للجزائر المستعمرة على رغم الطابع الغامض للجامعة الجزائرية في ذلك الوقت، فقد استطاع الطلبة الجزائريون لعب دور مهم في تشكيل ثقافة وطنية، كانت ضرورية

لحركة التحرير الوطنية، إلا أن الأمور قد تغيّرت كثيراً بعد أكثر من عشرين عاماً من الاستقلال، فنحن بعيدون عن معطيات الوضعية الاستعمارية، والارقام هنا لتأكيد ذلك.

في عام ١٩٥٤ قبيل اندلاع حرب التحرير في الجزائر كان هناك الف خريج جامعي، من ضمنهم ٣٥٤ محامياً و١٦٥ طبيباً، صيدلياً وطبيب اسنان، و٣٥٠ موظفاً وحوالى مائة ضابط في الجيش الفرنسي وأقل من ٣٠ مهندساً، في حين كان أقل من ١٤ بالمائة من السكان الجزائريين يعرفون القراءة والكتابة، من ضمنهم الربع فقط باللغة العربية[٢].

بعد عشرين عاماً، عرف الوسط الثقافي تغييراً جذرياً، فهناك ٦ ملايين طفل في مختلف مستويات التعليم، وحوالى ٢٠٠ الف طالب جامعي، وحوالى عشرة آلاف استاذ جامعي، و٢٠٠ الف استاذ في مختلف مراحل التعليم الأخرى، و١٥ ألف مهندس.

ان التقهقر الثقافي الذي خلفه الاستعمار الفرنسي يُقضى عليه، حتى وإن كانت نسبة الأمية ما زالت تقارب الـ ٥٠ بالمائة[٣].

من علامات هذه المرحلة الآن، ان المتخرجين، بخاصة ذوي التخصّصات الاجتماعية، لا يجدون عملاً بعد تخرجهم، وفي أحسن الحالات يحصلون عليه بصعوبة كبيرة، في حين كان المسلم الحاصل على شهادة البكالوريا في الجزائر المستعمرة يعتبر مثقفاً من أعلى المستويات. ان هذا التطور الكبير والسريع في عدد المستفيدين من المنظومة المدرسية والجامعية بجميع انواعها، كان له تأثير مباشر في نشر الأنوار والرفع من المستوى الثقافي الاجتماعي بصفة عامة. الا ان المفارقات غير المنتظرة في هذا الوضع، هو التغيير الذي حصل في الدور الذي كانت تقوم به الجامعة في المجال الثقافي الوطني.

وبالفعل، فإن خريجي الجامعة الجزائرية بفعل عددهم الكبير نسبياً، لم تعد لهم تلك المكانة السابقة التي كانت لاسلافهم من خريجي الخمسينات والستينات. فالتطور الكمي الكبير الذي عرفته المنظومة التعلمية أدّى الى ابتذال منتوجها، وهي الشهادات الجامعية، وبالتالي ابتذال حامليها من خريجي الجامعات.

حاملو الشهادات هؤلاء تواضعت مستويات مطالبهم، وبخاصة تلك المتعلقة باعتبارهم كجزء من المثقفين. فحالياً لا يعتبر الخريج من الجامعة جزءاً من المثقفين، لأن هذه الصفة لا تمنح الا لعدد قليل من الاشخاص. وهذا الوضع أدّى الى فقدان هيبة الشهادات الجامعية التي وان كانت لا تزال وضعاً اجتماعياً معيناً، الا أنها أساساً لا تمنح الحق في اعتبار حاملها مثقفاً. فالجامعة الجزائرية لم تعد المون الوحيد للمثقفين في الجزائر. ان هذا الابتذال الذي عرفه وضع خريجي الجامعات، كان له نتائج اخرى على مستوى ابعاد الجامعيين عن مراكز القرار السياسي. فقبل الاستقلال وفي سنواته الأولى، ومن جراء ندرتهم، كان خريجو الجامعة مطلوبين كثيراً من ممثلي السلطة على المستوى المحلي أو المركزي. وهذا الوضع كان يجعل المثقفين يقومون بدور «مستشاري الأمير» إذا تعلق الأمر بمسؤولي السلطة على المستوى المركزي المحلي، أكانوا في الحزب أم الأدارة أم في أي مركز قرار آخر.

---

(٢) G. Perville, *Les Etudiants algériens de l'université française, 1880-1962.*

(٣) انظر: س. بدراني، **استراتيجيات التنمية الاجتماعية في افريقيا الشمالية** (الجزائر: المركز الوطني من اجل الاقتصاد التطبيقي، ١٩٨٦).

ومن جراء هذا الاقتراب من السياسي، فان الجامعيين كانوا «مسيسين» وينظرون لهذا البعد السياسي كامتداد طبيعي لوظيفتهم. ان هيبة الجامعة كانت لدرجة ان السياسيين أصحاب الشرعية التاريخية الأكيدة، كانوا في بعض الأحيان في حاجة الى الدخول الى الجامعة للحصول على هذه «الشرعية الجامعية»، والتي أصبحت ضرورية للعمل السياسي. وقد رأينا في هذا الصدد بالذات الآف المناضلين السابقين في جيش التحرير الوطني، وحزب جبهة التحرير الوطني، يتسابقون عند الخروج من العمل السري نحو مقاعد الكليات الجامعية.

فالابتذال الذي عرفه خريجو الجامعة من جراء عددهم لا يجعلهم يطمحون الا في دور «الكاتب» لدى ممثلي القرار السياسي. هذا اذا لم يتقولبوا في نشاط تنفيذي ذي مهارات معينة. ونتيجة لذلك، فان البعد السياسي لعملهم لم يعد موجوداً، ولا يظهر الا في الدفاع عن مصالحهم الفئوية، فقد كانوا إطارات للثورة ثم للأمة. اما الآن فلم يصبحوا الا موظفين مؤهلين ضمن مجتمع أكثر تعقيداً.

إن النتيجة الأولى للتطور الثقافي الكبير الذي عرفته الجزائر المستقلة، يبدو للعيان على مستوى التغيير الذي عرفه دور الجامعة من جراء تغيير مكانتها ضمن المجال الثقافي للمجتمع. فبعد أن كانت النواة الاساسية للعمل الثقافي الوطني قبل الاستقلال وفي سنواته الأولى، لم تصبح الآن الا **جهازاً عالياً للتكوين**، يحاول قدر الإمكان تحقيق وظيفة اقتصادية واجتماعية اكثر من أي ادعاء آخر في جمع انتلجنسيا البلاد حولها.

فمن المفارقات، ان الجامعة من خلال ديمقراطيتها قد فقدت هيمنتها الثقافية التي استطاعت ان تكون لها في المجال الثقافي للمجتمع.

إن فقدان الهيمنة هذا كان من النتائج غير المنتظرة حسب رأينا لسياسة التعريب التي طبقت ابتداء من السبعينات، «هذه السياسة التي غيرت كثيراً من المجال الثقافي للمجتمع، وفي هذه الحالة بالذات فنحن جد بعيدين عن الفترة الاستعمارية التي كانت فيها اللغة العربية تدرس بطريقة سيئة وكلغة اجنبية»[(٤)]، ولا تكتب الا من قبل اقل من ٤ بالمائة من الجزائريين. هذا الوضع الذي أدى بأحد الملاحظين الاستعماريين الأجانب الى الصراخ قائلاً: «إن لغة هذه البلاد لا تحتل اي مكانة ضمن المنظومة التعلمية الرسمية، لدرجة أن الكثيرين من الطلبة الأهليين لا يعرفون التكلم أو الكتابة بلغتهم الأم»[(٥)]. لقد تمت المحافظة على اللغة العربية كلغة عصرية من خلال مدارس جمعية العلماء المسلمين التي كانت تموّل من قبل المجهودات الخاصة، وذلك على رغم العراقيل التي فرضت عليها من قبل الادارة الفرنسية.

أما بعد الاستقلال، فقد كانت مهمة استرجاع مكانة اللغة العربية من المهام الكبرى التي نُفذت بضجة كبيرة، وتولدت عنها نتائج كمية كبيرة كذلك.

إن نتائج العملية لم تكن كلها ايجابية، فان كانت قد حطّمت احتكار النموذج الفرنسي المسيطر من منابع انتشاره، الا أنها لم تكن قادرة على انتاج منافس، بحيث ان دعاة التعريب

---

(٤) ر. بلان المذكور في: Perville, Ibid., p. 26

(٥) قدّرت عدد المدارس المسيرة من قبل جمعية العلماء بـ ٢٠٠ «مدرسة» وحوالى ٣٥٠٠٠ تلميذ. انظر في ما يخص دور العلماء: ع. مراد، **الاصلاح الاسلامي في الجزائر، ١٩٢٥ ـ ١٩٤٠** (لاهاي؛ باريس: دار النشر موتون، ١٩٦٧).

كانوا يستلهمون وسائلهم ومثلهم من البلدان العربية التي بقيت هي الأخرى تابعة لمستعمريها السابقين.

إن تملك الجامعة للغة العربية قد أدّى الى انخفاض في المستوى الثقافي لادائها البداغوجي (التربوي)، وأكثر من ذلك فان الوضع الجديد لم يقضِ على الصراعات او حتى يخفف منها، وهي التي كانت موجودة في الفترة الاستعمارية بين «النخبة التقليدية» المكوّنة في المدارس والجامعات العربية (الزيتونة في تونس، القرويين في فاس والأزهر بخاصة) و«النخبة العصرية» المكونة في المنظومة التقليدية الفرنسية بكل مستوياتها.

بل الادهى من ذلك أن هذه النزاعات قد تضخمت وانتشرت في القطاعات الأخرى التي كان تعريبها أكثر بطئاً.

وهكذا نجد أن القطاعات الاقتصادية التي ما زالت تسير أساساً باللغة الفرنسية، ما زالت رافضة للمتخرجين المعربين، وبعيدة كل البعد عن تأثير الجامعة. ان هذا الواقع قد أوجد تقسيماً يمكن ان يؤدي الى تقوقع للمجال الثقافي المعتمد على الجامعة بتقسيمها الى مجموعتين، الأولى وتمثل العلوم الانسانية المعربة، والثانية تحتوي على «العلوم الطبيعية»، والمدعوة الى الافلات من سيطرة اللغة العربية، حتى وإن كان ذلك جزئياً. اذاً علوم «وضعية» باللغة الأجنبية، وعلوم «معيارية» باللغة العربية. باختصار، مهندسون مفرنسون، وعقائديون معرّبون.

إن ديناميكية إعادة تملّك اللغة الوطنية قد تجاوزت بنتائجها حدودها، وتولّد عنها انقسام النظام الجامعي. فالمنطق النزاعي الذي يسيّر العملية، والمعتمد أساساً على الفرز اللغوي، يقسم حسب محاور متباينة، ليس فقط تخصصات مهنية ولكن كذلك قيماً ومعايير مختلفة. فالجامعة التي كان منتظراً منها ان تكون نواة مفضلة في خلق انتلجنسيا، انقسمت الى مجموعتين لا توجد اي امكانية حقيقية حالياً للتوفيق بينهما، بل أكثر من ذلك، فان شساعة البعد الذي يفرق المجموعتين، والذي دعّم أكثر من خلال الصراعات الفئوية (تقسيم اقتصادي واجتماعي مختلف لكل مجموعة) والسياسية والايديولوجية (شرعية تقنية للمهندس واجتماعية للطبيب واخلاقية للمؤرخ)، ان هذا البعد اذاً قد تواصل اكثر من خلال الحياة العملية التي توقعت كل مجموعة في قطاعات معينة (الثقافة والتعليم والاعلام للمجموعة الأولى، والصناعة والفلاحة والهياكل القاعدية للثانية) ان هذه المؤازرة تمنع، أو على الأقل، تعرقل كل إمكانية للحوار الجدلي، فكل مجموعة تنتشر حسب منطقها الخاص، وانطلاقاً من مبدأ النفي للآخر: فالمعيارية المتكررة للمجموعة الأولى تتلامس من دون لقاء، اللهم في مواجهة ببراغماتية الثانية، ربما.

إن عملية الانقسام هذه التي يعيشها النظام الجامعي، ستؤدي على المدى الطويل، الى حدوث عملية تحطيم ذاتي للجامعة كمموّن ذي وضع رئيسي بالمثقفين، ضروري لتكوين انتلجنسيا، فالمجموعة الأولى قد انتجت فعلاً مؤشرات موجهة، اشخاصاً حاملين لنسق معان، لكنه يسير في فراغ، لأنه ضعيف الالتصاق بالممارسة المباشرة للمجتمع، والثراء الأمبريقي لنشاطه، انها دلالات من دون مدلول، اي تسير حسب موعظة «لا بد ان تكون» لا تعلّم كائناً موجوداً فعلاً، اللهم على شكل عشوائي لتصورات غامضة وعاجزة عن التحول الى معرفة.

أما فيما يخص المجموعة الثانية، فهي مستمرة في انتاج اطباء ومهندسين ومسيري مؤسسات، لكنها لا تقوم بذلك الا من اجل اهداف تقنية تعاش هكذا من دون شرعية، اللهم

«فائدتها الاجتماعية»، بكماء في ما يخص الجوانب الأخرى. أشخاص اذاً حاملون لتأهيل تقني فعلي، لكنهم عاجزون عن تحويله الى نسق معان ودلالات «بالمفهوم الاجتماعي»، أي «مدلولات من دون دلالات». واذا قمنا بمقارنتهم بالمجموعة الأولى، فانهم كائنات موجودة فعلاً «لكنهم لا يعلمون وبشكل لا بد أن يكون الا على شكل تلفيقي». في الحالتين اذاً نحن أمام انصاف مثقفين، كل منهما مبتور عن نصفه الآخر محمول من خلال المنطق النزاعي للنظام الجامعي[٦] على الانتشار، انطلاقاً من توزيع للمهام ـ تقنيون من جهة وعقائديون من الجانب الآخر ـ عاجزون عن القيام بأي امكانية للوصول الى «نسق عضوي»، وبالتالي التحول الى مثقفين.

إن تطور النظام الجامعي الجزائري وصل الى الحد هيكلياً من امكاناته لانتاج مثقفين كان يمكن ان يكونوا النواة النشطة لانتلجنسيا وطنية. ان تطور الحركات الاجتماعية الموجهة من قبل الجامعة الجزائرية أو المنشطة من قبلها، ذو دلالات على التغيير الذي عرفه مكان الجامعة في المجال الثقافي الوطني، والتحول الذي طرأ على دورها.

بصفة عامة يمكن ان نميز منذ الاستقلال أربعة ازمنة تاريخية خلال هذه الفترة القصيرة:

الزمن السياسي: والذي تميز بدور نشط للجامعة في النضالات السياسية التي رافقت استقلال الجزائر، والتي استمرت حتى بداية السبعينات، فالجامعة الجزائرية المتوافرة على نقابة ديناميكية ذات علاقات وطيدة مع النقابات العمالية والفلاحية، شاركت الى جانبها في النضالات من أجل التعبير الذاتي والحريات النقابية، كما قامت بتدعيم نضالاتها الخاصة من أجل كل انواع الحريات، ومن ضمنها حريات الحرم الجامعي[٧].

الزمن الاقتصادي: والمتميز هو الآخر بالتزام نشيط للجامعة، لكنه موجه هذه المرّة نحو المشاكل الاقتصادية والاجتماعية التي برزت مع الثورة الزراعية، والتسيير الاشتراكي للمؤسسات. لقد ضيّعت الجامعة نقابتها (الاتحاد الوطني للطلبة الجزائريين)[٨] واستقلاليتها التي ناضلت من اجلها كثيراً، لكن المنظمة الجديدة (الاتحاد الوطني للشبيبة الجزائرية) سمحت لها بالظهور في المدن والارياف، كما ظهرت كذلك في ميادين جامعية اخرى، كاللجان التربوية والندوات الوطنية... الخ [٩].

---

(٦) ان كل الانظمة الجامعية تنزع نحو اعادة انتاج تقسيم المجتمع الى قسمين. فالتخصصات الاجتماعية تتميّز بمجموعة من المميزات تختلف عن التخصصات «التقليدية» ـ أي اختلاف المهندس عن الفيلسوف و«الأدبيين» عن «العلميين». لكن هذا الاختلاف لم يؤد كما هو الحال في الجزائر الى انغلاق وتقوقع كل مجموعة فرعية، حيث نجد مثلاً الكثير من الفلاسفة ينطلقون من آخر الاكتشافات العلمية في الفيزياء وغيرها من العلوم الأخرى للتفكير كما فعل ذلك افلاطون ـ لكن بوسائل عصرية في مواضيع مثل «الزمن» و«الحياة»، الأمر الذي ينطبق على علماء الاجتماع الذين ينطلقون كذلك في اعمالهم من آخر الاكتشافات في حساب المجموعات الرياضية. فالمبالغة المرضية في تقويم العامل اللغوي لعب في الجزائر دور عائق اضافي، زيادة على العراقيل الأخرى لجعل امكانية الحوار صعبة بين المجموعتين.

(٧)القراءات في هذه الفقرة كانت مركزة حول مؤلفات م. الاشرف وف. فانون منظري التسيير الذاتي، في حين ان النواة الديناميكية للجامعة في هذه الفترة كانت موجودة في كلية الآداب.

(٨) الاتحاد الوطني للطلبة الجزائريين واتحاد الطلبة المسلمين الجزائريين، رفضا الأمر الواقع المتولد عن انقلاب ١٩ حزيران/ يونيو ١٩٦٥، الذي قاده العقيد هواري بومدين، مما جعله يناضل على الجبهتين. الأولى لتحرير المساجين السياسيين وعلى رأسهم الرئيس السابق احمد بن بللا، والأخرى من اجل المطالبة بحرية التنظيم.

(٩) اقتصادية المرحلة جعلت كلية الاقتصاد هي مركز النشاط الجامعي، مثلما جعلت مؤلفين مثل سمير امين، ش. بتلهايم، ف. فرانك على رأس المؤلفين المقروئين. انه زمن التنموية.

الزمن الثقافي: والذي يبدأ عند نهاية الثمانينات، والذي برز من خلال الصراعات العنيفة بين الطلبة انفسهم، العلمانيين ضد الاسلاميين، البعثيين ضد البربريين... الخ، هذه الصراعات الطلابية التي وجدت تجاهلاً كاملاً من قبل المجتمع المدني المتعب من جراء صعوبات الحياة اليومية[١٠].

الزمن الاخير والذي يمكن ان نصفه بأنه زمن السلبية المطلقة: فالجامعة من خلال نفيها لدورها كنواة نشيطة للانتلجنسيا، بشكلها السياسي الاقتصادي أو الثقافي، قد دخلت ضمن الصفوف لمواجهة الصعوبات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية مع المؤسسات الأخرى.

إن هذا التطور الذي عرفته الجامعة الجزائرية كان يمكن، بالطبع، ان لا يكون بهذا المستوى من المأساوية، بل كان يمكن ان يكون عادياً، اذا نابت عن الجامعة في دورها الأوحد في مدّ الانتلجنسيا بالمثقفين، مؤسسات اخرى، وذلك للقيام بالدور نفسه، فنكون بذلك قد انتقلنا من النظام الموروث عن فرنسا والذي استمر حتى السبعينات، والمتميز بالاحتكار الكلي للجامعة في المجال الثقافي الوطني، الى نظام آخر أكثر تنوعاً وأكثر توازناً، وبالطبع اقل مركزية.

لكن شروطاً كثيرة كان لا بد من توفيرها حتى تكون مثل هذه الإمكانية قابلة للتحقق، يرجع بعضها الى المثقفين انفسهم، وأخرى متعلقة بالمجتمع المدني، والأخيرة ذات صلة بالدولة والنظام السياسي. لكن وللأسف فان هذه الشروط لم تتوافر بالنسبة للجزائر، مما أدى الى القضاء على العلاقة المتميزة جامعة ـ انتلجنسيا، بل أكثر من ذلك الى عدم توافر امكانية، بل استحالة ايجاد نواة أخرى لاستقطاب المثقفين.

٢ ـ المثقف والتماثل الثقافي الوطني[١١]

أُلّف العديد من الكتب التي تناولت التأثير الثقافي لاستعمار فرنسا للجزائر، وبخاصة منها تلك التي تناولت مسألة تدمير القدرات اللغوية للمجتمع الجزائري[١٢].

مع بداية هذا القرن، وبعد سبعين عاماً من النهب الاستعماري، كانت القلة القليلة من الجزائريين فقط تعرف القراءة والكتابة باللغتين العربية والفرنسية، حتى الذين كانوا يعرفون أو

---

(١٠) المنظمة الجديدة (الاتحاد الوطني للشبيبة الجزائرية) سمحت للنظام السياسي بتذويب الطلبة داخل مجموع الشباب، ولكن وبفضل التطوع الطلابي الذي انطلق لتدعيم الثورة الزراعية، سمح لهذه المنظمة من النشاط والاقتراب من بومدين.

(١١) Acculturation: تختلف ترجمة هذا المفهوم باختلاف المعاجم والتناولات السوسيولوجية. والجدير بالذكر ان هذا اللفظ غير موجود في المعاجم الفرنسية لحداثته نسبياً. البعض يترجمها **بالتثاقف** (أي التأقلم الاجتماعي الذي يفضي الى رفع مستوى الفرد أو الجماعة أو الشعب). انظر: **قاموس المنهل**، لسهيل ادريس. والبعض الآخر يعربها **بالثقفنة**. أما نحن، فقد اعتمدنا على المعنى الذي اعطاه كاتب النص لهذا المفهوم، وهو التماثل الثقافي، اي تماثل و«امتثال» المثقفين الجزائريين للثقافة الاجنبية.

(١٢) انها المرحلة الراهنة التي تتميز باللامبالاة العامة والفتور المسيطرين على الوسط الجامعي، ذلك ان غالبية الحركة الاجتماعية هي اليوم جارية خارج جدران النظام الجامعي بحيث حلّت محله المساجد والشوارع وملاعب كرة القدم.

يحسنون اللغتين لا يمثلون إلا فئة جد محدودة، لا جذور لها بحيث كانت منقطعة عن باقي افراد الشعب لا لشيء إلا لأنها تعرف الكتابة.

ان المثقفين الأوائل في الجزائر العصرية آنذاك، هم تلك الفئة التي كان البعض منها يعرف كتابة اللغة الفرنسية، والبعض الآخر يعرف كتابة اللغة العربية، إلّا أنه لا هذا ولا ذاك كان يجيد التكلم أو الكتابة بلغة المجتمع. كانت لهذه القطيعة أو لهذه العزلة تأثيرات جد خطيرة ومأساوية ليس فقط على تطور المجتمع، بل بخاصة على الانتلجنسيا الجزائرية.

في الوقت الذي كانت اللغات واللهجات المحلية تفتقر يوماً بعد يوم من حيث المحتوى والتركيب ـ حتى أصبحت عاجزة عن ان تعبر عن الواقع ـ كانت عربية «جمعية العلماء» أو عربية المصلحين تتعالى على اللغة الشعبية بنوع من الاحتقار، بل وترفض حتى التعامل معها[١٣]. في هذه الظروف، كانت جاذبية اللغة الفرنسية هي السبب في ابعاد متكلميها وكاتبيها، وانسلاخهم عن اصلهم، الأمر الذي أدّى الى عدم قدرة البعض على الكتابة ولا حتى النطق باللغة الأصلية للمجتمع[١٤].

عرف المثقفون الجزائريون الأوائل، منذ البداية الانفصال والانسلاخ عن مجتمعهم بفقدان الارتباط العضوي المتمثل في «الحبل السرّي» الذي لا يمكن ان يتمثّل في غير اللغة.

لقد أدّى هذا الانفصال الى هروب فئة المثقفين، بحيث التجأ بعضهم الى ابطال شرق اوسطين بحثاً عن لغة «تقليدية» لغة العصر الذهبي، وبحثاً عن قيم وطرق تمكنهم من فرض انفسهم في الحقل الثقافي الجزائري ـ من دون ان يتم ذلك عن طريقة التغلغل والانغراس داخل المجتمع المدني ـ أما البعض الآخر فراح يستمد ويغترف من التراث الثقافي لـ «فرنسا الحريات» وقيمها لعله يجد ما يساعده على مكافحة الاستعمار الفرنسي. ان هذه الفئة الأخيرة لم تستطع التغلغل داخل الوعي الوطني الجزائري.

كان همّ العلماء الوحيد (جمعية المصلحين) هو محاولة اصلاح المجتمع عن طريق محاربة الفكر الخرافي، وبعث الاسلام، دون أن يحاولوا فهم واستيعاب المجتمع من الداخل[١٥]. أمّا الفريق الثاني، فراح يتحاور مع المستعمر الفرنسي، راجياً من وراء ذلك تخفيف وتلطيف «القمع» المسلّط على الجماهير. وبالنسبة للفريقين، بقيت الجماعة الوطنية، ككائن ثقافي، **العلامة العمياء** لنظرتهم، بحيث لم يتمكن لا هذا ولا ذاك من رؤية هذا الكائن الثقافي.

---

(١٣) انظر بخاصة: Perville, *Les Etudiants algériens de l'université française, 1880-1962.*
انظر أيضا: محفوظ قداش، **تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية** (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٠)؛ مصطفى الاشرف، **الجزائر: أمة ومجتمع**، ترجمة حنفي بن عيسى (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٤)، وسعدالله، **صعود الوطنية في الجزائر** (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٣).

(١٤) تناول مصطفى الاشرف بالتحليل مسألة ضعف اللغة الشعبية وكذلك عجز الثقافة الشعبية. انظر: الاشرف، المصدر نفسه.

(١٥) استمدت جمعية العلماء الكثير من التراث الاسلامي، سواء للنهضة أو الحضارة الاسلامية، الا انها اقتصرت على اخذ وانتقاء العوامل الأقل حداثة وعصرية. تعلقت هذه الجمعية، بشخصية عبد العزيز، مؤسس العائلة الملكية السعودية، كما كانت تستمد مبادئها من الوهابية أكثر من مبادىء جمال الدين الافغاني الأكثر حداثة. وهكذا استمدت من الشرق عناصرها المحافظة «والرجعية» محاولة في ذلك بعث الفكر السلفي.

وباسم السلطة الكتابية، اي معرفة كتابة اللغة، وليس باسم الاندماج العضوي الثقافي، كان الجميع يدّعي تمثيل الشعب والتكلم باسم المجتمع.

إنه لمن المدهش حقاً أن نلاحظ ـ طيلة المرحلة الممتدة ما بين بداية القرن الى غاية اندلاع ثورة التحرير الوطني عام ١٩٥٤ ـ ان المجتمع الجزائري لم يعرف **يقظة ثقافية**، مثل تلك التي رافقت صعود الوطنية وظهورها في البلدان الأخرى(١٦).

إن الجزائر لم تعرف بوشكين، ولا غوغول، أو اولئك الذين قاموا بتثوير اللغة الروسية، ولا الرومنسيين الالمان الذين أعطوا لامتهم الآداب النبيلة والأصيلة، كما ان الجزائر لم تعرف نماذج من اولئك الذين قلبوا أوضاع الكتابة، وثوّروا لغة بلادهم ورفعوها لا لتصبح لغة وطنية عصرية فقط بل لغة عالمية.

إن اختلاف مثقفينا في الجزائر عن انتلجنسيا البلدان الأخرى، يرجع، حسب اعتقادنا، الى مدى اختلاف ارتباط هذا وذاك بمجتمعه، وبعده الثقافي وكذا لغته وقيمته(١٧).

انطلاقاً من نماذج مستعارة شرقاً أو غرباً، بعيدة عن واقع مجتمعهم، فان المثقفين الجزائريين هم منتجون لايديولوجيات منطلقة من «ما يجب ان يكون» أمّا مثقف المجتمعات الأخرى فيصنع ويبني معاني، انطلاقاً من ادوات مجتمعية وثقافية محلية. وهم بهذا، أي المثقفون، يتواجدون كانتلجنسيا تصوغ وتبلور ثقافتها الوطنية من موسيقى وشعر وقصة، انطلاقاً مما هو موجود فعلاً في مجتمعاتهم.

لقد كان لعضوانية (l'organicité)(١٨) المثقفين الجزائريين، خلال هذه الحقبة الزمنية، تأثير سلبي ليس على تطور المجتمع الجزائري فقط، وانما على المثقفين انفسهم(١٩).

وبناء على ما سبق ذكره، استسلم المجتمع المدني الى نفسه نسبياً، واصبح ينشر بعده الثقافي حسب ديناميكية حددتها الظروف الاجتماعية والاقتصادية من جهة، والقلة القليلة من التراث المتبقي، والذي لم يدمّره الاستعمار الفرنسي من جهة ثانية.

كان للمجتمع الجزائري حينذاك ابطاله وقيمه، بحيث واصل إعادة انتاج انماطه الثقافية،

---

(١٦) «العدو اللدود» لجمعية العلماء، وهو دون شك «الجمعيات والزوايا الدينية» ذات الممارسات الغيبية الخرافية. لقد كان العلماء يكافحون بكل شدة هذه الممارسات، اكثر من كفاحهم او مقاومتهم لسيطرة الثقافة الفرنسية.

(١٧) المقصود بالمقارنة هنا، من حيث البنية، والانغماس، في الواقع اليومي، المتمحور حول اعادة الاعتبار الثقافي لتاريخها وقيمتها الحاضرة.

(١٨) Organicité: لتعريب هذا المفهوم التجأنا الى المقولات الغرامشية، وبالتالي يقصد بها: العضوانية بدلاً من العضوية. فهذه الأخيرة مستعملة بكثرة في النصوص العربية، دون مراعاة معناها ودلالاتها في الأدبيات الغرامشية.

(١٩) كتب احد الصحفيين الجزائريين عام ١٩٣٠ عن هذه الوضعية قائلاً: «كم من مرة، سمعت افراد الشعب، بمن فيهم البرجوازية، يشتكون بكل مرارة واسف من موقف المثقفين الجزائريين. ويمكن تلخيص مأخذهم بأنهم لم يهتموا بالشعب وخانوا آمالنا وطموحاتنا، وهم لا يفكرون الا في تحقيق مصلحتهم مثل جمع المادة والعيش الرغيد، ويشاهدون يومياً مآسينا ولا يحركون ساكناً، كأنهم ليسوا من لحمنا ودمنا». انظر:

Mohamed Ben Sai, «La Voix des humbles,»

نقلاً عن: قداش، **تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية**، ج ١، ص ٢٠٩.

من موسيقى وشعر وعبادة الأولياء وممارسة الدين... الخ أي كان يخلق ثقافته الخاصة به، والتي أصبحت هي بدورها مغايرة ومختلفة عن ثقافة المثقفين لكونها «ثقافة شعبية».

وهناك إذاً ثقافتان تطورت كل واحدة منها الى جانب الأخرى، وكانت الكتابة هي السبب في الفصل بينهما، اي بين ثقافة شعبية منطوية على نفسها، ومعزولة في بعض الأقاليم والمقاطعات، محدودة في مآثر القبائل وعادات العشائر، ولغة متحجرة جامدة تحولت الى لهجة اقليمية طغت عليها الايطالية والاسبانية والفرنسية، وبالتالي أصبحت عاجزة عن انتاج الجديد، نائمة في السلفية ومتشبثة بالمنطق التكراري الذي يعيد نفسه، شبيهة بالغريق الذي يتوسّل النجدة، ثم أصبحت هي بدورها ثقافة لـ «المقاومة» بغية الحفاظ على نفسها.

أما بالنسبة للمثقفين الجزائريين، فكان عليهم دفع ضريبة عضوانيتهم. لقد «قاموا بالتخلي» عن الحقل الثقافي الثري والواسع، وكنسوه من «أفكارهم»، تلك الأفكار التي افتقرت الى الدلالات الاجتماعية، وافتقرت الى التأثير والممارسة العملية. وتميّز المثقفون بعجزهم على تحويل انتاجهم الثقافي، الى ثقافة، وبعدم القدرة على ان يتحولوا هم انفسهم الى انتلجنسيا. لم تكن هناك فعلاً الواسطات الضرورية لهذا التحوّل، الا انه كان من الضروري ايجادها وخلقها، وهذا باعادة توجيه شاملة لنظرتهم المحورية وضرورة تثوير وتغيير آفاقهم. وهذا ما لم يتوصلوا الى تحقيقه، ويظهر ذلك جلياً من خلال كتاباتهم، حيث نلتمس فيها فقدان الوعي بالانتماء للجماعة المحلية. هذه الأخيرة كانت ممثلة في كتابات المثقفين وكأنها مجموعة فقيرة، عديمة الوعي والحيوية، في حاجة الى الدعم الخارجي.

قام الشعبويون الروس بدورهم عندما ناضلوا من أجل الترقية الاجتماعية «للشعب» ورفعه الى رتبة الفئة العليا والراقية ، ومجّد الرومنسيون الألمان تاريخ امتهم حتى جعلوه اسطورة. كما ان محبي هنود امريكا ومساندهم بجّلوا ومجدوا مآثر الازتيكين وجميع النازلين قديماً في المكسيك، اما اذا عدنا الى المثقفين الجزائريين فنجد انهم مارسوا نشاطهم داخل المجتمع الجزائري بنوع من الذل والشعور بالنقص. وعلى رغم النكسات العديدة والمتكررة التي عرفها الاستعمار، فقد كانوا دائماً يحطّون من قيمة مجتمعهم ويحتقرونه. لم يؤمنوا أبداً بقدرات مجتمعهم ولا بحيوية تطوره، حيث كان همّهم الوحيد المناقشة والمجادلة في الظلام، وبدلاً من البحث عن ادوات ممارستهم محلياً، التجأوا خارج مجتمعهم المحلي بحثاً عنها.

كانوا ينظرون الى المجتمع، وكأنه «هدف»، يجب الوصول اليه واصلاحه، وليس كقاعدة اساسية لانطلاق الممارسة. وهم أي المثقفون، اما متشبثون بالعروبة أو بالاسلام، واما بفرنسا أو حتى بأوروبا، الا انهم لم يكونوا متشبثين «بجزائريتهم».

في الوقت الذي كان بلزاك يطوف الضواحي والقرى الفرنسية، وعندما كان غوغول يدرس بدقة فلاح «الارواح الميتة» او بيروقراطي «المعطف» وعندما كان كذلك رومنسيو المانيا يعيدون تشكيل سلالة اساطيرهم بدقة، كان المثقفون في الجزائر يبحثون عن نماذج سعودية أو فرنسية ليطبقوها في مجتمعهم، هذا المجتمع الذي كانوا ينظرون اليه برؤية المصلح لا أكثر.

لقد كان المثقفون في الجزائر يتميزون بالانقطاع والانفصال عن المجتمع، بسبب معرفتهم للكتابة كما ذكرنا سابقاً. ومما زاد هذه القطيعة حدّة وبعداً، طبيعة رؤية المثقفين الخاطئة

لمجتمعهم، وكذلك طبيعة الأدوات المستعملة لانتاج انسقتهم الفكرية. كل هذه العوامل كانت السبب في هشاشة المثقفين وسهولة ذوبانهم.

وباعتبارهم فئة اجتماعية، فقد كانوا يعيشون على هامش المجتمع المدني، وفي مجال ضيق منحته لهم الادارة الفرنسية، علماً ان هذا المجال يتميز بالعزلة وعدم الارتباط بالمجتمع[٢٠].

فهم، بالنسبة الى الادارة الفرنسية ليسوا محرضين أو مثيرين للفتن، وبالتالي يجب عدم مراقبتهم مراقبة مشددة، وأما بالنسبة للمجتمع المدني فهم «مثقفون» لا يمكنهم الاحتكاك بأفراد الشعب، لأنهم لا يشعرون بما يشعر به الشعب. وبحكم موقفها كفئة مثقفة، وبحكم اسلوبها وتصرفاتها، فانها ترفض الرجوع الى الثقافة المحلية، وبالتالي فهي منتجة لافكار لا يمكن ان يقال عنها الا انها عقيمة وجامدة.

وزيادة على ذلك، فان تطور المجتمع وحيويته تجاوزتا بكثير الفئة المثقفة التي لم تهتم اطلاقاً لا بتطوره ولا بحيوية هذا المجتمع. كان همّ المثقفين الوحيد هو المجادلة والمناقشة حول مكانة الجزائر ضمن الامبراطورية الفرنسية[٢١].

وفي الوقت الذي كانت النواة الوطنية الأولى تناقش مسألة الاستقلال، كان ينبغي عليهم ان يسبقوا الأحداث لكونهم مثقفين، ولكن لم يحصل ذلك.

لقد طال تأخرهم عن الأحداث لمدة جد طويلة، وتميزوا بالذيلية، حتى كسحتهم الأحداث المهمة وقُضي عليهم كأنتلجنسيا، نتيجة تصاعد وتطور تيار الوطنية والقومية الحديثة.

٣ ـ المثقفون والمسألة الوطنية

إن عضوانية المثقفين الجزائريين ادت بهم تدريجاً الى قصر بصرهم السياسي، بحيث لم يقدّروا احسن تقدير أهمية صعود الوطنية وتغلغلها في اوساط الجماهير.

وهناك العشرات من المؤلفات حول هذه المسألة، بامكان القارىء الرجوع اليها.

وإذا استثنينا اولئك الذين قضوا اوقاتهم في المناقشات الفارغة، اي الذين حاولوا تبرير تأخر مشاركة هؤلاء واولئك في «المغامرة» الوطنية الجزائرية، فان الأكثر موضوعية هم الذين أكدوا على العلاقات الخلافية التي صبغت العلاقات بين المثقفين داخل الحركة الوطنية، واذا كان الوطنيون لا يقرّون صراحة بخيانة المثقفين، فانهم يلومونهم على ضعف أو عدم مشاركتهم في الكفاح السياسي.

واذا حاولنا إبراز الخطوط العريضة، فإنه بامكاننا ملاحظة اربع مراحل كبرى، في تطور هذه

---

(٢٠) من بن باديس الى عباس فرحات، مروراً بابن حبيلس والطاهر بن جلون، نلاحظ ونلتمس دهشة المثقفين انذاك من الفقر الاجتماعي والثقافي للجزائر. ذلك ما عبر عنه جلياً ا. ميمي في موضوعه (كرة الذات) الذي نجده يتكرر بطريقة واخزة في أغلبية كتابات المثقفين الجزائريين، سواء بالعربية أو بالفرنسية.

(٢١) من بين الخمسين صحيفة ذكرها: ز. أحددان، **تاريخ الصحافة الاهلية في الجزائر** (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ١٩٨٣)، فإن معظم الكتّاب، عاشوا مرحلة قصيرة بسبب مصادرة الصحف والحجز الاداري وسجن المحررين... الخ. ونستطيع ان نذكر بأن غالبية المثقفين الجزائريين قد فضلوا هذا النوع من التداخل، بدَلاً من الانغماس في أوساط الجماهير الأمية.

العلاقات، وكل فترة تمثل مرحلة خاصة من تاريخ الحركة الوطنية[٢٢]. مرحلة نجم شمال افريقيا: ١٩٢٦ ـ ١٩٣٦، مرحلة حزب الشعب الجزائري من ١٩٣٧ الى ١٩٤٦، مرحلة انتصار الحريات الديمقراطية الممتدة من ١٩٤٦ الى ١٩٥٦ وأخيراً مرحلة حزب جبهة التحرير الوطني الممتدة من ١٩٥٤ الى ١٩٦٢: تلك هي اللحظات التاريخية الكبرى للحركة الوطنية الجزائرية.

بالنسبة للأزمنة الحاسمة وكذلك للقرارات التاريخية المصيرية التي اتسمت بها هذه المراحل (المطالبة بالاستقلال الوطني من قبل نجم شمال افريقيا، زيادة على تنظيم الحزب الجماهيري والمصادقة على مبدأ الكفاح المسلح باعتباره الحل الوحيد للاستقلال، واخيراً انشاء جيش سري)، يمكن ان نقول ان غالبية الباحثين الذين درسوا الحركة الوطنية قد نوّهوا بضعف مشاركة المثقفين الجزائريين، وعدم تحريضهم على طرح مسألة الاستقلال. وتزداد أهمية الملاحظة اكثر، اذا ذكرنا الغياب الذي سجله المثقفون في طليعة الأحزاب الوطنية، وعدم حضورهم على مستوى الأحزاب كافة.

الهامشية والذيلية، تلك هي مسيرة المثقفين، سواء أكانوا داخل المنظمات أم خارجها[٢٣].

لم يكن حضور المثقفين يستحق الذكر عبر المراحل التاريخية للحركة الوطنية، ولا يمكن ابداً اعتبارهم «رفقاء الطريق» اذا ما قورنوا بالثوريين الوطنيين، الذين انطلقوا خلال العشرينات في تنظيم صفوف البروليتاريا الجزائرية المهاجرة الى فرنسا، بل وحتى هذه الأخيرة كانت معروفة بنظرتها السلبية تجاه المثقفين، أي «معاداة المثقفين».

إن لعلاقة المثقفين الجزائريين بالحركة الوطنية نتائج جد متعددة نقتصر على ذكر علاقتين نظراً لاهميتها، من حيث توضيح نفسية الفاعلين في هذه المرحلة اي أولئك الذين كان لهم حضور، ويمكن اعتبارهم بـ «ديناميكية الجماعة» آنذاك.

مما لا شك فيه، ان المناضلين الثوريين كانوا يقدّرون المثقفين، (كان المثقف يتمتع بسمعة عالية في المجتمعات التي تتغلب فيها الأمية)، ولكن بنوع من الحذر وعدم الاندفاع، بل كانوا يلومونهم ويعيبون عليهم البرودة في التحليل والتردد في اتخاذ المواقف[٢٤]، لقد كانوا متذبذبين واصلاحيين، حتى عند التحاقهم مؤخراً بالعمل المسلح. وفي هذه الفترة، كانت تعتبر توبتهم ناقصة وغير كاملة في نظر أعضاء الحركة الوطنية، الأمر الذي أدّى بهذه الأخيرة إلى تصفيتهم جسدياً،

---

(٢٢) انفرد الحزب الوطني لنجم شمال افريقيا بمقولة استقلال الجزائر، ويأتي بعده حزب الشعب الجزائري، ويستمر في طريقه لمدة طويلة حتى بعد الحرب العالمية الثانية عندما كان يترأسه مصالي الحاج. وهذا خلافاً لكل التشكيلات الوطنية والتيارات المثقفة الجزائرية.

(٢٣) ذكر أحد مسؤولي حزب نجم شمال افريقيا بمناسبة إلقاء محاضرة، بأنه هو وزملاؤه عام ١٩٢٨ بباريس كانوا مضطرين للبحث عن اجانب، وخاصة منهم احد الطلبة الهولنديين، ليقوم بتحرير افكارهم.

(٢٤) يمكننا الرجوع الى ملحق كتاب: قداش، **تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية**، لنجد قائمة تشكيلة القيادة الأولى لحزب نجم شمال افريقيا وكذلك تشكيلة رؤساء الولايات عام ١٩٥٦، أي ٣٠ عاماً بعد، وحول الموضوع نفسه، انظر: محمد حربي، **ارشيف الثورة الجزائرية** (باريس: جون افريك، ١٩٨١)، (باللغة الفرنسية). لمزيد من التفصيل، انظر: محمد حربي، **حزب جبهة التحرير بين الخيال والحقيقة** (مترجم الى العربية في بيروت). انظر أيضاً:

Mohammed Harbi: *La Cuerre commence en Algérie* (Paris: Edition complexe, 1985), et *Aux origines de front de libération nationale: La Scission du P.P.A.-M.T.L.D.: Contribution à l'histoire du populisme révolutionnaire en Algérie* (Paris: Bourgois, 1975).

مثلما وقع في الأحداث المأساوية في الولاية الثالثة حين تم ذبح المثقفين الثوريين الذين تـأخروا عن مواكبة المسيرة[٢٥].

لقد التحق المثقفون بالثورة بمأساوية شاعرين بالذنب الثقيل، ليس بسبب التحاقهم المتأخـر فقط، وانما بسبب كتاباتهم وخطابهم المتأخر أيضاً. لقد كانوا يشعرون بالنقص أمام الشريك الأكبر الذي سبقهم مبكراً في النضال المسلح، حتى أصبح هو راعيهم وهم رعيته، وهو الوصي وهم الخدم الذين يعملون تحت مسؤوليته في التنظيم وفي التفكير. وهكذا، ونتيجة الشعور بالـذنب وبالخطيئـة، خدموا الثورة «حتى يتناسوا» الأخطاء التاريخية التي ارتكبـوها واصبحت «كـوصمة عـار»، ليس عند اندلاع الثورة فقط، بل حتى بعد الاستقلال.

لقد نشأت وترعرعت الحركة الوطنية الثـورية عملياً من دون مشاركـة المثقفين، وحتى بعـد التحاقهم بها «مرغمين» لم يتمكنـوا من التأثـير فيها، لا من حيث المحتـوى ولا من حيث التطور ـ ومما زاد الطين بلة، انهم اصبحوا عبارة عن بيادق بين ايادي الحركة الـوطنية، وللـرافضين منهم قبول قواعد اللعبة، أو التهميش والتصفية الجسدية.

ومما لا شك فيه، ان عدم حضور المثقفين داخل صفوف الحركة الـوطنية، وضعف تـأثيرهم على مجرى الاحداث، كانت له نتائج جد وخيمـة على الحـركة الـوطنية نفسهـا[٢٦]. وكما اوضحنـا سابقاً، فان هذه الوضعية هي خاصة من خصوصيات غـالبية التجـارب الوطنيـة العربيـة، إلا ان التجربة الجزائرية هي أكثر تجسيداً لذلك[٢٧].

على مستوى البلدان كافة، تطورت الحركة الوطنية في «عزلة ثقافية» نسبيـة. أما في الجـزائر فهي عملياً مطلقة؛ ذلك انها كانت السبب المباشر في تحديد هيكلها الداخـلي من جهة، وفي تعـاقبها التاريخي من جهة ثانية.

تنقسم نخب المثقفـين، حسب التيارات الكبـرى التي تلتقي بالتّمـاس فقط بالـوطنية، وهـذا سواء بالنسبة للوحدة الاسلامية «للعلماء» التي لا تأخذ بعين الاعتبار الوطنية، أو بالنسبة للوحدة الاسلامية «للعلماء» التي لا تأخذ بعين الاعتبار الوطنية بسبب «كوسموبوليتية» الدين لهذا التيار، او بالنسبة لاصحاب الاندماج والمنادين بـالانضمام الفيـدرالي الذين تقبّلـوا الوصـاية الفـرنسية واقتصروا على مسألة التفاوض والاحتواء، وهذا ينطبق كذلك على الشيوعيين الذين لم يتجاوبوا مع المسألة الوطنية تطبيقـاً «للأمميـة البروليتـارية» (السـوفياتيـة) وعملاً بمبـدأ الكومنتـرن القائـل بـالاستراتيجيـة العالميـة. كل هـذه التيارات الكبـرى التي سيطرت عـلى الحقل الثقـافي العـربي، وبخاصة الجـزائري منـه، كانت تحط من قيمـة العمل الـوطني، وتعارضـه انطلاقـاً من مسبقات

---

(٢٥) مما يستحق الذكر، هو ان لفظ «مثقف» اصبح عبارة عن علامة للتميز وللسخريـة من المثقفين، بـل حتى «وصمة عار» يُنعت بها من يخون الجماهير.

(٢٦) تلك المؤامرة، كانت من اخراج المخابرات الفرنسية عندما بثت عدم الثقة داخل صفوف المقاومة المسلحـة بنشرها معلومات تـدّعي فيها بأن اعضاء جيش التحريـر الوطني مـا هم إلاّ عملاء للجيش الفـرنسي، ويرتـدون لباس المقاومة ليخدموا فرنسا. وبسبب هذه الدعاية المضادة، قام رجال المقاومـة بالـولاية الثـالثة بتصفيـة غالبيـة المثقفين جسدياً.

(٢٧) علي الكنز، «البعد الثقافي للتنمية في العالم العربي،» (مداخلة باللغة الفرنسيـة القيت خلال ملتقى العـالم الثالث المنعقد بداكار ١٩٨٦).

ايديولوجية[٢٨]. وانطلاقاً مما سبق، تطور العمل الوطني الجزائري **بالتداخل المتبادل والمتعارض** بين هذه التيارات. فهذه الأخيرة تلتقي احياناً وتتعارض احياناً اخرى، حسب مقتضيات المرحلة والظرفية التاريخية، وهذا ما يمكن ان نطلق عليه بكل بساطة و«بذاءة»: **التلفيقية** كمبدأ أول، والشعوبية كمبدأ ثان. ومن دون تركيب مسبق، تمكن المبدأ الأول من الجمع بين عناصر عدة تنتمي لانساق ايديولوجية مختلفة ومتعارضة.

وعلى عكس ما يبدو في الظاهر، فإن الوطنية في الجزائر ليست بالعقيدة الجامدة، مثلما كانت عليه البادیسية بالنسبة للعلماء، أو الستالينية بالنسبة للشيوعيين في الحزب الشيوعي الجزائري، بل هي معاكسة لهذين التيارين لذلك فهي في الوقت نفسه عربية واسلامية، اشتراكية وعلمانية وتقليدية في كثير من الجوانب، الا انها عصرية في جوانب أخرى... الخ.

إن **المبدأ الموحد** لكل هذه العناصر المختلفة المصادر والمحتويات أساساً، ليس في طريقة عملية نظرية، بل في **إرادة سياسية** حبيسة الثنائية المتمثلة في «الاستقلال ـ الشعب».

يستمد هذا الزوج من المقولتين السابقتين قوة نشاطه الايديولوجي وانتشاره تجاه الجماهير وقدرته على التحول الى «نسق ذي دلالات»، من الممارسة الجماعية والقدرة على تشكيلها. واما ما تقوله الأحزاب الأخرى، فهو لا يستطيع تجاوز مستوى **الأفكار**، ولا حتى مجال الذين يمكنهم فهم ذلك؛ أي المثقفون.

لقد تميز التيار الوطني بممارسته الفعالة تجاه الجماهير، الأمر الذي أكسبه التفوق السياسي الصريح بالمقارنة مع التيارات الأخرى، الا ان افتقاره النسبي للمعرفة النظرية، دفعه في كثير من الأحيان الى الاحتكاك برفاقه ومعارضة التسلح بالقوانين النظرية التي يستعملونها، دون خوف من الذوبان أو الانكسار.

إن الشعوبية، ايديولوجية عامة المجتمع، والتي شرحها بوضوح محمد حربي، كانت هي تعبير الحركة الوطنية. وبفضل بساطة اهداف هذه الايديولوجية استطاعت الحركة الوطنية التغلغل والانتشار داخل الوعي الجماعي، الا انها عرقلت كثيراً تشرب العديد من الأفكار وذلك على رغم التلفيقية التي تتميز بها الحركة الوطنية.

إن جميع ايديولوجيات مختلف فئات المثقفين، تستطيع «الالتصاق» بالنواة المركزية للشعوبية، وهذا ما حدث بالفعل وبشكل تدريجي، عند قيام ثورة التحرير. الا ان هذا الالتصاق، يبقى التصاقاً من دون تحقيق الهيمنة على النواة المركزية. ومما لا شك فيه، ان حركة المثقفين هي مطابقة لتصوراتهم الفكرية. فعندما تنادي الحركة الوطنية بالأحزاب، نجدهم يمتثلون للأمر ويسخرون انفسهم لخدمة الثورة، وهكذا التحقوا بالعمل المسلح في الداخل، وانضموا الى التنظيمات السياسية في الخارج والمؤسسات الجامعية الأجنبية، وتوصلوا الى مناصب المسؤولية حتى داخل حزب جبهة التحرير.

ومع الاستقلال، دخلوا الى ارض الوطن واصبحوا **في خدمة الدولة**، مثلما كانوا عليه في السابق في خدمة الثورة. البعض احتل مناصب ديبلوماسية جد عالية، والبعض الآخر شكل النواة الرئيسية للفئة التكنوقراطية التي واصلت بناء الاستقلال، الا انهم لم يستطيعوا محو «العلامة

(٢٨) بالمعنى المتداول لدى ماكس فيبر.

التجارية» التي يتعذر محوها. تلك هي حالياً التركة الثقيلة ـ اي الشعور بالذنب والخطيئة ـ التي يدفع ثمنها الجيل الثالث، دون الشعور بعمقها التاريخي.

خلاصة الانتلجنسيا والدولة

إن الغياب النسبي للانتلجنسيا الجزائرية في التجربة الوطنية، كان بمثابة السبب الرئيسي لضيق البعد الثقافي للحركة الوطنية ومجالها السياسي، الأمر الذي أدّى بالنظام السياسي، نظراً لأصله وتطوره، الى الارتياب من المثقفين والى احتقارهم ومراقبة نشاطهم.

ولكونهم خدام الثورة عليهم الاستمرار في خدمة الدولة. ان هذه الرؤية «الوظيفية» لدور الانتلجنسيا التي تكونت خلال المرحلة الثورية اصبحت مسألة يتعذر الدفاع عنها بعد الاستقلال بالنسبة للجميع.

ونظراً لافتقارها الى انتلجنسيا، تمكنت الدولة من الاستحواذ على المثقفين لخدمتها، حتى وان لم يكونوا بمثقفين، نظراً لافتقارهم الى معايير المثقفين، بحيث أصبحوا لا يصلحون لاية خدمة.

لقد اصبحوا موظفين لا ينتجون لا الأفكار ولا المعاني ذات الدلالات. ان استرقاق الكبار واكراههم امام الهجمة الثورية وديناميكيتها، كانت السبب في ذلك. وهكذا، وبعد مرور اللحظات الثورية، ازداد استرقاقهم وعقمهم.

إن مثقفي الجيل الثاني، الأكثر شرفاً واستقامة، قد التجأوا الى صمت وعزلة السفارات أو المصانع. فهم يديرون ببراعة شؤون العلاقات الخارجية وتقنيات الانتاج، وأما بشأن القضايا الأخرى فلا يتجرأ أحد على التدخل فيها.

أما بالنسبة للجيل الجديد، فقد غرق داخل الوظيفة الموروثة عن اجداده.

لقد اقتصرت وظيفة هذا الجيل الجديد داخل القالب الذي خططه النظام البيروقراطي، بكل دقة قصد تدمير اوضاع وعوامل الانتلجنسيا، وهكذا اصبح هذا الجيل عبارة عن «قناة» قولبها النظام البيروقراطي[٢٩].

لقد فقدت الدولة امكانية الهيمنة الثقافية على الجماهير، باسترقاقها الانتلجنسيا وخضوع هذه الأخيرة لها.

تلك هي التغيرات العميقة التي حققها المجتمع المدني منذ الاستقلال. ان التزاوج المتمثل في الاستقلال والشعب، فقد نشاطه الايديولوجي، كما فقد الحزب الوطني هيمنته على الجماهير.

وهكذا، بعد ما كانت نيابة الانتلجنسيا ثانوية وهامشية، اصبحت الآن ضرورية، وبدلاً من

---

(٢٩)الحركات الثورية، كانت عادة مصحوبة بغليان ثقافي مما ساعدها على التوسع والانتشار، وهذا ما وقع خلال الثورة الفرنسية ١٧٨٩، والثورة البلشفية ١٩١٧، والثورة الكاستروية بامريكا اللاتينية وكذلك في فيتنام. كل هذه التجارب عرفت مساهمة المثقفين في الممارسة الثورية وطليعتها، وهذا ما لم يحدث في الجزائر. انها فعلاً ظاهرة شاذة. ويكون من المفيد القيام بدراسة سوسيولوجية مقارنة بين سوسيولوجية حزب التحرير ومنظمة التحرير الفلسطينية المناقضة تماماً في هذا الميدان للتجربة الجزائرية.

ان يستمر التطور في هذا الاتجاه، يكرّر النظام السياسي حالياً تجربته الماضية، بحيث يفتقد في آن واحد الانتلجنسيا والمجتمع المدني، وفي هذه الظروف قام العديد من التيارات المناهضة للتطور (البربرية والتيار الاسلامي) لتؤثر وتوجه المجتمع المدني بدلالات وممارسات يتعذر الجمع بينهما.

وللمرة الثالثة وجدت الانتلجنسيا الجزائرية نفسها، وفي أقل من قرن، مضادة ومعاكسة لتاريخ مجتمعها[٣٠] □

(٣٠) عند تحديده لدور المثقفين، طلب وزير الثقافة الجزائري من المثقفين ايصال خطاب الثورة الى الجماهير. لقد اخطأ في تحديد المرحلة، ذلك ان الخطاب لا وجود له والثورة تغيرت تماماً.

صدر حديثاً عن

مركز دراسات الوحدة العربية

مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي
محور "المجتمع والدولة"

المجتمع والدولة في المشرق العربي

الدكتور غسان سلامة

الانتلجنسيا السودانية بين التقليدية والحداثة

د. حيدر ابراهيم علي

محاضر في قسم الاجتماع ـ كلية الآداب ـ جامعة الامارات العربية المتحدة.

تحاول هذه الدراسة القاء الضوء على تطور الانتلجنسيا السودانية خلال الفترة التي شهدت انتشار الثقافة العربية الاسلامية، ونؤرخ لها بقيام دولة الفونج (١٥٠٤). لأن الفترة التاريخية السابقة، رغم الانجازات الحضارية التي شهدتها كوش ومروى القديمة وقيام الدويلات المسيحية، الا انها اتسمت بالانقطاع الثقافي والتشتت الجغرافي والعزلة الحضارية. نبدأ بدولة الفونج لأنها الحقبة التاريخية التي بدأ فيها استقرار المجموعات العربية في الاجزاء الشمالية ـ النيلية من السودان الحالي. كما انتشر الاسلام حتى في مناطق لم تتحدث العربية رغم إسلامها، حيث احتفظت بلهجاتها المحلية غير العربية. لا تعني البداية بدولة الفونج، ان العرب قد دخلوا السودان متأخرين، فقد تعرض السودان لهجرات متقطعة قبل الاسلام، ثم هجرات كبيرة واحتكاك قوي مع القبائل العربية القادمة من الجزيرة العربية في القرن السابع الميلادي. ففي خلال ولاية عمرو بن العاص (بالذات عام ٦٤١) وفي عهد عبدالله بن ابي المرح وقعت اتفاقية «البقط» عام ٣١ هـ / ٦٥١ م بين النوبة والمسلمين، وكانت بداية تدفق كبير أدى الى تعريب اغلب اجزاء السودان الشمالي واسلمته.

هذه هي الخلفية التاريخية للانتلجنسيا السودانية، فهي في الغالب عربية ـ اسلامية، واكتسبت نفوذها وهيبتها من علاقتها بالسلطة السياسية المحلية، وعلى وجه الخصوص من دولة الفونج (١٥٠٤ ـ ١٨٢٠) وتناقص نفوذها خلال الحكم التركي (١٨٢٠ ـ ١٨٨١) ولم تعرف الاستقرار في حكم المهدية (١٨٨١ ـ ١٨٩٨) وتغير تكوينها ودورها في فترة الحكم الثنائي البريطاني ـ المصري (١٨٨٩ ـ ١٩٥٥) واخيراً ما بعد الاستقلال حتى اليوم. و يقسم هذا الجزء من الدراسة الانتلجنسيا السودانية الى مرحلتين: الانتلجنسيا التقليدية والانتلجنسيا الجديدة، ونؤرخ للأخيرة بدخول الحكم الاجنبي في مطلع هذا القرن، والاحتكاك بالخارج وادخال التعليم الحديث والادارة الحديثة. وترتبط الانتلجنسيا التقليدية بوجود كيانات سياسية وطنية محلية لم تحتك بالحضارة الغربية او تتعرض للاحتلال الاجنبي، اما الحكم التركي فلم يكن لديه ما يقدمه

حضارياً، لذلك كان مجرد ادارة فوقية همها جباية الضرائب.

تنقسم الانتلجنسيا الحديثة الى ثلاث مراحل: ما قبل الاستقلال، وما بعد الاستقلال، وفترة الحكم الدكتاتوري. ورغم التداخل، الا أن هناك بعض السمات الخاصة التي اثرت على الانتلجنسيا في كل فترة على حدة.

اولاً: التطور التاريخي للانتلجنسيا التقليدية

يستوجب وجود الدولة والسلطة السياسية، مهما كانت بدائيتها وبساطتها، ظهور فئة من العاملين ذهنياً تكون مهمتهم إضفاء الشرعية على السلطة وخلق التماسك والوحدة بنشر الثقافة القومية. لا يقل أثر هذه الفئة الروحية والفكرية عن أثر القوة المادية التي يمثلها الجيش والشرطة والقضاء. وكما يقول التوسير لا تستطيع طبقة حاكمة ان تستمر في الحكم بالقوة فقط (أو حرفياً أن تجلس باستمرار على رملحها) إذ تقدم الايديولوجيا وسائل أكثر فعالية لاحكام السيطرة. كما أن حكام الفونج لم تكن لديهم في تلك الفترة من التاريخ القدرة المادية على فرض سلطتهم وهيمنتهم على قبائل السودان المختلفة في ذلك القطر الشاسع. كان حكمهم غير مباشر اولاً، مركزياً في كثير من الأحيان، لذلك تعددت مصادر السلطة ـ ومنها الجانب السياسي أو الديني ـ ولكن من المهم وجود علاقة ما مع السلطان أو الحاكم في العاصمة. توزيع السلطة شرعياً وجغرافياً أعطى العلماء ورجال الدين نفوذاً وهيبة وسلطة روحية مستقلة نسبياً، لا تحتاج لتفويض أو مباركة من السلطان، بل يكتسبها بصفاته وقدراته الذاتية. ظهرت فئة متعلمة، أولها معرفة بالدين والتصوف واللغة والشعر، قامت بمهمة الإرشاد والوعظ والنصح وحل المنازعات حسب الأعراف والتقاليد والتعاليم الدينية ـ حسب تفسير هذه الفئة للشريعة.

من أهم مصادر امتلاك المعرفة: الدين ويمثله رجال الصوفية والعلماء ثم الشعر واللغة، وغالباً ما يلتقي المصدران، اذ قد يكون الشخص صوفياً وعالماً وشاعراً وقاضياً، ثم لا يمنعه ذلك من المشاركة في الحياة العامة. نود أن نتعرض في هذا المجال الى خصائص هذه الفئة وتكوينها ودورها في المجتمع، وعلاقتها بالسلطة السياسية.

١ ـ خصائص وتكوين الانتلجنسيا التقليدية

تميز الاسلام في السودان بغلبة الطابع الصوفي، وهذا يرجع إلى عوامل خارجية وذاتية منها: ان الاسلام لم يدخل عن طريق الغزوات أو الحملات أو الدعاة والعلماء، بل عن طريق التجار والقبائل البدوية؛ ولذلك لم يهتم المسلمون الأوائل بالجوانب الفقهية والخلافية، وانصب جهدهم في اعطاء النموذج والقدوة وممارسة الشعائر بصورة مبسطة. فقد كان هدفهم إدخال المواطنين المسيحيين والوثنيين في الاسلام بأي طريقة، ولذلك تساهلوا معهم كثيراً اضافة الى ان القادمين من المسلمين الاوائل لم يكونوا هم أنفسهم متعمقين في أصول الدين. وبدأ دخول العلماء الدارسين إلى السودان متأخراً حوالى القرن الرابع عشر والخامس عشر الميلاديين، وحين جاء أحد أوائل العلماء وهو الشيخ غلام الله بن عائد اليمني وسكن في دنقلا، كان السبب في إقامته: «لانها كانت في غاية من الحيرة الشديدة والضلالة لعدم وجود القرآن والعلماء بها». كما يصف أحد المؤرخين سكان المنطقة بأنهم «ليسوا بمسيحيين ولا يهود ولا مسلمين» ويقول مؤرخو تلك الفترة أنه لم يشتهر في البلاد مدرسة علم ولا قرآن. وأن الرجل كان يطلق المرأة ويتزوجها غيره في نهارها من غير عدة، حتى قدم

العلماء من الخارج وعلموا الناس أحكام الدين الصحيحة[١]. هكذا نرى أن بدايات الاسلام في السودان لم يؤسسها الفقهاء ورجال المذاهب وعلماء الشريعة، وهذا مما ساعد على انتشار الطرق الصوفية فيما بعد.

هناك سبب ذاتي يتعلق بثقافة البلاد وحياتها الاجتماعية يمكن أن يفسر هيمنة الصوفية في السودان. فقد تمثلت الصوفية ببعض عناصر الثقافة المحلية وجعلتها تبدو وكأنها جزء اصيل من الدين الجديد. إذ احتفظ المواطنون بكثير من العادات والتقاليد والأعراف والسلوكيات غير الاسلامية، أو ليست لها جذور اسلامية، ومع ذلك لم يحاربها الدعاة الجدد الحريصون على تأليف قلوب المواطنين. كما أن الصوفية بمدائحها واذكارها وشعائرها وطقوسها وتنظيماتها، كانت أقرب الى مزاج ومشاعر الانسان العادي وأكثر التصاقاً بحياته اليومية، ومن الناحية الأخرى كانت القضايا الفقهية والشرعية تبدو له مسائل تجريدية جافة. لذلك اكتسب رجال الصوفية نفوذاً واضحاً بين المواطنين، وأي صراع بين ـ ما يسمى ـ رجال الشريعة ورجال الحقيقة، أي بين العلماء ومشائخ الطرق الصوفية، كان يحسم لصالح الصوفيين.

يمكن القول ان رجال الطرق الصوفية أو «الفقراء» ـ كما يسمون في اللهجة المحلية السودانية ـ هم البذور الأولى للانتلجنسيا التقليدية، خاصة وان دورهم لم يكن دينياً فقط، بل شمل كل مناحي الحياة في المجتمع السوداني القديم. وقد حققت الصوفية العديد من المنجزات المؤثرة والمهمة، منها حسب تحليل أحد المفكرين الاسلاميين[٢]:

أ ـ نشر الاسلام في السودان سلمياً وشعبياً، وإقامة قنوات قاعدية للتعليم الديني والارشاد.

ب ـ توسيع النظم الاجتماعية السودانية باتاحة أطر الطريقة الواسعة لاستيعاب القبائل المتعددة، وإقامة تجمعات سكانية عامرة كانت هي النواة الأولى لكثير من المدن السودانية.

ج ـ تحقيق وحدة ثقافية اسلامية، لأن الطرق مع تعددها كانت تتفق على مصادر ثقافية موحدة.

د ـ التصدي باسم الأهالي للحكام نصحاً، وتوسطاً، وانتقاداً.

تظهر النقطة الأخيرة أهم منجزات أو وظائف مشايخ الطرق الصوفية، وهي علاقتهم المتميزة بين الجماهير والحكام، والتي كانت منحازة دائماً الى مصالح الأهالي مما أكسبهم النفوذ والتقدير. لم يكن الفقيه أو الفقير أو الشيخ يقاس بمدى معرفته بالكتب أو المذاهب الدينية، ولكن بقوة ارتباطه بالناس والتعبير عن حاجاتهم ومشاكلهم عند السلطان، وايجاد السبل الكفيلة بحلها. واستطاع الفقهاء المتصوفة، وهم أساس الانتلجنسيا التقليدية، تحديد علاقة متميزة مع سلاطين دولة الفونج مكنتهم من احتلال دور وموقع طليعي بمقاييس تلك الحقبة التاريخية. ويذكر أحد مؤرخي تلك الفترة أن العلاقة قامت على دعامتين «احداهما النفوذ الروحي الذي كان يمارسه المتصوفة على الملوك، كما كانوا يمارسونه على الرجل العادي، والثانية القيام بمصالح المسلمين حيث جعلوا من مساجدهم ملاذا للمقتفي والمرقوب والمريض والمظلوم والحائر. ومن نفوذهم على أهل السلطان وسيلة لدرء الظلم والحاجة عن المسلمين،

---

(١) ابن حنيف الله، **كتاب الطبقات في خصوص الاولياء والصالحين والعلماء والشعراء في السودان**، تحقيق يوسف فضل حسن، ط ٢ (الخرطوم: دار التأليف والترجمة والنشر، ١٩٧٤)، ص ٤.

(٢) الصادق المهدي، **مستقبل الاسلام في السودان** (ام درمان: [د. ن.]، ١٩٨٣)، ص ٤ ـ ٥.

وجعلوا من التفاف المسلمين حولهم، الناجم عن برّهم لهم والقيام بأمرهم، قوة تضفي على نفوذهم الروحي على أهل السلطان قوة سياسية»[٣].

تعطي علاقة المتصوفة الفقهاء بالحكام خلال تلك الفترة، نموذجاً تاريخياً رائعاً لدور المثقف الملتزم بشعبه وضميره، والذي يقف أمام السلطة ناقداً ومصلحاً ومقوماً، وليس لاهثاً خلف السلطة مبرراً ومزيفاً وتابعاً. فرض اولئك المثقفون على السلطة السياسية أن تحترم السلطة المعنوية والروحية، لذلك لم يستطع أصحاب السلطة السياسية أن يبطشوا بالناس ولم يتمادوا في القمع والقهر، وقد تكون هذه أحد الاسباب التاريخية التي جعلت الانسان السوداني الحاضر يتسم بالتسامح والروح الديمقراطية. لم يعرف السودان في تاريخه نماذج عدة لحكام مستبدين، وذلك بسبب نفوذ العلماء والفقهاء الممثلين لمصالح الشعب والمانعين لانحراف الحكام. لم ينعزل العلماء عن عامة الشعب، اذ كانوا يمارسون بعض الاعمال مثل الزراعة، اضافة الى تعليم القرآن في كثير من البلدان، وجعلوا من هذه المدارس الدينية ـ تسمى الخلوات جمع خلوة ـ مراكز إشعاع في القرى والحواضر، حيث يجتمع الناس من مختلف المناطق والقبائل، ويعيش بعض الطلاب والمحتاجين داخل هذه المدارس الدينية المفتوحة الأبواب ليلاً نهاراً. ولذلك كانت خلوة الشيخ أو العالم هي المقابل الشعبي لقصر الحاكم.

