المسألة الثقافية بين الاصالة والمعاصرة

د. عبد الله عبد الدائم

رئيس قسم مشروعات التربية في البلاد العربية، منظمة اليونسكو ـ باريس.

اولاً: مـــدخـــل

١ ـ هـل يستطيـع المرء أن يكون مثقفاً في بلد متخلف ؟ سؤال خطير، قد لا يصدق كله على المثقف في الوطن العربي الذي شدأ حظاً من التقدم، ولكن بعضه بل جله يظل صحيحاً.

ذلك ان توليد صيغة ذاتية اصيلة وحديثة للثقافة العربية، لا بد ان يسير جنباً الى جنب مع توليد هذه الصيغ الذاتية في شتى مجالات الحياة: في انماط الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وفي التربية وفي الاعلام وفي العلوم وسوى ذلك كثير.

والثقافة لا تعدو ان تكون نظاماً فرعياً من نظام كلي شامل، لا يستقيم امرها بدونه، وتتأثر به وتؤثر فيه، وتقوم بينهما علاقات تبادل دائرية، وصلات اخذ وعطاء.

صحيح ان من المرجو ان يكون للثقافة دور الريادة والقيادة، ولكن من الصحيح كذلك ان لهذا الدور حدوده وقيوده التي تفرضها المقومات الاخرى لنظام المجتمع الشامل، وقد يكون من باب الخيال او من باب الامنيات الطيبة ان نحمّل الثقافة اكثر مما تحتمل وأن نلقي عليها العبء دون اترابها.

٢ ـ وتزداد اهمية هذا التواصل بين تطور الثقافة وتطور المجتمع، عندما يكون الحديث منصباً على تأصيل الثقافة لا على تطويرها فحسب. فالمثقف المبدع الاصيل يمتاح عناصر ابداعه من امتصاصه لحياة مجتمعه والتحامه بها. ومهما تكن موهبته الشخصية، ومهما تكن قدرته على تجاوز ما في مجتمعه محللاً ناقداً مصطفياً، تظل القفزة التي يقوى على تحقيقها في هذا المجال محدودة، مقيّدة الى حد بعيد بما قدمه له مجتمعه من زاد ومادة. وعندما يكون الزاد الذي يقدمه المجتمع لعطاء المبدع زاداً مجلوباً أو هجيناً أو ملوثاً يظل من العسير على من يمتاحه ويصهره ويطهيه ان يخلقه خلقاً جديداً او ان ينسلخ من جلدته ويتحرر من اساره.

على اننا لا نعني بهذا ان نقول بقيام «دور فاسد» لا يمكن كسره بين الابداع الثقافي وبين مقومات

حياة المجتمع. فالترابط بين مقوّمات مجتمع ما، بوصفه نظاماً كلياً شاملاً، وبين كل واحد من مقوماته، لا يعني ان من العسير ان نحقق تقدماً في اي مقوّم دون ان نحقق التقدم اولاً في المنظومة كلها، بل يعني ان يسير العمل من اجل تطوير المقومات جميعها جنباً الى جنب وعلى نحو متآخذ متعانق.

٣ ـ ومن هنا فان الجهود التي ينبغي ان تبذل في سبيل تأصيل الثقافة العربية لا يمكن ان تعطي كامل مداها الا اذا صحبتها جهود موازية من اجل تأصيل شتى جوانب الحياة العربية. ومن هنا ايضا وجبت معالجة مسألة الاصالة والمعاصرة معالجة شاملة كاملة، على نحو ما نجد في خطة هذه الندوة التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية.

تعريفـــات اوليـــة

وقبل ان نمضي الى صلب الموضوع متحدثين عن مستلزمات تأصيل الثقافة العربية، لا بد لنا، دفعاً لأي لبس، من تحديد المقصود بالثقافة في بحثنا هذا.

٤ ـ لن نأخذ في هذا البحث بتعريف الثقافة الذي جرينا عليه، تأسياً بعلماء الانثروبولوجيا المحدثين خاصة، نعني ذلك التعريف العريض الواسع الذي يرى فيها «انماط السلوك الخاصة بمجتمع من المجتمعات سواء كانت مادية او معنوية» والذي يضم تحت عنوان الثقافة كل ما اتصل بسلوك جماعة من الجماعات في مأكلها وشربها وملبسها وتربيتها لأطفالها وتقاليدها في افراحها وأتراحها وآداب اللباس والتحية عندها.... الى جانب ما أبدعته من فكر وأدب وفن وما يسود فيها من اعراف وعادات وقيم ومعتقدات ونظم، وسوى ذلك.... ويحملنا على عدم الاخذ بهذا التعريف الواسع الخطة المقترحة لهذه الندوة، حيث تتم في ابحاث اخرى معالجة جوانب عديدة من الثقافة بالمعنى الواسع هذا، وحيث اريد للبحث الخاص بالمسألة الثقافية ان يأخذ بالمعنى الضيق ـ والمألوف عادة ـ لكلمة ثقافة، نعني كل ما يتصل بالابداع الثقافي الرفيع من فكر وأدب وفن.

وهكذا ينصب حديثنا في بحثنا هذا على **الابداع الثقافي** وعلى جوانبه الثلاثة: **الابداع الفكري، والابداع الادبي، والابداع الفني**. وكل واحد من هذه الجوانب الثلاثة الرئيسة يشتمل طبعاً على جوانب فرعية.

هـــدف البحـــث

٥ ـ من الطبيعي ان نرجو للثقافة العربية ان تكون ذاتية اصيلة، وألا تكون دخيلة مجلوبة. فالاستقلال الثقافي رأس كل استقلال. والحفاظ على الهوية الثقافية الذاتية ليس مطلباً قومياً فحسب، بل هو مطلب تنموي يتصل بتوفير الشروط السليمة اللازمة للتنمية عامة، بما في ذلك التنمية الاقتصادية ذاتها. والثقافة الاجنبية الدخيلة تغزونا من كل صوب، كما تغزونا سائر انماط حياة الغرب عامة. وعلى الرغم مما قامت به الثقافة العربية من جهود خلال القرن الحالي خاصة، من اجل التعريف بالتراث الثقافي العربي ونشر آثاره، تظل الغلبة للتيار الدخيل، بسبب قوته الذاتية اولاً وبسبب ضعف مناعة البنية العربية ثانياً. ولا غرابة في ذلك، فالتيار الثقافي الامريكي يغزو الثقافات المتقدمة والعريقة في اوروبا نفسها، ويكاد يفرض عليها نوعاً من الامبريالية الثقافية. وتكاد الثقافة في العالم تتجه الى نمط واحد ووحيد، وهو نمط الثقافة الغربية عامة والامريكية خاصة، ويكاد تنميط الثقافة وتسطيحها يصبحان قدراً مفروضاً. ويُيسر هذه المهمة دون شك انتشار ثقافة المجتمع الاستهلاكي ومغرياته، وانتشار وسائل الاعلام وأساليب البث الجماعية.

٦ ـ ورغم هذا القدر المرير الذي شكا منه المجتمعون في مؤتمر المكسيك الثقافي بين السادس والعشرين من تموز/ يوليو والسادس من آب/ اغسطس ١٩٨٢، والذي اشار اليه خاصة وزير الثقافة الفرنسي في كلمته هناك، يسود امتعاض من هذا الواقع بل رفض له لدى الشعوب النامية خاصة، بل لدى الكثير من ابناء الشعوب المتقدمة نفسها.

٧ ـ وعندما يكون الامر امر الابداع الثقافي الفكري والادبي والفني، بوجه خاص، يصبح رفض النقل والتقليد أشد وأمضى. فالابداع يعني بالتعريف رفض المحاكاة وتنكّب المألوف الشائع والاخذ بالمولّد الجديد. والمثقف المبدع، أياً كان نسبه وفي اي عصر ومصر، لا يرتضي لنفسه ولا يرتضي المجتمع له ان يكون مقلداً لا مجدداً، وان يبني ابداعه عن طريق الارتفاع على اكتاف الآخرين، بدلاً من ان يبنيه بسواعده الاصيلة الفذة.

٨ ـ وفي الوطن العربي، ينضاف الى هذا الموقف العام الذي يقفه المبدع دوما من التقليد والتجديد عوامل اخرى هامة، تجعل المسألة تتجاوز مسألة الابداع المجرد.

ذلك ان المبدع ههنا يجد نفسه امام مجتمع هجين في بنيته، رغم عمق مشاعره التي تربطه بتراثه. ووراء هذه البنية الهجينة يمتد تراث عريق من الفكر والادب والفن، لم يصل كله الى نفوس الجماهير، وتطغى عليه اليوم غيوم كثيفة من الثقافة المجلوبة، تختلط به حيناً، وتنفيه وتحطمه حيناً آخر، وقلما تكوّن وايّاه مركباً جديداً متسق الملامح. وبدهي ان يكون موقف المبدع الاصيل، امام مثل هذا الواقع المشوه، ان يسعى الى توليد نمط من الابداع مرتبط بجذور ثقافة مجتمعه واتجاهاتها الاصيلة دون ان يكون في الوقت نفسه مجرد تقليد لأنماط ثقافية مضت وانقضت، ودون ان يكون بعيداً عن روح العصر ومشكلاته وهمومه.

٩ ـ وبتعبير آخر ان مهمة مبدع الثقافة، شأن مهمة سائر العاملين من اجل تقدم الحياة العربية، ان يقدم نتاجاً **لا يشكو الانقطاع**، الانقطاع مع الماضي، وأن يحقق الوصل اللازم بين ذلك الماضي ومستلزمات الحاضر والمستقبل. ويتخذ هذا المطلب اهمية خاصة، اذا نحن ذكرنا ان الحضارة العربية جمنة شكت بوجه خاص من ذلك الانقطاع الذي اصيبت به بعد انهيار الدولة العربية الاسلامية، ولا سيما بعد سقوط بغداد عام ١٢٥٨، والذي سببته عصور التخلف التي مرت بها. ومن هنا لم تكن مسألة تأكيد الهوية الثقافية العربية مسألة بحث عن معالم هوية لم تكن قائمة، على نحو ما هو عليه الامر لدى كثير من الشعوب النامية، بل هي مسألة استعادة لهوية طمست وانقطعت بها السبل، وذلك من اجل امتصاصها من جديد وتطويرها وتجديدها وتجاوزها. ومن اجدر من المثقف المبدع من القيام بمثل هذه المهمة؟

١٠ ـ غير ان للمسألة وجهاً هاماً آخر، وهو ان المرجو والمنشود من اجل بناء الثقافة العربية الذاتية، ليس مجرد استعادة صورة الماضي والارتباط بحبله بعد ان انقطع، بل هو فوق هذا وقبل هذا ان ندمج هذا الماضي بالواقع العربي القائم وبالتجربة العالمية المعاصرة وبرؤى المستقبل ووعوده ومرتجياته. وبتعبير آخر **الثقافة العربية الذاتية المرجوة، كما نفهمها، ليست مجرد اكتشاف**، اكتشاف لثقافة طمستها عصور التخلف، **بل هي اولاً وقبل كل شيء بناء**، بناء ذو اربعة اعمدة: التراث، والواقع العربي، والواقع العالمي، والمستقبل العربي والعالمي. انها **ثقافة جديدة** وليست تكراراً لثقافة مضت. فالثقافة الغابرة لا تحيا ولا تغدو مؤثرة فعّالة الا اذا تم تجاوزها واغناؤها بحصاد الثقافات الاخرى والتجارب الجديدة. وبتعبير آخر **لا بدّ ان نضيف الزمن الى التراث**، لا بد ان يكون التراث «متزمناً» بزمان، على حد قول الفلاسفة.

١١ ـ والمثقف العربي المبدع لا بدّ ان يعبـر في ابداعه عن هذه الصيغة المنشودة، عن هذا المعنى السليم للأصالة، فيمتاح عطاءه من الثقافة العربية الماضية مجدداً لها، محققاً للائتلاف بينها وبين واقع الحياة العربية وواقع العصر، متجاوزاً لذلك كله عن طريق ومضة ابداعه المتفردة ولحن عطائه الخاص.

المشكـــل

غير ان هذا كله مما يسهل قوله ويصعب تحقيقه، ودون الوصول الى مثل هذه الصورة المثلى للابداع الثقافي اهوال وأهوال وجهد ونصب.

١٢ ـ فالنتاج الثقافي بأشكاله المختلفة وليد تفاعل المبدع مع المجتمع. والمبدع حامل بحكم تجربته الشخصية مع المجتمع لزاد ثقافي معيّن ونظرة ثقافية الى الامور محددة. انه لا يكون مبدعاً الا اذا كان «من هو» اولاً، أي الا اذا حقق ذاته من خلال عطائه الثقافي. ومن هنا يأتي الطابع الفذ المتفرد للعمل الثقافي الخلاق: فهو نسيج وحده، وهو تأليف مبتكر بين تجربة المبدع وحياة المجتمع من حوله. ومن هنا بالتالي يصعب الحديث عن قواعد وشروط نمليها على المثقف المبدع ونقوّم نتاجه من خلالها. والتزام المثقف المبدع بحياة مجتمعه واهدافه، لا يمكن ان يكون التزاماً خصيباً ممرعاً إلا اذا صدر عن تمثل ذاتي متفرد لتلك الحياة والاهداف. ومن هنا، لا يمكن ان نجد في نتاج المثقف المبدع من التزام بمجتمعه اكثر مما يتيحه هذا المجتمع نفسه من ظروف وشروط تُيسّر ذلك الالتزام وتجعله ينطلق من نفس المبدع سهواً رهواً عفو الخاطر.

١٣ ـ وههنا تكمن المشكلة وههنا يكمن الحل في الوقت نفسه. المشكلة هي ان **المجتمع لا يستطيع ولا يجوز له ان يفرض على المثقف شروط ابداعه وأهداف نتاجه**. هذا من جانب، ومن جانب آخر لا يستطيع المثقف الحق ان يكون مبدعاً الا اذا عبّر في عطائه عن صبوات مجتمعه وعن اعماق وجود هذا المجتمع والا اذا استطاع ان ينفذ الى قوامه الاصيل وهويته الحقة. ومن هنا يأتي الحل: ليس على المجتمع ان «يَقسِر ويُكره، ولكن عليه ان يدعم ويؤيد» على حد تعبير «اندريه مالرو». وبتعبير آخر، لا يملك اي مجتمع القدرة على ان يولّد الثقافة الرفيعة المثلى، الثقافة الاصيلة، غير ان في مكنته ان يخلق الشروط اللازمة والمناخ الملائم لتفتح مثل هذه الثقافة وازدهارها.

١٤ ـ وهكذا ندرك ان صلب موضوعنا في النهاية هو **البحث عن السياسة الثقافية العربية الكفيلة بخلق هذا المناخ الملائم للابداع الثقافي الرفيع الاصيل**. وهذا المطلب يفرض علينا ان نستعرض بايجاز بعض الجهود التي قامت في الوطن العربي في هذا السبيل، وان نرى بعد ذلك ما هي الجهود المضافة الجديدة التي تلزم العناية بها. وهدفنا من وراء ذلك كله ان نرى ما هي الشروط التي ينبغي ان تتوافر وما هي الجهود التي ينبغي ان تتم في كل ميدان من ميادين الابداع الفكري والادبي والفني، اذا نحن اردنا ان نخلق في كيان المجتمع العربي مناخاً ملائماً لتوليد ثقافة عربية اصيلة، عريقة وحديثة. ومثل هذا الامر يفرض علينا ان نستعرض، بلغة خاطفة اشبه بلغة البرقيات، كل ميدان من ميادين الثقافة في الوطن العربي، وأن نطلّ عليه من هذا المنظار.

ثانيـاً: الابـداع الفكـــري

كثيراً ما يغفل الباحثون في الثقافة الابداع الفكري، وقلما يفردون له شأناً قائماً بذاته، اذ يوحدون بينه غالباً وبين الابداع الادبي عامة. ونؤثر ان تكون للابداع الفكري منزلة في الثقافة وأنواعها

كمنزلة الفنون الثقافية الاخرى، بل هي عندنا منزلة تعلو عليها.

١٥ ـ وبدهي أننا نعني بالابداع الفكري كل ما اتصل بميدان الفلسفة وما حولها، وبدهي كذلك اننا لا ندخل في اطار الابداع الفكري سائر العلوم والدراسات الانسانية، كعلم النفس وعلم الاجتماع والتاريخ والجغرافيا وسواها.

١٦ ـ ولا حاجة الى البرهان على ان الابداع الفكري بهذا المعنى من اهم عناصر الابداع الثقافي، وان النسب بينه وبين الابداع الادبي والفني نسب عريق ووثيق. وحسبنا ان نذكر ان بعض المفكرين يرون في الميتافيزيقي شاعراً اخطأ موهبته، وأن نذكر في مقابل ذلك ان الابداع الادبي من شعر ونثر وقصة مغمور بالفكر الفلسفي، وأن «فلسفة الادب» و «تأديب الفلسفة» امل رواد الكثيرين منذ القديم حتى اليوم.

١٧ ـ ولعل هذا الشأن الخاص الذي نريده للابداع الفكري، يؤيده ما نجد في تراثنا العربي الاسلامي خاصة من تداخل وتواصل بين الابداع الفكري وسائر جوانب الابداع الثقافي، ولا سيما الابداع الادبي. او ننسى ابن المقفع ونثره الحافل بالفلسفة حتى في قصص كليلة ودمنة؟ أو ننسى الجاحظ وكتاباته الموسوعية؟ أو ننسى المعري وشعره الفلسفي الفذ و «رسالة الغفران» ومقاصدها العميقة، وأبا العتاهية وزهده الميتافيزيقي؟ ام ننسى ابا حيان التوحيدي و«مقابساته» و «امتاعه» ومحاوراته الفكرية والفلسفية؟ وهلاّ نذكر في مقابل ذلك تعانق الادب والفلسفة في كثير من النتاج الفلسفي، كنتاج ابن طفيل الذي صاغ من فلسفته «قصة»، وكنتاج اصحاب الحكمة الاشراقية، وكبعض نتاج الغزالي والفارابي وابن سينا وابن رشد وسواهم من كبار الفلاسفة، وكنتاج علماء الكلام من معتزلة وأشعرية وسواهم؟ وأين نُصنِّف «المتصوفة»؟ أنجعلهم في عداد الادباء والشعراء ام نجعلهم في عداد الفلاسفة، ام نفرد لهم شأناً خاصاً فنضعهم في منزلة بين المنزلتين؟ لا حاجة الى تكرار الامثلة فهي كثيرة تندّ عن الحصر، تشهد كلها على مكانة الابداع الفكري في الابداع الادبي، وتشير بالتالي الى ان هذا الابداع جدير بأن نفرد له باباً خاصاً من ابواب الثقافة.

١٨ ـ ولا شك ان الابداع الفكري عامة والفلسفي خاصة يرتبط بأعمق ما في ذات الامة من منازع، ويعبّر اعمق تعبير عن السمات الذاتية التي تتصف بها ثقافتها، اذ هو الذي يحدد في نهاية الامر نظرتها الخاصة الى الكون وإلى الاشياء، وهو الذي يحمل عصارة تجربتها وحقيقة صبواتها وتطلعاتها. إنه الاسقاط المجسّد، ان صح التعبير، لشخصية الامة وهويتها.

١٩ ـ ورغم هذه الحقيقة البدهية، نعجب اذ نرى ان هذا الابداع في الوطن العربي اقل شأناً من سائر انماط الابداع الثقافي، بل هو أكثرها اغتراباً وعجمة وأدناها الى النقل والتقليد. حتى ليحسب المرء ان الفكر والفلسفة شأن غربي، وأن المفكرين العرب فيهما متّبعون ناقلون. والمدارس العربية في الفكر والفلسفة، ان صح ان هنالك مدارس بالمعنى الكامل لهذه الكلمة، ينتمي كل منها الى واحد من المذاهب الفكرية والفلسفية العالمية الكبرى، ويدّعي وصلاً به وتأسيّاً بمنازعه، ونكاد لا نجد مذهباً فكرياً فلسفياً يصح ان نقول عنه إنه اصيل المحتوى والمبنى، عربي الوجه واللسان. ومن عجب، ان خير ما كتب حتى عن مفكري العرب القدماء وفلاسفتهم هو في معظم الاحوال ما خطّه كتاب اجانب، وأن الموسوعة الاسلامية الوحيدة موسوعة اجنبية وإن اسهم فيها بعض المفكرين العرب.

٢٠ ـ ومن هنا كان من حقنا ان نتساءل عن اسباب هذه الظاهرة الغريبة. واذا نحن رجعنا ادراجنا

الى الماضي ملتمسين بعض التفسير لها، وجدنا ان التراث الفكري الفلسفي الذي عرفته الحضارة العربية الاسلامية، رغم اعتماده الكبير على النقل وعلى شرح فلسفة اليونان وسواها، عرف كيف يشق طريقه الى ابداع انظار جديدة ومواقف فكرية محدثة. ولا شك ان وجه الابداع في الفكر العربي الاسلامي يتجلى خاصة في الدراسات المتصلة باللاهوت، ان صح ان نستخدم هذا اللفظ، والمتصلة بالدين الاسلامي بوجه عام على نحو ما نجد لدى علماء الكلام والمتصوفة خاصة. على ان امر الابداع لا يقتصر على هؤلاء، ففلاسفة الاسلام، حتى حين نقلوا وشرحوا ما عند سواهم، زادوا وأتوا بالكثير من الجديد، وهم حتى فيما نقلوه كان لهم فضل تمثّل ما نقلوا وهضمه ودمجه بالفكر العربي الاسلامي، بحيث استطاعوا في كثير من الاحيان ان يخرجوا بمركّب جديد. ولا يتسع المجال لضرب الامثلة على ذلك. على ان من أبرزها ما اضافه فلاسفة العرب الى المنطق الارسطاطالي، بل ما لجأوا اليه من دمج بين المنطق اليوناني والنحو العربي حتى لكأن«المنطق نحو يوناني» وكأن «النحو منطق عربي»، وما جرّبوا من جمع بين الحكيمين ارسطو وأفلاطون، وما وجهوه من عناية خاصة لأفلوطين و «تاسوعاته» وللأفلاطونية المحدثة، وما حاولوا من توفيق بين الحكمة والشريعة، وما ردوا به على الفلاسفة في ميدان الآلهيات وما بينوه من «تهافتهم»، وما شقوا من نهج جديد في حكمة الاشراق. حسبنا ان نذكر، من قبيل المثال لا الحصر، العطاء المتفرد لأمثال الغزالي وابن سينا وابن طفيل، والسهروردي، وابن حزم، وابن باجة، وابن رشد، فضلاً عن عطاء المتصوفة وعلماء الكلام، وعن عطاء النحويين واللغويين من امثال الرمّاني وابن جنيّ وابن سيدة والزبيدي والكسائي وابن السكّيت وسواهم.