تروي لنا كتب سير العلماء، دور الفقهاء والصوفية في المجتمع السوداني[٤] ومن أهم وظائفهم: الشورى. فقد كان الحاكم لا يتجاهل آراء العلماء، ويحاول الا يقدم على أمر دون الرجوع الى عالم أو شيخ: إذ كان الملوك والسلاطين يعتقدون ـ مثل عامة الناس ـ في كرامات الاولياء والمشايخ، أي في قدرتهم على فعل الخوارق ومعرفة الغيب. حين أراد الحاكم عجيب محاربة الفونج، نهاه الشيخ ادريس ودالارباب عن الحرب لأن الفونج سيقتلونه ويملكون ذريته من بعد إلى يوم القيامة، وحين طلب الملك بادي مشورته على حرب قبائل العبدلاب وافقه وتنبأ له بالنصر[٥]. وحين خرجت العسكر من قرى وسنار وأليس على الملك بادي ولدا اونسه وهزمته، حتى اختفى في بيت أخته التي استجارت بالشيخ خليل الرومي، وطلبت منه أن يرد له العرش فقال لها: انه ظالم مفسد ويجب ان يتوب على يديه من الظلم والفساد. وجاء الملك تائباً الى الشيخ الذي ألبسه عمامته ثم ضمن له العرش الى أن يموت، وخرج معه الى القتال حتى استرد ملكه[٦]. وعندما تعرض ملك الملك عبد السلام الى التهديد بتمرد حرّاسه، لجأت حاشيته المقربة الى الشيخ بدوي ود ابي دليق الذي انجدهم واسترد الملك عبد السلام سلطته[٧].

استعمل العلماء نفوذهم في التأثير على قرارات الحكام تجاه الرعية، وكانت كلمتهم مسموعة عند الحكام ولا يرد لهم طلب، أو كما يقول صاحب الطبقات في سيرة كل عالم «وكانت لا ترد له شفاعة». مثال ذلك ما كتبه عن الشيخ حمد بن المجذوب: «واعطاه الله القبول التام عند الخاص والعام.

---

(٣) عبدالله علي ابراهيم، **الصراع بين المهدي والعلماء**، تقديم مكي شبيكة، جامعة الخرطوم، شعبة ابحاث السودان، الكرّاس رقم ٣ (الخرطوم: جامعة الخرطوم، ١٩٦٨)، ص ٢.

(٤) من اهم المصادر الأساسية كتاب: ابن حنيف الله، **كتاب الطبقات في خصوص الاولياء والصالحين والعلماء والشعراء في السودان**. ويلاحظ تداخل المصطلحات: ولي، صالح علم، شيخ، فقيه (فكي) فقير.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٢ و٦٥.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢٠٣ ـ ٢٠٤.

(٧) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

وكان كثير الشفاعة عند الملوك والسلاطين ولا سيما ملوك جعل، وبالجملة لا ترد له شفاعة ومن ردها ينكب سريعاً»[٨].

يلاحظ أن العلماء لم يجعلوا مثل هذا الحق يقلل من مكانتهم ويجبرهم على التنازلات، لذلك كان البعض يستعمله بطريقة رمزية جليلة المعنى، مثال ذلك الشيخ خوجلي بن عبد الرحمن، كان اذا طلب منه أحد القيام الى السلطان ليشفع له عنده، يقول: «لا ارسل معك تلامذتي ولا اولادي، استودعتك الله، وخذ هذه الطينة وان صبرت حتى يأتيني ذلك الظالم او أحد عماله أوصيه يشفع لك بأمري»[٩]. وكان لا يقوم الى ظالم في شفاعة. وكان لبعض العلماء مواقف رافضة للتعامل مع السلاطين، رغم سعي الآخرين لخدمتهم، وذلك خشية أن تجعلهم مثل هذه العلاقة غير قادرين على مواجهة أخطاء السلاطين. مثال ذلك الشيخ أبو ادريس الذي اختبأ من الملك عجيب، ومحمد بن الشيخ دفع الله.

رغم أن السلطة الحاكمة كانت تتملقهم، حيث أوقف الحكام عليهم الاقطاعات وأعفوهم من الضرائب، الا أن هذه الامتيازات لم تحرفهم عن دورهم القائد، بل على العكس، فقد «استغل المتصوفة هذا الدخل للقيام بمتطلبات وظيفتهم التي تجمع بين الإرشاد الديني والهداية الروحية وعلاج المرضى، اضافة الى الإنفاق على المحتاجين وأبناء السبيل والفارين من بطش السلاطين»[١٠]. وقد كان العلماء واعين للعلاقة وضرورة حفظ كرامتهم، وقد اشتهرت بينهم قصيدة شعبية الانتشار:

يا واقفا عند ابواب السلاطين ... ارفق بنفسك من همّ وتحزين
تاتي بنفسك في ذلٍ ومسكنة ... وكسر نفس وتخفيض وتهوين
اذا كنت عزا لا فناء له ... فلا تقف عند ابواب السلاطين

وحفظ العلماء المسافة بينهم وبين السلطة السياسية، وعرفوا قدر انفسهم، وانتزعوا اعتراف الحكام بدورهم المتميز والمؤثر. ولم تكن للحكام قدرة على منافسة العلماء في مجال نفوذهم الروحي، وحدث نوع من تقسيم العمل، وان كان شعور بعض العلماء ان سلطتهم أقوى. ففي احدى المرات علق الملك بادي ولد رباط على موكب الشيخ حسن بن حسونة قائلاً: بأنه فقيه شاركهم الحكم والابهة، فرد عليه الشيخ بأن مثل ملكه قد عرض عليه ورفضه (يقصد بالطبع عرض عليه في الحضرة ـ كما يدعي الصوفية)[١١].

سقطت دولة الفونج تحت اقدام خيول جيش محمد علي، الاحسن تسليحا وتدريباً، خاصة وقد عاشت الدولة في آخر أيامها الكثير من الفوضى والتفكك والاضطراب مما سهل مهمة الغزاة. تنازل السلطان بادي آخر ملوك الفونج في حزيران/يونيو عام ١٨٢١، حيث بدأت سلطة شرعية جديدة ذات أهداف ومطامع استعمارية، كان يتوجب عليها أن تبحث عن الوسائل الادارية والايديولوجية لتثبيت هذه السلطة. لذلك كان من الطبيعي أن تبرز علاقة جديدة بين العلماء المتصوفة وبين الحكومة الجديدة التي عملت على توظيف الدين في اعطاء شرعية لفتحها وحكمها السودان. ومن الملاحظ ان الحملة العسكرية اصطحبت معها ثلاثة علماء يمثلون المذاهب الفقهية عدا الحنبلي. ومع الحكم التركي، ظهر لأول مرة العالم ـ الموظف حيث عينت الحكومة القضاء والمسؤولين عن الافتاء، ودفعت لهم رواتب محددة عن هذه الاعمال التي كان يقوم بها الفقهاء

---

(٨) المصدر نفسه، ص ١٨٩.
(٩) المصدر نفسه، ص ١٩٤.
(١٠) المصدر نفسه، ص ١٢.
(١١) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

تطوعاً. تغيرت العلاقة بين الدين والدولة، وأصبح رجال الدين جزءاً من جهاز الدولة وأداة لتحقيق شرعية الحكم واستقرار البلاد، وتقلص دور رجال الدين إلى مجرد اداريين من نوع آخر. ولم يعد للعلماء الاحترام السابق بين الشعب ولا الحكومة، فقد قتل عدد من الفقهاء خلال حملات التأديب التي قادها الدفتر دار (١٨٢٣ ـ ١٨٢٤)، وغيره من الحكمداريين فيما بعد.

كان العلماء ـ الصوفيون يمثلون حكومات ذاتية في مناطقهم، حتى أن بعض الرحالة أطلق على مناطق تخضع للمشايخ صفة «ادارة ثيوقراطية»، اذ كانت السلطة الدينية هي المطلقة. لم يكن السلاطين في الفونج يمانعون في ذلك، طالما كان ولاء الشعب مضموناً والتزم بالطاعة. جاءت الإدارة التركية بنظام مركزي يستمد كل السلطات من العاصمة ومن الحكام المدنيين، بما في ذلك الأمور الدينية التي أوكلت الى موظفين خاضعين لسلطة مركزية، ومسؤولين أمام رؤسائهم المباشرين. كان لهذا التكوين الاداري الجديد انعكاساته على دور العلماء، ويصف أحد الباحثين الوضع المتغير للعلماء كما يلي:

«جرد هذا التكوين المركزي للقضاء والافتاء الذي ربط رهطاً كبيراً من الفقهاء والعلماء بجهاز الدولة، العلاقة بين الدين والدولة التي سادت فترة الفونج من مضمونها القائم على اعتقاد الملوك في صلاح الدين والهيبة التي تكنها الدولة لهم، لكراماتهم وعزوفهم عن السلطة واستقلالهم النسبي عنها، وزهدهم في الانغماس فيها، وانهى النفوذ الروحي الذي مهّد لرجال الدين من المتصوفين والقضاة ان يكونوا لسان الراي للجمهور المسلمين، وأن يضطلعوا بمهمة القيام بمشكلاتهم بالشفاعة ودرء مظالم السلطان»[١٢].

أرسلت الحكومة الجديدة بعض الدراسين الى الأزهر لتعلم الفقه والعلوم الشرعية بطريقة منتظمة، خشية من غلبة الجانب الصوفي على الدين، ولخلق فئة جديدة تحل محل رجال الطرق الصوفية والمشايخ. وشجعت الحكومة التركية العلماء الجدد واتجاههم نحو الازهر، بدلاً عن التعليم المحلي المحدود في الخلايا والمساجد. وفي عهد محمد علي تم إنشاء رواق السنارية في الأزهر، والذي خُصّص للسودانيين ليزود البلاد بعلماء وفقهاء وقضاة ورجال الفتوى من ذوي التعليم الرسمي المعترف به من قبل الحكومة. وعملت الحكومة على إضعاف وتجاهل «الفقرا» أو مشايخ الطرق مع ازدياد اعتمادها على الازهريين، وظهر ذلك في الغاء بعض الامتيازات القديمة، مثل الإعفاء من الضرائب وصرف بعض الإعانات. حاولت الإدارة التركية ان تربط الطرق الصوفية بالسلطة السياسية، من خلال تنظيم مركزي للطرق الصوفية يخضع لرئاسة الشيخ البكري الذي كان شيخ الطرق في مصر، وهذا نظام غير موجود في السودان، إذ كانت العلاقة مباشرة وشخصية بين الشيخ والمريد، لذلك لم يؤثر على النظام القائم ولكنها محاولة لضمان ولاء المشايخ للحكومة التركية[١٣].

رغم كل السند الحكومي والتعليم، لم تكتسب فئة العلماء الرسميين أي أرضية بين عامة الشعب، واقتصر نفوذهم على المدن والحضر والمحاكم والمساجد والمعهد الديني. اذ لم تكن لهم مصداقية عند الناس العاديين الذين عرفوا رجل الدين المتحدث باسمهم أمام الحكام والولاة، وليس الناقل لأوامر الحكام والاداريين والساعي لايجاد السند الشرعي لها. ليس المهم لدى

---

(١٢) ابراهيم، **الصراع بين المهدي والعلماء**، ص ٢ ـ ٥.

(١٣) John Spencer Trimingham, *Islam in the Sudan* (London: Oxford University Press, 1965), pp. 200-201.

المواطن السوداني في تلك الفترة مدى تفقه او تبحر العالم في المعارف الدينية، ولكن المهم مدى ارتباط هذه المعارف بحياة الناس اليومية. ولذلك نجد في «طبقات ابن حنيف الله» روايات عدة لصراع بين صوفي وعالم دارس حول مسائل شرعية حيث تنتصر وجهة نظر الصوفي، حتى لو خالفت الشريعة الاسلامية، أي ينتصر أصحاب الباطن على أصحاب الظاهر، لأن الاوائل كانوا أقرب إلى نبض الشعب وحياته. ففي احدى السير الشهيرة، أن الشيخ محمد الهميم كان في حالة الجذب الإلهي، فزاد عدد زوجاته عن الأربع وجمع بين الاختين، فأنكر عليه القاضي دشين فعلته هذه وقال له: «أريد أن أفسخ نكاحك لأنك خالفت كتاب الله وسنة رسوله». فرد عليه الشيخ الهميم: «فسخ الله جلدك». وقيل إنه مرض مرضاً شديداً حتى تفسخ جلده. ونزل مثل قميص الثعبان[١٤].

لم يكن الانقطاع للدراسة الدينية فقط أمراً مرغوباً، إذ لا بد أن يجمع العالم أو الفقير بين الدين والدنيا. لذلك قد نجد نظرة مزدوجة للفقير أو العالم، فهو محترم لصلته بالدين والغيبيات، وفي الوقت نفسه قد يستخف به لعدم مشاركته في الكسب واعتماده على الصدقة والهبة ولا يشارك في القتال. لذلك يقال عن الفقير المشارك والملتزم ـ باللهجة المحلية: «فلان ما هو فقير هوين (تصغير هين) هو عصا وكرباج» أي مشارك في أكثر من نشاط اجتماعي ويعمل في الزراعة والرعي[١٥].

تمثل مرحلة الحكم التركي انتقالاً جديداً في ارتباط الانتلجنسيا بالسلطة السياسية لأنها كانت مصدر دخلها المادي، كما ساعدتها في تحصيل المعرفة الدينية في المعاهد الرسمية على اساس التركيز على الجانب الفقهي التعليمي على حساب الصوفي الالهامي. الشاهد ان الادارة التركية لم يكن يهمها الدين، بمقدار ما عنيت بتوظيف الدين السني الفقهي والصوفي في تدعيم سلطتها. لذلك نلاحظ تقارب التيارين، ونجد بعض مشايخ الصوفية الذين تكالبوا على منح الحكومة التركية وطمعوا في العون المادي من الخديوية ورفعوا العرائض متظلمين. ولكن حكمدار السودان جعفر (باشا) (١٨٦٥ ـ ١٨٧١) كان قد اتخذ موقفاً واضحاً من فئة «الفقراء»، «ومن مسألة تعيشهم على أموال الحكومة، والكسل الذي ران على حياتهم، وانصرافهم عن الزراعة وجدوى هذا المال الميري أن يصرف على زيادة المصاريف الضرورية للمستخدمين والعساكر»[١٦]. هذه بداية ظهور العالم أو المثقف مدفوع الأجر، اذ لم يكن من الممكن ان يعيش على علمه أو تعليمه أو قلمه مثلاً، في ذلك المجتمع التقليدي محدود الثقافة. لذلك كان يبيع عمله الذهني ومعرفته الى السلطة السياسية. انتهى مؤقتاً دور الصوفي ـ العالم الذي يقف حاجزاً وحامياً بين بطش السلطة وافراطها في قوتها القمعية وبين الجماهير التي لم تكن لها نقاباتها او اتحاداتها أو أدواتها الاحتجاجية الناجعة، كما هو الحال في المجتمعات المدنية التي نجدها في الأقطار المتطورة. دشنت فترة الحكم التركي ارتباط الانتلجنسيا بالسلطة السياسية، في تبعية وذيلية اسقطت الهيبة التي تميز بها المثقف في دولة الفونج.

---

(١٤) ابن حنيف الله، **كتاب الطبقات في خصوص الاولياء والصالحين والعلماء والشعراء في السودان**، ص ٣٢١.

(١٥) عبدالله الطيب، **من حقيبة الذكريات** (الخرطوم: [د. ن.]، ١٩٨٣)، ص ٢٧٠.

(١٦) ابراهيم، **الصراع بين المهدي والعلماء**، ص ٩، نقلاً عن: عبد العزيز عبد المجيد، **التربية في السودان من أول القرن السادس عشر الى نهاية القرن الثامن عشر والاسس النفسية والاجتماعية التي قامت عليها** (القاهرة: المطبعة الاميرية، ١٩٤٩).

ثانياً: الانتلجنسيا في عهد الثورة المهدية (١٨٨١ - ١٨٩٨)

قاد محمد أحمد المهدي ثورة شعبية دينية ضد الحكم التركي، بسبب الظلم والقوة في إدارة البلاد، وبالذات جمع الضرائب. أعطى محمد أحمد المهدي لثورته طابعاً دينياً بأنها مهدية تملأ الأرض عدلاً بعد أن ملئت جوراً، وهذا ما جعل المقهورين يلتفون حوله وحول حركته التطهيرية - المثالية. لذلك كان من الطبيعي أن يستغل النظام التركي فئة العلماء والقضاة والمفتيين للتصدي للمهدي، ومحاولة دحض أفكاره دينياً. ومن أجل أمثال هذه المهمات، تم تقريب تلك الفئة. ونلاحظ ان الهجوم الديني والايديولوجي كان مواكباً طوال فترة الصراع مع الجهود العسكرية والأمنية. فقد حذّر الشيخ محمد شريف الحكومة من نشاط المهدي في فترة مبكرة. تجاهلت الحكومة التحذير في البداية، ولكن عندما وقعت بعض المنشورات في يد الحكمدار محمد رؤوف، جمع مجلس العلماء الذي قرر ضرورة القبض على محمد أحمد المهدي قبل أن تنتشر تعاليمه الخاطئة. وبالفعل، أرسل محمد بك أبو السعود لإحضار المهدي الى الخرطوم، وكانت النتيجة تحقيق المهدي أول انتصاراته على الحكومة عسكرياً، وعلى علماء الحكومة، لأن الناس لم يستمعوا الى آرائهم في نفي المهدية. وكانت هذه بداية الصراع بين المهدي والعلماء الرسميين الذين خلفتهم الإدارة التركية لمثل هذه الظروف والتحديات[١٧].

تروي كتب التاريخ ان عبدالقادر (باشا) عندما جاء والياً للسودان عام ١٨٨٢، أوعز الى علماء الخرطوم فألفوا الرسائل في تكذيب محمد أحمد المهدي وتسفيه رأيه، وقد طبعت هذه الرسائل في مطبعة الحجر بالخرطوم ووزعت في البلاد، وأشهرها رسالة السيد أحمد الأزهري المسماة «بالنصيحة العامة لأهل الإسلام عن مخالفة الحكام والخروج عن طاعة الإمام» ورسالة الشيخ الأمين الضرير المسماة «هدى المستهدي الى بيان المهدي والمتمهدي» ورسالة المفتي شاكر، مفتي مجلس استئناف السودان[١٨]. وهم يمثلون فئة العلماء التي درست في الأزهر خلال الحكم التركي، وليس بينهم مشايخ طرق صوفية، فالأول عين شيخ الإسلام في عموم غرب السودان، والثاني شيخ الاسلام في عموم شرق السودان، وهذه وظائف رسمية.

توضح احدى الرسائل فهم رجال الدين الرسميين، والذين مثلوا الانتلجنسيا التقليدية، للعلاقة مع السلطة أو ما يسمى «وجوب طاعة السلطان وولدة الأمور» تبدأ هذه الرسالة بالقول «... ان الدين والسلطان اخوان متلازمان، فالدين هو الأساس والسلطان هو حافظه ومشيده ومن لا حافظ له ضائع يعز تأييده، فلا دين إلا بالسلطان، فالسلطان في الحقيقة هو القائم بحماية الدين وحفظ بلاد المسلمين، وهو ظل الله في أرضه، وبه تقام شعائر سنته وفرضه، فهو خليفته على خلقه، وأمينه على رعاية حقه، قد ارتضاه من خليقته وأمرهم بطاعته».

وفي موضع آخر: «اعلموا أيّها الإخوان، فقد أجمع ائمة الدين أن الخروج عن الطاعة من الكبائر، ولو جار السلطان لا يجوز الخروج عليه ويجوز له قتالهم. ويجب عليكم قتال الخوارج معه، ونصرته عليهم لخلعهم ربقة الإسلام، قال (ص) من فارق الجماعة شبرا فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه» وتوجه الرسالة نداء الى اتباع

---

(١٧) Peter Malcolm Holt, *The Mahdist State in the Sudan, 1881-1898: A Study of its Origin, Development and Overthrow* (Oxford: Clarendon, 1958), p.47.

(١٨) نعوم شقير، **جغرافية وتاريخ السودان** (بيروت: دار الثقافة، ١٩٦٧)، ص ٩٥٢.

المهدي: «فبادروا الى الحكومة بطلب العفو والأمان، وتقربوا اليها بالسمع والطاعة، وتوبوا الى الله تعالى وتوسلوا إليه باتباع أوامر الحكومة، واجتناب نواهيها، فإنها تقبل متابكم وتعفو عن عقابكم، وتشملكم بالرحمة والإحسان والعفو والأمان»[١٩].

قامت الانتلجنسيا التقليدية المرتبطة بالسلطة السياسية بوظيفتها العضوية، وأصدرت الفتاوى لدحض المهدية، وكانت على استعداد لتقديم سائر التسهيلات الدينية للحكام، مثال ذلك عندما كان «غوردون باشا» ينتظر ارتفاع منسوب النيل ليستخدم البواخر لرفع الحصار عن الخرطوم، وليتمكن الانكليز من نجدته، فكان أن تصادف ارتفاع النيل مع حلول شهر رمضان، فلجأ غوردون المسيحي وممثل التبشير الى العلماء ليبيحوا الفطر والحرب في رمضان، ففعلوا ذلك بفتوى تستند على أن النبي (ص) فتح مكة في شهر رمضان، ونشر غوردون الفتوى في جميع المراكز العسكرية[٢٠].

كسب محمد أحمد المهدي التأييد الشعبي، لأنه كان تجديداً لنموذج «الفقير» أو العالم الواقف ضد الظلم، ويمتاز عن السابقين بانه لم يتوقف عند تغيير الظلم بلسانه أو قلبه بل بسيفه، وذلك لأن حجم الظلم خلال العهد التركي قد بلغ حداً لا يطاق، بينما تحول العديد من العلماء من صفوف المستضعفين الى كسب ود الحكومة والتقرب الى الحكام. ويقول أحد المؤرخين انه حين نقل جعفر (باشا) حكمدار السودان «فجمعت الديار السودانية بسفره وأصيب العلماء الدينيون بفقدان ثمره»[٢١] وانحازت طائفة العلماء ـ التي ارتبطت نشأتها ومصالحها بالحكم التركي ـ ضد الثورة المهدية المعبرة عن أشواق الشعب السوداني.

وهذا يدل على ان المثقفين ليسوا بالضرورة طليعة، فحين يكون التناقض كاملاً بين المصالح الشخصية وبين الأفكار والمعرفة والمواقف، فغالباً ما ترجح الأولى.

كان محمد أحمد المهدي واعياً للدور الخطر الذي يلعبه العلماء في تزييف الوعي، لذلك هاجمهم بشدة، ودعاهم «علماء السوء» فهو لم ينكر عنهم العلم، ولكنه «علم من لا ينفع» وأصدر المهدي عدداً من المنشورات يفند فيها آراء المعارضين من العلماء، ومن بينها خطاب موجه الى العلماء المعارضين في مطلع تشرين الثاني/نوفمبر١٨٨٣ يصلح كـ «ماينفستو» للانتلجنسيا الملتزمة، يقول:

«يا علماء السوء تصومون وتصلون وتتصدقون وتدرسون ما لا تفعلون، فيا سوء ما تحكمون. تتوبون بالقول والأماني وتعلون بالهوى. وما يغني عنكم أن تتقوا جلودكم وقلوبكم دنسة. بحق أقول لكم: لا تكونوا كالمنخل يخرج منه الدقيق الطيب، وتبقى فيه النخالة. كذلك أنتم تخرجون الحكم من أفواهكم ويبقى الغل في صدوركم. يا علماء السوء: كيف يدرك الآخرة من لا تنقضي من الدنيا شهوته، ولا تنقطع عنها رغبته! بحق أقول لكم: أفدتم آخرتكم بصلاح دنياكم، فصلاح الدنيا أحب اليكم من صلاح الآخرة. فأي الناس أخسر منكم لو تعلمون؟ ويلكم حين تصفون الطريق للمدلجين، وتقيمون في محلات المتحيرين، كأنكم تدعون أهل الدنيا ليتركوها لكم. مهلاً مهلاً، ماذا يغني البيت المظلم أن يوضع السراج فوق ظهره، وجوفه وحش معطل. كذلك ما يغني عنكم أن يكون نور العلم في أفواهكم، وأجوافكم منه وحشة معطلة»[٢٢].

---

(١٩) المصدر نفسه، ص ٩٥٨ ـ ٩٦٠.

(٢٠) ابراهيم، **الصراع بين المهدي والعلماء**، ص ١٤، نقلاً عن: شقير، المصدر نفسه.

(٢١) نقلاً عن مكي شبيكة في: المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٢٢) **منشورات المهدية**، تحقيق محمد ابراهيم ابو سليم (الخرطوم: [د. ن.]، ١٩٦٩)، ص ٣٢٨ ـ ٣٢٩.

تركز كتابات المهدي الى العلماء المعارضين على ضرورة العلم والعمل، والربط بين الفكر والممارسة، حيث ان أزمة المثقفين هي الانفصال بين القول والفعل، إذ كثيراً ما تختلف أفعال وسلوكيات المثقف عن الأفكار التي يكتبها أويقولها أو يدعي الانتماء الى تيارها. فقد يكون ديمقراطياً حين يقرب من السلطة، قد يؤيد حاكماً متسلطاً ويبرر وينظّر له، قد يدّعي التقدمية في نظرته الى المرأة على شرط ألا تكون ـ في الواقع ـ زوجته أو أخته. ورغم اللغة الدينية في خطاب المهدي، ولكن المضمون والدلالة يشملان مسألة الفكر والممارسة إجمالاً، وما التكالب على الدنيا على حساب الآخرة، الا إدانة تخص رجال الدين أو العلماء، لأنه يفترض فيهم عكس ذلك حسب أفكارهم وقناعاتهم ودعوتهم.

تظهر انتهازية كثير من المثقفين في تحولهم الى تأييد المهدي، حين انتصر على الحكومة التركية، ودخل الخرطوم منتصراً في كانون الثاني/يناير ١٨٨٥، ولكن الأوضاع تغيرت جذرياً بالنسبة لوضعية العلماء ودورهم، خلال حكم المهدية الذي امتد حتى عام ١٨٩٨.

لم يعد لمشايخ الطرق الصوفية ولا للعلماء الرسميين دور سياسي، وقلّت فعاليتهم في توجيه الحياة الإجتماعية في السودان. فقد ألغيت الطرق الصوفية التي اعتبرت مثل الأنهار الصغيرة التي تصب في بحر كبير هو المهدية ـ حسب تعبير المهدي ـ وبالتالي لا يرى داعياً أن يؤخذ الماء، أي الدين من النهر الصغير مع وجود البحر. كذلك أوقف نشاط المدارس الدينية التقليدية، «والقضاء على النشاط العقلي للعلماء، ومنع تداول الكتب وابطال العمل بالمذاهب، فإن مناشيره قد أصبحت مصدر التشريع الوحيد، وصارت تقوم مقام التفاسير والمؤلفات الدينية»[٢٣].

كانت المهدية في حالة صراع مستمر في الداخل والخارج، اذ تفجرت الخلافات بين القبائل ومراكز القوى بعد موت المهدي، خاصة بين أقربائه (الاشراف) وبين أقرباء خليفته عبدالله (أبناء الغرب). يضاف الى ذلك الحروب الخارجية التي خاضتها المهدية مع الحبشة ومصر، وأخيراً التدخل البريطاني لإعادة استعمار السودان. لم تستقر الأوضاع لكي تسمح بنشوء فئة جديدة من العلماء المناصرين للمهدية، عدا بعض القضاة وأمناء المال، فقد كانت الدولة في حالة استعداد عسكري متواصل لم يسمح بنمو مناخ ثقافي وفكر جيدين اضافة للعزلة عن العالم الخارجي، مع وجود دولة شمولية بالتعدد الفكري الذي ينتج المثقفين. لقد «كان السيف أصدق انباء من الكتب». ولذلك نجد القادة العسكريين والحكام المشهورين، بينما لم يشتهر الا القليل من شعراء المهدية مثلاً.

نستطيع أن نقول بوجود نوع من الفراغ الثقافي والفكري، استطاع الحكم البريطاني استغلاله في زرع الانتلجنسيا ذات التوجه والمصالح الجديدة.

ثالثاً: الانتلجنسيا الجديدة

كان فتح الجيش البريطاني للسودان، مع بداية هذا القرن، استهلالاً لارتباطات جديدة مع الغرب والإحتكاك بنموذج آخر للثقافة، إذ لم يعرف السودان قبل ذلك الأجانب، إلا الرحالة وبعض الاداريين الأوروبيين الذين استعان بهم الحكم التركي بالذات بعد عهد اسماعيل (١٨٦٣ ـ ١٨٧٩). لذلك كان دخول البريطانيين عام ١٨٩٨ هو المفتتح الحقيقي للإتصال بالغرب ممثلاً في بريطانيا. وظهرت العمليات الاجتماعية والتغيرات الإقتصادية والثقافية التي تدّعي التحديث، التعليم الغربي،

---

(٢٣) محمد ابراهيم أبو سليم، **الحركة الفكرية في المهدية** (الخرطوم: [د. ن.]، ١٩٧٠)، ص ١٤٩.

نظامي حكم وإدارة جديدين، مشروعات إقتصادية ومواصلات واتصالات... الخ مما أدى الى ظهور تدريجي لفئات إجتماعية جديدة خاصة. وقد كانت صدمة الهزيمة التي ضربت النظام القديم قوية وفاجعة، اهتزت معها كثير من التكوينات الإجتماعية والإقتصادية والولاءات السياسية والأنساق الفكرية والثقافية.

لم يبدأ الحكم الإستعماري الجديد من فراغ، بل حاول الاستفادة مما هو موجود وتوظيفه من أجل تحقيق السياسة التي عرف بها الانكليز: «فَرق تَسُد» والتي ينفذها بواسطة الحكم غير المباشر، والتي تقوم على تفويض السكان المحليين أو قياداتهم الوطنية ذات النفوذ، لكي تدير نيابة عن الانكليز بالذات، فيما يتعلق بشؤون الأمن والضرائب. لذلك عملت الإدارة الاستعمارية على كسب بعض العناصر من الانتلجنسيا التقليدية، سواء العلماء الدارسين أم مشايخ الطرق الصوفية. حاولت الحكومة الإستعمارية استغلال رجال الدين من التيارين في تثبيت سلطتها. وقد تنبهت منذ البداية الى دور الدين في ترك الناس فيما يعبدون ويعتقدون. وأمرت بتشجيع تشييد المساجد العامة في المدن، ولكن لم يسمح ببناء المساجد الخاصة والتكايا والزوايا، الا بترخيص خاص من السلطة المركزية، لأنها قد تكون بؤراً للشغب والتعصب الديني[٢٤]. وواضح أنهم كانوا يخشون من الطرق الصوفية، لأنها أكثر التصاقاً بوجدان الشعب، وتعبر عنه أكثر من العلماء ـ الموظفين الذين تكاثرت أعدادهم خلال الحكم الاستعماري.

انحازت الانتلجنسيا التقليدية الرسمية، بحكم وظائفها ومصالحها ومنبتها الإجتماعي، الى جانب الحكومة رغم كفرها. وكان العلماء الرسميون لا يضيعون أي فرصة تظهر تأييدهم وولاءهم. وكانوا يردون على المقالات التي تنشر في الصحف المصرية والسودانية التي توحي بعدم الرضا أو نقد البريطانيين. ومن الأمثلة لهذه المهمة، نجد رداً على مقال نشر في جريدة «الأهرام» كتبه مجموعة من العلماء هم: الطيب هاشم مفتي السودان، وإسماعيل الأزهري مفتش المحاكم، وأبو القاسم أحمد هاشم شيخ علماء السودان. فهم يعتبرون أن المقال مزور بسبب المحتوى الذي لا يمكن أن يصدر من سوداني وطني، ويكملون: «فإن جميع الأمة السودانية قد ارتبطت بالحكومة الحاضرة (أي الانكليزية) الرشيدة ارتباطاً حقيقياً بالقلب والقالب بصداقة وإخلاص، ونقدرها قدرها بحيث لا نبغي بها بدلاً، لما هو شاهد بعين اليقين، من جلب المنافع ودفع المضار، وتعمير البلاد، وتأمين الطرق وعمارة المساجد، وبث العلوم الدينية، ونشر المعارف بترتيب العلماء ومساعدتهم بالمرتبات التي أراحتهم، وتشييد الجوامع والمدارس في عموم البلاد، حتى أن أبناء الوطن صاروا في تقدم باهر ونجاح ظاهر، مع اعطاء الحرية التامة لرجال المحاكم الشرعية في المحاكم والأحكام بالشرع المحمدي»[٢٥].

يمكن القول ان نشوء البرجوازية بشرائحها المختلفة، وبالذات البرجوازية الصغيرة، في صورتها الحديثة، قد بدأ مع الإستعمار البريطاني، بخاصة في فترة ما بعد الحرب العالمية الأولى. أنشأ الحكم الثنائي مشاريع زراعية لكي تساهم في نفقات الحكم والإدارة، وكذلك في استقرار المواطنين في مناطقهم والتقليل من أسباب السخط واحتمالات الثورة، وسميت مشاريع الإعاشة في المديريات الشمالية. هذا وقد تم تشييد خزان سنار عام ١٩٢٦، وأُنشىء مشروع الجزيرة، كما اكتملت خطوط السكك الحديدية الى بور سودان وحلفا وكوشي والأبيض، وكان الهدف من ذلك هو ربط السودان بالخارج، وببعض مناطق الإنتاج في الداخل، مثل الجزيرة وغرب السودان والجنوب.

---

(٢٤) مكي شبيكة، **السودان عبر القرون**، ط ٢ (بيروت: دار الثقافة، [١٩٦٥])، ص ٤٥٥ ـ ٤٤٦.

(٢٥) أنظر الرد على مقال السيد محمد خير في جريدة **الاهرام** بعنوان «حياة مصر السودان وحياة السودان مصر،» في صحيفة: **حضارة السودان**، ٢٦/١٠/١٩٢١.

واكب هذا التطور اهتمام محدود بالتعليم بسبب حاجة الحكومة والإقتصاد الوطني الى موظفين محليين يقومون بأعباء الوظائف الدنيا، من أجل توفير المصروفات الباهظة المحتملة، في حالة جلب موظفين أجانب، لذلك فتحت بعض المدارس في السودان.

تتحدد الانتلجنسيا في ضوء تحصيلها العلمي وأصولها الطبقية، وبالتالي يمكن فهم طريقة تفكيرها ودورها السياسي والطليعي حسب هذين العاملين. لذلك نستطيع أن نجد جذور ازدواجية الانتلجنسيا السودانية وتذبذبها بين الحداثة والتقليدية، في نوع التعليم الذي تلقته، وفي الوسط الإجتماعي الذي أنتجها. فمن الناحية الطبقية، فالانتلجنسيا من الفئات الوسيطة وما فوق، لأن الإستعمار كان يريد قصر التعليم على الموالين والذين تركزوا ضمن هذه الفئات. وعندما أنشئت كلية غوردون عام ١٩٠٢، حددت أهدافها بتدريب أبناء «الرجال البارزين ومشايخ القرى وزعماء الأقاليم» في المواد المهنية، ولإيجاد طبقة من الكتبة لملء الوظائف الدنيا في الادارة الاستعمارية[٢٦]. ولكن الانكليز لم يستطيعوا حصر التعليم داخل هذه الفئات فقط، وذلك لحاجتهم لاعداد متزايدة من الموظفين والمهنيين. إضافة الى عدم تحمس تلك الفئات المحافظة وتخوفها من التعليم الغربي، خشية أن يقود الى التنصير، أو على الأقل الى ابعاد أبنائها عن التعليم والثقافة الإسلاميين. لذلك نجد بعض المتعلمين من طبقات دنيا، وهؤلاء هم الذين شحنوا الانتلجنسيا بطاقة أكثر جذرية.

أما مضمون التعليم، وطريقة ومنهج الدراسة، فلم يكن من الممكن أن تخرّج مفكرين، وهي لم تدع أكثر من هدفها المعلن، وهو تخريج موظفين لادارة الجهاز التنفيذي الجديد. ويعطينا أحد الذين عاصروا التجربة وعاشوها، صورة دقيقة، إذ يقول:

«.. فسياسة التعليم في السودان لم تكن في يوم من الأيام ترمي الى نشر الثقافة والعلم بين أبناء البلد، وإنما كان اكبر همها فيما مضى أن تخرج موظفين وطنيين يشتغلون في الوظائف الصغرى في البلاد. أما الوظائف الكبرى فهي بلا شك للانكليز.... والوظائف الوسطى للارمن والاغريق ومن شابههم من الأجانب. أما الأساتذة الانكليز الذين يدرّسون في الكلية فيختارون من السلك السياسي كي يقضوا عدة أيام. وأن من يرى هؤلاء الأساتذة وهم يضيقون على الطلبة، ويرهقونهم بكثرة الأمر والنهي، ويعاقبونهم على أقل هفوة أو بادرة بالجلد الصارم والعقاب الشديد، لهاله الأمر، ولظن نفسه في ثكنة من ثكنات العساكر لا في معهد للتثقيف والتعليم»[٢٧].

لم يكن التعليم الجديد يزود الانتلجنسيا بأدوات علمية وفكرية تمكنها من القيام بدورها المتوقع في التغيير والتوعية بكفاءة وفعالية. فقد كان التعليم «كشكولياً لا يعرف التعمق، ولا يتجه الى تكوين الشخصية المجتهدة المتصرفة، المهتمة بالجوانب الحية المتصلة بالبيئة والمجتمع، ويهدف الى التوظيف قبل التثقيف، ويصدّ النفس عن مواصلة القراءة والاطلاع، ويأخذ مادة العلم من السطح دون إمعان او تعمق»[٢٨]. كان التعليم مجرد أداة لتقلّد وظيفة، وليس للتغيير على صعيد المجتمع والذات. وضمن هذا الإطار، ترعرعت الانتلجنسيا، واكتسبت أغلب خصائصها السلبية التي رافقتها على الدوام في تعاملها مع الجماهير، وفي فكرها وسلوكها العام. وكان انفصام أو ازدواجية الانتلجنسيا متوقعاً، إذ لم تعد امتداداً للثقافة الوطنية، وفي الوقت نفسه لم تصبح الثقافة الغربية ـ ان وجدت بينها فهي لم تأخذ غير قشورها ومظاهرها ـ جزءاً من فكرها ورؤيتها حقيقة. يعطي أحد أساتذة كلية غوردون في تلك الفترة، صورة

---

(٢٦) جعفر محمد علي بخيت، **الادارة البريطانية والحركة الوطنية في السودان، ١٩١٩ ـ ١٩٣٩**، ترجمة هنري رياض (بيروت: دار الثقافة، ١٩٧٢)، ص ٢٧.

(٢٧) معاوية محمد نور، **دراسات في الأدب والنقد** (الخرطوم: [د.ن.]، ١٩٧٠)، ص ٧.

(٢٨) عبد المجيد عابدين، **دراسات سودانية**، ط ٢ (الخرطوم: [د.ن.]، ١٩٧٢)، ص ٧٤.

معبرة عن هذه الوضعية في نموذج شخصية كان يتوقع منها الكثير، لأنها حاولت تجاوز مناهج الدراسة، إذ يقول: «معاوية هو أول سوداني يتصل فعلياً بروح الغرب ويجد فيه وطنه الروحي. الفرق بين وطنه الروحي وتراب وطنه بعيد وشاسع، بين القطر والعائلة والتقاليد التي ينتمي اليها وبين العالم البعيد الخفي الذي يتطلع اليه بكل الشوق والحميمية. لو أردت أن تحسّ التناقض، تخيّله في منزله بأم درمان، وحوله أمه وعماته واخواته منفصلات عن الرجال لم يرين غرباء نساء أميات، ولا تحتوي عقولهن شيئاً غير بعض حقائق أولية عن حياة منزلية وبيولوجية مثل الميلاد والختان والزواج والطلاق والموت والعزاء والطبخ والتزيين. تصوره وهو جالس وسط هذا الوضع، يقرأ جين أوستن والدوس هكسلي»[٢٩]. الشاهد هو الانفصام بين الواقع والفكر أو المعرفة التي يرتبط بها المثقف. لقد تصرف المثقفون بتعال شديد عن مجتمعهم وشعبهم، إذ اقتلعهم هذا التعليم عن بيئتهم، ولم يستطع أن يزرعهم في وضع جديد متقدم.

من ناحية تاريخية، تكونت الانتلجنسيا المبكرة في ظروف صعبة في تاريخ السودان، اذ نبتت مع عنفوان الاستعمار وقدرته على الهيمنة والسيطرة، وفي ذهنه المقاومة الرائعة لهذا الشعب الذي أطاح برأس غوردون رمز أعتى امبراطورية تدّعي أن الشمس لا تغرب عنها. لذلك كان التحدي أقوى، بينما الانتلجنسيا ضعيفة ومهزوزة وضائعة، إذ لم تكن تملك أي قدرة على المبادرة والقيادة. فقد اعتمدت الحكومة الاستعمارية على القيادات التقليدية في تدبير شؤون القطر في المستويات حسب نظام «الإدارة الأهلية»، إذ احتفظت هذه القيادات بنفوذها بين قبائلها وطوائفها، بينما كان دور المتعلمين في الإدارة هامشياً، لم يتعد المهام الكتابية. فقد صمم نظام التعليم حسب هذه الحاجة، وتوقف التعليم بالطبع عن تزويدهم بقدرات فكرية وثقافية تمكنهم من قيادة عصر تنوير أو ثورة اجتماعية ـ سياسية. لذلك كان هذا الجيل، والذي أسماه أحد المفكرين جيل أحفاد الهزيمة، غير قادر على الإنجاز في تلك الفترة التاريخية والأوضاع الصعبة، ويقول عنه هذا المفكر:

«وفي هذا الجو الخانق، كان محتماً أن يفقد ذلك الجيل كل مقدرة على الرؤية، وأن تظل رغبته في التغيير حبيسة في إطار غائم من عدم الرضا والبحث عن العزاء. فخلال عشرين عاماً ونيف، التزم المثقفون بنوع مريب من الصمت، ولم يقوموا بأي حركة ايجابية وطنية تستهدف الإستقلال والتحرر الوطني. والاغرب من هذا، انه لم تبدر أي بادرة خلال تلك السنوات العشرين تدل على أن المثقفين قد قرروا ـ كجماعة ـ أن يحاربوا المستعمرين ويناصبوهم العداء. وعلى العكس من كل ذلك، نجد لدى هذا الجيل إعزازاً فريداً للمستعمرين وتسليماً بضرورة استعمارهم للبلاد»[٣٠].

كان موقف الانتلجنسيا هذا مؤكداً لازدواجيتها وتقليديتها، فنحن نلاحظ أن الموقف التوفيقي كان ينتهي على الدوام بتبني موقف تقليدي محافظ. نظر المثقفون أو المتعلمون الأوائل بانبهار واضح الى الحضارة الأوروبية المتفوقة وصل الى درجة العجز. فالبعض اعتبر الاستعمار خيراً، فقد ينهض بالسودان ويكون سبباً في رقيه، ويمكنه من اللحاق بما يسمى ركب الحضارة الأوروبية. ورأى آخرون أن الحل ليس في مواجهة الاستعمار، ولكن في الركون الى الماضي والتاريخ، على أساس أنه العصر الذهبي للحضارة العربية ـ الإسلامية، ووجدوا العزاء في التغني بأمجاد الأجداد، في مواجهة ما اعتبروه مؤامرة تريد القضاء على الاسلام والعروبة. لذلك كان موقفهم من الحضارة الغربية دليلاً آخر على العجز، إذ اعتراهم الخوف المرضي، ورفضوا أي احتكاك مع

---

(٢٩) Edward Selim Atiyah, *An Arab Tells His Story: A Study in Loyalties* (London: Murray, 1946), p.144.

(٣٠) محمد المكي ابراهيم، **الفكر السوداني: اصوله وتطوره** ([الخرطوم]: وزارة الثقافة والاعلام، ١٩٧٦)، ص ٣٨.

الغرب الذي لا يخلو من ايجابيات في بعض الجوانب الحضارية والفكرية. حتى علاقة هؤلاء المثقفين مع التراث لم تكن عميقة ونقدية، مما يدل على التكوين الفكري الضعيف لهذه الفئة التي بقيت بين الحضارتين. ولم يعد الأمر ـ كما يقول ـ أحد الكتاب هو البحث عن مرتكز حضاري بديل، ولكن محاولة هروب رومانسية «فالجنة الجديدة ليست الحضارة العربية القديمة كما كانوا يوحون الى المستمعين، ولكنها الأدب العربي القديم ـ الأدب وحده من دون عناصر الحضارة العربية التي يذوبون هياماً بها. ان فتنة الحضارة العربية بالنسبة لهم لا تكمن في فلسفة ابن رشد ولا علم ابن سينا ولا كيمياء جابر ولا توحيد الغزالي. وسحرها لا يتمثل في قصور بغداد أو غصن الأندلس الرطيب، وأصالتها لا تتجلى في عدالة عمر وإقدام طارق بن زياد. لقد عميت أبصارهم عن كل هذا وتعلقوا بمظهر وحيد هو المظهر الأدبي»[٣١].

اهتمام الانتلجنسيا الزائد بالأدب كان له عدة أسباب، منها أن الكتابة الإبداعية في الأدب تعتمد في كثير من الأحيان على الرموز والخيال، ولذلك يمكن للكاتب أن يتجنب المواجهة، ويلجأ الى التأويل والتعليل لو «اتهم» أن كتاباته ناقدة للأوضاع مثلاً. ومن الملاحظ أيضاً ابتعاد الأدب أو الشعر عن المشاكل المعيشية اليومية والهموم العامة، ويتسم الشعر السوداني بروح التدين (وهي في جذورها صوفية المنحى) وتظهر روح التدين في القصائد التي تتحدث عن مجد الإسلام وتقال في المناسبات. ولا يقتصر الأثر الديني على التجريدات الصوفية، بل: «أخذ يبارح السطح في الشعر السوداني وينصرف في أعماق الوجدان تبعاً لتغير الظروف الإجتماعية والسياسية، وقد تكون الناحية السلبية أكثر دلالة على أثر روح التدين من ذلك المظهر الايجابي الذي يبدو في قصائد المناسبات الدينية، أعني ذلك الصراع الناشب بين متطلبات النشأة الدينية وموقع الشاعر في خضم الأحداث والنزعات الدنيوية»[٣٢]. كتب قطاع كبير من الانتلجنسيا الشعر، ونشر موظفون ومهنيون دواوين الشعر، منهم المحامي والمهندس والقاضي والضابط وكثير من الأطباء.

قد يكون من أسباب الميل الى الشعر والأدب، ذلك السحر الخالد للبيان والكلمة في الثقافة العربية ـ الإسلامية، ولكن توجد أسباب أخرى بالنسبة للانتلجنسيا السودانية. كانت علاقة الانتلجنسيا السودانية بالفكر الغربي ضعيفة وغير مباشرة، حتى بالنسبة للثقافة الانكليزية. فالمدارس النقدية في الأدب تعرف عليها المثقفون السودانيون من خلال كتابات العقاد في «البلاغ» الأسبوعي، وكذلك كتابات «المازني» ومحمد حسين هيكل، إضافة الى اسماعيل مظهر وسلامة موسى في جوانب فكرية أخرى. كان تأثير العقاد ومدرسته واضحاً على المجموعات الأدبية، مثل مدرسة الفجر أو أبو روف الأدبية، كذلك الشخصيات البارزة مثل معاوية نور وحمزة الملك طمبل، وهذا يرجع الى أن العقاد ومدرسته كانا يعبران عن اتجاه ثقافي انكلو ـ ساكسوني، تمثل في توصيل الفكر الانكلو ـ ساكسوني من خلال الترجمة والتأثر. وهذا يعني أن الانتلجنسيا السودانية لم تكن أصيلة، حتى في تأثرها وتقليدها للغرب. فقد كانت مصر هي النافذة أو المعبر الموصل لثقافة الغرب. زاد هذا الوضع من قوة التيار التقليدي، لأن الاتصال والاحتكاك بالثقافة العالمية أو على الأقل الانكليزية كجزء من الغرب، كان سطحياً وضعيفاً، ولم يتأثر المثقفون بالتيارات السائدة. فمثلاً لا نجد كتاباً سودانيين يهتمون أو يترجمون أو يتأثرون بأفكار مثل الاشتراكية الغابية، أو نظرية التطور والداروينية أو الاقتصاد السياسي الانكليزي. وقد يرجع ذلك ـ الى حد ما ـ الى طبيعة الاستعمار الإنكليزي كاتجاه عملي يخلق إداريين محليين لمساعدة

---

(٣١) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٣٢) احسان عباس، **من الذي سرق النار: خطرات في النقد والادب** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٠)، ص ٣٠٧.

الامبراطورية، وهو يختلف بذلك عن الاستعمار الفرنسي الذي يحاول ربط المثقفين ثقافياً من خلال عمق الأثر التقليدي أو التمثل الثقافي (Assimilation). يضاف الى ذلك عمق الأثر التقليدي والمحافظ على المثقفين السودانيين، بحيث حجب التأثير بالثقافة الإنكليزية ما عدا الجوانب السطحية، كمظاهر السلوك الخارجية والممارسات السطحية دون وعي بمضمونها، مثل اللبس وحفلات الكوكتيل وطرق الأكل واستعمال الغليون وافتعال الدقة في المواعيد... إلخ،ومن ناحية سياسية تعدد الأحزاب في مجتمع شبه أمي وقبلي وطائفي.

كانت الانتلجنسيا السودانية في مأزق حقيقي. فقد كانت الفجوة تتعمق وخيبة الأمل تزداد، بسبب اتساع الفارق بين ما تعلموه في المدارس والكتب وبين الواقع المتخلف. لذلك كان الأدب ـ كما أسلفنا ـ محاولة لردم الفجوة بين الواقع والمثال عن طريق الخيال. أما في الواقع، فكان عليهم أن يعيشوا حياتين في آن واحد. فقد حاولت الانتلجنسيا أن تقلّد نمط الحياة الغربي، وكانت تحاول أن تزرع بعض الجزر الأوروبية وسط المجتمع السوداني التقليدي، أو أن تهرب الى التجمعات الأوروبية. ويحدثنا أحد كتّاب المثقفين الرواد كيف أنهم كانوا يذهبون الى بار بريطانيا العظمى لسماع بيتهوفن، حيث كانت تجتمع حسناوات الخرطوم وربات الجمال ـ حسب المكتوب ـ فيه، وحيث الرقص والمرح والأنغام التي تنبعث من خلال الأشجار والأنوار الخافتة[٣٣]. كما أنهم وجدوا في اللهو المهذب ـ ان صح التعبير ـ في الصالونات متنفساً، وحاولوا أن يضفوا عليه سمة فكرية أو روحية مثل «عشق الجمال والفن»، أو كما يقول عنها أحد مؤرخي تلك الحقبة: «وماذا عليّ لو حدثتك عن جلسات وان كان طابعها اللهو، إلا أنها أثمرت أدباً وفناً، وهيأت نفوساً للعمل الجاد الشاق في سبيل هذه البلاد؟ فلقد كان قوام تلك الجلسات العذبة الخصبة شباب متوثب، بدأ يصارع الاستعمار مع انعدام التكافؤ في وقت لا يدور فيه الحديث عن الإستعمار إلا همساً»[٣٤]. ويقول محمد أحمد محجوب الأديب والسياسي البارز عن واحدة من تلك الليالي: «أتلك ليلة في مجلس الرشيد، أم تلك نفحة من نفحات العصر العباسي؟ كنت أستغرب كيف يجمع أولئك القوم بين المجون، وتدبير أمر الدولة والانقطاع للعبادة» وفي آخر: «ويا له من شباب كان يقدر كل شيء ويسخر من كل شيء»[٣٥].

حدثت بعض التطورات للانتلجنسيا السودانية خلال الفترة الإستعمارية، منها حركة ١٩٢٤ والتي أجهضت في مهدها. كذلك اضراب الطلاب عام ١٩٣١. كما أن التعليم توسّع نسبياً. ولكن هذه التغييرات لم تسهم في ظهور دور جديد للانتلجنسيا بل ازداد انغماسهم في الإنجازات الذاتية، وبعدهم عن قضايا الشعب. ويقول أحد مؤرخي تلك الفترة: « ... ان المتعلمين السودانيين أضحوا معتدلين في تفكيرهم وانحصروا في الإهتمام بالمصالح المهنية في الخدمة المدنية، وإنه لم يكن لديهم قيادة موحدة نزّاعة الى نقل لهيب الحركة الوطنية من المدن الى الريف»[٣٦]. كانت هذه الفترة تمثل انكفاء الانتلجنسيا على ذاتها، فهي لا تبدع في مجال الفكر ولا التنظيم السياسي، بل بقيت حبيسة الأدب. لكن العالم كان يمر بحركات قومية وفكرية هزّت كثيراً من الثوابت، وأثّرت العلاقات الدولية على طريقة انكلترا في التعامل مع مستعمراتها، ومنها السودان. اتبعت انكلترا سياسة جديدة مع مجيء سايمز عام ١٩٣٣ قامت على مزيد من التعاون مع الوطنيين، وإعادة النظر في السياسة، حيث فتحت كثيراً من

---

(٣٣) محمد أحمد محجوب وعبد الحليم محمد، **موت دنيا** (القاهرة: مطابع دار أخبار اليوم، ١٩٤٦)، ص ٤٤.

(٣٤) حسن نجيلة، **ملامح من المجتمع السوداني**، ص ١١٤.

(٣٥) محجوب ومحمد، **موت دنيا**، ص ٢٤ و٣٩ على التوالي.

(٣٦) بخيت، **الادارة البريطانية والحركة الوطنية في السودان، ١٩١٩ ـ ١٩٣٩**، ص ٢٣٠.

المدارس. من جهة أخرى، بدأ نوع من التقارب بين المتعلمين والقوى الدينية التقليدية، وبالذات مع المهدية، فقد تنبهت الحكومة الى أن السيد عبدالرحمن «على اتصال بالمتعلمين في جميع المستويات والمراحل، وقد عقد روابط صداقة بهم خاصة بالمأمير والقضاة ونظار المدارس»[٣٧].

تأسس مؤتمر الخريجين عام ١٩٣٨ م كمنبر تعبّر من خلاله الانتلجنسيا عن نفسها. فقد جاء في دستور المؤتمر ان الغرض من قيامه هو «خدمة المصلحة العامة للبلاد والخريجين». وكان من رأي البعض أن يكون مثل حزب المؤتمر الهندي، يبدأ كنقابة للموظفين حتى يقوى ثم يتحول الى النضال الوطني، وهناك من استهواه نموذج الوفد المصري، ووجد بالطبع اتجاه وسط يستفيد من التجارب السابقة، ولكن يبتكر الوعاء الصالح لظروف السودان[٣٨]. وكان الخلاف الثاني حول نوع العلاقة مع القيادة الدينية التقليدية أوالطائفية. ففريق يعتقد انه واقعي، على أساس ان الزعماء الدينيين لديهم تأييد شعبي ساحق، بينما كانت هناك مجموعة تعارض التعاون مع الزعماء الدينيين، وتعتبره انتهازية ويرى ان التبعية الدينية ضارة، ومن الأحسن أن تبقى بعيداً، خاصة وأن الخلاف بين عقلية الزعماء الدينيين وعقلية الجيل الجديد لا يمكن تجاوزه[٣٩].

شكّلت هذه الفترة توجّه الانتلجنسيا السودانية حتى الآن، فقد انتهى الأمر الى التعاون مع الطائفية. حين قامت الأحزاب السودانية منبثقة من أجنحة مؤتمر الخريجين، كان الزعماء الدينيون هم الآباء الروحيون للأحزاب. فقد أصبح السيد عبدالرحمن المهدي، ومعه طائفة «الأنصار» أساس حزب الأمة، أما السيدعلي الميرغني وعناصر طائفة الختمية فقد كانوا قيادة الأحزاب الاتحادية. ومن المفارقات أن الحكم الحالي هو ائتلاف بين حزبي «الأنصار» و«الختمية»، مما يوضح، بجلاء تكريس التيار المحافظ والتقليدي في السياسة والفكر. لذلك تجد ان الانتلجنسيا السودانية لم تكن تستطيع الحركة وتعبئة الجماهير، دون مباركة الطائفتين. وما زال المثقفون يبحثون عن تأييد الزعيم، حين يترشحون في الانتخابات، مما يؤكد أن نفوذ المتعلمين ما زال محدوداً.

تظهر ازدواجية الانتلجنسيا وتذبذبها بين الحداثة والتقليدية في موقفها من الجماهير. فقد أحست بهامشيتها في علاقتها مع المجتمع والشعب، وكانت تحمل «الشعب المتخلف والأمي» مسؤولية عدم مساندتها في تطوير البلاد، وتحقيق التقدم كاملاً، بدلاً عن هذه العزلة التي يعيشها المثقفون في أبراجهم العاجية البعيدة عن الجماهير. ولّد هذا الوضع شعوراً معادياً واحتقارياً تجاه تلك الجماهير الأمية، لذلك برز الشعور بالتفوق والعفوية عند الانتلجنسيا، وأصبح دور الفرد الممتاز أو البطل سمة بارزة في تفكير المثقفين. ولأن الأغلبية الساحقة أمية ومتخلفة، تبقى المسؤولية عند قلة. لم تتخل الانتلجنسيا عن هذا الشعور حتى الآن، فنحن نجد في السبعينات كتاباً لأحد أفراد هذه الفئة، تحت عنوان **حوار مع الصفوة**[٤٠]. ويتردد الحديث عن «الارستقراطية الثقافية أو دكتاتورية المثقفين»[٤١]، وكأنها مقابل لدكتاتورية البروليتاريا، أو طبقة

---

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٢٧٠.

(٣٨) أحمد خير، **كفاح جيل: تاريخ حركة الخريجين وتطورها في السودان**، ط ٢ (الخرطوم: الدار السودانية، ١٩٧٠)، ص ٩٥.

(٣٩) المصدر نفسه، ص ١٠٤ ـ ١٠٧.

(٤٠) منصور خالد، **حوار مع الصفوة** (الخرطوم: [د. ن.]، ١٩٧٤).

(٤١) خير، المصدر نفسه، ص ٣٦ و١٣٩.

الخاصة[٤٢]. وفي تعليق على كتاب محمد أحمد المحجوب **الحركة الفكرية في السودان** يقول أحد الباحثين:

«وبوضوح سافر، يحمل الكتاب ميسم عصره في أسلوب تفكيره وتعبيره، فهو من ناحية يكشف احساس المثقفين بالعزلة والتوحد بعيداً عن الشعب، ومن ناحية ثانية يوضح أن المثقفين كانوا وحدهم الامل، والثقافة وحدها الطريق. فنجد المحجوب يتحدث عن (الممتازين) و(اصحاب الثقافة الحقة) و(الصفوة المختارة) على أساس أنهم صانعو التاريخ وموجهو اقدار الامم، وان دور (الدهماء) يحصر في اتباع هؤلاء الصفوة، اذ انه لربما بقيت الدنيا في حالة من الركود لا مناص من البقاء عليها، لولا ظهور حفنة من الموهوبين أصحاب المثل العليا. وتأكيداً لايمانه بالبطولة الفردية يختتم كل فصل من فصول بحثه الاحدى عشرة بهذا العبارة: ـ المخلصون المتفانون من اصحاب المثل العليا من ابناء هذه البلاد البررة»[٤٣].

هكذا يبرز موقف الانتلجنسيا المتناقض تجاه الشعب، فرغم النظرة الاستعلائية تجاه «الدهماء»، فهي تعتبرهم في فترة تاريخية لاحقة (الشعب صانع الاستقلال والحرية وحامي الديمقراطية). ويلجأ المثقفون اليهم من أجل تطبيق الديمقراطية الغربية خلال الانتخابات والبرلمان لكسب الاصوات واضفاء الشرعية على دورهم كحكام وقادة للبلاد. لكن علاقة الانتلجنسيا مع الشعب، قامت على حساب المواقف التقدمية للمتعلمين والخريجين الذين عجزوا عن الوصول الى الجماهير، الا من خلال القنوات التقليدية. فركنت «الصفوة» الى مهادنة زعماء القبائل ورجال الطوائف الدينية، لذلك يمكن تصنيف الاحزاب الحالية وفق مناطق النفوذ الطائفية والقبلية. لقد انحصر وجود القوى الحديثة من الانتلجنسيا على «جيوب» صغيرة في المدن والحواضر، وبين الطلاب والنقابات والاتحادات المهنية.

هذه العزلة تفسر علاقة الانتلجنسيا بالسلطة خلال الفترة المعاصرة، فقد بحثت عن كل الوسائل التي تمكنها من أن تكون جزءاً أو قمة للسلطة. ففي حالة الحياة البرلمانية، لجأت الى القوى التقليدية ـ القبلية والدينية، وفي حالة الدكتاتورية قدّست الحكام ورأت ـ كما قال هيغل عن نابليون ـ العقل على صهوة حصان وفي الحالتين، لم تحقق افكارها وطموحاتها بل كانت مجرد مبرّر لاخطاء السلطة وانحرافاتها.

طبيعة النشأة والتكوين العلمي المتواضع مع تخلف المجتمع، عناصر جعلت الانتلجنسيا تركّز على انجازات ذاتية وتحقيق الامتيازات التي تعتبرها حقاً طبيعياً أو مكافأة عن دورها. لذلك لا نجد انتلجنسيا صدامية تقف ضد الاقانيم العديدة وتضحي من أجل مبادىء عليا، كما حدث في عصر التنوير أو في عصر الاصلاح الديني أو الثورة الفرنسية، وذلك لانها جزء من طبقة برجوازية تابعة وضعيفة. يضاف الى ذلك انها كبرجوازية صغيرة تتسم بالتذبذب. وهذا واضح في قدرة بعض افرادها على تغيير مواقعهم الفكرية، كما يغيرون أحذيتهم. فمن الصعب أن تجد في اوروبا مثلاً من يتحول من الحزب الشيوعي الى حزب يميني فاشي، ولكن من السهل أن تجد هنا أحد قادة الحركة اليسارية الرواد يتحول بعد ربع قرن الى حزب يميني، ويبرر التحول بأنه كان مخدوعاً طوال تلك الفترة، وأنه كان أسير قدر اعمى، ويصدر كتاباً بعنوان **ومشيناها خطى: صفحات من ذكريات شيوعي اهتدى**[٤٤].

---

(٤٢) علي عبد الرحمن في: **النهضة**، العدد ٦ (١٩٣٢).

(٤٣) ابراهيم، **الفكر السوداني: اصوله وتطوره**، ص ٧٤.

(٤٤) أحمد سليمان، **ومشيناها خطى: صفحات من ذكريات شيوعي اهتدى** (الخرطوم: دار الفكر، ١٩٨٣)

أثبتت فترة الحكم الدكتاتوري في السودان (١٩٦٩ ـ ١٩٨٥) عجز الانتلجنسيا، اذ دعمت الحكم العسكري بأيديولوجيات وتبريرات وافكار مكّنته من الاستمرار، واظهرت عدم الثقة في الشعب. والذي اثبت عظمته باسقاط النظام عن طريق العصيان المدني، حين انحاز جزء من الانتلجنسيا الى الشارع. كأن الانتلجنسيا كانت تنتقم من الشعب الذي لم يوصلها الى السلطة منفردة، فأتت اليها عن طريق العسكر وليس عن طريق المفكرين. لم يكن للنظام الدكتاتوري أي شعبية، ولكن كما ذكرنا سابقاً، وحسب التوسير، لا تستطيع فئة أو طبقة أن تستمر في الحكم بالقوة فقط، فالسيطرة الايديولوجية تقدم وسائل أكثر فعالية لاحكام السيطرة.

فقدت الانتلجنسيا أو جزء كبير منها، الاحترام والهيبة اللذين كانا تاريخياً من نصيب الفقير والعالم والخرّيج، ولم يعد العسكر يقدر دور المثقفين بل نزع تلك الهالة التي كانت تحيط بالمثقفين. يروي أحد المنظرين لنظام أيار/مايو في السودان وجهة نظر أحد أعضاء مجلس الثورة بعد مضي فترة على التعاون بين العسكر والانتلجنسيا، حيث يكتب منصور خالد على لسان زين العابدين محمد أحمد عضو المجلس:

«أنت تعلم أن الأمر كله محزن. ففي اليوم الذي استقبلنا في مجلس الوزراء، هذه النخبة الممتازة من المثقفين، وقف كل منا ـ نحن العسكر ـ في حالة انتابته، كان شعوراً مهيباً أن تقف وجهاً لوجه مع كل تلك الأسماء الكبيرة. لكن الأمر اختلف تماماً الآن. فقد عرفناهم»[٤٥].

أسقطت تجربة الانتلجنسيا مع الحكم العسكري مقولة مد الجسور بين المثقف والامير، أو إمكانية عقد اجتماعي بين المثقف والامير، إذ دائماً ما تنتهي العلاقة الى تعزيز سلطة الأخير أو اضطهاد المثقف. فهي صفقة أكثر منها عقداً اجتماعياً، إذ يكتسب الامير الشرعية من خلال تنظير المثقفين، وخلق هياكل لاحكام السلطة وتزييف الوعي، بينما يكسب المثقفون بعض الامتيازات والمكانة السياسية والمكاسب الاقتصادية الفردية.

وهذا واضح في نمو فئة برجوازية بيروقراطية نتيجة الاستفادة من دور الدولة الجديد في المجتمعات العربية. فهي ـ أي الدولة ـ ذات استقلالية نسبية، وهي التي تقوم بتوزيع السلطة والثروة في غياب الطبقات المؤثرة. لن يتغير الدور الذيلي للمثقف مع السلطة، الا بقدرته على أن يرتبط أكثر بالشعب، وينزل من عزلته. وهذا هو البحر الحقيقي الذي يمكن أن يعيش فيه، ولكن المعادلة صعبة، إذ يزيده النظام التعليمي وحلم الامتيازات والنجاح الفردي ابتعاداً عن الأرض ويقوّي من نرجسيته كفرد في فئة ممتازة □

---

(٤٥) منصور خالد، **السودان والنفق المظلم: قصة الفساد والاستبداد** ([د. م.]: آدم هاوس، ١٩٨٥)، ص ٣٥.

في البحث عن تعريف للمثقف من خلال سوق الثقافة والاستراتيجيات الفكرية في الحقل الثقافي بالمغرب

د. محمد شقرون

أستاذ بكلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط ـ المغرب.

لا نسعى من وراء هذه الدراسة إلى تقديم معطيات جاهزة ومدققة ـ لا نتوافر عليها بعد ـ لموضوع واسع يصعب تحديده. إن هذا الموضوع يبقى محدداً بالصعوبات التي يلقاها العمل العلمي في حقل محدد هو سوسيولوجية الثقافة والمثقفين. إن الغرض من هذه الدراسة هو طرح بعض الاشكالات المتعلقة بتحديد الحقل الثقافي، واستراتيجية المثقفين في هذا الحقل، وكذلك التعرض بكيفية مقتضبة لبعض شروط تكوّن هذا الحقل بالمغرب، ومدى تأثير هذه الشروط على تكوّن أصناف معينة من المثقفين. وفي الاخير، سوف نحاول تقديم بعض الاقتراحات المنهجية لدراسة الحقل الثقافي والمثقفين.

أولاً: تحديدات أولية

قد يتساءل سائل: ما هي علاقة الحقل الثقافي بموضوع الندوة «الانتلجنسيا العربية»؟ إن الاجابة عن هذا السؤال بسيطة للغاية: لا يمكن أن نُعرّف المثقف سوسيولوجياً، إلا بتحديد الشروط الموضوعية لانتاجه. إن تحديد هذه الشروط الموضوعية يؤدي بنا لا محالة إلى تحديد الحقل الثقافي قبل تحديد المثقف. إن علاقة السوسيولوجيا والثقافة، في مجتمعاتنا العربية، ليست علاقة متجانسة. وهذا يعود إلى كون المثقفين يتحملون بصعوبة ما يمكن أن يمس بالفكرة التي يكوّنونها عن أنفسهم: إن عالم الثقافة هو عالم اعتقاد، كما يقول بورديو[1]، اعتقاد في الموهبة، في النبوغ، وفي وحدة الخالق الذي لا يخلقه أحد. وقد أصبحت الفكرة الشائعة أن السوسيولوجيا تدرس الاستهلاك الثقافي فقط، ويجب عليها ألّا تعتني بدراسة الانتاج والمنتج في مجال الثقافة. وغرض هذا التمييز الاجتماعي المحض هو الاحتفاظ للمثقف ـ المنتج الذي لم ينتجه أحد ـ بمجال معزول ومقدس وتخصيصه بمعاملة خاصة. ومن الأفكار الشائعة أيضاً بين المثقفين أن السوسيولوجيا، بوسائلها الاحصائية، تقلل وتسحق وتقلص الابداع والانتاج الثقافيين، لأنها تضع

(١) P. Bourdieu, *Questions de sociologie* (Paris: Minuit, 1984), p. 207.

في المستوى نفسه، الكبار والصغار، دون أن تراعي أي اهتمام بما يشكل نبوغ الكبار.

لقد تم اختيارنا لمفهوم الحقل الثقافي عوض المثقفين، نظراً لضآلة الاستقلال النسبي لنظام علاقات الانتاج والتوزيع والاستهلاك، المتعلق بالبضائع الثقافية عن هيئة المنتجين المطابقين لهذا النظام. إن الحقل الثقافي المقصود هنا، هو الحقل الثقافي المغربي. وهذا لا يعني أبداً أنه حقل خاص، أو يتوافر على امتيازات ابستيمولوجية، بفعل وضعيته الثقافية والتاريخية والجغرافية.

وقد استعملنا كلمة حقل هنا في السياق نفسه، الذي استعمله بورديو، أي أن الحقل هو «مجال مهيكل من المواقع (أو المناصب)، تتوقف خصائصه على وضعه في هذا المجال، والذي يمكن أن يحلل في استقلال عن مميزات محتلي هذه المواقع (أو المناصب)»[٢].

ثانياً: حول الموضوع

يمكن أن نطرح مسألة الثقافة في الحقل الثقافي بالمغرب على مستويين: **مستوى حقل الانتاج العرفاني، ومستوى حقل الانتاج الواسع أو الجماهيري.**

يتحدد حقل الانتاج العرفاني كنظام ينتج البضائع، الثقافية والفكرية (ووسائل امتلاك هذه البضائع) الموجهة موضوعياً لجمهور من المنتجين للبضائع الثقافية، ينتجون بدورهم لمنتجين لبضائع ثقافية وفكرية. ولا يمكن لحقل الانتاج العرفاني أن يتشكل كنظام للإنتاج ـ ينتج موضوعياً للمنتجين فقط ـ إلّا بالقطيعة مع جمهور غير المنتجين. وهذا يعني أن تكوين الحقل، كما هو عليه الآن في المغرب، مرتبط بمدى انغلاقه على ذاته.

أما المستوى الثاني، وهو حقل الانتاج الواسع أو الجماهيري، فهو منظم بكيفية خاصة لانتاج بضائع ثقافية وفكرية موجهة لغير المنتجين للبضائع الثقافية والفكرية (الجمهور الواسع)، سواء أكانوا ينتمون للطبقات السائدة أم لباقي الطبقات الأخرى. إن هذا الحقل هو الذي يعرف في السنين الأخيرة مزاحمة كبرى، سواء من طرف البضائع الثقافية والفكرية المشرقية، أم البضائع الثقافية والفكرية الغربية (الصحافة، السينما، التلفزيون... الخ).

وإذا كان نظام الانتاج الثقافي الواسع أو الجماهيري، يخضع لقانون المنافسة من أجل كسب سوق واسعة كلما أمكن، فإن حقل الانتاج العرفاني يسعى إلى انتاج قيم انتاجه الخاصة ومقاييس تقويم منتوجاته بنفسه، ويخضع للقانون الأساسي للمنافسة من أجل الاعتراف الثقافي والفكري المحض من طرف هيئة المثقفين الذين هم في الوقت نفسه الزبائن المحظوظون والمنافسون كذلك. وانطلاقاً من هذا المبدأ، يمكن أن نفهم ليس فقط العلاقة بين حقل الانتاج العرفاني و «الجمهور الواسع»، والتصور الذي يحمله المثقفون عن هذه العلاقة، ولكن يمكن أن نفهم كذلك سير الحقل ومنطق تحولاته وتحول اشكالياته، وفي الوقت نفسه بنية المنتوجات التي ينتج، ومنطق تعاقبها.

إن ما هو سائد عند المهتمين بالحقل الثقافي في المجتمعات العربية، هو انهم يميلون إلى نظرة مثالية أو روحانية أو غائية، وذلك بفصل المنتج (المفكر، الأديب، الفنان... الخ) عن شروط انتاجه، وإنكار الوظيفة الاقتصادية والتجارية للمنتوج الثقافي والفكري. إن المقصود من وراء هذه الاقتراحات التي سنقدمها، هنا، هو أن نضع داخل مجال اللعبة، أولئك الذين يتفقون على ترك

---

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٣.

لعبتهم ورهاناتهم خارج اللعبة، أي المثقفون. إن النقاش السائد حول الدور الاجتماعي والسياسي وحتى «النبوي» للمثقف، ينحصر في وضع المثقف كناقد للمجتمع العام وقيمه، كما لو كان المثقف يحتل موقعاً خارجياً عن هذا المجتمع. ضد هذا التوهم القائل بأن المثقف ليس له روابط ولا جذور، يجب أن نذكر بأن المثقفين ـ مهما كان وضعهم ومهما كانت نياتهم ـ هم فئة مسيطر عليها ضمن الطبقة السائدة، بفعل احتلالهم للرأسمال الثقافي (الذي هو على استعداد لكي يتحول دائماً إلى رأسمال مادي واجتماعي)، وأن جزءاً مهماً من مواقفهم (فيما يتعلق بالثقافة أو بالسياسة مثلاً) مرتبط بالتناقض الناتج عن وضعهم كمسيطر عليهم من بين المسيطرين. ويجب أن نذكر كذلك، أن الحقل المثقفي يتضمن مصالح خاصة، لا تنحصر فقط في مناصب أكاديمية أو عقود للنشر أو قراءات أو تعاليق أو مناصب ادارية وسياسية، ولكنه يتضمن أيضاً علامات الاعتراف والثناءات التي لا يمكن أن يلمّ بها من لا ينتمي لعالم المثقفين، هذه العلامات يتم من خلالها التحكم في مختلف أنواع الضغوط والرقابات النافذة.

إن موضوع سوسيولوجية الثقافة والمثقفين، يجب أن يكون هو حقل الانتاج الثقافي بكل مكوناته (مجال المنتوجات، سواء أكانت مكتوبة أم شفهية، ومجال المنتجين لها) وحقل المستهلكين لهذه المنتوجات، وحقل الوسطاء بين المنتجين والمستهلكين (الناشرين، النقاد، ...الخ)[٣].

١ ـ تكوين الحقل الثقافي واستراتيجيات الهيمنة الفكرية

لقد كان يهيمن على الحقل الثقافي في المغرب ـ منذ المرحلة الأولى للاستقلال ـ ثقافة، أهم ما يمكن أن نقول عمّا يميزها، هو طابعها الثنائي بالنسبة لكل مستوى من مستويات الانتاج الثقافي: نجد ـ بالنسبة لحقل الانتاج العرفاني ـ سيادة الثقافة الأصولية التقليدية إلى جانب ثقافة حديثة ومحدثة، معبر عنها باللغة الفرنسية. هذه الثقافة الحديثة أو المحدثة، كانت هي لغة التعليم العصري، ولغة الجامعة والجامعيين، ولغة التخصصات العصرية التي لم يكن يتم التعرف عليها إلاّ من طرف فئة قليلة من المثقفين ينتمون في غالبيتهم للشرائح العليا للطبقات المتوسطة آنذاك، وخصوصاً أولئك الذين أعادوا استثمار وضعهم الاجتماعي في النظام التعليمي الحديث، على عكس النظام التعليمي الذي هم نتاج له (التعليم الأصيل والديني). أما بالنسبة لحقل الانتاج الجماهيري، فنجد سيادة الثقافة الشفهية عن طريق الحكايات والأمثال و «الحلقة» ... الخ إلى جانب ثقافة مصدرها مشرقي، وخصوصاً من مصر (تتجلى على مستوى الصحف والأغاني والسينما على الخصوص). هذه الثقافة المشرقية ستعرف تحولاً في ما بعد، نتيجة التغيرات التي ستعرفها السوق الثقافية العربية، بفعل التعريب وانتشار التمدرس اللذين زادا من حجم الطلب على هذه البضائع في ما بعد. إن عمليتي التعريب والتمدرس، أديتا إلى هيمنة الثقافة المشرقية، لا على مستوى حقل الانتاج الجماهيري فقط، ولكن أيضاً على مستوى الانتاج العرفاني. إن هذا التعارض بين نمط الانتاج العرفاني ونمط الانتاج الجماهيري، لا يعني انهما منفصلان، لأنهما لا يتحددان إلاّ بالعلاقة الموجودة بينهما. بحيث نجد داخل كل نظام الوسطاء بين المنتوجات التي

---

(٣) إن السائد في الوطن العربي هو تقليص هذا الحقل، وحصر الثقافة فقط بالثقافة المكتوبة التي توضع في منظور ضيق، بحيث تصبح مرادفة «للخطبة» والدعاية والدعوة، وتصبح كذلك مطابقة لما يقوله وما يكتبه «المثقف العضوي» أو «المثقف الثوري»، وهذا يكرّس طبعاً وضعية احتكار أقلية معدودة لتلك الأدوات التي لا تقل أهمية عن وسائل الانتاج المادية. وفي الوقت نفسه تجاهل واحتقار لمجالات التعبير الشفوية والتلقائية والموسيقية والتشكيلية والجسمانية والعاطفية والسلوكية التي ترتبط ارتباطاً متيناً ببنيات الإحساس والشعور والوجدان السائدة في المجتمع. حول استعمال الثقافة في المجال السياسي، انظر: محمد جسوس، «تأملات حول العمل الثقافي،» **البلاغ العربي** (١٥ شباط/فبراير ١٩٨٥).

انتجت حسب المعايير الداخلية لحقل الانتاج العرفاني، والمنتوجات المحددة حسب المعلومات المتعلقة بترقيات الجمهور الواسع. إن طبيعة العلاقة بين كلا الحقلين، أحدثت حقلين فرعيين داخل الحقل الثقافي في المغرب.

أ ـ الحقل الفرعي الأول: الثقافة المغربية

لقد تبلورت هذه الاشكالية بالخصوص على مستوى الانتاج المعبر عنه باللغة الفرنسية. ونجد على مستوى هذا الانتاج، تداخل الثقافة الشفهية ورموزها مع الثقافة المكتوبة بالفرنسية. كما إننا نجد كذلك انتاجاً موضعه المغرب، لا من حيث الاقتصاد والسياسة والاجتماع... الخ) ويعتبر الأدب المغربي المكتوب بالفرنسية أهم معبّر عن هذا الحقل الفرعي الأول، إضافة إلى الإسهامات الأخرى في مجال العلوم الانسانية والاجتماعية، حيث نجد الحديث عن المجتمع المغربي وليس الوطن العربي. هذه الاسهامات لا نجد مثيلاً لها حتى اليوم باللغة العربية إلاّ نادراً. وفي هذه المرحلة الأولى، أي في الستينات وبداية السبعينات، كان المثقفون الشرعيون هم الأساتذة الجامعيون، وكل من له علاقة بالتدريس. أما باقي الفئات المهنية الأخرى كالأطباء والمهندسين والمحامين مثلاً، فقد كان أغلبهم خارج إطار المثقفين المنتجين في مجال الانتاج العرفاني، بحيث ان دورهم كان ينحصر في البحث عن ربط هويّتهم بسلطة الدولة. ويساهم هذا الحقل الفرعي الأول، والمنتجون فيه، ببلورة فكرة وجود المغرب، ككيان جغرافي وتاريخي وثقافي وحضاري متميز، في الوقت الذي كانت ـ وما زالت ـ إشكالية محو الاستعمار مرتبطة بالعروبة والاسلام. ولقد كان من الصعب الكلام باللغة العربية، في هذه المرحلة، عن المغرب ـ الدولة الوطنية ككيان وكثقافة، وعن التبعية والتأخر التاريخي والانحطاط الثقافي والحضاري إلاّ انطلاقاً من التصور المهيمن على الحقل الثقافي، أي انطلاقاً من «الأمة العربية» أو «الإسلامية» والوحدة العربية. هذا المرجع الأخير المحدد في آخر المطاف لكل انتاج ثقافي معرب، كان هو المعيار الرئيسي للتنديد بمفهوم الثقافة المغربية أو المغاربة، وبهذا الحقل الثقافي التحتي، انطلاقاً من مبرر أنه ينتج بلغة المستعمر، ويساهم في «تكريس الهيمنة الثقافية للغرب». وقد تمَّ التنديد بهذا الحقل كذلك من طرف مثقفي الحقل الفرعي الثاني، الباحثين آنذاك عن شرعية مرتبطة بطموحاتهم ومصالحهم، بدعوى أنه ينتج ثقافة «نخبوية»، لا «شعبية»، ويكرس ثقافة دخيلة، ثقافة لا تمت إلى الشعب المغربي بصلة، ولا يفهمها (كما لو كان يفهم الأخرى)، ولا يستفيد منها. كل هذا كما لو كانت الثقافة المكتوبة بأي لغة كانت، يمكن أن تكون شعبية، خصوصاً إذا كانت هذه الثقافة عرفانية في مجتمع تبلغ فيه نسبة الأمية ٦٥ بالمائة من السكان. إن هذا التنديد لم يكن سوى التعبير عن استراتيجيات الفئات الاجتماعية الجديدة الطامحة إلى التسلق الاجتماعي، والحصول على مواقع اجتماعية تعبر عن مطامح هذه الفئات المتسلقة أكثر مما تعبر عن مصالح شعب أو أمة.

ب ـ الحقل الفرعي الثاني: الثقافة الأصلية والأصولية

بعد مرور ما يقارب العشرين عاماً على استقلال المغرب، وبعدما تمت عملية تعريب التعليم الحديث: الابتدائي منه والثانوي، وتعريب جزء من التعليم الجامعي، وخصوصاً العلوم الانسانية (العلوم القانونية والسياسية، الفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس، الآداب، التاريخ والجغرافيا ... الخ) عرف الحقل الثقافي المغربي غزواً من طرف البضائع الثقافية المنتجة في الشرق (مصر، لبنان، العراق على وجه الخصوص). وقد أدّى هذا الغزو إلى منافسة حادة مع الحقل الفرعي الأول بمنتوجاته ومنتجيه. وأصبحت هذه الوضعية تفترض استراتيجيات جديدة من طرف المثقفين. وقد تميّزت هذه الوضعية الجديدة باعادة استثمار الاشكاليات الايديولوجية التي كانت مطروحة في

وضع سابق للحقل (أي منذ بداية الاستقلال)، باللغة الفرنسية، كإشكاليات الأصالة والهوية والخصوصية التي كان من المفترض أن تُتجاوز، نظراً لانتهاء الوضعية الشرعية لطرحها، وهي الوضعية الاستعمارية، وقد أدّى هذا إلى تحولات عدة في الحقل الثقافي، ككل.

ولم يقتصر هذا الغزو على الجانب المكتوب من هذه الثقافة فقط (التي ترجع شروط انتاجها إلى هيكلة الحقل الثقافي المصري على الخصوص بعد «الثورة الناصرية»)، بل تعداه إلى الجوانب الأخرى البصرية والمسموعة، كالسينما والتلفزيون على وجه الخصوص. وما تم بالنسبة للمغرب على هذا المستوى، يمكن ملاحظته بالنسبة لباقي أقطار المغرب العربي، لدرجة أنه تكونت هناك معادلة في الفهم الشائع، أصبح الانتاج الجماهيري المشرقي بمقتضاها، وخصوصاً المصري منه، يساوي الانتاج الثقافي العربي، بحيث ان الجمهور المستهلك يمكن أن يسمي ما هو عربي مصرياً، وما هو مصري عربياً. هذا على مستوى الانتاج الجماهيري، أما على مستوى الانتاج العرفاني، فقد أدت عملية تعريب بعض العلوم الانسانية والاجتماعية إلى هيمنة أخرى للانتاج المشرقي، وخصوصاً المصري (لأن انتاج المصدّر من لبنان لم يتطور إلا في السبعينات)، عبر الكتب والمطولات الجامعية (ترجمة أو تقديم أو عرض لنظريات ومذاهب ومناهج ...الخ). ويشهد على هذه الهيمنة حجم الانتاج المصري، بالمقارنة مع إنتاج بعض البلدان العربية الأخرى (انظر الجدول رقم (١)).

جدول رقم (١)
نشر الكتب: عدد النسخ مصنفة حسب التصنيف العشري الجامع

البلد	السنة	المجموع	عموميات	الفلسفة	الدين	العلوم الاجتماعية	العلوم البحتة	العلوم التطبيقية	الفنون الجميلة	الأدب	الجغرافيا والتاريخ
الامارات العربية المتحدة	١٩٧٩	٣٥	١٠	—	—	١٥	—	—	—	٥	٥
تونس[١]	١٩٧٩	٢٦٠٠	—	—	١٠	—	٨٥٠	٢٠	—	١٤٨٠	٢٤٠
الجماهيرية العربية الليبية	١٩٧٨	٢٤٠٥	٢٥	١٥	٣٥	٩٥٠	١٥٥	٣٥٥	٦٥	٥٨٠	٢٥٥
السودان[٢]	١٩٧٩	١٢٩٠٥	٨٩٩	—	٣٠٩٣	—	٢٤٨٧	٦٤	٤٠	٤١٥٢	٢١٧٠
سوريا[٣]	١٩٧٩	٢٨٣	—	١١	—	٦٤	٨	٤	١١	٥٥	٨
قطر[٤]	١٩٨٠	٢٢٠٥	٧٥	—	٥٥٤	٢٩	—	—	—	١٠	٤
الكويت	١٩٨٠	٣٥٩	١٠	—	—	١٨٤	—	٢٠	١٤٤	١	—
مصر	١٩٧٨	٥٣٠٠٠	٩٤٥	١١٥	٨٦٦٩	٦٨٦٤	١٢٣٧٢	٢٥٨١	٣٠٨	١٧٦٨٥	٣٤٦١

(١)، (٣) و (٤) شملت الكتب المدرسية وكتب الأطفال.
(٢) بالنسبة للسودان تشير البيانات إلى الكتب المدرسية وكتب الأطفال.

المصدر: منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلوم والثقافة [اليونسكو]، **الحولية الاحصائية**، ١٩٨٢، ص ٢٨.

إن تطور العمل الفكري والثقافي الذي ساد في مصر خلال المرحلة الناصرية، بالتعبئة المباشرة لمجموع المثقفين (بمن فيهم الكتاب والفنانون... الخ) من طرف الدولة، و «توظيف» نشاطهم ومراقبة منتوجاتهم وانتاجاتهم، كان له انعكاس على هيكلة الحقل الثقافي بالمغرب، وخصوصاً في السبعينات. وأصبح هذا الحقل الفرعي الثاني في المغرب، تابعاً وخاضعاً للاشكاليات والقضايا التي تطرح بالمشرق، ولطريقة طرح هذه القضايا ومعالجتها. وقد فرضت هذه الهيكلة على المثقفين

المغاربة المقاييس نفسها التي كانت تتحكم في السوق الثقافية: الحديث عن العموميات والخطب والدعاوى الحاملة لنعت «عربي» أو «اسلامي» (مثلاً مشاكل الأمة العربية ـ مشاكل الوحدة العربية ـ الأدب العربي ـ الثقافة العربية ـ المجتمع العربي أو الاسلامي، الوطن العربي ... الخ) وأصبح نجاح منتوج السوق مرتبطاً بمدى بعده العربي أو الاسلامي، حتى وإن كان لا يتم الحديث، وهذا هو الغالب، إلّا على مظاهر تخصّ قطراً أو بعض الأقطار العربية دون غيرها[٤]. وأصبحت الشرعية الثقافية بالنسبة للمنتج المغربي المعرّب، تمنح من طرف وسطاء مشارقة (اي من الناشرين والناقدين اللبنانيين على وجه الخصوص). ويكون ثمن الشرعية طبعاً هو الابتعاد ما أمكن عن التحديد القطري. وقد أدت هذه الوضعية إلى أن يكون الخطاب الثقافي الشرعي الوحيد، هو الخطاب الايديولوجي العام، وإلى غياب الحقل العلمي في المجال الثقافي في المغرب.

لقد اصبح الحقل الثقافي في المغرب، ومنذ السبعينات يتميّز بتعارض واضح بين منتجات كل حقل فرعي، على حدة. نجد، مثلاً في ما يتعلق بالطروحات والأطروحات الاقتصادية والسياسية، وحتى الفكرية والفلسفية والأدبية والفنية، هيمنة البعد المغربي في الحقل الفرعي الأول، المتميز بدراسات علمية متقدمة جداً عن الواقع المغربي، بينما نجد في الحقل الفرعي الثاني هيمنة البعد العربي أو الاسلامي، الغارق في الأدلجة وتهييج المشاعر، كما لو كان من المتعذر على هذه الثقافة أن تكون منغرسة في الواقع الذي يتحكم في انتاجها، أي قطرية (مرتبطة بهموم وباهتمامات ليس من الضروري أن تكون كليانية أو مطلقة). ويرجع هذا، بالطبع، إلى علاقة التبعية التي تجد الثقافة المغربية نفسها فيها، وإلى الآثار التي يمارسها على الحقل الثقافي في المغرب، نظام الانتاج العرفاني، ونظام الانتاج الجماهيري، كما تحددا في غياب المثقفين المغاربة، والاستراتيجيات التي كوّنها المثقفون المشارقة، وخصوصاً المصريون الذين نجدهم يهيمنون على كل المؤسسات والمنظمات ذات البعد العربي أو الاسلامي. إن التشديد على العروبة والاسلام ليس، في الواقع، إلّا وسيلة من الوسائل التي يستعملها هؤلاء المثقفون، نظراً للعادات الاقتصادية، والسلطة الرمزية الكامنة وراء مطالبهم بالعروبة والاسلام.

لقد باتت مشروعية المثقفين المغاربة المعرّبين، في هذه الشروط تأتي من المشرق العربي، لأن انتشار منتوجات مثقف مغربي تتوقف على مدى قبوله من طرف الناشرين والناقدين المشارقة الذين لهم سلطة تحديد الاشكاليات والقضايا القابلة للنشر، والاشكاليات والقضايا غير القابلة للنشر والذيوع. ومن بين الشروط المعهودة، طبعاً هو الكلام عن شيء يحمل نعت «عربي أو إسلامي»، حتى وإن كان المضمون محدداً قطرياً[٥]. وقد دفعت قوانين المردودية ـ الاقتصادية والرمزية ـ بنظام الانتاج إلى التمركز (كما تدل على ذلك قلة دور النشر في المغرب، والمشاكل التي تعرفها بعض دور النشر المغربية في تسويق منتوجاتها في باقي الأقطار العربية، وكذلك المزاحمة الناتجة عن دور النشر المشرقية، وحتى الفرنسية، التي تتحكم في سوق الكتب)، وإلى الاندماج (ولو عبر الانتاج المشترك)[٦] في دوائر الانتاج العربية، خصوصاً فيما يتعلق بالثقافة العرفانية التي لارتباطها بالجامعة وبالجامعيين، وبالمؤسسات التعليمية الأخرى، لا تمسّ إلّا خريجي هذه

---

(٤) مثلاً، يتم الحديث أو العرض للأدب العربي ولا نجد أي أثر للأدب المنتوج في المغرب أو المغرب العربي عن الثقافة العربية ولا نجد أي أثر للثقافة المغربية... الخ.

(٥) هناك بعض الكتب لمثقفين مغاربة ترجمت إلى العربية ونشرت في لبنان دون أن تحتفظ بعنوانها الأصلي. مثلاً كتاب عبد الكبير الخطيبي *La Blessure du nom propre* الذي يتعلق بدراسة بعض رموز الثقافة الشعبية في المغرب، والذي ترجم ونشر تحت عنوان **الاسم العربي الجريح**.

(٦) كما هو الحال، مثلاً بالنسبة لدار الثقافة للطباعة والنشر التي تشترك مع دار الطليعة اللبنانية في طبع منتوجات بعض المثقفين المغاربة.

المؤسسات التعليمية، وخصوصاً أولئك الذين تؤهلهم وظائفهم لإعادة انتاج الثقافة العرفانية (الأساتذة، الصحفيون، مناضلو الأحزاب السياسية... الخ).

ثالثاً: التعريب والمغربة واعادة تنظيم اللعبة المثقفية

إن تطور التعليم الجامعي، لا من حيث عدد الطلبة أو الأساتذة المغاربة، وتعريب التعليم الثانوي (خصوصاً المواد المسمّاة بالاجتماعيات) والعلوم الانسانية والاجتماعية في الكليات والمعاهد العليا، ومراكز تكوين الاساتذة والمعلمين (ما عدا علم الاقتصاد)، عناصر أدت إلى إعادة تنظيم اللعبة المثقفية في المغرب. وهكذا، ومنذ أواسط السبعينات، أصبح الحقل الثقافي والمثقفي في المغرب يعرف تحولات اقتضتها هذه الهيكلة الجديدة للزبائن وللمنتجين، الذين أصبحوا يشدّدون على المطالبة بثقفنة عرفانية معرّبة. وقد أدت هذه الوضعية الجديدة إلى ارتفاع عدد المنتجين والمكلفين باعادة الانتاج، وكذلك المستهلكين (انظر الجدول رقم (٣)).

جدول رقم (٢)
تطور عدد الطلبة في الاداب والعلوم الاجتماعية والانسانية
حسب السنوات (١٩٧٠ ـ ١٩٧٩)

	١٩٧٠ ـ ١٩٧١	١٩٧١ ـ ١٩٧٢	١٩٧٢ ـ ١٩٧٣	١٩٧٣ ـ ١٩٧٤	١٩٧٤ ـ ١٩٧٥	١٩٧٥ ـ ١٩٧٦	١٩٧٦ ـ ١٩٧٧	١٩٧٧ ـ ١٩٧٨	١٩٧٨ ـ ١٩٧٩
الآداب	-	٣٧٧٥	٥١٥٩	-	٦٦٤٨	٧٩٠٤	١٠٦٦٨	١٣٩٨٨	١٦٤١٢
العلوم الاجتماعية	-	٦٣٦٥	١٠١٨٥	-	١٥٢٧٤	١٨٧٥٠	٢٣٨٥٦	٢٥٠٦٨	٣٠٢٠٣
العلوم التربوية	-	١٦١٧	١٥٩٤	-	٣٢٢٠	١١٩	٢٢٢	٣٦٤	٣٣٥
المجموع	(*)١١١٤٣	١١٧٥٧	١٦٩٣٨	(*)٢٠٩٠٥	٢٥١٤٢	٢٦٧٧٣	٣٤٧٤٦	٣٩٤٢٠	٤٦٩٥٠

(*) يشمل هذا الرقم العلوم الحقة أو الطبيعية.

المصدر: Souali et Merrouni, *Question de l'enseignement au Maroc* (Rabat: Publication du B.E. S. M., 1981).

جدول رقم (٣)
تطور نسبة المدرسين والأساتذة الجامعيين المغاربة
حسب مستوى التأهيل (١٩٧١ ـ ١٩٧٩)

	١٩٧١ ـ ١٩٧٢	١٩٧٢ ـ ١٩٧٣	١٩٧٤ ـ ١٩٧٥	١٩٧٥ ـ ١٩٧٦	١٩٧٦ ـ ١٩٧٧	١٩٧٧ ـ ١٩٧٨	١٩٧٨ ـ ١٩٧٩
أستاذ التعليم العالي	٧٣	—	٥٨	٥٤	٦٠	٨٨	١٠٧
أستاذ محاضر	٩٤	—	١٤٣	١٨٤	٢٠٩	٣٣٩	٣١٣
أستاذ مساعد	—	—	—	—	١٨٨	٢٩٢	٣٢٢
مساعد	١٦٥	—	٢٢٩	٢٩٣	١٧١	٢٥٤	٣٥٠
أستاذ السلك الثاني من الثانوي	٦٩	—	١٣٨	٦٧	٦٧	٨٧	١٢٠
أستاذ السلك الأول من الثانوي	١٢٤	—	—	—	٥	٧	١١
المعلم	—	—	٩٩	—	١	٥٣	١٧
آخر	—	٤٢	٩٣	١٠	—	٣٣	١٠٤
المجموع	٥٢٥	٤٦٧	٧٦٠	٦٠٨	٧٠٢	١١٤٩	١٣٤٤

إن هذا التغير المورفولوجي في هيئة التدريس وجمهور الطلبة، كان له أثر كبير على التحديد الشامل لحقل الانتاج العرفاني، وذلك بضم الهيئات القادرة على ضمان انتاج المحصلين الذين لهم الاستعداد والقدرة على تقبل الثقافة المنتجة من جهة، ومن جهة أخرى، ضمان انتاج الفاعلين القادرين على إعادة انتاجها أو تجديدها. وهكذا، فلا يمكن أن نفهم السير والوظائف الاجتماعية لحقل الانتاج العرفاني، إلّا إذا حللنا العلاقات التي تربط هذا الحقل بالهيئات المكلفة (وخصوصاً النظام التعليمي) بضمان اعادة انتاج نسق من التصورات للعمل وللتعبير وللتكوين وللتخيل والادراك والتقويم، والتي تتوافر في التشكيلة الاجتماعية المغربية. وقد ساعدت هذه الوضعية على استقلالية نسبية لحقل الانتاج العرفاني، مما أدّى بالمثقفين المغاربة إلى إدراك أنفسهم كـ «مبدعين»، ويطالبون بالسلطة بفعل «الكاريزما» Charisme التي أصبحوا يتمتعون بها، مثلهم مثل الأنبياء، أي كمنتجين يسعون إلى فرض سلطة في مجال الثقافة لا تعترف بمبدأ آخر للشرعية ما عدا ذاتها (أو سلطة جماعة الزملاء المحدودة العدد)، وأصبحت العلاقة الموضوعية بين حقل الانتاج والنظام التعليمي مدعّمة من جهة، وغير واضحة من جهة ثانية، بسبب نشاط الآليات الاجتماعية التي تسعى إلى ضمان نوع من التجانس القائم مسبقاً بين المناصب ومحتليها (الاقصاء والاقصاء الذاتي، تكوين مسبق وتوجيه عائلي مسبق، الاستقطاب الطبقي... الخ) والتي توجه إما للأمن الغامض المحدد لمسار الموظف ـ المثقف، وإما لمجازفات باهرة تتعلق بعمليات ثقافية أو فنية مستقلة. ويجب أن نشير إلى أن المثقفين المغاربة، سواء أكانوا مأجورين من طرف الدولة أم مستقلين، يجمعهم احتلال موقع المسيطر عليه في حقل السلطة.

إن هذه التحولات الجديدة ـ البنيوية والمورفولوجية ـ ستؤدي إلى وجود نماذج من المثقفين في الحقل الثقافي، وإلى استراتيجيات جديدة تحدد علاقة حقل الانتاج العرفاني بحقل الانتاج الجماهيري. ويمكن أن نحدد أهم هذه النماذج في الأنماط التالية:

١ ـ **المثقف «العروبي»**: وهو المثقف الذي، إما لتكوينه المشرقي أو لتكوينه المحلي المعرّب، أصبح ينتج بضائع ثقافية بات البعض منها يغزو الأسواق العربية، إما بواسطة الكتب أو الندوات أو المقالات المنشورة في مجلات مشرقية، وخصوصاً العراقية واللبنانية والكويتية. هذا النوع من المثقف لا يتكلم إلّا على ما يمكن أن يحمل نعت «عربي» أو «اسلامي» أو «عروبي»، وعلى القضايا العامة التي تستجيب لترقبات الجمهور الواسع، أكثر مما تستجيب لترقبات الزملاء وحقل الانتاج العرفاني. هذا الكلام يتم انطلاقاً من الشرعية التي تمنحها إعادة انتاج وتعميم العلوم الحديثة أو التقليدية لأقوالهم (للافتاء)، وهذا الخطاب غالباً ما يكون مفصولاً عن الواقع الملموس، وموجهاً بكيفية يكون الرهان فيها على أكبر عدد ممكن من المستهلكين.

٢ ـ **المثقف «المتحول»**: وهو المثقف الذي تحول من مجال ثقافي، إلى مجال ثقافي آخر. ونجد هنا ثلاثة أنواع من المتحولين:

أ ـ أولئك الذين كانوا موجودين قبل التغيرات البنيوية والمورفولوجية للحقل الثقافي (تعريب التعليم، ارتفاع عدد الزبائن والمنتجين والمعيدين للإنتاج المعربين ... الخ)في الحقل الفرعي الأول (الانتاج والاستهلاك باللغة الفرنسية)، واندمجوا من بعد في الحقل الفرعي الثاني، مع التخلي طبعاً عن الأفق الفكري والانتاجي المغربي، وعن الدراسة العلمية للواقع تنازلاً أمام ضغوط قانون سوق هذا الحقل الفرعي الثاني (من الجمهور الواسع وغير المتخصص).

ب ـ أولئك الذين تحولوا للأسباب نفسها، ولأسباب أخرى، من حقل الفقه والشريعة إلى حقل العلوم الاجتماعية والانسانية (العلوم القانونية، العلوم السياسية، الفلسفة، علم الاجتماع، علم النفس، علوم التربية... الخ).

ج ـ أولئك الذين تحولوا من حقل العلوم الطبيعية والحقة والعضوية، إلى مجال الدين والسياسة. ولأن الثقافة العلمية ـ نظراً لغياب الحقل العلمي ـ ليس لها مردودية في محادثات ونقاشات الصالونات والمجالات والمحافل العمومية الكبرى، اضطروا إلى تحويل التفكير والخطاب باتجاه فلسفة العلوم أو التأمل اللاهوتي ـ الميتافيزيقي حول وجود الانسان في الكون ومصير الانسانية، وعلاقة الكائن بربه، وفضائل أداء الفرائض الدينية من الناحية «العلمية» (الصوم، الصلاة، الوضوء، الحج... الخ).

ويحظى النوعان الثاني والثالث من هؤلاء المثقفين المتحوّلين بالشرعية في أجهزة التوزيع والنشر الثقافية الرسمية. وقد جعلهم موقعهم هذا يراهنون على حقل الانتاج الجماهيري. إن ثقافة هذا النوع الثاني (في مجال العلوم الانسانية) والنوع الثالث (في مجال الفقه والشريعة)، ثقافة عصامية أو شبه عصامية، حصلا عليها خارج المجال الجامعي الحديث، اما من خلال المطالعات الابتدائية أو من خلال إرث عائلي (ديني).

٣ ـ **المثقف ـ الباحث**: هذا النوع الثالث من المثقفين هو حديث التكوين، وهم أكثر تشديداً على الالتصاق بالواقع، ودراسته دراسة علمية. ويشهد على ظهور هذا النوع الجديد من المثقفين، الارتفاع المتزايد لعدد الجمعيات أو المجموعات التي تحمل إسم «جمعية البحث في...» أو «مجموعة البحث في...» أو «الجمعية المغربية لـ...» ويراهن هذا النوع من المثقفين على ايجاد حقل علمي ما زال غائباً أمام هيمنة الحقل الايديولوجي، وتحدد استراتيجيات هؤلاء المثقفين في الحصول على الاعتراف الفكري والعلمي المحض.

وتُحدد العلاقة ما بين كل هذه الأصناف من المثقفين، انطلاقاً من الصراع والتنافس من أجل احتلال مواقع (أو مناصب) تعطي الصلاحية في تعريف ما هو شرعي، وما هو غير شرعي. إن هذا الصراع من أجل الشرعية يمكن ان نلمسه مثلاً من خلال المسار الثقافي والفكري والاجتماعي لمثقف من النموذج الأول، «العروبي» وهو محمد عابد الجابري، ومثقف من النموذج الثاني «المتحول» وهو عبد الله العروي، واستراتيجيتهما الفكرية والاجتماعية. إن انتاج كل واحد منهما يتعرض للقضايا والمواضيع نفسها، ولكن يحرص كل واحد منهما على تجاهل الآخر، وعدم ذكره، حتى في المراجع.

إن العلاقة المكوّنة لحقل المواقف الثقافية أو الفكرية، لا تفصح عن معناها ووظيفتها كلياً، إلّا إذا ارجعناها إلى حقل العلاقات بين المواقع (أو المناصب) التي يحتلها أولئك الذين ينتجونها ويعيدون انتاجها أو يستعملونها، لأن اتخاذ المواقف الفكرية أو السياسية أو الفنية هو دائماً **استراتيجيات لا شعورية**، في لعبة يكون رهانها الحصول على الشرعية الثقافية أو الفكرية، أو الحصول على «المونوبول» في الانتاج وإعادة الانتاج، وتسخير البضائع الرمزية وسلطة العنف الرمزي الشرعي المرتبط بها. إن الشرعية الثقافية أو الفكرية، تبدو حالياً بمثابة «المعيار الأساسي» لحقل الانتاج العرفاني الذي بدأ يتشكل في المغرب بكيفية مستقلة.

إن تكوّن حقل الانتاج العرفاني، المتمتع بنوع من الاستقلالية العائدة إلى السلطة التي بات يتمتع بها في تحديد معايير انتاجه ومقاييس تقويم منتوجاته بنفسه، جعل منه حقلاً يسير كحقل مغلق للمنافسة من أجل الحصول على الشرعية الثقافية أو الفكرية، أي من أجل التقدير أو التكريس الثقافي المحض، ومن أجل السلطة الثقافية أو الفكرية «المحضة» لتقديم هذا التقدير أو التكريس. وأصبح اتجاه هذا الحقل نحو الاستقلالية يتميز بكون وظيفة «النقاد» و «القراء» (الذين يتم اختيارهم في هيئة المنتجين أنفسهم)، لم تعد انتاج وسائل الامتلاك التي يتطلبها العمل المنجز كلما ابتعد عن الجمهور الواسع، ولكن تقديم تأويل «مبدع» قابل للاستعمال من قبل

«المبدعين». وفي هذه الشروط الجديدة، بدأت تتشكل جماعات «للإعجاب المتبادل»، زوايا صغيرة منغلقة على باطنيتها (اتحاد كتاب المغرب مثلاً، الملحقات الثقافية للجرائد والمخصصة للقراءات ... الخ) في الوقت الذي بدأت تتشكل علامات التضامن الجديد بين المنتج والناقد (هذا النقد الذي أصبح يعرف في الحقل العرفاني بالمغرب «بالقراءة» قراءة في نص أو كتاب أو فكر فلان... الخ) وتتميز هذه السلسلة من «القراءات» بانحيازها غير المشروط لخدمة المؤلف أو «المفكر» أو «المبدع» أو «الداعية»[٧]، وذلك بمحاولة فك ألغاز نياته، بعدما احست أنه لم يعد يسمح لها بتقديم أحكام باسم رمز متفق عليه، مما جعلها تضع خارج اللعبة جمهور غير المنتجين، وإن كان ذلك بمجرد إثبات فأهمية الأعمال بواسطة تأويلها أو قراءاتها.

ومما لا شك فيه أن تطور الوحدات الانتاجية الجماعية الجديدة، ليس فقط في مجال الراديو والتلفزيون والسينما والصحافة، ولكن أيضاً في مجال البحث العلمي، وتقهقر الحرفة الفكرية Artisanat Intellectuel المرتبطة بهذا التطور لفائدة التأجير Salariat، كل هذا أدى، في السنوات الأخيرة إلى تغير علاقة المنتج بعمله، وفي الوقت نفسه إلى تغير التصورات التي يحملها هذا المنتج عن موقعه ووظيفته في البنية الاجتماعية،وكذلك الايديولوجيات الفكرية والسياسية والجمالية التي يبشر بها. وأصبح العمل الفكري[٨] يفقد أكثر فأكثر من امكانية احاطة نفسه بالهالة «الكارزماتيكية» Charismatique التي كانت مرتبطة بالأديب (أو الشاعر) أو الفقيه والعالم التقليدي، ذلك المنتج الصغير المستقل، المالك لوسائل إنتاجه، والتي ما زالت مرتبطة بالمثقفين الجامعيين ـ وخصوصاً في كليات الآداب وكليات الشريعة وأصول الدين ـ نظراً لغياب هذه الوحدات الانتاجية الكبرى، ووسائل العمل التي تتطلبها[٩]. لا يتوفّر هؤلاء المثقفون إلاّ على رأسمال ثقافي، هم على استعداد لادراكه كهبة إلهية. إن التعرية الموضوعية والذاتية للنشاط الفكري والثقافي المرتبط بهذا التحول في الشروط الاجتماعية للإنتاج، قد مسّ بالخصوص ما يسمّى بالمثقفين الملتزمين (أو المسؤولين كما يحلو لهم أن يسموا أنفسهم)، الذين أصبحوا منخرطين في وحدات الانتاج الثقافية الواسعة (الراديو، التلفزيون، الصحافة، ... الخ) والذين تدفع بهم هذه الوضعية إلى الشعور بالتناقض بين المواقف السياسية والفكرية والجمالية المتخذة والتي يتطلبها الموقع الدنيء والهامشي في حقل الانتاج، وبين الوظائف المحافظة موضوعياً (سواء من الناحية السياسية أو الأخلاقية أو الفكرية أو الجمالية) لمنتوجات نشاطاتهم.

إن الثقل النسبي المتزايد لمختلف الفئات المساهمة في نظام الانتاج الثقافي، قد عرف تغيراً، خصوصاً منذ بداية الثمانينات: إن الفئات الجديدة للمنتجين المأجورين المرتبطة بارتفاع أهمية الاذاعة والتلفزيون والصحافة عرفت تزايداً كبيراً. وقد حصل الشيء نفسه في ما يخص الهيئة التدريسية. هذه التغيرات المورفولوجية المصحوبة بنمو أجهزة جديدة لتنظيم الحياة الفكرية (لجان للتفكير والدراسة... الخ) والأنماط الجديدة المؤسّسة للتواصل (ندوات، لقاءات، نقاشات،

---

(٧) ان استراتيجية الناقد أو القارىء، غالباً ما تكون محددة بالزبونية الناتجة عن تحضير الرسالة أو الأطروحة مع المنتج أو الداعية.

(٨) لقد أصبح هذا العمل يتم أكثر فأكثر بكيفية جماعية داخل وحدات انتاجية متمايزة ومتراتبة في الغالب، تقنياً واجتماعياً، ويتبع في جزء هام منه للعمل الجماعي ولوسائل الانتاج ذات التكلفة العالية.

(٩) ان الآثار المتعددة الأبعاد والمتنوعة التي أصبح يؤدي إليها تغير الشروط الاجتماعية للإنتاج، سواء على مستوى الممارسات أو على مستوى القيم والايديولوجيات، يمكن ملاحظتها اليوم في بعض الكليات (الطب مثلاً) والمعاهد العليا، حيث أصبح نمط جديد لإنتاج يتميز بالعمل الجماعي وبالتبعية تجاه وسائل انتاج ذات تكلفة عالية، كالآلات وفروق المساعدين والأعوان... الخ يعوض تدريجياً نمط الانتاج الفكري والثقافي التقليدي الذي ما زال سائداً في كليات الآداب (العمل الفردي، تجهيز ضئيل أو منعدم، امكانات محدودة جداً... الخ).

عروض... الخ) تعمل على تشجيع ظهور أصناف جديدة من المثقفين، وإدخال أنماط جديدة للتفكير والتعبير، ومواضيع جديدة، وطرق جديدة لتصور العمل الفكري والثقافي، وكذلك تحديد وظيفة المثقف في المجتمع. ويمكن أن يكون لهذه التغيرات (إضافة إلى التزايد الكبير لعدد الطلبة الموجودين في وضعية «مثقف مبتدىء») تأثير رئيسي ، هو تزويد الانتاج «المتقدم» بجمهور مهم يساهم في تبرير النمو والنشاط الوظيفي لأجهزة خصوصية للإنتاج والنشر، كما يساهم كذلك في انغلاق حقل المثقفين الموجودين في الحقل العرفاني على نفسه.

رابعاً: حقل الانتاج الجماهيري وظهور ثقافة متوسطة

يشكل حقل الانتاج الجماهيري مجالاً واسعاً للمنافسة والاحتكار، وتحتل المنتوجات المشرقية الصدارة هنا، سواء بالنسبة للتلفزيون أو السينما أو الصحافة أو الأغنية أو الكتاب. ويمكن أن نستنبط بنية منتوج هذا الحقل من الشروط الاقتصادية والاجتماعية لإنتاجه. إذا كان الفهم الشائع ـ وخصوصاً لدى المثقفين ـ يرى أن هذه الثقافة هي خطاب موحد أنتج لجمهور موحد ومتجانس، («الجمهرة») فإنه يجب أن نعتبر ـ على العكس من هذا ـ إن هذا الخطاب هو خطاب متميز أنتج لجمهور غير متميز اجتماعياً، حتى وإن اقتضت الضرورة فرض رقابة ذاتية ممنهجة تؤدي إلى محو كل علامات وعوامل التمايز. وقد أفرزت هذه الوضعية **ثقافة متوسطة** موجهة في شكلها المثالي لجمهور، غالباً ما يتم نعته بالمتوسط. وتخضع هذه الثقافة في جماليتها وتصورها ومنطقها ووسائل شرعيتها، للثقافة المتوسطة العابرة للوطن العربي Transarabe أو المتعددة الجنسية Multinationale (منتجة إما في مصر أو لبنان أو الخليج العربي أو قبرص أو اليونان أو لندن أو باريس... الخ)، أن هذه الثقافة، حتى عندما تكون موجّهة لفئة محددة من غير المنتجين، تمس جمهوراً غير متجانس اجتماعياً، سواء بكيفية مباشرة أو بنوع من الفارق الزمني، (هذا هو حال إعادة استثمار الكتابات الاسلامية لبداية حركة الاخوان المسلمين في مصر في المغرب منذ نهاية السبعينات، وكذلك الحال بالنسبة للثقافة القبلية، الارستقراطية التي أُعيد استثمارها بكيفية مكثفة، ونشرها عبر قنوات التلفزيون في شكل مسلسلات «دينية» و «تاريخية» و «عاطفية»، والتي لا تمت للواقع الديني والاجتماعي والتاريخي للمجتمع المغربي بصلة).

إن هذه الثقافة المتوسطة ليس لها تاريخ. تاريخها الوحيد هو ذلك الذي تفرضه عليها تغير التقنيات وقوانين المنافسة. ولهذا، فإنه ليس بإمكانها أن تطالب باستقلاليتها، لأن جزءاً مهما من جمالها وفضيلتها يرجع (بالنسبة لأولئك الذين يستهلكونها) إلى الإحالة للثقافة العالمية التي تحتوي عليها، والتي تسمح بتثميلها بهذه الثقافة. ويمكن أن نرى هذا في ذلك النوع المميّز للثقافة المتوسطة الذي هو «الاقتباس»: أعمال سينمائية مقتبسة من قصص أو مسرحيات مغربية أو عربية أو عالمية، مقاطع موسيقية أو أغانٍ مقتبسة من الموسيقى العالمية الغربية... الخ.

لقد أصبحت الأجهزة الشرعية لانتاج هذه الثقافة المتوسطة (الراديو، التلفزيون، الصحافة، السينما، المناسبات... الخ) تلجأ إلى السلطات العليا الجامعية، قصد الرفع من شأنها وتكريسها (مثلاً استدعاء أساتذة جامعيين ومتخصصين للمشاركة في برامج إذاعية أو تلفزيونية، أو على صفحات الجرائد والمجلات أو التجمعات السياسية أو النقابية... الخ)، وقد أصبحت هذه الثقافة المتوسطة تسخّر الألقاب الجامعية نظراً للأثر الذي تمارسه هذه الألقاب على مخيلة الجمهور المتوسط وغير المنتج: مثلاً «استدعينا الدكتور فلان...»، «بقلم الدكتور فلان...» الخ، إن استغلال السلطة الرمزية التي يراكمها التعليم الجامعي، يدخل في إطار استراتيجية غرضها ـ الشعوري واللاشعوري ـ هو اثارة الاستعداد للاعتراف الثقافي عند الجمهور المقصود. إن إضفاء شاشة من

الشرعية هي شهادة على القلق المتعلق بالمركز الذي يهيمن على نوع جديد من المثقفين أو شبه المثقفين، الذين ربطوا مصيرهم بمصير هذه الأجهزة. ويتم العمل، هنا، على توفير إمكانية استغلال الألقاب المدرسية، حتى عند أولئك الذين ليسوا في حاجة لذلك، نظراً لموقعهم. والمقصود بتراكم العلامات الحقيقية أو المزوّرة للشرعية، هو تصديق قيمة المعنى بالأمر، وكذلك تصديق معرفته أو أقواله التي يجلب منها الفوائد. إن تنوّع الأدلة المقدمة (الشواهد، الوظائف المتعددة، الميداليات، الجوائز... الخ) يستحضر تصوراً للشرعية الثقافية كمجموعة كبيرة الحجم من التمايزات الاستعراضية، أكثر مما يعتبر قيمة مرتبطة بتأهيل مصادق عليه. إن هذا القلق على الشرعية، والذي يمكن أن يذهب إلى حد التزوير[١٠] يفرض بطبيعة الحال اختيار المؤسسات المشهورة. وهذا دليل على السيطرة الرمزية التي أصبح يمارسها الحقل الفكري والجامعي، وداخل هذا الحقل المؤسسات الجامعية، على الثقافة المتوسطة هذه.

خامساً: اقتراحات لدراسة سوق الثقافة واستراتيجيات المثقفين

إن التقسيم الحالي للحقل الثقافي في المغرب، وأصناف ادراك الأعمال والنشاطات الفكرية والثقافية، ونقد أو «قراءة» هذه الأعمال التي تنشأ داخل الحقل، لا يساعد على القيام ببحوث تميّز بين أنظمة الانتاج التي يتكون منها الحقل الثقافي في المغرب.

إن المشروع الذي نقترحه، هنا، يسعى إلى تجاوز ذلك النوع من المقاربات السائدة، أو القائمة على التنويه أو التكريس بالكاتب أو المؤلف او الداعية (الرجل وأعماله)، هذا التنويه الذي ليس سوى تنويه محدد اجتماعياً، كما يسعى هذا المشروع إلى تجاوز حصر دراسة سوق الثقافة بالتكميم الوضعي فقط (معدلات الانتاج، مورفولوجية المنتجين، تطور الاثمان... الخ).

يمكن أن نختار لدراسة حركات الانتاج، متغيرة عدد العناوين المنشورة كما فعلت اليونسكو. ولكن يجب أن نشير إلى أن هذه المتغيرة لا يمكن اعتبارها عاملاً مفسراً أولاً. إن ما تتميز به هذه المتغيرة (عدد العناوين المنشورة) هو أنها تسجل حواصل، ولا يمكن أن نستنتج من اختيار البحث في هذا الاتجاه شيئاً يمكن أن يكون مفسّراً من الناحية السوسيولوجية. كما أن عدد العناوين المنشورة وحده، لا يكفي لتحديد دراسة اقتصادية للسوق. ويجب أن نلاحظ كذلك أن المدلول الاقتصادي لهذه المتغيرة، يختلف حسب الأعمال وأنواع المنتوجات الثقافية: إذا كان العنوان المنشور يقيس جيداً المحاولة الاقتصادية بالنسبة للقصة أو الرواية وللدراسات الأخرى الاجتماعية والفلسفية والدينية مثلاً، فإن المسرحية المعروضة هي التي تعرفنا بالسوق أكثر بالنسبة للمسرح مثلاً. إن الدراسة الشاملة لعلاقة مختلف الأنواع الأدبية (رواية، ديوان... الخ) والفكرية والفنية والاجتماعية والسياسية... الخ، تعني اننا سوف نقدم لائحة لمختلف الاداءات الاقتصادية، والقناة التي تصل بها إلى المنتج (نشر كتاب أو سلسلة أو مسلسل، عرض في المسرح، أخبار في الجرائد، ... الخ)بالنسبة لكل نوع أو صنف على حدة.

إن المعطيات التي يمكن أن نحصل عليها حول حركة السوق ليست كافية، لانها لا تمدنا

---

(١٠) كثير من الوظائف التي يتم استعراضها ـ مثلاً «الكاتب العام للجمعية الفلانية...» أو «عضو في اللجنة الفلانية...» أو «عضو سابق في اللجنة أو المجمع أو الجمعية...الخ» ـ تكون إما غير موجودة فعلاً، أو لم توجد أبداً، أو هي موجودة ولكنها لا تمارس أي نشاط، أو تعاني من قلة المنخرطين فيها أو المترددين عليها، بحيث لا وزن لهذه الجمعيات أو المنتديات أو اللجان لا من الناحية الاحصائية ـ الديمغرافية، ولا من الناحية السوسيولوجية، ولا من الناحية الثقافية أو الفكرية.

بمعلومات حول علاقة السوق بالمنتجين. هذه العلاقة التي يمكن أن تظهر بطرق متنوعة: نجاح نوع أو صنف معين من هذه الأنواع، مثلاً، يجلب عدداً مهماً من المبتدئين في ذلك النوع، أو تضخم نوع آخر يؤدي إلى الرفع من حدة التنافس (تكوّن مدارس أو اتجاهات أدبية أو فنية أو فكرية... الخ) وإلى محاولات التحول والمرور إلى سوق أخرى (المرور إلى الانتاج في مجال العلوم الانسانية والاجتماعية بالنسبة لخريجي القرويين بالمغرب أو الأزهريين بمصر مثلاً، أو من العلوم الحقة والطبيعة إلى علوم الدين والسياسة مثلاً، أو من أدب الكبار إلى أدب الأطفال والصغار... الخ) إن هذه الحركات ليست فقط تنقلات اقتصادية، بل هي تنطوي على تحولات في شروط الانتاج، وفي مميزات الانتاج: إن المرور من نوع إلى آخر، يقتضي نقل عادات فكرية وعلمية مختلفة.

إن ربط الاستراتيجيات الفكرية أو المثقفية بحركات السوق، يمكن أن يؤدي بنا إلى اعتبار بعض الظواهر على أنها معطاة، بحيث نتخلى عن تصنيفها. هذه الظواهر التي يمكن اعتبارها كمعطاة، أو يمكن وضع بعض الفرضيات أو التساؤلات حولها، هي:

- مسألة تطوير الجمهور: التزايد الكمي، تغير التكوين.

- مسألة تشغيل المؤلف أو العارض: مورفولوجية الأوساط الفكرية أو الأدبية، أي تنوع الجمهور الممارس (في مختلف التخصصات والأنواع ... الخ) وتنوع التكوين (الأصل الاجتماعي، وتكوين المفكرين أو الكتابات أو الدعاة). هذان العنصران (تنوّع الجمهور الممارس وتنوّع التكوين) يعتبران ضروريين لتفسير الحركات الداخلية لوسط المثقفين.

- إن العلاقة بالسوق ليست مباشرة، ولكن يتوسطها بعض العملاء كمديري المسارح وقاعات العرض، المشرفين على البرامج، المنظمين للملتقيات والندوات، مديري المجلات والصحف، الناشرين... الخ) الذين يلعبون دوراً أساسياً في ادارك الظرفية (الاقتصادية أو الثقافية أو السياسية) وتطورها. وتلعب سياسات النشر أو العرض أو الالقاء دوراً خاصاً، ويبدو أنها هي الواسطة الضرورية بين تغيرات الجمهور المحتمل والممكن وبين اتساع السوق.

وحتى يكون التحديد أكثر دقة لعلاقة حركات السوق باستراتيجيات المثقفين، يجب أن نأخذ بعين الاعتبار العناصر التالية:

- إدراك المؤلفين أو المفكرين أو الدعاة للظرفية الاقتصادية. كيف تتكوّن لديهم الصورة عن الوضعية الاقتصادية لمختلف الأنواع... (مصادر المعلومات، الوسطاء... الخ).

- درجة التبعية بالنسبة للمكافآت الاقتصادية للسوق الثقافية (المداخيل، التعويضات ... الخ).

- المدة البنيوية لمختلف المسالك الفكرية أو الأدبية أو الفنية أو الخطابية: مدة التكون، مدة البداية، مدة التحول، مدة الانتاج... (يجب أخذها بعين الاعتبار لاقامة العلاقة بين المنحنيات حول وضع السوق والحركات الثقافية).

- المميّزات الاجتماعية للمؤلفين أو العارضين أو الدعاة (الموقع الأصل، التكوين) التي تسهّل أو تعرقل عملية التحول المحتمل من نوع إلى آخر، أو من تخصص إلى آخر... الخ □

الصندوق العربي للمعونة الفنية للدول الافريقية والعربية: مخاطر توقف نشاطه

سمير حسني(*)

باحث. جامعة الدول العربية.

مقدمة

أ ـ يعتبر التعاون الفني أحد أوجه العلاقات الحيوية بين المجموعة الدولية، لصلته الوثيقة بدعم العلاقات الاجتماعية من خلال تنمية الموارد البشرية. فالتعاون الفني، لتركيزه على العامل البشري، يعتبر عنصراً تنموياً حضارياً، ولذا كان إنشاء الصندوق العربي للمعونة الفنية، إحدى الخطوات المبكرة على درب التعاون العربي ـ الافريقي، تجسيداً للايمان العربي بأهمية التعاون الفني فيما بين البلدان العربية والافريقية، تعاوناً قائماً على مبدأ الاعتماد الجماعي على الذات. ويمكن القول ان سياسة الاعتماد على النفس والتعاون الايجابي والتكامل المتكافىء والعادل، كنظرة راهنة وطويلة الأجل بين هذا القطاع المهم والحيوي من العالم الثالث الذي يضم الشعوب العربية والافريقية، هي من المحاور الاستراتيجية للسياسة الانمائية والعلاقات الاقتصادية الدولية على صعيد الوطن العربي كطرف، والمجموعة الافريقية كطرف مقابل.

ب ـ ولقد سبقت الدول الكبرى في هذا المضمار كثيراً، حتى انها اصبحت الآن تعرقل بأساليبها وانشطتها المتعددة ـ في كثير من الاحيان ـ امكانات نمو التعاون الافقي في مجال التعاون الفني فيما بين دول العالم الثالث. وفي هذا الصدد يبرز دور وكالات التعاون الفني الكبرى كمجموعة الكومنولث أو الفرنكوفون أو برنامج المعونة الفنية الأمريكي، وغير ذلك من الأنشطة المكثفة التي أصبحت تنفذ بأساليب مختلفة الى الدول 'نامية التي هي في حاجة ملحة لهذه المعونات، ودوافع الدول الصناعية في تقديم العون الفني وفي نقل التكنولوجيا، انما تهدف الى خلق اطارات وكوادر مرتبطة، تساهم بقدر كبير في المحافظة على تقسيم العمل الراهن في النشاط الاقتصادي، وبالتالي الابقاء على تكامل التبعية في الاستثمار والعمل والسوق.

وإذا كانت تلك هي دوافع الدول الصناعية في تقديم العون الفني، فالأمر مختلف عما لدى

(*) الآراء الواردة في هذه الدراسة لا تعبر بالضرورة عن رأي المؤسسة التي يعمل بها الباحث.

المجموعة العربية تجاه المجموعة الافريقية، وهي حقيقة سياسية واقتصادية لها أهميتها ودلالتها، ذلك أن التعاون الاقتصادي والفني بين المجموعتين يهدف الى غايات مشتركة، ويدخل ضمن اطار استراتيجية عامة متجانسة الى حد ما. وهذا ما يضع حداً فاصلاً بين موضوعية التعاون بين الوطن العربي والعالم الافريقي من جهة، وبين العالم الخارجي ضمن نطاق الدول الصناعية والعالم الافريقي من جهة أخرى. وقد جاءت خطة لاغوس وعمان شاهدة على عزم الافارقة والعرب الصادق على اجتياز الاحباطات التي منيت بها شعوب العالم الثالث، ومنها شعوبنا العربية والافريقية. كما كان القرار العربي ـ الافريقي الداعي للمواءمة بين الخطتين، دليلاً على الحرص والتصميم الكبيرين على إرساء قواعد الاعتماد الجماعي على النفس، كما كان دليل وعي بوحدة التاريخ والمصالح والمصير المشترك، وتأكيداً على رغبة مخلصة في التعاون الأخوي المشدود الى هذا الوعي.

ج ـ وايماناً بأهمية التعاون العربي ـ الافريقي، قررت القمة العربية السابعة في الرباط عام ١٩٧٤، انشاء الصندوق العربي للمعونة الفنية للدول الافريقية والاقطار العربية، بهدف التجسيد الحي لمبدأ التضامن العربي ـ الافريقي، والمصير المشترك للعرب والافارقة، ولتغطية جانب مهم من احتياجات معركة التنمية التي تخوضها الدول الافريقية والعربية الأقل نمواً، الى جانب ما تقدمه المؤسسات العاملة تحت مظلة جامعة الدول العربية في مجال التضامن العربي ـ الافريقي، كما ويعتبر الصندوق في حقيقة الأمر الجهاز الرئيسي العربي في اطار الجامعة العربية الممول لمشاريع المعونات الفنية والمشرف عليها، والمنسق بينها، وذلك في نطاق التعاون العربي ـ الافريقي.

د ـ ويمكن القول إن الانجازات التي تم تحقيقها في اطار مشروع التعاون العربي ـ الافريقي[1] تشكل في حد ذاتها دافعاً قوياً على طريق الأمل، وعاملاً أساسياً للثقة بمستقبل هذا التعاون، والاطلاع على حجم المساهمة العربية في التنمية الافريقية خلال الفترة من عام ١٩٧٣ وحتى الآن يثلج الصدر حقاً، ومع ذلك، فإن المهمات التي تنتظر التعاون العربي ـ الافريقي ما زالت كبيرة.

فخطورة الرهان الذي ينطوي عليه مشروع التعاون العربي ـ الافريقي، سواء بالنسبة الى الاجيال الحالية أم بالنسبة الى الاجيال القادمة، كما والصبغة العالمية التي يكسبها هذا التعاون يوماً بعد يوم، نظراً لما تتمتع به المجموعة العربية والافريقية من امكانات مادية وبشرية، ليحتمان علينا أن نمدّ هذا التعاون دوماً بالنفس السياسي وبالوسائل الاقتصادية والفنية والثقافية التي يحتاج اليها حتى يكون تعاوناً شاملاً. وكلما اقتربنا من انجاز تلك المهمات، كلما اقترب مشروع التعاون من أن يؤتي أكله بالنسبة الى الوطن العربي، ذلك ان مرحلة العطاء الاقتصادي المتبادل بمعناه الشامل، هي المرحلة التي نصلها بعد أن يكون المجهود العربي قد دخل في صميم عملية التنمية الافريقية، وفي لبّها التعاون الفني.

وبات من الواضح الجلي أن التحويلات المالية العربية لمصلحة افريقيا مهما بلغت قيمتها، ليست ولا يمكن أن تكون كل التعاون، وذلك لسببين: **أولهما** أن حجم التحويلات المالية العربية

---

(١) محاضرة لـ: الشاذلي العياري في معهد الدراسات الافريقية الآسيوية، جامعة الخرطوم، ١٨ كانون الثاني/يناير ١٩٨٤.

لمصلحة دول العالم الثالث، ومن بينها افريقيا، تحكمه عوامل عدة مثل: تقلبات الأوضاع الاقتصادية والمالية والنقدية العالمية التي تفرض نفسها على البلدان العربية، وبخاصة البلدان المصدرة للنفط، **وثانيهما** ازدياد حاجات البلدان العربية نفسها للتنمية والتمويل، لذلك فإن تركيز مشروع التعاون على عنصر واحد، وهو التحويلات المالية، لا يوفر لهذا التعاون الديمومة والاستقرار. ومن جهة أخرى، يجدر بنا التذكير بأن اعلان القاهرة وبرامج العمل المصاحبة له، قد تضمنا تعاوناً ذا عناصر متعددة ومختلفة، مالية واستثمارية وتجارية وفنية وثقافية وإعلامية، ولا يمكن الاقتصار على عنصر واحد مهما بلغت أهميته. ويتضح لنا أن هناك عدداً من الحلقات المفقودة في هذا التعاون، يجب تداركها في المستقبل، حتى يصبح هذا التعاون متكاملاً ومتنوعاً وشاملاً. وفي هذا السياق، يجب تقوية ودعم وتقويم صندوق المعونة الفنية للدول الافريقية والعربية، تأكيداً وتطويراً للدور الحيوي الذي يضطلع به في هذا التعاون

و ـ ويلاحظ أنه عند تقويم تجربة التعاون العربي ـ الافريقي، يتعرض الباحثون دائماً الى ضعف الاجهزة والهياكل والمؤسسات التي أنشئت في سياق التعاون العربي ـ الافريقي، وضرورة انشاء اجهزة جديدة. وفي هذا الإطار، ومن باب أولى، نرى البدء في بعث الحياة في المؤسسات العربية القائمة في مجال التعاون الاقتصادي والفني مع الدول الافريقية، وتطعيمها بالخبرات الفنية وتوفير التمويل اللازم لمشروعاتها مثل صندوق المعونة الفنية.

ز ـ ولا شك أن الصندوق بعد مرور أكثر من عشر سنوات على تأسيسه، قد أصبح يشكل تجربة غنية في مجال التعاون العربي ـ الافريقي، خاصة وانه لم ينطلق من فراغ، وانما انطلق من عمق العلاقات العربية ـ الافريقية نفسها، والخبرات العربية السابقة في مجال العمل الافريقي، أو لكثافة الأنشطة القطرية الأخرى حوله، مما جعل دور الصندوق حلقة من عقد ذي حلقات متعددة تشكل في النهاية سياقاً متكاملاً، خاصة وأن تنمية الموارد البشرية كانت هدفاً بارزاً من اهداف الصندوق ومجالاً كبيراً لعمله.

أولاً: انجازات الصندوق

لقد أثبت العون الفني الذي يقدمه الصندوق فاعلية كبيرة، بحكم الدور النشيط الذي لعبه الخبير العربي في تفاعله مع محيطه في المجتمع الافريقي، وأكسبه احترام وثقة ذلك المحيط، أو اسهامه في التوعية بالقضايا العربية المصيرية، اضافة الى مساهمته الملموسة في تنمية تلك الأقطار. ولعل أبعاد وتأثيرات العون الفني الذي يقدمه الصندوق العربي للمعونة الفنية بحضور واندماج العنصر البشري العربي والافريقي، يفوق العائد المؤمل الحصول عليه من تقديم القروض المالية، التي كثيراً ما تقدم الى قطر افريقي دون أن تصحبها مشاركة الخبير العربي في مراحل الاستفادة من هذا القرض. وربما يكون مجمل نشاط الصندوق في حد ذاته رداً على الهجمات التي يتعرض لها التعاون العربي ـ الافريقي، بكونه ذا نظرة مالية احادية الجانب، وانه عون قد استنفد أغراضه مع انهيار اسعار النفط الحالية، وسيعجز عن مواجهة الاحتياجات الحقيقية للبلدان الافريقية، كما هو رد على اتهام العرب بعدم الجدية في تنفيذ التزاماتهم، حيث ان الصندوق قد أصبح مؤسسة اقليمية ونقطة ارتكاز للتعاون الفني تحت مظلة الجامعة العربية، وانه قد استطاع، في حدود امكاناته، أن يباشر عونه الفني في النطاق العربي وعلى الساحة الافريقية، مساهماً في تدعيم التعاون العربي الافريقي، مكملاً للعون الثنائي الذي تقدمه الأقطار العربية.

ومن خلال مجمل المعونات التي قدمها الصندوق حتى الآن، والمتمثلة في الجدول المرفق يمكن ان نستخلص ما يلي:

١ ـ ساهم الصندوق في تحقيق جانب من جوانب التنمية البشرية، والممثلة في تكوين الكوادر الفنية لدى الدول الافريقية والأقطار العربية الأقل نمواً حتى تستطيع ان تساهم في بناء بلدانها على الأسس الحديثة المتطورة. فقد تم إيفاد الأطباء والفنيين والمدرسين والقضاة، وتقديم المنح الدراسية في المجالات المختلفة والدورات الفنية والعلمية المتعددة.

٢ ـ شعوراً بالمسؤولية القومية المنوطة بالجامعة العربية، تولى الصندوق ملء الفراغ الذي تركه الخبراء الأجانب (جيبوتي، الصومال) بقدر ما تسمح به امكاناته.

٣ ـ استطاع الصندوق من خلال الخبراء الموفدين، من مدرسين واساتذة وفنيين، الى البلدان العربية ذات الوضع الثقافي الخاص، تحقيق خطوات مهمة على درب تقوية اللغة العربية في هذه البلدان، وهو ما أكده تقرير اللجنة الموفدة الى كل من جيبوتي والصومال، المرفوع الى مجلس الادارة في اجتماعه الخامس عشر، والتقرير الثاني المرفوع لمجلس الادارة في اجتماعه الواحد والعشرين.

ولقد قام الصندوق بهذا الدور تمهيداً لانتقال هذه المسؤولية القومية الى الجهة المنوطة بها، وهي المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، حيث اتخذ مجلس الجامعة قراره رقم ٤٥٦٣ بتاريخ ١٩٨٦/٣/٢٧ الذي اوكل به هذه المهمة الى المنظمة، انطلاقاً من ان قضية تقوية اللغة العربية في البلدان العربية ذات الوضع الثقافي الخاص، تتجاوز العون الفني الى عملية تتطلّب وضع مشروع متكامل، وتنفيذ مثل هذا القرار كفيل بأن يرفع عن كاهل الصندوق كلفة التعريب مالاً وادارة، ليتسنى له التفرغ للعون الفني.

٤ ـ ساهم الصندوق في دعم وتأكيد الذاتية الثقافية العربية الاسلامية، تلبية لشعور ورغبات الاشقاء في الدول الافريقية، بإيفاد نخبة من المدرسين والاساتذة، ويوضح الجدول المرفق حجم المعونة المقدمة الى كل من جزر القمر وكينيا والنيجر والسنغال على سبيل المثال.

٥ ـ قدم الصندوق العديد من المنح الدراسية والتدريبية، التي قاربت ان تشكل عنصراً متوازياً مع الخبراء، الى البلدان العربية والافريقية تجاوز عددها (٥٥٠) منحة.

٦ ـ وفي مجال الدورات التدريبية، قام الصندوق بمساهمة ملموسة، فقد عقد العديد من الدورات التدريبية في مجال الاحصاء للبلدان العربية الأقل نمواً.