٢١ ـ المسألة اذن مرة اخرى مسألة الانقطاع، **انقطاع عطاء التراث العربي الاسلامي في ميدان الفكر والفلسفة بعد دخوله في العصور المظلمة**، وانقطاع الصلة بين هذا التراث في أوجه ازدهاره وبين ورثته المحدثين اليوم. ولا نزعم ان الجهود لم تبذل منذ الربع الاول من القرن الحالي خاصة، من اجل التعريف بهذا التراث الفكري الفلسفي ومن اجل دراسته، بل حتى من اجل نقده في ضوء معطيات الفكر العالمي المعاصر. فما كتب عن التراث الفكري الفلسفي لدى العرب تغّص به خزائن الكتب، والمسألة كلها في نظرنا هي الآتية: ما يزال الفصام قائماً بين دراسة التراث الفكري الفلسفي العربي وبين دراسة الفلسفة العالمية الحديثة، وكل ميدان من هذين الميدانين ما يزال يعمل في معزل عن الآخر، والمعنيّ بأحدهما قلما يكون معنياً بالثاني والعكس صحيح. وكأننا هنا، في ميدان الفكر والفلسفة، شأننا في ميدان الاقتصاد، امام قطاعين احدهما تقليدي والآخر حديث. وهذا الطلاق بين الجانبين، وهذا العجز عن تحقيق اللحمة اللازمة بينهما، قد يكونان من بين اسباب ضعف الابداع في ميدان الفكر والفلسفة في مجتمعنا العربي المعاصر.

٢٢ ـ على ان هنالك اسباباً اخرى دون شك تصعب الاحاطة بها. ولعل من اهمها **غياب الفلسفة الاجتماعية السياسية الشاملة** التي يجدر بالمجتمع العربي ان يأخذ بها، او تشتتها وضياعها. ولا شك ان توليد مثل هذه الفلسفة الاجتماعية الشاملة، الجديرة بماضي الامة العربية ومستقبلها، هو الذي يوفر المناخ الملائم لولادة سائر ضروب الابداع في شتى ميادين الحياة العربية، ومن بينها ميدان الفكر والفلسفة. وما تزال هذه المهمة الكبرى تتحدى المنظّرين والمخططين لمستقبل الامة العربية. قد يقال اننا ههنا نصادر على المطلوب الاول كما يقول المناطقة، اي اننا ننسى ان توليد مثل هذه الفلسفة الاجتماعية هو من عمل الفلاسفة كذلك. وهذا قول صحيح، غير ان من الصحيح ايضاً انه لا يمكن ان يكون من عمل الفلاسفة والمفكرين وحدهم، بل لا بد ان تسهم فيه سائر القوى الفاعلة في المجتمع، ولا بد ان يرتضيه الساسة فوق ذلك بل قبل ذلك. وما دمنا نتحدث عن ضعف الجهود المبذولة في سبيل وضع فلسفة

اجتماعية عربية شاملة، لزام علينا ان نعترف بأن الجهود التي تمت في احد مجالات هذه الفلسفة، نعني في مجال «الفلسفة القومية»، جهود جديرة بالتقدير.ولئن غلب على بعضها الطابع السياسي المحض فان معظمها تطرق لفكرة القومية العربية في اسسها الفكرية ومنطلقاتها الواقعية الحية، ووضع لها فلسفة متكاملة الى حد بعيد. وقد انضافت الى هذه الجهود الفكرية في العقدين الاخيرين جهود علمية تستهدف دراسة الواقع العربي في شتى جوانبه وتحليله وبيان تكامله. ومع ذلك فما يزال هذا الميدان في حاجة الى المزيد من العطاء، لا سيما بعد ان عصفت رياح الشك بفكرة القومية العربية بعد ان تردّت اوضاع الوطن العربي في العقدين الاخيرين.

٢٣ ـ يضاف الى هذه الاسباب التي يمكن ان نرد اليها هذا القصور في الفكر الفلسفي العربي الذاتي **اننا نكاد لا نجد في البلاد العربية اي عمل مشترك منظم من اجل النهوض بالفكر والفلسفة**، رغم اننا نجد مثل هذا العمل المشترك في شتى الميادين، وكأن الفلسفة منسية. واذا استثنينا بعض المؤتمرات التي تعقد بمناسبة ذكرى وفاة او ولادة بعض الفلاسفة والمفكرين القدامى، نكاد لا نجد من الحلقات الفكرية الا ما ندر. بل نحن لا نعثر على اتحاد عربي يضم المفكرين والفلاسفة، رغم اننا نجد مثل هذه الاتحادات قائمة في بعض ميادين الثقافة الاخرى. ولا شك ان مثل هذا العمل العربي المشترك في هذا الميدان هو القمين بأن يطرح على بساط البحث مثل هذه المسألة الكبرى، مسألة تهيئة الظروف الملائمة لولادة فكر عربي اصيل محدث وفلسفة جديدة عربية السمات.

٢٤ ـ وقد يكون بين هذه الظروف **الاهتمام بتدريس الفلسفة في التعليم الثانوي**، وفي مختلف فروع الدراسات الانسانية في التعليم العالي. لقد اتى على التعليم في معظم البلدان العربية حين من الدهر حسبت فيه ان تدريس الفلسفة في المرحلة الثانوية امر تجاوزه العصر، وغاب فيه عن اذهان الكثيرين ان الفكر الفلسفي ـ الذي يلبس في كل عصر وحقبة من الزمن حلة جديدة ويتخذ اهدافاً ملائمة ـ هو العدة الاساسية التي لا بد منها لتكوين الفكر النقدي المحلّل ولتعميق النظرة الى الكون وإلى المجتمع، بل لممارسة الحياة الفردية والاجتماعية كلها ممارسة واعية مدركة. ولعله الشرط الاساسي للشعور بالذات، الذات الفردية والذات القومية، وبالتالي لوعي الهوية العربية الذاتية وبنائها بناء جديداً. وغني عن البيان ان هذا الفكر الفلسفي الذي تلزم العناية به في الدراسة الثانوية والعالية، لا بدّ ان يجمع جمعاً عضوياً متلاحماً بين دراسة التراث العربي في الفكر والفلسفة وبين دراسة تيارات الفكر الفلسفي المعاصر.

٢٥ ـ وقد يغيب عن بالنا ما لتطوير **العناية باللغة العربية** من شأن في تهيئة الشروط الملائمة لولادة فكر فلسفي عربي اصيل. فاللغة حاملة الفكر، بل هي حاملة الفلسفة الخاصة للأمة التي تتكلم بها، وناقلة نظريتها الى العالم. واللغة العربية بوجه خاص تلك اللغة الحارة التي تنطق بما في الكون من جلال وجمال، والتي تكونت من خلال حياة الامة العربية عبر العصور وتجاربها الحياتية والفكرية، تشدأ العين بما تشتمل عليه ألفاظها من معان فلسفية ومن منازع ونظرات تحدد نظرة العربي الى العالم. وقد كتب من كتب عن الفلسفة التي تحملها اللغة العربية في ألفاظها وأساليب اشتقاقها ونموها واسس البلاغة فيها[1]، وما يزال هذا الموضوع الهام يحتمل مزيد المزيد من الدراسة العلمية المتأنية. وتتخذ هذه الدراسة شأناً خاصاً في عصر استبانت فيه اهمية دراسة «الألسنيات» واتخذت فيه النظرية

---

(١) انظر على سبيل المثال: ميشيل اسحق، **المعاني الفلسفية في لسان العرب** (دمشق: منشورات اتحاد الكتاب العرب، ١٩٨٤).

«النبوية Structuralisme » شأناً خاصاً. ومن حقنا ان نسائل في مجال الفلسفة المحدد نفسه: الى اي مدى تمت دراسة الالفاظ الفلسفية التي استخدمها الفلاسفة العرب القدامى دراسة لغوية وفلسفية؟ على ان من حقنا ان نتساءل وراء هذا كله: هل نستطيع ان نبدع فكراً عربياً اصيلاً وفلسفة عربية اصيلة اذا نحن لم نتقن اداة ابداعها، نعني اللغة، واذا نحن ظللنا فيما ننقل عن الفلسفة الاجنبية عاجزين عن ان نصوغ ما نصوغ بلغة عربية صافية معبّرة خالية من آثار العجمة؟ وهل نطمح الى ان نبدع اذا كنا لا نجيد حتى ما ننقل ونترجم؟ بل هل نرجو ابداعاً وخلقاً ونحن في معظم الاحيان نؤلف حين نترجم ونترجم حين نؤلف؟

٢٦ ـ ولا حاجة الى القول ان هذا الفكر الفلسفي المبدع الاصيل، شأن كل عطاء خلّاق، لا ينمو ويترعرع الا في جو من الحرية الفكرية ما يزال المجتمع العربي مقصراً عن بلوغه ان لم يعمل احياناً على وأده ونحره.

٢٧ ـ ولئن كان من العسير تحديد معالم الفلسفة العربية الاصيلة كما نرجوها، فمن البدهي ان نقرر، بياناً لأهم سماتها، انها **فلسفة تسقي من معين القيم العربية** بعد تطويرها وتحديثها. وهذه القيم التي نجد جذوراً لها في الجاهلية، والتي اكدها الاسلام وانماها، والتي طورها المجتمع العربي في الماضي والحاضر من خلال ممارسته لها، نجدها مبثوثة في ضروب النتاج الادبي المختلفة، من شعر وأمثال وحكم وأقوال مأثورة، وفي التراث الديني في اصوله الكبرى، وفي التاريخ العربي ودروسه وما فيه من مواقف، وفي حياة الافراد والجماعات والابطال وسيرهم، وفي شتى اوجه الحياة العربية عبر تطورها. ولعل ابرز هذه القيم المسؤولية الفردية والجماعية، والتضامن والتكافل الاجتماعي، والحرية، والشورى، والعدالة، والمساواة وتقديس العلم، وتقديس العمل، بالاضافة الى بعض الخصال التي أولاها المجتمع العربي منذ الجاهلية شأناً خاصاً، كالكرم، والاباء والشمم، والحلم، والشرف[٢]... وما دام البحث في القيم هو اهم موضوعات الفلسفة وأهدافها، فإن دراسة هذه القيم العربية الاصيلة، في ضوء تطور الزمن، من اهم ما ينبغي ان تعنى به الفلسفة العربية المنشودة. ومن هنا فإن وضع «نظرية في القيم»، لا سيما في عصرنا الذي يبحث تائهاً عن مثل هذه النظرية، قد يكون على رأس ما تقدمه مثل هذه الفلسفة. ان الانسانية كلها تبحث جاهدة منهكة عن قيم انسانية تستطيع ان تصمد في وجه قيم مجتمع الاستهلاك والدعة، قيم النجع والفعالية والكسب. والتغير المخيف الذي يخضع له المجتمع العالمي لا بد له من قيادة انسانية، تحكمها وتوجهها القيم الجديرة بالانسان، لا تلك التي تجعل من الانسان ذئباً على اخيه الانسان، وتحيل المجتمع العالمي مجتمعات محتربة متنازعة بعد ان ضاقت فسحة العيش للجميع. لا بد، على حد تعبير، توفلر (Toffler) من قيادة انسانية للتغير بدلاً من مجرد القيادة التكنوقراطية او الاقتصادية. والامة العربية التي كان لها عطاء مشهود في هذا الميدان، عليها ان تدلي بدلوها بين الدلاء، وأن تقدم للانسانية نظرتها الى عالم القيم، الى مستقبل انسانية الانسان. ولا حاجة الى القول بأنه لا يكفي في هذا ان تسقي من معين قيم الماضي، على جلالها، بل لا بد ان تعيد النظر في هذه القيم بحيث تستطيع ان تصمد في عصر التغير العلمي التكنولوجي السريع.

٢٨ ـ على اننا لا نزعم اننا استنفدنا في هذا العرض الخاطف بعض شجون الابداع الفكري الفلسفي وشؤونه، وكل ما في الامر اننا آثرنا ان نقدم بعض اللمسات العابرة لموضوع فسيح خطير بدلاً

---

(٢) انظر: عبد الله عبد الدائم، **في سبيل ثقافة عربية ذاتية: الثقافة العربية والتراث** (بيروت: دار الآداب، ١٩٨٣).

من ان نهمله في بحثنا هذا اهمالاً كاملاً. وعندنا ان هذا الميدان المنسي غالباً ينبغي ان يكون رأس الاهتمامات التي يعنى بها العاملون على رسم سبل الثقافة العربية المرجوة. انه حقاً الدماغ المسيّر لسائر ميادين الثقافة، وبدونه لن تكون الثقافة في اي مجال ثقافة حقة، بل لن تكون اي خطة اجتماعية او اقتصادية او سياسية خطة واعية لأغراضها،مطمئنة الى اهدافها ومسيرتها.غير ان العناية به، وتلك هي المشكلة، لن تتوافر الا اذا توافرت، كما سبق ان ذكرنا، نظرية عربية شاملة ترسم اهداف الحياة العربية المرجوة وتحدد سبل الوصول اليها.

ثالثاً: الابداع الأدبي

٢٩ ـ لعل حظّ الادب العربي المعاصر من الابداع اكبر من حظ الفكر والفلسفة. لا ندري ألأنه اهون مركباً، ام لأن العرب اهل فصاحة وبلاغة بالطبع، ام لان الادب بطبيعته اكثر قدرة على الافصاح عما هو اصيل لدى امة من الامم، ام لهذه الاسباب جميعها ومعها سواها؟ والحق ان مسيرة الادب العربي منذ بدايتها عرفت المدّ والجزر، والكر والفر، غير انها ظلت مع ذلك في الجملة مسيرة مطمئنة تتقدم وتتطور بخطى وئيدة حيناً، مغذّة حيناً آخر.

نظرة تاريخية

٣٠ ـ فالعصر الجاهلي عرف ازدهاراً فريداً للشعر خاصة، وخلّف شعراؤه للأجيال القادمة كلها الأنموذج الذي ظلّ الشعر العربي وفياً له، نعني انموذج «القصيدة»، كما خلّف الانواع الشعرية التي ظلت سائدة دون ما تغيّر كبير فترة طويلة من الزمن، نعني الغزل والمديح والوصف والهجاء والفخر والرثاء والحكمة والقصة والخمريات. هذا الى جانب الحكم والامثال في ميدان النثر.

٣١ ـ ثم جاء الشعر في صدر الاسلام وفي العصر الاموي، فأكمل ما سبقه وبرز فيه الشعر الديني والشعر العاطفي الغنائي والنسيب بوجه خاص. كما تطور النثر مرموقاً، على يد ابن المقفع خاصة في كتابه الشهير **كليلة ودمنة** الذي اقتبسه من الادب الهندي.

٣٢ ـ اما العصر العباسي فهو كما نعلم عصر ازدهار الادب العربي وعصر ازدهار الثقافة العربية عامة، وفيه بلغ كل منهما شأواً لم يعرفه من قبل، وأدى تمازج الثقافات فيه الى توليد صيغ ادبية وثقافية جديدة. وقد ظهرت في الادب ظاهرتان جديدتان: أولاهما ان الادب لم يعد يغلب عليه الشعر وحده، بل غدا ادب فن وفكر. وثانيتهما انه لم يعد نتاج الكتّاب العرب وحدهم بل غدا وسيلة التعبير المشتركة للشعراء والكتّاب والمفكرين في جميع اصقاع الدولة. ومن العسير ان نتحدث ولو بإيجاز شديد عن اهم معالم الادب في هذه الفترة، وليس هذا قصدنا ههنا، وحسبنا ان نذكر ان هذا العصر عرف ايضاً ظهور علماء اللغة وظهور المترجمين. وهكذا، وبفضل هذه النهضة الثقافية العارمة في شتى الميادين، وبعامل تمازج الثقافات والشعوب، لبس الادب العربي في هذه الحقبة ثوباً قشيباً جديداً وظهر فيه تيار مجدد بدأ يشتد عوده يوماً بعد يوم، وسط ذلك الصراع الازلي، صراع القدامى والمحدثين. ويكفي لبيان اهمية هذا التيار المجدد ان نذكر ابا نواس في ميدان الشعر وما جد في مبنى القصيدة ومعناها:

قل لمن يبكي على رسم درس ... واقفاً ما ضر لو كان جلس؟

اترك الربع وسلمى جانباً ... واصطبح كرخية مثل القبس

وان نذكر الجاحظ في ميدان النثر، وما قدمه من فكر موسوعي وما اصطنعه من اسلوب جديد في الكتابة.

٣٣ ـ وبعد تمزق الدولة العربية وانقسام الخلافة الاسلامية خلال القرنين التاليين للعصر العباسي، عرف العالم العربي الاسلامي انطلاقاً في العلوم وفي كثير من ميادين المعرفة، وقامت في الدويلات التي انفصلت عن حكم بغداد حركة ثقافية واسعة، رغم الاضطراب السياسي والمؤامرات المستمرة. وفي تلك الحقبة ظهر للمرة الاولى في ميدان الادب ادب الرحلات، كما نجد عند المسعودي ولا سيما **مروج الذهب**، وابن حوقل الذي خلّف وثائق واسعة عن العالم الاسلامي كله بعد ان زار افريقيا الشمالية والاندلس ومصر وارمينيا واذربيجان، والمقدسي الجغرافي والعبقري بل اشهر جغرافيي العرب. وفي تلك الفترة ايضاً ظهر شاعران من اكبر شعراء العربية، نعني المتنبي وابا العلاء المعري، وكلاهما جدّد في الادب العربي ما جدّد، وأضاف اليه ما اضاف. وأن ننسَ لا ننسَ ذلك الاثر النثري الرائع الذي خلفه المعري، فضلاً عن شعره الفلسفي الفذّ، نعني **رسالة الغفران**. وفي تلك الفترة ظهر في المغرب العربي الكاتب التونسي «ابن رشيق» صاحب **العمدة**، والحصري، والجغرافي الشهير الادريسي، وظهر في الاندلس العديد من الشعراء والادباء الذين ألبسوا الادب العربي حلة جديدة مبتكرة، نذكر من بينهم ابن عبد ربه صاحب **العقد الفريد**، وابن هاني، وابن زيدون، وابن عبدون، ونذكر من بينهم ايضاً في ميدان الرحلات ابن جبير وفي مجال علوم اللغة والنحو الزبيدي وابن جنيّ وابن سيدة.

٣٤ ـ ثم اعقب هذه الفترات الذهبية في تاريخ الثقافة العربية عصور مظلمة، بدءاً من القرن الثالث عشر الميلادي، دخل فيها الوطن العربي في سبات عميق وأفل نجمه وتداعت لديه قدرات الخلق والابداع تدريجياً، وتبلدت قواه وتحجر دماغه. واذا استثنينا بعض العقول النادرة التي ظهرت في هذه الحقبة، من مثل العالم ابن نفيس مكتشف الدورة الدموية واللغوي التونسي الكبير ابن منظور والمفكر الديني الشامي شيخ الاسلام ابن تيميّة والمؤرخ الفذّ ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع، وجدنا الابداع في الجملة يغرب نجمه ويفسح المجال لنتاج مكرور معاد، يسوقه جماعون للثقافة لا خيال عندهم، وشارحون ومفسّرون ضيقو الافق، وفقهاء متزمتون محدودو النظرة، وجماعون ومتفيقهون خلوا من الموهبة يجترون ما خلّفه القدامى...

٣٥ ـ وبعد هذه الغفوة والغفلة، جاءت تباشير العصر الحديث وبواكير النهضة الحديثة، وقدمت معها مشكلات التحديث، وصراعات القديم والجديد. وقد كانت نقطة الانطلاق الاساسية في هذا التطور، بعد ليل عثماني طويل، اصطدام الثقافة العربية بالثقافة الاوروبية منذ ايام حملة نابليون على مصر وفي اوائل القرن التاسع عشر، حتى الاحتلال الاستعماري الغربي لمعظم البلدان العربية بعد الحرب العالمية الاولى. فبوساطة تلك الحملة وما رافقها من بعثات ثقافية، عرف العرب للمرة الاولى علوم الغرب وتقنياته، وبدأ الوطن العربي يتحرك ويمور محاولاً تحديد موقفه وتبين هويته امام هذا الغازي الدخيل. وهكذا عرفت مصر خاصة وعرف سواها من البلدان العربية انبثاق افكار جديدة، تحاول فيما تحاول ان تضع الاسلام في موضعه من العصر، كما نجد لدى «رفاعة الطهطاوي» في مصر (توفي عام ١٨٩٠ م)، ولدى خير الدين التونسي (توفي عام ١٨٩٠ م)، وعند جمال الدين الافغاني الذي اقام بمصر (توفي عام ١٨٩٧ م)، ثم عند تلميذه محمد عبده ومدرسته.

الادب العربي المعاصر

٣٦ ـ ومن ذلك الحين سار التطور قدماً،وفتحت معركة القديم والجديد على مصراعيها،وأخذ اتصال

الوطن العربي بالغرب يتزايد ويشتد، ولا سيما بعد الحرب العالمية الاولى، وظهرت النزعات الادبية المتضاربة، وتنازعت الادب تيارات التجديد المتباينة وما تزال تتنازعه حتى اليوم.

ونستطيع ان نصنف امهات التيارات التي تنازعت الحركة الادبية المعاصرة في تيارات كبيرة اربعة:

اولها **التيار الغربي** الذي يرى ان تفتح الابواب للثقافة الغربية على مصراعيها، وان تكون ضالة الادب في النهاية ان يتأسى الادب الاجنبي. وقد عبّر عن هذا التيار الى حد ما طه حسين في كتابه **مستقبل الثقافة في مصر**.

وثانيها **التيار الاقليمي** المحلي الذي يرى ان لكل بلد عربي ثقافته الخاصة وأدبه الخاص، وقد عبر عن هذه النزعة عدد من الكتاب في مصر ولبنان بوجه خاص.

وثالثها **التيار المحافظ** الذي يدعو الى الحفاظ على طبيعة الادب العربي وصفاته التقليدية، والذي يرفض التجديد المنقول. وممثلوه كثرة من حملة الثقافة العربية القديمة الذين لم يشدأوا حظاً من الثقافة الاجنبية.

ورابعها **التيار العربي** الذي يدعو الى ادب عربي اصيل وشامل، يتلون بلون كل قطر وبلد، ولكنه يظل في خطوطه العريضة ادباً يخاطب جمهرة الشعب العربي، ويسقي من منبعين متكاملين مندمجين: منبع الثقافة العربية قديمها وحديثها ومنبع الثقافة الاجنبية.