٧ ـ في مواجهة التصحر والجفاف الذي ضرب القارة الافريقية، ساهم الصندوق مع برنامج الأمم المتحدة للبيئة، في عقد دورة تدريبية في هذا المجال للدول الافريقية والاقطار العربية المتأثرة بالجفاف والتصحر.

٨ ـ استطاع الصندوق كمؤسسة عربية ان يتبوأ مكانه بين المؤسسات والمنظمات الاقليمية والدولية في مجال العون الفني، رغم امكاناته المحدودة وعمره الفتي. ومما يدعم ذلك، ما لمسناه من اشادة بدور الصندوق في بعض المناسبات رغم قلتها، منها مؤتمر مجموعة دول الـ (٧٧) للتعاون الفني الذي انعقد في تونس في تشرين الأول/ اكتوبر ١٩٨٢، واللجنة الدائمة للتعاون العربي ـ

الافريقي، ومن خلال زيارات المسؤولين الأفارقة للصندوق منوهين بمجهوداته، وأسلوب عمله بأمل استمراره وانتشار نشاطه.

٩ ـ عقد الصندوق صلات مع المصارف والمؤسسات والمنظمات العربية والافريقية، التي أسفرت عن تعاون ما مع كل من المصرف العربي للتنمية الاقتصادية في افريقيا، والبنك الاسلامي للتنمية، وبنك التنمية الأفريقي، والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.

١٠ ـ فضلاً عما تقدم من عقد صلات مع المؤسسات العربية المتاحة للعون المالي، اضافة الى نشاط الصندوق على الساحة العربية والافريقية، فإن ذلك قد ساهم الى حدود كبيرة وملموسة، في أن يصبح مفهوم العون الفني حاضراً على الساحة العربية. ولم يعد غريباً أن يدور الحديث عن ضرورة مشاركة الخبير العربي في المشروعات والقروض التي تقدم من البلدان العربية الى غيرها، اضافة الى إضفاء هذه الصفة على مشروع التعاون العربي ـ الافريقي.

ثانياً: المصاعب التي يواجهها الصنّدوق حالياً

أبرزت الدراسة التي أعدها الصندوق بعنوان «حصيلة عشر سنوات واستشراف مستقبل»[٢] أن المسألة المالية تحتل أهمية محورية، وتشكل الخطر الرئيسي والصعوبة الأساسية أمام انطلاق الصندوق، فهي عنصر ضمان الاستقرار والاستمرار لاداء رسالته على النحو المنشود. ولقد كان عدم انتظام تدفق الموارد المالية ولا يزال العنصر الرئيسي الذي يهدد فاعلية الصندوق، ويعوق التخطيط المبرمج بعيد المدى لأنشطته المستقبلية.

فلقد بلغ مجموع الموارد المتعهد بها ١٠١,١٨٩ مليون دولار، في حين كان مجموع المسدد منها ٥٣,٩٠٠ مليون دولار.

ويوضح الجدول رقم (١) المساهمات العربية المتعهد بها والمسددة في موارد الصندوق خلال الفترة ١٩٧٤ الى ١٩٨٦.

جدول رقم (١)
المساهمات العربية المتعهد بها والمسددة في موارد صندوق المعونة الفنية
(مليون دولار)

مصدر الموارد	المتعهد به	المسدد
رأس مال الصندوق قمة ١٩٧٤	٢٥٠٠٠	١٤٩٥٠
فوائد صندوق الاقراض عام ١٩٧٤	١٣٣٠٠	١٣٣٠٠
حصص الدول الأعضاء بموجب قرار مقديشو ١٩٧٩	٤٠٠٠٠	٥٦٤٩
تبرعات قمة عمان	٢٣٠٠٠	٢٠٠٠٠
المجموع	١٠١٣٠٠	٥٣٨٩٩

(٢) الصندوق العربي للمعونة الفنية للدول الافريقية والعربية، **حصيلة عشر سنوات واستشراف مستقبل** (تونس: جامعة الدول العربية، ١٩٨٦).

على أنه، قبل انتقال الصندوق الى تونس، فإن الوضع المالي كان:

الموارد	المصروفات	الرصيد
٢٩٣٤٠	١٢٢٠٠	١٧١٤٠

ومع انتقال الصندوق الى تونس، جمد الرصيد المتبقي من ميزانية الصندوق في القاهرة، والبالغ ١٧،١٤٠ مليوناً من الدولارات. ويمكن تلخيص تطور الموقف المالي للصندوق منذ انتقاله الى تونس من عام ١٩٧٩ وحتى ١٩٨٦/١٠/٣١ على النحو التالي:

المسدد من قرار مقديشو	٥٦٤٩٥٤٥
سداد ليبيا من راس مال الصندوق	٣٠٠٠٠٠٠
تبرعات قمة عمان	٢٠٠٠٠٠٠٠
فوائد استثمار اموال الصندوق في المصارف	٣٨٤٥٩٤٠
المجموع	٣٢٤٩٥٤٨٥

وكان إجمالي المبالغ المنصرفة عن الفترة ذاتها من ١٩٧٩ الى ١٩٨٦ مبلغ ٣١٣٧٣٥٨١ دولاراً، ويشمل هذا المبلغ ما صرف على المعونة المقدمة الى الدول، شاملاً الباب الأول والباب الثاني، حيث ان موازنة الصندوق تصرف من رأس المال.

الفترة	الوارد	المصروفات	الرصيد
ما قبل تونس	٢٩,٣٤٠	١٢,٢٠	١٧,١٤٠
في تونس	٣٢,٤٩٥	٣١,٣٧٤	١,١٢١

أمام هذه الوضعية، فقد أصبح الصندوق مهدداً فعلاً بالتوقف التام عن اداء رسالته، في وقت يعاود فيه النشاط الصهيوني اختراقه للقارة من خلال مداخل عدة في مقدمتها العون الفني، وسنفرد لهذا الموضع مجالاً أوسع نظراً لخطورته الشديدة، سواء من الزاوية السياسية أم من زاوية رصد اشكال وأساليب العون الفني الاسرائيلي المخصص لافريقيا.

وأمام هذه الأزمة المالية الخانقة التي تعرض ويتعرض لها الصندوق بسبب نضوب موارده المالية، ونتيجة عدم انتظام وصول المساهمات المالية من الدول الأعضاء، سواء فيما يتعلق بسداد الأنصبة المقررة بموجب قرار مجلس الجامعة في مقديشو عام ١٩٧٩، أم عدم تمكنه من استرداد امواله المحجوزة في القاهرة، لم يدّخر مجلس ادارة الصندوق برئاسة الأمين العام للجامعة العربية جهداً من أجل حل الأزمة الخانقة للصندوق، فقد وجه الأمين العام العديد من الرسائل الى قادة البلدان العربية بشأن انقاذ الصندوق، كما اصدر مجلس الادارة عدة قرارات تدعو هذه البلدان الى تسديد حصصها ومساهماتها في ميزانية الصندوق. كما شكل مجلس الادارة عدة وفود زارت عدداً من العواصم العربية من اجل هذا الموضوع. ولقد اتخذ مجلس الادارة في دور انعقاده

الثاني والعشرين، قراراً يقضي بعرض جل الأمر على مجلس الجامعة في دور انعقاده الـ (٨٥) بتاريخ ١٩٨٦/٣/٢٧. ولقد أكد مجلس الجامعة في قراره رقم (٤٥٦٣) على مبدأ المساهمة الجماعية الالزامية لجميع الأقطار العربية في موازنة الصندوق، حيث أكد على قراره السابق رقم (٣٧٩٨) الذي اتخذه في مقديشو عام ١٩٧٩، بتخصيص مبلغ ٥ ملايين دولار تسدد من قبل كل الدول الأعضاء في بداية كل عام، وفق انصبة مساهمتها في موازنة الجامعة العربية.

ثالثاً: مصاعب أخرى يواجهها الصندوق

لقد شكل الوضع المالي بالأساس الصعوبة الرئيسية أمام انطلاق الصندوق في تنويع برامج ومجالات نشاطه، ولكننا يجب أن نشير أيضاً الى أن الموقف المالي ليس هو المشكلة الوحيدة، وان كان هو المشكلة الرئيسية والتي ألقت بظلها على باقي المشاكل الفرعية، ويمكن ملاحظة:

انه من خلال استعراض الاحصاءات والبيانات المرفقة، وعلى الرغم من أنها توضح النشاطات التي مارسها الصندوق، إلا أنها تشير الى اختلال التوازن في نشاطات الصندوق من جانبين:

الأول: من حيث التوزيع الجغرافي للعون، حيث استحوذت البلدان العربية على أكبر نسبة من مجموع المعونة المقدمة خلال فترة عمل الصندوق، وبخاصة في السنوات الخمس الأخيرة.

الثاني: ان مجالات التعريب وتقوية اللغة العربية في البلدان العربية: ذات الوضع الثقافي الخاص، قد استحوذت على غالبية نشاط الصندوق، وجعلته بمنأى عن ممارسة نشاطه في تقديم عون فني متوازن للبلدان العربية والافريقية.

لقد قدم الصندوق جهداً واضحاً في عمليات التعريب وتقوية اللغة العربية، وستظل شعوب البلدان العربية ذات الوضع الثقافي الخاص تذكر هذا الدور، وسيظل الصندوق يفخر بذلك الدور الذي لعبه طيلة السنوات السابقة، إلّا أن قضية التعريب وتقوية اللغة العربية تتجاوز العون الفني في عملية تتطلب وضع مشروع متكامل، وهو الأمر الذي تداوله مجلس الادارة في عدة اجتماعات، بهدف الأداء الأفضل لمسؤولية التعريب وتقوية اللغة العربية، وحتى يتفرغ الصندوق للعون الفني. وقد استجاب مجلس الجامعة في قراره رقم (٤٥٦٣) بتاريخ ١٩٨٦/٣/٢٧ إلى توصية مجلس ادارة الصندوق بنقل مهمة ومسؤولية التعريب وتقوية اللغة العربية في البلدان العربية ذات الوضع الثقافي الخاص، إلى المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، باعتبارها جهة المسؤولية والاختصاص. وتنفيذ هذا القرار كفيل بأن يرفع عن كاهل الصندوق كلفة التعريب وتقوية اللغة العربية مالاً وادارة، ويشكل في حد ذاته بداية حقيقية لانطلاق عون الصندوق الفني. إضافة إلى ذلك فإن ادارة الصندوق تقترح استراتيجية جديدة لعمله في تقديم العون الفني، قوامها موارد الصندوق المتاحة والمتوقعة، وامكاناته الفنية، والمتطلبات المراد تحقيقها، وفق أولويات ومعايير تستلهم فيها خبرته السابقة، ووفق منظور شامل ضمن اطار التعاون العربي ـ الافريقي، يراعي الأمدين القصير والطويل. وتنطوي الاستراتيجية الجديدة للمرحلة المقبلة على عدد من المبادىء العامة التي ينبغي أن تضبط مسار التعاون العربي الافريقي في المجال الفني، من ناحية اعطاء الأولوية في أنشطة الصندوق المستقبلية للدول الأفريقية، وصولاً إلى إحداث توازن في دوره العربي والافريقي.

رابعاً: مخاطر توقف الصندوق عن ممارسة نشاطه

١ ـ اخلاء الساحة الافريقية أمام العدو الصهيوني[٣]

لا شك أن العودة الى القارة الافريقية، من الأبواب الامامية الواسعة، وتجاوز الاتصالات عبر النافذة، كان ولا يزال يشكل هدفاً محورياً من الأهداف الاستراتيجية الاسرائيلية، منذ قطع هذه الاتصالات على مرحلتين، الأولى عام ١٩٦٧ والثانية عام ١٩٧٣، واسرائيل تسعى في اتجاه تحقيق ذلك الهدف ببذل جهودٍ كبيرة، متعاونة مع أصدقائها في الغرب، فقد شكلت الحكومة الاسرائيلية في السابق لجنة مكونة من اسحاق شامير، وزير الخارجية، وديفيد كمحي، المدير العام لوزارة الخارجية، من أجل التنسيق والتعاون بينهما وبين حكومة ريغن، والمنظمات اليهودية والصهيونية في الولايات المتحدة الأمريكية، وما يمكن انضمامه من الدول الاوروبية، لمساعدتها في سعيها للتغلغل في الساحة الافريقية.

وجاء الجفاف والتصحر،وما تبعهما من مجاعات في معظم دول افريقيا، بمثابة فرصة ذهبية حاولت ان تستغلها اسرائيل لمد علاقاتها الى دول عديدة،لا تملك بالضرورة علاقات دبلوماسية معها.

لقد كان سلاح العون الفني في مقدمة الأساليب التي استخدمتها اسرائيل في اختراق القارة الافريقية، ولا بد من الاشارة الى أن الكيان الصهيوني قد أعد نفسه داخلياً، منذ فترة طويلة، حيث قام بإنشاء وتطوير مؤسسات صهيونية، متخصصة في تقديم العون الفني، وفي الشؤون الافريقية بشكل عام، وقد أعطيت تلك المؤسسات والمنظمات صلاحيات واسعة، وتلقت دعماً خاصاً لأجل بلورة شبكة كوادر للتغلغل في بلدان القارة الافريقية، ويمكن رصد المؤسسات والمنظمات التي هيأت، وما زالت تعد وتدرب المئات، لدخول وتثبيت النفوذ الصهيوني في القارة الافريقية.

أ ـ المعهد الآسيوي الافريقي: تأسس عام ١٩٨٠ وهو تابع للهستدروت، وغالبية الدارسين في ذلك المعهد من الدول الأفريقية، ذلك أن قسماً واسعاً من خريجي المعهد يصلون الى مواقع حكومية بارزة ومؤثرة في بلادهم. ان هذا المعهد استوعب حتى الآن ما يربو على عشرين ألفاً من الدارسين، أكثر من نصفهم من أبناء القارة الافريقية، وهم يعملون الآن في أهم القطاعات الحيوية الاقتصادية في بلادهم. وينظم المعهد دورات خاصة يتسم أغلبها بالسرية، منها على سبيل المثال ما تناقلته وكالات الانباء خلال شهر حزيران/يونيو عام ١٩٨٦، من أن عشرين افريقياً من القيادات الوطنية لجنوب افريقيا، قد استقبلهم المعهد في فترة تدريبية سرية خاصة بالقيادات، ولقد وصف البرنامج بأنه فني واداري وقيادي[٤]، وتهدف اسرائيل من خلاله توطيد علاقتها بالمنظمات الافريقية الوطنية في جنوب افريقيا، قبيل التغيرات المحتملة في هذا البلد.

ب ـ معهد الدراسات العمالية والتعاونية:تأسس عام١٩٦٣من قبل الهستدروت، ومهمته

---

(٣) لمزيد من التفصيل حول احتمالات وامكانيات استئناف العلاقات الدبلوماسية بين اسرائيل ودول افريقيا، انظر: **الارض**، العدد ١٠ (١٩٨٢). انظر ايضاً: محباب الشرابي، **الوجود الاسرائيلي والعربي في افريقيا** (القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٢).

(٤) «السياسة الخارجية والعلاقات الدولية،» **الملف** (قبرص)، السنة ٣، العدد ٢٥ (نيسان/ابريل ١٩٨٦).

مكملة للمعهد الافرو- آسيوي، ويختص في اعطاء الدروس في الدورات النقابية والعمالية والروابط المهنية. ولعل المهمة المطروحة أمام هذا المعهد هي خلق روابط مهنية في افريقيا تربطها علاقات وثيقة مع الهستدروت الاسرائيلي.

ج - دائرة التعاون الدولي (مشاف): وهي هيئة اشراف عامة على كل الاتصالات الجارية بين مختلف المؤسسات الصهيونية من جهة، والدول الافريقية من جهة أخرى، ولها صلاحيات التنسيق بين مختلف الوزارات والمؤسسات الاسرائيلية التي تعنى بالعلاقات الخارجية الاسرائيلية مثل:

- وزارات الزراعة، الصحة، النقل، الخارجية، السياحة، التعليم.

- المؤسسات الحكومية وشبه الحكومية والهستدروتية مثل: شركة سوليل بونيه لما وراء البحار للمقاولات وأعمال التشييد، وشركة تاهال لأعمال تخطيط المياه، وشركة ديزنكون للملاحة والتجارة في شرق افريقيا، كذلك شركة كور للتجارة وغيرها.

د - معهد بن غوريون لابحاث المناطق الصحراوية: وقد أسس حديثاً ومن ضمن ما يهدف اليه تقديم الخبرة الاسرائيلية الى البلدان الافريقية المتأثرة بالتصحر والجفاف، وهناك ايضاً معهد وايزمان للعلوم، ومعهد التكنولوجيا في جبل الكرمل، ومركز الكرمل الدولي للتدريب، ويختص في تدريب النساء الافريقيات على طرق واساليب التنمية الاجتماعية، ومعهد التخصص الزراعي لطلاب آسيا وافريقيا.

وفي ضوء هذا التخطيط المحكم يمكن لاي مراقب اقتصادي ان يلمح ان التبادل التجاري قد اتسع على الصعيدين الاقتصادي والاجتماعي بدرجة كبيرة بارزة، حيث:

- نمت تجارة اسرائيل مع افريقيا باطّراد، ففي سنة ١٩٨٠/١٩٨١ ارتفعت الصادرات الاسرائيلية الى افريقيا بنسبة ٦٣ بالمائة، وخلال هذه السنوات مال الميزان التجاري لمصلحة اسرائيل، كونها صدّرت الى افريقيا ثمانية اضعاف ما استوردته منها عام ١٩٨١، وتبيع اسرائيل الى دول افريقيا معدات مكننة زراعية، اسمدة كيماويات، ادوية، قطع غيار، وآلات ومعدات الكترونية وتشتري منها منتوجات زراعية قائمة اساساً على الاخشاب والبن والكاكاو والقطن. ولاسرائيل الآن علاقات تجارية مع ثلاثين دولة افريقية، في حين ان الشركاء الاساسيين لاسرائيل في التبادل التجاري هم نيجيريا، الزائير، تنزانيا، زامبيا اثيوبيا، ساحل العاج، وغانا، وتعادل تجارة اسرائيل مع نيجيريا وحدها نصف حجم التجارة مع افريقيا كلها.

لقد تحولت افريقيا الى موقع اساسي لجذب العديد من المهندسين وعمال البناء والخبراء الزراعيين الاسرائيلين، وتفيد التقديرات بان عددهم تجاوز بكثير الستة آلاف من الاسرائيليين في افريقيا دون حساب جنوب افريقيا.

العون الفني الاسرائيلي

لم تتعرض المعونة الفنية الاسرائيلية المقدمة لافريقيا لهزات مثلما تعرضت أنشطتها على الساحة الافريقية. فمنذ الخمسينات، ظل التعاون الفني مدخلاً دائماً للكثير من المشاريع التي تستهدف عودة العلاقات الاقتصادية والسياسية. ويشكل العون الفني الاسرائيلي مجالاً موازياً

لنشاط اسرائيل الاقتصادي والتجاري والسياسي في افريقيا، ويتم ذلك عبر[٥]:

ـ خبراء اسرائيليين يعملون في الكثير من المجالات أهمها الزراعة، والري، والهندسة والطب.

ـ تأهيل الافارقة في العديد من المعاهد والمؤسسات الاسرائيلية السابق ذكرها. ويتم استقدام المتدربين، اما عن طريق مباشر بين اسرائيل ودولة افريقية، واما عن طريق مفوضيات اسكندنافية وهيئات دولية وفدت من ثلاثين دولة افريقية.

ـ وحيث يتم تنفيذ المشروع الاقتصادي الاسرائيلي في الدول الافريقية، تقام معسكرات عمل يشرف عليها الاسرائيليون، ويتم استخدام مئات المواطنين فيها، ويتم التعاون معهم بشكل مدروس بهدف غرس القيم والاهداف الاسرائيلية والصهيونية.

ـ يسعى الخبير الاسرائيلي، هو وعائلته، الى التعامل مع المواطنين الافارقة من ذوي النفوذ، ويقيم شبكة علاقات واسعة، ويحرص دائماً على تقديم اسرائيل باعتبارها الدولة الصغيرة التي استطاعت ان تتقدم رغم كل ظروفها، وانها مثال يجب الاحتذاء به.

ـ تنظم اسرائيل دورات مكثفة للخبراء المتجهين الى افريقيا أو غيرها، يشترك في اعدادها محاضرون من الموساد والخارجية والدفاع والمعهد الافرو ـ آسيوي.

ـ ترسل اسرائيل المئات من الخبراء العسكريين لتدريب عدة جيوش افريقية، فيوجد في زائير وحدها اكثر من ٦٠٠ خبير عسكري.

ـ ترسل اسرائيل اعداداً كبيرة مدربة تدريباً جيداً على الامن، ومكافحة الارهاب، لتأمين سلامة بعض الرؤساء الافارقة. ولعل محاولة اختطاف الوزير النيجري السابق عمر ديكو، تكشف دور الموساد المتزايد في افريقيا حيث تم الكشف عن ضابطين اسرائيليين تابعين للموساد، خططا ونفذا عملية الاختطاف.

وتجدر الاشارة، هنا إلى انه خلال الدورة الاستثنائية المخصصة لبحث الحالة الاقتصادية المتردية في افريقيا، والتي انعقدت في الفترة ٢٧ الى ١٩٨٦/٥/٣١ في مقر الامم المتحدة بنيويورك، كان لاسرائيل تحرك منظم ومدروس من خلال خطة محكمة تهدف الى حث الدول الافريقية على اعادة العلاقات في مجالاتها المختلفة مع اسرائيل، حيث تمّ استعراض الخبرة الفنية الاسرائيلية في مجالاتها المختلفة، وبالخصوص التي تهم القارة الافريقية مثل الاصلاح الزراعي، ومقاومة التصحر والجفاف، وذلك عن طريق ثلاثة محاور ومجالات عمل، خدمت بعضها البعض سواء في[٦]:

ـ خطاب المدير العام للخارجية الاسرائيلية في افتتاح الدورة.

ـ دراسة اسرائيلية مقدمة في الدورة بعنوان (التنمية الاقتصادية والاصلاح الزراعي في افريقيا).

ـ حلقة دراسية عقدت اثناء انعقاد الدورة في مكتبة همرشولد بالامم المتحدة تحت عنوان (خبرة اسرائيل الزراعية، وابحاث المناطق الصحراوية) وقد عقدت بهدف جذب الدارسين والباحثين واصحاب الاهتمام من الافارقة.

لقد ركز هذا التحرك على ان الخبرة الاسرائيلية (عالمية المستوى) على اتم الاستعداد

---

(٥) «الاتجاهات الحالية للعلاقات الاسرائيلية مع افريقيا،» **الملف**، السنة ١، العدد ٦ (أيلول/سبتمبر ١٩٨٤).

(٦) «السياسة الخارجية والعلاقات الدولية،» **الملف**، السنة ٣، العدد ٢٧ (حزيران/يونيو ١٩٨٦).

للانتقال الى افريقيا، كمعونة فنية في مجالات:

- تحسين وتطوير المحاصيل الزراعية وزيادة مردودها.
- مقاومة التصحر، بواسطة تقنيات الزراعة والري الاسرائيليين.
- تربية وتهجين وتحسين الدواجن والماشية.

ولقد أكد الوفد الاسرائيلي ومحاضرو الندوة، على ان اسرائيل مستعدة لوضع هذه الخبرة بين أيدي الافارقة سواء عن طريق:

- تدريب العنصر البشري الافريقي داخل معاهد ومراكز البحوث الاسرائيلية.
- تقديم البحوث الزراعية الاسرائيلية (الناجعة) حول الجفاف والتصحر الى الافارقة انفسهم، وذلك للاستفادة من خبرة اسرائيل في المستوطنات.
- المساهمة في التنمية واقامة مشروعات البنية الاساسية في افريقيا.

ولقد أكد ديفيد كمحي امام الجمعية العامة للامم المتحدة، ان لاسرائيل خبرة طويلة في العمل في افريقيا، حيث ذكر ان ما يقارب الثلاثين ألفاً من الافريقيين قد اكملوا دراساتهم في اسرائيل في السنوات الثمانية والعشرين الماضية، كما تم إيفاد ما يزيد على العشرة الآف خبير اسرائيلي للمساعدة في تنمية دول افريقيا.

ولقد بات مؤكداً ان التعاون العربي - الافريقي يتعرض لهجمات القوى المعادية، وفي مقدمتها العدو الصهيوني، حيث تتهمه بأنه استنفد اغراضه، إذ انه عجز عن مواجهة الاحتياجات الحقيقية للبلدان الافريقية، فضلاً عن انها تتهم العرب بعدم الجدية في تنفيذ التزاماتهم. كما ان الدول الغربية تتعاون تعاوناً وثيقاً مع اسرائيل، لاعادة طرح الاخيرة مصدراً للعون والمساعدة، أمنياً واقتصادياً وفنياً، وعلى ذلك فان التردي في اوضاع الصندوق يتيح للعدو فرصة تأكيد مقولاته المعادية، ويتيح لاسرائيل فرصة النفاذ الى مواقع لم تكن تحلم بها.

٢ - تصفية النظم العنصرية في جنوب القارة قضية عربية... أيضاً

منذ أن أرسى وايزمان (أول رئيس لاسرائيل) علاقة الكيان الصهيوني بالنظام العنصري في جنوب افريقيا، عبر علاقته الوثيقة مع سمطس (رئيس حكومة جنوب افريقيا حتى عام ١٩٥٠) لم يتوقف البناء الاسرائيلي لهذه العلاقة حتى اخذ شكلاً صارخاً في السبعينات، جعل عدداً من الدول الافريقية تضعه كعامل رئيسي عند تحديد مواقفها من اسرائيل، الى جانب تضامنها مع العرب.

إن الدعم العسكري لاسرائيل لم يأت فقط عام١٩٦٧ بل بدأ منذ حرب ١٩٤٨، حيث توافد طيارون من جنوب افريقيا للمشاركة في هذه الحرب. وكان اول طيار يسقط في المعارك من جنوب افريقيا. وتجدر الاشارة هنا الى ان عايزر وايزمان وزير الدفاع الاسرائيلي الاسبق، كان قد تعلم الطيران ابان الحرب العالمية الثانية في (روديسيا). ولم يختلف الموقف في حرب أكتوبر/تشرين الاول عن الموقف في حرب ١٩٦٧، بل ان العلاقة اضحت أقوى وأوضح بين الطرفين. وليس هنا مجال دراسة العلاقة العضوية بين النظامين العنصريين في كل من جنوب افريقيا وفلسطين المحتلة، كما انه ليس هنا مجال الكشف عن القواسم المشتركة القائمة على التمييز العنصري، والتفوق العرقي والديني، في كل من الصهيونية وبالتالي اسرائيل، والابارتهيد في دولة جنوب افريقيا. فربما

تكفي الادانة التي صدرت بحق كليهما من قبل المؤتمر الدولي حول التحالف بين نظام جنوب افريقيا العنصري والكيان الصهيوني الذي اختتم اعماله في ١٥/٧/١٩٨٣ في اثينا، حيث أدان المؤتمر بشدة، في البيان الختامي، الطابع العدواني للتحالف بين الكيان الصهيوني والكيان العنصري في جنوب افريقيا وأكد ان التعاون بينهما هو موجه أساساً ضد شعوب ناميبيا وجنوب افريقيا وفلسطين، ويستهدف تهديد الاقطار العربية والافريقية المستقلة. ويذكر ان هذا المؤتمر انعقد بمبادرة من لجنة معاداة التمييز العنصري، التابعة للامم المتحدة، ومنظمة تضامن شعوب آسيا وافريقيا، ومجلس السلم العالمي، ومنظمة الوحدة الافريقية. ولقد استند هذا القرار الى مجموعة قرارات صدرت عن الامم المتحدة ومنظماتها الدولية، وكلها تدين التعاون والتحالف غير المقدس بين العنصرية في جنوب افريقيا والصهيونية، وكان اهمها قرار الجمعية العامة للامم المتحدة الصادر في ١٠/١١/١٩٧٥.

وإذا كان المجتمع الدولي قد اعتبر عنصرية جنوب افريقيا والصهيونية، أشكالاً للتمييز العنصري لا يقبلها ولا يقر بها، بل يدينها ويدعو الى تصفيتها، فإن العرب والافارقة باتوا يؤكدون ما كان يدخل من قبل في باب التكهن والاستنتاج، وهو ان جنوب افريقيا لم تعد مجرد خطرٍ يتعلق بافريقيا وحدها، كما لم تعد اسرائيل خطراً بالنسبة للعرب وحدهم.

وقد أعربت اللجنة الخاصة للامم المتحدة ضد التمييز العنصري عن قلقها الكبير إزاء استمرار التعاون العسكري بين الكيان الاسرائيلي ونظام جنوب افريقيا. وأكد رئيسها السيد جوزيف غربا في تقرير نشر في ٢٢/١٠/١٩٨٦ في نيويورك، ان الكيان الاسرائيلي يعد واحداً من القنوات الاساسية التي تتدفق عبره الاسلحة والتكنولوجيا الى نظام بريتوريا العنصري، لتطوير الصناعات الحربية، ويقول التقرير انه على الرغم من ان التعاون بين النظامين العنصريين يتسم بالسرية المطلقة، فان معطيات كثيرة تشهد انه يتوسع ويشمل مختلف المجالات، ابتداء من التبادل العلمي بخصوص المسائل العسكرية، وانتهاءً بانتاج الاسلحة.

والجدير بالذكر ان الكيان الاسرائيلي يبيع لنظام جنوب افريقيا العنصري ما قيمته ٣٠٠ مليون دولار من الاسلحة سنوياً. فالتعاون الوثيق في المجالات العسكرية والامنية والاقتصادية والتكنولوجية والنووية كافة، بين جنوب افريقيا واسرائيل، إضافة الى الحقيقة السياسية السابقة، يكشفان عن أن حدود الامن العربي لا تقف عند حدود القدس وسيناء والجولان فقط، ولكنها تصل الى جوهانسبرغ وكيب تاون في أقصى جنوب القارة الافريقية، كما تكشف ان المستقبل العربي لا يكمن في تنمية مشتركة فقط مع دول العالم الثالث، وانما أساساً في التحرر من العنصرية والصهيونية على السواء، حيث بات خطر جنوب افريقيا الصهيونية لا يعني الدول الافريقية أو الأقطار العربية، كلاً على حدة،وانما بات قضية مشتركة بكل المقاييس، ذلك ان التحالف الاستراتيجي بين النظامين العنصريين، قد توثق بشكل خطير، حتى أصبحت مصالح جنوب افريقيا نفسها تمتد الى ارض فلسطين المحتلة، وفي قلب الوطن العربي.

إن اسرائيل لا تترك فرصة واحدة تمر دون أن تذكّر فيها الافريقيين بأهمية التعاون الفني معها، وضرورة تجاهل (الوعود العربية)، بل وانها تقوم، بخاصة بعد صدور قرار الأمم المتحدة لسنة ١٩٧٥ الذي أقر ان الصهيونية (وجه من اوجه العنصرية)، برد الصاع الى العرب في شكل دراسات عنصرية مضادة تروجها في افريقيا، بل هي تجرأت في مؤتمر دولي حول مقاومة الزحف الصحراوي بنيروبي في أيلول/سبتمبر ١٩٧٧في اطار جهود الامم المتحدة لحماية البيئة، بان ادعت

ان الاسلام من مصادر الزحف الصحراوي، وان ذلك قد حدث في صحراء النقب التي كانت أرضاً زراعية ايام الحضارة اليهودية الأولى... فقد انتهى المؤتمر الى رفض هذه الدراسة الاسرائيلية واعتبارها وثيقة عنصرية، ولكن دلالتها تعكس طبيعة الحملة الاسرائيلية المغرضة ضد العروبة والاسلام في افريقيا. ولا شك ان تطور التعاون العربي الافريقي قد حقق الكثير من الايجابيات في مواقف معينة، تشجب كلاً من النظامين العنصريين في الجنوب الافريقي وفي فلسطين المحتلة، وترفض وتدين التعامل معهما، وتؤيد النضال المشروع لحركات التحرر الوطني في الجنوب الافريقي وفي فلسطين المحتلة. ومع ذلك، فان الصورة على المستوى الافريقي ليست مطلقة في ايجابياتها، بل يتهددها الخطر من أكثر من زاوية بسبب طبيعة التغيرات والتحالفات التي تشهدها القارة، وبسبب استفادة اسرائيل من ثغرات العمل العربي على الساحة الافريقية. ولذا تدير اسرائيل حركتها دون كلل، سواء على مستوى التحالف الاستراتيجي مع جنوب افريقيا ليصبح هذا التحالف مصدر قوة مستقبلية يضعها الجميع في اعتباره، أم على مستوى العمل الاقتصادي والسياسي والدبلوماسي في الدول الافريقية الاخرى التي ساءت احوالها الاقتصادية في الفترة الاخيرة، لظروف عدة منها التصحر والجفاف، وهو الامر الذي يجعلها في أمس الحاجة الى العون الفني والاقتصادي.

وبدلاً من ان يمتد نشاط صندوق المعونة الفنية الى بقاع جغرافية اوسع في الساحة الافريقية، وبالخصوص لتقديم العون الفني لدول المواجهة الافريقية، نجد أن الصندوق قد توقف نشاطه، وهو الامر الذي لا يستقيم مع الفهم السليم لطبيعة العلاقات العربية الافريقية، او لآفاق مستقبلها.

٣ ـ غياب العمل العربي الجماعي على الساحة الافريقية

أ ـ ما من تقويم يتعرض لتجربة التعاون العربي الافريقي، إلا ويخلص الى التأكيد على أهمية الطابع الشمولي والمتوازن للتعاون العربي الافريقي، ليشمل مختلف الجوانب السياسية والاقتصادية والثقافية والاعلامية، وفي قلب تلك الجوانب التعاون الفني.

ب ـ ان توقف الصندوق، يعني غياب وجه مهم من اوجه العمل الجماعي العربي على الساحة الافريقية والدولية، بعد مضي عشرة اعوام على انطلاقه.

ج ـ ان توقف الصندوق في هذا الظرف بالذات، يعني غياب الخبراء العرب عن الدول الافريقية الذين يقيمون جسور التفاهم والتعاون بين دولنا وبين الاقطار العربية، ويمدون المجتمع الافريقي بالخبرة العربية المتحققة لمواجهة تحديات التخلف. كما ان التوقف يمثل خيبة امل كبرى لعدد من الدول الافريقية التي ابلغت الصندوق طلبات جديدة، وكانت تعقد الامل على مزيدٍ من العون.

د ـ كما يمكن ان يكون للصندوق دور اكثر اهمية واشعاعاً في مجال التعاون العربي الافريقي، اذا ما لقي تبنياً وتعاطفاً عربياً أشمل لمساعدته في تحقيق اهدافه، باعتباره الجهاز الوحيد الذي يمثل العمل العربي المشترك، في مجال العون الفني والتعاون العربي الافريقي، تحت مظلة جامعة الدول العربية.

انطلاقاً من كل ذلك، فان فشل عمل صندوق المعونة الفنية، انما يعني احداث صدع كبير في بنية التعاون العربي الافريقي نفسه.

٤ ـ غياب المعونة الفنية كوجه حضاري للامة العربية

إن توقف الصندوق يعني غياب هذا الوجه المضيء للامة العربية، الذي ظل لاكثر من عشر سنوات مشعاً بفضل سواعد الخبراء والمدربين العرب الذين اكتسبوا كل الاحترام والتقدير من محيطهم في المجتمع الافريقي، وكانوا رسلاً للامة العربية على الساحة الافريقية.

لقد حقق الصندوق للامة العربية سمعة دولية في مجال التعاون الفني، واصبحت مراجع وكالات المعونة الفنية الدولية لا تخلو منه، كما أن العديد من المؤتمرات الدولية ذات الصلة، قد اشادت بدور الصندوق ووجهت له دعوات الحضور والمشاركة. وبالطبع لا يستقيم هذا الانجاز مع الصعوبات الخانقة التي يعاني منها الصندوق والتي تهدد مستقبله، بل هو يستقيم مع تقديم الدعم والمساندة له لمواصلة دوره على الساحة الدولية.

٥ ـ هل يتوقف الصندوق في حين يضرب التصحر افريقيا؟

لقد الحق الجفاف والتصحر اضراراً بالغة بما لا يقل عن اربعة وثلاثين بلداً افريقياً، وخلف مجموعة هائلة من المشاكل تجابه القارة الافريقية في الوقت الراهن، وقد تأثر الملايين من سكان افريقيا بالمجاعة وسوء التغذية.

ولقد سعت حكومات البلدان الافريقية، كل من جهتها، أو بالتعاون في ما بينها، او المجموعة العربية منفردة الى تطويق الازمة الاجتماعية والاقتصادية الراهنة، وهو الامر الذي دفع الرؤساء الافارقة لتخصيص الدورة الحادية والعشرين لقمتهم لمناقشة تلك الاوضاع، بأمل ايجاد الحلول والتدابير اللازمة لمعالجتها، والخروج من المأزق الحاد الذي وجدت الاقطار الافريقية نفسها فيه، بعد الموجات المتتالية للجفاف الحاد. ولقد ناشد الرؤساء الافارقة في هذا المؤتمر السكرتير العام للامم المتحدة عقد دورة خاصة لمناقشة الوضع الاقتصادي الحرج في افريقيا، وقد استجاب السكرتير العام لعقد دورة خاصة لهذا الغرض من ٢٧ الى ٣١ ايار/مايو عام ١٩٨٦، حيث اعد الافارقة ورقة اشتملت على جزءين، وعالجت اسباب المشكلة الافريقية الداخلية والخارجية، ووضعت برنامجاً للأسبقيات الافريقية، وتكلفة تمويل المساعدات المطلوبة من المجتمع الدولي، إضافة الى رصد المشاكل والعوائق المرتبطة بتنفيذ برنامج الاسبقيات على المستوى الدولي والواجب حلها أو ازالتها: الديون ـ تسهيلات التصدير... الخ.

كما عرضت الورقة الافريقية السياسات التي تلتزم الدول الافريقية اتباعها لتنفيذ البرنامج. وقد اشاد جميع رؤساء الوفود في هذه الدورة بهذه الورقة التي ناشدت المجتمع الدولي مد يد المساعدة لمواجهة الازمة الافريقية الطاحنة. وفي مثل هذا المناخ الذي تسابقت فيه الدول والمنظمات الدولية، ومنها الاقطار العربية، على تقديم العون الغذائي وغيره، نجد ان من الضروري ان يضطلع الصندوق العربي للمعونة الفنية بدور يمثل الوجه الحضاري للامة العربية، متمثلاً في تقديم العون الفني العربي الذي يمكن ان يساهم في تطويق الازمة الافريقية، إلا ان جملة الظروف المحيطة بالصندوق، جعلته عاجزاً عن ان يقوم بمثل هذا الدور، والزمته بان يكتفي بتنظيم دورة تدريبية للافارقة، بالاشتراك مع الامم المتحدة، عن البيئة والتصحر، ساهم فيها بـ ٢٠ ألف دولار.

خامساً: صندوق المعونة الفنية والمستقبل

ان المعونات الفنية هي، بطبيعتها، أحادية الاتجاه. فهي منح لا ترد، وبالتالي فان الامر يقتضي المواظبة على توفير المورد المالي المتجدد والمستمر لهذه المعونات، إذا أريد للصندوق العربي المعونة الفنية للبلدان العربية والافريقية ان يستمر وان يتطور.

إن وجود الصندوق في عالم تتشابك فيه انشطة المؤسسات الاقتصادية، والفنية الدولية، يستدعي التوجيه بضرورة استمراره ودعمه وتطويره،حفاظاً على الوجه العربي في هذا المجال على الساحة الدولية، وحتى يستطيع الصندوق مواصلة مسيرته وتحقيق الاهداف التي رسمتها له القمة العربية، وهي أهداف متلائمة متجانسة مع الامكانات العربية من خبراء ومؤسسات للتدريب الفني في مجالاته المختلفة. فالخبراء في اغلب ميادين التعاون الفني متوافرون في الوطن العربي، كما ان الكلفة المالية لا تشكل عبئاً مرهقاً في أغلب هذه الميادين من ناحية، كما انها لا تشكل عبئاً مرهقاً على عاتق الامة العربية من ناحية أخرى، ذلك ان قرار مجلس الجامعة بشأن الصندوق في دورته الخامسة والثمانين، المنعقد في تونس، يقضي بتخصيص مبلغ ٥ ملايين دولار سنوياً كميزانية للصندوق، تدفعها جميع البلدان العربية بنسبة ما تدفعه في موازنة الجامعة، وهو مبلغ لا يقارن بالطبع مع نبل الرسالة الحضارية التي يضطلع بها الصندوق.

ولقد سبقت الاشارة الى استراتيجية جديدة لعون الصندوق الفني، أخذت في الاعتبار تقويم تجربته السابقة وتتضمن الاعتبارات الآتية:

ـ زيادة التنسيق مع المؤسسات الفنية والاقتصادية العربية والاقليمية والدولية: وصولاً الى انجاز مهمات الصندوق بأفضل كيفية ممكنة. وتجدر الاشارة الى ان الصندوق باشر التعاون مع المصرف العربي للتنمية الاقتصادية، في افريقيا ومع عددٍ من المنظمات العربية المتخصصة ذات الصلة، بل ان هناك تعاوناً آن له ان يثمر مع صناديق التنمية ومؤسسات التعاون العربية القطرية. ولقد بات من الضروري أن ينتقل الصندوق الى التعاون مع المنظمات القارية والاقليمية والتجمعات المهنية. فالمنظمات الاقتصادية القارية في غرب القارة ووسطها، أصبحت تلعب دوراً ملموساً في إقامة المشروع الافريقي التنموي الجماعي، كما ان التجمعات المهنية العربية والافريقية، مثل اتحادات الجامعات أو الاذاعات او الصحفيين، أصبحت هي الأخرى مصدراً للتدريب الجماعي، وملتقيات جماعية مؤثرة لا بد أن يكون الصندوق على علاقة بها. ويدخل ضمن هذا الاطار، أهمية توثيق العلاقة مع مجموعة الـ ٧٧ للتعاون الفني، بسبب دورها المتعاظم والمتميز في تبادل العون الفني. كما أكد الصندوق على أهمية التفكير في التعاون مع صندوق المعونة الفنية الافريقية الذي تزمع منظمة الوحدة الافريقية اقامته، بل وضرورة المساهمة في تأسيسه.

كما أنه بات ضرورياً ان يشارك الصندوق في اجتماعات لجنة التنسيق بين صناديق التنمية القومية والقطرية العربية، لما سيتيحه ذلك من فرصة لتنسيق انشطته مع انشطة هذه المؤسسات، وإقامة علاقات عمل مستمرة معها. ان كل ذلك يسهم في ان يتقدم الصندوق ليصبح بيت خبرة، ونقطة ارتكاز للتعاون الفني العربي، يعتمد به بين الهيئات العربية، ويجذب اليه أنظار الصناديق والمصارف العربية والدولية للتعاون معه في افريقيا.

ـ تنويع مجالات التعاون الفني: تركز معظم وثائق التعاون الفني العربية والدولية على اهمية الاهتمام بتنمية القوى البشرية، وقد سبقت الاشارة الى الاهمية الحضارية والاعلامية لهذا العنصر، حتى ان مفهوم القوى البشرية نفسه بات موضوع دراسات موسعة، بدخول المشاركة

الشعبية في مفهوم التنمية نفسها.

ومن هنا لم تعد الموارد البشرية قاصرة على تقديم الخبراء او المنح التدريبية والدراسية، بقدر ما صارت تشمل تنمية ادوار الشباب والمرأة، وخبرات محو الامية والنظم الاجتماعية والاقتصادية، وربط الاعلام بالتنمية والتدريب الفني في مجال وسائل الاتصال المختلفة. ويمكن للصندوق في هذا المجال، أن يطرق كل هذه الابواب، بالتنسيق مع الهيئات العربية والقومية والقطرية المختصة في هذه المجالات، لتعظيم المردود من معونات الصندوق الموجهة نحو هذه الانشطة.

- **تحقيق التوازن في دور الصندوق افريقياً وعربياً**، وهو الامر الذي يتطلب اعطاء اولوية خاصة للدول الافريقية غير العربية، خلال المرحلة المقبلة، وصولاً الى ترجيح الكفة الافريقية، مع الالتزام بعدم التعامل مع الدول الافريقية التي حافظت على علاقاتها الدبلوماسية مع اسرائيل، او التي استعادت هذه العلاقات خرقاً لقرارات منظمة الوحدة الافريقية، وحتى يمكن منازلة اسرائيل وقطع الطريق عليها وتحقيق عزلتها.

- **معايير جديدة لتقديم عون الصندوق الفني**، تقوم على الشمول، بحيث يمتد نشاط الصندوق الى أكبر عدد ممكن من الدول الافريقية غير العربية. وبالطبع، فمن المتصور ان يكون ذلك على حساب حجم المعونة المقدمة من كل دولة، ولكن من المفضل ان يكون هناك خيط للاتصال بكل دولة من خلال شكل من اشكال العون الفني. كما ان معيار الأولويات بات من الضروري ان يحكمه عدد من المحددات، منها:

١ - مدى احتياجات الدولة التي تطلب العون الفني، وامكانية الاستجابة لها.

٢ - احتمالات تأثير العون الفني المطلوب: أيكون طبيباً أم مدرساً، أم منحاً دراسية... الخ.

٣ - اعداد أوزان ترجيحية لكل دولة وفقاً لعدد سكانها، مواردها الاقتصادية، مستويات المعيشة فيها... الخ.

٤ - مراعاة الظروف الطارئة في بعض الدول، مثل حالات المجاعة او القحط، وما يرتبط بها من تقديم معونات طبية او هندسية.

- **إدارة جديدة للعون الفني**، حيث ينبغي على الصندوق ان يستفيد من تجربة السنوات العشر السابقة في ادارة العون الفني في المرحلة المقبلة، ويتطلب ذلك:

١ - تحقيق التنظيم والاشراف المباشرين من قبل الصندوق على برامج العون الفني.

٢ - وضع ضوابط واخلاقيات العون الفني، باعتباره يصدر عن جامعة الدول العربية، وبهذا المعنى ينبغي وضع نموذج لاستمارات ثلاث: الأولى، استمارة طلب عون فني تقدمها الدول المستفيدة من عون الصندوق؛ والثانية، استمارة طالب منحة؛ والثالثة، استمارة خبير؛ على ان تلتزم هذه الاستمارات بالضوابط والاخلاقيات التي تحكم العون الفني على الصعيد العالمي وجامعة الدول العربية.

٣ - رفع كفاءة مردود العون الفني، وبخاصة من ناحية اشتراك الدول التي يقدم لها العون في تحمل بعض تكاليفه، اذا امكن ذلك.

إن صندوق المعونة الفنية هو، في الحقيقة، الجهاز العربي الوحيد الذي يعنى بالتعاون العربي - الافريقي، في المجال الفني، تحت مظلة جامعة الدول العربية. فهو قادر على مباشرة العون الفني في النطاق العربي الجماعي، مسهماً في تركيز دعائم التعاون العربي - الافريقي الذي هو في أمس الحاجة لمثل هذا المجال من النشاط □

جدول رقم(٢)
المعونات التي قدمها الصندوق العربي للمعونة الفنية للدول الافريقية والعربية منذ نشأته ولغاية انتقاله الى تونس

البلد	نوع المعونة	١٩٧٦ - ١٩٧٧	١٩٧٧ - ١٩٧٨	مجموع العون
جيبوتي	مدرسون فنيون أطباء	٧ ٥	٦٠ ٧ ٥	٦٠ ١٤ ١٠
الصومال	مدرسون	٦٤	٦١	١٢٥
موريتانيا	أطباء مدرسون	٩ –	٩ ٩	١٨ ٩
الاردن	خبير	–	٢	٢
جزرالقمر	مدرسون مطبعة عربية	٢٠	٢٠ ×	٤٠
غينيا كوناكري	خبير	٦	١٠	١٦
موريشيوس	مدرسون خبير	– –	٤ ١	٤ ١
كينيا	أساتذة	٤	٢	٦
بوروندي	مدرسون	١٤	١٤	٢٨
تنزانيا	منحة		١١	١١
أوغندا	خبير	٤٦	٢٠	٦٦
مالي	خبير	١	–	١
غينيا بيساو	مدرسون منحة	٣ ١٠	– –	٣ ١٠
ساوتومي وبرنسيب	خبير	١	–	١
سيراليون	منحة	٣٠	–	٣٠
غانا	منحة	–	٤	٤
ساحل العاج	خبير	١	–	١
ليبريا	خبير منحة	٢	– ٢	٢ ٢
نيجيريا	منحة	–	١	١
ليسوتو	خبير منحة	١ –	– ٢	١ ٢
بنين	خبير	١٧	–	١٧

ملاحظة عامة: تشير العلامة (–) إلى أن المعلومات غير متوافرة.

تم الحصول على هذا الجدول نتيجة بحث قامت به السكرتارية التنفيذية في تونس من خلال الوثائق التي تمكنت من الحصول عليها عن نشاط الصندوق العربي للمعونة الفنية للدول الافريقية والعربية خلال فترة عمله في مصر، علماً بأن الكلفة المالية الصحيحة لهذا العون لا يمكن حصرها. والمعلوم أن مجموع موارد الصندوق وهو في مصر بلغت ٢٥٢٥٠٠٠٠ دولار وجملة مصروفاته على أبواب موازنته الثلاثة بلغت ١١٨٩١٠٠٠ دولار وجمد الفرق البالغ ١٣٣٥٩٠٠٠ دولار في المصارف المصرية.

جدول رقم (٣)
المعونات التي قدمها الصندوق العربي للمعونة الفنية للدول الافريقية والعربية منذ عام ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩ حتى نهاية عام ١٩٨٦

البلد	نوع المعونة	١٩٧٨ ـ ١٩٧٩	١٩٧٩ ـ ١٩٨٠	١٩٨٠ ـ ١٩٨١	١٩٨١ ـ ١٩٨٢	١٩٨٢ ـ ١٩٨٣	١٩٨٣ ـ ١٩٨٤	١٩٨٤ ـ ١٩٨٥	١٩٨٥ ـ ١٩٨٦	مجموع المعونة	الكلفة المالية الاجمالية
الأردن	منحة					١	١			٢	
	الكلفة					٢٥٥١	٢٧٠٣				٥٢٥٤
الجزائر	خبير						١			١	
	الكلفة						١٦٠٠٠				١٦٠٠٠
جيبوتي	مدرسون قضاة	٦٠	٦٠	٨٦	٨٦	٨٦	٨٦	٨٦ ٢	٨٦	٦٣٦ ٦	
	الكلفة	١٥٠٦٤٠٧	٢١٠٢٣٤٦	٢١٥١٥٣٤	١٨١٧٠٤٤	١٧٧٢١١٤	١٧٠٠٦٠٠	١٥٧٠٧١٥	١٥٩٣٥٢٧		١٤٢١٤٢٨٧
السودان	اساتذة مدرسون				٥	٢	٣	٤	١	١٥	
	الكلفة				١٤٩٠٨٤	٦٥٠٠٠	٩٠٠٠٠	١٢٠٠٠٠	٣٠٠٠٠		٤٥٤٠٨٤
الصومال	مدرسون اطباء منحة مدرس فني	٦٤ ١٤ — —	٦١ — ٥ —	٥٧ ٧ ٥ —	٦١ ٧ — —	٦١ ٧ ٣ —	٦٠ ٩ ١ —	٣٤ — ٢ ١٦	٣٤ — ١ ١٦	٤٣٢ ٤٤ ٢٠ ٣٢	
	الكلفة	١٣٣٥٠٧٥	١١٨٨٨٦٢	٧٨٦٥٨٦	١٢٢٤٢٠١	١٣٤٣٣٠٥	١١٥٢٤٥٦	٩٠٩٦٣٣	٩٠٤٦٣٣		٨٨٤٤٧٥١
فلسطين	خبير		٥٥			٥٥				١١٠	
	الكلفة		٢٢٩٠٠٠			٣٤٠٢٠٠					٥٦٩٢٠٠
موريتانيا	اساتذة مدرسون اطباء		٥٠ ٩	١٠٠ ٩	٩ ١٠٠ ٩	٩ ١٠٠ ٩	٩ ١٠٠ —	٩ ١٠٠ —	٩ ١٠٠ —	٤٥ ٦٥٠ ٣٦	
	الكلفة		٨٥١٢٠٠	١٠٠١٧٢٢	١٣٠٥٤٨١	١٥٠٦٩٥٨	١٣١٨٠٦٢	١٣١٧٩٠٥	١٣٢٤٢٧٠		٨٦٢٥٥٩٨
اليمن العربية	اساتذة خبير				٢	٢ ٢	١			٥ ٢	
	الكلفة				٦٠٠٠٠	١١٣٥٣٨	٢٥٤١٧				١٩٨٩٥٥
دورات تدريبية في مجال الاحصاء للبلدان الاقل نمواً	الكلفة					٦٣١٣٦					٦٣١٣٦
المجموع	مجموع الكلفة السنوية	٢٨٤١٤٨٢	٤٣٧١٤٠٨	٣٩٣٩٨٤٢	٤٥٥٥٨١٠	٥٢٠٦٨٠٢	٤٣٠٥٢٣٨	٣٩١٨٢٥٣	٣٨٥٢٤٣٠		٣٢٩٩١٢٦٥

ملاحظة عامة: تشير العلامة (ـ) إلى أن المعلومات غير متوافرة.

جدول رقم (٤)
المعونات التي قدمها الصندوق العربي للمعونة الفنية للدول الافريقية والعربية منذ عام ١٩٧٨ ـ ١٩٧٩ حتى نهاية عام ١٩٨٦

الدولة	نوع المعونة	١٩٧٨ـ١٩٧٩	١٩٨٠ـ١٩٨١	١٩٨٢ـ١٩٨٣	١٩٨٤ـ١٩٨٥	١٩٨٦ـ١٩٨٧	١٩٨٨ـ١٩٨٩	١٩٩٠ـ١٩٩١	١٩٩٢ـ١٩٩٣	١٩٩٤ـ١٩٩٥	١٩٩٦ـ١٩٩٨	مجموع المعونة	الكلفة المالية الاجمالية
جزر القمر	مدرسون	٣٠	٣٠	٣٢	٣٢	٣٢	٣٢ ×	٣٢	٣٢	٣٢	٣٢	٢٥٢	
	الكلفة	٦٦١٥٧٢	٦٨١٥٦٥	٧٢٨٧٥٠	٧١٦٧٧٦	٦٤٩٣٧٠	٨٤٢٦٦٩	٥٩٧٠٥٩	٥٩٢٩٧٨				٥٤٧٠٧٣٩
النيجر	مدرسون	٧	—	—	٧	٧	٧	٧	٧	٧	٧	٤٢	
	الكلفة	١٣٧٦٨٩	—	—	١٧٧٨١٧	١٣٢٧١٧	١٧٦٢٠٩	١٢٠٧٨١	١٣٨٠٨٩				٨٨٣٣٠٢
غينيا كوناكري	منحة	—	—	—	٢٣	١	—	١	١			٢٦	
	الكلفة	—	—	—	٤٣٢٢٤٦	٢٩٩٠	—	٣٥٨٦	٣٣٠٠				٤٤٢١٢٢
دوريشيوس	مدرسون	—	—	—	—	—	٤	—	—	—	—	٤	
	الكلفة	—	—	—	—	—	١٤٠٧٥	—	—	—	—		١٤٠٧٥
الكاميرون	منحة	—	—	—	—	—	١	—	—	—	—	١	
	الكلفة	—	—	—	—	—	٢٦٣٥	—	—	—	—		٢٦٣٥
جزر الرأس الأخضر	منحة	—	٥	٥	—	٥	٥	—	—	—	—	١٥	
	الكلفة	—	٦٣٢١٥	٦٣٢١٥	—	٦٣٢١٥	٦٣٢١٥	—	—	—	—		١٨٩٦٤٥
كينيا	اساتذة	—	١	٢	٢	٢	٢	٢	٢	٢	٢	١٣	
	تدريب	—	٤	—	—	—	—	—	—	—	—	٤	
	طبيب	—	١	—	—	—	—	—	—	—	—	١	
	الة كاتبة	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	—	
	الكلفة	٥٠٠٠	٣٠٧٥٠٠	٣٧٣٠٠	٣٧٨٠٠	٣٧٣٠٠	٣٧٣٠٠	٣٩٣٠٠	٣٩٧٠٦	٤١٨٦٠	٤١٨٦٠		٥٥٠٣٢٦
بوروندي	مدرسون	١٤	—	—	—	—	—	—	—	—	—	١٤	
	منحة	٦	—	—	—	—	—	—	—	—	—	٦	
	الكلفة	٤٥٧٤٨٤	—	—	—	—	—	—	—	—	—		٤٥٧٤٨٤
اوغندا	منحة	—	٢	—	—	—	—	—	—	—	—	٢	
	الكلفة	—	٨٠٠٠	—	—	—	—	—	—	—	—		٨٠٠٠
زامبيا	خبير	—	—	—	—	—	—	—	٣٧	٣	—	٤٠	
	الكلفة	—	—	—	—	—	—	—	٦٤٤٩٣٤	١٦١٤٠			٦٦١٠٧٤
دورة تدريبية لمكافحة التصحر	الكلفة										٢٠٠٠٠		٢٠٠٠٠
المجموع	مجموع الكلفة السنوية	١٢٦١٧٤٥	١٠٦٠٢٨٠	٩٥٩٨٩٤	١٠٠٥٩٧٤	١٣٦٦١٣٩	١٤٦٩٧١٧	٧٧٩٤٣٦	٧٩٦٢٢٧				٨٦٩٩٤٠٢
المجموع الكلي													٤١٦٩٠٦٦٧

ملاحظة عامة: تشير العلامة (—) إلى أن المعلومات غير متوافرة.

الصهيونية الأمريكية وفلسطين حتى الحرب العالمية الأولى

د. توفيق يوسف حصو

قسم السياسة - كلية العلوم الادارية والسياسية - جامعة الامارات العربية المتحدة.

مقدمة

هناك اتجاه في الاوساط العربية حول العلاقات الامريكية - الاسرائيلية، هو أن «التزام» الولايات المتحدة باسرائيل حديث العهد. بل هناك بعض الكتابات العربية - والتي لا مجال لذكرها هنا - مفادها أن وقوف امريكا الى جانب اسرائيل، سواء أكانت الأخيرة على حق أم على باطل، هو أمر حديث، وبالذات منذ هزيمة البلدان العربية امام اسرائيل في عام ١٩٦٧. وبالتالي فإن الاعتقاد العربي السائد هو أن امريكا تنظر إلى اسرائيل كحليف استراتيجي يحقق المصالح الامريكية في منطقة الشرق الأوسط، بمعنى أن العلاقات بين الطرفين هي علاقات استراتيجية فقط، حيث تشكل اسرائيل قاعدة عسكرية قوية متقدمة في المنطقة تستطيع الولايات المتحدة الاعتماد عليها في مواجهة الاتحاد السوفياتي. ولعل ذلك هو سبب اعتقاد الكثير من البلدان العربية انها تستطيع تغيير السياسة الامريكية في منطقة الشرق الاوسط عن طريق محاولة إقناع واشنطن بأن العرب يمكن أن يكونوا بديلاً مناسباً لاسرائيل في هذا الاطار. وربما كان هذا صحيحاً إلى حد ما.

ولكن هناك حقيقة أخرى تقول إن العلاقة الامريكية باسرائيل سبقت انشاء اسرائيل نفسها. وتعود جذور هذه العلاقة الى العقود الأولى من استقلال الولايات المتحدة. فمنذ استقلالها وحتى الآن، كانت هناك فئة مهيمنة على **آلة السياسة الامريكية**. هذه الفئة تتكون بصورة رئيسية من اتباع الكنيسة البروتستانتية، والتي منذ نشأتها في اوروبا في القرن السادس عشر (على اثر حركة الاصلاح الديني) وهي تؤيد المبادىء الصهيونية، سواء تلك التي تعرف بالصهيونية الدينية أم الاخرى التي تعرف بالصهيونية السياسية الاستعمارية. فهناك من البروتستانت من يؤيد الصهيونية على اساس ديني. هذه الفئة نادت وقادت حملة «عودة» اليهود الى فلسطين، وتنصيرهم تمهيداً لعودة السيد المسيح. كما وأن هناك تياراً من اتباع الكنيسة البروتستانتية من ذوي النفوذ، يرى في تهجير اليهود الى فلسطين أفضل حل للتخلص من وجود اليهود في أمريكا. ويتضح أن هذا التيار سبق اليهود بالدعوة الى إنشاء الكيان الاسرائيلي. وبمعنى آخر، فان هناك فئة بروتستانتية

صهيونية امريكية لا يستهان بها. كانت في حقيقة الأمر معادية لليهود، واتخذت الصهيونية كغطاء لتخفي نياتها الحقيقية. اما التيار الاخير فكان يرى في إيجاد اسرائيل هدفاً استعمارياً يحقق اطماع الدول الاستعمارية في المنطقة. ولذلك فان **الصهيونية الامريكية** من غير اليهود، سبقت يهود الولايات المتحدة في الدعوة الى تحقيق الاطماع الصهيونية السياسية في فلسطين.

وبعد تعاظم إمكانية تحقيق الاهداف الصهيونية السياسية، تضافرت جهود الصهيونية الامريكية، وبشكل خاص اتباع المذاهب البروتستانتية، مع الصهيونية اليهودية السياسية، في سبيل تحقيق مشروعهم الرهيب القاضي بإقامة وطن قومي لهم في فلسطين. ومما لا شك فيه أن احد الاسباب الرئيسية في نجاحهم هو الغياب العربي شبه التام عن التفاعلات والتطورات، بسبب خضوع العرب انفسهم للاستعمار، وضعفهم المتعدد الجوانب.

من هنا يتبين أن نقطة الجدل في هذه المقالة، هي إبراز الجذور التاريخية للصهيونية الامريكية اليهودية وغير اليهودية منذ استقلال الولايات المتحدة، وحتى الحرب العالمية الأولى؛ وكذلك التعرف على آرائها المختلفة حول «العودة»، أو بمعنى أصح، اغتصاب فلسطين من أهلها الشرعيين.

وهذا يؤكد لنا أن العلاقات الامريكية ـ الصهيونية قديمة العهد. تعود الى تاريخ استقلال الولايات المتحدة نفسها، وبالتالي فإن محاولات البلدان العربية في الوقت الراهن لتغيير الموقف الامريكي في الصراع العربي ـ الاسرائيلي صعبة للغاية على المدى القريب، وبذلك يتوجب على الأمة العربية أن تكون على وعي بالخلفية التاريخية لهذه العلاقة القائمة بين امريكا واسرائيل.

أولاً: الصهيونية الامريكية وفلسطين حتى الحرب العالمية الأولى

بدأت الهجرة اليهودية الى امريكا الشمالية في شهر ايلول/سبتمبر عام ١٦٥٤، ففي ذلك التاريخ وصل الى جزيرة مانهاتن ثلاثة وعشرون يهودياً. وهؤلاء المهاجرون كانوا نواة لأكبر تجمع يهودي في أية مدينة في العالم. وعندما استقلت الولايات المتحدة عام ١٧٧٦ كانت هناك مجموعات يهودية متناثرة في أرجاء الولايات المتحدة. وأصبح عدد اليهود في عام ١٧٩٠ ألفاً وخمسمائة من بين أربعة ملايين امريكي. وزادت هجرة اليهود بشكل كبير إلى الولايات المتحدة في الثلاثينات والاربعينات من القرن التاسع عشر. ففي عام ١٨٤٧ فقط، قدم الى امريكا خمسون الف يهودي من المانيا وحدها. ومع منتصف القرن التاسع عشر، كان هناك مائة وخمسون الف يهودي من أصل سبعة وعشرين مليون امريكي[١].

وكان اليهود منذ لحظة وصولهم الى امريكا، يعملون على تحسين اوضاعهم الاقتصادية وجمع الثروات الطائلة. وحتى أواخر القرن الثامن عشر، كانت غالبية هؤلاء اليهود تشتغل في مجالات السمسرة والتجارة بحرية وأمان، من دون تعرضهم لمضايقة المهاجرين الآخرين. بل ان

---

(١) حول تاريخ اليهود في امريكا حتى عام ١٨٧٥، انظر:

Morris U. Schappes, *A Documentary History of the Jews in the United States, 1654-1875* (New York: Schocken Books, 1971).

أحد المؤرخين كتب عام ١٨١٢ قائلاً إن «مقاعد احد المعابد اليهودية كانت غالباً مليئة بالزائرين ومن كل المذاهب» على الرغم من أن «يهود امريكا رفضوا قبول المسيح». وهذا يعني انه ليس جميع الامريكيين كانوا على وفاق وتفاهم مع اليهود. ففي عام ١٨١٦ تم تشكيل جمعية نسائية في بوسطن بهدف تنصير اليهود[٢]. وخلال مدة قصيرة، أصبح هناك عشرات الفروع لهذه الجمعية في مختلف مناطق الدولة الجديدة. وأصبحت هذه الجمعية فيما بعد، بمثابة حركة دينية تهدف الى «إعاة اليهود» إلى فلسطين لتحقيق «نبوة العهد الجديد». ومما لا شك فيه أن توجهات وافكار هذه الحركة لها علاقة قوية بالخلفية التاريخية وثقافة المستوطنين الاوروبيين في الولايات المتحدة.

فمن المعروف أن غالبية الذين هاجروا إلى امريكا في البداية، قدموا من أوروبا. وكانت نسبة عالية منهم تدين بالمذهب البروتستانتي. فحركة الاستيطان الأوروبي في امريكا بدأت بعد قيام حركة الاصلاح الديني البروتستانتي في أوروبا بعدة عقود من الزمن. وجلب هؤلاء المستوطنون معهم الى الارض الجديدة معتقداتهم الدينية وآراءهم تجاه اليهود.

وكان مؤسس وزعيم حركة الاصلاح البروتستانتي، مارتن لوثر، قد ألف كتابه المشهور **فيما يتعلق باليهود واكاذيبهم** عام ١٥٤٤، حيث دعا للتخلص من اليهود. واستفسر مارتن لوثر في كتابه «من الذي يحول دون اليهود وعودتهم الى ارضهم في يهودا؟ لا احد. اننا سنزودهم بكل ما يحتاجون لرحلتهم، لا لشيء الا لنتخلص منهم. انهم عبء ثقيل علينا وهم بلاء وجودنا»[٣]. وكلام لوثر يدل بشكل واضح على أن المذهب البروتستانتي بدأ تاريخه بمعاداة اليهود بصورة علنية.

وفي الحقيقة، نستطيع القول ان الفكرة الصهيونية السياسية بدأت منذ نشر مارتن لوثر لكتابه المشار اليه ـ أي قبل انعقاد مؤتمر بال الصهيوني عام ١٨٩٧ باكثر من ثلاثة قرون ونصف القرن. ولكن هذه الصهيونية ليست بالضرورة حباً باليهود، بل للتخلص منهم. لذلك، وكما سوف يتضح فيما بعد، فالذين قادوا وتزعموا الصهيونية في بدايتها لم يكونوا يهوداً، وانما مفكرين مسيحيين بروتستانت. وحتى يتسنى لهؤلاء النجاح في كسب تأييد اليهود لمشاريعهم الصهيونية، أخفى الكثيرون من البروتستانت عداوتهم الحقيقية لليهود تحت ستار ما يسمى «بالتراث المسيحي اليهودي» (Judeo Christan Heritage)[٤].

وربما للنجاح في هدفها، فقد اهتمت حركة الاصلاح الديني بالادب التوراتي و«بعودة» اليهود الى فلسطين. كما وكانت مبادىء حركة الاصلاح الديني البروتستانتي في القرن السادس عشر، توصف بأنها بعث «عبري» أو «يهودي» تولدت عنه رؤيا جديدة عن ماضي اليهود وحاضرهم ومستقبلهم. ومما عزّز في هذا التوجه هو إعادة التركيز على العهد القديم ـ التوراة اليهودية ـ والذي اصبح ركيزة اساسية في حركة الإصلاح. وإضافة الى المعتقدات الدينية اليهودية التي اصبحت جزءاً من طقوس الكنيسة البروتستانتية، كانت فلسطين، باعتبارها «ارض الشعب

---

(٢) Peter Grose, *Israel in the Mind of America* (New York: Schocken Books, 1984), p.7.

(٣) ريجينا الشريف، **الصهيونية غير اليهودية جذورها في التاريخ الغربي**، ترجمة احمد عبد الله عبد العزيز، سلسلة عالم المعرفة، ٩٦ (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٥)، ص ٤٧.

(٤) من افضل الكتّاب الذين ناقشوا هذا الموضوع هي ريجينا الشريف حيث تقول: ان «الصهيونية والعنصرية واللاسامية انما هي جميعها جوانب لظاهرة واحدة، فطبيعة الصهيونية لم تكن ملائمة للاسامية فحسب، ولكنها كانت ترحب بها». أي أن الصهيونية كانت تشجع اللاسامية.

Regina Sharif, *Non-Jewish Zionism* (London: Zed Press, 1983), p. 76.

المختار» ماثلة في الطقوس والشعائر البروتستانتية، ومن ثم شاعت في حياة البروتستانت الثقافية اليومية، الى أن اصبحت فلسطين ارضاً يهودية في الفكر البروتستانتي الاوروبي، واصبح اليهود هم الفلسطينيون الغرباء في اوساط البروتستانت، وهم الذين سيعادون الى فلسطين عندما يحين الوقت المناسب[٥].

مما لا شك فيه أن هذه المعتقدات الصهيونية ـ البروتستانية كانت قد انتقلت الى امريكا مع المستوطنين البروتستانت الجدد. فكانت الصهيونية، في البداية كحركة روحية، تشكل جانباً مهماً في الفكر الامريكي، منذ بداية الاستيطان الاوروبي في امريكا خلال القرن السابع عشر. ومع نهاية القرن الثامن عشر، أصبح الاعتقاد بالبعث اليهودي يشكل جانباً مهماً من لاهوت الكنائس البروتستانتية، خاصة الكنائس المعمدانية واللوثرية والمشيخية (وأيضاً المورمون وشهود يهوه) الذين اصبحوا في القرن التاسع عشر يؤمنون، ولو ظاهرياً، بالتفسير الحرفي للنبوءات التوراتية، وبالإحياء القومي للشعب اليهودي[٦].

وكانت هذه المذاهب البروتستانتية، منذ بروزها في امريكا، تركز على أهمية تنصير اليهود، وعلى فكرة إقامة دولة يهودية في فلسطين. وكان من بين المتحمسين لتنصير اليهود «وعودتهم» الى فلسطين في أوائل القرن التاسع عشر، هو القس جون ماكدونالد (John McDonald) من الكنيسة المشيخية البروتستانتية، في مدينة البني (Albany) في ولاية نيويورك، والذي كان يتمتع بشعبية كبيرة بين اتباعه. ففي عام ١٨١٤ حث ماكدونالد الحكومة الامريكية على تبني أفكاره الصهيونية قائلاً: «يا سفراء امريكا، انهضوا لحمل أنباء السعادة والخلاص» لليهود الذين في النهاية سوف «يعودون الى ارض صهيون». كما قال إن الولايات المتحدة هي التي يجب ان تتزعم وتقود هذه المهمة، مهمة «عودة» اليهود الى فلسطين: انها مسؤولية «امريكا المسيحية لقيادة الامم في ارسال ابنائها» لتحقيق هذا الهدف[٧].

كان لآراء ماكدونالد صدى كبير، كما تجاوب معها الكثيرون في امريكا. ففي عام ١٨١٩ غادرت أول إرسالية بروتستانتية امريكية الى فلسطين، (التي كانت آنذاك خاضعة للحكم التركي)، وذلك، حسب زعمهم «لتهيئة الطريق امام عمل الرب». ويوم سفر هذه الارسالية الى فلسطين، اعلن أحد أعضائها البارزين، ليفي بارسون، أن هناك «رغبة جامحة، في صدر كل يهودي لاستيطان الارض التي أعطيت الى ابائهم» ولذلك دعا بارسون، «دمّروا الامبراطورية العثمانية» وعندئذ لا شيء سوف يمنع «عودة» اليهود «الفورية» الى فلسطين[٨].

اصبحت خُطب ماكدونالد وغيره من دعاة الاستيلاء على فلسطين، بمثابة خطة سياسية للمستقبل، حيث كانت بمثابة زرع البذور الصهيونية لما حصل بعد اكثر من قرن من الزمان. كما غادر امريكا مزيد من يهودها للاستيطان بفلسطين. وادعّى ايلدر اورسون هايد (Elder Orson

---

(٥) انظر: الشريف، **الصهيونية غير اليهودية: جذورها في التاريخ الغربي**، ص ٢٤ ـ ٥٠.

(٦) المصدر نفسه، ص ١٨٣ ـ ١٨٥.

(٧) Grose, *Israel in the Mind of America*, p. 9.

(٨) المصدر نفسه، ص ١٠. وحول الارساليات البروتستانتية الى فلسطين، وحول استغلال الدين المسيحي لتحقيق المشروع الصهيوني، انظر: رفيق شاكر النتشة، **الاستعمار وفلسطين: اسرائيل مشروع استعماري** (عمان: دار الجليل، ١٩٨٤)، ص ٥٩ ـ ٦٢ و٢٣٢ ـ ٢٣٤.

(Hyde من كنيسة المورمون الجديدة في ١٨٤١، ان فكرة عودة اليهود الى فلسطين اصبحت تحرز تقدماً في المجتمع الامريكي.

حتى الصحافة الامريكية، وعلى الرغم من قلتها آنذاك، كان لها دور مهم في نشر الاهداف الصهيونية بين الاوساط الامريكية. فكانت اهم وسيلة إخبارية في المنتصف الاول من القرن التاسع عشر هي (نايلز وييكلي ريجستر Niles Weekly Register). وكانت «النايلز وييكلي» ذات نفوذ كبير، حيث كان من بين قرائها الرؤساء والمشرعون والنخبة في امريكا. وعام ١٨١٦ كتب صاحبها حزقيا نايلز (Hezekiah Niles) عن يهود العالم وكيف انهم «مبعثرون في ارجاء الدنيا ومكروهون في كل مكان، ويعاملون معاملة سيئة، ومع ذلك استمروا بالوجود كعرق مستقل في كل الدول. ولكن لا يوجد لهم وطن في أي مكان» واستفسر نايلز: «لماذا لا يكون لهم وطن قومي ودولة تخصهم»؟ هذا الوطن من وجهة نظر نايلز، هو فلسطين. اتت هذه الدعوة من أشهر معلق سياسي في الولايات المتحدة في ذلك الوقت ـ أي قبل ظهور **الصهيونية** كحركة سياسية بثمانين عاماً، وكانت دعوة نايلز موجهة إلى قرائه من اصحاب النفوذ. وتالياً، فإنه يتضح ان اول من دعا في أمريكا الى إقامة وطن خاص باليهود في فلسطين كان من غير اليهود ، بل من اعدائهم التقليديين[٩]. وكانوا يدعون الى فكرة الدولة الصهيونية تنفيذاً لاغراض مختلفة، منها الدينية ومنها الاستعمارية[١٠].

ماذا كان موقف يهود امريكا من كل ذلك؟ كان يهود الولايات المتحدة يراقبون خطب ماكدونالد وكتابات نايلز باهتمام كبير. ففكرة «العودة الى صهيون» كانت تراود الكثيرين منهم. ولكنهم لم يناقشوا حقيقة شعورهم مع «الغرباء»، فكان يهود امريكا يكتمون اسرارهم ومشاعرهم الصهيونية، وبالتالي فانهم، في بداية الأمر، اخفوا اهدافهم وطموحاتهم عن الآخرين. ومما لا شك فيه انهم رحبوا، بل وشجعوا، هذا الاهتمام المتزايد، ولو ظاهرياً، بمسألة اليهود، وإمكانية ايجاد وطن لمن يرغب منهم. ومما زاد في إذكاء «روح العودة» لدى يهود امريكا هم «رسل البر» اليهود الذين كانوا يُعرفون باسم شاداريم (Shadarim). فمنذ بداية القرن التاسع عشر، كان الشاداريم يسافرون الى امريكا من فلسطين، وذلك من أجل هدفين على درجة كبيرة من الأهمية:(١) حثّ يهود امريكا على التعلق «بصهيون»؛ (٢) جمع الاموال لدعم وتحسين اوضاع يهود فلسطين ـ على حد زعمهم ـ وعددهم آنذاك لم يكن يتجاوز بضعة الآف نسمة. ولكن سلوك الشاداريم واسلوب جمعهم الاموال كانا يثيران التساؤلات من قبل بعض يهود امريكا المعروفين، الذين لم يعترضوا على جمع الاموال، ولكن عما اذا كانت هذه الاموال تصل الى غرضها المنشود: تقوية يهود فلسطين علمياً واقتصادياً. فمثلاً الحاخام اسحق ليسر (Isaac Leeser) من مدينة فيلادلفيا، ومحرر أهم

---

(٩) حول نايلز وييكلي ريجستر انظر:

Isaac M. Fein, *Niles Weekly Register on the Jews* (New York: Publication of the American Jewish Historical Society, September 1960).

أول من دعا اليهود الى احتلال فلسطين هو نابليون بونابرت. ففي عام ١٧٩٩ نشرت صحيفة **غازيت ناسيونال** الرسمية الفرنسية بياناً لنابليون دعا فيه يهود آسيا وافريقيا أن يسارعوا في الانضمام الى جهوده الحربية لكي يحتلوا فلسطين. كما وكانت حملة نابليون قد أثارت اهتمام بريطانيا بالمنطقة العربية وبخاصة فلسطين وذلك لما تحتله من اهمية استراتيجية كبيرة بالنسبة للمصالح الاستعمارية البريطانية في الشرق. انظر عبد الرحمن غنيم، **حول النشأة التاريخية للايديولوجيا الصهيونية** (دمشق: دار الجليل، ١٩٨٤)، ص ١٥ ـ ١٧، والشريف، **الصهيونية غير اليهودية: جذورها في التاريخ الغربي**، ص ١١٤.

(١٠) النتشة، المصدر نفسه، ص ٦٧.

مجلة يهودية في امريكا في ذلك الوقت ـ اوكسيدنت اند جويش ادفوكت (occident and Jewish Advocate) ـ كتب مستفسراً حول طريقة جمع الاموال، وما إذا كانت تصل الى الهدف المنشود. ليبسر كان من مؤيدي هجرة اليهود الى فلسطين، ولكنه بدأ يحث على تنظيم عملية جمع الاموال لكي تؤدي الى نتائج ملموسة[١١]. ولذلك كان لا بدّ من وجود عملية منظمة لترجمة آراء ماكدونالد ونايلز الصهيونية الى واقع. فيهود امريكا، حتى هذا الوقت، كانوا مبعثرين في ارجاء امريكا، وغير منظمين. ولكن مع بروز الآراء الصهيونية ومؤيديها من قبل مفكرين مسيحيين بروتستانت، بدأ يهود امريكا بالبحث عمن يقودهم ويرشدهم ليجمعهم وينظمهم وينطلقوا لتحقيق الحلم الصهيوني الذي بدأ يدغدغ خيالهم.

ظهر هذا القائد، واسمه موردخاي م. نوح (Mordecai M. Noah). كان نوح ـ المولود في فيلادلفيا عام ١٧٨٥ ـ كاتباً مسرحياً ودبلوماسياً وسياسياً وناقداً اجتماعياً ومحرراً صحفياً. كما كان نوح صديقاً وعدواً في آن واحد لرؤساء امريكا الذين عاصرهم. ومن خلال اصدقائه المقربين لإدارة رابع رئيس امريكي، جيمس ماديسون (James Madison)، تم تعيين نوح القنصل الامريكي في تونس عام ١٨١٣. ولكن بعد عامين من تعيينه قنصلاً، قام وزير خارجية الرئيس الامريكي ماديسون، جيمس مونرو، بطرده من منصبه، مما أثار احتجاج العديد من يهود امريكا ضد إدارة الرئيس ماديسون، وزعموا ان السبب وراء طرده هو كون نوح يهودياً. من ناحية أخرى، فان طرد نوح من وزارة الخارجية، وقيام العديد من اليهود بالاحتجاج، شكلا بالنسبة لنوح فرصة لتنظيم وقيادة الصهيونية الجديدة في الجمهورية الجديدة. فبعد طرده، بدأ نوح يركز على يهود امريكا وما يطمحون اليه. كان نوح أول من توقع «البرنامج الصهيوني» الذي أعلن عنه على اثر اجتماع بال الصهيوني في أواخر القرن الماضي. ففي ١٧ نيسان/ ابريل ١٨١٨، اصبح نوح صاحب أول تصريح معلن ومسجل في الولايات المتحدة. كان تصريحه عبارة عن برنامج سياسي يهودي أصبح يعرف في العالم فيما بعد باسم الصهيونية. هذا البرنامج الذي اعلنه امام جمع من اليهود، تضمن حث اليهود على طلب العلم بصورة مكثفة، خصوصاً تعلم اللغة العبرية، بهدف المحافظة على «هويتهم»، والتركيز على الزراعة والتدريب المهني. أي دعا اليهود الى تعلم مهارات متعددة ومتنوعة، لكي يصبح اليهود متفوقين على الآخرين، ولديهم القدرة على تحقيق ما يتطلعون اليه من اطماع، منها السياسية ومنها الاقتصادية وغيرهما. وفي خطبته الشهيرة في ١٧نيسان/ ابريل قال نوح «هناك اكثر من سبعة ملايين يهودي في العالم. وعندما تتحطم الدولة التركية في أوروبا فسوف يزحف هؤلاء باعداد غفيرة، وسوف يمتلكون سوريا ويأخذون مكانتهم بين حكومات العالم». واضاف قائلاً لمستمعيه «ان هذا (احتلال سوريا وانشاء دولة فيها) ليس من مبتكرات الخيال. فاليهود يملكون المال، ويستطيعون استخدام السيف، كما ويقدرون على جلب مائة الف «يهودي الى فلسطين،» ونحن (اليهود) نستطيع أن ننظر الى تلك الدولة والتي سوف تمكن شعبنا من إنشاء حكومة، معترف بها من قبل العالم»[١٢].

كان نوح من خلال كتاباته كمحرر صحفي، وعبر خطبه يحث اليهود «على القيام بشيء ما

---

(١١) Grose, *Israel in the Mind of America*, p. 13.

انظر ايضاً: محمد شديد، **الولايات المتحدة والفلسطينيون: بين الاستيعاب والتصفية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، ص ٢٢.

(١٢) Edward Bernard Glick, *The Triangular Connection: America, Israel and American Jews* (London; Boston: Allen and Unwin, 1982), p. 32.

انظر ايضاً: النتشة، المصدر نفسه، ص ٧٢، و Grose, Ibid., pp. 13-17.

لأنفسهم... يجب عليهم (اليهود) ان يتحركو الى الامام لتحقيق ذلك الحدث الموعود والمتوقع منذ مدة طويلة»، وجاء أشهر تصريح لنوح حول تصوره الصهيوني عام ١٨٤٤ حينما قال في اضخم قاعات نيويورك لمجموعة كبيرة من رجال الدين اليهود والمسيحيين: «اليهود الآن في احسن وضع لكي يمتلكوا ثانية ارض الميعاد وتنظيم حكومة ليبرالية حرة فيها»، ووجه نداءه لمسيحيي امريكا طالباً منهم المساعدة والمساندة في سبيل تحقيق أهداف اليهود في فلسطين قائلاً: ان «المسيحيين يستطيعون إعطاء زخم لهذه الحركة المهمة»، ومن هو اليهودي الذي سوف يهاجر الى فلسطين؟ يجيب نوح عن ذلك بقوله: «اليهود الذين يسعون للحرية هم الذين سوف يذهبون (الى فلسطين)، اما الذين هم احرار فعلاً كهؤلاء الذين يعيشون في الولايات المتحدة، فهم ليسوا بحاجة للهجرة». ولكنهم، أي يهود امريكا، سوف يشعرون باطمئنان اكبر عندما يعرفون أن هناك دولة يهودية[١٣].

كان لمزاعم نوح وقع كبير على قرائه ومستمعيه من يهود ومسيحيين. فالتأثير على المسيحيين اكثر من اليهود، كان هدف نوح والسبب واضح: اليهود لا يحتاجون الى إقناع حول أهدافه الصهيونية، حتى وإنْ عارضه البعض في البداية، والاعتقاد هو أن معارضة البعض هذه كانت ظاهرية اكثر منها جوهرية. توفي نوح عام ١٨٥١، وذلك بعد أن ترك وراءه آراء صهيونية ذات أثر مهم على جزء لا يستهان به من الشعب الامريكي.

على الرغم من اتفاق نوح وليبسر حول هموم ومشاكل واطماع اليهود، كان هناك اختلاف في المنهج: فبينما نجد أن نوحاً كان يركز على المسيحيين بصورة رئيسية، ويحثهم على تقديم المساعدة في ايجاد دولة يهودية علمانية في فلسطين، كان الحاخام اسحق ليبسر يركز على اليهود، ويحثهم على المحافظة على عزلتهم كشعب له هويته الخاصة به. كذلك الدين اليهودي، كان محور اهتمام ليبسر كعامل اساسي في الحفاظ على الاستقلالية اليهودية. والهدف من وراء ذلك، هو منع الاندماج أو الانصهار مع غير اليهود[١٤]. ففي بداية عمله كمحرر لصحيفة «أوكسيدنت اند جويش أدفوكت»، كان ليبسر غير متفائل حول إمكانية الحصول على موافقة دول العالم على إقامة وطن يهودي في فلسطين. إضافة الى ذلك، كان ليبسر يرى أن اليهود انفسهم غير متحدين حول موضوع «العودة»، ولكنه بدأ يتخذ مساراً جديداً في أواسط القرن التاسع عشر. فزعم ان ثورات اوروبا عام ١٨٤٨ غيّرت من وجهات نظره السياسية، فبدأ يكتب لقرائه ويلقي الخطب والمحاضرات على مستمعيه بصورة مكثفة قائلاً: إن إمكانية ايجاد «وطن قومي» في فلسطين اصبحت ممكنة. بل ان طموحاته وتصوراته الصهيونية اصبحت اكثر تطرفاً من تلك التي نادى بها نوح. فمثلاً تساءل ليبسر في مقالة له في مجلته أوكسيدنت في عدد نيسان/ابريل عام ١٨٦٤: «هل من المعقول ان لا يكون هناك جهد ما لوضع جنس مقدام في فلسطين والدول التي تحيط بها من الشمال والجنوب والشرق؟»[١٥] واقترح ليبسر استيطاناً يهودياً واسعاً في فلسطين «كحل لاضطهاد اليهود في اوروبا» وكرد على الامريكيين الذين بدأوا يرتابون من نوايا اليهود، ويشكون في ولائهم، زعم ليبسر أن «حب فلسطين لا يعني اضعاف

---

(١٣) Glick, Ibid., pp. 32-33.

(١٤) افكار الصهيوني الامريكي المعروف لويس براندايس وآراؤه تجاه فلسطين، اثناء الحرب العالمية الأولى وبعدها، كانت متطابقة الى حد كبير مع آراء نوح. بينما وجهات نظر حاييم وايزمن الصهيونية كانت متشابهة جداً مع تلك التي اتبعها ليبسر. لمزيد من التفاصيل عن نوح ومخططاته الصهيونية، انظر:

Jonathan D. Sarna, *Jacksonian Jew* (New York: Holmes and Meier, 1981).

(١٥) Glick, Ibid., pp. 34-35, and Grose, *Israel in the Mind of America*, p. 21.

إخلاص اليهود لامريكا». ولكن «اسرائيل هي الدولة المستقلة الوحيدة في العالم التي يجب أن تكون غالبية مواطنيها من اليهود ويجب ان تبقى هكذا وتستمر»[١٦].

مات ماكدونالد ونوح وليبسر، ولكن تعاليمهم وافكارهم وكتاباتهم لم تمت معهم، بل نمت وترعرعت بعدهم. فكان لها في السنوات اللاحقة تأثير كبير على المجتمع الامريكي. ومما شجع آراءهم وتصوراتهم الصهيونية على الانتشار والتغلغل في اذهان الكثيرين من الشعب الامريكي، هي الكتابات والادبيات العديدة حول فلسطين واطماع اليهود وغيرهم من الاستعماريين فيها. هذه الكتابات والادبيات بدأت تظهر في القرن السادس عشر، وازدهرت في اواسط القرن الماضي في امريكا واوروبا. هذه الكتابات التي ألّفها يهود وغير يهود من المستشرقين، واتباع الكنيسة البروتستانتية كان لها تأثير واضح في استدراج العطف الامريكي (والاوروبي) على الاطماع الصهيونية[١٧].

وهذا لا يعني أن جميع زعماء يهود أمريكا ايدوا فكرة «العودة» الى فلسطين ـ أي، ولو ظاهرياً، لم يشجعوا أو يرحبوا بمخطط اغتصاب فلسطين. بل كان هناك بعض الزعماء اليهود المعارضين للتوجه الصهيوني. ففي عام ١٨٤٦ وصل الى الولايات المتحدة الحاخام الالماني اسحق ماير وايز Isaac M. Wise الذي اصبح في اواخر القرن التاسع عشر من ابرز اليهود واكثرهم تأثيراً في الولايات المتحدة. هاجم وايز كلاً من نوح وليبسر واطماعهما في فلسطين، على الرغم من أنه واتباعه لم يعارضوا فعلياً استيطاناً يهودياً في فلسطين. ولكنه انتقد الشاداريم، الذين كانوا يجمعون الاموال باسم يهود فلسطين. كما وانتقد وايز اولئك الذين كانوا يشجعون هجرة اليهود الى فلسطين قائلاً: «فكرة عودة اليهود الى فلسطين ليست جزءاً من عقيدتنا. احياء اسرائيل سياسياً لا يمكن تحقيقه في فلسطين». ثم قال جملته المشهورة: «هذه الدولة (امريكا) هي فلسطيننا، وهذه المدينة هي قدسنا، وبيت الله هذا هو معبدنا»[١٨]. وفيما بعد قال وايز عن مؤتمر بال الصهيوني انه اجتماع «للمهاجرين الروس والقليل من محبي صهيون، اتوا من المانيا والنمسا» وان الذين حضروا مؤتمر بال، «لا يريدون فلسطين ولن يذهبوا اليها»[١٩]. وحتى وفاته عام ١٩٠٠ كان وايز مقتنعاً بأن الحركة السياسية الصهيونية هي التي تولد الكره ضد اليهود، داعياً اليهود ان يكون ولاؤهم لامريكا وليس لأية جهة أخرى. فمن وجهة نظر وايز، كون البعض يهودياً، يعني أن يمارس دينه مثل الكاثوليك وغيرهم، وذلك لانه لا يوجد شيء اسمه «قومية يهودية». واستخدم وايز، لايصال آرائه إلى اكبر عدد ممكن من الناس، صحيفته التي كانت معروفة في الاوساط اليهودية الامريكية وتدعى «الاسرائيلي الامريكي ـ American Israelite»، وذلك إضافة الى رحلاته ومحاضراته الكثيرة عبر الولايات المتحدة. وهناك من قال إن وايز كان يتمتع باتصالات شخصية واسعة مع يهود امريكا، اكثر من أي يهودي آخر في زمانه.

---

(١٦) Glick, Ibid., p. 35.

(١٧) حول موضوع الكتابات المتعاطفة مع الصهيونية، والتي ظهرت بين القرن السادس عشر والقرن التاسع عشر، انظر:

Edward Said, *The Question of Palestine* (London: Routledge and Kegan Paul, 1980), pp. 59 - 69.

انظر ايضاً: الشريف، **الصهيونية غير اليهودية: جذورها في التاريخ الغربي**، ص ٣٤ ـ ١٠٥.

(١٨) Grose, *Israel in the Mind of America*, p. 29.

وحول ما يسمى باليهود الاصلاحيين ورفضهم فكرة «العودة»، انظر: شديد، **الولايات المتحدة والفلسطينيون: بين الاستيعاب والتصفية**، ص ٢٢ ـ ٢٣.

(١٩) Glick, *The Triangular Connection: America, Israel and American Jews*, p. 42.

فهو الذي اسس وقاد جماعة اليهود الاصلاحيين[٢٠].

كان وايز ونوح وليبسر ابرز ثلاث شخصيات يهودية في الولايات المتحدة، في القرن التاسع عشر. ولكن آراء نوح الصهيونية هي التي اصبحت العقيدة المهيمنة على غالبية يهود امريكا، منذ بداية القرن الحالي وحتى الآن.

١ ـ العداء الامريكي لتصاعد الهجرة اليهودية وظهور يوجين بلاكستون

بدأت الهجرة اليهودية الضخمة الى الولايات المتحدة في أواخر القرن التاسع عشر، أي بعد المذابح الروسية في عام ١٨٨١، على اثر اغتيال قيصر روسيا الاسكندر الثاني. ومع انتهاء الحرب العالمية الأولى وانعقاد مؤتمر باريس للسلام عام ١٩١٩، هاجر الى امريكا اكثر من ثلاثة ملايين يهودي، قدم اكثرهم من اوروبا الشرقية وبخاصة من روسيا، وأصبحوا اكثر اليهود بروزاً في امريكا، فحتى نهاية العقد الأول من القرن الحالي، كان الوجود اليهودي الالماني هو البارز في الولايات المتحدة. ولكن مع بداية الحرب العالمية الأولى، اصبح اليهود الالمان يشكلون اقلية مقارنة مع يهود اوروربا الشرقيين، والذين وصفهم اليهود الالمان بأنهم «المتخلفون». فكان هناك حالة استياء لدى الكثيرين من اليهود الالمان ضد تزايد هجرة يهود اوروبا الشرقية الى امريكا. ووصل الامر بثلاثة من زعمائهم (اليهود الالمان) وهم جاكوب شيف Jacob Schiff واوسكار شتراوس Oscar Straus وجيس سيلغمان Jese Seligman، أن احتجوا رسمياً عام ١٨٩١ لدى رئيس الولايات المتحدة آنذاك بنجامين هاريسون Benjamin Harrison. وطلب الزعماء اليهود الثلاثة من هاريسون الاحتجاج لدى روسيا، والطلب منها، منع هجرة اليهود الى خارجها. وربما كان طلب الاحتجاج يخفي وراءه هدفاً آخر وهو الضغط على الرئيس الامريكي للمساعدة في ايجاد «وطن» لليهود المهاجرين من روسيا واوروبا الشرقية. فقد اقترحت الشاعرة اليهودية اينما لازاروس Enma Lazarus، بحجة منع المزيد من الهجرة اليهودية الى امريكا، انشاء وطن مستقل لهم، وحتى وايز نفسه، المتظاهر ضد اغتصاب فلسطين من قبل اليهود، حث قراءه عام ١٨٨٧ عبر صحيفته «الاسرائيلي الامريكي» على تأييد إرسال يهود رومانيا الى فلسطين، وذلك، حسب زعمه، «لحمايتنا من الهجرة الضخمة والبالغة التكاليف، ومن أجل الصالح العام»[٢١].

لكن منذ بداية هذا القرن، ومع ازدياد حضور اليهود من شرق أوروبا وغربها، اصبح هناك تحول في العلاقات بين الفريقين. فأدرك الطرفان ان مصلحتهما تتطلب التعاون والتنسيق. فمع

---

(٢٠) حول وايز وجماعة اليهود الاصلاحيين، انظر:

Lucy S. Dawidowicz, *The Jewish Presence* (New York: Harcourt Brace, 1978).

(٢١) Grose, *Israel in the Mind of America*, p. 32.

ومن الجدير بالملاحظة ان يهود اوروبا الشرقية بشكل عام، حتى اثناء وبعد الحرب العالمية الثانية، لو كان لهم الخيار في المكان الذي يفضلون الهجرة اليه لكانت الولايات المتحدة اختيارهم الأول. لكن الصهيونية الامريكية كانت تفضل هجرتهم الى فلسطين، بل وتتبع اساليب مختلفة لحملهم الى الهجرة هناك. انظر:

Noam Chomsky, *The Fateful Triangle: The United States, Israel and the Palestinians* (Boston, Mass.: South End Press, 1983), pp. 92-93.

وفاة وايز عام ١٩٠٠، انتقلت الزعامة اليهودية الامريكية من مقرها في سنسناتي (ولاية أوهايو) الى مدن الساحل الشرقي، وبخاصة الى نيويورك، حيث كان اليهود الالمان هناك اكثر تفهماً لآراء يهود اوروبا الشرقية، واكثر تعاطفاً مع اوضاعهم السيئة. فبدأ اليهود الجدد حياتهم في امريكا بالتركيز على العلم وجمع الثروات، وهذا لقي تشجيعاً من اليهود الالمان. كذلك، ومما ساعد في التقريب بين الطرفين، أن يهود أوروبا الشرقية كانوا قد اصطحبوا معهم الى الولايات المتحدة مفاهيم الحركة السياسية اليهودية الجديدة ـ الصهيونية السياسية، والتي اوجدها رسمياً وعلنياً تيودور هرتزل عام ١٨٩٦. فكان يهود امريكا، من اوروبا الشرقية والمانيا، يناقشونها بحرية وحماس في جميع لقاءاتهم وتجمعاتهم. وظهر تعلقهم بالصهيونية بشكل واضح يوم سماعهم نبأ وفاة هرتزل عام ١٩٠٤، حيث اصابت موجة حزن شاملة اتباعه من الصهيونيين والمدعين أنهم غير صهيونيين[٢٢]. وتجدد اهتمام يهود امريكا بحماس لتصورات وافكار نوح وليبسر حول موضوع الاستيلاء على فلسطين.

صحيح انه كان هناك عدد من اليهود الالمان في امريكا ارادوا التخلص مما وصفوه بـ «هؤلاء اليهود الجدد المتخلفين». لكن العديد منهم كانوا يتعاطفون مع الهدف الصهيوني السياسي ـ اغتصاب فلسطين، أو بما اسموه ايجاد «وطن قومي» لهم في فلسطين. ومما شجع في هذا التوجه اليهودي الصهيوني هو وجود الكثير من الامريكين غير اليهود، والذين أيدوا بحماس شديد هجرة اليهود الى فلسطين تحت ستار «العودة». ولكن الهدف الحقيقي لهؤلاء كان التخلص من اليهود. ففي بداية الامر، شجع العديد من البروتستانت الاوائل وبخاصة الذين يعرفون «بالاصوليين»، فكرة ايجاد دولة يهودية ظاهرياً على اساس ديني[٢٣]. ولكن مع زيادة الهجرة اليهودية، بدأ الكثيرون من الشعب الامريكي يعبرون عن قلقهم وتخوفهم من المهاجرين الجدد، واصبحوا يؤمنون بان هجرة اليهود الى فلسطين بالنسبة لهم هي «افضل من قدومهم الى هنا»[٢٤]. وبالتالي، بدأ بعض الامريكيين البروتستانت خاصة، حملة مكثفة في البلاد، للتخلص من اليهود، وذلك تحت ستار الدين. وكان اشهرهم في الربع الاخير من القرن الماضي هو المبشر الانجيلي البروتستانتي بلاكستون.

في بداية القرن التاسع عشر، لاحظنا ان جون ماكدونالد البروتستانتي كان، من خلال خطبه

---

(٢٢) Leonard J. Stein, *The Balfour Declaration* (London: Valentine; New York: Simon and Schuster, 1961), p. 188.

(٢٣) هناك العديد من الكتب حول الاصوليين البروتستانت واهمها:

Timothy P. Weber, *Living in the Shadow of the Second Coming* (New York: Oxford University Press, 1979); Ernest Sandeen, *The Roots of Fundamentalism* (Chicago, Ill.: University of Chicago Press, 1970), and Hertzel Fishman, *American Protestantism and a Jewish State* (Detroit: Wayne State University Press, 1973).

(٢٤) من أوائل الزعماء الامريكيين الذين حذّروا من خطر اليهود على امريكا هو بنجامين فرانكلين. ففي عام ١٧٨٩ قال فرانكلين: «إن الولايات المتحدة تتعرض الى خطر رهيب، هو الخطر الذي يؤلفه وجود اليهود فيها، فحيثما حل اليهود تدنى المستوى الخلقي والشرف التجاري... إذا لم تبعدوا اليهود (عن امريكا) فان اولادكم سيلعنون قبوركم. انهم خطر على بلادنا». نقلاً عن: النتشة، **الاستعمار وفلسطين: اسرائيل مشروع استعماري**، ص ٢٣٦، انظر ايضاً ص ٧٣. وكذلك رأى الدبلوماسي الامريكي المعروف، هنري أدمز، في ذلك الوقت أنه «في مجتمع يهود وسماسرة فإنه لا يوجد لي مكان فيه. فنحن في قبضة اليهود الذين يستطيعون ان يفعلوا في قيمنا ما يشاؤون». انظر: Grose, *Israel in the Mind of America*, pp. 35 and 42.

ووعظه، يضع التصورات حول «العودة» الى فلسطين. ولكن قبل نهاية القرن الماضي، وضع وليم يوجين بلاكستون William E. Blackstone خطة عمل تهدف إلى التخلص من اليهود **بغطاء** «مصلحة اليهود»، وكان بلاكستون يتمتع بشهرة كبيرة في اوساط المجتمع الامريكي، خاصة بعد نشر كتابه **عيسى قادم** عام ١٨٧٨. وبالتالي كان له تأثير كبير على قطاع واسع من افراد الشعب الامريكي. فكتاب بلاكستون بيع منه اكثر من مليون نسخة ـ لاحظ تاريخ النشر ـ وتمت ترجمته الى ٤٨ لغة. كما وكان لهذا الكتاب اثر كبير على الكنيسة البروتستانتية في الولايات المتحدة[٢٥].

زعم بلاكستون في كتابه ان اليهود هم «شعب الله المختار» وبعد زيارته لفلسطين عام ١٨٨٨، كثّف بلاكستون من نشاطه المؤيد لهجرة اليهود الى هناك. والاهم من ذلك، قام هذا المبشر بتوجيه نداء قوي الى الرئيس الامريكي بشكل عريضة ذات اهمية كبيرة. واكتسبت هذه العريضة قوتها واهميتها من الشخصيات الموقعة عليها. فكانت تشمل ٤١٣ توقيعاً لشخصيات امريكية معروفة وذات نفوذ. ومن بين الموقعين عليها، كبار الرأسماليين والسياسيين، منهم جون روكفلر ومورغان، رئيس المحكمة العليا، رئيس مجلس النواب واعضاء بارزون في مجلس الشيوخ، رجال دين معروفون ومحررو صحف كبار. كانت قائمة مذهلة للنخبة القيادية الامريكية.

قدّم بلاكستون عريضته الى الرئيس بنجامين هاريسون في ٥ آذار/ مارس ١٨٩١، ملحّاً على الرئيس الامريكي بأن يفعل شيئاً حول تزايد الهجرة اليهودية الى الولايات المتحدة، موضحاً له ان اليهود جعلوا حياة الشعب الامريكي صعبة للغاية. وتساءل بلاكستون: «ما العمل تجاه يهود روسيا»؟ وأجاب بلاكستون عن سؤاله بقوله: «لماذا لا تعطى فلسطين لهم»؟ فاذا تم تسليم فلسطين لليهود «وايجاد حكومة لهم فيها» فان يهود العالم سوف يهبون لنجدة «اخوانهم» ويساعدون في انشاء وطن لهم في فلسطين[٢٦].

وحثّ بلاكستون الرئيس الامريكي على تولي «قيادة العالم بنفسه»، في هذا الخصوص. كما وأن الدول الاوروبية، حسب رأي بلاكستون، سوف تتعاطف مع مثل هذا المشروع «لانهم لا يرغبون في رؤية اليهود متجمعين في دولهم» وزعم ان جهود الولايات المتحدة في هذا المجال، سوف ينظر اليها على انها «عمل انساني»[٢٧].

كانت وثيقة بلاكستون خطيرة ومتطرفة للغاية، وظهرت قبل سماع يهود اوروبا بالصهيونية السياسية، باكثر من نصف عقد من الزمن. واكتسبت اهمية كبيرة لكونها جاءت من اصولي مسيحي امريكي معروف. وتكمن خطورتها في تطرفها، حتى أن عدداً من اليهود البارزين ارتابوا منها، وما وراءها من اهداف، وما قد تثيره لهم من مشاكل: فرفضوا التوقيع عليها. ومع بداية القرن العشرين، اثارت عريضة بلاكستون موجة عارمة من الحماس والنقاش والتعليقات على الساحة الامريكية اكثر من كتاب هرتزل **الدولة اليهودية**، والذي تم نشره بعد تقديم العريضة للرئيس الامريكي بخمس سنوات. بل والادهى من ذلك، هو احتجاج بلاكستون على عدم اهتمام هرتزل بالموقع الجغرافي للدولة المنشودة. ولكن، وعلى الرغم من جواب هاريسون على بلاكستون من

---

(٢٥) الشريف، **الصهيونية غير اليهودية: جذورها في التاريخ الغربي**، ص ١٨٦.

(٢٦) انظر: *Christian Protagonist for Jewish Restoration* (New York: Arno Press, 1977), pp. 1-23, and Glick, *The Triangular Connection: America, Israel and American Jews*, pp. 28-29.

(٢٧) Grose, *Israel in the Mind of America*, pp. 35-36, and الشريف، المصدر نفسه، ص ١٩٧ ـ ١٩٨.

انه سوف يهتم بعريضته، وانها سوف تكون موضع اعتبار عنده، الا انه لم يتخذ أي اجراء عملي[٢٨].

ولكن بلاكستون لم ييأس لجواب هاريسون، فواصل حثه للامريكيين على تأييد آرائه، في محاولة للتخلص من اليهود. وكان بعض زعماء اليهود على بينة فعلاً من الاهداف الحقيقية لبعض الاصوليين المسيحيين وهي ايجاد دولة يهودية، ليس بالضرورة حباً باليهود، وانما لإخراجهم من ديارهم. من هنا كان انزعاج **المتحمسين** البروتستانت من اليهود، واتهامهم بأنهم مهتمون بالدرجة الاولى بمصالحهم السياسية العلمانية، اكثر من اهتمامهم بانشاء دولة لهم في فلسطين[٢٩]. ومما لا شك فيه أن احد الأسباب الرئيسية لغضب البروتستانت على اليهود، هو مخاوفهم من نيات اليهود السياسية والاقتصادية في الولايات المتحدة. **فبراعة** اليهود ونجاحهم في جمع الثروات، اصبحا بمثابة تهديد خطير لهيمنة البروتستانت على الشؤون الامريكية المختلفة. وحتى وفاته عام ١٩٣٥ استمر بلاكستون يحث الزعامات الامريكية، ومؤيديه من البروتستانت على مواصلة بذل الجهود، بهدف تحقيق خطته التي رفعها الى هاريسون عام ١٨٩١. ولكن هذا لا يعني ان الدافع الوحيد وراء الصهيونية البروتستانتية كان مخاوفها من اطماع اليهود في بلادهم. بل كان هناك ايضاً نوع من التعاطف مع اليهود على اساس ديني.

٢ ـ المسؤولون الامريكيون وفلسطين

منذ استقلال الولايات المتحدة كانت هناك دائماً نظرة ودية امريكية تجاه اليهود، وذلك على اساس ديني. وعندما ناقش قادة امريكا الجدد امثال توماس جيفرسون وبنجامين فرانكلين وجون آدمز موضوع شعار الدولة الجديدة، عرضوا في بداية مناقشاتهم شكلاً يصور عبور اليهود العبرانيين للبحر الأحمر، حيث وقف موسى على احد شاطىء البحر بينما وقف فرعون على الشاطىء الآخر. فقد قارنوا صراعهم ضد التاج البريطاني بموقف موسى ضد فرعون. كما ان اول رئيس للولايات المتحدة، جورج واشنطن، كان أول زعيم امريكي يرحب بـ «أبناء ابراهيم» راجياً لهم الحرية والحياة الآمنة في امريكا قائلاً لهم «ان الولايات المتحدة ليست بدولة مسيحية اكثر منها يهودية او محمدية»[٣٠] اما جون آدمز، ثاني رئيس للولايات المتحدة، فقد زعم أن اليهود قدموا في سبيل «تمدين «الانسان» اكثر من اية امة اخرى». بل ذهب آدمز الى ابعد من ذلك حينما قال: «أمل ان يكون لليهود دولة مستقلة في جوديا» حيث ان اليهود من الممكن أن يصبحوا مع مرور الوقت «مسيحيين موحدين ليبراليين» وبالتالي يكون آدمز أول رئيس امريكي يتحدث عن إقامة دولة يهودية في فلسطين[٣١]. ولكن، كما يتضح من قوله بأنه يمكن لليهود أن يصبحوا «مسيحيين» فان رأي آدمز يتفق مع آراء

---

(٢٨) اعاد بلاكستون عرض وثيقته على ودرو ويلسون بعد انتخابه رئيساً للولايات المتحدة عام ١٩١٢. والحّ على ويلسون الموافقة على تحويل فلسطين الى دولة يهودية. وفي عام ١٩١٦ نجح بلاكستون في إقناع كنيسته الانجيلية البروتستانتية بتبني فكرة ايجاد وطن قومي يهودي في فلسطين. ونتيجة لجهوده الصهيونية المكثفة، اعلن المؤتمر الصهيوني لعام ١٩١٨ في مدينة فيلادلفيا، ان بلاكستون هو «اب الصهيونية». وفي العام نفسه، قال بلاكستون امام تجمع صهيوني: «لمدة ثلاثين عاماً انا مؤيد بحماس للصهيونية». انظر:

Glick, Ibid, pp. 30, 36 and 49.

(٢٩) Grose, Ibid., pp. 37-38.

(٣٠) المصدر نفسه، ص ٥.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٦.

العديد من البروتستانت الذين كانوا يهدفون من وراء مساعيهم لاقامة وطن يهودي في فلسطين، ليس فقط للتخلص من اليهود بل ولتنصيرهم ايضاً.

مع تزايد تجمعات اليهود في المدن الرئيسية، تصاعد نفوذهم الاقتصادي والسياسي في امريكا، اضف الى ذلك أن اليهود الامريكيين بدأوا يعبرون عن آرائهم الصهيونية السياسية علانية، وكان هناك عدد من قادة اليهود الذين رحبوا وشجعوا الشخصيات الامريكية المؤيدة للآراء الصهيونية. وهذا التحول في الموقف اليهودي جاء نتيجة لتزايد ثقتهم بأنفسهم، وذلك راجع للمكانة التي أصبحوا يتبوأونها على الساحة الامريكية، فهم من ناحية اعلنوا تعلقهم بما اسموه بـ «صهيون» بعد أن كانوا يخفون حقيقة موقفهم، ومن ناحية اخرى فهم امريكيون مثل أي امريكي آخر، لا يستطيع احد التخلص منهم واخراجهم من بلادهم الجديدة، وبالتالي تلاشت مخاوفهم حول هذا الموضوع. كان لبداية بروز النفوذ اليهودي أثر على الساحة السياسية الامريكية. فالسياسي الامريكي يبقى سياسياً من الدرجة الأولى، أي أن مصلحته الذاتية تأتي أولاً وقبل كل شيء. من هنا بدأ رؤساء امريكا وسياسيوها يبدون اهتماماً أكبر بأهمية الصوت والمال اليهوديين، على الرغم من انكار الكثيرين لهذه الحقيقة[٣٢]. وهذا الاهتمام بالدور الاقتصادي والسياسي على الساحة الامريكية تعاظم مع مرور الزمن. ومع تعاظم النفوذ اليهودي وتصاعد إدراك السياسيين الامريكيين لهذا النفوذ، كان هناك ايضاً اهتمام امريكي رسمي متزايد بفلسطين واطماع الصهيونية فيها.

تم قيام أول تمثيل امريكي رسمي في فلسطين عام ١٨٣٢. وتم تعيين أول قنصل امريكي في القدس في منتصف الاربعينات من القرن الماضي. هذا القنصل هو واردر كريسون (Warder Cresson) الذي كان صديقاً ومعجباً بموردخاي نوح واسحق ليبسر. ومنذ بداية عمله في القدس، مارس كريسون سياسة عمياء مؤيدة لكل نشاطات اليهود في فلسطين، وبصورة علنية، مما اضطر وزير خارجيته الى طرده من وظيفته. وعلى أثر ذلك، اعتنق كريسون اليهودية واختار البقاء في فلسطين، حيث قام بتأسيس أول مستوطنة زراعية يهودية عام ١٨٥٢[٣٣]، معتبراً المستوطنة نواة لايجاد وطن يهودي في فلسطين التي كانت آنذاك خاضعة للحكم العثماني.

وعلى الرغم من أن تقارير المبعوثين الامريكيين الى فلسطين، بعد كريسون، كانت تحذر

---

(٣٢) ومثال على ذلك هو حادثة تيودور روزفلت، عندما قام بتعيين اليهودي اوسكار شتراوس وزيراً في إدارته، في بداية هذا القرن. واحتفاءً بذلك، أقام صديق شتراوس، جاكوب شيف، وهو أحد زعماء اليهود البارزين آنذاك، حفلاً على شرف الرئيس والوزير اليهودي. وفي كلمات المجاملة اثناء الحفل زعم روزفلت انه اختار شتراوس على اساس كفاءته وقدراته العالية وقال: «لم اعينه في الوزارة لانه يهودي». وعندما جاء دور شيف لإلقاء كلمته، والذي كان منشغلاً بالحديث أثناء كلمة الرئيس، قال شيف: «قبل تشكيل الوزارة قام الرئيس روزفلت باستدعائي وابلغني بأنه يرغب في تعيين يهودي في وزارته. وطلب مني ترشيح يهودي قدير يكون مقبولاً من جنسي (أي من اليهود)». واثناء سرد شيف لطريقة تعيين شتراوس في الحكومة، كان روزفلت يحملق باسقف القاعة مظهراً استياءه وانزعاجه من شيف لانه كذبه بحضوره وامام جموع المدعوين. انظر:

Josephus Daniels, *The Wilson Era: Years of War and after* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1946), vol. 2, p. 216.

(٣٣) النتشة، **الاستعمار وفلسطين: اسرائيل مشروع استعماري**، ص ٢٣١. وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، تمّ انشاء عدد من المستوطنات المسيحية الامريكية في فلسطين. انظر: شديد، **الولايات المتحدة والفلسطينيون: بين الاستيعاب والتصفية**، ص ٢٤.

واشنطن من مخاطر الهجرة اليهودية الى فلسطين، الا أن الوزير الامريكي المفوض في القسطنطينية، ليو والاس (Lew Wallace)، والذي خدم من عام ١٨٨١ حتى عام ١٨٨٥، كان متعاطفاً الى ابعد الحدود مع استيطان اليهود في فلسطين. فطالب باستيطان يهودي واسع فيها. كما وأن قنصلاً امريكياً آخر في القدس، ادوين والاس (Edwin Wallace)، كسب شعبية كبيرة في امريكا مع قدوم القرن الحالي، على أثر نشر كتابه **القدس المقدسة**، والذي حثّ فيه على إيجاد الكيان الاسرائيلي في فلسطين. وهنا يجب التنويه بأنه لم يكن جميع المبعوثين الامريكيين الى فلسطين من مؤيدي وجهات النظر المساندة للآراء الصهيونية. بل هناك بعض المسؤولين الامريكيين الذين عارضوا فكرة الاستيلاء على فلسطين[٣٤].

٣ ـ تنظيم اليهود في امريكا

كان عام ١٩٠٦ هو تاريخ بداية التحرك اليهودي الامريكي الفعلي، وعلانية، حول اطماعهم في فلسطين. فقام يهود الولايات المتحدة في ذلك العام بتأسيس اللجنة اليهودية ـ الامريكية (American-Jewish Committee). وتم تشكيل زعامة اللجنة بصفة اساسية من اليهود الالمان. كانت هذه المنظمة، منذ انشائها، تنظم صفوف اليهود وتدافع عن مصالحهم المختلفة. وانتهجت اللجنة اليهودية سياسة ما يسمى بالدبلوماسية الهادئة، أي السرية في نشاطاتها، وبخاصة النشاطات ذات الصبغة السياسية. فرأت اللجنة انه عن طريق السرية وعدم إثارة انتباه الآخرين الى نشاطاتها واهدافها، سوف تحقق اهدافها المختلفة، سواء بالنسبة لطموحات اليهود على الساحة الامريكية أم بالنسبة لاطماعهم تجاه فلسطين. ولكن يهود أوروبا الشرقية، بخاصة الذين قدموا من روسيا، عارضوا سياسة المهادنة والسرية التي ارادت اللجنة اتباعها، وطالبوها بنهج اسلوب السياسة المكشوفة الاكثر تطرفاً في سبيل تحقيق الاهداف الصهيونية. فيهود روسيا ونشاطاتهم السياسية بدأت، بعد تزايد هجرتهم الى امريكا، تلعب دوراً مهماً بالنسبة للشؤون اليهودية[٣٥]. فبينما اراد زعماء اللجنة اليهودية التظاهر أنهم اندماجيون ـ أي منصهرون في

---

(٣٤) على سبيل المثال، حذر ميرل (S. Merill)، والذي كان القنصل الامريكي في القدس عام ١٨٨٢، خدم هناك حوالى ثلاثين عاماً، حذر حكومته بأن «فلسطين ليست جاهزة لليهود» واذا ارادت الولايات المتحدة الخلاص من اليهود، فعليها أن تبحث عن حل آخر. وكان هناك مسؤول امريكي كبير يتفهم وجهة نظر ميرل. وهذا المسؤول هو الفي أدي (Adee) الذي شغل منصب مساعد وزير الخارجية الامريكي لفترة طويلة (١٨٨٦ وحتى ١٩٢٤). وأدي رفض المشروع الصهيوني ووصفه بأنه «وهمي». كذلك بعض المفكرين الامريكيين المعروفين امثال جيمس رسل لويل، حذروا من خطط اليهود. لويل اتهم اليهود بأنهم يخططون للاستيلاء على العالم كله، وليس على فلسطين فقط. كذلك الدبلوماسي الامريكي المعروف، هنري أدمز، وكما اشرت سابقاً، رأى أن امريكا هي رهينة «في قبضة اليهود الذين يستطيعون أن يفعلوا في قيمنا ما يشاؤون». جميع هذه الآراء كانت معروفة قبل نشوب الحرب العالمية الأولى. ولكن في النهاية كانت الغلبة لاصحاب الآراء الصهيونية. لمزيد من التفاصيل حول الآراء المناهضة للصهيونية قبل الحرب العالمية الأولى، وخاصة بالنسبة لآراء ميرل وأدي، أنظر:

Frank Edward Manual, *The Realities of American-Palestine Relations* (Washington, D.C.: Public Affairs Press, 1949), and Grose, *Israel in the Mind of America*, pp. 40-42.

(٣٥) حول الهجرة اليهودية الروسية الى امريكا، ونشاطاتهم السياسية، انظر:

Melvin I. Urofsky, *American Zionism* (New York: Doubleday, 1975).

ويعتبر ميلفن يوروفسكي مرجعاً اساسياً حول الحركة الصهيونية الامريكية، منذ نشأتها وحتى الحرب العالمية الثانية، وله العديد من المؤلفات في هذا المجال.

المجتمع الامريكي ـ ولكن العمل في الخفاء بجد ونشاط على تحقيق الاهداف اليهودية، أصرّ يهود اوروبا الشرقية على التأكيد على الهوية اليهودية المستقلة عن المجتمع الامريكي علناً، والتعبير عن آرائهم الصهيونية السياسية صراحة. فعلى سبيل المثال، عندما عاد جاكوب شيف، احد زعماء اللجنة اليهودية الامريكية، من زيارة لاوروبا حيث قابل هناك هرتزل، اعلن عقب عودته عن رفضه للصيهوينة السياسية على اساس انها بمثابة «نظرية عاطفية»، لا مستقبل لها. كذلك اسحق وايز الذي قال إن «امريكا هي صهيوننا» رفض الصهيونية السياسية.

اذاً، ومع أواخر العقد الأول من القرن الحالي، نشبت هناك اختلافات تكتيكية بين الزعامات اليهودية المختلفة. هذه الاختلافات ادت الى نشوب انقسامات، ولو ظاهريا، بين يهود امريكا، فكان هناك من ينادي بالعمل من أجل تحقيق الصهيونية السياسية عن طريق التأكيد على الهوية اليهودية المستقلة عن المجتمعات التي يعيش اليهود في وسطها، والسعي من أجل الاستيلاء على فلسطين وانشاء دولة يهودية فيها. وهؤلاء الصهاينة كانوا الاكثرية، وغالبيتهم جاءت من أوروبا الشرقية. وكانت الصحيفة الصهيونية «المكابين» (The Maccabaean) تقود الحملة ضد اليهود «المترددين»، وتحثهم على الانضمام الى الصهيونية السياسية. واكدت الصحيفة مراراً على أن الدبلوماسية اليهودية الهادئة، للتأثير على حكومة ما لكي تمارس بدورها التأثير على حكومة أخرى، هو عمل عديم الجدوى. وهذه الصحيفة كانت تعبر عن وجهة نظر أصحاب الآراء الصهيونية السياسية المتطرفة حين قالت: «الشعب اليهودي يجب أن يحرر نفسه، ويجب أن يحل مشاكله بنفسه»[٣٦].

شهدت بداية الحرب العالمية الأولى انقسام يهود امريكا الى فريقين رئيسيين: فريق يؤيد الدبلوماسية «الهادئة»، وهم الذين تظاهروا بالاندماجية. وفريق يتزعم الدبلوماسية العلنية والمتطرفة، والتي اكدت على استقلال اليهود واطماعهم في فلسطين.

والانقسامات الصهيونية كانت واضحة في عدد اعضاء المنظمات الصهيونية. فمع بداية الحرب، ومن بين اكثر من ثلاثة ملايين يهودي في امريكا، لم يكن هناك اكثر من عشرين الف عضو في أية منظمة صهيونية. فكانت الحركة الصهيونية الامريكية، عدا عن كونها منقسمة على نفسها، ضعيفة مالياً وعددياً وتنظيمياً. فتطلع اليهود الى بروز القيادة التي تنظمهم وتوحدهم حول هدفهم الاقصى: اغتصاب فلسطين وإنشاء دولتهم فيها. ظهرت هذه القيادة ممثلة بالزعيم الصهيوني المشهور لويس برانداييس[٣٧]. وبتسلم برانداييس القيادة، دخلت الحركة الصهيونية الامريكية مرحلة جديدة في غاية الاهمية، كان من نتائجها انشاء أقوى حركة صهيونية في العالم. وهذه الحركة، بزعامة برانداييس، لعبت دوراً اساسياً في إخراج تصريح بلفور وتنفيذه فيما بعد، والاخطر من هذا، نجحت الصهيونية الامريكية بالزام امريكا ادبياً وفعلياً بانشاء اسرائيل وبقائها.

خاتمة

يتضح مما سبق أن العلاقات الامريكية ـ الصهيونية قديمة، تعود الى تاريخ قيام الولايات

---

(٣٦) Grose, Ibid, p. 45.

(٣٧) حول الانقسامات اليهودية وضعفهم حتى الحرب العالمية الأولى، وتسلم برانداييس القيادة الصهيونية، انظر: Lewis J. Paper, *Brandeis* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1983), pp. 202-205. هناك عشرات المراجع حول هذا الموضوع وسوف تصدر قريباً دراسة تفصيلية حول حقبة برانداييس.

المتحدة نفسها. فالأعمال والجهود الصهيونية لشخصيات عدة أمثال جون ماكدونالد واسحق ليبسر وموردخاي نوح ووليم بلاكستون وآخرون غيرهم، وكذلك جهود وسائل اعلامهم، جعلت من الصهيونية جزءاً من الفكر الامريكي، من الصعب اعادة تغييره على المدى القريب. فأفكار هؤلاء واعمالهم لم تنته بزوالهم. بل وجدت أرضاً خصبة لها في المجتمع الامريكي. ففي هذا المجتمع، نمت الصهيونية الامريكية الأولى وترعرعت، واصبحت الارضية صالحة لانطلاقة الصهيونية المنظمة مع بداية الحرب العالمية الأولى، بقيادة الصهيوني المشهور لويس برانداييس. هذه الصهيونية البراندايسية نظمت وبلورت الحركة الصهيونية الامريكية بصورة لم يسبق لها مثيل، حتى انها اصبحت أقوى حركة صهيونية في العالم.

والاهم من ذلك نجحت هذه الصهيونية بغرس الافكار الصهيونية السياسية وغير السياسية في العقل الامريكي، واصبحت جزءاً لا يتجزأ من الفكر الامريكي، وبالتالي تمكنت من ممارسة تأثيرها الخطير على الساحة السياسية الامريكية. وانعكس هذا على سياسة الولايات المتحدة في المنطقة العربية. من هنا تطورت هذه العلاقة فيما بعد بين امريكا واسرائيل، وباتت وكأنها علاقة عضوية من الصعب، بل وربما من المستحيل، فك عراها، في ظل الاوضاع العربية الحالية المتردية. مما يوجب على الوطن العربي اليوم، أن يضع استراتيجية عملية عصرية جديدة في مواجهة هذه العلاقة بين امريكا وإسرائيل□

صدر حديثاً عن

مركز دراسات الوحدة العربية

مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي

محور « العرب والعالم »

العرب

ومستقبل النظام العالمي

الدكتور عبدالمنعم سعيد

قـراءة في القـراءات الجدلية للتراث العربي

محمد نجيب بو طالب

مـدرّس مسـاعـد بقسـم علـم الاجتمـاع ـ كليـة العلـوم الانسـانيـة والاجتمـاعية ـ الجـامعـة التـونسيـة.

مقدمـة

تندرج الدراسات التراثية باختـلاف منطلقاتهـا ومناهجهـا، في إطار المحـاولات الراميـة الى تفسير تطور المجتمع العربي وآفـاقه. كمـا يمكن اعتبارهـا محاولات تـدخل في البحث عن إجـابات وحلول لقضايا «التخلف» و«الركود» و«التبعية».

وإذا ما حددنا موضوعها بالمبحث العلمي الذي تندرج فيه، لوجدنا انها تمثل أحد مـواضيع علم الاجتماع الثقافي. ولا يخفى على أحدٍ، أهمية هذا المـوضوع عنـدما يـلامس، بأشكـال شتّى، الجبهة الثقافية والوجهة الحضارية. فالدراسات التراثية تمثل إذاً احد الجـوانب المهمة في عمليـة التغيّر الاجتماعي للمجتمع العربي المعاصر.

اولاً: قراءة التراث

لعلّه من المفيد التعرض، منذ البداية، الى مفهوم «قراءة التراث» أو «الدراسة التراثية»، قبل الخوض في ملامح ظاهرة البحث التراثي الجدلي، كأحد الأوجه المتميزة في الجبهة الثقافية.

وتنطوي «القراءة» هنا على بعد زمني يتكون من القديم والحديث، من الماضي والحاضر، لأنها تمثل نظرة لاحقة لمادة سابقة (المقـروء). فالمقـروء سابق عـلى القارىء. كمـا يمتاز مفهـوم القراءة بمضامين تتجاوز ما يفيده التحديد اللفظي للكلمة، من أنه ترديد الكلام المكتوب ونقله من الحـرف الجامد الى الصوت الخارجي (للاسماع) أو الداخلي (القراءة الصامتة). إن مضمون القراءة التي تعنينا، تتجاوز مهمـة النقل والاطـلاع الشخصي، الى اضافـة عناصر جـديدة، ومنهـا إضفاء روح معاصرة تحرّك المقروء بربطه بسياقه العام وبنمطه الخاص. وكذلك بإغنائـه بعناصر جـديدة تُبـرز ابعاده الحقيقية، لما يمتاز به القارىء (الباحث المعاصر) من وفرة المعارف وتعدد الأدوات.

فـالقراءة إذاً، تتجـاوز البحث الوثـائقي والتجميعي، وتقترح تـأويـلاً يعطي للمقـروء معنى

بالنسبة لمحيطه الفكري ـ الاجتماعي ـ السياسي، وايضاً بالنسبة لنا نحن القارئين. بمعنى آخر، تسعى هذه القراءة الى جعل المقروء معاصراً لنفسه، ومعاصراً لنا (على صعيد الفهم والمعقولية)[١].

ولقد اصبحت قراءة التراث العربي بهذا الشكل تميز عدداً لا بأس به من الدراسات الحديثة. اذ اصبح اهتمام المثقفين العرب بهذا الموضوع يمثل نشوء ظاهرة ملحوظة في النتاج الثقافي بمختلف أنساقه واغراضه: الدراسات الفنية والابداعية، الدراسات الفلسفية، الدراسات التاريخية، الدراسات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. ولا شكّ أن هذه النزعة الجديدة سيكون لها انعكاسها على واقع الفكر العربي الحديث، الفاعل والمنفعل، بالبنى الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وهذا ما جعل باحثاً مثل حليم بركات يقول في دراسته القيمة «المجتمع العربي المعاصر»: «يبدو أن بعضها (الابحاث) تمكّن من أن يتجاوز مرحلة تقليد العلوم الاجتماعيةالغربية، ويعيد تحديد النظريات والفرضيات والمفاهيم بضوء الواقع العربي، ونلحظ كذلك ميلاً واضحاً وواسعاً لإعادة النظر بالتراث الثقافي العربي، انطلاقاً من مهمات تغيير الواقع تغييراً جذرياً وشاملاً»[٢].

ذلك أن التحديات الكبيرة التي يواجهها المجتمع العربي، منذ بداية السبعينات، لا بدّ أن تُنتِج ردّات فعل عديدة، وعلى مستويات كثيرة. ورغم الاحباطات البارزة في كثير من تلك المستويات، فإن المتتبع لا بدّ أن يلاحظ بعض محاولات «التغيير او «الاصلاح». فانتشار التعليم في الاقطار العربية، وبلوغ المؤسسات الجامعية مرحلة تخريج الباحثين المختصين، لا بدّ له من أن يخلق وضعاً جديداً، فضلاً عن تطور الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية (كانحسار التشكيلات الاجتماعية التقليدية، وتغير بُنى الأسرة والعشيرة ووظائفها، واستخراج الموارد الطبيعية، ونشوء المجتمعات المدنية...)، وكذلك تأثير التقدم العلمي في تذليل صعوبات الاتصال بين المثقفين العرب، وتسهيل تداول المقروء[٣]. كل هذا يفسّر ظهور الدراسات التي تحاول البحث في إشكالية التراث، وتأسيس الموروث الحضاري في صيرورة تطور المجتمع العربي الحديث، وفي هذا الوقت بالذات.

إنّ لأغلب القضايا المتعلقة بالتنمية، كالتعريب والتعليم والبطالة والهجرة ووضع المرأة، علاقة وطيدة بإشكالية التراث، لأنها مرتبطة بالموقف منها بشكل او بآخر.

ويمكن أن يؤرّخ بالسبعينات لبدء الدراسات التراثية في الظهور، وتحديداً الدراسات الجدلية التي تحاول بناء موقف جديد من التراث، يقوم على منهج نقدي يرفض النزعة المثالية عن دراسة الفكر من جهة، ويرفض التفسير الميكانيكي للتراث من جهة أخرى[٤].

---

(١) محمد عابد الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ط ٢ (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٢)، ص ١٦.

(٢) حليم بركات، **المجتمع العربي المعاصر: دراسة اجتماعية استطلاعية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ٤٣٧.

(٣) عودتنا الدراسات الحديثة في هذاالمجال على ذكر السلبيات، ويتم عادة إغفال الايجابيات التي لا بدّ منها لتكون عناصر للبناء المستقبلي.

(٤) من الاعمال التي ظهرت في اواخر الستينات ومع بداية السبعينات:يوسف السباعي [وآخرون]، **التراث العربي: دراسات**، جمعية الادباء، مطبوعات الجمعية، ١ (القاهرة: جمعية الادباء، ١٩٧١)؛ صلاح عبدالصبور، **قراءة جديدة لشعرنا القديم** (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٦٨)؛ علي احمد سعيد [ادونيس]، **مقدمة للشعر العربي** (بيروت: دار العودة، ١٩٧١)؛ طيب تيزيني، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**، ط ٥ (دمشق: دار دمشق، ١٩٧١)، وغالي شكري، **التراث والثورة** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧١).

إننا نشعر بالحاجة، بعد حصول «تراث» في الدراسات التراثية، وبعد مرحلة من المحاولات الأولية، ثم ظهور دراسات «نوعية» تصدى لها مجموعة من الباحثين الجامعيين في المغرب والمشرق، الى نظرة جديدة في الملامح المشتركة لهذه الدراسات ذات الطابع الفردي. لذلك سوف نعتمد في هذا البحث على القراءة المقاربة لعدد من هؤلاء الباحثين، مستندين في عملية استقراء النصوص على اختيار عينة مختارة، وعلى إشعاع الباحث ونشاطه في هذا الميدان. إذ نلاحظ بروز اسماء محددة على صفحات الكتب والمجلات، وفي الندوات المتعلقة بمجالات الثقافة العربية.

ونجد أنفسنا كذلك، بحاجة الى نوع من التنميط المنهجي (Typologie méthodologique) الذي يمثل خطوة ضرورية لتحقيق المهمة السابقة، مهمة الإسهام في ردم الهوة التي نفترض انها مفتعلة بين جهود، لا هوّة بينها غير تجزّؤ البحث وتنوّعه وجدّته، ورغم ما يمكن أن يلامس هذا التنميط من التعميم والقسر، فهو سيساعد على فهم الواقع واختزال الفوارق البسيطة لتجاوزها الى ما هو أجدى وأمتن. فكثيراً ما يحيد التعليق المتسرّع، أو الاشاعة المغرضة، أو المواجهة الساخنة، بالباحثين عن فُرص اللقاء، رغم ما تجده بينهم من اللقاء الموضوعي والتكامل العلمي في منهج البحث وموضوعه واغراضه.

إن هذه المتابعة التأليفية تعتمد منهج تحليل مضمون الخطاب المكتوب واسلوب المقارنة. وتستند من حيث كونها ستنصب على الدراسات الجدلية في التراث، الى مقولاتها المنهجية المستخدمة وهي: دراسة الواقع الملموس، الجدل، الشمولية، الخصوصية، الاستقلال النسبي.

ولعلّ البحث عن السمات المشتركة لهذا النوع من دراسة التراث العربي، يغنينا عن كثير من الانشاء والاستطراد. فتلك السمات ستدلنا على حقيقة الإفتراض السابق ومدى صحته. ثم إن البحث عن الفروقات الموجودة في هذا المنهج وأسبابها، يمكن أن يُطرح في بحث آخر لما له من أهمية ايضاً. فما هي السمات العامة لهذه القراءات، وكيف يمكننا حصرها في سياق واحد؟

ثانياً: السمات العامة للقراءات الجدلية للتراث العربي

١ ـ غلبة الطابع النظري

يلاحظ المتتبع للدراسات التراثية من هذا النوع غلبة البعد النظري في تناول التراث، من حيث المقدمات المنهجية وعمليات النقد والنقض وطرح البدائل. وكذلك الشأن بالنسبة لمستوى التطبيق، أي تطبيق القراءة على التراث الفكري (الفلسفي) أكثر من غيره. وإذا كان الجانب الأول ضرورياً لكل دراسة، وقد توافر، فإن المستوى الثاني (التطبيقي) كان ولا يزال غائباً أو مستثنياً في كثير من الابحاث (الجوانب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية). ولعلّ منشأ تلك الظاهرة، يتأتّى من أن غالبية الدراسات التراثية الجدلية تنطلق من موقف تأملي فلسفي، أي أن القائمين بها فلاسفة. ويرجع ذلك الى احتكاكهم المتواصل بالتراث العربي والانساني بعامة. ثم إن طبيعة الإختصاص تقتضي كثرة التمعن والحاجة الى بعد النظر وسعة الأفق، وأن حبّ الحكمة يقترن عادة بحبّ التمرّد على كلّ سلطة (هنا) ما عدا سلطة العقل. لذلك يعمد الفلاسفة، اكثر من غيرهم، الى طرق الموضوعات الدقيقة، والكشف عمّا يعرقل الواقع من ممنوعات. على أن هذه الصفات لا

تنتفي لدى السوسيولوجيين والمؤرخين مثلاً، ولكن الفلسفة عادة ما تكون ألصق بها في غرض التنظير للواقع، ووضع صياغات فكرية متناسقة. والتاريخ البشري يدلّنا على كثير من الفلاسفة الذين تنبّهوا لقوانين التغير والتحولات في المجتمع والفكر وحتى الطبيعة، بدءاً من سقراط، ومروراً بابن رشد وديكارت، وصولاً الى هيغل وماركس... الخ.

٢ ـ تحديد اغراض البحث في إشكالية التراث

يتصف النوع الجديد من قراءات التراث العربي بحرصه على تحديد اغراض البحث في هذا المجال، وبالتالي فهو يسعى الى أن يكون الفكر مرتبطاً بالواقع، وأن يكون البحث النظري ملتحماً بحاجات المجتمع المعاصر. ويمكننا أن نُجمل تلك الاغراض فيما يلي:

أ ـ حلّ المشكل المزمن المتعلق بالعلاقة بين الماضي والحاضر والمستقبل، وبالتالي، الإجابة عن التساؤلات المرتبطة بتحديد الهوية الحضارية للعرب المعاصرين ومصيرهم.

ب ـ الاسهام في بلورة مشروع ثقافي متماسك. لأن التراث ـ كما يرى الكبسي ـ «ظاهرة غير منعزلة عن عملية التحول المنشودة»[٥]، لذلك تفرض «النهضة القومية» تعاملاً جديداً مع التراث، وهذه الاخيرة تقتضي الانتظام في تراث كما يرى الجابري: «من الشروط الضرورية لنهضتنا، تحديث فكرنا، وتجديد ادوات تفكيرنا، وصولا الى تشييد ثقافة عربية معاصرة واصيلة معا...»[٦].

ج ـ السعي الى صياغة نهائية للملامح الرئيسية للتشكيلات الاجتماعية التي عرفتها المنطقة العربية، وذلك لفهم ملامح النظم والتشكيلات المعاصرة: لأن التعرف على علاقة التشكيلات بعضها ببعض وتعاقبها او تزامنها من جهة، وعلى العلاقة بين الطبقات والفئات الاجتماعية من جهة اخرى، فضلاً عن فهم آلية عمل الدولة والمؤسسات الكبرى في المجتمع، أصبح أمراً لا بدّ منه، ولا بدّ من ان يحظى الماضي بما يستحقه من التفسير والفهم، وبالتالي لا بد من الاتفاق حول جملة من الحقائق والمفاهيم المتعلقة به. وهكذا يصبح للباحث، المعاصر والمستقبلي، المحلي والاجنبي، إطارٌ مرجعي (Cadre de réference) علمي متفق عليه، وذلك حينما يروم ببحثه تناول المراحل التاريخية من حياة المجتمع العربي وانتاجاتها. يشير تيزيني الى ذلك في معرض تفسيره لأسباب عجز قراءات الفكر العربي الأخرى فيقول: «إن فشل الكثيرين من المستشرقين والباحثين العرب في استخراج تطوير وتعميق وجهة نظر علمية موحّدة حول العصر العربي ـ الاسلامي الفكري الوسيط، لهو ذو دلالة عميقة، فهو يكمن في كونهم لم يدرسوا هذا العصر الفكري في علائقه الاجتماعية الاقتصادية والسياسية، لقد انطلقوا في آخر تحليل، من موضوعة استقلالية «الفكر» تلقاء «الواقع الاجتماعي المادي» فعجزوا، على هذا الطريق عن فهم استمرارية الفكر، اي خاصية الفكر في كلّ من فترات تطوره التاريخي...»[٧].