نظـــرة نقـــديـــة

٣٧ ـ بعد هذه الجولة الخاطفة في ربوع التجربة العربية، نستطيع ان نمضي الى صلب الموضوع، فنسائل ما هي الصورة التي بلغها الادب العربي اليوم، بعد هذا الحلّ والترحال، وبعد هذا الاقدام والاحجام، وما هي مقوماتها وما هي مشكلاتها وما هو المرتجى من اجل تطويرها؟

لا شك ان الادب العربي قد بلغ مرحلة كبيرة من النضج، وحقق بوجه خاص الغلبة للتيار العربي الذي تحدثنا عنه على التيارات الاخرى، واستطاع شيئاً بعد شيء ان يغدو في الجملة اقرب الى الجمع بين الاصالة والحداثة

فبعد ان سادت فترة من الفترات نزعة الانبهار بالثقافة الاجنبية وتقليدها، وبعد ان كان ادب الرواية خاصة يستقي عطاءه من الادب الاجنبي (حتى عند مثل المنفلوطي واحمد حسن الزيات)، اخذ التوازن مجراه وبدأ الادب عامة وأدب الرواية والقصة يغدو اكثر التصاقاً بالمجتمع المحلي والمجتمع العربي وأكثر اهتماماً بمشكلات الانسان العربي وأقدر على التعبير عن همومه وشجونه وشؤونه. ولا ادل على ذلك ان كبار الكتاب في بداية النهضة الادبية العربية نزعوا غالباً هذا المنزع (على نحو ما نجد لدى طه حسين والمازني وتوفيق الحكيم ويحيى حقي بوجه خاص)، وان الكتاب المحدثين اعطوا هذه النزعة ابعاداً جديدة وأغنوها بمزيد من الاهتمام بالبيئات الشعبية والالوان المحلية (على نحو ما نجد لدى نجيب محفوظ ويوسف ادريس ويوسف السباعي وطيب صالح وبشير خريّف وفؤاد تكرلي وعبد السلام العجيلي وحنا مينة وغادة السمان وسواهم كثير).

٣٨ ـ كذلك تم جهد كبير في ميدان التفاعل الثقافي والتفاعل الادبي بين البلدان العربية من اجل تأكيد وحدة الثقافة في الوطن العربي، وجعلها المدخل الافضل من اجل السير نحو سائر اشكال الوحدة:

نجد ذلك في ميثاق الجامعة العربية، ونجد ذلك في اعمال الادارة الثقافية التابعة للجامعة ثم في اعمال المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم بعد انشائها عام ١٩٧٠. وفي دستور هذه المنظمة اشارات واضحة الى اهداف الثقافة العربية ووسائلها والى المهمات الموكلة للمنظمة بشأنها.

وبعد انشاء المنظمة قامت نشاطات عديدة من اجل تأكيد التفاعل بين البلدان العربية في مجال الثقافة، لا مجال لتعدادها، من ابرزها مؤتمر عمان عام ١٩٦٧ الذي وضع اسس السياسة الثقافية في الوطن العربي، ونجد في الاعلان الذي صدر عن ذلك المؤتمر اشارات هامة الى اهمية الثقافة في بناء الشخصية القومية، والى اهمية التكامل العربي في مجال التخطيط الثقافي، والى ضرورة التكامل بين قطاعات الثقافة المختلفة، والى اهمية البعد العالمي الانساني في الثقافة العربية.

ولا حاجة لنا الى الاشارة الى كثير الكثير من المؤتمرات واللقاءات والحلقات التي عقدت في الوطن العربي، من اجل تدارس مختلف جوانب تطوير الادب العربي الحديث وتطوير التعاون بين البلدان العربية في سبيل ذلك.

٣٩ ـ ورغم هذا كله، ورغم ما نلحظ من تقدم خطى الابداع الادبي العربي نحو الاصالة. ورغم ما قام ويقوم من لقاءات ومؤتمرات من اجل توضيح الرؤية العربية المشتركة في هذا المجال، ما تزال امام الادب العربي الحديث اشواط وأشواط لا بد له ان يقطعها تأكيداً لأصالته وحداثته معاً. والحق ان بلوغ الشأو اللازم في هذا المجال هو دوماً امامنا وليس أبداً وراءنا. إنه كالافق يبتعد عنا كلما دنونا منه. ومطلب بناء ادب عربي اصيل القوام عالمي الشأن والقيمة، ليس بالمطلب السهل، ولا هو بالمهمة التي يمكن ان تنتهي يوماً ما.

واذا نحن قرنّا الادب العربي المعاصر بما جرى في كثير من البلدان النامية نفسها، ادركنا تقصير الادب العربي في هذا المضمار. وحسبنا ان نذكر تطور الادب في امريكا اللاتينية ولا سيما منذ الخمسينات ونجاحه الكبير في ان يصبح ادباً اصيل التعبير عن هموم بلاده وقادراً في الوقت نفسه على ان يخاطب العقل الاجنبي وان يضاهي هذا الادب حتى في صياغته الفنية.

وليس انتقاصاً للادب العربي ان نذكر ان الآثار الادبية الجديرة بأن تترجم الى اللغات الاجنبية قلة نادرة في وطن ينوف على المائة والثمانين مليوناً، وأن ما ترجم حتى الآن لم يلق رواجاً حقاً الا قليل القليل منه، ولا يرقى دوماً الى مصاف الابداع المنشود.

٤٠ ـ ومعنى ذلك ان النتاج الادبي العربي ـ ولا سيما الرواية والقصة ـ لم يبلغ بعد حداً من الاصالة يجعله قادراً على ان يدلي بدلوه بين الدلاء وعلى ان يدخل حلبة السباق العالمي. اجل، نقول انه لم يبلغ حداً كافياً من الاصالة، لأن الاصالة في نظرنا هي التي ترفع مستوى العطاء الادبي وتجعله قادراً على اختراق ميدان الادب العالمي.

وفي رأينا ان بعض كتابنا يظنون ان الاصالة تكمن في تصوير عادات المجتمع العربي، محلياً كان او شاملاً، او نقدها وتجريحها. ومن هنا نجد عدداً كبيراً من الروايات والاقاصيص التي تدور حول هذا الموضوع وتجتّره مراراً وتكراراً. وليست الاصالة كذلك. إننا لا نعثر عليها فقط في معرض الآفات والامراض الاجتماعية، بل نعثر عليها في كل ما يعبّر عن روح الشعب وعن منازعه الفكرية والنفسية وعن صبواته وتطلعاته، وفي كل ما يعبّر عن توقه الى مجتمع جديد ورؤية جديدة وعالم جديد. إننا نعثر عليها كذلك في كل ما يعبّر عن هموم انسانية مشتركة وعن سعي الى بناء مجتمع

عالمي انساني. **إن الاصالة تكمن، بتعبير آخر، في كل ما يفصح عن قوة دافعة متحركة محرّكة، تصبو الى بناء مجتمع قومي افضل ومجتمع انساني اكمل.**

ولا ادل على ذلك من ان كثيراً من الباحثين يرون ان نجاح الادب في بلدان امريكا اللاتينية يرجع بالدرجة الاولى الى نجاح كتابها في تأكيد الهوية الذاتية الخاصة وفي الحديث عن الملامح والسمات المميزة لهموم الشعوب هناك وفي الارهاص بتطلعاته وصبواته. ويصدق هذا خاصة على امثال «اوكتافيو باز Octavio Paz »، وعلى «ميكل انجل آستورياس Migel Angel Asterias » وعلى «غابرييل ماركيس Gabriel Marqués»وعلى«آليجو كاربانتييه Alejo Carpentier» وعلى «جوزه ليزماليما Jose Lezma Lima» و «ايزابيل آلندي Isabel Allende» وسواهم. وما يصح على ادب امريكا اللاتينية يصح على افريقيا (لنذكر مثلاً سنغور Senghor) وعلى آسيا (لنذكر «اقبال» في الهند، ولنذكر في اليابان كتّاباً امثال «كاواباتا Kawabata» و «ميشيما Mishima». والامثلة كثيرة في مختلف مناطق العالم تشهد على عمق الصلة بين الادب الاصيل القادر على ان يسمو عالمياً وبين ارتباط الاديب ارتباطاً حميماً بالمسيرة التاريخية لأمته وبطموحاتها وأحلامها ورؤاها المستقبلية.

٤١ ـ والاصالة بعد ذلك وفوق ذلك اتقان فني وروعة في البناء والاداء. وما اقل النتاج الادبي العربي الذي يصمد امام مثل هذا المحك. وههنا يأتي الوجه الثاني للمسألة: فضعف الاصالة في نظرنا لا يرجع فقط الى ضعف امتصاص الوجود القومي العربي، بل يرجع من جانب آخر الى ضعف الاحاطة بالآداب العالمية وبأساليبها المحدثة. **وكما ان ادبنا في حاجة الى مزيد من الغوص في تربة قومه، فهو في حاجة الى مزيد من الاستلقاء في احضان التجربة العالمية والافادة من دروسها،** في ميدان تجديد الادب وتنوع اساليبه وفنونه.

ومن عجب اننا اذ ننقل بعض الصيغ الادبية الاجنبية، ننقل غالباً ابعدها عن روح ادبنا وطبيعته، على نحو ما نفعل في الشعر الحديث. وليس ههنا مجال الحديث عن مشكلة الشعر الحديث، غير ان لزاماً علينا ان نذكر ان هذه الصياغة الشعرية لا تتخذ شأنها وقيمتها الا اذا كانت تعبيراً طبيعياً عن لحن نفسي لا يمكن التعبير عنه الا بوساطتها. وقيمتها ليست في شكلها، بل في مدى قدرة هذا الشكل على ان يضع على الورق الحركة النفسية الشعورية او اللاشعورية التي تمور في دنيا الشاعر.

شروط الابداع الادبي المنشود

٤٢ ـ ولا مجال لأن نمضي بعيداً في تحليل التجربة الحديثة في الادب. وأهم من هذا ان نجيب على التساؤل الاساسي: ماذا نصنع امام هذا الواقع الذي لا يلبي مطالب الاصالة كما نريدها ونرجوها؟

وههنا نعود أولاً الى ما قلناه في مدخل هذا البحث، وهو ان الثقافة نظام فرعي من نظام كلي، وان التطور المرجو فيه لا يستطيع ان يجاوزه الا بمقدار محدود، هو ما تسمح به بنية المجتمع ومرحلة تطوره.

على اننا اذا تركنا هذه الذريعة العامة، وأردنا بعض التخصيص حق لنا ان نقول ان الاديب العربي الاصيل كما نرجوه، لا بد ان تتوافر له ثلاثة عناصر متكاملة من الثقافة: المعرفة الدقيقة والوثيقة بالتراث الادبي العربي خاصة وبالثقافة العربية عامة، والمعرفة الكافية بالادب الاجنبي وفنونه وأساليبه، والانغماس الكامل في مجتمعه، مجتمعه المحلي الضيق ومجتمعه العربي الشامل.

ومن هنا **فإن تكوين ادباء المستقبل يبدأ في نظرنا منذ نعومة الاظفار وميعة الصبا**، في المدرسة الابتدائية والثانوية وفي المرحلة الجامعية، كما انه يتمّ عن طريق مؤسسات الثقافة المختلفة التي تنشئها الدولة، وعن طريق النشاطات الثقافية المختلفة التي تسوقها، وعن طريق التفاعل الخلّاق بين الادباء في مختلف البلدان العربية من خلال المؤتمرات والندوات وسائر اساليب اللقاء والتبادل الثقافي. هذا فضلاً عمّا تيّسره الدول من رعاية للمثقفين وحماية لهم وافساح الفرص امامهم للتعرف على حصاد التجارب العالمية في ميدانهم.

٤٣ ـ ولا حاجة الى القول هنا ايضاً ان **مناخ الحرية** شرط لازم لبزوغ الادب الاصيل، كما انه شرط لازم لكل تقدم في اي مجال. وأسوأ ما يمكن ان يعصف بطاقات الخلق لدى الادباء ان تسخَّر هذه الطاقات لخدمة اغراض اولي الامر والنهي مهما يكن شأوهم ومهما تكن حصافتهم. ومن جوانب الحرية الهامة في الابداع الادبي الحرية الاجتماعية عامة، نعني حرية الاديب في ان يعالج مشكلات قد لا يقبلها المجتمع.

٤٤ ـ على ان علينا ألا ننسى، ونحن نتحدث عن عوامل توفير الاصالة المرجوة للأدب العربي، **دور وسائل الاعلام السلبي والايجابي معاً**. فلقد حدث، شئنا ام أبينا، في السنوات الاخيرة ضرب من السيحان بين الثقافة وبين وسائل الاعلام، بحيث خالط احدهما الآخر. وفي هذا جانب ايجابي، اذ يجعل من الثقافة التي كانت ملكاً للخاصة الى حد بعيد ثقافة جماهيرية مبذولة لسائر طبقات الشعب. غير ان مسؤولية المثقف ومسؤولية المشرفين على الاعلام تغدوان بسبب هذا افدح وأخطر. وقد خصصت المنظمة العربية لهذا الموضوع مؤتمراً هاماً عقد عام ١٩٧٣ في مدينة بغداد، موضوعه «الثقافة الجماهيرية والثقافة في الوطن العربي»، وتبنى توصيات هذا المؤتمر مؤتمر وزراء الثقافة العرب الذي انعقد في عمّان عام ١٩٧٦، وقد كان محور هذه التوصيات انشاء مركز عربي للثقافة الجماهيرية. كذلك عالج هذا الموضوع مؤتمر وزراء الاعلام العرب الذي انعقد في القاهرة عام ١٩٧٣. وقد خصصت المنظمة ايضاً حلقة حول التلفزيون وأثره الاجتماعي والثقافي والاخلاقي (طرابلس، عام ١٩٧٢)، وحلقة اخرى حول «التكامل بين البنى الثقافية والبنى التربوية» (طرابلس، عام ١٩٧٦).

ولا شك ان الانتقال من المطبوع الى المرئي، من « مجرّة غوتانبرغ » الى مجرّة الالكترون كما يقال، يغير تغييراً جذرياً معطيات المسألة الادبية والثقافية. فوسائل الاعلام المسموعة والمرئية، تفتح وجود الانسان كله على العالم وتفتح العالم كله امام وجود الانسان. إنها تخاطب وجود الانسان كله، جسده وحواسه جميعها، وتثير دهشته امام الكون، وتحرر حياته الانفعالية والعاطفية، وقد تجعل من هذا التحرير سبيلاً لانسانية جديدة مستجيبة لمطالب الانسان وحاجاته العضوية والنفسية. وانها تمزج التجربة العالمية كلها وتضعها في وقت واحد امام مسمع الانسان او بصره. وهي بهذا المعنى اداة ايجابية، شريطة ان يحسن استخدامها ويحسن مضمونها. واذا نظرنا اليها من اطار الهوية القومية ومن زاوية توليد الثقافة الذاتية الاصيلة، وجدنا انها سيف ذو حدين، فإما ان تؤدي الى الاستلاب والاغتراب حين يطغى عليها النتاج الاجنبي (كما هي عليه الحال اليوم في معظم البلدان) وإما ان تصبح اداة بناء ثقافي اصيل، حين يمسك بزمامها ابناؤها ويغذّيها المثقفون المبدعون بعطائهم الاصيل.

٤٥ ـ وما دمنا نتحدث عن الجماهير والثقافة الجماهيرية، علينا ألا ننسى **اهمية العناية بشتى**

انواع الادب الشعبي، ولا سيما الامثال الشعبية والحكايات المتناقلة والحكم الشائعة والشعر الشعبي (الزجل). ولا حاجة الى القول ان هذا الادب الشعبي اعمق معين يمكن ان يسقي منه الادب المبدع اذا ما رام ارتباطاً جذرياً بحياة شعبه وأمته. ومما يثير اعجابنا ما نجده في بعض الروايات العربية الحديثة من استشهاد ذائع بالامثال الشعبية. ولا شك ان امام المسؤولين عن الثقافة جهوداً كبيرة ينبغي ان يبذلوها في سبيل جمع هذا الادب الشعبي وتوثيقه وحمايته من الانقراض.

ولعل من اهم جوانب الادب الشعبي **ادب الغناء**. واختيار نصوص الاغاني امر هام في بناء الشخصية الثقافية العربية. وهذا الجانب ما يزال مهملاً او متروكاً عفو الخاطر. ومن الظواهر المشجعة ان نجد الاغنية في السنوات الاخيرة تلجأ الى بعض امهات القصائد العربية القديمة. وللموشحات خاصة دور محمود دون شك في هذا المجال، وهو دور جدير بأن يُنمى. على ان مزيداً من الجهد لا بد ان يبذل في هذا الميدان، فالأغنية التي تذيع من اقصى البلاد العربية الى ادناها والتي تلوكها الالسن وترددها الحناجر كل يوم، تلعب دوراً هاماً غير منظور في بناء الشخصية الثقافية العربية، ومن الهام ان يكون هذا الدور ايجابياً فعالاً.

٤٦ ـ ولا بد ان نقول كلمة عن جانب منسيّ غالبا هو جانب المخطوطات، رغم ان كلمة تراث ثقافي كانت تنصرف في الاصل لهذا الجانب. فلا شك ان استكمال نشر هذا التراث عامل من العوامل الهامة التي تيسّر اطلاع ادبائنا وكتابنا على المطويّ المجهول من الآثار الادبية الغنية، الامر الذي يهيء مناخاً افضل لتوفير شروط الابداع الادبي المرتبطة بالاصول والجذور.

ولا شك ان جهودا عديدة قامت في هذا السبيل في البلدان العربية مستقلة او مجتمعة. ومما يلفت النظر ان الجامعة العربية قررت منذ انشائها عام ١٩٤٦ انشاء معهد للمخطوطات العربية. غير ان هذا المعهد لم ينشر منذ انشائه حتى اليوم من المخطوطات الا ما يعدّ على رؤوس الاصابع، وقد شهد نشاطه بعض الخمود بدءاً من عام ١٩٦٠. على ان المعهد ادى خدمات جليلة اخرى، وهو مرجع هام فيما يتعلق بثبت المخطوطات، كما انه يصدر منذ عام ١٩٧١ مجلة اعلامية عن التراث الثقافي العربي، يضاف الى هذا انه كوّن مكتبة من «الميكروفيلم» تضم اكثر من عشرين الف عنوان، وقام لهذه الغاية بارسال البعوث الى العديد من المكتبات في شتى البلدان. وقد ارتبط المعهد منذ عام ١٩٧٠ بالمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، وعقدت المنظمة لقاء حول موضوع المخطوطات هذا خصصته لحماية التراث العربي ونشره وتحسين شروط الوصول اليه، وخرج اللقاء بتوصيات هامة استأنفها مؤتمر وزراء الثقافة فيما بعد.

وتضاف الى جهود المعهد وجهود المنظمة بهذا الشأن جهود كل بلد عربي على حدة وهي كثيرة ومتعددة الوجوه. ومع ذلك فما تمّ حتى الآن اقل بكثير مما يتوجب انجازه. ومن هنا لا بد من التذكير بضرورة استكمال هذا الجهد في الميدان الذي يكوّن رفد اثراء للادباء وسواهم، والذي يكوّن عموداً بارزاً من اعمدة الاصالة الثقافية.

٤٧ ـ وثمة مجال خصب لتنمية روح الابداع الادبي ولتوسيع مجال الانتاج الادبي في وقت واحد، **هو ادب الاطفال**. ولا نغلو اذا قلنا ان العناية بهذا الادب رأس العناية بأي ابداع. أوليس هذا الادب هو الوسيلة المثلى لخلق القدرة على الابداع Creativity منذ نعومة الاظفار كما يبيّن علماء النفس؟ أوليس هذا الادب، بما يمدّ الطفل من خيال مجنّح خلّاق، ومن ترحال في عالم المجهول، ومن امتطاء للغريب النادر، هو المادة الخام التي ينسج منها الابداع خيوطه؟ بل أوليس هذا الادب هو الذي يخلق «الذكاء

المُباعد» على حد تعبير علماء النفس، الذكاء الذي يفتح نوافذ جديدة ويفتق دروباً مبتكرة، لا «الذكاء المُقارب» الذي يصب جهده على معالجة المشكلات؟ وبذلك فهو لا يكوّن لحمة الادب المبدع فحسب، بل يكوّنَ المادة السحرية للخلق والابتكار في الصناعة والعلم والتكنولوجيا نفسها. ومن هنا جاءت تلك العناية المتزايدة بأدب الاطفال في البلدان الاجنبية، وهي عناية تزداد يوماً بعد يوم بعد انتشار الرسوم المتحركة dessins animés والافلام المتحركة (افلام كارتون). وقد ظهر جانب من العناية هذه في البلدان العربية، غير ان الجهود في هذا الميدان ما تزال تسير على استحياء، وكثيرها لا تتوافر له الصفات الادبية والتربوية اللازمة.

وما دام همنا ربط الحاضر بالماضي وتأصيل الثقافة، لنذكر الاراجيز التي كانت الامهات العربية تهدد بها اطفالها، ولنذكّر بما فيها من اكبار لروح البطولة والشهامة والارتباط بالأمة، ولننبّه الى اهمية جمعها وتوثيقها وهي المنثورة في بطون الكتب المختلفة.

٤٨ ـ وهكذا ندرك في خاتمة المطاف انه بالرغم من ان الادب ابداع ذاتي يصعب تقعيده وتقنينه، فإن ثمة شروطاً عديدة يمكن توفيرها من اجل توجيهه الوجهة الصحيحة، وثمة وسائل يمكن اصطناعها من اجل ربطه ربطاً اوثق بمطالب الاصالة الثقافية الذاتية. ومن هنا لا بد ان نقر بأن للسياسات التربوية اذن شأنها في توجيه الادب وجهته الصحيحة، مهما يكن هذا الأدب وليد فردانية الاديب وخصوصيته وموهبته المتميزة. ففي مجال نشر التراث القومي، وفي مجال تجويد وسائل الاعلام، وفي مجال الادب الشعبي وأدب الغناء، وفي مجال ادب الاطفال، وفي مجال التفاعل الادبي الخلّاق بين الادباء في شتى الاقطار العربية، وفي غير تلك من المجالات، يظل لواضعي السياسة الثقافية ومخططيها ومنفذيها دور كبير يستطيعون بوساطته ان يوقدوا شعلة الابداع الاصيل لدى الادباء والكتّاب، بفضل توفير الشروط اللازمة لذلك والمناخ الملائم لهذا الغرض. ولئن غاب اليوم رعاة الادب والثقافة في العصور الغابرة، من ملوك وأمراء وسواهم، فإن ديمقراطية الثقافة لا تعني ان يظل مكانهم فارغاً، بل تعني ان تحل محلهم الدول والحكومات والجماعات، وأن تضطلع هذه القوى جميعها بمهام رعاية الثقافة وحمايتها، بما في ذلك الادب، رغم تفرده وعصيانه على التوجيه المباشر كما قلنا ونقول.

وهل من حرية الادب والفكر ان نترك مصير الادباء والكتّاب بين ايدي اصحاب دور النشر التجارية وحدها؟ أفلا يحتاج الادب الرفيع الى احتضان وحماية وسط منافسة الادب الرخيص الذي تقذف به دور النشر هذه؟ أفلا يحق لنا ان نقول ان دور النشر التجارية هذه، وهي التي ما تزال قائدة رائدة، كثيراً ما «تهمّش» الابداع الادبي الرفيع (اي تجعله هامشياً) وتزرى في معظم الاحيان بالخلق والابداع؟ وهل نرجو ادباً مبدعاً اصيلاً، حين تدغدغ دور النشر بنتاجها الرخيص المشاعر المتخلفة للأكثرية التي ما تزال جاهلة، وحين تعوّد انصاف المثقفين على قراءة الكتب الهزيلة التي تداعب الآفاق قبل النعاس، مبعدة اياهم بذلك عن ارتياد الآثار الادبية التي يجهد معها قارئها وتُجهده حين يرنو الى رحيق ذي قوام؟

رابعاً: الابـــداع الفـــني

٤٩ ـ ثالثة الاثافي: الابداع الفني، اخطرها وأصعبها منالاً وأكثرها تأبياً على الجمع بين الاصالة والتجديد.