وهكذا، فإن القراءة الجدلية تتفق بشكل عام حول تحديد اغراض استنطاق التراث بمنهج جديد، رغم ما يبدو من اختلاف في الرؤى الخاصة لأنها لا تنبع من عمل مشترك.

---

(٥) محمد علي الكبسي، «التراث واشكالية القراءة،» **الفكر العربي المعاصر**، العدد ٢٩ (كانون الاول/ ديسمبر ١٩٨٣ ـ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٤)، ص ١٠٥.

(٦) محمد عابد الجابري، «التراث ومشكل المنهج،» **المستقبل العربي**، السنة ٨، العدد ٨٣ (كانون الثاني/ يناير ١٩٨٦)، ص ١٤.

(٧) تيزيني، **مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط**، ص ١٢٦.

٣ ـ الموقف من القراءات الاخرى وتصنيفها

يعتبر أغلب الباحثين المحدثين أن «المعركة» التراثية بدأت منذ عهد الخلفاء الراشدين، وانها ارتبطت بالصراعات الاجتماعية والسياسية والمذهبية، رغم انها تبدو ثقافية وفكرية[٨]. وتبيّن القراءة الجدلية ان الاختلاف في النزعات التي تعاملت مع التراث، يتأتّى من الاختلاف في المواقع الاجتماعية للباحثين ومنطلقاتهم الفكرية ومصادر ثقافتهم. فالقراءة التي لا تنسجم مع القراءة الجدلية إذاً، قراءة غير واعية او هي «متحيزة». وتأتي بعد ذلك مهمة التصنيف، التي تتم من خلال منهجية النزعات وأهدافها المعلنة وغير المعلنة. ويمكننا استعراض اهم التصنيفات في الجدول التالي:

تصنيف أصحاب القراءة الجدلية للنزعات المتعاملة مع التراث العربي

الباحث	الجابري	تيزيني	مروة	غالي شكري	العروي
النزعات	ـ السلفية ـ الليبرالية الاستشراقية ـ اليسارية	ـ السلفية ـ التلفيقية ـ العدمية ـ التحييدية ـ المركزية الاوروبية	ـ السلفية: ماخوية (رجعية) مستنفذة لمرحلتها (تقدمية) ـ الاصلاحية	ـ اسلامية ـ ليبرالية ـ يسارية	ـ السلفية ـ الانتقائية ـ التاريخانية

وهكذا نجد تقارباً بين هؤلاء الباحثين في تحديد القراءات السائدة في الساحة الثقافية، ولكننا نلاحظ اختلافاً في التعبير عنها أحياناً، فلا يكاد أي بحث هنا، يخْلُو من الحديث عن النزعة السلفية والنزعة اليسارية الموسومة أحياناً بـ «اليسروية»، و«التطرف» أو بالنزعة الايديولوجية». والنزعة السلفية تمثل موقفاً متأصلاً مكتملاً، ينتج ذاته في كل المراحل، حتى الآن. وتجد من الانتشار والرواج ما لا يجده غيرها، ثم إنها تتميز بكونها واضحة، ذات مرجع واحد (رغم تعدد القراءات السلفية). ولا بدّ لنا من الإشارة إلى البدائل المطروحة في التصنيفات الواردة في الجدول، فالجابري يبدو أكثر تحرّجاً من الإشارة إلى البديل، لأنه يكتفي بإثارة الاشكالية، ويقدم طريقة جديدة في القراءة يستمدها من التراث ذاته، إنها الطريقة الموصلة إلى تجاوز الواقع الرديء، إلى واقع متوازن مع ذاته ومع عصره. ذلك ما أشار إليه في أكثر من موضع «بالعقلانية الرشدية» و «التاريخية الخلدونية». أما تيزيني فإنه يضع بديلاً جريئاً، وهو صياغته «للنظرية الجدلية التاريخية التراثية». مشيراً إلى أنها توحّد في شخصها بين علم الاجتماع وعلم التاريخ، عبر توحيدها الجدلي بين الحدث الاجتماعي أو (الظاهرة الاجتماعية)، والمادة التاريخية. ويبدو لنا تيزيني أكثر غوصاً في مسائل التراث، وتتبعاً لنزعاته، ولإنتاج الساحة الثقافية العربية على امتدادها الواسع. ولعل موقفه يمثل نقطة وسطى أو (نظرية وسطى) بين «عقلانية» الجابري

(٨) انظر: حسين مروة، «مكان التراث الاسلامي في الفكر المعاصر،» **الطريق**، السنة ٤٢، العدد ١ (شباط/فبراير ١٩٨٣)، ص ١٠٢.

و «مادية» مروّة، فمروّة يرى أن المادية الجدلية تمثل المنهج الملائم لقراءة التراث. كذلك الشأن بالنسبة لغالي شكري، وإن كان الجابري وتيزيني ومروة، من ذوي المنهج الجدلي، أكثر تعمقاً ومتابعة للتراث العربي من جهة، وأكثر ملامسة لنصوصه ومادته من جهة أخرى. أما العروي فعلى الرغم من الاختلاف في تصنيفه ضمن القراءة الجدلية، فإن البديل عن تلك القراءات السلفية والانتقائية، لديه، هو القراءة التاريخانية (Historicisme)، أي أن قراءة التراث العربي لا بد أن تتم في إطار تاريخيته، وذلك بالنظر إلى مادة التراث وأحداثها في علاقتها مع الأوضاع التاريخية، وإن تلك المادة في جوهرها تتطور مع التاريخ.

٤ ـ مرونة القراءة الجدلية

لا يعتبر أصحاب هذه القراءة أن صياغاتهم النظرية والمنهجية حول التراث تمثل شكلاً نهائياً وموقفاً مكتملاً. إنهم يعتبرون أن استنتاجاتهم تمثل جزءاً من التراث ذاته، ونقطة ارتكاز لتحقيق تراكم في البحث، جديد، ويؤمّن للثقافة العربية صفتي التماسك والتواصل. وحتى من حاول بناء مشروع يقرأ التراث في قالب نظري، كالطيب تيزيني، لم يدع أن مقولاته نهائية «إن مشروعنا يرفض الأخذ ببداية ونهاية مطلقتين في البحث الفكري عموماً...»[٩]. وقد أشار مروّة بجلاء إلى هذه القضية منبهاً إلى أن الحسم في إشكالية التراث، واعتماد تحليل علمي مكتمل، ليس من مهام باحث بمفرده. فحينما يتحدث عن مؤلفه (النزعات...) يقول: «ليس لدى مؤلف هذا الكتاب أدنى وهم بأنه سيقدّم الدراسة المطلوبة تلك بشروطها الكاملة أو المهمّ من شروطها، فإن ذلك أمر عسير المنال على جهد فردي... إنّ هذا الكتاب لا يزيد عن كونه محاولة أشبه بالمغامرة»[١٠]، وفي هذا المجال تبرز محاولة غالي شكري التي «... إنما هي محاولة قد تخطىء وقد تصيب في رؤية العلاقة بين واقعنا والتراث... مجرد محاولة وتجربة تفتح باب الحوار لانضاجها وتطويرها وتعميقها»[١١].

إن بناء المشروع الثقافي، وتحديد موقف متماسك من التراث، يستمدان شرعيتهما في خضم الحوار وتظافر الجهود الفردية والجماعية و «التفاهم حول طريقة جديدة للتعامل مع التراث لا يمكن أن يتم بدون نقاش أو بدون مراجعات»[١٢]. وهكذا يصبح الجدل، بمعنى مقابلة الرأي واستمرار الحوار، يمثل وجهاً آخر جديداً من وجوه هذه القراءة.

وتظهر المرونة من خلال عملية تطويع الأفكار والنظريات في الواقع الاجتماعي، تطويع المفاهيم المعاصرة بما يتناسب مع الواقع التاريخي الذي عرف مفاهيم وأدوات للبحث مخالفة. وتجدر الاشارة هنا، إلى أنه بقدر ما نلاحظ في هذا النوع من القراءات التراثية من مرونة، بقدر ما نلاحظ تماسكاً في المنهج، وصرامة في الموقف وتشبثاً بالاستمرار في البحث بالاتجاه نفسه.

٥ ـ التوافق على المفاهيم الأساسية

تروج في أعمال الباحثين جملة من المفاهيم والمصطلحات المتقاربة. ولئن حصل الاختلاف

---

(٩) طيب تيزيني، **من التراث الى الثورة: حول نظرية مقترحة في التراث العربي**، ط ٣ (دمشق: دار دمشق: دار الجليل، ١٩٧٩)، ج ١، ص ٦١٨.

(١٠) حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية**، ط ٣، ٢ ج (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨١)، ج ١، ص ١٥٨.

(١١) غالي شكري، **التراث والثورة**، ط ٢ (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٩)، ص ٢٤.

(١٢) الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص ٦.

حول بعض الجزئيات والتعريفات الاجرائية بسبب تنوّع الأعمال وتعدد الرؤى الخاصة، فإن الاتفاق يحصل بينهم في كثير من المفاهيم ومضامينها. وملاحظة ذلك ليست بالأمر الهيّن، إلّا بالتمعّن في متابعة المفاهيم في مواضعها المختلفة واستخداماتها المتكررة. ويمكن أن نستعرض بعضاً منها هنا:

ـ **مفهوم المجتمع العربي ـ الاسلامي**: تُستخدم هذه التسمية للإشارة إلى مرحلة محددة بزمان ومكان، أي مختلف الجماعات المنتمية ثقافياً وسياسياً إلى المنطقة العربية (شبه الجزيرة العربية وبلاد الشام والعراق ومصر والمغرب)، بداية من عهد الرسول ومروراً بالدولة الأموية فالعباسية فالفاطمية، وصولاً إلى الفترة العثمانية. إنه، إذاً مصطلح دقيق، يختلف عن المصطلحات الأخرى بمضامينه الجديدة أو القديمة كـ «العالم الاسلامي» و «الوطن العربي» و «العالم العربي والاسلامي». إنه إذاً، مصطلح ذو دلالة خاصة، ينسحب على الفكر والثقافة والدولة. كأن يقال الفكر العربي ـ الاسلامي، والدولة العربية ـ الاسلامية، فالتخصيص هنا يتجاوز الملحقات المؤقتة لذلك المجتمع وتلك الدولة، حيث كان انتماؤها مؤقتاً. ويرتبط هذا المفهوم أيضاً بضرورات المرحلة المعاصرة والواقع المعاش في التعامل مع التراث.

ـ **مفهوم التراث**: تبحث القراءة الجدلية في الكشف عن آلية التواصل الثقافي للتراث العربي مع الواقع المعاش. فالتراث «هو الماضي في بعده التطوري موصولاً بالحاضر ومتداخلاً فيه»[١٣]. وهو مفهوم مستجدّ حقاً. فتداول لفظة «تراث» في اللغة العربية لم يعرف في أي عصر من التاريخ العربي من الإزدهار ما عرفه في هذا القرن، فقد أصبح مشحوناً بمضامين جديدة، تتجاوز معنى الإرث والتركة، وقد جاء في القرآن: ﴿**وتاكلون التراث أكلاً لمّاً، وتحبّون المال حُبّاً جَمّاً**...﴾[١٤]. إن التراث باعتباره «الموروث الثقافي والفكري والديني والأدبي والفني.. إنما يجد إطاره المرجعي داخل الفكر العربي المعاصر ومفاهيمه الخاصة، وليس خارجها»[١٥]. إنه إذاً، مصطلح مشحون بعناصر وجدانية وايديولوجية معاصرة. وهذا ليس بمستنكر وأنه دخل في إشكاليات الواقع بشكل أو بآخر.

من جهة أخرى، لم يعد «التراث» يعني انتاج الماضي المتراكم، تُتناول عناصره بشكل تجزيئي متعسّف، مقروناً بنظرة التقديس، وأن جميع ما نتج عن مرحلة معينة يمثل الصلاح لعصرنا لأنه إنتاج «سلفنا الصالح».

ـ **مفهوم السلفية**: يشار بهذا المفهوم إلى النزعة السائدة في قراءة التراث العربي. ويحصل الاتفاق بين الباحثين الجدليين عند تعرضهم لخصائص هذه النزعة. فالتفصيل فيها أصبح سمة لا يخلو منها بحث مستحدث. إنها تشير إلى أن عصر السلف، ومنه اشتق المصطلح، يمثل عصراً مثالياً لنظام المجتمع والسلطة، يجب أن يُقام المجتمع العربي المعاصر على غراره. وذلك هو منطق الدراسات التي ترى أن الوضعية العربية الراهنة هي نتيجة الابتعاد عن نموذج الدولة العربية ـ الاسلامية في بواكيرها الأولى.

ويقوم منهج هذه القراءة (السلفية) على فهم التراث بالتراث، أو، كما يقول عبدالله العروي،

---

(١٣) تيزيني، **من التراث الى الثورة. حول نظرية مقترحة في التراث العربي**، ص ٦١٨.

(١٤) **القرآن الكريم**، «سورة الفجر،» الآيتان ١٩ و٢٠.

(١٥) الجابري، «التراث ومشكل المنهج،» ص ٦.

على «اللجوء إلى ضمانة الماضي لإنجاز إصلاحات فرضها الحاضر»[١٦]. إنه منهج، في أحسن الحالات، يقع في الانتقائية إذا ما تهرب من إسقاط نموذج بأكمله. أما آفته المستفحلة، فهي غياب الروح النقدية من جهة، وفقدان النظرة التاريخية من جهة أخرى. وهو منهج يقوم على الاستنساخ والانخراط في إشكاليات المقروء والاستسلام لها[١٧].

ـ **مفهوم المعاصرة**: لا تستخدم القراءات الجديدة مصطلح «المعاصرة» لتعني «أوروبا» أو «الغرب» كما يرى ممثلو النزعة الليبرالية، أمثال طه حسين في كتابه **مستقبل الثقافة في مصر**، بل يعني مواكبة العصر، واستخدام المنهج العلمي ومتابعة ما يجري في مختلف أطراف العالم، والمشاركة في البناء والتفاعل. وإذا كانت هذه القراءة ترفض الانخراط في تراث الغير انخراطاً يسلب عن المجتمع هويته وتاريخيته، فإنها بالمقدار نفسه ترفض الانكفاء والتقوقع تحت غطاء «الأصالة». إنها تردّ على الموقف التلفيقي، أيضاً، الذي يجمع متناقضات الماضي والحاضر، من دون القدرة على تجاوز مسببات التناقض بين طرفي المسألة: الأصالة والمعاصرة. وقد أشار الجابري[١٨] إلى الاستلاب الخطير الذي يلحق الذات، حينما يرى بعض مستخدمي مفهوم المعاصرة بمعناه السلبي، في النموذج الأوروبي مثالاً يجب أن يُحتذى، بطُمّه وطميمه، قاطعين الصلة بالذات التراثية. تلك الذات التي أصبحت تقوم على أسس ثقافية انثروبولوجية، وليس إلى رموز دينية واختيارات تاريخية، شأن الموقف السلفي[١٩]. وهكذا ترفض هذه القراءة اعتبار «المعاصرة» بمعنى أنها تمثل التراث المستورد، وأن «الأصالة» هي التراث المحلي. إن المعاصرة منهج في التفكير، كما يقول غالي شكري[٢٠].

ـ **مفهوم الاستلهام**: يمثل الاستلهام التراثي خطوة منهجية تتعلق بتوظيف عناصر من التراث في الحياة المعاصرة. ويقوم ذلك على عناصر عدة، كالاختيار وطريقة الصياغة وأسلوب الإفادة. ويتخذ الاستلهام اشكالاً «كالتطويع والمقابلة والاستعارة لمضامين معينة لتحقيق استمراريتها، بغضّ النظر عن الشكل الذي صيغت فيه، أو تقديم المادة التراثية في ثوب عصري»[٢١]. ذلك برأينا أجلى تعريف للاستلهام عند الباحثين العرب. فالملاحظ ان اغلب الدراسات تحدثنا عن الاستلهام والاستنطاق في التراث، أي أن هناك طلبا. ولكن كيف نطلب؟ كيف نستلهم عناصر التراث ونستنطقها؟ كثيراً ما يقف الباحثون عند الخطوات الاولى. ونحن نرى انه، رغم إجماع باحثينا على مفهوم واضح للاستلهام التراثي، واحساسهم العميق بضرورة تحقيق تلك الخطوة للخروج من الاشكال القائم بين الماضي والحاضر، فإن أعمالهم لا تزال بحاجة الى اسناد ودعم آخرين، ينفذان الى صميم

---

(١٦) عبدالله العروي، **العروي والفكر التاريخي** (بيروت: دار التنوير: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٣)، ص ٢٠.

(١٧) الجابري، المصدر نفسه، ص ٨.

(١٨) الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص ٢٠.

(١٩) العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص ٢١.

(٢٠) شكري، **التراث والثورة**، ط ٢، ص ١١: **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الاصالة والمعاصرة): بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية** (بيروت: المركز، ١٩٨٥)، و

««Authenticité» et «modernité»: Les Défis de l'indentité dans le monde arabe,» *Monde arabe* (Paris), no. 107 (janvier 1985).

(٢١) شكري، المصدر نفسه، ص ١٦٧.

التوظيف التراثي، والاجابة عن السؤال كيف؟

على أن الباحثين اشاروا اشارات متفاوتة الى الحل. لكن بمستوى يغلب عليه كثير من التنظير. فالعروي يرى ان الاستلهام يقوم على «فهم آلية الماضي وإدراك دينامية التغيّر في سياقها التاريخي، واذا تطلعنا من خلال ذلك، فسنصل حتما الى حلّ مشكلات الحاضر»[٢٢]. كما أشار الجابري الى أن الاستلهام يمثل الخطوة المنهجية الثانية بعد الفهم. «فالتعامل مع التراث تعاملاً عمليا يجب ان يكون على مستويين: مستوى الفهم ومستوى التوظيف والاستثمار» وقد حاول الجابري تطبيق هذا المنهج في دراساته الفلسفية، وتوصل الى استلهام بعض العناصر التراثية التي يمكن ان تكون دليلاً يسهم في إنارة الطريق امام المرحلة القومية المعاصرة[٢٣].

٦ ــ السمة التاريخية

تمثل «التاريخية» ملمحا رئيسيا من ملامح القراءة الجدلية في التراث. وهي تعني تناول المادة التراثية في سياقها الاجتماعي من جهة، والتاريخي من جهة اخرى. أي في علاقاتها ومحيطها الاجتماعيين، وفي مرحلتها التاريخية الخاصة بها ضمن مراحل التطور التاريخي العام. وقد اشار الجابري الى ان اللاتاريخية صفة تميز النزعات الاخرى. «غياب التاريخية، اللاتاريخية، والافتقاد الى الموضوعية، هما ظاهرتان متداخلتان متلازمتان، كل فكر يئنّ تحت ثقل أحد أطراف المعادلة التي يحاول تركيبها»[٢٤].

إن غياب التحليل التاريخي عن تحليل الفكر العربي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وبخاصة لدى النزعة السلفية، أدى الى تجاهل «الغرب» ومحاولة نسيانه بالرجوع الى الماضي، وذلك احتماء من التدخل الخارجي، وهروبا من «وضعية التابع». وهذا ما ادى الى بروز سمات ثلاث في الفكر العربي هي: القصور، الهجانة، الاصلاحية. وهذا ما عبر عنه الطيب تيزيني بأن هذا الفكر (لم تعد له قوة داخلية ينظر بها الى واقعه). وقد اقترح هذاالمفكر شروطا لتجديد الفكر العربي، ورد الاعتبار اليه وتجاوز الاخفاق النهضوي، وتحقيق شرط الاستمرار الحضاري. وهي: (١) التاريخية (مثل اسقاط مفهوم القداسة): (٢) العقلانية، (٣) الجدلية (الفكر وليد ذاته ووليد الوضعية المشخصة): (٤) الانتقال من المشخّص[٢٥].

إن الجديد في هذا البعد هو إعادة تنظيم المقروء بربطه بمجاله التاريخي، أي بكل ابعاده الثقافية والايديولوجية والسياسية والاجتماعية، وذلك ما يمكننا من اكتشاف عناصر جديدة مرتبطة بالمقروء ذاته، كما تساهم هذه الطريقة في اعطائه ملامحه الحقيقية.

---

(٢٢) «مقابلة مع عبدالله العروي بتاريخ ١٩٨٠/٨/٨ في **النهار العربي والدولي**،» نقلاً عن: تركي علي الربيعو، «التراث والمعاصرة: وجهة نظر في مقولة الاستلهام،» **الباحث**، السنة ٤، العدد ٢٣ (ايار/ مايو ـ حزيران/ يونيو ١٩٨٢)، ص ٩٦.

(٢٣) ذكر ذلك في الصفحات السابقة، والمقصود بتلك العناصر: العقلانية الرشدية والتاريخية الخلدونية.

(٢٤) الجابري، «التراث ومشكل المنهج،» ص ٢٣.

(٢٥) طيب تيزيني، «اطروحات في تحديث الفكر العربي،» (محاضرة القاها بجامعة دمشق، كلية الآداب، بتاريخ ١٩٨٤/٣/٧ في «منتدى الثلاثاء»).

٧ ـ رفض القراءة الايديولوجية المزيفة

لقد نبّه أغلب منظري القراءة الجدلية الى خطورة تغليب النزعة الايديولوجية في قراءة التراث العربي. فمن بين الظواهر الفكرية البارزة التي لاحظوها في مستويات التحليل الرائجة، الاستخدام اللاعلمي للتراث بشكل فجّ عندما توظّف عناصره مشوَّهة في خدمة الايديولوجيا. وكثيراً ما يتموضع الهدف الايديولوجي ذاك، لدى الباحث، في مقدمة اهتماماته، فيقع استبعاد الهدف العلمي، أي موضوعية المادة التراثية. وكانت النظرة الوجدانية والعاطفية التي تنقلب الى ايديولوجيا، تمثل نقطة الانطلاق في إحياء التراث والاعتزاز به، وبالتالي كثيرا ما تتحول القراءة في ظل مواجهة الاستشراق الى نزعة اعتزاز تهرب من الحاضر الى الماضي. وقد ظهرت القراءة الايديولوجية في أكثر من قراءة، فبعض المستشرقين امثال (رينان) يرى ان التطور التاريخي العربي كان من الخارج، أي عن طريق ترجمة الإرث اليوناني والمسيحي، أي ان العرب بنظره شعب ليس له جذور ولا تاريخ ولا عقل مبدع. كما ظهر منهج «قياس الشاهد على الغائب» أو مقولة «التاريخ يعيد نفسه» لدى الباحثين السلفيين العرب[٢٦]. وظهرت النزعة الايديولوجية ايضا في القراءة اليسراوية التي يرى الجابري انها «رغم تبنيها المنهج الجدلي فإنها لا تتبناه للتطبيق بل تتبناه منهجا مطبقا»[٢٧]. ففي مرحلة ما قبل السبعينات، كان الفكر العربي اليساري يرفض التراث جملة وتفصيلاً، شكلاً ومضمونا. ولما انتبه اليه تعامل معه تعاملاً ايديولوجيا «فانكب يسقط على التراث افكاره الخاصة فلم يستطع رؤيته، وإنما اتخذ من بعض اعلامه وحوادثه «شواهد» على صحة فروضه المعاصرة»[٢٨].

أما منشأ هذا الخلل فهو تحول المنهج الى نظرية مطلقة، يبحث الدارس من خلاله عما يوافق القالب العام، وليس بحثا في الواقع كما هو، كما يظهر الاستخدام الايديولوجي حينما يصبح تمثُّل التراث أقرب الى ان يكون إسقاطا لمطامحنا الحاضرة على الماضي، مما يؤدي الى «سلفية جديدة»[٢٩].

ولكن استبعاد هذه الطريقة في التعامل مع التراث لا يعني الوقوع في القول «بوهم الايديولوجيا» وسقوطها كما يرى بعض علماء الاجتماع (الغربيين)[٣٠].

إن المنهج الجدلي في قراءة التراث يعي هذه المسألة، فهوبقدر رفضه للتعامل الايديولوجي مع التراث تعاملاً ساذجا أو قسريا، يقر بأهمية البعد الايديولوجي في هذا الميدان. وللباحث منطلقاته الايديولوجية، وكذلك التراث يتكون من عناصر لها ابعادها الايديولوجية المختلفة ايضا. وفي هذا المجال، يرى الجابري أنه لا مناص من الايديولوجيا في القراءة المعاصرة. وبذلك فلا خوف على الموضوعية ما دامت الاهداف واضحة، وطرق البحث متينة وإنه «لأفضَلُ الف مرة ان نحاول قراءة تراثنا قراءة ايديولوجية تريد أن تكون واعية، من أن نستمر في قراءته قراءة ايديولوجية غير واعية: قراءة مزيفة

---

(٢٦) مروة، «مكان التراث الاسلامي في الفكر المعاصر،» ص ٩١.

(٢٧) الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص ٢١.

(٢٨) شكري، **التراث والثورة**، ص ٢٣.

(٢٩) انظر: محمد نجيب بوطالب، «الصراع الاجتماعي في المجتمع العربي ـ الاسلامي،» (اطروحة جامعية، جامعة دمشق، كلية الآداب، ١٩٨٤)، ص ٥.

(٣٠) انظر: ل. موسكفتشييف، **نقض الايديولوجيا ما بين الوهم والحقيقة**، ترجمة حمزة برقاوي وغالب جرار (دمشق: مطبعة الاديب، ١٩٧٧)، (مترجم عن الالمانية، برلين، ١٩٧٣).

مقلوبة»[٣١]. وهكذا فإنه جدير بالباحث في التراث، أن يميز قبل كل شيء بين المحتوى المعرفي والمضمون الايديولوجي (في الفكر العربي الاسلامي بخاصة)، حتى يكتشف ما يزخر به التراث من تنوع وحركة، وحتى يمكن ربطه بالمجتمع والتاريخ ربطاً صحيحاً.

٨ ـ خاصية النظرة الشمولية ووحدة التراث

تمتاز هذه القراءة بنظرتها الشمولية، فهي لا تترك جانبا من التراث الا وتطرقه وتربطه بالجوانب الاخرى. لقد وحدت بين العناصر المكونة للتراث وربطتها بسياقها التاريخي، وهذا ما عُبّر عنه بمفهوم «الوصل» أو «التواصل التراثي». فكان أول ما حثت عليه هو تجاوز الطريقة التجزيئية أو الطريقة الوثائقية. فقد رفض تيزيني النظر الى التراث والتاريخ الفكري العربي، من حيث هما ركام من الوقائع الوثائقية غير الموحدة «وغير المتماسكة ضمن موقف انساني حضاري معين، أو من حيث هما مجموعة من الجزئيات المفردة التي لا يوجد بينها بنيان كلّي مشترك»[٣٢].

ويشير حسين مروة، بعمق، الى حقيقة ذلك اللاتماسك بين عناصر التراث، وبخاصة لدى النزعات الاخرى التي تناولت موضوع التراث، ومؤدى تصورها هو «ان يكون التراث مجموعة من الظاهرات ليس بينها وحدة بنوية، فهي منفصلة. ويعني ذلك نفي العلاقة بين الوعي الاجتماعي والوجود الاجتماعي، وبالتالي نفي التطور الموضوعي»[٣٣].

وهكذا فإنه لا يمكن الكشف عن استمرارية التطور الموضوعي لمسيرة الثقافة العربية من المرحلة الاسلامية الاولى الى المرحلة الراهنة، الا بالربط بين الواقع والفكر ببناهما المتعددة. لأن التراث يتجسد في كل متكامل، رغم تنوعه وامتداده في الزمان والمكان، ويتفاعل مع البنى الاجتماعية والاقتصادية. إنه إفراز اجتماعي يُسجّل للأجيال المتعاقبة حقيقة ذلك التفاعل وملامحه الاساسية، وبالتالي فهو يحمل في ذاته عناصر الحفاظ على ذاته. ومع اشارتهم الى هذا التماسك والوحدة في التراث العربي ـ الاسلامي، فإن الباحثين يشيرون أيضا الى ما يعتريه أحيانا من حالات الانقطاع والركود، بخاصة عندما يسقط في (اعادة انتاج ذاته). ورغم ذلك، فإن للتركيز على سمة الوحدة والتواصل التراثيين ما يبرره في الفترة الراهنة، فضلاً عن الاغراض العلمية. ذلك أن استقراء آراء العديد من المفكرين المحدثين، سيبين الى أي مدى يحاول هذا التيار ان ينحو باتجاه خصوصية تاريخية، تجعل من التأسيس العلمي للتراث «خطوة اولى باتجاه ما هو تقدمي وحضاري مع اختلاف الرؤيا والتعبير»[٣٤].

خاتمة

إن الاداة التي يستخدمها الباحث في التراث والتاريخ هي بالنسبة للقراءة الجدلية، أداة العقل الجانح الى المعرفة الموضوعية في وجوهها المختلفة. وهي ترى أنه لا بد من اسقاط مفهوم

---

(٣١) الجابري، **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي**، ص ١١٨.

(٣٢) تيزيني، **من التراث الى الثورة: حول نظرية مقترحة في التراث العربي**، ط ٢، ص ١٧٧: ط ٣، ص ٧٨.

(٣٣) حسين مروة، **دراسات في الاسلام**، ط ٢ (بيروت: دار الفارابي، ١٩٨١)، ص ٣٣.

(٣٤) الربيعو، «التراث والمعاصرة: وجهة نظر في مقولة الاستلهام،» ص ٩٩.

القداسة عن الماضي وعن التراث المستمر في الحاضر[٣٥]. فكل ما ينتجه المجتمع، افـراداً وجماعـات ومؤسسات، لا بد ان يخضع للنقد العلمي. لأنه ملكٌ لنا، بقدر ما نعتز به بقدر ما يجب ان نفحصه ونُقلبه ونقومه، لأنه من صنع بشر مثلنا. وما علينا الا ان نخلصه مما لحق به من آثار «القداسة التي تمثل إرهابا عقليا يُسيطر به على العامة»[٣٦].

ورغم ان هذه المهمة لا تزال تكتنفها بعض الصعـوبات، ممـا جعل البـاحثين يتحـرجون من طرق بعض الموضوعات التي تُعد من (التابـوات) مثل الـدين والجنس والسياسـة، فإن هنـاك من حاولوا تحدي تلك المصاعب.

وكان لتسليط المناهج المعاصرة في العلوم الانسانية والاجتماعيـة على التـراث العربي، الأثـر الكبير في تحريـك الجبهة الثقـافية للمجتمـع العربي. فظهـرت في السبعينات مناظرات ونقـاشات ساخنة بين آراء مختلفة، في قضايا متنوعة، ومنها قضية التراث. وأميط اللثام عن عنـاصر الثقافـة كلثام التقديس ولثام اللامبـالاة والتهميش. وقد ظهـر ذلك جليـاً من خلال المؤلفـات التي تصدرت المكتبات، وفي الدراسات والندوات.

على أنه بقدر أهمية هذا الزخم الهائل من البحث التراثي، بقدر ما نجد انفسنا مدعويين الى التـأكيد عـلى مطلب تجاوز الارتهـان في التصنيف والنقد الى بنـاء التصـورات البـديلـة، وتفكيـك المشاريع والنظريات وبيان نقاط الالتقاء العملي والتمفصل بين التراث والواقع. كما تقع على عـاتق اصحاب الرؤية النقدية والجدلية من الباحثين، مهمة إنـارة السبيل امـام الحركـات السياسيـة في الوطن العربي لفهم الواقع فهماً سليماً. وليس من السهل على مثقفي الحـركات ان يكتشفـوا خلل التحليل، نتيجة ثقل أعباء الواقع وتتالي احداثه وتداخلها، وضيق لحظات التأمل والمراجعة لـديهم، بل على البـاحثين الاكـاديميين بخـاصة ان ينهضـوا بهذا الـدور لما تُحصّنُهم بـه مؤسساتهم من المناهج والأدوات والالمام، ولما يُعرف به هذا النوع من البحث من رصانة واستمرارية.

ولكن ذلك لن يتحقق بيسر، إذا لم يُسند بآجتماع البـاحثين عبـر مؤسساتهم المحليـة وعـبر المؤسسات القومية من جهة، وعبـر تذليـل من بيدهم القـرار، لصعوبـات تنقُّل الكُتـاب والكِتاب في المنطقة العربية، وتسهيل عملية الحوار وتبادل الرأي من جهة اخرى □

---

(٣٥) محمد نجيب بوطالب، «التراث وعلم الاجتماع،» **اطروحـات** (تونس)، العـدد ١٠ (كانـون الثاني/ ينـاير ١٩٨٦)، ص ٨.

(٣٦) شكري، **التراث والثورة**، ص ١٢.

■ كتب

ريجينا الشريف

الصهيونية غير اليهودية: جذورها في التاريخ الغربي

(الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨٥)، ٣٠٣ ص.

(سلسلة عالم المعرفة، ٩٦)

د. عبد الله الاشعل

المستشار القانوني لمنظمة المؤتمر الاسلامي - جدة.

درج الفكر العربي على الخلط تارة، والتمييز تارة أخرى، بين اليهودية والصهيونية. ولذلك كان مألوفاً عند الفصل بينهما، أن نعثر على يهود يتبرأون من الصهيونية ويحاربونها. وكان أبرز هؤلاء ألفريد ليلينتال Alfred Lilienthal في كتبه المعروفة، وأهمها **ما ثمن إسرائيل**. بل دخل ضمن هذه الموجة الفكرية، بأغراض مختلفة، كتّاب مثل يوري افنيري في كتابه المعروف **اسرائيل بلا صهيونية**. وخلال هذه المرحلة، ظهر اتجاه ساذج لإثارة العداء بين اليهود والمسيحيين بخاصة في أوروبا، استناداً إلى اعتقاد الكنيسة بأن اليهود صلبوا المسيح، بينما نفى القرآن ذلك ﴿...**وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم...**﴾(*).

وخلال منتصف السبعينات، ارتفع نجم المقاومة الفلسطينية عالمياً، بحصول منظمة التحرير على اعتراف الأمم المتحدة كممثل شرعي وحيد للشعب الفلسطيني، وبمقعد المراقب في الجمعية العامة عام ١٩٧٤، ثم أعقب ذلك صدور قرار الجمعية العامة رقم ٣٣٧٩ في ١٠/١١/١٩٧٥، والذي اعتبر الصهيونية شكلاً من أشكال العنصرية، وكان ذلك ضمن صعود العالم الثالث في السياسات العالمية، مما استتبع رد فعل عنيفاً من الولايات المتحدة وأوروبا الغربية، شمل عدداً واسعاً من الاجراءات السياسية والاقتصادية والدبلوماسية المناوئة للعالم الثالث عموماً، وانعكس بطبيعة الحال على القضية العربية.

شهدت أواسط السبعينات كذلك، وحتى الآن تطورات بالغة الخطورة متصلة الحلقات، وإن بدت متفرقة، منعزلة على مستوى هذا الصراع بين الحقوق العربية والنكران الصهيوني والمساندة الأمريكية، والتي اتخذت في النهاية، في أواخر السبعينات، شكل التحالف الاستراتيجي بين الولايات المتحدة واسرائيل. وفي تلك المرحلة الأخيرة، أمكن العثور على عدد هائل من الدراسات التي تلقي أضواء ساطعة على حقيقة الصهيونية وعلاقاتها المتشعبة، مما سمح بتصحيح الكثير من مفاهيم مرحلة التعميم في النظر والتفكير، وبفهم هذه العلاقات التي ظل

(*) **القرآن الكريم**، «سورة النساء،» الآية، ١٥٧.

بعضها لغزاً مستغلقاً حتى الآن. ومن أهم هذه العلاقات وأكثرها أثراً في ملحمة الصراع العربي ـ الاسرائيلي، هي العلاقات الامريكية ـ الاسرائيلية، وهي في الواقع عصب هذا الصراع، ومكمن الحل والحرب فيه.

والكتاب الذي بين أيدينا **الصهيونية غير اليهودية** يُعد معالجة علمية لظاهرة التغلغل الصهيوني في الثقافة والفكر والأدب، والتقاليد المسيحية الأوروبية والأمريكية، مما يعطي لتحليل علاقات اسرائيل السياسية بأوروبا والولايات المتحدة، بعداً جديداً ليس واضحاً في أذهان الكثيرين من أبناء الأمة العربية، ويفسّر بشكل مقنع، ذلك النمط غير التقليدي من تلك العلاقات التي لا تستطيع النظريات السياسية التقليدية تقديم التفسير الصحيح لها. ولذلك ـ ونحن في هذا المقام ـ نناشد المسؤولين عن الريادة المدرسية والتعليمية والثقافية في الوطن العربي، أن يقدموا هذا البعد الجديد لأبناء الأمة العربية، حتى يدركوا الأبعاد المختلفة والعميقة لهذا الصراع المحوري.

والصهيونية السياسية هي تلك التي نعرفها في تاريخ الحركة الصهيونية، ولها تجربة في الحل الصهيوني للمشكلة اليهودية، بإنشاء الدولة اليهودية التي بشّر بها تيودور هرتزل في عنوان كتابه المنشور عام ١٨٩٦، والذي صار برنامج عمل النشاط الصهيوني في ما بعد، ابتداء بأعمال المؤتمر الصهيوني الأول في بازل عام ١٨٩٧، والذي وافق على برنامج بازل الذي يدعو إلى اقامة «وطن قومي آمن ومعترف به قانونياً لليهود في فلسطين».

أما الصهيونية غير اليهودية، فهي حركة أقدم بكثير من الصهيونية السياسية، وأكثر شمولاً، وهي لا تستند إلى اليهود، بل يمكن اعتبارها في بعض الأحيان حركة مناهضة لليهودية، واختلطت في أحد معانيها «باللاسامية»، وهو اصطلاح أطلقه اليهود أنفسهم. كما أن هذا النوع من الصهيونية هو القوة الكامنة وراء الحل السياسي للمشكلة اليهودية، وتندرج تحتها عبر التاريخ شخصيات كثيرة لا تحصى.

ومن السذاجة، كما تقول الباحثة، أن يعزى التميز الأمريكي الحالي لاسرائيل للوبي الصهيوني وحده، أو أن نحمّل قدرات وايزمان ودوره في استصدار وعد بلفور فوق ما تحتمل، وما كان ذلك وغيره مما نراه ليحدث لولا أنه يحدث في بيئة سياسية ملائمة إلى اقصى حد للأفكار الصهيونية.

ولهذا الكتاب ـ الذي يحاول تصحيح الكثير من الأفكار والسياق التاريخي، وإعادة كتابة تاريخ الصهيونية ـ ميزة أخرى بالغة الأهمية، وهي فهم خيوط التعاون والتضامن والتنسيق مع حركات أخرى، كنا نعتبرها مناهضة لليهود، وبنينا على هذا الفهم الساذج نتائج ساذجة، ونقصد بذلك الحركات النازية، كما يدفعنا إلى رفض المعادلة الاسرائيلية الحديثة التي تستخدمها في ابتزازها السياسي والاعلامي، والقائلة بأن معاداة الصهيونية تعني معاداة السامية، فضلاً عن أنه يمكننا من فهم افضل وأعمق للعلاقة العضوية بين الصهيونية وأشكال التمييز العنصري كافة، وبخاصة نظام جنوب إفريقيا، وبينها وبين حركة الاستعمار العالمي، كما يلقي ضوءاً ساطعاً على مستقبل الجهود الرامية لتسوية هذا الصراع حالياً، والسلوك السياسي للحكومات والرأي العام تجاه طرفي هذا الصراع، وكيفية ترشيد المواجهة إعلامياً ودبلوماسياً وسياسياً.

وفكرة الصهيونية غير اليهودية سبقت الصهيونية السياسية بثلاثمائة عام، حيث تسللت الأساطير الصهيونية في اوائل القرن السادس عشر في النسيج الديني والاجتماعي والفكري والسياسي في أوروبا، وهي التي شكلت في النهاية المنطق الروحي الباطني للصهيونية اليهودية السياسية، وهي أساطير الشعب المختار والميثاق وعودة المسيح المنتظر، والتي تناولها بالتفصيل والإيضاح فرديناند زويغ في كتابه عام ١٩٦٩، وتقابل عند ناحوم سوكولو في كتاب **تاريخ**

الصهيونية عام ١٩١٩ «الأرض الموعودة، والتميز القومي اليهودي، ومستقبل الشعب اليهودي».

والصهيونية غير اليهودية، بتعريف الباحثة، هي: «مجموعة المعتقدات المنتشرة بين غير اليهود، والتي تهدف إلى تأييد قيام دولة قومية يهودية في فلسطين بوصفها حقاً لليهود».

١ ـ أقسام الكتاب وأهم موضوعاته

يحتوي الكتاب، عبر ما يقرب من ثلاثمائة صفحة على مقدمة وسبعة فصول. يعالج الفصل الأول نشأة الصهيونية غير اليهودية، ويتناول الفصل الثاني الفكرة الصهيونية في الثقافة الأوروبية، أما الفصل الثالث فمخصص لدراسة التقاء القضية اليهودية مع المسألة الشرقية، حيث تذكر الدراسة، نداء نابليون لليهود لحثهم على الانضمام إلى حملته وما ورد به «يا ورثة فلسطين الشرعيين» ، وتحديد النداء لحدود دولة اسرائيل، مما يدفع على الاعتقاد لدى الباحثين، بأنه أول من اقترح إقامة دولة يهودية في فلسطين قبل وعد بلفور بأكثر من مائة عام، حتى أن وايزمان وصف نابليون بأنه «أول الصهيونيين الحديثين غير اليهود» . وكان موقف نابليون هو الأساس الفكري للمسحة الصهيونية في السياسة الاستعمارية الفرنسية، مما عبر عنه ارنست لاهاران، السكرتير الخاص لنابليون الثالث في كتابه عن **إحياء القومية اليهودية**، وحيث استفاد منه موسى هيس في كتابه **روما والقدس** حيث ورد فيه «يبدو أن الفرنسيين واليهود قد خلق كل منهما للآخر في كل شيء».

وفي الفصل الرابع، تضعنا الباحثة على الطريق إلى وعد بلفور من خلال دراستها الدقيقة للتغلغل الصهيوني في بريطانيا، منذ الثورة العلمية في منتصف القرن التاسع عشر، وظهور ما تسميه «الصهيونية العلمية» في تلك الظروف. وقد ظهرت شخصيات علمية شهيرة تدعو إلى تأكيد حق اليهود «أصحاب الحق الشرعيين» لكن الغائبين في استرداد فلسطين، أمثال دارون، وتوماس هكسلي وتشارلز وارين، وكلود رينر وجون داوسون ولورنس اوليفنت ووليم هكلر. هذه الصهيونية العلمية التي قام بعض اركانها بزيارات ميدانية ودراسات عن فلسطين، رسخت فكرة استقرت فيما بعد وحتى الآن، وهي «أن الموهبة والجدية اليهودية أولى بفلسطين وازدهارها، بديلاً عن العرب الكسالى الذين تدهورت الأحوال فيها في عهدهم». وتعمد الدعاية الصهيونية إلى تثبيت هذه الصورة من خلال رواية **الهائمون في الأرض**، التي تصور عرب فلسطين حثالة البشرية ولصوصاً.

في الفصل الخامس دراسة للصهيونية في الولايات المتحدة، حيث نظرت الصهيونية إلى أمريكا باعتبارها القدس الجديدة، وسياسات ويلسون وروزفلت وترومان، وتشكيل السياسة الأمريكية تجاه القضية. وفي الفصل السابع والأخير، استكمال لما جاء في الفصل الخامس، وهو بعنوان: «فلسطين اليوم: الثقافة السياسية والسياسة الخارجية». وأما الفصل السادس، فهو يتناول الصهيونية والعنصريات الحديثة اللاسامية والنازية وسياسة التمييز العنصري.

٢ ـ العلاقات الاسرائيلية ـ الامريكية: محاولة للفهم والتفسير

أضحت العلاقات الاسرائيلية ـ الامريكية عصب الصراع العربي ـ الاسرائيلي، وصارت بذلك اعقد تحد يواجه الوطن العربي. وقد عبّر الفكر السياسي العربي عن طبيعة هذه العلاقات، بعبارات بسيطة منذ أوائل الخمسينات، ولكنها عبارات أصابت كبد الحقيقة في التحليل الأخير، من حيث انه يصعب التفريق بين أمريكا واسرائيل.

ولأهمية هذا الموضوع، فقد تناولته دراسات كثيرة لمحاولة فهمه واستكشاف ذلك اللغز، ومن الدراسات الحديثة في هذا الشأن نذكر: Peter Grose «اسرائيل في عقل امريكا» *Israel in the Mind of America* وكذلك

الكتاب الشهير الذي أصدره Stephen Green بعنوان: *Taking Sides: America's Secret Relations with a Militant Israel, (1984).*

ويضاف إلى ذلك اخيراً كتاب فنلي Finly الذي عرّى فيه الدروب السرية والأساليب المافية للصهيونية وجمعياتها في الولايات المتحدة وعنوانه: *They Dare to Speak out* عام ١٩٨٥.

وقد تناولت الدراسة، موضع التعليق، هذا الموضوع مركّزة على ما اطلقت عليه «الصهيونية البرلمانية» مشيرة إلى دور الكونغرس الثابت في دعم الصهيونية منذ صدور القرار المشترك لمجلسيه عام ١٩٢٢ بتأييد وعد بلفور. وقد ساق الباحثون أسباباً كثيرة لهذا الدعم البرلماني للصهيونية، منها الأصوات اليهودية، والدعم المالي اليهودي لأعضاء الكونغرس، ووجود لوبي يهودي في الكابيتول، ولكن هذه الدراسة تركز، بشكل أكبر، على أثر التغلغل الصهيوني في الثقافة والتقاليد الاجتماعية والثقافية الأمريكية، وهو ما عبر عنه هارولد والدفسكي، عالم السياسة اليهودي، حين قال: «ان اسرائيل من الغرب ومن صنعه وله... وحين تتصرف الولايات المتحدة وكأن ليس لها مصلحة امريكية قومية في اسرائيل، فهي بذلك إنما تتخلى عن هويتها الدينية والأخلاقية والسياسية والثقافية...» □

صدر حديثاً عن

مركز دراسات الوحدة العربية

جامعة الأمم المتحدة

مكتبة المستقبلات العربية البديلة

الاتجاهات الاجتماعية والسياسية والثقافية

الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي

اسماعيل صبري عبد الله
محمد احمد خلف الله
محمد الغزالي
الحبيب الجنحاني

فهمي جدعان
حسن حنفي
محمد عابد الجابري
عبد الكريم غلاب
عبد الباقي الهرماسي

راشد الغنوشي
شكري فيصل
عبد الله النفيسي
مصطفى الفيلالي

منتدى العالم الثالث : مكتب الشرق الأوسط

■ مؤتمرات

ندوة «الترجمة وحوار الثقافات»

الحمامات (تونس)، ٢٠ ـ ٢٦ تموز/ يوليو ١٩٨٧

د. مسعود ضاهر

استاذ التاريخ الحديث والمعاصر في الجامعة اللبنانية ـ كلية الآداب والعلوم الانسانية ـ بيروت.

بدعوة من المركز الثقافي الدولي بالحمامات ـ تونس، ووزارة الثقافة التونسية، واتحاد الكتاب التونسيين، وبالتعاون مع المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم (الأليكسو) ومعهد العالم العربي في باريس-Institut du Monde Arabe، والسفارة الاسبانية بتونس، والسفارة الايطالية بتونس، عقدت في المركز الثقافي الدولي بالحمامات ندوة «الترجمة وحوار الثقافات» التي استمرت طيلة اسبوع كامل من ٢٠ إلى ٢٦ تموز/ يوليو ١٩٨٧.

تم تنظيم الندوة على ان تضم نخبة ضيقة من المثقفين العرب والاوروبيين العاملين في حقل الترجمة من مواقع مختلفة، منهم الفيلسوف، والشاعر، والفنان، والأديب، وعالم الاجتماع، والمؤرخ، والقصّاص، والناقد الفني، والمتخصص بشؤون الترجمة، والباحث في اللسانيات والتأثير المتبادل بين اللغات، وسوى ذلك. حضر الندوة عدد كبير من المدعوين وتغيب كذلك بعض الباحثين الأوروبيين والعرب مما أعطى للندوة حضوراً تونسياً بالدرجة الأولى، إلى جانب بعض العرب والأوروبيين، منهم ثلاثة ايطاليين، اسباني واحد، وسويسري واحد من أصل ألماني يترجم إلى الألمانية.

لقد اتضح منذ البداية، ان الندوة متخصصة، إذ أريد لها أن تكون مدخلاً علمياً لمؤتمر واسع يتم الاعداد له بدقة وعناية منذ الآن، وسيعقد في العام المقبل بمشاركة مؤسسات ثقافية عربية وعالمية حيث سترفع إليه أعمال مسرحية مترجمة إلى اللغة العربية، أو أعمال عربية منقولة إلى اللغات الأوروبية، وتشارك فيه فرق ذات شهرة عالمية تقدم عروضاً معدّة خصيصاً للمؤتمر، وتجري مناقشتها من جانب المشاركين فيه. خلال فترة المؤتمر، سيقام معرض ثقافي ضخم يتضمن غالبية الكتب المترجمة تشارك فيه دور النشر العربية والعالمية، ويمنح جوائز مالية لأفضل الترجمات العلمية. ومن المتوقع ان يشمل الحضور جميع الأقطار العربية والأوروبية، ومنها اوروبا الشرقية التي غابت تماماً عن هذه الندوة التحضيرية. إضافة إلى مؤسسات أمريكية ويابانية وافريقية، ومن مختلف أنحاء العالم.

فالندوة التي جرى الاعداد لها هذا العام، لم تكن سـوى ملتقى ضيق ضـم عـدداً من المثقفين العرب والاوروبيـين للتباحث، وتقـديم الاقتـراحات العلميـة للمؤتمـر العـالمي الأول المزمع عقـده تحت العنوان نفسـه «الترجمـة وحوار الثقافـات». ومع ذلـك، لم تأت النـدوة مجرد لقاء للتـداول، بل قـدمت إليها أبحـاث مهمة، أوراق ـ انطباعـات نابعـة من التجارب الشخصية لأصحابها في حقل الترجمة. أبـرز تلك الابحاث والأوراق ـ الانطباعات:

«الاتجاهات الأساسية لحركة التـرجمة في لبنان وأثرها في الحوار العـربي ـ الأوروبية»، «مشكلات ترجمة الأعمال الأدبية العربيـة إلى اللغة الإيطالية»، «عن الترجمة التي تسهم في «التقدم العلمي»، «الترجمة وتلاقي الثقافات»، «حوار الترجمة بين الأدبين العربي والألماني»، «ترجمة الشعر أو المترجم في جميع حالاتـه»، «دور صقلية في حركة الترجمـة بين الايطـالية والعربية»، «جـدلية التـأثر والتـأثير في حـوار الثقافات»، «الأدب التونسي الحديث والمعـاصر المترجم إلى اللغات الأجنبية: الواقع والآفاق»، «التـرجمة واسـتـراتيجيـة الحـوار الثقـافي»، «عرض موجز لجهود المنظمة العربية للتربيـة والثقافة والعلوم في مجال الترجمة».

هـذا إضـافـة إلى عـدد من الانطبـاعـات الشخصية حول مفهوم الترجمة، مشكلاتهـا، ودورها في الحوار بين الثقافات. وقد طغت تلك الانطباعات على ما عداها من الأبحاث القليلة التي قـدمت للندوة، وذلـك في إطـار التصـور العـام لـدورهـا كملتقى للنقـاش والتحـاور في أفضـل السبل لانجـاح المؤتمـر المقبـل، فهي ليست نـدوة متخصصـة تعنـى بمشكـلات التـرجمـة، وتقنيـاتهـا، والصعـوبـات التي يواجهها المترجمون، ونشر الأعمال المترجمـة. وهي ليست نـدوة علميـة متخصصـة تضم نخبـة من الأكـاديميـين يتبـاحثـون في دور الترجمة، ومـوقعها في الحـوار بين الثقـافات. وهي لم تقتصر على نوع معـين من الترجمـات الأدبية، أو العلمية، أو الفنيـة، أو الشعريـة، أو المسرحية وغيرها، بل تنبع أهميتها من هذا التنـوع الفنـي جـداً بـين مختلـف الاختصاصات، وحقول البحث، بحيث لم يطغ الجانب التقني على الجانب الثقافي، ولا الأدب على التاريخ، ولا الشعر على ما عداه من فنون الابـداع. كمـا أن حضـور بعض أصحـاب القـرار الادراي في المؤسسات الثقـافيـة التي تمـول أعمـال التـرجمـة، إضـافـة إلى بعض النـاشرين، اسهم أيضاً في إغنـاء التجـربـة، واكتشاف الأبعاد الواسعة لـدور الترجمـة في حوار الثقافات. فجاءت الملاحظات الختـامية أفضل برنامج عمل يقدم كمسـاهمة جمـاعية من المشـاركين في نـدوة هذا العـام، تحضيراً للمؤتمر المقبل.

الاتجـاهـات الأسـاسيـة لـدور الترجمة في الحوار بين الثقافات

ليست الترجمة مجرد نقل نص من لغة إلى أخرى، بل هي تندرج في سياق الحوار الثقافي الحضـاري بـين الشعـوب. ومن الأهـداف الأسـاسية المتـوخاة في التـرجمة أنهـا توفـر المعرفة للراغبين فيهـا، عبر لغـاتهم الأصلية. فهي الـركيزة الأكثـر فاعليـة لتعميم الثقافـة ونشرها، في إطار علاقات متبـادلة بـين شعوب حيـة، وذات ابداع قـابل للتـأثر والتـأثـير في مختلف مجالات الفكر والثقافة والفن والعلوم. وهي التي حفظت الكثـير من التـراث الثقـافي العـالمي، بعـد أن تعـرض قسم كبـير منـه للضياع والتلف بلغاته الأصلية، وذلـك بسبب كثـرة الحروب والغـزوات والعوامـل الطبيعية المدمّرة. وأفضل أشكال الحوار الثقافي ما كان قـائماً عـلى التكافؤ بـين القـوى الحيـة، وإلّا تحوّلت الترجمة إلى عامل قهر ثقافي واستعلاء من جانب الطرف الأقوى، وإلى عامل استلاب يهدد بفقدان الشخصية الوطنية والقومية من جانب الطرف الأضعف.

التـرجمة حـوار لا ينقطع بـين الشعـوب، تستخـدم فيه المـدرسة والمطبعـة والصحافـة والأدب والمسرح وغـيرهـا. وبقـدر مـا تبتعـد الكلمـة المحـاورة عن العنف، تتـرك فعلهـا

العميق، فتنغرز عميقاً في المتلقي لتصبح جزءاً من تراثه الثقافي. أما الكلمة المفروضة بالقوة، فيبقى أثرها سطحياً، إذ تستنهض ضدها كل الطاقات الحية في الطرف المتلقي، وغالباً ما ينتهي فعلها بزوال القوة العسكرية التي فرضتها. والترجمة كذلك، تعبير مكثف عن المجتمع في تحولاته الانسانية الشاملة، وعلى المستويات كافة. لقد كان الاتجاه التبشيري، في القرون الماضية، من الركائز الأساسية للترجمة في الولايات العربية، وذلك لأسباب موضوعية نبعت من الحاجة إلى نشر الكتاب الديني، وفتح المدارس الارسالية، والتنافس الحاد بين المرسلين الأجانب، واتساع موجة التنصير، وتأسيس المطابع، والجمعيات الخيرية، والصحف اليومية، وإعداد المعلمين وغيرها. فكانت ولادة الترجمة في الولايات العربية، ومنها جبل لبنان، إبان الحكم العثماني، على علاقة وثيقة بحركة التبشير وفتح المدارس، وانتشار الطباعة فيه. فتحول جبل لبنان، وبيروت إلى أحد ابرز المراكز للحوار الاسلامي ـ المسيحي، والعربي ـ الأوروبي، منذ القرن التاسع عشر بشكل خاص. كما أن النهضة العلمية الثقافية التي أقامها محمد علي في مصر، كانت لها نتائج ايجابية كبيرة في هذا المجال، سواء في مصر أو في الولايات السورية التي خضعت له. ولم تكن مجرد طفرة مؤقتة، بل حركة تاريخية استمرت مع خلفائه من بعده، وذلك بهدف اقامة مجتمع عربي عصري على قاعدة العلوم الحديثة، والبعثات العلمية الكثيرة إلى الغرب، والحدّ من نفوذ رجال الدين وكتاتيبهم، وبناء مدارس عصرية، وجيش عصري، وادارة عصرية، وفتح الباب على مصراعيه للحوار العربي ـ الأوروبي.

وكانت الترجمة أيضاً بهدف تنشيط المدرسة العلمانية، وليس المدرسة الدينية الارسالية فحسب، واتسعت رقعتها لتشمل العلوم العصرية كلها من طب، وصيدلة، وفلك، وهندسة، وكيمياء، وفيزياء، ورياضيات، وعلوم انسانية متنوعة. وأدرك المتنورون العرب، ومنهم اللبنانيون بالدرجة الأولى وبخاصة في مصر، ان الاتجاه التبشيري ليس طريقاً للحوار السليم بين أوروبا والوطن العربي. فالمبشرون ليسوا طليعة أوروبا العلمانية والعقلانية في القرنين التاسع عشر والعشرين، بل ارتبط معظمهم ارتباطاً وثيقاً بالقوى الاستعمارية الأوروبية الساعية للسيطرة على الوطن العربي. وهم جزء من القوى التي نبذتها أوروبا، بعد إكمال ثورتها الاصلاحية، وبناء دولها القومية. ومع ذلك، تزامن الاتجاه النهضوي في الترجمة مع حاجة الدول الاستعمارية، خصوصاً بريطانيا وفرنسا، إلى معرفة الوطن العربي، معرفة دقيقة، نظراً لمشاريع الغزو الاستعماري التي كانت تعدها هاتان الدولتان للسيطرة عليه. وساهمت الترجمة، إلى حد بعيد، في بلورة الاتجاهات الاساسية لعصر النهضة، وأبرزها ضرورة الجمع بين العلوم العصرية والآداب، بين التقدم العلمي والتقدم الاجتماعي، بين التراث والحداثة، بين إتقان اللغة العربية وآدابها واتقان لغات عالمية تشكل نوافذ لا غنى عنها للحوار الثقافي بين الشعوب. ولعب المستشرقون الأوروبيون دوراً بارزاً في هذا المجال، فترجمت أعمال الكثيرين منهم إلى العربية، وساهمت مؤلفاتهم في تعميق البحث العلمي العربي المعاصر من جهة، وفي تغريب أجيال بكاملها من المثقفين العرب من جهة أخرى.

في السابق، كان اهتمام عدد كبير من المستشرقين الأوروبيين باللغة العربية وآدابها، وبتراث العرب وتكوين مجتمعاتهم نابعاً من اهداف ودوافع ليست بعيدة عن الاستعمار والسيطرة. ويلاحظ، أن مرحلة الاستقلال السياسي في الأقطار العربية، منذ الحرب العالمية الثانية حتى الآن، شهدت فتوراً كبيراً في أوساط المستشرقين، وتقلص عدد المهتمين بالدراسات العربية ـ الاسلامية، وبات الباحثون العرب يملأون بأنفسهم مراكز تدريس الحضارة العربية والاسلامية في كثير من الجامعات الاوروبية والامريكية. دلالة ذلك

أن الباحثين العرب قد امتلكوا أدوات الحوار مع الآخرين، ونقلوا بأنفسهم إنتاجهم الثقافي إلى اللغات الحية العالمية. ولم تعد المسألة مجرد ترجمة النص من لغة إلى أخرى ليدخل في مجال الحوار الحضاري، بل ما إذا كان النص نفسه نصاً إبداعياً، يساهم في تعزيز مكانة العرب الثقافية والحضارية لدى الشعوب الأخرى. وتشهد المرحلة الراهنة جهداً مكثفاً لترجمة الكثير من النتاج الابداعي العربي، في الشعر والقصة والرواية والتاريخ والفنون، من العربية إلى اللغات الأكثر انتشاراً في العالم.

قدم المترجمون الاوروبيون، الذين حضروا الندوة عرضاً مهماً لما ترجم عن العربية إلى الايطالية والاسبانية والألمانية، كما أن ما نقل إلى الفرنسية والانكليزية والروسية وغيرها معروف جيداً. وتبين من ذلك العرض أن الطابع الغالب للترجمة عن العربية ما زال يتمحور حول الأعمال الأدبية من قصص وروايات وشعر، أبرزها ترجمات لغسان كنفاني، وطه حسين، وتوفيق الحكيم، ومي زيادة، وميخائيل نعيمة، وتوفيق يوسف عواد، وجبران خليل جبران، وبدر شاكر السياب، ومحمود درويش، وأدونيس، ونزار قباني، وعبد الوهاب البياتي، واميل حبيبي وغيرهم. ومن المتوقع انتشار أوسع لحركة الترجمة الأدبية من العربية إلى اللغات الأوروبية، نظراً للإهتمام المتزايد بالعالمين العربي والاسلامي، وبالتيار الأصولي الاسلامي، حيث برزت رغبة لدى القارىء الأوروبي لمعرفة التركيبة الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية للعالمين العربي والاسلامي. ويلاحظ بوضوح انعدام الترجمة العلمية عن العربية إلى اللغات الاوروبية الحية، لأن الانتاج العلمي العربي في هذا المجال يكتب مباشرة بتلك اللغات، وما ينشر منه بالعربية، التي لا تصنف في العادة لغة للعلوم العصرية، قليل الأهمية، ولا ينقل إلى اللغات الأخرى.

أبرز النقاش الهادىء في الندوة بين الباحثين العرب والمترجمين الاوروبيين، اهمية الدور الذي يلعبه هؤلاء المترجمون في مجال نقل الانتاج العربي إلى اللغات الأوروبية. واتضح، أثناء النقاش، مدى الضغوط الكبيرة التي تمارسها الصهيونية العالمية، عبر دور النشر الكثيرة التي تسيطر عليها، لمنع الترجمة عن العربية، ووضع حظر شديد على الدراسات الأدبية والعلمية التي تتناول بشكل موضوعي مشكلات العرب الأساسية، وبخاصة القضية الفلسطينية. وتبين كم أن المؤسسات الثقافية العربية مقصرة جداً في دعم نشاط المترجمين الاوروبيين داخل أوروبا، وضرورة تقديم كل المساعدات المالية والمعنوية لهم، وتقدير الجهود الكبيرة التي يبذلونها في أوروبا لنشر الانتاج العربي، وتعريف القارىء الأوروبي به. وأجمع المشاركون في الندوة على توجيه كلمة شكر لهؤلاء المترجمين، والاعتراف لهم بالدور الممتاز الذي يقومون به، رغم الصعوبات والمضايقات الكبيرة، والسعي لإقامة ندوات متلاحقة لجمع أكبر عدد منهم بشكل دوري، في محاولة لتقديم كل أشكال الدعم الفوري لهم، وتنشيط حركتهم، وتوسيع دائرة الترجمة من العربية إلى مختلف اللغات العالمية وليس إلى اللغات الخمس الكبرى فحسب. كما شددت الندوة على واجب المؤسسات الثقافية العربية، وبخاصة المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، واتحادات الكتاب والأدباء العرب، واتحاد المؤرخين العرب، وباقي الاتحادات العربية، دعم حركة الترجمة عن العربية إلى اللغات الأخرى، وبواسطة مترجمين من أبناء تلك اللغات بالدرجة الأولى.

ويلاحظ كذلك اهتمام متزايد لدى الشبيبة الأوروبية والأمريكية وغيرهما من فصائل الشبيبة العالمية باللغة العربية وآدابها. وهناك أقسام كثيرة فتحت في مختلف الجامعات في العالم في الآونة الاخيرة، بدأت تدرس اللغة العربية والتراث العربي الاسلامي.

دلالة ذلك ان الحوار العربي مع الأجيال

الأوروبية والأمريكية واليابانية والصينية وغيرها، سيكون واسعاً جداً، إذا ما أحسن المسؤولون العرب العمل المنظم لدعم هذا الاتجاه بكل الوسائل الضرورية وتعزيز الحضور العربي، بشرياً ومادياً. وعلى جميع المستويات، في تلك المراكز، بحيث يتزايد باستمرار عدد المهتمين بالتراث العربي وبقضايا العرب الأساسية، مع ضرورة تنظيم تعليمهم للغة العربية، وتقديم المنح الكافية لهم لدراستها، على الأرض العربية. فالتركيز على دور اللغة العربية في النهضة العربية مجدداً، مسألة بالغة الأهمية. وهي الطريق التي سلكها اليابانيون والصينيون وغيرهم، والذين شددوا على لغاتهم القومية في الترجمة لبناء نهضتهم العلمية. فاهتمام الشبيبة العالمية باللغة العربية، يساهم في إعادة الثقة للشبيبة العربية بلغتها القومية، بعد ان أفسدتها المدارس الاستشراقية، وتيارات التغريب، وبعض المثقفين العرب، الذين ترجموا انتاجهم الأدبي إلى اللغات الاوروبية، بهدف الحصول على الشهرة أو طمعاً بجائزة. إن المرحلة الراهنة ستشهد إقبالاً على العربية، وتعزيزاً لدورها الثقافي والحضاري على المستويين القومي والعالمي. ونحن بحاجة ماسة إلى مترجمين متخصصين من مختلف اللغات، ينقلون إلى القارىء الأجنبي، وبجميع اللغات إذا أمكن، أفضل ما أنتجه العرب من تراث حضاري لم ينقطع منذ الجاهلية حتى الآن. وبذلك يثبت العرب أمام العالم كله، أنهم أمة حية وذات حضارة متجذرة عبر مختلف حقبات التاريخ، وإن مرحلة الانحطاط والتخلف ليست دائمة. وقد بدأ العرب فعلاً، عبر انتاجهم الابداعي المتميز، يعيدون وصل ما انقطع مع تاريخهم الحضاري. لكن المسألة الأكثر تعقيداً، في هذا المجال، أن الانتاج الابداعي العربي لم يكتسب بعد مشروعيته على الصعيدين القومي العربي الشمولي، والاممي الأوسع. وما زالت الحواجز العربية الكثيرة للأنظمة القائمة، تحول دون انتشار الابداع العربي داخل الأقطار العربية نفسها، وهناك صعوبة بالغة في تحول هذا الابداع إلى مرتبة العالمية، قبل أن يخترق الحواجز الاقليمية الضيقة ويتحول إلى رمز حضاري يعتز به العرب في جميع أقطارهم. لذلك يلجأ المترجمون الأجانب إلى اختيار الكثير من النماذج التراثية للترجمة، اضافة إلى بعض الرموز المعاصرة. ولا يخلو الاختيار في معظم الأحيان، من الطابع التجاري، بسبب إصرار الناشر على أنواع معينة من الكتب التي تحظى بالرواج في الأسواق. وهناك صعوبة كبرى في نقل الشعر العربي إلى اللغات العالمية. وغالباً ما قام بالمهمة شعراء عرب أو اجانب بدعم مباشر من بعض المؤسسات الثقافية العربية، وبإشراف مباشر من الشعراء المترجم لهم.

نشير كذلك إلى الغنى الذي تميز به النقاش حول مشكلات الترجمة من اللغة العربية وإليها، وأن ننوه بشكل خاص بالخواطر المميزة التي تقدم بها الشاعر المغربي المعروف عبد اللطيف اللعبي حول «ترجمة الشعر»، بعد تجربته الواسعة في نقل محمود درويش وعدد من الشعراء العرب الآخرين إلى اللغة الفرنسية، إضافة إلى تجربته الغنية في نقل الرواية العربية إلى الفرنسية. فقد أبرز اللعبي الفوارق النوعية بين ترجمة الشعر، وباقي الفنون الأدبية. ودلت خواطره على فهم عميق لمشكلات الترجمة الشعرية والمعاناة التي ترافقها، وقد اختصرها بقوله:

«عندما تعرفت إلى شعر محمود درويش باللغة العربية، أصبحت رهينة له حتى نقلته إلى الفرنسية، فأصبح رهينة لي». ولاقت مداخلته بالفرنسية استحساناً كبيراً نظراً للتكثيف النظري الذي تضمنته حول النص الشعري: المرئي منه وغير المرئي، تداخل الشكل بالمضمون، الأمانة للنص وخيانته في الوقت نفسه نحو مزيد من الإبداع باللغة المنقول إليها، الذاتي والموضوعي عند الشاعر يتجلى في النص الشعري نفسه، حيث يتدامج الموروث الثقافي

بالخلق والابداع. إنها خواطر شعرية رائعة ليس بالإمكان تلخيصها، دون إفقادها الكثير من طابعها الشعري الحميم الذي أسبغها عليها الشاعر اللعبي. لم يطرح ترجمة الشعر شعراً والتقنيات التي ترافقها، بل طرح مسألة صياغة القصيدة نفسها شعراً بلغة جديدة، مع الحرص على الصور والمفردات وهو الابداع. فالحب، حب النص، هو الأساس في الشعر، وخيانة النص، في هذا المجال، تتجلى بالحب العميق الذي يكنّه الشاعر للنص نفسه، بحيث ينسي القارىء خيانته للنص، عندما يعيد صياغته بلغة أخرى، تجعله أكثر تعبيراً عن النص الأصلي بلغته الأم. تلك عملية ابداعية متجددة، تختلف فيها الترجمة الشعرية عن باقي الترجمات، وهي أفضل الترجمات وأكثرها وقعاً في النفس، لأنها تحمل معها الخلق والإبداع بلغة أخرى. وكم من القصائد، العربية وغير العربية، مستوحاة من قصائد أخرى ثم أعيدت صياغتها بأسلوب شاعري جديد، ولغة جديدة. وقلة هم الشعراء أو المبدعون الذين لم يتأثروا بالأجواء الشعرية لشعراء عالميين، أو لم ينقلوا عنهم بعض صورهم الشعرية. الترجمة الشعرية أرقى أنواع الترجمات، لأنها تنبع من التأثر المباشر عبر الاطلاع والتثقيف، فتصبح حافزاً على الخلق والابداع. وما من شاعر أو أديب لم يتثقف ويطلع على ترجمات غيره، قبل أن يبدع شعراً أو فناً أدبياً متميزاً. فترجمة الشعر ليست نقلاً للمفردات والتراكيب، بل تدخل في صياغة عمق الأحاسيس البشرية لتتحول إلى رموز وصور إبداعية قابلة للتعميم عبر مختلف اللغات الحية.