ومن العسير ان نتريث عند كل اوجه الابداع الفني فهي كثير: الآثار والمتاحف، والفن المعماري، والموسيقى والمسرح، والفنون التشكيلية، والغناء، والرقص، بل والسينما. ولهذا نكتفي بنظرة شاملة اليها مع بعض التخصيص حيث يلزم ذلك.

واقع الفنون في البلدان العربية

٥٠ ـ وواضح ان هدفنا في هذا البحث من الحديث عن الابداع الفني ان نقوّمه من اجل رسم ما ينبغي ان يكون عليه ان اردناه اصيلاً حديثاً.

وفي هذا الشأن نستطيع ان نقول ان الفن العربي الحديث، في ابرز اشكاله، نعني العمارة والفنون التشكيلية والموسيقى، ما يزال الى حد كبير فناً مقلّداً، بل فناً يشكو الغربة والاستلاب. صحيح ان بوادر الفن الاصيل اخذت تظهر في الميدان، كما نجد في فن المعمار في عدد من البلدان العربية اليوم (ولا سيما تونس)، وكما نجد في الموسيقى المستقاة من الموشحات خاصة او في بعض اشكال الموسيقى التي احيت مدرسة السيد درويش، او في بعض انواع الرسم والنحت المستقاة من البيئة العربية في موضوعاتها والمقلدة للغرب غالباً في مبناها. غير ان الكثرة الكاثرة من هذا النتاج ما يزال اعجمي الملامح غريب القسمات.

٥١ ـ وقد يرجع ذلك الى ان التراث العربي القديم فقير بالنتاج الفني في ميدان الفنون التشكيلية وحتى في ميدان الموسيقى، وان يكن غنياً في ميدان العمارة. على ان المسألة ههنا تظل ايضاً تلك التي وجدناها في الحديث عن الادب، نعني عدم توافر الشروط اللازمة التي تيّسر للفنان تحقيق الدمج العضوي الكامل بين مقومات بيئته وسمات تراثه وحياة شعبه من جانب، وبين التجربة العالمية الحديثة في اصولها ومنطلقاتها من جانب آخر.

شروط تطوير الفن العربي وتأصيله

٥٢ ـ وههنا ايضاً لا بد من البدء بالبداية، **نعني بمرحلة الطفولة وبرياض الاطفال والمدرسة الابتدائية وما يليها**، من اجل تعهد روح الابداع الفني الاصيل. كذلك لا بد ان تضطلع مراكز الثقافة ومؤسساتها ومعاهدها بدورها في هذا المجال. ومما يبشر بالخير ان كثيراً من البلدان العربية انشأت مراكز للفنون التشكيلية او للموسيقى يأوي اليها الاطفال ويتمرسون فيها. على ان **دور المدرسة** خاصة، منذ مرحلة رياض الاطفال، يظل هو الاصل والجوهر في هذا المجال. فالطفل في تلك المرحلة عجينة طرية، وهو كائن متوفز الاحاسيس، ملتهب العواطف والخيال، تواق الى كل ابداع. ومهمة المدرسة ان تتعهد هذه القوى العارمة الناشئة بشتى الوسائل، لا عن طريق دروس الرسم والموسيقى وحدها،فللابداع الفني مجاله في جو المدرسة بأسره، بناء ونظاماً وطراز حياة. ولعلنا لا نسرف اذا قلنا ان دور المدرسة حتى اليوم دور عكسي في هذا الشأن: ان دورها غالباً ان تطفىء ومضات الابداع واشراقات المواهب، وأن تحوّل الاطفال تدريجياً من اذكياء موهوبين الى راشدين بلهاء متبلدين.

٥٣ ـ ولعل اشدّ ما ينبغي ان تحرص عليه المدرسة وأن تحرص عليه سائر مؤسسات الثقافة في تعهدها لابداع الاطفال والشبان، ان تولي اهمية خاصة **لدراسة البيئة المحلية، بل لاستخدام المواد المحلية** في مثل الرسم والفنون التشكيلية، بل حتى الموسيقى (ما دامت هنالك موسيقى شعبية شائعة متوارثة). ان تعويد الاطفال والشبان على التعرف على بيئتهم وتبين مواطن جمالها، وعلى

استخدام الحجر والمدر والطين والشجر وسواها في العمل الفني، خطوة هامة في طريق تكوين روح الابداع الفني الاصيل. واذا كانت شرارة الابداع والخلق تنطلق من الدهشة والتساؤل، فما اجدر المعنيين باثارة دهشة الطفل والشاب واثارة فضوله وتساؤلاته امام مرأى البيئة من حوله، مطبوعة كانت او مصنوعة. ولا حاجة الى القول ان من عوامل ربط الجيل الجديد ببيئته الثقافية الاصيلة فضلاً عن تحريك روح الابداع عنده، تعريفه بالتراث الاثري والمعماري لأمته بشتى الوسائل الممكنة.

٥٤ ـ على ان من العوامل الهامة في تفتيق روح الخلق والابداع الاصيل لدى الناشئة والكبار، اطلاعهم على حصاد التجربة العالمية في الفنون المختلفة، وبوجه خاص على حصاد تجارب الدول النامية في هذا المجال. اذ كثيراً ما نغفل تجارب بعض الدول الافريقية والآسيوية والامريكية التي لها بلاء فذ في ميدان الفنون التشكيلية وفي الفن المعماري وفي الموسيقى. ولا ننسى ان الفنون الغربية الحديثة تقبس كثيراً من مواد نتاجها من الفنون الشائعة في هذه البلدان. أوليس جانب كبير من الموسيقى الحديثة افريقي الجذور؟ وهل عرف العالم حتى اليوم امة صناعاً كالصين في تأنقها ووشيها المنمنم؟ والفن في بلدان امريكا اللاتينية ماذا نعرف عنه، وهو عالم من الابداع المتفرد، تزداد به عناية الغربيين يوماً بعد يوم؟

٥٥ ـ ومن هنا تأتي **اهمية النشاطات العربية المشتركة** في هذا المجال. والحق، ان جهوداً كثيرة قامت في البلدان العربية من اجل التفاعل والتواصل في ميدان الفنون. ومنذ عام ١٩٧١ كوّن اصحاب الفنون التشكيلية العرب، اثناء اجتماعهم بدمشق، اتحاداً عربياً للفنون التشكيلية. وبعد ذلك التاريخ عقدت بينهم مؤتمرات ولقاءات عديدة، في بغداد عام ١٩٧٢، وفي الحمامات عام ١٩٧٢ وعام ١٩٧٤، ومرة ثانية في دمشق عام ١٩٧٤. ومن الامور التي عني بها لقاء الحمامات عام ١٩٧٢ الحوار بين علم الجمال العربي وبين تيارات علم الجمال المعاصرة. اما مؤتمر عام ١٩٧٤ في الحمامات فقد وضع ما يشبه البيان حول الفنون التشكيلية في الوطن العربي. وفيه اكّد واضعوه اهمية مفهوم الاصالة، ودور الفنون التشكيلية في المجتمع المعاصر، والصلة بين الدولة والفنون التشكيلية.

بالاضافة الى هذه الجهود المشتركة تقوم عناية متزايدة في كل بلد عربي على حدة بالفنون التشكيلية، وتخصها بعض البلدان العربية بالمال والوسائل الكريمة، على نحو ما نجد خاصة في العراق وسورية والاردن ومصر والجزائر والمغرب وتونس وسواها.

وفي ميدان الموسيقى انشئت الاكاديمية العربية للموسيقى التي ترتبط بجامعة الدول العربية، وفي ميدان المسرح نظمت المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، عام ١٩٧٣، حلقة حول «المسرح في البلاد العربية»، خرجت بتوصية من اجل تكوين اتحاد عربي لكتاب المسرح، وقد وضع دستور هذا الاتحاد في مؤتمر بدمشق عام ١٩٧٦، وفيه ايضاً تقرر تكوين مكتب دائم للمسرح العربي مرتبط بالمنظمة العربية وضع دستوره فيما بعد. وفي ميدان السينما، عقد لقاء عربي حول «السينما في الوطن العربي» في مدينة طرابلس عام ١٩٧٥، كان امتداداً للقاءات سابقة تمت في بيروت (عام ١٩٦٢ وعام ١٩٦٣) وفي الاسكندرية.

وعلى الرغم من هذه الجهود المتكاثرة، يظل المجال واسعاً لتعاون عربي اوثق ولتفاعل بين الفنانين العرب انجع وأجدى. وما يمكن ان يقوم به العمل العربي المشترك في سبيل توفير المناخ

الملائم لولادة فنون عربية اصيلة حديثة، مسألة ذات شجون كثيرة لا يتسع لها هذا المقام. ومن اهم الجهود التي يجدر ان تبذل في هذا المجال تلك المتصلة **بالموسيقى الشعبية**، حصراً وتسجيلاً وتطويراً. ولنذكر بهذا الصدد ما قامت به كثير من بلدان اوروبا، ولا سيما بلدان اوروبا الشرقية ـ من جهود لدراسة الموسيقى الشعبية عامة وموسيقى الفلاحين خاصة[٣].

٥٦ ـ على ان هنالك وجهاً للمسألة قلما ينتبه اليه من يتحدث عن تأصيل الفن العربي وتحديثه. ونعني بذلك **الدور الجديد الذي بدأ يأخذه العمل الفني** في بلدان العالم وفي بلداننا ايضاً نتيجة لتغير بنية الحياة في مجتمع العلم والصناعة والتكنولوجيا. فالفنان ولا سيما الفنان التشكيلي في كثير من بلدان العالم بدأ ينتقل دوره من دور الفنان المنعزل المنبوذ احياناً الى دور العامل على تغيير البيئة البصرية، ان صح التعبير، في حياتنا الحديثة. وهكذا اخذنا نجد فنانين رسامين يغدون «ملوِّنين» يقررون اي لون رمادي مثلاً ينبغي ان يغطي الجدران الضخمة لمركز لتوليد الطاقة الكهربائية، او نحاتين يرسمون مقاعد عامة وأكشاطاً للطرقات وقناديل او طرازاً من الاثاث جديداً، او منسّقين للمناظر يخططون الساحات الخالية في مدينة ما ويدخلون اليها نفحة من الطبيعة، سواء كانت معدنية او نباتية، الخ... وفي السويد نجد الفنانين يزينون الجدران البيضاء للمستشفيات او جدران المدارس الخضراء بل حتى جدران السجون السوداء. وفي المخازن الكبرى اليابانية نجد نماذج مستنسخة من آثار فنية معاصرة جنباً الى جانب مع ما استنسخ من الآثار الفنية القديمة الاصيلة، ونجد ملايين المستهلكين يقبلون على شرائها. وفي استوكهولم توكل مهمة تزيين مواقف المترو الى النحاتين انفسهم. وهكذا يغدو الفن بعداً اساسياً من ابعاد الحياة ويغدو الفنان الى حد بعيد «عاملاً ثقافياً» يحتل مكانه الى جانب سائر المعنيين بتنظيم الاماكن والابنية. انه يصبح، كالمهندس المعماري او المهندس عامة، واحداً من اولئك الذين يصنعون اطار الحياة اليومية.

هذا الواقع الجديد يطرح دون شك على الفن في الوطن العربي مشكلات جديدة، ويرينا رؤية العين المعنى العميق للتوفيق بين الاصالة والحداثة في ميدان الفن، بل وفي سواه، فهو لا يعني مجرد التقليد او التجديد، بل يعني ما هو اوسع وأعمق: **تغيير دور النتاج الفني نتيجة للتغير الاجتماعي والاقتصادي والتكنولوجي في عصرنا**، ومنح الفن مهمات جديدة، دون ان يؤدي ذلك الى فقدان ارتباطه بجذور ثقافة الامة وإرثها الفني. وحسبنا ان نفكر في هذا المجال بالوعود الكثيرة التي يحملها استخدام الخط العربي، بأشكاله المختلفة، في تزيين الابنية او تزويق بعض وسائل النقل العامة او تحلية الانصاب والتماثيل والساحات. حسبنا ان نلقي نظرة على النتائج الجمالية الرائعة التي ادى اليها استخدام الاساليب المعمارية وأساليب الرسم والنقش المأخوذة من التراث في الكثير من الفنادق التي تنتشر على شطآن تونس او في كثير من الابنية والمؤسسات الرسمية والعامة المبثوثة في العديد من البلدان العربية. على ان هذه الامثلة ليست سوى نماذج محدودة وقرزمات اولية لما يمكن ان يحمله الزواج بين اساليب الفن العربي التقليدي وبين مستلزمات الحياة الحديثة، ولا سيما الحياة الصناعية والتكنولوجية. ولعل غَلَبَة طراز الحياة الذي تسيطر عليه الآلة وتسيطر عليه الصناعة حافز جديد يدعونا الى ان نعوض عن آلية الحياة وجمود الحديد والحجر بالتطرية الفنية والطلاوة الجمالية ، ولا سيما تلك التي تعيد لنا صوراً من الماضي الفني العريق وتردنا الى نشوة الجمال المطبوع الذي يشمخ امام غلبة الحسن المجلوب.

---

(٣) انظر بهذا الشأن مجلة: *Cultures*(UNESCO), vol. 8, no.2(1982).

٥٧ ـ ومن الجوانب التي لم تلق بعد ما تستحقه من عناية كافية، رغم دورها في تأصيل الفن العربي، الفنون الشعبية الفولكلورية وما يتحلق حولها. والحق ان مسألة الفولكلور لا تقتصر على التراث الشفوي (الذي توافرت له بعض العناية وعقدت من اجله بعض المؤتمرات واللقاءات، ولا سيما لقاء القاهرة عام ١٩٧١)، بل تتجاوز ذلك الى جوانب عديدة ابرزها الموسيقى الشعبية والرقص الشعبي والازياء الشعبية. ولا شك اننا ههنا امام ثروة ضخمة متنوعة المظاهر، مبثوثة في بقاع الوطن العربي المختلفة، وكثير منها معـرض للامحاء. والعناية بهذه الثروة عامل هام من عوامل تأصيل الفن العربي. ولا نتجنى على الواقع فنزعم بأن مثل هذه العناية مفقودة، فقد قامت وزارات الثقافة في البلدان العربية بجهود طيبة في هذا الميدان. غير ان الجهد الذي يتوجب بذله في هذا المضمار ما يزال كبيراً. ولا ادل على ذلك من ان تلك الانماط الرائعة من الرقص الشعبي العفوي الذي كنا نلقاه في مختلف ارياف البلدان العربية ومدنها، نفتقده اليوم ولا نجد تسجيلاً له و «تنويطاً» كما يقال. واذا استثنينا القليل من البلدان العربية، نجد الجهود المبذولة في ميدان الازياء الشعبية مقصّرة جداً عن مداها. وقد اثار دهشة مئات المشاهدين من مختلف بلدان العالم واعجابهم، ذلك العرض الرائع للازياء عبر التاريخ العراقي الذي قدمته بعثة العراق الدائمة لدى اليونسكو في قاعة اليونسكو الكبرى منذ نيف وثلاث سنوات.

وهذه العناية اللازمة بالفولكلور الشعبي بمختلف اشكاله، لها شأن آخر ودور آخر: انها تبيّن الالوان الخاصة التي يرتديها الفن العربي تبعاً للبلدان العربية المختلفة بل تبعاً للمناطق المختلفة في البلد العربي الواحد. وبهذا يستقر مفهوم هام من مفاهيم الثقافة العربية، نعني كون هذه الثقافة واحدة في تنوع، لها سماتها المشتركة بين البلدان العربية جميعها ولها سماتها الخاصة بكل قطر او بكل منطقة في قطر. وهذا شأن الثقافة دوماً، بل هو امر ينبع من تعريفها نفسه. فما دامت الثقافة ما نجده من سمات خاصة بمجتمع معيّن، فمن الطبيعي القول ان هنالك مراتب ثلاثاً كبرى من الثقافات: هنالك الثقافة العالمية المشتركة بين بني الانسان جميعهم، وهنالك الثقافة القومية الخاصة بكل امة، وهنالك الثقافات المحلية الخاصة بالمجتمعات المختلفة داخل الامة الواحدة. ولا شك ان ابرز هذه المراتب وأعمقها وأغناها هي الثقافة القومية الخاصة بكل امة. على ان هذه الثقافة القومية تغتني بالثقافة العالمية وتغنيها وتشترك معها في بعض المجالات الانسانية الكبرى، كما انها تغتني بالالوان المختلفة للثقافات المحلية داخل الامة الواحدة، والصلة بين الثقافة القومية والثقافات المحلية صلة تكامل واثراء متبادل. **ووحدة ثقافة الامة لا تنفي تنوعها بل تفترضه**، سوى انها تنفي تعدد الثقافات وتصارعها ضمن اطار الثقافة الواحدة. فنحن اذن امام وحدة في كثرة، او امام كثرة في وحدة ولسنا امام وحدة متكسرة تتمزق طرائق قدداً.

ولسنا ههنا في معرض الحديث عن الثقافة العربية والثقافات المحلية، وما هو الا استطراد عابر املاه علينا الحديث عن الفولكلور. وقد عالجت هذا الموضوع مؤتمرات ولقاءات عديدة، بل كشف بعضها عن وجود عناصر مشتركة بين انواع الفولكلور في البلاد العربية، كما حدث في لقاء القاهرة الذي اشرنا اليه. وقد صدرت عن هذا اللقاء توصيات منهجية هامة حول اساليب توثيق الفولكلور حول انشاء مجلس عربي لحماية الفولكلور وحول المهمات التي يحتل انفاذها مقام الصدارة في هذا المجال (من مثل اعداد معجم عربي للفولكلور وتنظيم لقاء خاص بدراسة اثر الحداثة والمعاصرة في الفنون والآداب الفولكلورية، الخ).

٥٨ ـ وقد سبق ان اشرنا، عند حديثنا عن الابداع الادبي، الى **اهمية وسائل الاعلام**. وغني عن

البيان ان دور هذه الوسائل يشمل سائر انواع الثقافة، ويمتد بوجه خاص الى ميدان الابداع الفني. وهنا تلعب هذه الوسائل دوراً مزدوجاً ايضاً: فقد تكون اداة اغتراب واستلاب، وقد تكون عاملاً مثرياً، اذ تفتح ابواب الابداع الفني العالمي امام الابداع الفني العربي الى جانب ما تقدمه من زاد تراثي اصيل. ولا حاجة الى التذكير بالدور المتفرد الذي تلعبه هذه، «المدرسة الموازية» التي كاد اثرها يمحو اثر المدرسة الاصلية. غير ان ما لا بد من قوله انه على الرغم من بزوغ هذا الحدث الكبير في حياة الناس، نعني وسائل الاعلام السمعية والبصرية وسائر ادوات البث الجماعي، ما نزال نعمل في ميدان الثقافة، وحتى في ميدان التربية، كأن شيئاً لم يكن، وما نزال نحسب ان في وسعنا ان نخطط للثقافة او للتربية في معزل عن التخطيط لوسائل الاعلام الجماعية التي تطغى ويتعاظم اثرها يوماً بعد يوم.

٥٩ ـ ونود ألّا ننسى ههنا التراث الاثري، فدوره في ربط الابداع الفني بالتراث وبالاصالة دور واضح لا يحتاج الى بيان، ولعل هذا التراث قد لقي في العقود الاخيرة من العناية الشيء الكثير، بعد ان اغفل امره وبعد ان كان نهباً للطارقين من كل جنس، وليس قصدنا ان نتحدث عمّا ينبغي القيام به من جهود جديدة في هذا الميدان الضخم الفسيح. غير ان من اللازب في نظرنا ان نذكّر بالحقيقة التالية، دفعاً لأي لبس وتأكيداً لقيمة هذا التراث الاثري وتحديداً لمعناه ومداه: **وهي ان الآثار التي يتم العثور عليها في الارض العربية لها جميعها حق الانتساب الى التراث العربي اياً كان مصدرها** (يونانية او رومانية او فرعونية او آشورية او غير ذلك) وأنها جميعها تشهد على اسهام العبقرية العربية في الحضارة العالمية. ولا حاجة الى القول ان الآثار اليونانية او الرومانية مثلاً (ومثلها سواها) تتسم في البلاد العربية بسمات محلية خاصة اذ اسهمت في خلقها ايادي سكان هذه البلدان الاصليين وعقولهم (ومن الامثلة على ذلك خاصة آثار تدمر والبتراء وبعلبك وقرطاجة). ولا شك ان هذه الآثار تشمل آثار الحضارات السابقة على اليونان والرومان منذ عصور ما قبل التاريخ (كحضارات الفراعنة والآشوريين والكلدانيين والسومريين) كما تشمل آثار الحضارات التي جاءت بعد الحضارة العربية (كحضارات الفرس والترك والاسبان والايطاليين والفرنسيين). وبدهي ان اهتماماً خاصاً لا بد ان يولى للآثار الخاصة بالحضارة العربية بعد ان اهملتها عصور التخلف ثم العهود الاستعمارية.

ومن تكرار القول ان نذكر ان العناية بالآثار تشمل احصاءها وتوثيقها اولاً كما تشمل التنقيب عنها ثانياً وحمايتها ثالثاً. وفي هذه المجالات جميعها قامت جهود وطنية وجهود عربية مشتركة وجهود دولية في العقود الاخيرة. كذلك عقدت مؤتمرات ولقاءات عربية عديدة بهذا الشأن، نظمتها في معظم الاحيان المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، اشهرها المؤتمرات الستة الخاصة بالآثار التي عقدت بدءاً من عام ١٩٤٧ بدمشق وانتهاء بعام ١٩٧١ في طرابلس. وفي المؤتمر السادس بوجه خاص تمّ تقديم وثيقة عمل خاصة باستخدام التقنيات العلمية المتقدمة في التنقيب عن الآثار وحمايتها، وقد قدمها د. زكي اسكندر، وكان عنوانها العلم الحديث وتطبيقاته على علم الآثار. وقد اكد وزراء الثقافة العرب في مؤتمر عمّان عام ١٩٧٦ عزمهم على اتخاذ موقف موحد من البعثات الاثرية الاجنبية. ولعل هذا القرار الاخير يبين لنا نقص الجهود المبذولة في هذا الميدان وأهمية تدعيمها وتوكيدها. وهل نرتضي لأنفسنا ان تكتشف تراثنا نفسه ايد اجنبية وعقول غربية قد يقع لها ان تستغل ابحاثها لأغراض سياسية (كما حدث مؤخراً فيما يتعلق بالكشف عن آثار «أبلا» في سورية).

نظـــرة أخيـــرة

٦٠ ـ وبعد، من العسير في حدود هذا البحث ان نوفّي موضوع الابداع الفني حقه، وأن نتريث ولو

بمقدار عند جميع ميادينه، وأن نتبيّن فعله للوصول الى فن عربي اصله ثابت في تربة التراث، وفرعه مورق مشرئب الى السماء بفضل اغتنائه بحصاد التجربة العالمية. ولقد اشرنا اشارات عابرة الى بعض ما ينبغي ان نضطلع به من جهد ومن اجل السير قدماً نحو هذا الهدف الكبير: البدء بمرحلة الطفولة والشباب، واستخدام مواد البيئة المحلية، والاطلاع على حصاد التجربة العالمية لا في العالم المتقدم وحده بل في البلدان النامية خاصة، وتعميق التفاعل والنشاطات المشتركة بين البلدان العربية، واعادة النظر في دور الفنان في ضوء التغيرات الجذرية التي تحدث في مجتمع العلم والتكنولوجيا، والعناية بالفنون الفولكلورية، والاهتمام بالتراث الاثري، والعناية بدور وسائل الاعلام الجماعية....

٦١ ـ ويهمنا ان نذكر في خاتمة هذا الحديث عن الابداع الفني ان السعي لتأصيل الفن العربي وتحديثه، والعمل على جعله بالتالي جزءاً حياً من حياة المجتمع ومن حياة كل فرد فيه، واحياء التراث عن طريقه واحيائه بفضل التراث، مهمات من شأنها ان تحقق هدفاً قومياً رفيعاً، لمثله ينبغي ان تجنَّد القوى وتُحشَد الطاقات: نعني جعل العطاء الحضاري للأمة العربية واقعاً حياً يتخذ سبيله في مجرى الحياة اليومية للناس وينبّث في شتى منعطفات نشاطهم ويلقونه امامهم حيث حلّوا: على شاشات التلفزيون وعلى امواج المذياع وفي المتاحف والمعارض والمسارح وقاعات الرسم، وفي الشارع والساحات العامة والابنية ووسائل المواصلات بل وأثاث المنزل وآنية الطعام وكل وجه من وجوه حياتهم العادية. وعند ذلك لا بد ان يسري تيار المشاعر القومية، من خلال هذا الواقع الحي، سهواً رهواً وأن يجد سبيله سرباً الى نفوس الناس. ولا بد ان يزداد شعورهم العميق بانتمائهم الى حضارة مشتركة وأمة واحدة، من خلال هذا التجسيد الحي لعطاء الحضارة والامة. ولئن كانت تجربة واحدة من تجارب الطبيعة تعدل ألف دليل عقلي، كما قال «بيكون»، فإن المعاناة الفعلية الحية لمبدعات الحضارة العربية ونتاجها، من خلال الصورة الجديدة التي يقدمها العمل الفني المعاصر في البلاد العربية تفوق في شأنها عشرات الادلة العقلية ومئات الابحاث والدراسات عن مقومات القومية العربية وأسس وحدة الامة العربية.

وليس من باب الاستطراد ان نذكر ان الحركة القومية العربية السليمة لا تكتفي بالتغني بالحضارة الماضية، ولا تدّعي التفوق على سواها بسبب ذلك، بل تتخذ شعاراً لها ان تثبت عن طريق العطاء الجديد الاصيل اصالة حضارتها وسمو سعيها الماضي. والثقافة العربية القومية الذاتية التي نرجوها، كما قلنا ونقول، بناء جديد، فيه الماضي والحاضر والمستقبل، وليس اكتشافاً او مجرد اطمئنان حريري كسول الى ما فعل الاجداد اطمئناناً مقلداً يغنينا عن ان نصنع ما هو افضل. وأي ميدان اقدر من الثقافة عامة والفن خاصة بتحقيق هذا المعنى الحي للنظرية القومية العربية؟ وأي عطاء اقدر من الفن بأشكاله المختلفة على ان ينسلّ في اوصال الوجود العربي ويندس في مفاصله حاملاً معه اريجاً من نشوة الماضي، متحداً بربوع الحاضر وأزاهير المستقبل المرجو؟ اي عمل قومي اسمى من ان نحيل البيئة العربية، في شتى صورها ومغانيها، حضارة تتطور وعطاء يشهد ويصدِّق؟

خامساً: خـــاتمـــة

٦٢ ـ رأينا فيما سبق ما ينبغي ان يكون عليه الفكر والادب والفن، من اجل توليد ابداع ثقافي اصيل محدث، ورأينا بعض ما يمكن ان يقوم من اشكال الجهد المختلفة في سبيل بلوغ هذه الغاية.

وقد كان رائدنا في هذا كله الانطلاق من موضوعة اساسية: وهي ان الابداع الثقافي، على كونه ابداعاً جموحاً بطبيعته يعبّر اولاً وقبل كل شيء عن منازع المثقف الذي يبدعه وينقل براكين الانفعال

والفكر التي تغلي في اعماقه، يظلّ مع ذلك ربيب المجتمع، يرفعه او يخفضه، يفقره او يغنيه. وهو وليد المجتمع بمعنيين: اولهما ان المبدع نفسه من صنع المجتمع وصياغته، وتجاوزه للمجتمع لا يمكن ان يتجاوز الحدود التي يتيحها المجتمع نفسه. وثانيهما ان المجتمع هو الذي يوفر الشروط الملائمة والمناخ المؤاتي للابداع الفني، ومن هنا لا بد من رعاية وتعهّد للفن والفنان من قبل المجتمع، ولا بد من جهود يبذلها المجتمع، بمؤسساته المختلفة، من اجل تيسير شروط النتاج الثقافي السليم والمرجو.

٦٣ ـ ومن هنا كان لزاماً ان نذكر ان على رأس الجهود التي ينبغي ان يبذلها المجتمع توفيراً لمناخ الابداع الثقافي المنشود، الاهتمام بالامور التالية:

الاول **هو وضع سياسة ثقافية شاملة**. ونقول مرة اخرى ان وضع هذه السياسة لا يهدف الى ان نفرض على الابداع الثقافي ما نريد، بل يعني ان نيسّر انطلاقته عن طريق خطة يتم الاتفاق عليها مع المبدعين انفسهم ورجالات الثقافة. ولا حاجة الى القول ان السياسة الثقافية المرجوة ينبغي ان تكون سياسة قومية مشتركة اولاً وسياسة قطرية تنبع منها ثانياً وتزداد التحاماً بها يوماً بعد يوم.

وأهم ما ينبغي ان تتنبه اليه هذه السياسة الثقافية التنسيق بينها وبين السياسة الاعلامية من جانب والسياسة التربوية من جانب آخر.

والامر الثاني الذي يتوجب على المجتمع الاهتمام به **العناية باعداد العاملين في مجالات الثقافة المختلفة** بحيث تتوافر العناصر البشرية القديرة اللازمة لإنفاذ السياسة الثقافية المرسومة. ولقد مضى الوقت الذي كان يتم فيه اختيار منشطي الثقافة ومحركي نشاطاتها عن طريق الاصطفاء من بين من امتلكوا بجهدهم الخاص حظاً يقل او يكثر من الثقافة، وأصبحنا اليوم امام «صناعة ثقافية» بالمعنى الدقيق للكلمة، يتطلب الاعداد لها التمرس بكثير من الاساليب العلمية والتقنية اللازمة لقيادة تلك الصناعة وتوجيهها. وحسبنا ان نذكر على سبيل المثال لا الحصر مدى الحاجة الى استخدام التقنيات الجديدة، من وسائل سمعية بصرية ومسارح متنقلة ومكاتب متحركة وغير ذلك، في تنشيط العمل الثقافي، لندرك اهمية الاعداد المتقن لمثل هذا العمل المتخصص، هذا اذا اغفلنا ما تستلزمه رعاية الفنون خاصة من دراية علمية وتقنية دقيقة.

والامر الثالث الذي ينبغي على المجتمع ان يعنى به **توفير او تطوير بعض التشريعات القانونية اللازمة للنشاط الثقافي**: وعلى رأسها التشريعات المتعلقة بحرية المثقف، وبتشجيع النتاج الثقافي، وبتمويل الثقافة، وبانشاء الصناعات الثقافية، وبحقوق التأليف والعمل الثقافي، وبحماية الآثار وبتكوين الاتحادات والنقابات الخاصة بالثقافة بأنواعها المختلفة... ولنقل عابرين ان من الظواهر الطيبة اننا نجد في الوطن العربي اليوم بعض الاتحادات الخاصة بالثقافة، كاتحاد الكتاب العرب، والاتحاد العربي للفنون التشكيلية، غير ان جوانب هامة اخرى من الثقافة، كالموسيقى والسينما والمسرح والفلسفة وسواها ما تزال تفتقد مثل هذه الاتحادات.

٦٤ ـ على ان هذا الجهد الذي يتوجب بذله من قبل مؤسسات المجتمع المعنية، ومن قبل المبدعين الثقافيين انفسهم، لا يؤتي اكله كاملة، ولا ينطلق شعاعه متأججاً، الا اذا غذاه ايمان برسالة، شأن اي جهد في اي مجال. والرسالة ههنا هي **رسالة مخاطبة الامة العربية للعالم بلغة الحضارة**.

إن النظرة المشوهة التي يحملها العالم الغربي عن الوطن العربي، والتي لها اسبابها التاريخية

والسياسية، لا يقضي عليها مثلُ عملٍ ثقافي حضاري اصيل. وما تستطيع ان تفعله الثقافة في هذا الميدان اقوى وأبقى وأعمق من اي صنيع في ميدان آخر.

والمواقف السياسية التي يقفها الغرب من قضايانا الكبرى، ولا سيما قضية فلسطين، رغم ان لها منطقها في لعبة الامم والدول، لا يغيرها الا ان تبرز الامة العربية امام العالم امةَ حضارة وعطاء انساني. أوليس جانب من التأييد الذي تلقاه اسرائيل راجعاً الى الارتباط الحضاري بينها وبين الغرب؟ أوليس اهمال الحق العربي، في بعض جوانبه، نتيجة لانتصار الغرب للتقدم على التخلف في زعمه، وللحضارة على الهمجية فيما يحسب؟

٦٥ ـ وتقوم اليوم جهود عديدة من اجل تغيير صورة الحضارة العربية في اذهان الغربيين، وتعقد لذلك المؤتمرات والحلقات وتنشر الكتب والمجلات. بل هنالك مؤسسات أُنشئت لهذه الغاية، من مثل جمعية «الاسلام والغرب» ومركزها جنيف، ومن مثل معهد العالم العربي بباريس الذي أُنشىء بالتعاون بين الحكومات العربيةوالحكومة الفرنسية، والذي يهدف الى تعريف الجمهور الفرنسي بالثقافة العربية. ولا شك ان قيام مثل هذا المعهد حدث هام بل تاريخي ان عرفنا الافادة منه. ومع ذلك، نتساءل من خلال معاناتنا بعض ما يقوم به هذا المعهد من نشاطات ومن خلال ما يعتزم القيام به، الى اي حد نملك الموائد الثقافية القادرة حقاً على ان تجذب الجمهور الفرنسي والجمهور الغربي عامة؟ ولا نعني بذلك فقط ان نتاجنا الثقافي الاصيل الحديث ما يزال مقصراً عن الشأو محدوداً، بل نعني كذلك اننا لم نتقن بعد اساليب اكتشاف هذا النتاج ونشره ونقل اقنيته الى الغرب.

٦٦ ـ على اننا حين نشير الى هذه الرسالة، رسالة مخاطبة الغرب مخاطبة حضارية، فانما نضمّن هذه الرسالة في الوقت نفسه، بل قبل ذلك، **رسالة مخاطبة العرب انفسهم مثل هذه المخاطبة الحضارية**، كما سبق ان بيّنا، وذلك بأن نجعل من الابداع الثقافي الاصيل المتجدد الموقد الذي تصطلي عنده مشاعر الوحدة القومية وعواطف الانتماء الحضاري الرفيع. وههنا قد لا نجاوز القصد ان قلنا ان عقدة التفوق الحضاري التي اصابت العرب طويلاً من خلال حديثهم عن الماضي، كادت تنقلب، بفعل عملية سيكولوجية طبيعية، عقدة نقص امام الاجنبي، بعد ان عجز مجرد التغني بالماضي والاشادة بمنجزاته عن ان يحقق اي تقدم، وعن ان يروي اي منزع واقعي.

وسبيل معالجة هذا التردي النفسي، هذا الشعور بالعجز الذي كاد ينقلب احياناً الى شعور بالانسحاق، هو ان نقوى على تقديم النتاج الجديد الاصيل في كل ميدان، ولا سيما في ميدان الثقافة. إنه يكون عند ذلك الشاهد الحي والمتكأ المكين لمشاعر العزة والاعتزاز. وما أتعس مشاعر العزة إن لم تجد امامها إلاّ خَواءً باطلاً! وما افعلها وأقدرها على التحدي والاقدام والاقتحام ان أيّدها عطاء عزيز كريم.

«أن نكون من نحن»، أن نبني ثقافتنا المرجوّة من تليدنا وطريفنا وما نرتجي، ان نعيد الثقة الى انفسنا وأن نخاطب شعبنا والعالم بلغة الحضارة، تلك هي الرسالة الكبرى الملقاة على عاتق المبدعين الثقافيين وعلى عاتق المسؤولين عن رعاية الثقافة والتخطيط لها في الوطن العربي. ولقد بدأنا الخطى وئيدة في هذا السبيل، فهل لنا أن نغذّ الخطى، ناظرين مستبشرين الى النجم الساطع اللامع في الافق، نجم الحضارة العربية الاصيلة والحديثة والعالمية؟ □

المسألة السياسية: وصل التراث بالعصر والنظام السياسي للدولة

د. احمد كمال ابو المجد

مستشار سمو ولي العهد ورئيس مجلس الوزراء للشؤون القانونية والدستورية ـ الكويت.

مهما كان هذا البحث ـ بحكم العنوان المختار له ـ موجهاً أساساً لجزء واحد من أجزاء دراسة التراث وتحديات العصر في الوطن العربي.. فإن من العسير الادلاء بأي رأي في موضوعية قبل تحديد الموقف من عدد من القضايا الرئيسية المتصلة بكل من التراث والأصالة والمعاصرة، وكذلك قبل تحديد المقصود بالمسألة السياسية.

وقبل ان نبدأ بتحديد الموقف من هذه القضايا والمصطلحات الاساسية نبادر فنحدد طبيعة هذا البحث بأنه ليس بحثاً استعراضياً لتاريخ المسألة السياسية أو تاريخ «الفكر السياسي» في الوطن العربي، فمثل ذلك البحث ـ على اهميته الكبرى، قد كان ولا يزال موضع دراسات عديدة من جانب الباحثين العرب وغير العرب قديماً وحديثاً. فضلاً عن أنه، بطبيعته، ليست مما تتسع له مثل هذه الندوة التي تتصدى اساساً للاجابة عن السؤال المحوري: ما هي الوسائل التي تكفل للعرب عبور الفجوة بين التخلف والتقدم، وهل يكون ذلك باجتزاء النموذج الغربي في السياسة والاقتصاد والثقافة..'وغيرها أم يكون بإحياء التراث العربي باعتباره يصلح كنموذج حضاري للتنمية والتحديث، أم أن الحل يكمن في محاولة التوفيق بين النموذج الغربي والتراث؟

لهذا كله ستكون هذه الدراسة بمثابة تحديد موقف من عدد من القضايا الرئيسية التي تتصل بالتراث، والاصالة والمعاصرة في خصوص «المسألة السياسية»، وهو موقف يعنينا هنا تحديده، واعلانه واثارة الحوار حوله مهما بدا خلافياً، وذلك ايماناً بأن أخطر ما تتعرض له محاولات تحقيق «الانبعاث العربي»، بكل روافده وتياراته وصيغه، ان يتردد صاحب الرأي في اعلانه، وان يؤثر ما يجده من السلامة في موافقة الرأي السائد على الامانة في عرض الرأي الذي يراه أحق وأصلح. تلك فيما نرى ـ خطيئة كبيرة، وكتمان للشهادة وحكم على المجتمعات العربية بأن تظل ابد الدهر جامدة على الموجود.. محرومة من ثمرات الابداع الفكري الذي لا يمكن بغيره سبقه ولحاقه. وفي اطار هذا التوجه، سنقسم هذه الدراسة اقساماً ثلاثة، نحدد في اولها موقفنا من عدد من المصطلحات الدائرة في الاطار المحدد لهذه الندوة، ثم نحدد في القسم الثاني رؤيتنا للمسألة السياسية بصفة عامة، ثم نحدد في القسم الثالث موقفنا الخاص من عدد من القضايا الخلافية المتصلة بالمسألة السياسية.

أولاً: التراث، والأصالة، والمعاصرة، والتجديد

١ ـ التـــراث

نستطيع بعيداً عن الالتزام بالاصل اللغوي، وبعيداً كذلك عن التحديدات والتعريفات التي تصدر عن التزامات فكرية او مذهبية او امتيازات سياسية واجتماعية ان نعرّف التراث بأنه مجموع ما وصلنا مما انتجه الاقدمون من فكر وما تركوه من اثر.

واذا كان التداخل بين العروبة والاسلام، شعوباً، وتاريخاً، وحضارة قد أدى الى خلق ارتباط فكري وشعوري بين التراث وبين مصادره ومضامينه الاسلامية، فإن مما يستحق الملاحظة هنا ـ خصوصاً في نطاق «المسألة السياسية» التي نفردها بالدراسة ـ أن بعض مكونات التراث السياسي الذي وصل الينا وتفاعل مع انتاجنا الذاتي المعاصر، هي مكونات منفصلة تماماً عن الاسلام، وأن مصدرها الفكر الغربي والتجربة السياسية الغربية. لهذا يحتاج تناولنا للتراث في خصوص «المسألة السياسية» الى تذكر هذه الحقيقة والتعامل معها بوعي مستمر حتى لا ينحصر البحث في زاوية واحدة من زواياه المتعددة. وعلى سبيل المثال فإن مصطلحات الديمقراطية، وسيادة الامة، **والفصل** بين السلطات وحق الاقتراع العام وسيادة الدستور هي ـ جميعها ـ جزء من التراث الفكري والتطبيقي لأوروبا والولايات المتحدة وجدت طريقها الى حياتنا السياسية في تاريخها القريب نتيجة ما حققته في بلادها من انتشار واستقرار وما أُحيطت به بعض المبادىء المتصلة بها من تقديس واحترام.. واستقر كثير منها في الارض العربية، وفي الضمير السياسي العربي طاحناً مكونات اخرى من مكونات التراث ذات الاصول العربية والاسلامية.

واذا لم يكن مما يدخل في نطاق هذا البحث ان نستعرض موقف المفكرين العرب والمسلمين وموقف حركات الاصلاح والانبعاث العربي والاسلامي من «التراث» فإننا نكتفي مع ذلك بتحديد موقفنا ـ نحن ـ من هذا التراث.

إن هذا الموقف يتمثل ـ من الناحية السلبية ـ في ادانة موقفين متطرفين:

اولهما، يدخل في خصومة مبدئية، فكرية ونفسية مع الماضي واهله وما تركوه استناداً الى فرضية تسرف في تبسيط الامور مؤداها: ان الحاضر لا تصلح له الا ما نبت في ارضه، وان الفكر الانساني والتجارب الانسانية التي تمت في الماضي هي ـ في جملتها ـ نتاج عالم آخر بأهله وظروفه ومشاكله... فهي ـ لهذا ـ امور الاصل انها «غير منتجة» في التعامل مع مشاكل وقضايا «الحاضر» الا على بسيل الاستئناس والمعرفة.

وثانيهما، يدخل ـ لأسباب متنوعة لا يمكن حصرها ـ في خصومة مع الحاضر والمستقبل، وينحاز عقلياً ونفسياً لفكر السلف وما تركوه على اساس انه «ملزم» بحكم قدمه واستقراره. ومن الخطأ في تقديرنا رد هذا الموقف الى الاعتقاد الديني بالزام «النصوص»، اذ ان هذا الموقف ـ في اكثر صوره ـ يتجاوز النصوص ليدخل في دائرة الالتزام بالماضي، آراء الرجال وكل ما تركوه من فكر وانتاج حضاري. كما ان الالتزام بتراث الاقدمين يوشك ـ في التاريخ الانساني ـ أن يكون ديناً مستقلاً سجله علماء الاجتماع كمرحلة من مراحل التطور الاجتماعي، كما سجلته الكتب السماوية باعتباره موقفاً «غير مقبول» من وجهة نظر دينية، وصفه القرآن الكريم وصفاً بسيطاً ودقيقاً بقوله تعالى ﴿**بل نتبع ما الفينا**

عليه آباءنا﴾... وهو موقف نجد له أصداء في الفكر المعاصر الذي لا تربطه ادنى صلة بالمكونات الدينية في تراثنا السياسي.

وأما موقفنا الذي نتخذه ـ في وضوح ـ من التراث فيتمثل في أمرين:

أولهما: ضرورة التمييز بين مكونات التراث التي تحمل ـ من وجهة نظر عقائدية او ايديولوجية معينة ـ خاصة الالزام، وتلك التي لا تحمل هذه الخاصية، والاحتراز من التزام ما لا يلزم من باب الورع المذهبي والاحتياط العقائدي، لما في ذلك من فرض يد ثقيلة على حاضر الاجيال ومسيرة تطورها بغير سند ولا شرعة.

وثانيهما: ضرورة الانتباه الى استحالة الالتزام «الآلي او الميكانيكي» بأي عنصر من عناصر التراث، حتى ولو بلغ اقصى مراتب الالزام العقائدي. إن الالتزام لا بد ان ينصرف الى جوهر «المكون» الذاتي، وليس الى شكله وصيغه، اذ يبقى لاختلاف الاحوال والأزمنة والامكنة أثره المحتم في كيفية الاخذ «بالمكونات» التراثية ووصلها بالحاضر. وبغير ذلك تعجز تلك المكونات عن أداء وظيفتها في اصلاح ذلك الحاضر. وهذا ما وصفه بعض العلماء المسلمين بضرورة معرفة الحق، ومعرفة الواقع، وتنزيل أحدهما على الآخر وما قرره لذلك من ضرورة اختلاف الفتوى بتغير الأزمنة والأمكنة والأحوال.

إن التصور «الآلي» في تطبيق مكونات التراث على الحاضر او ما يسمونه بنظرية (Slot Machine Theory) يحتاج الى مراجعة والى تصويب يبدآن بنشر المعرفة بأبجديات علم الاجتماع الانساني.

إن ميل كثيرين الى «انتحال التراث» جاهزاً، وبغير محاولة لفهم وظائفه التاريخية، وآلياته الداخلية وعناصر الخلق والابداع التي مارسها صناعه الأولون حين كان واقعاً وحاضراً.. يصدر في كثير من الاحيان عن الاحساس الشديد بالحاجة الى سلاح دفاعي في مواجهة الضياع الذاتي ازاء مسار التطور التاريخي المستمر والمتسارع الخطى، او كدرع واقٍ في مواجهة محاولات السيطرة الثقافية والحضارية والسياسية. وهذا الميل شبيه الى حدٍ كبير بتوجه كثير من الدول المتخلفة الى «**استعارة**» و«استيراد»منتجات العلم والتكنولوجيا جاهزة من الدول التي صنعتها، دون محاولة استكناه قوانينها الداخلية ومراحل الاستيعاب المعرفي الموصل لإنتاجها، والامران ـ في تقديرنا ـ مرفوضان، اذ كل منهما رد فعل دفاعي يصعب توظيفه لتحقيق إقلاع حضاري اصيل. والنتيجة العملية النهائية لموقفنا هذا بعنصريه هي تبني منهج انتقائي واع بالعناصر الرئيسية للرؤية الحضارية الذاتية، وواع كذلك بعناصر الواقع، مدرك لحركتها وتفاعلها. وفي ظل هذه الرؤية الانتقائية ينتهي الصراع المغلوط بين انصار التراث وخصومه، وهو صراع هزلي مدمر... لأن الموقفين النقيضين يتعذر قبولهما للفساد الظاهر في مقدماتهما.