لقد دلت الندوة على الآفاق الرحبة للحوار الثقافي بين الشعوب وموقع الترجمة فيه. وكان للمركز الثقافي الدولي بالحمامات، ولمديره الأستاذ فرح شوشان بشكل خاص، الدور الأساسي في انجاح الندوة، وتأمين الأجواء الممتازة لفتح حوار عربي - أوروبي مثمر. ولضمان نجاح الحدث الكبير في العام المقبل، اي المؤتمر العالمي الأول حول «الترجمة وحوار الثقافات» في المركز نفسه، لا بد من التحضير الدقيق وتجاوز العقبات الادارية والمالية حتى يحقق المؤتمر الغاية الثقافية التي ينعقد من أجلها. فالتجربة، في حال نجاحها، تؤسس لعمل ثقافي عربي - أوروبي مشترك، يترك تأثيراً مباشراً على الحياة الثقافية العربية، ويبرز المكانة المتميزة للترجمة أو حوار الكلمة، والصورة الشعرية، والنص المسرحي، وهو الحوار الأكثر فاعلية من المدفع. كل ما نتمناه أن تنجح التجربة كما نجحت الندوة، وأن تبرز تبدلات نوعية في العمل الثقافي العربي الراهن والمستقبلي، على قاعدة التخطيط المنظم والمبرمج بعناية □

موجز يوميات الوحدة العربية
تموز (يوليو) ١٩٨٧

اعداد: قسم التوثيق
في مركز دراسات الوحدة العربية

١ ـ جامعة الدول العربية والمنظمات المتخصصة في إطارها

أ ـ القمة العربية

ـ طالب عبد الكريم الارياني، نائب رئيس الوزراء ووزير خارجية الجمهورية العربية اليمنية، بعقد القمة العربية. وقال ان القمة يجب ان تنعقد بانتظام وبدون تأخير مهما كانت الظروف، وذلك لمناقشة الهموم العربية سواء كانت الظروف حرجة أو بهجة (**الثورة**، بغداد، ١٩٨٧/٧/٥). من جهة أخرى، أكد محمد الخطيب، وزير الاعلام الاردني، انه لكي يكون الموقف العربي فاعلاً ومؤثراً في المؤتمر الدولي للسلام في الشرق الأوسط المنوي عقده برعاية الأمم المتحدة، فلا بد من بناء التضامن العربي وتذليل العقبات التي تحول دون تعزيز هذا التضامن، مشيراً الى أن انعقاد قمة عربية يمثل تعبيراً عن ارادة الأمة في مجابهة مستلزمات ومتطلبات المرحلة وتحدياتها ومسؤولياتها (**العرب**، الدوحة، ١٩٨٧/٧/٦). كذلك أكد الملك فهد ابن عبدالعزيز، العاهل السعودي، ضرورة تأمين الحد الأدنى من التوافق العربي لايجاد المناخ الملائم لانعقاد مؤتمر القمة العربية الذي تعمل السعودية جاهدة لانجاح أهدافه المرجوة لخدمة القضايا العربية (**الخليج**، الشارقة، ١٩٨٧/٧/١٤). وفي الاتجاه نفسه أكد سعود الفيصل، وزير الخارجية السعودي، انه لا يوجد عائق من قبل بلاده لعقد القمة العربية المقرر عقدها بالسعودية. وقال ان المطلوب هو توافر الظروف المواتية من الوفاق العربي، لكي تستطيع القمة معالجة الأوضاع التي تواجه الأمة العربية بموقف واحد، وفي مقدمتها القضية الفلسطينية والحرب العراقية ـ الايرانية. وجدّد الوزير السعودي استعداد بلاده لحضور أية قمة عربية، إذا استدعت الظروف عقدها في الموعد والمكان اللذين يحددان (**الوطن**، الكويت، ١٩٨٧/٧/١٥). وقال الشاذلي القليبي، الأمين العام لجامعة الدول العربية، الذي يزور السعودية، انه سوف يبحث مع الملك فهد جميع القضايا المتعلقة بمسألة انعقاد القمة العربية «نظراً لأن السعودية ستستضيف القمة العربية القادمة» (**الخليج**، الشارقة، ١٩٨٧/٧/١٥). وأشار طاهر المصري، وزير الخارجية الأردني، في حديث أدلى به في عمان، الى صعوبة التنبؤ بموعد انعقاد مؤتمر القمة العربي القادم في ظل الواقع العربي الراهن. وقال: علماً بأن هناك توقعات بعقد القمة خلال العام الحالي الا أنه «إذا استمر الوضع العربي المتدهور في حالة الفرقة التي يشهدها، فربما لا تنعقد القمة خلال هذا العام» (**العرب**، الدوحة، ١٩٨٧/٧/٢٨). من جهة أخرى استقبل الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان، رئيس دولة الإمارات العربية المتحدة، ياسر عرفات،

رئيس اللجنة التنفيذية لمنظمة التحرير الفلسطينية، وصرح عرفات أنه نقل الى الشيخ زايد رسالة من حسني مبارك، الرئيس المصري، «تتعلق بوحدة الصفوف العربية». وقال: هناك حاجة لعقد قمة عربية لمواجهة التطورات في المنطقة (**السفير**، بيروت، ١٩٨٧/٧/٣١).

ب ـ مجالس الوزراء

ـ اجتمع مدبرو الشرطة القضائية في ١٤ بلداً عربياً ومنظمة التحرير الفلسطينية أول أمس في مقر الجامعة العربية في تونس، للبحث عن سبل مشتركة لمكافحة الجريمة والارهاب. وصرح أكرم نشأت ابراهيم، أمين عام مجلس وزراء الداخلية العرب، الذي تعقد هذه الدورة الثانية من نوعها تحت رعايته، بأن المجتمع العربي في حاجة، أكثر من أي وقت مضى، لمكافحة الجريمة في الوقت الذي يواجه فيه المكائد التخريبية. وشدد ابراهيم على ضرورة تحديث اجهزة الشرطة القضائية في البلدان العربية، لكي يتبع في عمله الوسائل التكنولوجية والعلمية الحديثة (**العرب**، الدوحة، ١٩٨٧/٧/٤).

ـ أوصى وكلاء وزراء التربية والتعليم في الدول العربية، في ختام اجتماعهم الخامس بتونس، بانشاء اجهزة متابعة لتنفيذ استراتيجية التربية العربية، وبضرورة متابعة البحث التربوي والتخطيطي، وجعله متماشياً والمستوى الذي تدعو اليه الاستراتيجية. وأكدوا ضرورة تنويع التعليم الثانوي، واحكام ربطه باحتياجات التنمية في الدول العربية، والاهتمام بالبحوث التربوية واعطاء الأولوية في ذلك الى البحوث التطبيقية. كذلك دعا الوكلاء العرب الى تأصيل قيمة العمل في المناهج التعليمية العربية، وجعلها أساساً في تكوين شخصية الطفل، وتطوير اساليب اداء المعلم، وتحسين المناهج التي تخدم هذا الهدف (**العرب**، الدوحة، ١٩٨٧/٧/١٤).

ـ طالبت التوصيات الصادرة عن الاجتماع الرابع لرؤساء المؤسسات العقابية (السجون) في الدول العربية الذي نظمته الأمانة العامة لمجلس وزراء الداخلية العرب في تونس يومي ١٠ و١١ من الشهر الحالي، بضرورة اعداد مشروع قانون نموذجي موحد للمؤسسات العقابية لتستهدي به الدول الأعضاء بمجلس وزراء الداخلية العرب وتبدي ملاحظاتها، تمهيداً لرفع هذا القانون الموحد الى المجلس للنظر في اقراره. كما اكدت التوصيات ضرورة بناء المؤسسات التي تؤمن التواصل بين السجين والمجتمع، من خلال تأهيله سلوكياً وثقافياً ومهنياً مع، تأمين الرعاية الصحية اللازمة، من خلال تحديث ابنية المؤسسات العقابية، واقامة الندوات العلمية الهادفة الى اعادة تأهيل السجين (**العمل**، تونس، ١٩٨٧/٧/١٦).

ـ ناقش الوزراء العرب المسؤولون عن شؤون البيئة، خلال اجتماعهم في المغرب، مشروع النظام الأساسي لمجلس وزراء البيئة العرب الذي صادق عليه الاجتماع التأسيسي بالاجماع، على أن يعرض على جامعة الدول العربية. ويقضي النظام الأساسي بإقامة مجلس دائم لوزراء البيئة في نطاق الجامعة العربية، يجتمع سنوياً للبت بالمقترحات التي تقدم له بشأن المحافظة على البيئة في الوطن العربي. وصادق الوزراء على توصيات تقدم بها الجانب الكويتي، ومنها الخروج «بالاعلان العربي حول البيئة الى حيز التنفيذ». كما صادقوا على موضوعات تتعلق بالمخاطر النووية والتصحر واستخراج المياه الجوفية. ودعا الوزراء البلدان العربية الى الاهتمام وصيانة البيئة البحرية من التلوث، تنفيذا لقرارات الأمم المتحدة الصادرة في هذا الشأن. وأفادت انباء غير مؤكدة أن الوزراء دعوا الى انشاء منظمة خليجية تهتم بالبيئة البحرية الخليجية، في ضوء استمرار الحرب العراقية ـ الايرانية. وقد اقترح الوزراء ان يحتضن المغرب مركز مجلس وزراء البيئة العرب، بينما خول المكتب التنفيذي للمجلس تحديد موعد ومكان انعقاد مؤتمر الوزراء المقبل (**هيئة الاذاعة البريطانية**، لندن، برنامج حول العالم العربي، ١٩٨٧/٧/٢٣).

ج ـ الأمانة العامة

ـ اجتمع الشاذلي القليبي، الأمين العام لجامعة الدول العربية، الذي يزور دمشق تلبية لدعوة من وزارة الثقافة والارشاد القومي للمشاركة في ندوة «حطين» لمناسبة مرور ٨٠٠ سنة على هذه الموقعة، مع عبد الحليم خدام، نائب الرئيس السوري. وافادت **الوكالة العربية السورية للأنباء** أن البحث في المقابلة تناول «الوضع في العالم العربي وسبل تعزيز العمل العربي المشترك». من جهة اخرى، صرح الأمين العام «أن موقعة حطين تذكرنا باهمية تلاحم الأسرة العربية، وضرورة تعزيز العمل العربي المشترك الذي هو شرط النجاح في كل المواجهات مع العدو الاسرائيلي» (**النهار**، بيروت، ١٩٨٧/٧/١٠). كذلك اجتمع القليبي مع حافظ الاسد، الرئيس السوري. ودار الحديث خلال الاجتماع ـ حسبما ذكرت **وكالة الانباء العربية السورية** ـ حول الأوضاع والتطورات على الساحة العربية (**تشرين**، دمشق، ١٩٨٧/٧/١٢).

ـ وجه الشاذلي القليبي، الأمين العام لجامعة الدول العربية، رسالة الى وزراء خارجية دول المجموعة الأوروبية الذين اجتمعوا في كوبنهاغن لبحث عدة مسائل تهم الشرق الأوسط. وذكر القليبي، في الرسالة، تأييد البلدان العربية لعقد مؤتمر دولي للسلام في الشرق الأوسط. كما عبر الأمين العام عن انشغال البلدان العربية ازاء التطورات التي تشهدها منطقة الخليج. واعرب عن امل دول الجامعة في ان يتخذ مجلس وزراء المجموعة الأوروبية موقفاً يدعم الجهود المبذولة من قبل مجلس الأمن، للوصول الى حل سلمي يتماشى والشرعية الدولية (**الصباح**، تونس، ١٤/٧/١٩٨٧).

ـ أجرى الشاذلي القليبي، الأمين العام لجامعة الدول العربية، محادثات في الطائف مع الملك فهد بن عبد العزيز، العاهل السعودي، اذيع رسمياً بالسعودية انها تناولت الأوضاع والقضايا العربية الراهنة. وقالت **وكالات الأنباء** أن الملك فهد جدّد مواقف السعودية الداعمة لوحدة الصف العربي وللجامعة العربية، من أجل مواصلة القيام بمهامها في كل ما يخدم القضايا العربية (**الصباح**، تونس، ١٦/٧/١٩٨٧).

ـ أكد عدنان عمران، الأمين العام المساعد لجامعة الدول العربية، ان المجموعة الأوروبية قررت إنهاء اجراءات الحظر ضد سوريا. واعرب عمران عن ارتياح جامعة الدول العربية لهذا القرار «الذي من شأنه ان يؤثر ايجابياً على دور المجموعة الاوروبية وجهودها من أجل السلام في الشرق الأوسط». وأوضح عمران ان القرار يؤكد صدق وثبات الموقف السوري، وخطأ اتهام سوريا من قبل بريطانيا بتشجيع الارهاب (**تشرين**، دمشق، ٢٣/٧/١٩٨٧).

د ـ المنظمات والمؤسسات والاتحادات واللجان المتخصصة

ـ أعلنت منظمة الاقطار العربية المصدرة للبترول (الأوابك) ان مصر اكتشفت ٢٠ حقلاً نفطياً جديداً خلال العام الماضي، وهي أعلى نسبة اكتشافات في الأقطار العربية، كما انها سجلت اكبر نسبة انخفاض في انتاج النفط بلغت ١٣.٧ بالمائة في إطار سياستها للحفاظ على مخزون استراتيجي، وعدم استنزافه خلال فترة الانخفاض الحاد في اسعار النفط العالمية. واشارت المنظمة في تقريرها الى ان البلدان العربية غير مصر زادت انتاجها من ٩.٩ ملايين برميل الى ١٢.٥ مليون برميل يومياً بزيادة ٢٦.٨ بالمائة خلال العام الماضي، وان حصة السعودية زادت الى ٥٨.٨ بالمائة، تليها الكويت ٥١,٣ بالمائة والعراق ٢٠.٢ بالمائة (**الأهرام**، القاهرة، ٦/٧/١٩٨٧).

ـ دعت اللجنة الوزارية التي شكلها مجلس الوحدة الاقتصادية العربية للنظر في الدراسة التقويمية لمسيرة عمل مجلس الوحدة، والتي اجتمعت الشهر الماضي في عمان، الى الالتزام بما ورد في نصوص النظام الداخلي للمجلس بضرورة وأهمية حضور الممثلين الدائمين للدول الأعضاء دورات المجلس كما أكّدت اللجنة أهمية معالجة الوضع المالي الذي يعاني منه المجلس، ومبادرة الدول الاعضاء الى سداد مساهماتها في موازنة الأمانة العامة. واقترحت اللجنة اختيار موضوع لكل دورة من دورات المجلس، ليكون محوراً لأعمال تلك الدورة، على أن يكون هذا الموضوع متصلاً اتصالاً وثيقاً باهداف اتفاقية الوحدة الاقتصادية العربية وقرارات المجلس الأساسية (**الدستور**، عمان، ٢٥/٧/١٩٨٧).

ـ دعا الاتحاد العربي للصناعات الغذائية، الذي يتخذ من بغداد مقراً له، البلدان العربية الى العمل على تحقيق الاكتفاء الذاتي من السلع الغذائية الأساسية. وصرح صلاح سعيد جبر، الأمين العام للاتحاد، ان العجز في الموارد الغذائية الذي تعاني منه معظم البلدان العربية هي من أكثر الدول استيراداً للغذاء، وأن قائمة السلع التي تستوردها تبدأ بالقمح واللحوم والألبان، وتنتهي بالزيوت والسكر وغير ذلك. واوضح ان البلدان العربية تستورد من القمح بقيمة ٤ مليارات من الدولارات، وهذا الرقم مرشح للازدياد، اذا استمر الوضع على حاله، بحيث سيحتاج العرب الى ما بين ١٢٠ و٢٠٠ مليار دولار لسد حاجيات الاستهلاك الغذائي. وأكد أن تدارك الأمر ممكن لأن الأقطار العربية تتمتع بثروات زراعية، ولذلك فالمطلوب زيادة الانتاج من خلال الاهتمام بالتدريب والارشاد الزراعي لتأهيل الكوادر الفنية اللازمة، وفقاً لخطط انتاجية حديثة (**هيئة الاذاعة البريطانية**، لندن، برنامج حول العالم العربي، ٢٧/٧/١٩٨٧).

٢ ـ قضايا عربية

ـ قال خافيير بيريز دي كويار، الأمين العام للأمم المتحدة، لصحيفة **الوطن**، أثناء مؤتمر صحافي عقد بمناسبة انتهاء زيارته للاتحاد السوفياتي، ان هناك اتفاقاً بين الجانبين على ضرورة عقد مؤتمر دولي لحل قضية الشرق الأوسط. وأكد دي كويار انه تم تكليفه من قبل منظمة الأمم المتحدة لاجراء المباحثات اللازمة من أجل عقد المؤتمر الدولي لقضية الشرق الأوسط.

وشدّد على القضية الفلسطينية التي بدونها لا يمكن ان يكون هناك حل دائم لهذه المسألة، حيث ان القضية الفلسطينية تقترن بمسألة الشرق الأوسط، وقد تطابقت وجهات نظر الأمم المتحدة والاتحاد السوفياتي حول هذا الموضوع. وركّز الأمين العام على ضرورة أن يضع اي مؤتمر دولي للشرق الأوسط أسس تسوية شاملة لهذه الأزمة (**الوطن**، الكويت، ١/٧/١٩٨٧). من جهة أخرى أصدر عاكف الفايز، رئيس الاتحاد البرلماني العربي، بياناً أوضح فيه أن المؤتمر الدولي يمثل افضل الصيغ لاحلال السلام العادل والشامل في الشرق الأوسط، وأن فكرة عقده بدأت تستقطب اهتماماً دولياً على الرغم من رفض اسرائيل له (**الدستور**، عمان، ٧/٧/١٩٨٧). من ناحية ثانية، اجتمع حسني مبارك، الرئيس المصري، مع شمعون بيريز، وزير الخارجية الاسرائيلي، في جنيف. وتناول الاجتماع قضية المؤتمر الدولي للسلام في الشرق الأوسط (**اخبار الخليج**، المنامة، ١٠/٧/١٩٨٧)، وقد اختلفت وجهات نظر الطرفين حول الموقف من اشتراك الاتحاد السوفياتي. فصرح الوزير الاسرائيلي انه لا يمكن لموسكو الانضمام الى هذا المؤتمر «الا اذا قبلت قواعد اللعبة»، بينما اعلن الرئيس المصري انه «يجب ان يكون الاتحاد السوفياتي طرفاً في اي مؤتمر دولي» (**السفير**، بيروت، ١١/٧/١٩٨٧). كذلك أدلى الملك الحسن الثاني، العاهل المغربي، بتصريح **لهيئة الاذاعة البريطانية** قال فيه أن حل قضية الشرق الأوسط ممكن، عبر مؤتمر دولي تشارك فيه جميع الأطراف اضافة الى الاتحاد السوفياتي (**العلم**، الرباط، ١٣/٧/١٩٨٧). كذلك دعا عصمت عبد المجيد، وزير الخارجية المصري، اسرائيل «الى المساعدة في عقد مؤتمر دولي للسلام في الشرق الأوسط، خلال العام الجاري». وصرح عبد المجيد، وهو أول وزير خارجية مصري يزور اسرائيل منذ غزوها للبنان العام ١٩٨٢، «بأن فكرة استئناف المباحثات المصرية ـ الاسرائيلية حول الحكم الذاتي الفلسطيني كما اقترح اسحق شامير، رئيس الوزراء الاسرائيلي، فكرة غير قابلة للتطبيق»، مؤكداً «أن فكرة المؤتمر الدولي هي الحل الوحيد القابل للتطبيق، من أجل احراز نتائج لمصلحة احلال السلام في المنطقة» (**الوطن**، الكويت، ٢٢/٧/١٩٨٧).

ـ استعرض وزراء خارجية المجموعة الأوروبية في بروكسيل، في إطار اجتماع المجلس الأوروبي، الذي عقد في بروكسيل يومي ٢٩ و٣٠ حزيران/ يونيو الماضي، عدداً من القضايا العربية في مجال التعاون السياسي. وبحث الوزراء الأوروبيون الموقف في الشرق الأوسط، بما في ذلك احداث لبنان والأوضاع في الأراضي العربية المحتلة، كما استعرضوا تطورات الحرب العراقية ـ الايرانية والموقف في الخليج بصفة عامة، ثم مجالات اخرى في موضوع التعاون السياسي. وأعلن الوزراء الأوروبيون، في ختام اجتماعهم، انهم لا يعتزمون اصدار تصريحات بالمعنى الصحيح بهذا الشأن، اكتفاء بالاشارة الى ذلك في مذكرة الرئاسة لنتائج اعمال المجلس الأوروبي. ولكن المراقبين افادوا ان موضوع العلاقات الدبلوماسية المقطوعة بين سوريا وبريطانيا حاز على جزء مهم من المباحثات (**هيئة الاذاعة البريطانية**، لندن، برنامج حول العالم العربي، ٢/٧/١٩٨٧).

ـ اجتمع وفد اللجنة السباعية العربية المكلفة بمتابعة تطورات الحرب العراقية ـ الايرانية، والذي يزور لندن حالياً، مع مارغريت تاتشر، رئيسة الوزراء البريطانية. وجرى خلال الاجتماع بحث تطورات الحرب العراقية ـ الايرانية، والوضع في منطقة الخليج العربي. وأكدت تاتشر للوفد العربي استعداد بريطانيا لدعم مبادرات الأمم المتحدة ومجلس الأمن الدولي، من أجل وقف اطلاق النار بين العراق وايران (**الاتحاد الاشتراكي**، الدار البيضاء، ١١/٧/١٩٨٧). وقد دعا وفد اللجنة في بيان صدر في ختام الزيارة، الى ايقاف الحرب بين العراق وايران، والى ضرورة معالجة الموضوع من أساسه وبشمولية، بحيث لا تضيع الجهود القائمة في خضم أية هامشيات لا تؤدي الى وقف النزاع. ومن ناحية أخرى، دعا ياسر عرفات، رئيس اللجنة التنفيذية لمنظمة التحرير الفلسطينية، جميع قادة الدول الاسلامية لعقد مؤتمر قمة طارىء لبحث تطورات الحرب العراقية ـ الايرانية، وآثارها على منطقة الخليج، مؤكداً أن الكويت هي انسب مكان لعقد هذه القمة (**العمل**، تونس، ١٢/٧/١٩٨٧). هذا وقد وافق مجلس الأمن بالاجماع على مشروع قرار يطلب من ايران والعراق وقف النار فوراً، وسحب قواتهما الى الحدود المعترف بها دولياً بينهما. وطلب من خافيير بيريز دي كويار، الأمين العام للأمم المتحدة، أن يوفد فريقاً من المراقبين للتثبت من وقف النار والانسحاب والاشراف عليهما. كذلك طلب منه أن يتخذ الترتيبات اللازمة، بالتشاور مع الطرفين، وان يقدم تقريراً عن ذلك الى المجلس. وحض قرار المجلس البلدين المتحاربين على اطلاق الأسرى واعادتهم الى وطنهم دونما ابطاء، بعد وقف الأعمال الحربية. ودعا العراق وايران الى التعاون مع دي كويار في تنفيذ هذا

القرار، كما دعا الدول الأخرى الى الامتناع عن القيام بأي عمل يمكن ان يؤدي الى تصعيد النزاع وتوسيع رقعته. ودعا القرار الى تكليف دي كويار باستكشاف امكان تشكيل هيئة محايدة بالتشاور مع العراق وايران للتحقيق في الأسباب المسؤولة عن الحرب، كذلك تقرر بذل الجهود لتشكيل فريق من الخبراء لدراسة الخسائر الفادحة الناجمة عن الحرب، ورفع تقرير بهذا الشأن الى المجلس بهدف اعادة تعمير ما خلفته الحرب. وقرر المجلس أيضاً الاجتماع من جديد، في حالة الضرورة، لبحث امكان اتخاذ تدابير جديدة لضمان تنفيذ بنود مشروع القرار (**النهار**، بيروت، ١٩٨٧/٧/٢١). على الأثر اعلن متحدث رسمي عراقي ترحيب العراق بقرار مجلس الأمن الدولي بوقف اطلاق النار فوراً في الحرب العراقية ـ الايرانية. وقال المتحدث: إن قبول ايران الصريح للقرار والتزامها به، شرط حيوي لالتزام العراق به (**اخبار الخليج**، المنامة، ١٩٨٧/٧/٢٣)، من جهة ثانية ظهر موقفان في ايران، فقال الأول: إن القرار يحمل جوانب ايجابية لكنها غير كافية، فيما اعلن الرئيس الايراني الموقف الثاني وقال: «ان ايران سوف تواصل الحرب، ولن تقبل على الاطلاق هذا القرار» (**الوطن**، الكويت، ١٩٨٧/٧/٢٣).

ـ قال مروان دودين، وزير شؤون الأراضي المحتلة الأردني، ان الاردن لن ينسّق مع منظمة التحرير الفلسطينية في النواحي الاقتصادية، في ما يتعلق بالضفة الغربية المحتلة، بعد توقف التنسيق السياسي معها. وأضاف في حديث لصحيفة **السفير** أنه اذا قررت المنظمة تعديل موقفها من القرارين ٢٤٢ و٣٣٨ فإن الاردن جاهز لبحث ذلك. ونفى دودين اي اتصال مباشر بين الأردن واسرائيل، واوضح انه يتم نقل وجهات النظر عبر وسطاء بشكل غير مباشر، وهذا ما يحصل عندما يقوم مسؤول امريكي او اوروبي بجولة في الشرق الأوسط. وأكد ان الاردن والسعودية تبذلان الجهود لتحقيق مصالحة سورية ـ عراقية «لأن ما يجمع بين العراقيين والسوريين أكبر بكثير من الذي يفرقهم» (**السفير**، بيروت، ١٩٨٧/٧/٢١).

ـ اجتمع حسني مبارك، الرئيس المصري، في أديس أبابا، على هامش اجتماعات القمة السنوية الثالثة والعشرين لمنظمة الوحدة الافريقية، الى ياسر عرفات، رئيس اللجنة التنفيذية لمنظمة التحرير الفلسطينية، الذي صرح اثر اللقاء «ان العلاقات المصرية ـ الفلسطينية علاقات أخوية، والخلاف بين الجانبين عبارة عن سحابة صيف زالت بالفعل». وأوضح عرفات «أن المسألة ليست مسألة اعادة فتح مكاتب منظمة التحرير في القاهرة، وإنما نحن حريصون على أن تظل علاقات المنظمة مع مصر طيبة، لأنه لا سلام ولا حرب من دون مصر» (**النهار**، بيروت، ١٩٨٧/٧/٢٩)، وقد صرح الرئيس المصري، لدى عودته من اديس ابابا «أن مصر لا تتخلى عن القضية الفلسطينية على رغم الخلافات، لأن القضية الفلسطينية قضية رئيسية، وقمنا بمساندتها منذ البداية» (**العمل**، بيروت، ١٩٨٧/٧/٣٠).

٣ ـ علاقات عربية

أ ـ تكتلات عربية

ـ اختتمت لجنة التعاون التجاري المكوّنة من وزراء التجارة في بلدان مجلس التعاون لدول الخليج العربية، أعمال اجتماعها التاسع برئاسة سيف جروان، وزير الاقتصاد والتجارة بدولة الامارات العربية المتحدة. وصرح عبدالله يعقوب بشارة، الأمين العام للمجلس، عقب الاجتماع، بأن الوزراء ناقشوا خلاله توصيات اللجان الفنية، واقروا عدداً من التوصيات المتعلقة بتملك وتداول اسهم الشركات المساهمة، والنظام الموحّد للوكالات التجارية بدول مجلس التعاون. واضاف ان الوزراء وافقوا على الترتيبات الخاصة بتنظيم المعرض المشترك الرابع لدول مجلس التعاون المقرر إقامته في الرياض، في منتصف شهر كانون الثاني/ يناير المقبل (**العرب**، الدوحة، ١٩٨٧/٧/٢).

ـ اختتم الشاذلي بن جديد، الرئيس الجزائري، زيارة لتونس استغرقت بضع ساعات اجتمع خلالها والوفد المرافق له مع الحبيب بورقيبة، الرئيس التونسي. وقد نفى الرئيس الجزائري، في تصريح ادلى به عقب وصوله الى مدينة المنستير التونسية، النبأ الذي تناقلته وسائل الاعلام حول تصدع العلاقات التونسية ـ الجزائرية، وأكد تعزيزها وبناء المغرب العربي الكبير. ومن جهته، أكد الرئيس التونسي أن التعاون مستمر بين البلدين، وذكر أن المباحثات بين الجانبين تناولت العلاقات الثنائية والأوضاع في المنطقة (**تشرين**، دمشق، ١٩٨٧/٧/٨). وقد قال بيان مشترك صدر في تونس أن اللقاء التونسي ـ الجزائري الذي تم بين الحبيب بورقيبة والشاذلي بن جديد تناول القضايا التي تهم منطقة المغرب العربي، حيث بحث الرئيسان الطرق الكفيلة بتجاوز المشاكل، بهدف بناء المغرب العربي على أسس ثابتة تضمن استمرار واضطراد النمو، وتتميز بترسيخ قواعد الثقة التي

ينبغي ان تسود بين كافة الأطراف. وأضاف البيان ان الزيارة تدخل في اطار التشاور الذي دأب البلدان عليه، وفي اطار معاهدة الأخاء والوفاق المبرمة في ١٢ آذار/ مارس ١٩٨٣ بين تونس والجزائر وموريتانيا (**الثورة**، بغداد، ١٩٨٧/٧/٩). من ناحية ثانية أعرب الشاذلي بن جديد عن اعتقاده بأنه حان الوقت كي تخرج فكرة وحدة المغرب العربي من مجرد الاقتناع الذي يؤكده الجميع، وتقرره النصوص الرسمية لكل بلدان المنطقة، حتى تصبح امراً واقعاً. واشار بن جديد في كلمة القاها امس الأول في اجتماع لسفراء الجزائر في الخارج الى معاهدة الأخاء والوفاق المبرمة بين تونس والجزائر وموريتانيا، بصفتها احد شواهد هذا العمل، موضحاً ان الجزائر باحتفالها بالذكرى الـ ٢٥ لاستعادة استقلالها الوطني، انما قصدت ان تجعل منه نقطة الانطلاق لحركية جديدة تهدف الى التشييد الوحدوي للمغرب العربي الكبير (**العمل**، تونس، ١٩٨٧/٧/١٥).

ـ تم الاتفاق بين تونس وليبيا والجزائر، خلال اجتماعات رابطة تصدير النفط الافريقية التي عقدت في الجزائر، على تأسيس شركة لمد انابيب الغاز من الجزائر الى ليبيا عبر الاراضي التونسية. وأفادت التقارير الواردة من منطقة المغرب العربي ان هذه الاتفاقية تأتي ضمن نطاق الجهود الدبلوماسية التي تشهدها المنطقة لاحراز تقدم في العلاقات بين بلدان المغرب العربي، بخاصة وأن مشاكل كثيرة كانت تعترض سبل تحسين العلاقات بين هذه البلدان قد تمت تسويتها. واشارت التقارير، في هذا الصدد، الى اجتماع الشاذلي بن جديد، الرئيس الجزائري، مع الملك الحسن الثاني، العاهل المغربي، في شهر أيار/ مايو الماضي، والى تسوية مسألة تعويض العمال التونسيين التي ساعدت في تحسين العلاقات التونسية ـ الليبية، وكذلك الى فكرة الاتحاد بين ليبيا والجزائر التي اقترحها معمر القذافي، الرئيس الليبي. الا ان التقارير اضافت «أن مسألة الصحراء الغربية بين المغرب والجزائر ما زالت قائمة، ولم تؤد حتى الآن مسألة الاستفتاء الشعبي برعاية الأمم المتحدة بشأن الصحراء الغربية، الى نتيجة» (**هيئة الاذاعة البريطانية**، لندن، برنامج حول العالم العربي، ١٩٨٧/٧/١٦).

ب ـ علاقات بين قطرين عربيين أو أكثر

ـ أكد معمر القذافي، الرئيس الليبي، في ختام زيارة للجزائر استغرقت اربعة أيام «أننا وضعنا خطانا على الطريق الصحيح، وهو طريق الوحدة العربية». ونقلت **وكالة الجماهيرية للأنباء** عن القذافي قوله في تصريح للصحافة الجزائرية، قبيل مغادرته الجزائر: «أقول بصراحة وثقة تامة انني اشعر الآن بارتياح أكثر من أي وقت مضى لمسيرة الثورتين والشعب الواحد في البلدين». وقال انه على الرغم من ان العملية تمضي بهدوء، فان وراءها اصراراً وعزيمة. واضاف قوله انها عملية شعبية وديمقراطية، وان الجماهير ستعبر عن رأيها في استفتاء (**السفير**، بيروت، ١٩٨٧/٧/٣). وقال بشير الرويس، وزير الاعلام الجزائري، في حديث صحافي حول العلاقات الجزائرية ـ الليبية في ضوء المشروع الوحدوي الذي طرحه الرئيس الليبي خلال زيارته الأخيرة للجزائر، ان الجزائر قدرت عالياً رغبة القذافي الذي ترك للجزائر ان تحدد الصيغ والأطر الممكنة، وتأكيده انه يقبل ما تحدده الجزائر. واضاف الرويس أن الاتصالات الجزائرية مع اقطار المغرب العربي تتضمن بين اشياء اخرى، سبل تعميق تعاون هذه الأقطار، وزيادة التنسيق بينها (**العرب**، الدوحة، ١٩٨٧/٧/١٥). من ناحية ثانية أعلن في الجزائر ان الوثيقة الخاصة بإقامة وحدة بين الجزائر وليبيا ستطرح للمناقشة الشعبية العامة، وقد قررت ذلك اللجنة المركزية لجبهة التحرير الجزائرية في دورتها الثامنة عشرة التي عقدت في ٣٠ حزيران/ يونيو الماضي: إلا ان هذا القرار لم يعلن حينها، أي بعد مضي اسبوعين على انتهاء الدورة، مع ان قرارات اللجنة تعلن عادة فور انتهاء اجتماعاتها. ونصّ القرار الجديد على أن قيام وحدة بين الجزائر وليبيا «لا يتوقف على اوضاع راهنة وانما يستجيب لمنطق التاريخ». وقال ان اللجنة المركزية قررت أن تطرح على «القاعدة الشعبية» الوثيقة الخاصة بإقامة وحدة بين البلدين، بهدف مناقشتها واثرائها. ولا توجد ايضاحات بشأن طبيعة هذه «المناقشات الشعبية» ولذلك افادت بعض المصادر «ان الوثيقة ستطرح على قاعدة جبهة التحرير الوطني الجزائرية قبل تنظيم استفتاء على نحو ما حدث بالنسبة للميثاق الوطني الجديد الذي وضعته جبهة التحرير الوطني، وتمت الموافقة عليه في بداية العام ١٩٨٦» (**السفير**، بيروت، ١٩٨٧/٧/١٧).

ـ زار أحمد هيكل، وزير الثقافة المصري، البحرين بناء على دعوة من طارق المؤيد، وزير الثقافة البحريني، وذلك لبحث العلاقات الثقافية بين البلدين. وتم الاتفاق في المحادثات الرسمية التي عقدت بين الجانبين المصري والبحريني، على زيادة فعالية الاتفاقية الثقافية الموقعة بين البلدين، والاستفادة من الخبرات المصرية في مجال ترميم وصيانة الأماكن الأثرية بالبحرين،

واستيعاب المزيد من الطلبة البحرينيين للتخصص في هذه المجالات في الجامعات والمعاهد المصرية. كما تناولت المحادثات الأسس والمعايير السليمة للسير بالحركة الثقافية بالطرق المؤدية لبلوغ الأهداف المرجوة، بعد تشكيل المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالبحرين (**هيئة الاذاعة البريطانية**، لندن، برنامج حول العالم العربي، ٣/٧/١٩٨٧).

- اختتم الأمير سلطان بن عبد العزيز، النائب الثاني لرئيس مجلس الوزراء وزير الدفاع والمفتش العام في المملكة العربية السعودية، زيارة الى الجمهورية العربية اليمنية استغرقت ثلاثة ايام رأس خلالها الجانب السعودي في اجتماعات الدورة العاشرة لمجلس التنسيق اليمني السعودي، بينما رأس الجانب اليمني، عبد العزيز عبد الغني، رئيس مجلس الوزراء. وصدر بيان مشترك عن الزيارة أكد العلاقات المتميزة بين الشعبين. واتفق الجانبان على ايفاد فريق فني يمني الى الصندوق السعودي للتنمية في الرياض، لعرض ومناقشة المشاريع التي ستقدم للصندوق. كما بحث الجانبان العلاقات الاقتصادية المتنامية بين الجانبين والحاجة الى تحقيق المزيد من النمو والاتساع فيها، سواء في مجالات الاستثمارات المشتركة أو التجارة الخارجية. واتفق الطرفان على تشكيل لجنة وزارية مشتركة للتعاون الاقتصادي بين البلدين (**هيئة الاذاعة البريطانية**، لندن، برنامج حول العالم العربي، ٧/٧/١٩٨٧).

- أكد زيد الرفاعي، رئيس وزراء الأردن، في عمان، ان صدام حسين، الرئيس العراقي، وحافظ الأسد، الرئيس السوري، اجتمعا في الأردن بدعوة من الملك حسين، العاهل الاردني، يوم ٢٧ نيسان/ ابريل الماضي. وأكد الرفاعي ان «بعض كبار المسؤولين السوريين والعراقيين اجتمعوا مرة بعد هذه القمة». واضاف: «ليس من المتوقع عقد أي لقاء جديد بين الرئيسين حافظ الأسد وصدام حسين في المستقبل القريب، ولكن تم تحقيق تقدم في هذا المجال. ولا نريد التعليق على تفاصيل هذه المحادثات» (**الوطن**، الكويت، ٧/٧/١٩٨٧).

- تم في ديوان وزارة الاسكان والتعمير العراقية التوقيع على المحضر المشترك لأعمال اللجنة العراقية - اليمنية المشتركة للتعاون التجاري والفني بين القطرين. ويتضمن المحضر تبادل الخبرات في المجالات التجارية والاقتصادية والزراعية والصحية، وتوسيع أوجه التعاون الثقافي والتربوي والعلمي والنقل والمواصلات والرياضة والشباب والاحصاء والتخطيط والصناعات النفطية بين القطرين. واقر المحضر اقامة اسبوع ثقافي عراقي في الجمهورية العربية اليمنية في شهر أيلول/ سبتمبر القادم، ومشاركة اليمن في دورة معرض بغداد الدولي القادمة (**الثورة**، بغداد، ٨/٧/١٩٨٧).

- اتفق الجانبان المصري والسوداني، خلال المحادثات التي انتهت امس الأول في القاهرة، برئاسة كل من مصطفى يسري، وزير الاقتصاد المصري، وحسن خليل عبد الجليل، وزير التجارة السوداني، على ايجاد توازن في الميزان التجاري بين مصر والسودان، وتيسير اجراءات التصدير وتبسيطها بالنسبة للمصدرين من الجانبين، وذلك لزيادة انتقال السلع والخدمات بين البلدين وازالة العقبات التي تعترض الاتفاق التجاري الموقع بينهما في شباط/ فبراير الماضي. وأفاد تقرير من القاهرة «ان هذا الاتفاق التجاري يأتي في وقت حل «ميثاق الاخاء» مكان «ميثاق التكامل»، الا أن الاطار الذي يحدد العلاقات بين البلدين لم يتوضح بعد، ويساور المسؤولين المصريين بعض الشكوك لناحية انتقاد بعض المسؤولين السودانيين «معاهدة الدفاع المشترك». ويقول التقرير «ان المسؤولين المصريين على استعداد لالغاء معاهدة الدفاع المشترك، عندما تطلب السودان ذلك» (**هيئة الاذاعة البريطانية**، لندن، برنامج حول العالم العربي، ١٧/٧/١٩٨٧).

- صرح بشير عمر، وزير المالية السوداني، ان العربية السعودية وافقت على تقديم مساعدة طارئة من النفط الخام للسودان قدرها مليون طن، وذلك لتغطية احتياجاته من النفط لمدة ستة أشهر. واوضح ان التقدمة كان قد وافق عليها الملك فهد بن عبد العزيز، العاهل السعودي، خلال اجتماعه مع الصادق المهدي، رئيس الوزراء السوداني، في الطائف في ١١ الشهر الجاري (**الميس**، نيقوسيا، ٢٠/٧/١٩٨٧).

- استقبل علي عبدالله صالح، رئيس الجمهورية العربية اليمنية، علي سالم البيض، الأمين العام للجنة المركزية للحزب الاشتراكي باليمن الديمقراطية. وصرح البيض ان البحث خلال اللقاء تركز على الجهود المتواصلة بين قيادتي شطري اليمن لدفع العمل الوحدوي، وتطوير المشاريع المشتركة بين صنعاء وعدن. وأكد البيض ان الوحدة بين شطري اليمن هي السبيل الوحيد الذي يضمن الأمن والاستقرار، ليس فقط لليمن بل وللمنطقة. والجدير بالذكر «ان زيارة

البيض لصنعاء هي الأولى من نوعها بعد تسلمه منصب الأمين العام للجنة المركزية للحزب الحاكم في اليمن الديمقراطي، عقب احداث كانون الثاني/ يناير عام ١٩٨٦ في عدن» (**العرب**، لندن، ١٩٨٧/٧/٢٢).

٤ ـ اتحادات عربية ومنظمات شعبية

ـ اختتم مجلس ادارة برنامج الخليج العربي لدعم منظمات الأمم المتحدة الانمائية، اجتماعه الحادي والعشرين الذي عقد في الرياض، باقرار عدة مشروعات انمائية. واستعرض المجلس برئاسة الأمير طلال بن عبد العزيز، رئيس البرنامج، المشروعات المقدمة من منظمات الأمم المتحدة المعتمدة لديه، واقر توفير الدعم لعشرين مشروعاً تهدف الى توفير الخدمات الخاصة بالرعاية الصحية للأطفال ومياه الشرب وخدمات الصرف الصحي في الريف ومكافحة الأمراض والوقاية منها وزيادة الانتاج الزراعي وتطوير التعليم وتحسين اوضاع المرأة ودعم التدريب المهني ورعاية المعوقين وتحسين اوضاع اللاجئين (**القبس الدولي**، لندن، ١٩٨٧/٧/١).

ـ وقعت سوريا والهيئة العربية للاستثمار والانماء الزراعي في دمشق، مؤخراً، اتفاقية لتنمية الموارد الزراعية في سوريا ضمن الخطة الزراعية السورية. وتنص الاتفاقية على ان تقوم الهيئة بمشاريع في تطوير واستثمار الزيوت والألبان، على ان تتمتع الهيئة بالتسهيلات الأدارية اللازمة، ومن بينها تخفيض الرسوم الجمركية. وقد وقع الاتفاقية عن الهيئة حسين العاني، رئيس الهيئة، وعن الجانب السوري، محمد العمادي، وزير الاقتصاد والتجارة الخارجية (**هيئة الاذاعة البريطانية**، لندن، برنامج حول العالم العربي، ١٩٨٧/٧/١٦).

ـ اختتمت في عمان اجتماعات المكتب التنفيذي لاتحاد الصيادلة العرب التي استمرت يومين. وصرح تحسين جهاد، رئيس الاتحاد، ان الاجتماعات بحثت في الوسائل الكفيلة بخلق سوق دوائي عربي مشترك قائم على اساس بناء صناعة دوائية متطورة. وأوضح بأنه يمكن تحقيق هذا الهدف عن طريق الهيئات العربية المشتركة التي يساهم فيها الاتحاد، كمجلس وزراء الصحة العرب والاتحاد العربي لمنتجي الأدوية، وغيرها من المنظمات والاتحادات النوعية. واضاف بأن المكتب التنفيذي قرر دعم صندوق الصيادلة العرب في فلسطين المحتلة، وذلك تنفيذاً لمقررات المؤتمر العاشر للاتحاد الذي عقد في بغداد خلال شهر تشرين الثاني/ نوفمبر عام ١٩٨٦. واعلن أن الاتحاد سيعمل حالياً على اصدار التشريعات التي تساعد على رفع مستوى مهنة الصيدلة في الوطن العربي، وتنظيم شؤونها، وكذلك اصدار النظام الموحد لممارسة مهنة الصيدلة (**الدستور**، عمان، ١٩٨٧/٧/١٨).

ـ اكد أنور الخليل، رئيس مجلس ادارة اتحاد المصارف العربية، ان برنامج الاتحاد لعام ١٩٨٨ يتركز على تكثيف البرامج التدريبية والندوات المصرفية المتخصصة، بالتعاون مع معاهد التدريب القائمة في البلدان العربية والمعاهد المعروفة عالمياً، كما يتركز على مباشرة العمل في المعهد العربي للدراسات المصرفية الذي استكملت عملية تأسيسه، وأعد الخبراء العرب والأجانب برامجه، واتخذت كل ترتيبات توطينه في العاصمة الاردنية، موضحاً ان هذا المعهد يعتبر انجازاً قومياً مهماً لتلبية حاجة المصارف العربية من الكوادر الادارية العالية. وأكد الخليل دور الاتحاد في تطوير العمل العربي المشترك على الصعيد المصرفي، موضحاً ان الاتحاد ساهم في اعداد مشروع لانشاء «مصرف تمويل الصادرات العربية» بالتعاون مع صندوق النقد العربي، وسيموّل هذا المصرف كل مصدر عربي، إما مباشرة أو عبر الوكالة الوطنية التي ستنشأ للمصرف لدى كل بلد عربي (**النهار**، بيروت، ١٩٨٧/٧/٢١).

ـ اعلن في عمان عن تأسيس شركة عربية لصناعة الأدوية البيطرية ومستلزماتها، وهي شركة منبثقة عن الشركة العربية للصناعات الدوائية والمستلزمات الطبية التي يساهم بها ١٧ قطراً عربياً. والشركة الجديدة ستعمل على تغطية جزء من احتياجات تسعة بلدان في المشرق العربي من الادوية البيطرية الشائعة الاستعمال. وهذه البلدان هي الاردن والعراق والسعودية وسوريا والامارات العربية المتحدة وقطر والكويت واليمن الشمالي. ويبلغ رأسمال الشركة ١٥ مليون دولار، تساهم به الشركة العربية للصناعات الدوائية والمستلزمات الطبية وصناديق وبنوك عربية مشتركة. وسيغطي المشروع حوالى ٦٠ بالمائة من احتياجات البلدان العربية المذكورة التي تستورد حالياً ٨٢ بالمائة من احتياجاتها من الادوية البيطرية من الدول الأجنبية. وستوفر الشركة ١٦٢ فرصة عمل، اضافة الى أنها ستكون مجالاً لتدريب الكوادر الفنية من خلال التكنولوجيا المتطورة في صناعة الادوية، ورافداً لتقديم الخبرات اللازمة للمشاريع العربية الأخرى المشابهة. وستتخذ من عمان مقراً لها، على أن تبدأ العمل بعد ٣٢ شهراً (**هيئة الاذاعة البريطانية**، لندن، برنامج حول العربي، ١٩٨٧/٧/٢٢).

ببليوغرافيا الوحدة العربية

اعداد: قسم التوثيق في مركز دراسات الوحدة العربية

أولاً: المصادر العربية

مصنفات عامة، مراجع ووثائق

كتب

١ ـ الاتحاد العربي للاتصالات السلكية واللاسلكية. الامانة العامة. **دليل التلكس المزدوج اللغة: فلنتخاطب تلكسياً بالأحرف العربية**. بغداد: الاتحاد، ١٩٨٦. ٢٣١ ص.

٢ ـ ـ ـ . **دليل معاهد ومراكز التدريب للاتصالات السلكية واللاسلكية في الوطن العربي**. بغداد: الاتحاد، ١٩٨٦. ٥٠ ص.

دوريات

٣ ـ عطية، أحمد عبد الحليم. «الموسوعات الفلسفية الحديثة في العربية: تحليل نقدي لمعاجم وموسوعات الأعلام والمصطلحات الفلسفية.» **عالم الكتب**: السنة ٨، العدد ٢، حزيران/يونيو ١٩٨٧. ص ١٦٢ ـ ١٨١.

تاريخ وجغرافيا

كتب

انظر ايضاً: ١٣

دوريات

٤ ـ الجميلي، رشيد عبدالله. «صلاح الدين و٨٠٠ عام على حطين.» **الباحث العربي**: العدد ١٢، تموز/يوليو ـ ايلول/سبتمبر ١٩٨٧. ص ٨٤ ـ ٩٠.

٥ ـ رياض، مجدي. «سعد زغلول وثورة ١٩١٩.» **الموقف العربي**: السنة ١١، العدد ٨٤، نيسان/ابريل ١٩٨٧. ص ٩٤ ـ ١٠٧.

انظر ايضاً: ٦٦

مراجعة كتب

٦ ـ بهاء الدين، احمد. «كيف زحف السادات الى كمب دايفيد.» **الموقف العربي**: السنة ١١، العدد ٨٣، آذار/مارس ١٩٨٧. ص ١٤٩ ـ ١٥٢. (محمد الغيطي)

٧ ـ الشيخ، رأفت غنيمي. «التاريخ الحديث والمعاصر للعرب.» **السياسة الدولية**: السنة ٢١، العدد ٨٩، تموز/يوليو ١٩٨٧. ص ٢٨٧ ـ ٢٨٨. (عبد الرحمن اسماعيل الصالحي)

انظر أيضاً: ٩٧، ٩٩

سياسة وفكر قومي

كتب

٨ ـ احمد، رفعت السيد. **الضفة والقطاع: دراسة وثائقية**. القاهرة: دار العروبة، ١٩٨٧. ١١٠ ص.

٩ ـ البحراوي، ابراهيم. **دراسة لمفاهيم ومشاعر الصفوة ورجل الشارع الاسرائيلي**. القاهرة: مكتبة سعيد رأفت، ١٩٨٦.

١٠ ـ البكار، عبد الهادي. **المازق: مصر والعرب الآخرون**. القاهرة: دار الموقف العربي، ١٩٨٦.

١١ ـ جديرة، احمد [وآخرون]. **التجربة الديمقراطية في المملكة المغربية**. القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٧. ٢٦٠ ص. (المستقبلات العربية البديلة: الديمقراطية والاتصال الجماهيري والمشاركة الشعبية/جامعة الامم المتحدة، منتدى العالم الثالث، مكتب الشرق الاوسط)

١٢ ـ راضي، اشرف. **الفجوة: الصراع الطائفي في المجتمع الصهيوني**. القاهرة: دار البيادر، ١٩٨٧. ١٨٤ ص.

١٣ ـ رزق، رزق. **رشيد كرامي.. السياسي ورجل الدولة**. بيروت: دار مختارات للنشر والطباعة والتوزيع، ١٩٨٧. ٢٧٢ ص.

١٤ ـ سعيد، عبد المنعم. **العرب ودول الجوار الجغرافي**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٧. ٢٣٣ ص. (مشروع استشراف مستقبل الوطن العربي، محور العرب والعالم)

١٥ ـ طيبة، مصطفى. **رؤية جديدة للناصرية**. القاهرة: المركز المصري العربي، ١٩٨٦. ١٤١ ص.

١٦ ـ الفارسي، عبد السلام. **الاعلام والصراع العالمي**. جدة: مؤسسة تهامة، ١٩٨٧. ١٢٨ ص.

١٧ ـ مجموعة من الكتاب والباحثين السوفيات. **الصهيونية عدو السلام والتقدم الاجتماعي**. ترجمة عماد لطفي ملحس. دمشق: دار دمشق، ١٩٨٧. ٢٦٠ ص.

١٨ ـ ندوة ثورة ٢٣ يوليو، القاهرة، ٣ ـ ٦ ايار(مايو) ١٩٨٦. **ثورة ٢٣ يوليو: قضايا الحاضر وتحديات المستقبل: بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمتها دار المستقبل العربي**. القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٧. ٩٠٢ ص.

١٩ ـ ياغي، اسماعيل احمد. **الارهاب والعنف في الفكر الصهيوني**. الرياض: جامعة الامام محمد ابن سعود الاسلامية، ادارة الثقافة والنشر، ١٩٨٦. ١١٣ ص. (من ينابيع الثقافة، ١٢)

٢٠ ـ يحيى، محمد كمال. **السوفييت والقضية الفلسطينية، ١٩٤٨ ـ ١٩٦٧**. القاهرة: دار الطباعي العربي للطباعة والنشر، ١٩٨٦.

٢١ ـ يسين، السيد (محرر ومشرف). **التقرير الاستراتيجي العربي، ١٩٨٦**. القاهرة: مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالاهرام، ١٩٨٧. ٤٩٦ ص.

دوريات

٢٢ ـ ابو طالب، حسن. «السعودية بين عقد القمة العربية والدور الاوروبي.» **السياسة الدولية**: السنة ٢١، العدد ٨٩، تموز/يوليو ١٩٨٧. ص ١٨٣ ـ ١٨٧.

٢٣ـ احمد، عبد العاطي محمد. «الموقف السوفيتي من حرية الملاحة في الخليج.» **السياسة الدولية**: السنة ٢١، العدد ٨٩، تموز/يوليو ١٩٨٧. ص ١٨٨ ـ ١٩١.

٢٤ ـ احمد، نبيل ابراهيم. «الصناعات الحربية العربية. البحث الأول: الأهمية الاستراتيجية.» **الباحث العربي**: العدد ١٢، تموز/يوليو ـ ايلول/سبتمبر ١٩٨٧. ص ٥٤ ـ ٦٧.

٢٥ ـ ايوب، مدحت. «الخطر الاسرائيلي على الامن القومي العربي في منطقة الخليج.» **الموقف العربي**: السنة ١١، العدد ٨٤، نيسان/ابريل ١٩٨٧. ص ٣٤ ـ ٣٧.

٢٦ ـ ـ ـ . «ماذا تريد امريكا من مصر.» **الموقف العربي**: السنة ١١، العدد ٨٧، تموز/يوليو ١٩٨٧. ص ١٦ ـ ١٩.

٢٧ ـ بيريرا، جوديث. «المتغيرات الجديدة في الاتحاد السوفياتي واثرها على الشرق الاوسط.» **الباحث العربي**: العدد ١٢، تموز/يوليو ـ ايلول/سبتمبر ١٩٨٧. ص ٢٢ ـ ٢٥.

٢٨ ـ جاد، عماد. «حركات التطرف الديني في اسرائيل.» **الموقف العربي**: السنة ١١، العدد ٨٢، شباط/فبراير ١٩٨٧. ص ٢٦ ـ ٣٥.

٢٩ ـ ـ ـ . «الدور الاسرائيلي في حرب المخيمات.» **الموقف العربي**: السنة ١١، العدد ٨١، كانون الثاني/يناير ١٩٨٧. ص ٦٠ ـ ٦٧.

٣٠ ـ ـ ـ . «المخطط الصهيوني في الارض المحتلة.» **الموقف العربي**: السنة ١١، العدد ٨٤، نيسان/ابريل ١٩٨٧. ص ٢٨ ـ ٣٣.

٣١ ـ جبر، عزيز. «اوضاع العرب في المناطق المحتلة عام ١٩٤٨ ومخططات اسرائيل تجاههم: البحث الأول.» **الأرض**: السنة ١٤، العدد ٤، كانون الثاني/يناير ١٩٨٧. ص ١٢ ـ ٢٣.

٣٢ ـ ـ ـ . «اوضاع العرب في المناطق المحتلة عام ١٩٤٨ ومخططات اسرائيل تجاههم: البحث الثاني.» **الأرض**: السنة ١٤، العدد ٥،

شباط/فبراير ١٩٨٧. ص ٩ ـ ١٧.

٣٣ ـ ـــ . «اوضاع العرب في المناطق المحتلة عام ١٩٤٨ ومخططات اسرائيل تجاههم: البحث الثالث.» **الأرض**: السنة ١٤ العدد٦، آذار/مارس ١٩٨٧. ص ٣٢ ـ ٤٢.

٣٤ ـ جروم، م. ح. ر. «هل تحتكر الدول الكبرى صنع القرار في العالم.» **الباحث العربي**: العدد ١٢، تموز/يوليو ـ ايلول/سبتمبر ١٩٨٧. ص ٢٦ ـ ٢٩.

٣٥ ـ جريس، صبري. «حول مسألة انتخابات بلدية القدس: خصوصية الصراع تفرض خصوصية القرار.» **شؤون فلسطينية**: العددان ١٧٢ ـ ١٧٣، تموز/يوليو ـ آب/اغسطس ١٩٨٧. ص ٣ ـ ١٣.

٣٦ ـ جلال، محمد نعمان. «المتغيرات الجديدة في الاتحاد السوفياتي واثرها على الشرق الاوسط.» **الباحث العربي**: العدد ١٢، تموز/يوليو ـ ايلول/سبتمبر ١٩٨٧. ص ١١ ـ ٢١.

٣٧ ـ الجوجري، عادل. «التطبيع مخطط صهيوني مستمر.» **الموقف العربي**: السنة ١١، العدد ٨٣، آذار/مارس ١٩٨٧. ص ١٢ ـ ١٧.

٣٨ ـ ـــ . «القاهرة/موسكو: حقائق الماضي وآفاق المستقبل.» **الموقف العربي**: السنة ١١، العدد ٨١، كانون الثاني/يناير ١٩٨٧. ص ١٠ ـ ١٥.

٣٩ ـ جوليان، كلود (رئيس تحرير لوموند ديبلوماتيك). «حرب السويس ما زالت مستمرة.» اجرت الحوار سلوى سالم. **الموقف العربي**: السنة ١١، العدد ٨١، كانون الثاني/يناير ١٩٨٧. ص ٢٠ ـ ٢٥.

٤٠ ـ حرب، اسامة الغزالي. «البعد البحري للصراع العربي ـ الاسرائيلي.» **شؤون فلسطينية**: العددان ١٧٢ ـ ١٧٣، تموز/يوليو ـ آب/اغسطس ١٩٨٧. ص ٤١ ـ ٦٤.

٤١ ـ حسان، سيد. «عشرون عاماً على الاحتلال وجيل فلسطيني جديد.» **الموقف العربي**: السنة ١١، العدد ٨٧، تموز/يوليو ١٩٨٧. ص ٢٠ ـ ٣٢.

٤٢ ـ ـــ . «المأزق اللبناني ـ الفلسطيني وسيناريو لم يتم.» **الموقف العربي**: السنة ١١، العدد ٨١، كانون الثاني/يناير ١٩٨٧. ص ٤٨ ـ ٥٢.

٤٣ ـ حسين، جمال الدين. «الحرب القادمة بين سوريا واسرائيل.» **الموقف العربي**: السنة ١١، العدد ٨١، كانون الثاني/يناير ١٩٨٧. ص ١٦ ـ ١٩.

٤٤ ـ حسين، سوسن (معدّة). «قضية الشرق الاوسط والمؤتمر الدولي للسلام.» **السياسة الدولية**: السنة ٢١، العدد ٨٩، تموز/يوليو ١٩٨٧. ص ٢٩٥ ـ ٣٠٦.

٤٥ ـ حوراني، فيصل. «القمة العربية الرابعة ولاءاتها: قمة المساومة بين الدول العربية المختلفة.» **شؤون فلسطينية**: العددان ١٧٢ ـ ١٧٣، تموز/يوليو ـ آب/اغسطس ١٩٨٧. ص ١٤ ـ ٤٠.

٤٦ ـ دادياني، ليونيل. «اسرائيل: رؤية سوفيتية.» ترجمة رجاء فهمي. **الموقف العربي**: السنة ١١، العدد ٨٣، آذار/مارس ١٩٨٧. ص ٤٦ ـ ٨٣.

٤٧ ـ درويش، عادل. «سياسة التدخلات: الاستقرار في نظر القوى الكبرى هو انقاص من السيادة الوطنية لبقية دول العالم.» **الباحث العربي**: العدد ١٢، تموز/يوليو ـ ايلول/سبتمبر ١٩٨٧. ص ٦٨ ـ ٧٨.

٤٨ ـ الدريني، سيف الدين. «العلاقات الاسرائيلية ـ السوفياتية: الفهم الاسرائيلي للتوجهات السوفياتية.» **شؤون فلسطينية**: العددان ١٧٢ ـ ١٧٣، تموز/يوليو ـ آب/اغسطس ١٩٨٧. ص ١١١ ـ ١١٦.

٤٩ ـ رسلان، هاني. «الجزائر ومحاولات الوفاق في المغرب العربي.» **الموقف العربي**: السنة ١١،العدد ٨٤، نيسان/ابريل ١٩٨٧. ص ٢٣ ـ ٢٧.

٥٠ ـ رضوان، فتحي. «اسرائيل.. اميركا العميل الجاسوس.» **الموقف العربي**: السنة ١١، العدد ٨٤، نيسان/ابريل ١٩٨٧. ص ٤٦ ـ ٤٩.

٥١ ـ ـــ . «الحرب المشتعلة وقضية اميركا.» **الموقف العربي**: السنة ١١، العدد ٨١، كانون الثاني/يناير ١٩٨٧. ص ٢٨ ـ ٣١.

٥٢ ـ ـــ . «حصار المخيمات... وحصار الديمقراطية.» **الموقف العربي**: السنة ١١، العدد ٨٣، آذار/مارس ١٩٨٧. ص ٣٦ ـ ٣٩.

٥٣ ـ رسلان، هاني. «القوى العظمى وحرب الخليج.» **الموقف العربي**: السنة ١١، العدد ٨٧، تموز/يوليو ١٩٨٧. ص ٢٨ ـ ٣٣.

٥٤ ـ الزيات، محمد عبد السلام. «٨ سنوات على تقنين الوجود الصهيوني والامريكي في مصر.» **الموقف العربي**: السنة ١١، العدد ٨٤، نيسان/ابريل ١٩٨٧. ص ٨٢ ـ ٨٥.

٥٥ ـ ـــ . «خاتمة الحرب العراقية الايرانية.» **الموقف العربي**: السنة ١١، العدد ٨٣، آذار/مارس ١٩٨٧. ص ٨٦ ـ ٨٩.

٥٦ ـ ـــ . «ماذا ينتظر لبنان بعد اغتيال رشيد

كرامي؟» **الموقف العربي**: السنة ١١، العدد ٨٧، تموز/يوليو ١٩٨٧. ص ١٠٠ ـ ١٠٧.

٥٧ ـ سالم، منى. «صحفي اسرائيلي يروي: قصة الاتصالات السرية بين الملك حسين واسرائيل.» **الموقف العربي**: السنة ١١، العدد ٨٢، شباط/فبراير ١٩٨٧. ص ٢٠ ـ ٢٥.

٥٨ ـ السعدي، خليل. «اسرائيل ومسألة المؤتمر الدولي: صورة الخلاف الداخلي.» **شؤون فلسطينية**: العددان ١٧٢ ـ ١٧٣، تموز/يوليو ـ آب/اغسطس ١٩٨٧. ص ٩٩ ـ ١١٠.

٥٩ ـ السيد، رضوان. «الشرعية الدستورية والعقد الاجتماعي الجديد.» **المستقبل العربي**: السنة ١٠، العدد ١٠٣، ايلول/سبتمبر ١٩٨٧. ص ١١٦ ـ ١٢٠.

٦٠ ـ الشريف، ايهاب. «ايران جيت: الدوافع الامريكية والدور الاسرائيلي.» **السياسة الدولية**: السنة ٢١، العدد ٨٩، تموز/يوليو ١٩٨٧. ص ٢٥٩ ـ ٢٦٤.

٦١ ـ صفوة، نجدة فتحي. «النفوذ الشيوعي في الشرق الأوسط في الخمسينات وموقف بريطانيا منه.» **الباحث العربي**: العدد ١٢، تموز/يوليو ـ ايلول/سبتمبر ١٩٨٧. ص ١١٤ ـ ١٢١.

٦٢ ـ عبد الجواد، جمال. «سوريا بين تناقضات حرب المخيمات.» **الموقف العربي**: السنة ١١، العدد ٨١، كانون الثاني/يناير ١٩٨٧. ص ٥٤ ـ ٥٩.

٦٣ ـ عبد السلام، محمد. «المتغيرات الجديدة في الاستراتيجية النووية في الشرق الاوسط.» **السياسة الدولية**: السنة ٢١، العدد ٨٩، تموز/يوليو ١٩٨٧. ص ٢٦٥ ـ ٢٦٩.

٦٤ ـ عبد المجيد، وحيد. «الفلسطينيون في لبنان: نحو موقف قومي تجاه حرب المخيمات.» **الموقف العربي**: السنة ١١، العدد ٨١، كانون الثاني/يناير ١٩٨٧. ص ٦٨ ـ ٧٥.

٦٥ ـ عريقات، صائب. «الاستيطان في العلاقات الدولية.» **السياسة الدولية**: السنة ٢١، العدد ٨٩، تموز/يوليو ١٩٨٧. ص ١٠ ـ ٢٥.

٦٦ ـ العسلي، بسام. «الوطن العربي والحروب العالمية.» **الفكر العسكري**: العدد ١، كانون الثاني/يناير ـ شباط/فبراير ١٩٨٧. ص ١١ ـ ٢٠.

٦٧ ـ فوزي، عصام. «الندوة الدولية لحوض النيل، القاهرة، ١ ـ ٧ آذار (مارس) ١٩٨٧.» **المستقبل العربي**: السنة ١٠، العدد ١٠٣، ايلول/سبتمبر ١٩٨٧. ص ١٤٣ ـ ١٤٩.

٦٨ ـ «في الذكرى ٣٥ لثورة ٢٣ يوليو: المنابر تستفتي ناصريي مصر.» **المنابر**: السنة ٢، العدد ٨، آب/اغسطس ١٩٨٧. ص ٢٨ ـ ٨٩.

٦٩ ـ القاسمي، خالد بن محمد. «الوحدة اليمنية في مواجهة التحديات.» **دراسات عربية**: السنة ٢٣، العدد ١٠، آب/اغسطس ١٩٨٧. ص ٥٧ ـ ٦٤.

٧٠ ـ قضماني، احسان. «علاقات اسرائيل مع السوق الاوروبية المشتركة بعد انضمام اسبانيا والبرتغال اليها.» **الارض**: السنة ١٤، العدد ٤، كانون الثاني/يناير ١٩٨٧. ص ٢٤ ـ ٤١.

٧١ ـ قنديل، يسري. «القوات البحرية العربية وتحديات المستقبل.» **الباحث العربي**: العدد ٢١، تموز/يوليو ـ أيلول/سبتمبر ١٩٨٧. ص ٤٧ ـ ٥٣.

٧٢ ـ كركوتي، مصطفى. «أوروبا والعرب اخفاق الغرب... وعودة السوفيات.» **الباحث العربي**: العدد ١٢، تموز/يوليو ـ ايلول/سبتمبر ١٩٨٧. ص ١٢٢ ـ ١٢٧.

٧٣ ـ كم، حسين. «الوضع الحكومي والحزبي في الكيان الصهيوني بعد تشكيل حكومة شمير.» **الارض**: السنة ١٤، العدد ٤، كانون الثاني/يناير ١٩٨٧. ص ٥٥ ـ ٦٣.

٧٤ ـ المدهون، راسم. «حول حوار من نوع آخر... لصبري جريس: من اين يجيء النقد؟ واين يذهب؟» **شؤون فلسطينية**: العددان ١٧٢ ـ ١٧٣، تموز/يوليو ـ آب/اغسطس ١٩٨٧. ص ١٢١ ـ ١٣٠.

٧٥ ـ المدهون، ربعي. «بعد ٢٠ عاماً على الاحتلال: ملامح الصراع المقبل.» **شؤون فلسطينية**: العددان ١٧٢ ـ ١٧٣، تموز/يوليو ـ آب/اغسطس ١٩٨٧. ص ٨٦ ـ ٩٨.

٧٦ ـ مسلم، طلعت أحمد. «هل يستطيع العرب مواجهة اسرائيل عسكرياً؟» اجرى الحوار سعيد الشحات. **الموقف العربي**: السنة ١١، العدد ٨٣، آذار/مارس ١٩٨٧. ص ٢٩ ـ ٣٣.

٧٧ ـ المطرف، ابراهيم عبدالله. «دراسة تحليلية لقرار مجلس الشيوخ الامريكي رقم ٨٦.» **الباحث العربي**: العدد ١٢، تموز/يوليو ـ أيلول/سبتمبر ١٩٨٧. ص ٣٠ ـ ٣٨.