٢ ـ الأصالــة والمعاصــرة

نحن لا نجمع بين هذين المصطلحين الا مجاراة للصياغة المألوفة لهذه الثنائية. ولكننا نؤكد ان التقابل بينهما غير قائم ولا مكتمل. والاولى ان يكون الزيف هو نقيض الاصالة، وأن تكون «السلفية» أو «التراثية» هي نقيضة المعاصرة.

والاصالة في استخدامها الجاري تنطوي على افتراض قيمة ايجابية، تتمثل في الارتباط بذات حضاري او بموقف ثقافي وحضاري متميز. واستناداً الى هذه «القيمة المفترضة» نسبت قيمة مفترضة اخرى ـ ولكنها سلبية ـ لكثير من صور الفكر والسلوك والانتاج المستمدة من حضارات اخرى،

والمنتسبة «للغير» الحضاري. ورفع كثيرون شعار «الافكار المستوردة» في وجه العديد من محاولات الاستفادة من التجارب الانسانية التي وقعت او تقع خارج نطاق «الحضارة الذاتية» جغرافياً او تاريخياً. وفكرة «الأصالة» بهذا المعنى تفترض كذلك وجود خصائص مميزة للحضارات والثقافات تسمح بتشخيصها، كما تفترض امكان استمرار هذا التمييز والمحافظة عليه، وذلك كله دون عناية تذكر بتوضيح حدود الحضارات المختلفة وما اذا كانت حدوداً اقليمية ضيقة، أو حدوداً «قومية» أو «دينية» أو «مذهبية». وعلى سبيل التوضيح فإن كثيراً من المدافعين عن «الاصالة» في وطننا العربي لا يوضحون لنا ـ ولا لأنفسهم ـ ما اذا كانت هذه الاصالة مرتبطة بالعروبة بمفهومها العرقي او اللساني او مرتبطة بالاسلام بمفهومه الاعتقادي او بمفهوم اوسع وأشمل. وبغير هذا التحديد قد تؤدي الدعوة المتشددة للالتزام بالاصالة الى خلق نوع من «الانحياز» المغلق لذات حضارية غير معلومة الحدود، وإلى خلق خصومة ـ نفسية وثقافية ـ مع آخرين غير معلومي الحدود كذلك... هذا عن الاصالة.

أما المعاصرة، وهي اللفظ العربي المختار لمقابلة الاصالة، فانها ـ فيما يبدو من استخدامها الواسع والمتنوع ـ تنطوي على ثلاثة عناصر:

ـ عنصر زمني هو الارتباط بالحاضر في مقابل التعلق بالماضي.

ـ وعنصر يتعلق بالمضمون، ونفترض وقوع تغيرات نوعية ذات حجم هائل هي التي تفصل الحاضر عن الماضي.

ـ وعنصر «اقليمي» يفترض ـ ربما بسبب هذه التغيرات النوعية ـ ان الحاضر «افضل» من الماضي، او ان الارتباط به اكثر مشروعية وأكثر جدوى باعتباره ـ بالضرورة ـ منطوياً على قدر من «التقدم» الذي ولدته حركة الاكتشاف المستمر والتجربة التاريخية المتراكمة.

واللفظ المستخدم في اللغات الاوروبية للتعبير عن هذه المعاني هو لفظ «الحداثة» و «التحديث» Modernity- Modernism ، وهو مستخدم كذلك عندنا ـ نحن العرب والمسلمين ـ، وربما جاء استخدامنا له ـ تاريخياً ـ بعد انتشار استخدامه في الغرب.

وموقفنا من هذه المصطلحات الثلاثة يتلخص ـ هو الآخر ـ في أمرين:

أ ـ إن انتحال «قيمة» ايجابية تبرر الارتباط المستمر بثقافة معينة، او بموقف حضاري معين، سواء تم ذلك الانتحال تحت لواء «الاصالة»، او تحت لواء «الحداثة والمعاصرة» ينبغي ان يتم بطريقة اكثر وعياً وأكثر تحديداً، وأوضح في الكشف عن حقيقة القيمة الايجابية المفترضة. ولا يمكن في هذا المقام ـ كما لم يمكن في مقام الموقف من التراث ـ الاعتماد على العنصر الزمني وحده، فلا يكفي ان يكون سلوك معين او موقف فكري او عملي قد وجد وانتشر بين «جماعة» ننتمي اليها او في «عصر» ننتمي اليه او نحب ان نتعلق به، حتى يكون ذلك السلوك او الموقف محمّلاً بالقيمة الايجابية المفترضة... وعلى سبيل المثال، فلا يكفي ان تكون عادة «الثأر» الفردي او الجماعي قد انتشرت واستقرت بين جماعة ننتمي اليها حتى يكون ذلك سبباً لمنحها اية قيمة ايجابية.

وبالمنطق نفسه تماماً لا يكفي أن ينتشر اليوم في الدول المتقدمة اقتصادياً سلوك اجتماعي معين حتى يُمنح ـ هو الآخر ـ قيمة ايجابية لا يعرف سند واضح لشرعيتها. وعلى سبيل المثال المجرد فإنّ انتشار الإباحية الشديدة في العلاقات بين الجنسين داخل اكثر المجتمعات المتقدمة اقتصادياً، ومنح

الحماية القانونية لوسائل التعبير والنشر التي تدخل في دائرة الفحش (Obscenity)، لا يكفي وحده اساساً لاعتبار ذلك موقفاً سلوكياً او حضارياً مقبولاً ومحملاً بقيمة ايجابية.

إن منح هذه القيمة الايجابية ـ في احواله كلها ـ لا بد من أن يكون له مستند واضح ـ عند اصحابه على الاقل ـ من عقيدة ملزمة، او وظيفة محددة يخدمها السلوك او الموقف الذي يمنح تلك القيمة... وهذا المنح يرجع ـ في النهاية ـ الى مجموعة التصورات الاساسية عن «الانسان»، واهداف وجوده ونوع المصالح الاساسية المشروعة التي يمكن ان يسعى لتحقيقها، فردياً او جماعياً.

ب ـ إن «العزلة» بين الحضارات والثقافات والشعوب التي تحملها تتناقص بسرعة، نتيجة الثورة في وسائل الاتصال بمفهومها الأشمل والأعم، فلا الماضي يمكن اليوم فصله عن الحاضر، ولا شعوب الشرق يمكن فصلها عن شعوب الغرب، ولا دار الاسلام يمكن عزلها وعزل أهلها عن تيار الحياة الواسع. واذا كان تقرير هذا الامر لا يعدو ان يكون تسليماً بأمر واقع وتذكيراً بتطور حادث تسارعت خطاه ورصدت آثاره في كل **مكان**، فإن الذي نضيفه من جانبنا كعنصر متمم لموقفنا من قضايا الاصالة والمعاصرة والحداثة، هو الالحاح على وحدة المسار الانساني بسبب وحدة الطبيعة الانسانية. وقد يكون الالحاح على وحدة الطبيعة الانسانية مسلكاً مألوفاً وجارياً في الفكر المعاصر، وبالتالي ـ لا جديد فيه ـ وانما الجديد الذي نعلنه كموقف، هو أنه حتى في نطاق العروبة، وبصفة أخصّ في نطاق الاسلام كعقيدة وحضارة، فإن التميز عن «الآخرين» ليس شاملاً ولا مطلقاً كما يتصور البعض والتشدد في توكيده والمحافظة عليه ليس ـ بالضرورة ـ موقفاً اسلامياً، وهذه قضية لا بد لها من توضيح.

لقد تعلق كثير من العلماء المسلمين بمبدأ «وحدة الايمان» و«تعدد الكفر» ـ وأن الصراط المستقيم صراط واحد... بينما الطرق المعوجة لا نهاية لعددها. وبأن «الاسلام» وحده هو الدين الحق «ان الدين **عند الله الاسلام» ـ تعلقوا ـ بهذا ـ وهو صحيح ـ ليقيموا بناء ضخماً من التصورات يكاد ينتهي الى ان «الاسلام» موقف خارج عن التاريخ الانساني، وان «المسلمين» صنف مختلف تماماً عن سائر الناس، مقطوع الصلة بتيار الحياة الذي يخوض فيه «جميع الآخرين» من الناس والشعوب. وترتبت على هذا الموقف الاساسي سلسلة طويلة من النتائج العملية منها على سبيل المثال:**

ـ المقابلة الحادة بين «دار الاسلام» و «دار الحرب» وافتراض ان علاقة المسلمين بغيرهم من اهل دار الحرب هي علاقة قتال.

ـ الاصرار على ان «الاسلام» بسبب الصلة العضوية بين أجزائه المختلفة يجب ان يطبق على المجتمعات تطبيقاً شاملاً كاملاً. وأن غياب هذا التطبيق في بعض جوانبه يحول تلك المجتمعات الى مجتمعات «جاهلية» أو كافرة.

ـ افتراض ان «الشريعة الاسلامية» نظام قانوني مختلف تماماً عن سائر الشرائع. وأن السبب وراء كل صورة من صور الفساد او الضعف في المجتمعات الاسلامية او العربية المعاصرة يرجع الى الاخذ ببعض احكام «التشريعات الوضعية» التي هي ـ وفقاً لهذه النظرة ـ شرٌ خالصٌ وعوجٌ لا يتصور قبوله.

ـ الحرص على «تميز» المسلمين بمجموعة من المظاهر الخارجية والشكلية تعبيراً عن الالتزام بالتميز الجوهري والموضوعي، وهو حرص كثيراً ما أدّى الى خلق حواجز نفسية مصطنعة بين هؤلاء المسلمين وبين غيرهم.

ـ المقابلة الحادة بين «السلف» و «الخلف» وافتراض أن عصر السلف كان خيراً كله، ورسم صور كثير منها خيالي لذلك العصر، مما عقد رؤية كثير من المسلمين لتاريخهم وحاضرهم، وأوقع كثيراً منهم في مصيدة الايمان بتراجع الزمان وفساده المتسارع ودفعهم الى اليأس من المستقبل، وصور لهم ان الحضارة توشك ان تطوي اعلامها وأن الستار يوشك ان يسدل على الحياة كلها، وانه لم يبق امام المؤمنين الا انتظار قيام الساعة.

ـ الشك والحذر من كل محاولات الاستئناس بتجارب «غير المسلمين» وأفكارهم ما دامت قد ولدت ونمت خارج اطار الاسلام وفي غير داره... والمسارعة الى اتهام المنادين بهذا الاستئناس بأنهم يفرطون في تميز الاسلام ويعرضونه للضياع.

ونقرر ـ دون أن نسترسل في مناقشة هذه النتائج ـ أن نصوص القرآن الكريم والسّنّة النبوية واضحة تماماً في الحاحها على وحدة النوع الانساني رغم اختلاف أفكاره ولغاته وقبائله: ﴿**يا ايها الناس إنّا خلقناكم من ذكر و أنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا، ان أكرمكم عند الله أتقاكم**﴾. والخطاب القرآني ـ في العهد المكّي كله ـ موجه الى الناس. وكثير من الآيات، المكّية والمدنية، تخاطب «الانسان». ومن الافكار المحورية في التصور الاسلامي كما تنطق به الآيات القرآنية والاحاديث النبوية أن موكب الرسل والأنبياء موكب متصل، وأن الاسلام هو دينهم جميعاً، لأن الخالق **واحد**، ولأن المخاطب بالرسالات والكتب جنس واحد. ومن الافكار المحورية فيه كذلك رفضه فكرة الشعب المتميز المختار، والالحاح على خضوع الجميع لنواميس كونية واحدة، ولعدالة الآلهية لا تميز ولا تحابي ﴿**ليس بأمانيكم ولا أماني أهل الكتاب من يعمل سوءاً يجزبه...**﴾ «يا بني هاشم لا يأتين الناس بأعمالهم وتأتوني بأنسابكم». **ثم ان الاسلام صريح بعد ذلك كله في ان الحكمة ضالّة المؤمن «انّى وجدها فهو احق الناس بها» وصريح كذلك في ان العلم انما يحصل بالطلب** « اطلبوا العلم...» **وان الخبرة تكتسب بسؤال اهل التجربة**: ﴿**فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون...**﴾ ـ «ان دواء العي السؤال».

لهذا نرى ان من المداخل المهمة لعبور الفجوة القائمة ـ في كثير من الميادين بيننا وبين غيرنا ـ أن يكون الحاحنا على تميزنا الحضاري بحساب... وأن نركز النظر ـ الى جانب ذلك ـ على مظاهر الوحدة والتجانس والاتصال... ذلك ادنى أن نسد ما عندنا من ثغرات وأن نفتح ـ بعد ذلك لا قبله ـ أبواب أداء دور حضاري لا زلنا نعتقد أننا قادرون عليه ومكلفون به.

ثانيـاً: المسألة السياسية

تعتبر «المسألة السياسية» تعبيراً غامضاً يحتاج الى تحديد حتى لا يختلط بغيره أو يتداخل معه. وجوهر المسألة السياسية هو معالجة القضايا والمشاكل المتعلقة بظاهرة السلطة السياسية في الجماعة وانقسام الناس فيها الى حكام ومحكومين... ومع ذلك فإن المسألة السياسية في عمومها تشمل جانبين متميزين، هما ـ فيما يبدو ـ مقصودان جميعاً في اطار هذه الندوة.

الجانب الاول: يتعلق بتنظيم السلطة داخل الجماعة وكل ما يتعلق بهذا التنظيم، وبصفة **خاصة** ثلاث مسائل رئيسية:

ـ أساس شرعية السلطة السياسية.

ـ تنظيم السلطة السياسية، وكيفية مشاركة افراد الجماعة في هذا التنظيم وفي ممارسة نشاط اجهزة الدولة.

ـ علاقة السلطة السياسية ـ بمعناها العضوي ـ بالافراد، ومدى ما يتمتع به اولئك الافراد في مواجهها من حقوق وحريات.

الجانب الثاني: يتصل بعلاقة الجماعة ـ وسلطتها السياسية ـ بالجماعات الاخرى، ومدى **الاستقلال الذي تمتع به الجماعة في مواجهة غيرها، وهو ما يدرس تحت عنوان قضية الاستقلال الوطني.**

ولما كان التصور العلمي الحديث للظواهر الاجتماعية ومنها ظاهرة تنظيم السلطة السياسية، يقوم على اساس ترابط الظواهر الاجتماعية والتأثير المتبادل بينها، فإن عزل «المسألة السياسية» عن المسائل الاجتماعية والاقتصادية والثقافية عزلاً كاملاً لم يعد ممكناً ولا مقبولاً. وعلى سبيل المثال فإن قضية الديمقراطية، والمشاركة السياسية لم يعد من الممكن تناولها بعيداً عن قضية العدل الاجتماعي، أو عن طبيعة النظام الاقتصادي السائد.

وفي هذه الحدود فإن تناول «المسألة السياسية» في اطار النظر المستقبلي لأوضاع الوطن العربي، لا بد من أن يتم في اطار البحث حول «التغيير الاجتماعي» بمعناه الواسع. ولا بد من أن يتعرض لمشكلة «العدل الاجتماعي» باعتبارها عنصراً مؤثراً ومرتبطاً بالمسألة السياسية بمعناها الضيق.

ولما كان المنهج المتفق عليه هو اتخاذ موقف من عناصر المسألة السياسية، ومن عناصرها القائمة... الجديد فيها والمستمد من التراث على اختلاف مصادره، ولما كانت هذه العناصر على درجة كبيرة من التعدد والتنوع بحيث يستحيل تناولها كلها، واتخاذ موقف محدد متميز منها جميعاً، فاننا سوف نتناول عدداً من المسائل المتفرقة الداخلة في نطاق المسألة السياسية التي نحب ان نعلن فيها موقفاً يختلف عن الموقف السائد او الشائع كثيراً او قليلاً.

١ ـ موقف التراث من «المسألة السياسية»

مع التسليم الكامل بأن صياغة العنوان على هذا النحو تنقصها الدقة المنهجية بسبب اختلاف مصادر التراث، وبسبب تعدد عناصر المسألة **السياسية**، وأخيراً بسبب الاتساع الشديد لكلمة «موقف»، فاننا قد ارتضينا باستخدام هذه الصياغة لنعالج قضية اساسية تشغل بال المفكرين والكتّاب العرب والمسلمين، كما شغلتهم قديماً، وهي قضية موقف **الاسلام من «الدولة»** ومن «المسألة السياسية» في عمومها. ونحن ننتقل بالحديث هكذا فجأة الى الاسلام اعتقاداً منا بأن الاسلام يمثل المصدر الاكبر لتراثنا الفكري والثقافي، وإن لم يمثل بالضرورة المصدر الاول للعديد من اوضاعنا الاجتماعية ونظمنا السياسية. كما أن هذا الانتقال يبرره تماماً تصاعد الاهتمام بمنهج القضية خلال السنوات الاخيرة نتيجة تزايد نشاط الداعين الى «الاحياء الاسلامي» وتعاظم موجة ما يسميه البعض «الاسلام السياسي» وهو التوجه الى اصلاح الحياة العامة بجوانبها السياسية والاجتماعية من خلال تطبيق المبادىء الاسلامية في تلك الميادين، والتوسل الى ذلك بكل اساليب الحركة والتنظيم والعمل النشط لتغيير الواقع والثورة عليه باسم الاسلام.

ولقد تمثل هذا المد الجديد للاسلام السياسي في امور عديدة من بينها الزيادة الهائلة في عدد الدراسات والكتابات التي تتناول موقف الاسلام من الدولة ونظام الحكم، وتقدم تفسيرات عديدة لرأيه

في القضايا السياسية المتعلقة بشرعية السلطة وكيفية اقامة الحكومات وادارة شؤون المجتمع. وكان طبيعياً أن يصاحب هذا المد العام تساؤل متجدد بين المتخصصين في الدراسات السياسية والدراسات الاسلامية على السواء حول العلاقة بين الاسلام والسياسة، وهي قضية تثار اليوم على هذا المستوى وعلى المستوى السياسي والفكري العام على امتداد العالمين العربي والاسلامي.

سنحاول فيما يلي أن نحدد موقفنا من هذه القضية الاساسية، ثم ننتقل الى تحديد موقفنا كذلك من عدد من القضايا المتصلة بها أو المتفرعة عنها. وذلك كله على النحو التالي:

أ ـ اقامة الدولة «الصالحة» جزء من رسالة الاسلام وتنظيم السلطات فيها جزء من شريعته

من شأن هذه المقولة، حين يقام الدليل عليها، ان تنهي الجدل الطويل حول الاسلام والسياسة، وهو الجدل الذي امتد قديماً وحديثاً. وكان من العلامات البارزة فيه حديثاً ما كتبه المرحوم الشيخ علي عبد الرازق في كتابه **الاسلام وأصول الحكم** وما كتبه كذلك الاستاذ خالد محمد خالد في نهاية الاربعينات وأوائل الخمسينات عن هذا الموضوع (ثم عاد فعدل عنه)، وما استدل به بعض الناس قديماً وحديثاً من ان النبي (ص) كان نبياً ورسولاً ولم يكن ملكاً ولا رئيس دولة قد فنده العلماء ولا تقوم له قائمة. وتعللهم بعد ذلك بأحاديث غير منتجة في الاستدلال كقوله (ص) «انها نبوة لا ملك» وكقوله تعالى ﴿**وما محمد إلاّ رسول**﴾، مردود عليه بأن الآيات القرآنية قد حددت مهمة النبي (ص) في رسالته بأنها بلاغ للناس، وبيان للدين... والآية التي يذكرونها تقول بعد ذلك ﴿**قد خلت من قبله الرسل**﴾ فهي اذن تذكّر الناس بأنه ليس بدعاً في تاريخ الانسان ولكنها لا تنفي عنه أبداً أنه كان رئيساً لدولة ومنظماً لمجتمع. أما الملك الذي تبرأ منه النبي (ص) **فهو صورة مخصوصة من صور الحكم قائمة على التسلط والقهر**، مشوبة ـ في الفكر السائد حينذاك ـ **بشوائب التجبر والظلم... فهذه النصوص وامثالها ليست ـ اذن ـ سوى ادانة لنظام خاص من نظم الحكم**[١].

ونحن في الحقيقة نستغرب كثيراً أن يصر بعض الباحثين على ان الاسلام لا شأن له باقامة نظام الحكم، ذلك ان فهم طبيعة الاسلام هو المدخل لحسم قضية الدين والسياسة. والاسلام كما يكشف استقراء نصوص القرآن والسّنة نظام شامل، واهتماماته لا تتخلى أبداً عن جانب مهمّ من حياة الانسان، ولذا ينسب الى الغزالي قوله: «الدين اسس والسلطان حارس، وما لا اسس له فمهدوم.. وما لا حارس له فضائع».

أما ما احتجّ به البعض من ان نظام المجتمع في عهد النبي (ص) قد خلا من مظاهر الحكم وتنظيم الدولة، فغير صحيح اولاً وغير منتج ثانياً.

(١) فهو غير صحيح لأن النبي (ص) سارع فور هجرته الى المدينة الى تنظيم المجتمع الجديد للمؤمنين فكتب الوثيقة المعروفة بدستور المدينة[٢]، وأقام على اساس مبادئها المدونة دولة بالمعنى الكامل

---

(١) يقول ابو زيد عبد الرحمن بن محمد [ابن خلدون] في: **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق علي عبد الواحد وافي، ٤ ج (القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٥٨)، ص ١٦١: «**واعلم ان الشرع لم يذم الملك لذاته ولا حظر القيام به وانما ذم المفاسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع بالملذات**».

(٢) وغني عن الذكر ان هذا الاطلاق حديث، لأن لفظ الدستور لم يكن شائعاً بمعناه المعروف الا في عهد النبي (ص). وقد رجعنا الى هذه الوثيقة في: محمد بن اسحق، **سيرة رسول الله (صلعم)**، رواية محمد عبد الملك بن هشام، ٣ ج (القاهرة: =

لهذا المصطلح عند اهل الاختصاص، ومارس منها فعلاً امور الحكم والرئاسة.

(٢) وأما ان هذا التدليل غير منتج فلأن بساطة تكوين الدولة في عهد النبي (ص) ليست دليلاً على ان الحكم والرئاسة خارجان عن مهمة الاسلام في الجماعة، ذلك ان طبيعة الزمان والبيئة ما كانت لتسمح بمزيد من التركيب والتعقيد في بناء جهاز الحكم وضبطه... ولكن الشورى كانت اصلاً، والعدل كان اساساً، ومسؤولية الرعية والرعاة كانت مبدأ. واقامة ذلك كله كانت ولا تزال واجباً. وما لا يتم الواجب إلّا به فهو واجب. والابنية التنظيمية ـ على ما هو مقرر ومعروف ـ تزداد مع الزمن والتطور دقة وإحكاماً وتركيباً، وهذا هو الفارق بين وجوب «المبدأ» وبين صياغته وتركيبه. ثم أن الحقيقة التاريخية الموثقة تشهد للموقف الذي نقول، فقد أقام النبي (ص) اكثر من عشر سنين وسط أتباعه المهاجرين والانصار، وفي نطاق مجتمع جديد ليست فيه سلطة سياسية اخرى حتى نقول ان مهمته كانت تقتصر على الدعوة وتبليغ الرسالة وأنه ترك المجتمع السياسي القائم يسير في طريقه تحت لواء سلطة سياسية منفصلة عنه وعن أتباعه. إن مقولة «أعطوا ما لله لله وما لقيصر لقيصر» لم تكن متصورة أصلاً، لأنه لم يكن في المدينة ولا في مكّة قيصر على الاطلاق، وانما كان محمد (ص) رئيساً لهذا المجتمع وحاكماً فيه. وقد اتبع في حكمه هذا مبادىء وأساليب لا يخلو الحال فيها من أمرين لا ثالث لهما. فإما أن نقول إن هذه المبادىء وتلك الاساليب كانت جميعها او بعضها شرعاً من شريعة الله وجزءاً من نظام الاسلام في السياسة والحكم، وانها «تشريع دائم» كما يقول الاصوليون، وإما أن نقول أنها تعبير عن اجتهاد الرسول (ص) في سياسة الناس وتدبير الحكم وانها ـ بذلك ـ جزءٌ من هديه، وسابقة من سوابق هدايته يتأسى بها المسلمون بعد ذلك جيلاً بعد جيل.

أما الفرض الثالث وهو اسقاط هذه الحقيقة التاريخية من الحساب والتحدث عن مهمة النبي (ص) كما لو كانت قد تمت في فراغ فلا نظنه منهجاً علمياً يستحق المناقشة، اذ ليس من المناهج العلمية الاصرار ـ هكذا ـ على الانسلاخ من حساب الواقع ورؤية التاريخ.

ونضيف الى ذلك كله ان اقامة الدولة ثابتة «بالاقتضاء» كما يقول الاصوليون من كثير من النصوص التي تفترض وجود الدولة. وحدود هذا الافتراض هي وجود السلطة السياسية الغالبة في الجماعة، والقادرة على تنفيذ الواجبات وحماية ما يقابلها من حقوق: فحين تقول الآية الكريمة ﴿**خذ من اموالهم صدقة**﴾ وحين تقول آية اخرى ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما﴾.

فإن هذه النصوص وكثيراً امثالها تفترض وجود سلطة سياسية منظمة في الجماعة تخاطبها الآيات بهذه الاحكام.

وبعد ذلك كله نسارع فنقول ان توكيد اهتمام الاسلام باقامة الدولة لا يجوز مطلقاً أن يؤدي الى تداعي المعاني التي يحملها عادة مصطلح «الحكومة الدينية»، والتي كانت في التاريخ الاوروبي بصفة خاصة، رمزاً للتسلط والقهر المستتر بالقداسة والعصمة كما كانت سبباً في ممارسة صور عديدة من صور انتهاك حقوق الافراد والاقليات والجماعات كلها، وهو ما ننتقل الى تناوله.

= المطبعة الخيرية، ١٣٢٩ هـ)؛ ابو عبيد القاسم الهروي ابن سلام، **كتاب الاموال**، صححه وعلق هوامشه محمد حامد الفقي، ٤ ج (القاهرة: مطبعة حجازي، ١٣٥٣هـ)، ومحمد حميد الله، جامع، **مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة** (القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٤١)، ص ٣٩. انظر ايضاً تحليلاً جيداً لها في: محمد سليم العوا، **في النظام السياسي للدولة الاسلامية** (الاسكندرية: المكتب المصري الحديث، ١٩٧٥)، ص ٤٧ ـ ٥٨.

ب ـ الاسلام لا يقيم «حكومة دينية»

تتصل هذه القضية في الواقع اتصالاً مباشراً بالتساؤل عن سند السلطة السياسية وأساس شرعيتها. ذلك ان «الحكومة الدينية» في المصطلح المعروف في الغرب هي تلك التي ترجع سلطة الحكم فيها الى اساس ديني حقيقي او مزعوم، وتقابلها ـ من هذه الناحية ـ الحكومة المدنية التي يرجع اساس السلطة فيها الى ارادة الناس... فإن كان ذلك الاساس يرجع الى ارادة الحاكم وحده سمي الحكم حكماً فردياً... وإن كان يرجع الى ارادة اقلية من الاقليات سمي حكماً ارستقراطياً... او اوليجاركياً بحسب ما اذا كانت الاقلية من النبلاء وأشراف المجتمع او كانت من التجار... وهكذا. أما اذا كان رضى الاغلبية هو اساس شرعية السلطة السياسية فإن الحكم حينئذ يسمى حكماً ديمقراطياً.

وحين نتعقب «التراث» في امتداده الطويل، حول هذه القضية، سوف نلاحظ ان خلطاً كبيراً قد وقع في الفكر العربي والاسلامي تداخلت بسببه قضية سند «شرعية السلطة» وأساس الطاعة التي يستحقها الرعاة على الرعية مع قضية النظام القانوني الذي يخضع له المجتمع المسلم بحكامه ومحكوميه، وهو نظام الشريعة الاسلامية. والموقف الذي نتخذه في هذه القضية الدقيقة يقوم من حيث المنهج على ضرورة التمييز بين قضية سند السلطة وقضية طبيعة النظام القانوني. أما مضمون هذا الموقف فهو ان الاسلام لا يقيم حكومة دينية، فإن رضاء الشعب هو مصدر شرعية السلطة في المجتمع الاسلامي. ويرجع جانب من الخفاء الذي أحاط بهذه الحقيقة الى ان الحكم الاسلامي قد بدأ في حياة النبي (ص)، كما قدمنا، وإلى انه (ص) مع كونه حاكماً سياسياً، فقد كان ـ قبل ذلك ـ رسولاً نبياً ﴿**لا ينطق عن الهوى**﴾ وانما يوحى اليه، ويحكم بين الناس بما اراد الله. ومهما كان من امر بشريته **ألتي** حرص القرآن على توكيدها كما حرص هو (ص) على تذكير الناس بها، فإن نبوته **واتصاله** بالملأ الاعلى، وتلقيه الوحي عن الله تعالى، وعظمته (ص) هي حقائق لا يجادل فيها مسلم مؤمن. لهذا لم يكن غريباً ان يتصور كثيرون ان يكون حكم خلفائه من بعده امتداداً لحكمه (ص)، بجانبيه هذين، خصوصاً وقد جاءت بعض الآثار تتحدث عن سنته وسنّة الخلفاء الراشدين من بعده.

والذي نعتقده اعتقاداً جازماً ونؤمن به ان خلفاءه (ص) جميعاً متبعون له، وليس لأحد منهم عصمة ولا قداسة ولا مرتبة الا شرف صحبته والتلقي عنه. واذا كان لقب الخليفة الذي اطلق على من تولوا رئاسة الدولة الاسلامية بعده (ص) قد يوحي باستمرار الصفة الدينية للحكم، استناداً الى ما وصفها به كتاب **الاحكام السلطانية** وبعض المؤرخين من انها رئاسة عامة في امور الدين والدنيا، او انها: «نيابة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به» فإن التأمل في هذه العبارات يكشف عن ان مسؤولية الحاكم عن حراسة الدين، انما هي جزء من «مضمون وظيفة» وليست تحديداً لسند شرعية حكمه وسلطته. اما مسألة النيابة عن صاحب الشرع فإنها مجرد تفسير فقهي لا سند له من النصوص إلّا ان يكون المراد بها عموم النيابة التي يقوم بها المسلمون وفاء لما حملوا من امانة القيام بالقسط والشهادة على الناس بالحق. ولقد حسم الامام محمد عبده هذا الامر بعبارة واضحة حيث يقول «ليس في الاسلام ما يسمى عند القوم بالسلطة الدينية بوجه من الوجوه، ولا يجوز لصحيح النظر ان يخلط الخليفة عند المسلمين بما يسميه الافرنج «تيوكراتيك»، فإن ذلك عندهم هو الذي ينفرد بتلقي الشريعة من الله...، وله في رقاب الناس حق الطاعة، لا بالبيعة وما تقتضيه من العدل وحماية الحوزة، بل بمقتضى حق الايمان»[٣].

---

(٣) محمد عبده، **الاسلام والنصرانية مع العلم والمدنية**، ط ٢ (القاهرة: مطبعة مجلة المنار، ١٩٠٥)، ص ٧١.

وهذا هو الرأي الواضح الذي عليه اجماع اهل السّنة والجماعة. ولا يجوز علمياً ان يحتج احد ـ في مواجهة هذا الاجماع ـ بأقوال متفرقة لبعض الحكام والولاة تفيد غير هذا ـ اذ هذه الاقوال إما واجبة التأويل، أو واجبة الرد على اصحابها. فمما يجب تأويله قول عثمان (رض) حين طالبه الثائرون عليه بعزل نفسه «لست خالعاً قميصاً كسانيه الله» اذ يجب حمل عبارته على معنى انكاره حق الثائرين ـ وحدهم ـ في نقض بيعته التي وثّقها ـ حين أبرمت ـ جمهور المسلمين. ومما يجب رده على اصحابه قول بعض خلفاء بني امية او قول بعض المتملقين لهم، انهم ظلال الله في ارضه او من قال لهم اتقوا الله ـ بعد وصولهم الى مقام الخلافة ـ قوموه بالسيف، فتلك اقوال شاردة مخالفة لما ثبت بالنصوص القطعية من مسؤولية الرعاة، ومن التزامهم بالعدل، ومن مسؤولية الامة كلها عن مناصحة الحاكم وأمرهم بالمعروف ونهيهم عن المنكر.

وما قلناه كله هو رأي أهل السّنة والجماعة. أما عند الشيعة فمعروف ان الامامة لا تثبت بالاختيار من الناس، وانما تثبت بالنص عن النبي (ص) اذ هي عندهم منصب آلهي يختار الله تعالى صاحبه كما يختار انبياءه. وهم يعتقدون ان النبي (ص) نصّ على خلافة عليّ، وأن علياً اوصى لولده الحسن وأوصى اخاه الحسين... وهكذا الى الامام الثاني عشر وهو المهدي المنتظر في عقيدة الامامية الاثني عشرية[٤]. ولا نريد ان نتوقف طويلاً عند هذا الخلاف العقائدي، ولا نظن اننا نقدر اليوم على حسمه، وانما ندعو الى ضرورة تجاوز آثاره. كما نؤمن بأن تلك الآثار تتضاءل عملياً في المرحلة القائمة حسب الاعتقاد الشيعي، وهي مرحلة الغيبة التامة او الكبرى للامام، واستقرار الحق في الاجتهاد عند علماء الامة وفقهائها، بحيث لا يستحيل التقريب العملي مع بقاء الخلاف العقائدي.

وهكذا نخلص الى ان السلطة السياسية لا تستمد شرعيتها ـ وفق اجماع اهل السّنة ـ من اي مصدر آلهي. فلم يبق إلّا ان يكون مصدرها بشرياً اي راجعاً الى اختيار الناس ورضاهم.

ونلاحظ ان الخلاف بعد ذلك حول الشورى وحدودها، وما اذا كان الاسلام يعتمد رأي الاغلبية، انما هو خلاف في وصف النظام السياسي الاسلامي بالفردية او الارستقراطية او الديمقراطية حسب المصطلحات الحديثة، ولكنه في هذه الاحوال كلها يظل نظاماً مدنياً «غير ديني».

ومع ذلك فقد عاد شيء غير قليل من الغموض الى هذه القضية مع ما رفعه بعض الباحثين من المحدثين من ان السيادة في الدولة الاسلامية ليست للشعب ولا لمجموع المسلمين، وانما هي لله وحده، وان اختاروا لقولهم هذا عبارة «الحاكمية»، وهي عبارة لا نسترح لها كثيراً. والمحاولة من جانب اشهر القائلين بها وهو العلّامة ابو الاعلى المودودي تحاول ـ فيمانتصور ـ اختصار طريق البحث بادماج القضيتين معاً: قضية سند السلطة السياسية وشرعيتها من ناحية، وقضية طبيعة النظام القانوني الذي تخضع له الجماعة من ناحية اخرى، ولذلك قال ـ رحمه الله ـ ان النظام السياسي الاسلامي ليس ثيوقراطياً (اي دينياً) خالصاً، وليس ديمقراطياً خالصاً، ولكنه «ثيوديمقراطي». وهذا المزج ـ فيما نرى ـ لا ضرورة له، وضرره اكبر من نفعه، ونتمنى لو عدل الجميع عنه، وحرصوا ـ بدلاً من ذلك ـ على معالجة كل من القضيتين معالجة مستقلة، رفعاً للبس، وازالة لكل خلط.

---

(٤) اما الشيعة الزيدية فهم وان عدّوا الامامة بعد علي حقاً لابنائه من فاطمة بنت الرسول (ص)، فإنهم يختلفون عن الامامية في انهم يرون ان الخلافة تكون بالاختيار او اختيار الشيوخ كما يقولون، اما وصية النبي (ص) فهي عندهم ليست وصية بالاسم، وانما هي وصية بالوصف وهي ان «يكون هاشمياً ورعاً تقياً عالماً سخياً يخرج داعياً لنفسه».

ولقد ساهم في وقوع هذا الخلط الاستدلالي ـ في هذا السياق المتداخل المركب ـ بقوله تعالى: ﴿إن الحكمُ الا لله﴾ وقوله ﴿الا له الخلق والامر﴾ مع ان هذه النصوص وأمثالها، انما تدل على مصدر التشريع الذي تخضع له الجماعة، ولا تعلق لها بالأمر الآخر، وهو اساس السلطة السياسية.

ونحب هنا ان نؤكد ان الرضاء هو سند شرعية الحكم في المجتمع الاسلامي، ولذلك صرح كثير من الفقهاء بأن «الامامة عقد»، والعقد التقاء ارادات على مضمون معين، هو ـ هنا ـ شغل موقع المسؤولية عن سياسة الرعية... اما البيعة فهي احدى «الصيغ التنظيمية» التي تعبر عن هذا الرضاء. ولهذا آثرنا ألّا نتوقف طويلاً عند تعدد صيغ اختيار الخلفاء بعد وفاة الرسول (ص)، وذلك تمييزاً بين المبدأ من ناحية، وتحرزاً من ان يتعلق بعض الناس بصيغة واحدة يرونها جزءاً من اجزاء المبدأ وركناً من اركانه.

ومع ذلك نتوقف عند قضيتين مهمتين تتعلقان ببعض ما يردده العلماء، قديماً وحديثاً حول كيفية اختيار الرئيس الاعلى للدولة وفقاً «للنظرية السياسية الاسلامية»، وحول حدود سلطات ذلك الرئيس:

القضية الاولى: حكم الفرد وحكم الاكثرية

لا زال كثير من الناس يتحدثون عن «الخلافة» كما لو كانت صورة من صور الحكم تجتمع بها السلطة السياسية في يد «حاكم فرد» هو مستقر الاختصاصات العامة جميعها، وصاحب الرأي النهائي في كل ما يتعلق بسياسة الرعية... وهذا القول ـ مع انتشاره ـ يبدو لنا غريباً حين نشأ، ويبدو اشد غرابة حين يقول به بعض المعاصرين. وغرابة الاولى مرجعها أن نصوص الاسلام واضحة في ايجاب الشورى على الحاكم... وفي نفي العصمة عن سوى الانبياء عليهم صلوات الله. واذا كان الحاكم ـ غير النبي ـ بشراً عادياً يصيب ويخطيء، فكيف تترك مقاليد الناس كلها بين يديه ـ على هذا النحو. ولهذا نقول في غير تردد مع الامام محمد عبده ان تصرف الواحد في المجموع ممنوع. واذا كان ذلك كذلك فقد بقي ان نفاضل بين حكم الاقلية وحكم الاكثرية. وهنا ترتفع اصوات قائلة ان الاسلام لا يرى من رأي الكثرة وحدها دليلاً على الحق، وانه تعالى يقول ﴿ما وجدنا لاكثرهم من عهد﴾ ويقول ﴿لا يستوي الخبيث والطيّب ولو اعجبك كثرة الخبيث﴾.

وهذا كله لا حجة فيه ولا دليل، اذ المفاضلة هذه ليست بين طيّب وخبيث، وانما هي بين اجتهاد تذهب اليه الاقلية في قضية سياسية واجتماعية ـ مما يجوز فيه او يجب الاجتهاد، كاختيار حاكم او الموافقة على قرار سياسي او اقتصادي... واجتهاد آخر تذهب اليه الاكثرية؛ ولذلك نقول اذا كانت الكثرة ليست دليلاً على الحق والصواب، فهل تكون القلة دليلاً عليه.

لذلك نرى ان الاخذ برأي الاغلبية ـ فيما لا تقوم فيه الحجة القاطعة برأي الخبراء والعلماء ـ هو السبيل الذي لا سبيل غيره لتقرير الامور. والاسلام شديد الالحاح على اهمية لزوم الجماعة، والاعتداد ـ كأصل عام ـ بما تميل اليه كثرة المسلمين، بل ان الخير يسمى فيه «معروفاً» لتعارف اكثر الناس عليه. اما الغرابة الشديدة في الدعوة الى «حكم الفرد» من جانب بعض المعاصرين فمردها أن هؤلاء الداعين يفوتهم ما بلغته مهمة «الحكم» في عصرنا من تعقد وصعوبة وتركيب، وإن من المتعذر ان يقوم بها ـ منفرداً ـ واحد من الناس. ومردها كذلك انهم يسقطون من حسابهم ـ في بساطة غير مفهومة ـ ما لقيته البشرية من عنت وأذى وضياع في ظل حكم «الرجل الواحد» الذي **قد يعدل يوماً ثم يجور اعواماً طويلة**، والناس يترقبون الخلاص منه عاجزين او يعملون على «ازالته» بوسائل أيسر ما

يقال فيها انها تفتح ابواباً للفتنة ولأذى جديد. إن اسطورة المستبد العادل اسطورة بائسة اطلقها من لا معـرفة له بحقائق السياسة والاجتماع وفي لحظة تخفف من المسؤولية وذهول عن اهمية الضمانات لحماية «العدل» الذي يمارسه ذلك المستبد المأمول... والا فمن يحمي هؤلاء الداعين، ويحمي الناس جميعـاً معهم من استبـداد الحاكم اذا جنحت به الرغبة او جمح به الهوى او استولى عليه الغرور وسيطرت عليه عبادة «الذات». وفي تاريخنا العربي الطويل ما يتكفل بالرد القاطع على «فرية» المستبـد العادل التي ندعو القائلين بها الى الكف عنها والاستغفار الطويل منها.

القضية الثانية: هل يكون رئيس الدولة من قريش؟

الغالب الراجح عند فقهاء المسلمين ان رئيس الدولة المسلمة، او «إمام المسلمين» ينبغي ان يكون قرشياً. ونحن لا نتردد طويلاً في مخالفة هذا الرأي، والانكار الشديد على اصحابه. وينبغي ونحن نناقش هذه القضية ألاّ يقف بنا البحث عند تحقيق اسانيد بعض الاحاديث، فإن البحث في اي قضية لا يمكن ان ينتهي عند ذلك التحقيق. ذلك ان النصّ لا يسقط دور العقل والنصوص بغير عقل يفسرها ويفهمها ويدرك مرماها وحدودها ومواضع تطبيقها وشروط ذلك التطبيق لا يمكن ان تصلح بها دنيا او يصح بها دين، والرواية لا تغني عن الدراية.

كذلك ينبغي في هذا البحث ان نتجاوز البعد التاريخي الخالص الذي يربط النصوص بمكانة قريش، كما كانت في ذلك الزمان. القضية في حقيقتها هي مكان هذا الشرط من تصور الاسلام العام لحقوق الرعية في اختيار حاكمها المسؤول، ومدى اتفاقه مع اصلٍ ثابت مجمع عليه من اصول الحكم الاسلامي وهو الشورى، ذلك ان قضية اختيار الحاكم لا يمكن ان تنفصل عن قضية المشاورة في الامور العامة، بل ان التراث السياسي المتراكم لشعوب الارض يكشف في وضوح عن ان الضمان الحقيقي للشعوب في علاقتها بحكامها يكمن في حقها الثابت في ان تغير هؤلاء الحكام اذا جاروا او فسدوا او تغير حالهم، وأن تستبدل بهم غيرهم، ليسوا امثالهم.

إننا هنا امام قضيتين منهجيتين على درجة كبيرة من الاهمية:

الاولى: قضية اصولية تتعلق بحديث الآحاد اذا خالف ظاهره ما عرف من الدين بالضرورة (اي كان اصلاً عاماً ثابتاً من اصوله).

الثانية: هي ما اذا كان من المتصور في امر يكل الشارع اصوله وكلياته للمكلفين، أن يضمن فروعه وجزئياته احكاماً توقيفية يلغي بها ـ في خصوص تلك الجزئيات ـ تفويضه العام للمكلفين بالنظر والاجتهاد لأنفسهم. ولما كان الخوض في هاتين القضيتين يتجاوز حدود الموضوع الذي نناقشه، فإن المسلك الذي نختاره هنا في خصوص اشتراط القرشية هو إما حمل تلك الاحاديث على الاخبار دون الاجبار، بمعنى انها تخبر المسلمين عن واقع ـ يمتد في الزمن قليلاً او كثيراً دون ان يكون في ذلك حكم تكليفي يحول بينهم وبين ممارسة الاختيار خارج حدود هذا الواقع، اي بعيداً عن شرط القرشية. وإما حمل «القرشية» ـ كما فعل ابن خلدون ـ على انها تعبير عن شرط موضوعي هو احتلال مقام الريادة والرئاسة بحديث يدين الناس لمن كان منتسباً لهذه القبيلة. وهذا الاجتهاد من ابن خلدون تشهد له عبارات ترددت في اجتماع السقيفة بعد وفاة النبي (ص) بقول ابي بكر (رض): «إن العرب لن تعرف هذا الامر إلاّ لهذا الحي من قريش»، ومعنى هذا الاجتهاد ان القرشية ليست شرطاً ثابتاً ملزماً، وانما هي اشارة لشرط موضوعي هو ان يكون «الرئيس» من قوم يدين لهم الناس او من «اهل الشوكة» كما قال بعض العلماء.