٧٨ ـ مقداد، عطية. «مناورات تسووية وسط أجواء التصعيد العدواني.» **الأرض**: السنة ١٤، العدد ٥، شباط/فبراير ١٩٨٧. ص ٣ ـ ٨.

٧٩ ـ ـــ . «الخارطة السياسية في الكيان الصهيوني

بين الاستقطاب والتمزق.» **الأرض**: السنة ١٤، العدد ٤، كانون الثاني/يناير ١٩٨٧. ص ٣ ـ ١١.

٨٠ ـ ـ ـ . «الخلاف حول المؤتمر الدولي والوضع في الكيان الصهيوني.» **الأرض**: السنة ١٤، العدد ٦، آذار/مارس ١٩٨٧. ص ٣ ـ ٨.

٨١ ـ مناف، عبد العظيم. «انهم اعداء الثورة والمبادىء.» **الموقف العربي**: السنة ١١، العدد ٨٧، تموز/يوليو ١٩٨٧. ص ٤ ـ ٩.

٨٢ ـ ـ ـ . «الصديق الصهيوني بين الاغتصاب والاستيطان.» **الموقف العربي**: السنة ١١، العدد ٨٣، آذار/مارس ١٩٨٧. ص ٤ ـ ٩.

٨٣ ـ ـ ـ . «الطائفيون اعداء الدين والوطن.» **الموقف العربي**: السنة ١١،العدد ٨٤، نيسان/ابريل ١٩٨٧. ص ٤ ـ ١٠.

٨٤ ـ ـ ـ . «عبد الناصر والقضية الفلسطينية.» **الموقف العربي**: السنة ١١، العدد ٨١، كانون الثاني/يناير ١٩٨٧. ص ٤ ـ ٩.

٨٥ ـ المنذر، حمزة. «حول احداث القدس وانتفاضة المناطق المحتلة.» **الأرض**: السنة ١٤، العدد ٤، كانون الثاني/يناير ١٩٨٧. ص ٤٩ ـ ٥٤.

٨٦ ـ الناشف، تيسير. «التهديد النووي الاسرائيلي.» **المستقبل العربي**: السنة ١٠، العدد ١٠٣، أيلول/سبتمبر ١٩٨٧. ص ٤ ـ ٢٥.

٨٧ ـ هويدي، امين. «الارادة الناقصة للاقطار في صالح الارادة القومية.» **الموقف العربي**: السنة ١١، العدد ٨٢، شباط/فبراير ١٩٨٧. ص ١٠٨ ـ ١١١.

انظر ايضاً: ١٢٥، ١٣٠، ١٥٦

مراجعة كتب

٨٨ ـ الجابري، محمد عابد. «تكوين العقل العربي.» **العربي**: السنة ٣٠، العدد ٣٤٥، آب/اغسطس ١٩٨٧. ص ١٩٠ ـ ١٩٣. (جمال وردة)

٨٩ ـ جديرة، احمد [وآخرون]. «التجربة الديمقراطية في المملكة المغربية.» **المستقبل العربي**: السنة ١٠، العدد ١٠٣، ايلول/سبتمبر ١٩٨٧. ص ١٢١ ـ ١٢٥. (بوقنطار الحسان)

٩٠ ـ روكونوف، س.م. «دور المنظمات الصهيونية في العالم الرأسمالي.» ترجمة محمود شفيق شعبان. **شؤون فلسطينية**: العددان ١٧٢ ـ ١٧٣، تموز/يوليو ـ آب/اغسطس ١٩٨٧. ص ١١٧ ـ ١٢٠. (عبدالله صخي)

٩١ ـ شاهين، عبد العزيز. «الهواء المقنع: خمسة عشر عاماً في الاعتقال الصهيوني.» **الموقف العربي**: السنة ١١، العدد ٨٤، نيسان/ابريل ١٩٨٧. ص ١٤٢. (أحمد عمر شاهين)

٩٢ ـ شحاته، رضا احمد. «تطور واتجاهات السياسة الخارجية الامريكية نحو مصر منذ نهاية الحرب العالمية الثانية حتى نهاية حرب السويس، ١٩٥٦.» **السياسة الدولية**: السنة ٢١،العدد ٨٩، تموز/يوليو ١٩٨٧. ص ٢٨١ ـ ٢٨٢. (محمد نعمان جلال)

٩٣ ـ صالح، حمدي عبد الوهاب. «مصر والقوى العظمى، ٦٧ ـ ١٩٧٧: دراسة لاستراتيجية المساومة لدولة صغرى في حالات النزاع والازمة وصنع السلام.» **السياسة الدولية**: السنة ٢١، العدد ٨٩، تموز/يوليو ١٩٨٧. ص ٢٨٢ ـ ٢٨٤. (فاروق رياض مبروك)

٩٤ ـ صديق، محمد. «الانسان قضية.» **الموقف العربي**: السنة ١١، العدد ٨٢، شباط/فبراير ١٩٨٧. ص ١٤٤. (احمد عمر شاهين)

٩٥ ـ طيبة، مصطفى. «رؤية جديدة للناصرية.» **الموقف العربي**: السنة ١١، العدد ٨٢، شباط/فبراير ١٩٨٧. ص ١٥١ ـ ١٥٤. (محمد ناجي)

٩٦ ـ العالم، محمود امين. «الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر.» **الموقف العربي**: السنة ١١، العدد ٨٢، شباط/فبراير ١٩٨٧. ص ١٤٥ ـ ١٥٠. (عزازي علي عزازي)

٩٧ ـ عبد الناصر، هدى جمال. «الرؤية البريطانية للحركة الوطنية المصرية، ١٩٣٦ ـ ١٩٥٢.» **الموقف العربي**: السنة ١١، العدد ٨٧، تموز/يوليو ١٩٨٧. ص ١٤٥ ـ ١٢٥. (جمال الجمل)

٩٨ ـ العيدروسي، محمد حسن. «التطورات السياسية في دولة الامارات العربية المتحدة». **المستقبل العربي**: السنة ١٠، العدد ١٠٣، أيلول/سبتمبر ١٩٨٧. ص ١٢٦ ـ ١٣٤. (خالد بن محمد القاسمي)

٩٩ ـ مطاوع، سمير. «الاردن في حرب ١٩٦٧.» **المنتدى**: السنة ٢، العدد ٢٢، تموز/يوليو ١٩٨٧. ص ١٥ ـ ١٦.

١٠٠ ـ هاليفي، إيلان. «اسرائيل من الارهاب إلى مجارز الدولة.» **الموقف العربي**: السنة ١١، العدد ٨٣، آذار/مارس ١٩٨٧. ص ١٤٥ ـ ١٤٨. (عماد جاد)

١٠١ ـ هيكل، محمد حسنين. «ملفات السويس.»

الموقف العربي: السنة ١١، العدد ٨١، كانون الثاني/يناير ١٩٨٧. ص ١٥١ ـ ١٥٤. (محمد الجمل)

١٠٢ ـ Adams, James. «The Financing of Terror.» **العربي**: السنة ٣٠، العدد ٣٤٥، آب/اغسطس ١٩٨٧. ص ١٨٥ ـ ١٨٩. (رافع عبد الرحمن)

١٠٣ ـ Halliday, Fred. «Beyond Irangate: The Reagan Doctrine and the Third World.» **الباحث العربي**: العدد ١٢، تموز/يوليو ـ ايلول/سبتمبر ١٩٨٧. ص ١٢٨ ـ ١٣١.

١٠٤ ـ Porter, Bruce D. «The USSR in Third World Conflicts: Soviet Arms and Diplomacy in Local Wars, 1945-1980.» **المستقبل العربي**: السنة ١٠، العدد ١٠٣، ايلول/سبتمبر ١٩٨٧. ص ١٣٥ ـ ١٤٢. (ابراهيم عرفات)

انظر ايضاً: ٦، ١٥٩

قانون وادارة عامة

كتب

١٠٥ ـ اتحاد الغرف العربية الخليجية. الامانة العامة (معد). **دور القطاعين العام والخاص في التنمية الادارية بدول مجلس التعاون الخليجي**. الدمام (السعودية): الاتحاد، ١٩٨٧. ٢٤ ص.

١٠٦ ـ الامم المتحدة. الجمعية العامة. الدورة الحادية والاربعون. **التعاون بين الامم المتحدة وجامعة الدول العربية: تقرير الامين العام**. نيويورك: الامم المتحدة، ١٩٨٦.

١٠٧ ـ المصري، عبد الوهاب، واثق رسول أغا ومحمد شاهر. **المركز العربي لدراسات المناطق الجافة والاراضي القاحلة في خمسة عشر عاماً**. دمشق: المركز العربي لدراسات المناطق الجافة والاراضي القاحلة، الادارة العامة، ١٩٨٦. ١٥٢ ص.

دوريات

١٠٨ ـ عباس، سمير احمد محمد. «قانون البحر الاقليمي والمنطقة العربية.» **المجلة العربية للفقه والقضاء**: العدد ٥، نيسان/ابريل ١٩٨٧. ص ٦٥ ـ ٨٦.

اقتصاد

كتب

١٠٩ ـ التركستاني، حبيب الله محمد رحيم. **التعاون الصناعي والتبادل التجاري بين دول مجلس التعاون الخليجي**. جدة: مطابع دار البلاد، ١٩٨٦. ١٠٤ ص.

١١٠ ـ حسني، حسين. **رأس المال الاجنبي والنمو الاقتصادي في بعض الدول العربية**. القاهرة: معهد التخطيط القومي، ١٩٨٦. (مذكرة خارجية، رقم ١٤١٨)

١١١ ـ الدوري، عامر عبود جابر. **دور النفط في التنمية والتكامل الاقتصادي العربي**. اشراف منصور مطني الراوي. بغداد: جامعة بغداد، ١٩٨٦.

١١٢ ـ زكي، رمزي. **التضخم المستورد: دراسة في آثار التضخم بالبلاد الرأسمالية على البلاد العربية**. القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٦. ٢٥٨ ص.

١١٣ ـ ـــ . **حوار حول الديون والاستقلال مع دراسة عن الوضع الراهن لمديونية مصر**. القاهرة: مكتبة مدبولي، ١٩٨٦. ١٦٩ص.

١١٤ ـ عتيقة، علي أحمد. **النفط والعمل الاقتصادي العربي المشترك: الحلقة النقاشية حول العمل الاقتصادي العربي المشترك: واقعه، مشكلاته، آفاقه، ١٠، الكويت، تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٨٦ ـ نيسان (ابريل) ١٩٨٧**. الكويت: المعهد العربي للتخطيط، ١٩٨٧.

١١٥ ـ غنيم، عادل. **النموذج المصري لرأسمالية الدولة التابعة: دراسة في التغيرات الاقتصادية والطبقية في مصر، ١٩٧٤ ـ ١٩٨٢**. القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٦. ٤٤٣ ص. (المستقبلات العربية البديلة: البنى الاجتماعية السياسية والتنمية/جامعة الامم المتحدة، منتدى العالم الثالث، مكتب الشرق الاوسط)

١١٦ ـ القاسمي، جاسم بن محمد. **التكامل الاقتصادي بين دول مجلس التعاون الخليجي: انجازاته وتحدياته**. دمشق: دار طلاس، ١٩٨٧. ٣٩٠ ص.

١١٧ ـ ـــ . **الحسابات القومية لدولة الامارات العربية المتحدة**. دمشق: دار طلاس، ١٩٨٧. ٨٩ ص.

١١٨ ـ نافع، ابراهيم. **نحن والعالم ونحن وانفسنا**. القاهرة: مركز الاهرام للترجمة والنشر، ١٩٨٦.

دوريات

١١٩ ـ الامام، محمد محمود. «التخطيط التكاملي على المستوى الشامل: تجربة مجلس التعاون ومتطلبات نجاحها.» **التعاون**: السنة ٢، العدد ٧، تموز/يوليو ١٩٨٧. ص ١٥ ـ ٧٤.

١٢٠ ـ أيوب، مدحت. «الازمة الغذائية والامن القومي العربي.» **الموقف العربي**: السنة ١١، العدد ٨٣، آذار/مارس ١٩٨٧. ص ٢٤ ـ ٢٨.

١٢١ ـ باشا، زكريا عبد الحميد. «تطورات اسعار النفط الخام والدور المستقبلي لمنتجي مجلس التعاون لدول الخليج العربية.» **التعاون**: السنة ٢، العدد ٧، تموز/يوليو ١٩٨٧. ص ١٤٥ ـ ١٦٩.

١٢٢ ـ البيلاوي، حازم. «الدولة الريعية في الوطن العربي.» **المستقبل العربي**: السنة ١٠، العدد ١٠٣، أيلول/سبتمبر ١٩٨٧. ص ٦٥ ـ ٧٧.

١٢٣ ـ «تجارة العالم العربي مع الولايات المتحدة الامريكية، ١٩٨٤ ـ ١٩٨٦.» **الاقتصادي الكويتي**: العدد ٢٦٦، نيسان/ابريل ١٩٨٧. ص ٥٧ ـ ٦٠.

١٢٤ ـ جبور، سمير (معد). «الخطة الاقتصادية في ميزان النجاح والفشل بعد عامين على اقرارها.» **نشرة مؤسسة الدراسات الفلسطينية**: السنة ١٤، العدد ٧، تموز/يوليو ١٩٨٧. ص ٥٢٥ ـ ٥٣٢.

١٢٥ ـ الجوجري، عادل. «حقيقة القروض الامريكية.» **الموقف العربي**: السنة ١١، العدد ٨٢، شباط/فبراير ١٩٨٧. ص ١٢ ـ ١٩.

١٢٦ ـ خدوري، وليد. «اليمن العربية على اعتاب عصر النفط.» **المستقبل العربي**: السنة ١٠، العدد ١٠٣، ايلول/سبتمبر ١٩٨٧. ص ٥٣ ـ ٦٤.

١٢٧ ـ خضر، بشارة. «المال العربي المغترب: اين هو؟» **مجلة البترول والغاز العربي**: السنة ٢٣، العدد ٣، آذار/مارس ١٩٨٧. ص ٣٢ ـ ٤٠.

١٢٨ ـ الربيعي، نزار وناصر الفهد. «الاستثمار الوطني في صناعات السفن ودورها في تنمية اقتصاديات دول الخليج العربي.» **التعاون الصناعي في الخليج العربي**: السنة ٧، العدد ٢٧، كانون الثاني/يناير ١٩٨٧. ص ٨ ـ ٣٠.

١٢٩ ـ السعدون، جاسم. «المالية العامة في دول مجلس التعاون: نظرة اولية في واقعها، احتمالاتها ونتائجها.» **التعاون**: السنة ٢، العدد ٧، تموز/يوليو ١٩٨٧. ص ٧٥ ـ ١٠٦.

١٣٠ ـ صالح، عدنان مناتي. «فاعلية العامل الاقتصادي في الحرب العراقية الايرانية.» **النفط والتنمية**: السنة ١٢، العدد ١، شباط/فبراير ١٩٨٧. ص ٤٧ ـ ٦٦.

١٣١ ـ صايغ، يوسف. «الاقتصاد الفلسطيني تحت الاحتلال: الاحتلال والتبعية.» **ملف المستقبلات العربية البديلة**: العدد ٢١، تموز/يوليو ١٩٨٦. ص ٥ ـ ٩.

١٣٢ ـ ـــ . «نحو اعادة توجيه التنمية العربية.» **التعاون**: السنة ٢، العدد ٧، تموز/يوليو ١٩٨٧. ص ١٠٧ ـ ١٢٢.

١٣٣ ـ صبحي، مجدي. «فوائض البترودولارات والاستثمار العربي في الخارج.» **السياسة الدولية**: السنة ٢١، العدد ٨٩، تموز/يوليو ١٩٨٧. ص ١٧٢ ـ ١٨٢.

١٣٤ ـ عبد الفضيل، محمود. «التنمية القطرية اصبحت مستحيلة.» اجرى الحوار سعيد الشحات. **الموقف العربي**: السنة ١١، العدد ٨٤، نيسان/ابريل ١٩٨٧. ص ٣٨ ـ ٤٣.

١٣٥ ـ ـــ . «السلوك والاداء الاقتصادي للدول النفطية الريعية في المنطقة العربية.» **المستقبل العربي**: السنة ١٠، العدد ١٠٣، ايلول/سبتمبر ١٩٨٧. ص ٩٤ ـ ١١٥.

١٣٦ ـ عسيران، راغدة. «الوضع الاقتصادي في الاراضي الفلسطينية المحتلة عام ١٩٦٧: القسم الأول.» **الارض**: السنة ١٤، العدد ٦، آذار/مارس ١٩٨٧. ص ٥٦ ـ ٦٨.

١٣٧ ـ عيسى، شاكر موسى. «ندوة تنسيق السياسات النقدية على أسس اقليمية: حالة مجلس التعاون لدول الخليج العربية، أبو ظبي، ٧ ـ ٨ شباط (فبراير) ١٩٨٧.» **المستقبل العربي**: السنة ١٠، العدد ١٠٣، ايلول/سبتمبر ١٩٨٧. ص ١٥٠ ـ ١٥٥.

١٣٨ ـ قضماني، احسان. «الخطة الاقتصادية الجديدة والصفقة الشاملة.» **الارض**: السنة ١٤، العدد ٥، شباط/فبراير ١٩٨٧. ص ٣١ ـ ٤٢.

١٣٩ ـ ـــ . «الموازنة العامة الجديدة في اسرائيل.» **الارض**: السنة ١٤، العدد ٦، آذار/مارس ١٩٨٧. ص ٩ ـ ١٦.

١٤٠ ـ الكمر، جاسم. «آفاق التعاون بين دول جنوب آسيا والدول العربية وبخاصة في مجال المنتجات البترولية.» **النفط والتعاون العربي**: السنة ١٣، العدد ٣، ١٩٨٧. ص ١٣٨ ـ ١٦١.

١٤١ ـ الكواري، محمد سالم. «في العمل الاقتصادي المشترك لدول مجلس التعاون.» **التعاون**: السنة ٢، العدد ٧، تموز/يوليو ١٩٨٧. ص ١٧٣ ـ ١٩٧.

١٤٢ ـ كيلر، جورج م. «ملاحظات حول التوجهات الحالية والمستقبلية في انتاج النفط.» **النفط والتعاون العربي**: السنة ١٣، العدد ٣، ١٩٨٧. ص ٦٣ ـ ١٠٥.

١٤٣ـ لوشياني، جياكومو. «دول رصد التخصيصات مقابل دول الانتاج: اطار نظري.» **المستقبل العربي**: السنة ١٠، العدد ١٠٣، ايلول/سبتمبر ١٩٨٧. ص ٧٨ ـ ٩٣.

١٤٤ ـ مالك، ابراهيم. «الوضع الاقتصادي ـ الاجتماعي للجماهير العربية في اسرائيل.» **الجديد**: السنة ٣٦، العدد ٥، أيار/مايو ١٩٨٧. ص ٧ ـ ١٥.

١٤٥ ـ مسعود، سميح. «المشروعات العربية المشتركة: واقعها، اهميتها، معوقاتها ومستقبلها.» **المستقبل العربي**: السنة ١٠، العدد ١٠٣، ايلول/سبتمبر ١٩٨٧. ص ٢٦ ـ ٤٤.

١٤٦ ـ «مشروع السياسة الزراعية المشتركة لدول مجلس التعاون الخليجي.» **مجلة غرفة تجارة وصناعة ابو ظبي**: السنة ١٦، العدد ١٨٤، أيار/مايو ١٩٨٧. ص ٢٢ ـ ٢٧.
انظر ايضاً: ٢٤، ٦٥

مراجعة كتب

١٤٧ ـ سعيد، محمد السيد. «الشركات عابرة القومية ومستقبل الظاهرة القومية.» **السياسة الدولية**: السنة ٢١، العدد ٨٩، تموز/يوليو ١٩٨٧. ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠. (محمود طه شيحه)

١٤٨ ـ العبود، عبد الامير رحيمة. «اليابان تجربة التطور ـ الواقع الراهن ـ العلاقات مع الخليج العربي.» **التعاون**: السنة ٢، العدد ٧، تموز/يوليو ١٩٨٧. ص ٢٣٦ ـ ٢٤٠. (محمد محمود المرسي)

١٤٩ ـ مرسي، فؤاد. «التحدي العربي للازمة الاقتصادية.» **السياسة الدولية**: السنة ٢١، العدد ٨٩، تموز/يوليو ١٩٨٧. ص ٢٨٥ ـ ٢٨٧. (عادل ابو طالب)

١٥٠ ـ ندوة التنمية المستقلة في الوطن العربي، عمان ٢٦ ـ ٢٩ نيسان (ابريل) ١٩٨٦. «التنمية المستقلة في الوطن العربي: الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية.» **المنتدى**: السنة ٢، العدد ٢٢، تموز/يوليو ١٩٨٧. ص ٩ ـ ١٢.

اجتماع

كتب

١٥١ ـ العالم، محمود امين (مشرف). **الطبقة العاملة المصرية: التراث ـ الحاضر ـ آفاق المستقبل**. القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ١٩٨٧. (سلسلة قضايا فكرية، الكتاب الخامس)

١٥٢ ـ القاسمي، خالد بن محمد. **الاجر والانتاجية والقوة العاملة بدولة الامارات العربية المتحدة**. دمشق: دار طلاس، ١٩٨٧. ١٥٣ ص.

١٥٣ ـ مؤتمر السياسات السكانية والتنمية في الوطن العربي، عمان، ١٩٨٥. **السياسات السكانية والتنمية في الوطن العربي**. عمان: وزارة العمل والتنمية الاجتماعية، ١٩٨٦. ٢٧٠ ص.
انظر ايضاً: ١١٥

دوريات:

١٥٤ ـ جزماتي، نذير. «انعكاس الاقتصاد الاسرائيلي المشوه بشقيه العسكري والمدني على ثقافة المجتمع الاسرائيلي واخلاقه ونفسيته.» **الارض**: السنة ١٤، العدد ٤، كانون الثاني/يناير ١٩٨٧. ص ٤٢ ـ ٤٨.

١٥٥ ـ الصواف، توفيق. «الاوضاع الصحية للمواطنين العرب في الاراضي المحتلة عام ١٩٦٧.» **الارض**: السنة ١٤، العدد ٥، شباط/فبراير ١٩٦٧. ص ٥٣ ـ ٦٤.

١٥٦ ـ عايد، خالد (معد). «المناطق المحتلة عام ١٩٤٨: قضية اعادة مهجري افرت وكفر برعم: بين السابقة الخطرة وحلف الاقليات.» **نشرة مؤسسة الدراسات الفلسطينية**: السنة ١٤، العدد ٧، تموز/يوليو ١٩٨٧. ص ٥٣٦ ـ ٥٤١.

١٥٧ ـ القريوتي، محمد قاسم. «الابعاد البيئية للادارة وتأثيرها على التضخم الوظيفي في دول مجلس التعاون.» **التعاون**: السنة ٢، العدد ٧، تموز/يوليو ١٩٨٧. ص ١٢٣ ـ ١٤٤.

١٥٨ ـ وناس، المنصف. «المنظومة الاصطلاحية الخلدونية: مقاربة نظرية للمصطلح عند ابن خلدون.» **المستقبل العربي**: السنة ١٠، العدد ١٠٣، ايلول/سبتمبر ١٩٨٧. ص ٤٥ ـ ٥٢.
انظر ايضاً: ٦٥، ١٢٠، ١٣٤، ١٤٤

مراجعة كتب

١٥٩ ـ عبد الحكم، طاهر. «الشخصية الوطنية المصرية: قراءة جديدة لتاريخ مصر.» **السياسة الدولية**: السنة ٢١، العدد ٨٩، تموز/يوليو ١٩٨٧. ص ٢٩٢ ـ ٢٩٤. (علاء الحديدي)

١٦٠ ـ Al-Moosa, Abdulrasool and Keith Mclachlan. «Immigrant Labour in Kuwait.» **النفط والتعاون العربي**: السنة ١٣، العدد ٣، ١٩٨٧. ص ٢١٤ ـ ٢٢٢. (محمد مختار اللبابيدي)

ثقافة

كتب

١٦١ ـ زيدان، جوزيف. **مصادر الادب النسائي في العالم العربي الحديث**. جدة: النادي الادبي الثقافي، ١٩٨٦. ٣٣٧ ص.

١٦٢ ـ صالح، ليلى محمد. **أدب المرأة في الجزيرة والخليج العربي**. الكويت: دار ذات السلاسل، ١٩٨٧. ٤٢٠ ص.

دوريات

١٦٣ ـ الباش، حسن. «التراث الشعبي الفلسطيني كما رآه المستشرقون الاوروبيون.» **الجديد**: السنة ٣٦، العدد ٥، أيار/مايو ١٩٨٧. ص ٥٩ ـ ٦٣.

١٦٤ ـ عبد الرحمان، عزي. «التدفق الاخباري: الأطر المرجعية الثقافية والتجذر التاريخي.» **الباحث العربي**: العدد ١٢، تموز/يوليو ـ ايلول/سبتمبر ١٩٨٧. ص ١٠٦ ـ ١١٣.

١٦٥ ـ عياشي، منذر. «اللسانية ومنهج التفكير عند العرب.» **الدارة**: السنة ١٢، العدد ٤، آذار/مارس ١٩٨٧. ص ٩٧ ـ ١١٦.

١٦٦ ـ فرحان، محمد جلوب. «الجدل الثقافي عند العرب.» **دراسات عربية**: السنة ٢٣، العدد ١٠، آب/اغسطس ١٩٨٧. ص ٨٨ ـ ١٢٠.

مراجعة كتب

١٦٧ ـ الجابري، محمد عابد. «بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية.» **التعاون**: السنة ٢، العدد ٧، تموز/يوليو ١٩٨٧. ص ٢٢٩ ـ ٢٣٥. (سعيد بنسعيد)

علوم وتكنولوجيا

كتب

١٦٨ ـ ذياب، احمد [وآخرون]. **تعريب العلوم بين النظرية والتجربة الميدانية**. تونس: التعاضدية العمالية للطباعة والنشر، ١٩٨٧. ١١٨ ص.

١٦٩ ـ منظمة العمل العربية. مكتب العمل العربي. **علاقة التكنولوجيا بالتنمية والتشغيل: تقرير المدير العام لمكتب العمل العربي: البند الأول ـ القسم الأول**. بغداد: المنظمة، ١٩٨٧.

دوريات

١٧٠ ـ ابو النجا، حمدي. «حول اختبارات ومواصفات تقييم الاداء للمنتجات البترولية وجدوى انشاء مختبر مركزي عربي للاداء.» **النفط والتعاون العربي**: السنة ١٣، العدد ٣، ١٩٨٧. ص ١٧ ـ ٦٢.

١٧١ ـ جبر، فلاح سعيد. «المشكلات البيئية للصناعات الغذائية في الوطن العربي واثرها على تلوث الاغذية المصنعة.» **النفط والتنمية**: السنة ١٢، العدد ٢، آذار/مارس ـ نيسان/ابريل ١٩٨٧. ص ١٠ ـ ٢٨.

١٧٢ ـ خوري، جان. «التصحر وموارد المياه في الوطن العربي.» **الزراعة والمياه بالمناطق الجافة في الوطن العربي**: السنة ٢،العدد ٤، تشرين الأول/اكتوبر ١٩٨٦. ص ٨٤ ـ ٩٣.

١٧٣ـ الشخاترة، محمد. «التصحر في الوطن العربي: مفهومه وماضيه، اسبابه ونتائجه واهم الاسس والسبل لمعالجته.» **الزراعة والمياه بالمناطق الجافة في الوطن العربي**: السنة ٢، العدد ٤، تشرين الأول/اكتوبر ١٩٨٦. ص ٤ ـ ٢٧.

١٧٤ ـ الشوربجي، مصطفى أحمد. «التصحر في أراضي المراعي الطبيعية بالوطن العربي: اسبابه، مظاهره، آثاره وطرق مكافحته.» **الزراعة والمياه بالمناطق الجافة في الوطن العربي**: السنة ٢، العدد ٤، تشرين الاول/اكتوبر ١٩٨٦. ص ٦٨ ـ ٨٣.

١٧٥ ـ عليوي، محمد. «التربة المهددة بالتصحر في الوطن العربي.» **الزراعة والمياه بالمناطق الجافة في الوطن العربي**: السنة ٢،العدد ٤، تشرين الاول/اكتوبر ١٩٨٦. ص ٣٦ ـ ٤٣.

١٧٦ ـ عوض، عادل. «الحرب البيئية الاوروبية على الشواطىء العربية.» **المدينة العربية**: السنة ٦، العدد ٢٥، أيار/مايو ١٩٨٧. ص ٥٥ ـ ٦٥.

ثانياً: المصادر الاجنبية

Reference, General and Bibliography

Books

1 - *Directory of Development Finance Institutions.* Vienna: UNIDO, 1986. 94 p.

2 - Izumisawa, Kumiko. *Index of Articles on Islam and Middle East, 1970 – 1985.* Tokyo: Institute of Developing Economics, 1986. vii, 262 p.

Book Reviews

3 - Hashim, Abd al-Hâdi [et.al.] (ed.) «Al-Mawsûa al - Filastîniyya.» *Revue d'études palestiniennes:* no. 22, hiver 1987. pp. 97-99 (M.N.)

History and Geography

Books

See also: 10

Periodicals

See also: 29,57

Book Reviews

4 - Alî, Alî al-Sayyid. «Al-Quds fî al-Asr al Mamlûkî.» *Revue d'études palestiniennes:* no. 22, hiver 1987. pp. 100-104. (M.N.)

5 - Ben-Arieh, Yehoshua. «Jerusalem in the 19th Century: The Old City.» *Revue d'étude palestiniennes:* no. 24, été 1987. pp. 120-123. (James A. Reilly)

6 - Gerber, Haim. «Ottoman Rule in Jerusalem, 1890-1914.» *Revue d'études palestiniennes:* no. 22, hiver 1987. pp. 109-111. (James A. Reilly)

7 - Marsot, Afaf Lutfi al-Sayyid. «Egypt in the Reign of Muhammad Ali.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies:* vol. L., no. 1, 1987. pp. 137-138. (M.E. Yapp)

8 - Peters, F.E. «Jerusalem: The Holy City in the Eyes of Chronicles: Visitors, Pilgrims and Prophets from the Days of Abraham to the Beginings of Modern Times.» *Revue d'études palestiniennes:* no. 24, été 1987. pp. 120-123. (James A. Reilly)

Politics and National Thought

Books

9 - Anderson, Ivrine. *Aramco, the United States, and Saudi Arabia.* Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1986.

10 - Badeeb, Saeed M. *The Saudi-Egyptian Conflict over North Yemen, 1962-1970.* Boulder, Colo.: Westview Press, 1987.

11 - Balta, Paul. *Iran-Irak, une guerre de 5.000 ans.* Paris: Anthropos, 1987. 315 p.

12 - Beres, Louis René. *Security of Armageddon: Israel's Nuclear Strategy.* Lexington, Mass.: Lexington Books, 1986. 237 p.

13 - Cohen, Bernard. *Bourguiba: Le Pouvoir d'un suel.* Paris: Flammarion, 1986. 246 p. (Grandes figures politiques)

14 - Gally, Laurent. *L'Agent noir, une taupe dans l'affaire Abdallah.* Paris: Robert Lafront, 1987. 312 p.

15 - Gilboa, Eytan. *American Public Opinion toward Israel and the Arab-Israeli Conflict.* Lexington, Mass.: Lexington Books, 1987. 367 p.

16 - Katz, Samuel M. *Modern Israeli Tanks and Combat Vehicles.* London: Arms and Armour Press, 1987. 72 p.

17 - Laurent, Annie et Antoine Basbous. *Guerres secrètes au Liban.* Paris: Gallimard, 1987. 371 p. (Au vif du sujet)

18 - Reich, Bernard (ed.). *The Powers in*

the Middle East: The Ultimate Strategic Arena. London; New York: Praeger Publishers, 1987. 351 p.

19 - *Strategic Survey 1986-1987.* New York: International Institute for Strategic Studies, 1987. 239 p.

20 - Villeneuve, Charles et Jean-Pierre Péret. *Histoire secrète du terrorisme: Les Juges de l'impossible.* Paris: Plon, 1987. 312 p.

21 - Vukadinovic', Radovan. *Mediteran izmedu rata i mira.* Zagreb: Suvremena misao, 1986. 444 p.

Periodicals

22 - Anderson, Lida. «Libya's Qaddafi: Still in Command?» *Current History:* vol. 86, no. 517, February 1987. pp. 65-68.

23 - Axelgard, Frederick W. «Iraq and the War with Iran.» *Current History:* vol. 86, no. 517, February 1987. pp. 57-60.

24 - Hunter, Robert E. «The Reagan Administration and the Middle East.» *Current Hisotry:* vol. 86, no. 517, February 1987. pp. 49-52.

25 - Agursky, Mikhail. «Soviet Priorities in the Arab-Israeli Conflict.» *The Jerusalem Journal of International Relations:* vol.9, no. 2, June 1987. pp. 43-82.

26 - Banisadr, Zahra. «L'Iran et la question palestinienne.» *Revue d'études palestiniennes:* no. 24, été 1987. pp. 41-48.

- Bourne, Jenny. «Homelands of the Mind: Jewish Feminism and Identity Politics.» *Race and Class:* vol. XXIX, no. 1, Summer 1987. pp. 1-24.

28 - Brecher, Michael and Patrick James. «International Crises in the Middle East, 1929-1979: Immediate Severity and Longterm Importance.» *The Jerusalem Journal of International Relations:* vol. 9, no. 2, June 1987. pp. 1-42.

- Epstein, Edward Jay. «Secrets from the CIA Archive in Tehran.» *Orbis:* vol. 31, no. 1, Spring 1987. pp. 33-41.

30 - Halévi, Ilan. «De Pérès – Shamir à Shamir – Pérès.» *Revue d'études palestiniennes:* no. 22, hiver 1987. pp. 19-26.

31 - Hentsh, Thierry. «Image occidentale de l'orient et question palestinienne.» *Revue d'études palestiniennes:* no.24, été 1987. pp. 9-24.

32 - Ibrahimi, Ahmed Taleb. «La Nation arab face à elle-même.» *Revue d'études palestiniennes:* no. 24, été 1987. pp. 3-8.

33 - Kapeliouk, Amnon. «M. Gorbatchev, Israel et les palestiniens». *Le Monde diplomatique:* vol. 34, no. 401, août 1987. pp. 1, 8-9.

34 - Lorch, Netanel. «The Knesset and Israel's Foreign Relations.» *The Jerusalem Journal of International Relations:* vol.9, no. 2, June 1987. pp. 117-132.

35 - Peteet, Julie. «La Justice au quotidien dans les camps palestiniens au Liban.» *Revue d'études palestiniennes:* no. 24, été 1987. pp. 25-40.

36 - Pipes, Daniel. «Breaking the Iran/Contra Story.» *Orbis:* vol. 31, no. 1, Spring 1987. pp. 135-139.

37 - Rabinovich, Itamar. «Syria and Lebanon.» *Current History:* vol. 86, no. 517, February 1987. pp. 61-64.

38 - Rajsfus, Maurice. «Retours d'Israel.» *Revue d'études palestiniennes:* no. 23, printemps 1987. pp. 65-71.

39 - Shavit, Yaacov. «Ideology, Worldview, and National Policy: The Case of the Likud Government, 1977-1984.» *The Jerusalem Journal of International Relations:* vol. 9, no. 2, June 1987. pp. 101-116.

40 - Sid Ahmed, Mohamed. «La Diplomatie égyptienne écartelée.» *Le Monde diplomatique:* vol. 34, no. 401, août 1987. pp. 8-9.
See also: 73

Book Reviews

41 - Avnéri, Ouri. «Mon frère l'ennemi:

Un Israélien dialogue avec les palestiniens.» *Revue d'études palestiniennes:* no. 23, printemps 1987. pp. 99-101. (S.B.)

42 - Balta, Paul. «Iran – Irak: Une Guerre de 5000 ans.» *Revue d'études palestiniennes:* no. 24, été 1987. pp. 99-100. (L.B.)

43 - Beres, Louis René (ed.). «Security or Armageddon: Israel's Nuclear Strategy.» *American Political Science Review:* vol. 81, no. 2, June 1987. pp. 671-673. (Alex Minitz)

44 - Brown, L. Carl. «International Politics and the Middle East: Old Rules, Dangerous Game.» *The Jerusalem Journal of International Relations:* vol. 9, no. 2, June 1987. pp. 135-137. (Yaacov Bar-Siman-Tov)

45 - Chevallier, Dominique (ed.). «Renouvellement du monde arabe, 1952-1982: Pensées politiques et confrontations internationales.» *Revue d'études palestiniennes:* no. 23, printemps 1987. pp. 91-93. (Nadine Méouchy)

46 - Benziman, Uzi. «Sharon: An Israeli Caesar.» *Revue d'études palestiniennes:* no. 24, été 1987. pp. 115-118. (Zachary Lockman)

47 - Corm, Georges. «Géopolitique du conflit libanais.» *Revue d'études palestiniennes:* no. 22, hiver 1987. pp. 87-90. (Nadine Méouchy)

48 - Al-Kholi, Lotfi (ed.). «Al-Ma'zaq al-Arabî.» *Revue d'études palestiniennes:* no. 24, été 1987. pp. 110-113 (Maged Nehmé)

49 - Klieman, Aaron S. «Israel's Global Reach: Arms Sales as Diplomacy.» *American Political Science Review:* vol. 81, no. 2, June 1987. pp. 671-673. (Alex Minitz)

50 - Laurent, Gally. «L'Agent noir: Une taupe dans l'affaire Abdallah.» *Revue d'études palestiniennes:* no. 24, été 1987. pp. 107-110. (J.P.F.)

51 - Newman, David. «The Impact of Gush Emunim.» *Revue d'études palestiniennes:* no. 22, hiver 1987. pp. 108-109. (Akika Orr)

52 - Porat, Ben et Uri Dan. «Opération Babylone.» *Revue d'études palestiniennes:* no. 22, hiver 1987. pp. 91-93. (Jean Pierre Filiu)

53 - Ramazani, R.K. «Revolutionary Iran: Challange and Response to the Middle East.» *Orbis:* vol. 31, no. 1, Spring 1987. pp. 141-144. (Laurie Mylroie)

54 - Ray, James Lee. «The Future of American-Israeli Relations: A Parting of the Ways?» *Revue d'études palestiniennes:* no. 24, été 1987. pp. 118-120. (Granville Austin)

55 - Rothschild, Jon (ed.). «Forbidden Agendas: Intolerance and Defiance in the Middle East.» *Third World Quarterly:* vol. 9, no. 3, July 1987. pp. 1024-1025. (Cheryl A. Rubenberg)

56 - Spiegel, Steven L. «The Other Arab-Israeli Conflict: Making America's Middle East Policy from Truman to Reagan.» *Revue d'études palestiniennes:* no. 22, hiver 1987. pp. 104-108. (Fred H. Lawson)

57 - Tabory, Mala. «The Multinational Force and Observers in the Sinai: Organization, Structure, and Function.» *The Jerusalmen Journal of International Relations:* vol. 9, no. 2, June 1987. pp. 133-135. (Nissim Bar-Yaacov)

58 - Teveth, Shabtai. «Ben-Gurion and the Palestinian Arabs: From Peace to War.» *Revue d'études palestiniennes:* no. 24, été 1987. pp. 115-118. (Zachary Lockman)

59 - Villeneuve, Charles et Jean-Pierre Péret. «Histoire secrète du terrorisme: Les Juges de l'impossible.» *Revue d'études palestiniennes:* no. 24, été 1987. pp. 105-107. (J.P.F)

60 - Al-Wâlidî, Maysoun al-Atâwina. «La Femme palestinienne et l'occupation israélienne.» *Revue d'études palestiniennes:* no. 24, été 1987. pp. 113-115. (Sanaa Osseiran)
See also: 70

Economics

Books

61 - Attiga, Ali A. *The Arabs and the Oil Crisis, 1973-1986.* Kuwait: Organization of Arab Petroleum Exporting Countries, 1987. 437p.

62 - Leyton-Brown, David. *The Utility of International Economic Sanctions.* London: Croom Helm, 1987. 320p.

63 - Mabro, Robert. *Netback Pricing and the Oil Price Collapse, 1986.* Oxford: Oxford Institute for Energy Studies, 1987.

64 - Sherbiny, Naiem A. *Oil and the Internationalization of Arab Banks.* Oxford: Oxford Institute for Energy Studies, 1986. (OIES Working Paper, F6)

65 - The Society of Petroleum Engineers. *Proceedings of the 5th Middle East Oil Show, Manama (Bahrain), 7-10 May 1987.* Texas: SPE, 1987.

Periodicals

66 - Ateya, Moustafa N. «Israel / Etats Unis: La Zone de libre-échange.» *Revue d'études palestiniennes:* no. 23, printemps 1987. pp. 35-54.

67 - Dethier, Jean-Jacques and Kathy Funk. «The Language of Food: PL 480 in Egypt.» *MERIP Middle East Report:* vol. 17, no. 2, March-April 1987. pp. 22-27.

68 - Hirsch, Seev. «Trade Regimes and the Middle East Peace Process.» *The World Economy:* vol. 10, no. 1, March 1987. pp. 61-74.

69 - Sayigh, Yusif A. «The Palestinian Economy under Occupation: Dependency and Pauperization.» *The Arab Alternative Futures Dossier:* no.21, July 1987. pp. 5-9.

Book Reviews

70 - Daoudi, M.S. and M.S. Dajani. «Economic Diplomacy: Embargo Leverage and World Politics.» *Revue d'études palestiniennes:* no. 23, printemps 1987. pp. 101-103. (Sanaa Ossayrane)

71 - Richards, Alan (ed.). «Food States and Peasants: Analysis of the Agrarian Question in the Middle East.» *MERIP Middle East Report:* vol. 17, no. 2, March-April 1987. pp. 45-47. (Kareen Pfeifer)

Sociology

Periodicals

72 - Stork, Joe and Karen Pfeifer. «Bullets, Banks and Bushels: The Struggle for Food in the Middle East.» *MERIP Middle East Report:* vol. 17, no. 2, March-April 1987. pp. 3-6.

73 - Sayigh, Rosemary. «Femmes palestiniennes: Une Histoire enquête d'historiens.» *Revue d'études palestiniennes:* no. 23, printemps 1987. pp. 13-34.

Culture

Book Reviews

74 - Hopkins, Simon. «Studies in the Grammar of Early Arabic.» *Bulletin of the School of Oriental and African Studies:* vol. L., no. 1, 1987. pp. 129. (Anton Spitaler)

75 - Muz'il, Ghânim. «Al-Shakhsiyya al-Arabiyya fi al-Adab al-Hadith.» *Revue d'études palestiniennes:* no. 23, printemps 1987. pp. 105-106. (M.N.)

76 - Shammâs, Antun. «Arabesqot». *Revue d'études palestiniennes:* no. 23, printemps 1987. pp. 95-99. (Simone Bitton)

Science and Technology

Books

77 - Unesco. Regional Office for Science and Technology for the Arab States. *The Major Regional Project on Rational Utilization and Conservation of Water Resources in Rural Areas of the Arab States with Emphasis on the Tradition Water Systems.* Paris: ROSTA, 1986. xii, 370 p.

من منشورات
مركز دراسات الوحدة العربية

- **الحركات الاسلامية المعاصرة في الوطن العربي** (٤٢٤ ص ـ ٨,٥٠ $) ..... **ندوة فكرية**
- **العرب ومستقبل النظام العالمي** (٢٩٢ ص ـ ٦ $) ..... **د. عبد المنعم سعيد**
- **العرب ودول الجوار الجغرافي** (٦٣٦ ص ـ ٤,٥٠ $) ..... **د. عبد المنعم سعيد**
- **الأقباط والقومية العربية** ـ دراسة استطلاعية ـ (٢٣٦ ص ـ ٥ $) ..... **د. أبو سيف يوسف**
- **يوميات ووثائق الوحدة العربية ١٩٨٦** (٨٦٤ ص ـ ١٧,٥٠ $) ..... مركز دراسات الوحدة العربية
- **دراسات في الحركة التقدمية العربية** (٣٨٠ ص ـ ٧,٥٠ $) ..... **ندوة فكرية**
- **العسكريون العرب وقضية الوحدة** (٤٨٦ ص ـ ٩,٥٠ $) ..... **د. مجدي حماد**
- **البعد القومي للقضية الفلسطينية: فلسطين بين القومية العربية والوطنية الفلسطينية**
  (سلسلة اطروحات الدكتوراه (١٠) (٢٧٦ ص ـ ٥,٥٠ $) ..... **د. ابراهيم ابراش**
- **صورة العرب في عقول الامريكيين** (٢٦٨ ص ـ ٥,٥٠ $) ..... **د. ميخائيل سليمان**
- **السياسة الخارجية الفرنسية إزاء الوطن العربي منذ عام ١٩٦٧**
  (سلسلة اطروحات الدكتوراه (٩) (٢٦٨ ص ـ ٥,٥٠ $) ..... **د. بو قنطار الحسان**
- **الأدب العربي: تعبيره عن الوحدة والتنوع ـ بحوث تمهيدية** (٤٤٠ ص ـ ٩ $) ..... **مجموعة من الباحثين**
- **حيازة التكنولوجيا المستوردة من اجل التنمية الصناعية:**
  مشكلات الاستراتيجية والادارة في الوطن العربي (٢٥٢ ص ـ ٥ $) ..... **ندوة فكرية**
- **وحدة المغرب العربي** (٢٥٤ ص ـ ٥ $) ..... **ندوة فكرية**
- **التنمية المستقلة في الوطن العربي** (١٠٠٢ ص ـ ٢٢ $) ..... **ندوة فكرية**
- **الهوية القومية في السينما العربية** (٢٧٦ ص ـ ٥,٥٠ $) ..... **مجموعة من الباحثين**
- **العقد العربي القادم: المستقبلات البديلة** (٤٦٨ ص ـ ٩,٥٠ $) ..... **ندوة فكرية**
- **تجديد الحديث عن القومية العربية والوحدة** (٢٧٢ ص ـ ٥,٥٠ $) ..... **د. سعدون حمادي**
- **الأبعاد التربوية للصراع العربي ـ الاسرائيلي** (٥٢٤ ص ـ ١٠,٥٠ $) ..... **ندوة فكرية**
- **بنية العقل العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية.**
  (نقد العقل العربي (٢)) (٦٠٠ ص ـ ١٢ $) ..... **د. محمد عابد الجابري**

سلسلة الثقافة القومية

- **المثقفون والبحث عن مسار: دور المثقفين في اقطار الخليج العربية في التنمية (٩)**
  (٢٤٤ ص ـ ٢,٥٠ $) ..... **د. اسامة عبد الرحمن**
- **نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية (١٠)** (١٠٨ ص ـ دولار واحد) ..... **د. غسان سلامة**

- جامعة الدول العربية ١٩٤٥ ـ ١٩٨٥: دراسة تاريخية (٤) (١٢٨ ص ـ ١,٥٠ $)..... أحمد فارس عبد المنعم
- الجماعة الاوروبية: تجربة التكامل والوحدة (٥) (٢٨٨ ص ـ ٣ $)..... د. عبد المنعم سعيد
- التعريب والقومية العربية في المغرب العربي (٦) (٢٠٠ ص ـ ٢ $)..... د. نازلي معوض أحمد
- الوحدة النقدية العربية (٧) (١٦٨ ص ـ ١,٥٠ $)..... د. عبد المنعم السيد علي
- اوروبا والوطن العربي / سلسلة الثقافة القومية (٨) (٣٦٨ ص ـ ٢,٥٠ $)..... د. نادية محمود محمد مصطفى
- المثقفون والبحث عن مسار: دور المثقفين في اقطار الخليج العربية في التنمية (٩) (٢٤٤ ص ـ ٢,٥٠ $)..... د. اسامة عبد الرحمن
- نحو عقد اجتماعي عربي جديد: بحث في الشرعية الدستورية (١٠) (١٠٨ ص ـ دولار واحد)..... د. غسان سلامة
- السياسة الأمريكية تجاه الصراع العربي ـ الاسرائيلي ١٩٧٣ ـ ١٩٧٥ (١١) (١٤٤ ص ـ ١,٥٠ $)..... د. محمد الاطرش

- موقف فرنسا والمانيا وإيطاليا من الوحدة العربية ١٩١٩ ـ ١٩٤٥ (١) (٥٤٠ ص ـ ١١ $)..... د. علي محافظة
- تطور الوعي القومي في المغرب العربي (سلسلة كتب المستقبل العربي (٨)) (٣٦٠ ص ـ ٧ $)..... مجموعة من الباحثين
- الوحدة الاقتصادية العربية: تجاربها وتوقعاتها (جزءان)، (١٢٩٦ ص ـ تجليد عادي ٢٦ $/ تجليد فني ٣٠ $)..... د. محمد لبيب شقير
- تطور الفكر القومي العربي (٤٠٨ ص ـ ٨ $)..... ندوة فكرية
- نحو علم اجتماع عربي: علم الاجتماع والمشكلات العربية الراهنة، (سلسلة كتب المستقبل العربي (٧) (٤٠٨ ص ـ ٨ $)..... مجموعة من الباحثين
- تهيئة الانسان العربي للعطاء العلمي (٥٤٨ ص ـ ١١ $)..... ندوة فكرية
- التصحر في الوطن العربي (١٧٦ ص ـ ٣,٥٠ $)..... د. محمد رضوان الخولي
- كيف يصنع القرار في الوطن العربي (٢٦٠ ص ـ ٥ $)..... د. ابراهيم سعد الدين وآخرون
- صناعة الانشاءات العربية (٣٩٢ ص ـ ٨ $)..... د. انطوان زحلان
- التراث وتحديات العصر في الوطن العربي: الاصالة والمعاصرة (٨٧٢ ص ـ ١٧,٥٠ $) ... طبعة ثانية ..... ندوة فكرية
- السياسات التكنولوجية في الاقطار العربية (٥٢٨ ص ـ ١٠,٥٠ $)..... ندوة فكرية
- الفلسفة في الوطن العربي المعاصر (٣٣٦ ص ـ ٦,٥٠ $)..... ندوة فكرية
- نحو استراتيجية بديلة للتنمية الشاملة... طبعة ثانية (١٩٦ ص ـ ٤ $)..... د. علي خليفة الكواري
- الاعلام العربي المشترك: دراسة في الاعلام الدولي العربي... طبعة ثانية (١٦٤ ص ـ ٣,٥٠ $)..... د. راسم محمد الجمال
- صورة العرب في صحافة المانيا الاتحادية... طبعة ثانية (سلسلة اطروحات الدكتوراه (٨))، (٢٢٠ ص ـ ٤,٥٠ $)..... د. سامي مسلّم
- ازمة الديمقراطية في الوطن العربي (٩٢٨ ص ـ ١٨,٥٠ $) ... طبعة ثانية..... ندوة فكرية
- التنمية العربية: الواقع الراهن والمستقبل.. طبعة ثانية، (سلسلة كتب المستقبل العربي (٦)) (٣٦٠ ص ـ ٧ $)..... مجموعة من الباحثين
- التكوين التاريخي للامة العربية: دراسة في الهوية والوعي... طبعة ثالثة (٣٣٦ ص ـ ٦,٥٠ $)..... د. عبد العزيز الدوري
- دراسات في القومية العربية والوحدة (سلسلة كتب المستقبل العربي (٥)) (٣٨٤ ص ـ ٧,٥٠ $)..... مجموعة من الباحثين
- الثروة المعدنية العربية: امكانات التنمية في اطار وحدوي... طبعة ثانية (١٥٢ ص ـ ٣ $)..... د. محمد رضا محرم
- البحر الاحمر والصراع العربي ـ الاسرائيلي: التنافس بين استراتيجيتين، طبعة ثانية (سلسلة اطروحات الدكتوراه (٧)) (٣٦٠ ص ـ ٧ $)..... د. عبد الله عبد المحسن السلطان
- التعاون الانمائي بين اقطار مجلس التعاون العربي الخليجي: المنهاج المقترح والأسس المضمونية والعملية (سلسلة اطروحات الدكتوراه (٦)) (٤٩٢ ص ـ ١٠ $)..... د. فؤاد حمدي بسيسو
- المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي... طبعة ثانية (٥١٦ ص ـ ١٠,٥٠ $)..... د. حليم بركات
- مصر والصراع العربي ـ الاسرائيلي: من الصراع المحتوم... الى التسوية المستحيلة ... طبعة ثانية (٢٥٦ ص ـ ٥ $)..... د. حسن نافعة
- اللغة العربية والوعي القومي... طبعة ثانية (٤٨٤ ص ـ ٩,٥٠ $)..... ندوة فكرية
- الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية (الاستقلالية) في العراق...طبعة ثالثة (سلسلة اطروحات الدكتوراه (٥)) (٤٨٦ ص ـ ٩,٥٠ $)..... د. وميض جمال عمر نظمي
- السياسة الامريكية تجاه الصراع العربي ـ الاسرائيلي ١٩٦٧ ـ ١٩٧٣ (سلسلة اطروحات الدكتوراه (٤))... طبعة ثانية (٣٤٤ ص ـ ٧ $)..... د. هالة ابو بكر سعودي
- الهجرة الى النفط... طبعة ثالثة (٢٤٠ ص ـ ٥ $)..... د. نادر فرجاني
- العرب وافريقيا... طبعة ثانية (٨٢٤ ص ـ ١٦,٥٠ $)..... ندوة فكرية
- الطاقة النووية العربية: عامل بقاء جديد... طبعة ثانية (١٥٦ ص ـ ٣ $)..... د. عدنان مصطفى

- **الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي**... طبعة ثالثة (سلسلة كتب المستقبل العربي (٤)) (٣٥٢ ص ـ ٧,٥٠ $) ..... مجموعة من الباحثين
- **الحياة الفكرية في المشرق العربي ١٨٩٠ ـ ١٩٣٩** (٢٣٦ ص ـ ٤,٥٠ $) ..... اعداد مروان بحيري
- **التحليل السياسي الناصري: دراسة في العقائد والسياسة الخارجية** ... طبعة ثانية (سلسلة اطروحات الدكتوراه (٣)) (٣٩٦ ص ـ ٨ $) ..... د. محمد السيد سليم
- **العمالة الأجنبية في اقطار الخليج العربي** (٧١٢ ص ـ ١٤ $) ..... ندوة فكرية
- **انتقال العمالة العربية: المشاكل ـ الآثار ـ السياسات** (٣١٢ ص ـ ٦ $) ..... د. ابراهيم سعد الدين ود. محمود عبد الفضيل
- **جامعة الدول العربية: الواقع والطموح** (١٠٠٤ ص ـ ٢٠ $) ..... ندوة فكرية
- **الصراع العربي ـ الاسرائيلي: بين الرادع التقليدي والرادع النووي** (٢٤٨ ص ـ ٥ $) ... **طبعة ثانية** ..... أمين حامد هويدي
- **ببليوغرافيا الوحدة العربية ١٩٠٨ ـ ١٩٨٠ ـ المجلد الأول: المؤلفون ـ القسم الأول: بالعربية** (١٠٦٠ ص ـ ٢١ $) ..... مركز دراسات الوحدة العربية
- **ببليوغرافيا الوحدة العربية ١٩٠٨ ـ ١٩٨٠ ـ المجلد الأول: المؤلفون ـ القسم الثاني: بالانكليزية والافرنسية** (١٠٩٦ ص ـ ٢٢ $) ..... مركز دراسات الوحدة العربية
- **ببليوغرافيا الوحدة العربية ١٩٠٨ ـ ١٩٨٠ ـ المجلد الثاني: العناوين ـ القسم الأول: بالعربية** (٤٠٠ ص ـ ٨ $) ..... مركز دراسات الوحدة العربية
- **ببليوغرافيا الوحدة العربية ١٩٠٨ ـ ١٩٨٠ ـ المجلد الثاني: العناوين ـ القسم الثاني: بالانكليزية والافرنسية** (٣٦٨ ص ـ ٧,٥٠ $) ..... مركز دراسات الوحدة العربية
- **ببليوغرافيا الوحدة العربية ١٩٠٨ ـ ١٩٨٠ ـ المجلد الثالث: الموضوعات (ثلاثة اقسام)** (٣٢٧٢ ص ـ ٦٥ $) ..... مركز دراسات الوحدة العربية
- **النظام الاقليمي العربي**... طبعة خامسة جديدة ومطورة (٣٢٤ ص ـ ٦,٥٠ $) ..... جميل مطر ود. علي الدين هلال
- **التطور التاريخي للأنظمة النقدية في الأقطار العربية**... طبعة ثالثة (٤٧٢ ص ـ ٩,٥٠ $) ..... د. عبد المنعم السيد علي
- **مصر والعروبة وثورة يوليو** (سلسلة كتب المستقبل العربي (٣)) (٤٠٠ ص ـ ٨ $) ..... مجموعة من الباحثين
- **الفكر الاقتصادي العربي وقضايا التحرر والتنمية والوحدة**... طبعة ثانية (٢٤٨ ص ـ ٥ $) ..... د. محمود عبد الفضيل
- **المواصلات في الوطن العربي**... طبعة ثانية (٤٠٤ ص ـ ٨ $) ..... ندوة فكرية
- **السياسة الامريكية والعرب**... طبعة ثانية مزيدة ومنقحة (سلسلة كتب المستقبل العربي (٢)) (٣٦٨ ص ـ ٧,٥٠ $) ..... مجموعة من الباحثين
- **دراسات في التنمية والتكامل الاقتصادي العربي**... طبعة ثالثة (سلسلة كتب المستقبل العربي (١)) (٤٧٦ ص ـ ٩,٥٠ $) ..... مجموعة من الباحثين
- **التعريب ودوره في تدعيم الوجود العربي والوحدة العربية**... طبعة ثانية (٥٢٨ ص ـ ١٠,٥٠ $) ..... ندوة فكرية
- **المرأة ودورها في حركة الوحدة العربية**... طبعة ثانية (٥٥٦ ص ـ ١١ $) ..... ندوة فكرية
- **الامكانات العربية**... طبعة ثانية (١٣٦ ص ـ ٣ $) ..... د. علي نصار
- **صور المستقبل العربي**... طبعة ثانية (٢١٢ ص ـ ٤ $) ..... د. ابراهيم سعد الدين وآخرون
- **النظام الاجتماعي العربي الجديد**... طبعة ثالثة (٣٠٤ ص ـ ٦ $) ..... د. سعد الدين ابراهيم
- **تجربة دولة الامارات العربية المتحدة**... طبعة ثالثة (٨١٦ ص ـ ١٦,٥٠ $) ..... ندوة فكرية
- **التصور القومي العربي في فكر جمال عبد الناصر ١٩٥٢ ـ ١٩٧٠**... طبعة ثالثة (سلسلة اطروحات الدكتوراه (٢)) (٤١٦ ص ـ ٨,٥٠ $) ..... د. مارلين نصر
- **البعد التكنولوجي للوحدة العربية**... طبعة ثالثة (١١٦ ص ـ ٢,٥٠ $) ..... د. انطوان زحلان
- **القومية العربية والاسلام**... طبعة ثانية (٧٨٠ ص ـ ١٥,٥٠ $) ..... ندوة فكرية
- **التكامل النقدي العربي: المبررات ـ المشاكل ـ الوسائل**... طبعة ثالثة (٧٤٠ ص ـ ١٥ $) ..... ندوة فكرية
- **سلسلة التراث القومي: الأعمال القومية لساطع الحصري /٣ مجلدات** (٣١٢٤ ص ـ ٦٢,٥٠ $) .....
- **مجلة المستقبل العربي: المجلدات السنوية ٩ سنوات** (ثمن مجلات السنة الواحدة ٤٠ $) ..... مركز دراسات الوحدة العربية

سلاسل الناشئة

- سلسلة «ربوع بلادي»، ٨ اجزاء... طبعة ثانية (دولار واحد لكل جزء) ..... شريف الراس
- سلسلة «فتى العرب» ٧ اجزاء... طبعة ثانية (دولار واحد لكل جزء) ..... شريف الراس

مركز دراسات الوحدة العربية

وكلاء توزيع مطبوعات المركز في الاقطار العربية والدول الاجنبية

الاردن

المجلة والكتب

وكالة التوزيع الاردنية
ص.ب ٣٧٥
عمان ـ الاردن/ت ـ ٦٣٠١٩٢/١

الامارات العربية المتحدة

دبي
المجلة

مؤسسة الاتحاد للصحافة والنشر والتوزيع
ص.ب ٣٤٤٦ دبي ـ دولة الامارات العربية المتحدة
ت ـ ٢٨٢٦٦٦ ـ ٢٢٤١١١

الشارقة

المجلة والكتب

مكتبة دار الآداب
منطقة الفوير ـ شارع العروبة
ص.ب ٦٥٩ الشارقة ـ دولة الامارات العربية المتحدة
ت ـ ٢٢٩٥١ ـ ٣٥٩٢٠١

العين
المجلة والكتب

مكتبة الامارات للخدمات الثقافية والفنية
ص.ب ١٥٦٨٨
العين ـ دولة الامارات العربية المتحدة
ت ـ ٦٤١٦٤٥

البحرين

المجلة والكتب

الشركة العربية للوكالات والتوزيع
شارع الخليفة ص.ب ١٥٦
المنامة ـ البحرين ت ـ ٢٥٥٧٠٦

الكتب

مكتبة دلمون
شارع القصر القديم ـ القضيبية
ص.ب ٢٠٤٤٠ المنامة ـ البحرين
ت ـ ٧١٢٢٩٠

تونس

المجلة

الشركة التونسية للصحافة
3 نهج المغرب
1035 تونس RP
ت ـ 242499

الجزائر

المجلة

المؤسسة الوطنية لتوزيع الصحافة (E.N.A.M.E.R)
الجزائر العاصمة

وهران

BP 160 - EL-HARRACH
ALGER - ALGERIE
Tel: 75.42.13/75.41.54

قسنطينة

3 RUE DE LA PAIX - ORAN
ALGERIE Tel: 29.82.03/39.81.95

ZONE INDUSTRIELLE «LE PALMA»
CONSTANTINE - ALGERIE
Tel: 69.28.67/69.15.59

الكتب

المؤسسة الوطنية للكتاب
11 مكرر شارع العربي بن مهيدي
الجزائر العاصمة ـ الجزائر Tel: 64.96.12

سلطنة عمان

الكتب

مكتبة العلوم
ص.ب ٣٤٧٤ روي
مسقط ـ سلطنة عمان
ت ـ ٦٢٠٠١٠ السيب
٧٠٣٢١٤ روي

السودان

المجلة

دار التوزيع
ص. ب ٣٥٨
الخرطوم ـ السودان
ت ـ ٧٩٤٦٠/٧٥٥٧٥/٨٠٥٨٨

الكتب

شركة الفارابي للنشر والأدوات المكتبية المحدودة
ص.ب ٢١٥٩
الخرطوم ـ السودان
ت ـ ٨٠٥٣٨

سوريا

المجلة والكتب

المؤسسة العربية السورية لتوزيع المطبوعات
برامكة ـ تجاه ثانوية التجارة
ص.ب ١٢٠٣٥
دمشق ـ الجمهورية العربية السورية
ت ـ ٢٢٣٧٧٢/٢٢٨٨٣١

العراق

المجلة والكتب

الدار الوطنية للتوزيع والاعلان
شارع الجمهورية ـ ص.ب ٦٢٤
بغداد ـ الجمهورية العراقية
ت ـ ٨٨٨٩٥٧١

قطر

المجلة

دار العروبة للصحافة والطباعة والنشر
ص.ب ٦٣٣ الدوحة ـ قطر
ت ـ ٣٢١٦١٢

الكتب

دار المتنبي للنشر والتوزيع
ص.ب ٢٧٠٦ الدوحة ـ قطر
ت ـ ٤١٢١٤٠ / ٤١٢١٤١

مكتبة الفتى
ص.ب ١٠٤٩
الدوحة ـ قطر
ت ـ ٨٦٢٨١٧

الكويت

المجلة

الشركة المتحدة لتوزيع الصحف والمطبوعات
شارع فهد السالم ـ قرب الميريديان
ص.ب ٦٥٨٨/حولي
32040 الكويت
ت ـ ٤٢١٤٦٨/٤١٢٨٢٠

الكتب

شركة كاظمة ـ المكتبة
عبد العزيز السيد
ص.ب ٢٧٨٦
حولي 32028 ـ الكويت
ت ـ ٢٦٤٣٣٢٩

لبنان

المجلة

الشركة العربية للتوزيع
بناية رزق وحلو
الطابق الثالث ـ القنطاري
ص.ب ٤٢٢٨ بيروت ـ لبنان
ت ـ ٣٧٠٦٢٣/٢٤٧٩٠٠/٢٩٢٨٧٨

الكتب

بيروت: المكتبات الرئيسية
طرابلس والشمال
جروس برس
شارع عزالدين/طرابلس ـ لبنان
ت ـ ٦٢٧٧٢٤/٦٢٢٦٢٦

ليبيا

المجلة والكتب

الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والاعلان
فرع طرابلس شارع سوف المحمودي
ص.ب ٩٥٩ طرابلس ـ الجماهيرية العربية الليبية
ت ـ ٤٥١٤٣ ـ ٤٥٧٧٤ ـ ٤٤٢١٦ ـ ٤٤١١٥
فرع بنغازي ص.ب ٣٢١
بنغازي ـ الجماهيرية العربية الليبية
ت ـ ٩٧٦٠٤ ـ ٩٥٩٦٤

مصر

المجلة والكتب

مؤسسة الاهرام
قسم التوزيع ـ ١٤ شارع الجلاء
القاهرة ـ جمهورية مصر العربية
ت ـ ٧٥٥٥٠٠/٧٤٥٦٦

المجلة والكتب

مركز دراسات الوحدة العربية
١١ شارع رشدان ـ الدور الأول ـ شقة ٤
الدقي ـ الجيزة
القاهرة ـ جمهورية مصر العربية
ت ـ ٣٤٨٤٢٥٩ / ٣٥٩٤٦٠٠

المغرب

الكتب

المركز الثقافي العربي
الشارع الملكي (الاحباس)
ص.ب 4004
الدار البيضاء ـ المغرب
ت ـ BUREAU (307651) DOM (360071)

المجلة

الشركة العربية الافريقية للتوزيع والنشر والصحافة
70 زنقة سجلماسة ص.ب 8
الدار البيضاء ـ المغرب
ت ـ 249214/00

المملكة العربية السعودية

المجلة

جدة
تهامة للتوزيع
شارع الامير فهد. خلف اسواق النويصر
ص.ب ٩٤٠٩ جدة ـ المملكة العربية السعودية
ت ـ ٥٠٠٠ ـ ٦٦٩ (٠٢)

الدمام
تهامة للتوزيع
مدينة العمال. امام المعهد الصحي
ص.ب ٥٧٢٦ الدمام ـ المملكة العربية السعودية
ت ـ ٢٠٠٠ ـ ٠٨٢٦ (٠٣)
٤٢٢٢ ـ ٠٨٢٧ (٠٣)

الرياض
تهامة للتوزيع
شارع المطار. خلف البعثة الاميركية
ص.ب. ٦٩٣٢ الرياض ـ المملكة العربية السعودية
ت ـ ٠٣٩٤ ـ ٤٧٨ (٠١)
٨٢٠٧ ـ ٤٧٦ (٠١)

الكتب

مكتبة جرير التجارية
ص.ب ٣١٩٦ الرياض ١١٤٧١
المملكة العربية السعودية
ت ـ ٤٧٧٣١٤٠

موريتانيا

المجلة والكتب

شركة الكتب الاسلامية في موريتانيا
ص.ب 1266 نواكشوط ـ موريتانيا
ت ـ 53461

اليمن الديمقراطية

المجلة والكتب

مؤسسة ١٤ اكتوبر للاستيراد وتوزيع المطبوعات والاعلان
ص.ب ٤٢٢٧ كريتر ـ عدن
جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية
ت ـ ٢٢٢٣٢/٢٤٧٣٤

اليمن العربية

المجلة

دار القلم للنشر والتوزيع والاعلان
شارع علي عبد المغني ـ ص.ب ١١٠٧
صنعاء ـ الجمهورية العربية اليمنية
ت ـ ٧٧٨١٢ ـ ٢/٢٧٢٥٦٢

الكتب

مكتبة ابو ذر الغفاري
شارع جده
ص.ب ٢٢١٣
صنعاء ـ الجمهورية العربية اليمنية

انكلترا

المجلة والكتب

AL SAQI BOOKS
26 WESTBOURNE GROVE
LONDON W 2 5 RH
ENGLAND. Tel: (01)2298543

المجلة

EMAN'S NEWS
14 ROBIN HILL DRIVE
CHISLEHURST
KENT BR 7 5ER
ENGLAND Tel: 467-9560

سويسرا

المجلة والكتب

LIBRAIRIE ARABE L'OLIVIER
5 - RUE DE FRIBOURG. CH - 1201
GENEVE - SUISSE
Tel: (022) 318440

فرنسا

المجلة والكتب

ALPHABETA LIBRAIRIE
82, RUE CLAUDE BERNARD
75005 PARIS
FRANCE
Tel: 45 35 41 10 - 60 17 58 17

الولايات المتحدة الأمريكية

المجلة والكتب

WORLD INFORMATION &
DEVELOPMENT CORP.
1700 N. MOORE ST.
SUITE 720 ARLINGTON. VA
22209 U.S.A.
Tel: (703) 528-6238

(*) لغير الدول الواردة أعلاه، تطلب المطبوعات من مركز دراسات الوحدة العربية مباشرة.