والحاجة الى تأويل ما صح سنده من الاحاديث التي تشير الى اشتراط القرشية تنبع عندنا مما نجده، ولا نحب ان نخفيه من صعوبة في التوفيق بين ظاهر هذه الاحاديث وبين ما عرف من الدين بالضرورة من نصوص القرآن الكريم، والسّنة النبوية، من ان الناس سواسية كأسنان المشط، وأنه لا فضل لعربي على عجمي الّا بالتقوى، وإن أكرم الناس أتقاهم. وفي ظل هذه النظرة يصعب علينا ان نتصور تكليفاً آلهياً للمسلمين باختيار حكامهم من قريش وحدها. ويطول بنا الحديث لو مضينا نتتبع الآثار العجيبة لمثل هذا التكليف، ذلك ان الامصار قد اتسعت ـ وكان لا بد لها من ان تتسع ـ بالمسلمين، وتفرقت قريش في البلاد، وقلوب الناس بين يدي الرحمن سبحانه، وتلك ايامه يداولها بين الناس. وقد كانت لقريش مكانة وصدارة وفضل في زمن وقد زايلها، ويمكن ان يزايلها ذلك كله في زمن آخر، فلا تظهر للالتزام بشرط القرشية حكمة مفهومة على الاطلاق. ولا بد من انه يدخل الناس من الالتزام به حرج لا حدود له. والامور التوفيقية ـ حتى في امور العبادات ـ ليست مما يمكن ان يدخل بسببه على الناس الحرج، ولذلك فنحن نسبح الله تعالى وننزهه عن تكليف عباده بهذا الشرط تكليفاً عاماً مستمراً ونستريح تماماً للتحليل الذي قدمه ابن خلدون رحمه الله لهذا الشرط ونرى فيه تأويلاً للنصوص وتوفيقاً حكيماً بين النقل والعقل في هذا الامر الدقيق. ونتمنى ان يتوقف الجدل حول هذا الشرط، وأن يتوقف المتعلقون بظاهر الفاظ النصوص عن حديثهم حول هذه القضية، فهو حديث يضر ولا ينفع، ويسيء ولا يحسن ولا يخدم به دين او تصلح به دنيا.

ج ـ «الخلافة» ليست النظام الاسلامي الوحيد... والباب مفتوح أمامنا للتجديد في أشكال الحكومات وصور تنظيمها

لا زال من الناس ـ عامتهم وخاصتهم ـ من يتصور وجود نظام اسلامي مجرد للحكم، مكتمل التفاصيل والجزئيات... هو ما عرف باسم «الخلافة الاسلامية». ولا زال يتصور ان الحكومة لا تكون اسلامية الا باقامة هذا النظام، وأن الاخذ من غيره ينطوي ـ بالضرورة ـ على مجانبة للأصالة وعلى شبهة مخالفة الاسلام. وذلك كله ـ فيما نرى ـ غير صحيح جملة وتفصيلاً.

(١) «فالخلافة» في تراثنا الاسلامي لفظ عام اطلق على نظام الحكم الذي تعددت صوره كما اختلفت ممارساته من عهد ابي بكر (رض) الى ان سقطت الخلافة العثمانية. وهي بهذا لا يمكن ـ ابداً ـ أن تكون نظاماً واحداً والتعلق بها يعبر عادة عن احد موقفين او عنهما جميعاً:

الاول: الارتباط العاطفي بالنظام السياسي الذي يرمز الى وحدة المسلمين والذي ساعد على الاحتفاظ بتلك الوحدة.

الثاني: الارتباط بالنظام السياسي الذي استمد شرعيته، عند نشأته ـ من متابعة حكم النبي، كما استمدها ـ فوق ذلك ـ من اعلان التزامه بالشريعة الاسلامية.

والذي نراه ان لفظ «الخلافة» لا يعبر عن اكثر من تتابع الحكام وتعاقبهم. اما طبيعة الحكم الذي قام، ومدى اخذه بالشورى والعدل وسائر المبادىء والقيم الاسلامية ومدى «اسلاميته» بكل معيار، فقد تفاوت تفاوتاً بعيداً من عهد الى عهد، ولذلك لم يكن مما يثير الدهشة ان نرى بعض العلماء والمصلحين المسلمين يحملون على الخلافة العثمانية في أخريات ايامها لما رأوه من ضعفها وعجزها ومسؤوليتها عن كثير مما اصاب المسلمين من تأخر وانغلاق، وقيود عن الاخذ بأسباب النهضة والاصلاح. ولذلك ايضاً لا نرى في الدعوة التي يرفعها بعض المعاصرين منادين بإعادة «الخلافة» الاسلامية، الّا تعبيراً عن

الحنين العاطفي الى حكومة توحد المسلمين أو ـ كما قلنا من قبل ـ تعبيراً عن الحرص على تطبيق الشريعة الاسلامية في تنظيم العلاقات داخل المجتمع.

(٢) إن اسلوب الاسلام في التشريع وبناء الانظمة يقوم ـ كما قيل بحق ـ على إجمال ما يتغير وتفصيل ما لا يتغير، ولهذا نخالف العلّامة ابو الاعلى المودودي حين يقول عن الدستور الاسلامي انه: «لا يقبل شيئاً من التبديل والتغيير، فإن شئت خرجت عليه وأعلنت عليه الحرب كما خرجت عليه تركيا... ولكن ليس لك أن تحدث فيه ادنى تغيير فإنه دستور إلّهي سرمدي لا تغيير فيه ولا تبديل»[٥].

نعم، إن «الحكم» شأنه في الاسلام شأن سائر انشطة الناس منفردين ومجتمعين مقيد بحدود الله، محكوم بشريعته، دائر في نطاق قيمه العليا. ومهمة الاسلام في الكون ان يرشد حركته، ومع الناس ان يدلهم على طريق الهداية، وطريق الهداية في الامور التعبدية، يكون بالنص المفصل عليها، اذ ان امور العبادة ليست مما تتغير المصلحة فيه بتغير الزمان والمكان. ومن هنا كان النقل مصدرها وكان الدخول في الطاعة جوهرها ومظهرها. أما الامور المعاشية فتبقى على الاصل في الحل والاباحة الاصلية وحرية الحركة في طلب الاصلح، تحدها في ذلك كله حدود النصوص القطعية، وما اشتملت عليه من احكام تكليفية أمراً ونهياً.

وإن استقراء نصوص الكتاب والسّنة قولية كانت او فعلية. وعلم الصحابة رضوان الله عليهم يكشف عن حقيقة ينبغي حسم الخلاف حولها، وهي ان الاسلام قد وضع للحكم مبادىء اساسية وقيماً عليا اعتمدها من «نظامه العام» المعروف عنه بالضرورة، وترك للناس بعد ذلك ان يضعوها موضع التطبيق بما يحقق مصالحهم، ويناسب ظروفهم، ويلاقي تعدد حاجاتهم. وعلى رأس هذه المبادىء والقيم مبدأ الشورى، ومبدأ العدل ومبدأ مسؤولية الحكام، والتزام الدولة بالقانون المستمد من مصادر التشريع الاسلامية، واحترام حريات الناس وحقوقهم، وتلك وحدها هي المبادىء. اما ما عداها فحلول وسوابق اثمرتها اجتهادات المسلمين حكاماً ومحكومين، علماء وعامة، وتجمع منها تراث للمسلمين من قضايا السياسة والحكم، تراث يستأنس به دون الزام ويرجع اليه رجوع البحث والتمحيص والنقد لا رجوع النقل والتقيد والانحصار[٦].

والذي ننتهي اليه في ضوء ما تقدم أن اي نظام للحكم يقوم على الشورى ويقيم العدل، ويقرر مسؤولية الحكام، ويعلي سلطان القانون المستمد من مصادره الاسلامية: هو نظام يقبله الاسلام او هو بالتعبير الشائع نظام اسلامي. ولا بد هنا ان يقول قائل: بأي شيء ـ اذن ـ يتميز نظام الاسلام في الحكم، وما الذي يختلف به، وفيه، عن هذه النظم القائمة هنا وهناك والتي تعلن بدورها مبدأ مشاركة الرعية في الحكم واختيارها لحكامها، كما تعلن التزامها بالعدل السياسي والاجتماعي ورعاية حقوق اصحاب الحقوق به.

وجوابنا عن ذلك واضح صريح: ولماذا يكون الاسلام بالضرورة مختلفاً عن تلك الانظمة كلها؟ وما نفعل اذا كانت هذه النماذج والاشكال قد جمعت ألوان الحكم كلها؟ وصور التنظيم التي لا يخرج عنها الامر بداهة ولا منطقاً... أفحتم على المسلمين ان يبحثوا عن شيء وراء كل ما عرفه الناس وجربوه حتى يكون نظامهم اسلامياً ربّانياً خالصاً؟

---

(٥) انظر: ابو الاعلى المودودي، **الاسلام والسياسة**، ص ٤٣.

(٦) انظر في هذا المعنى: العوّا، **في النظام السياسي للدولة الاسلامية**، ص ١١٨.

لقد آن الاوان ـ فيما نرى ـ لتصحيح المنهج في هذه القضية بلا تردد ولا مجاملة. إن الاسلام ـ كما قدمنا ـ ليس كياناً مقطوع الصلة بتجارب الناس والشعوب كما يتوهم بعض من لا قدم لهم في العلم ولا نظر لهم في سنن الله المودعة في كونه كما ينظرون في سننه سبحانه المودعة في كتابه. والحكمة التي هي ضالة المؤمن ومبتغاه كانت ولا تزال مبثوثةً في الكون، موزعة في الارجاء، يحملها المسلم وغير المسلم، ويستفيد منها البَرُّ والفاجر. ونظام الاسلام في الحكم لا يمكن ـ لهذا ـ ان يختلف في مكوناته ومبادئه كلها اختلافاً كاملاً عمّا نعرفه من صور الحكم وأشكاله ونظمه، تماماً كما لا تختلف حياة المسلم في كثير من جوانبها عن حياة غير المسلم. فالمسلمون ـ كسائر الناس ـ يأكلون الطعام ويمشون في الاسواق، ويمارسون ما يمارسه الناس من شؤون المعاش، وتجري عليهم سنن الله ونواميسه المودعة في كونه كما تجري على سائر الناس، وإنما يتميز المسلم بعقيدته الخالصة القائمة على توحيد الله تعالى وإفراده بالعبادة والطاعة، والتصديق برسله ومتابعة خاتم النبيينّ (ص) فيما جاء به عن ربه، واقامة احكام التشريع التي اشتملت عليها آيات الكتاب وسنة النبي (ص). وكذلك الحال في امر الحكم ونظامه، يلتقي نظام الاسلام بأنظمة شتى في اخذه بمبادىء الشورى والعدل ومسؤولية الحكام ولكنه يتميز في امرين اثنين:

أولهما: ان للدولة فيه غايات، تتصل بغاية الوجود كله في نظر رعاياها من المؤمنين، فهي دولة تعمل ـ فيما تعمل له ـ على حراسة الدين وقيمه، وتوظف اجهزتها ـ ما استطاعت ـ لتحقيق هذه الحراسة.

ثانيهما: ان القواعد المنظمة التي يعلو سلطانها في الجماعة تستمد ـ اساساً ـ من الوحي المنزّل على النبي (ص) قرآناً يُتلى أو هدياً يُتّبع.

ولذلك نضيف أنه اذا كان الواقع السياسي لأكثر الجماعات والدول الاسلامية المعاصرة واقعاً متخلفاً عن متابعة الهدي الذي يمثله «التوجه الاسلامي»، ومتخلفاً كذلك عن اتقان فن الحكم على اسس عملية تحقق الحد الاقصى من كفاءته واستقراره، فإن الاجتهاد المنتظر اليوم في خصوص «المسألة السياسية» لا بد من ان يكون اجتهاداً مزدوجاً، فهو ـ جزء منه ـ اجتهاد في تطوير خصوصيات نظام الحكم الاسلامي وما يتميز به، اي فيما يتصل بغاية الدولة وتطبيق التشريع الاسلامي، وهو ـ في جزء آخر منه ـ اجتهاد في استخلاص اصلح الوسائل والانظمة التي تتصل بفن الحكم وكفاءة أداء مؤسساته وهيئاته. وفي هذا الميدان الاخير تتسع دائرة الاجتهاد اتساعاً هائلاً ليشتمل معرفة النظريات القديمة والحديثة في كيفية تنظيم السلطة السياسية، وترتيب العلاقة بين هيئاتها، وفي اتخاذ القرارات داخل كل هيئة من تلك الهيئات.

إن الدعوة الى اقامة «الحكم الاسلامي» ينبغي ـ اذن ـ أن تتجدد في اطار هذا التصور الواقعي لقضية الحكم واسلاميته، ولطبيعة ونوع الاجتهاد المطلوب في شأنه.

د ـ بعض عناصر «المسألة السياسية» التي يتعارض فيها التراث الاسلامي مع التراث الغربي

قدمنا أن التراث الذي تلقاه عالمنا العربي والاسلامي في ميدان الحكم والسياسة تراث متعدد المصادر. ومن المؤكد ان القرنين الاخيرين قد شهدا تدفقاً مستمراً لعناصر الفكر الغربي في ميدان السياسة والحكم. وتناقلت اجيال المثقفين ـ ومن ورائهم عامة الناس ـ كتابات لوك وروسو ومونتسكيو،

ومفكري الثورتين الفرنسية والامريكية كما لو كانت نظريات مقدسة لها صلاحية عامة للتطبيق، وكما لو كانت مبادىء معيارية تحمل قرينة على الصواب لا تحتمل اثبات العكس. واذا كانت كثير من مكونات التراث الغربي في هذا الميدان لا تصطدم ـ كما قدمنا ـ بعناصر التراث الاسلامي، فإن هناك بعض العناصر في التراثين تتعارض او تتنافر بحيث يحتاج الامر الى التوفيق بينها أو إلى تجاوزها جميعاً. وكل ما نحرص عليه في هذه الدراسة هو ابراز هذا الاختلاف والتنبيه اليه. ونختار من هذه العناصر عنصرين هما: حق الاقتراع العام وتصور حقوق الافراد وحرياتهم.

(١) حق الاقتراع العام

في الفكر السياسي الغربي تداعٍ أكيد بين المبدأ الديمقراطي وحق الاقتراع العام، حتى لقد اعتبر وضع شروط مالية او شروط متصلة بالكفاءة على حق الانتخاب، قيداً ينتقص من المبدأ الديمقراطي ويحرم فريقاً من المواطنين من حقهم في المشاركة السياسية. وليس الامر كذلك في الاسلام، اي في الفكر السياسي الاسلامي، حيث الحقوق كلها تنطوي على معنى الوظيفة المرتبطة بأهداف الجماعة. ومن هنا فإذا كان الناس ـ بحسب الاصل ـ متساويين في تعلق حق المشاركة في اختيار الحاكم وممارسة الشورى لهم، فإن هذين الواجبين يعتبران في رأي الفقهاء المسلمين من قبيل الواجبات الكفائية اي الواجبة على عموم الامة، بحيث يتولاها فريق من الناس فتسقط عن الباقين، وبحيث لا يتصور توجه الامة كلها لممارستها.. وفي اطار القاعدة الاصولية التي قررتها الآية الكريمة ﴿**فاسألوا اهل الذكر إن كنتم لا تعلمون**﴾. كان من المنطقي في تنظيم الواجب الكفائي ان يتولاه اهل الذكر في خصوص المهمة الموكولة الى ذلك الفريق.

ولما كانت الشورى تمارس في مجالين متميزين، أحدهما مجال اختيار الحكام والآخر مجال المشاركة في اتخاذ القرارات، فقد تحدث العلماء المسلمون الاوائل وتابعهم المحدثون عن **هيئات ثلاث** تحتاج الى ضبط وتحديد وهي: **أهل الحل والعقد، وأهل الشورى، وأهل الاجتهاد**.

ويعنينا هنا «أهل الحل والعقد»، ويسميهم البعض أهل الاختيار: وهم جماعة من الناس يتولون نيابة عن سائر الجماعة اداء الواجب الكفائي المتمثل في اختيار الإمام وذلك بعد ان يبذلوا جهدهم في البحث والتحدي واستطلاع آراء سائر الناس. وبهذه المهمة التي لم يُعنَ بالوقوف عندها كثير من الباحثين نجد انفسنا في الواقع امام صورة من صور الانتخاب على درجتين: فالأمة مباحة السلطة في اختيار الإمام تنيب عنها فريقاً اقل عدداً وأكثر كفاية يتولى ـ باسمها ولحسابها ـ اختيار الامام.. وتصوير الماوردي لهذه الهيئة يجعلها في الواقع عظيمة الشبه بهيئة الناخبين الرئاسية او المندوبين (Electoral College) المعروفة في انتخابات الرئاسة الامريكية، ونص عبارة الماوردي: «فاذا اجتمع اهل الحل والعقد للاختيار تصفحوا احوال اهل الامامة الموجودة فيهم شروطها فقدموا للبيعة منهم اكثرهم فضلاً وأكملهم شروطاً، ومن يستريح الناس الى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته»[٧].

وواضح من ذلك ان علماء المسلمين لم يعرفوا فكرة «الاقتراع العام» وإن عرفوا فكرة «البيعة العامة» التي تلي اختيار اهل الحل والعقد للإمام.. ونضيف ان فكرة الاقتراع العام في الفكر السياسي الغربي انما تتعلق باختيار «الهيئة التشريعية» ولا تتعلق باختيار «رئيس الدولة».. وأن علماء المسلمين لم يقيموا تصوراً محدداً لكيفية اختيار القائمين بالتشريع، استناداً الى ان التشريع في المجتمع

---

(٧) ابو الحسن علي بن محمد الماوردي، **الاحكام السلطانية** ([د.م.]: مطبعة الوطن ، ١٢٩٨ هـ)، ص ٦.

الاسلامي تشريع مستمد من مصادر نقلية هي الكتاب والسّنة.. وحتى في نطاق اختيار «الامامة» فإن علماء المسلمين لم يشترطوا مشاركة جميع المسلمين في هذا الاختيار ولم ينظروا الى الامر باعتباره حقاً للأفراد، وانما نظروا اليه من زاوية ضرورة حصول المرشح للإمامة على موافقة اغلبية الناس، وهو ما يعبر عنه ابن تيمية بقوله ان «الرجل لا يصير إماماً الاّ بموافقة اهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الامامة، فإن المقصود من الامامة انما يحصل بالقدرة والسلطان».

(٢) نظرية الحقوق والحريات

تعتبر نظرية حقوق الافراد وحرياتهم ركناً اساسياً من اركان التراث الغربي في الفكر السياسي، ومؤداها ان للأفراد حقوقاً وحريات تلتزم الدولة باحترامها، وتمنع على «التشريعات» الانتقاص منها الا في حدود الضرورة المتعلقة بتنظيم الحياة الجماعية والتوفيق بين الحقوق المتعارضة. وقد انتقل الينا من التراث الاوروبي حشد من محاولات التأصيل النظري لأساس هذه الحقوق والحريات، لعل اشهر ما فيه ما قيل عن فكرة القانون الطبيعي، والعقد الاجتماعي. وكل ذلك لا تعارض بينه وبين التراث الاسلامي في «المسألة السياسية»، بل إن جمهور أهل السّنة يصفون الإمامة بأنها عقد. ويقول ابن خلدون: «وكانوا اذا بايعوا الامير وعقدوا عهده جعلوا ايديهم في يده، تأكيداً للعهد، فأشبه ذلك فعل البائع والمشتري».

ولا اظن اننا نتعسف في تفسير التاريخ اذا قررنا صراحة ان دستور المدينة الذي أنشأ الدولة الاسلامية الاولى كان بالتعبير الحديث اول دستور تعاقدي في التاريخ، وإن التاريخ لا يعرف بعده مثالاً للتعاقد الحقيقي في نشأة الجماعية السياسية الا ما كان حين اتفق المهاجرون الى الارض الامريكية على سفينتهم مايفلاور على اقامة مجتمع سياسي جديد على اساس بيعة مشتركة بينهم.

وبغض النظر عن الاساس النظري لفكرة التزام الدولة باحترام حقوق الافراد وحرياتهم فإن التصور الاسلامي للحقوق والحريات يتميز بخاصتين تحتاجان الى ملاحظة:

الاولى: إن الاسلام يأمر بأداء الحقوق كواجب ديني، كما يأمر بالحرص عليها والمقاتلة في سبيلها، وفي سبيل ايصالها لأصحابها كواجب ديني آخر. ومن المؤكد بأنه اضافة الجزاء الديني والحافز الديني الى الحوافز السياسية والدوافع الطبيعية يشكل ضماناً اضافياً الى ضمانات الحرية المعروفة...

ولا نريد ان نطيل الحديث بضرب الامثلة وسوق الشواهد، وانما حسبنا ان نورد نصين اثنين: النص الذي يجعل الدفاع عن حريات الآخرين فريضة دينية وهو قوله تعالى في سورة النساء: ﴿**ومالكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان**﴾ (آية ٧٥). والنص الذي يجعل حماية حرية الرأي، سواء كان مكتوباً او منطوقاً، واجباً دينياً وهو قوله تعالى: ﴿**ولا يضار كاتب ولا شهيد وإن تفعلوا فإنه فسوق بكم**﴾ (سورة البقرة آية ٢٨٢).

الثانية: إن الاسلام ينظر الى الحقوق من زاوية **المكلف** بأدائها لا من زاوية المطالب بها، ولهذا فتعاليمه في هذا الشأن مجموعة من التوجهات التي تأمر بأداء الحقوق لأصحابها، والتأمل في النصوص القرآنية يكشف عن اطراء هذا الاسلوب.. وحسبنا ذكر الامثلة:

﴿**وآتوا حقه يوم حصاده**﴾ (الانعام الآية ١٤١).

﴿**وفي اموالهم حق للسائل والمحروم**﴾ (الذاريات الآية ١٩).

﴿وللمطلقات متاع بالمعروف حقاً على المتقين﴾ (البقرة الآية ٢٤١).

ولهذا التوجه قيمة اجتماعية وانسانية كبرى...

لأن مؤداه بأن يتسابق الناس الى اداء الحقوق بدلاً من تسابقهم الى اخذها... فتسود روح من المودة والايثار بدلاً من روح الأثرة والمنافسة الضارية. ويتمم هذا تشجيع العفو، والإحسان، يمثل قوله تعالى: ﴿ولا تنسَوُا الفضْل بينكم﴾ وقوله﴿وان تعفوا خير لكم﴾

وهذا الامر يحتاج الى حديث مستقل يضيق عنه المقام.

ثالثاً: رأي في النظام القانوني للدولة الاسلامية: تطبيق الشريعة

المطالبة بتطبيق الشريعة الاسلامية جزء محوري اساسي في برامج الجماعات والافراد المعبرين عن التيار الاسلامي. وقد تحول هذا المطلب عند كثيرين من قضية حقيقة تستهدف اصلاح المجتمع الى شعار عاطفي يلتف حوله دعاة **الاسلام**، وتجاهله ـ بصدق او بغير صدق ـ كثير من الحكومات. ومع ان الموضوع يحتاج الى معالجة مستقلة، فإننا نجتزىء هنا بابداء الرأي في عدة امور متعلقة بحقيقة النظام القانوني للدولة **الاسلامية**:

١ ـ إن احكام العقيدة الواردة في القرآن الكريم والسّنة النبوية لا يتصور أن يلحقها التغيير او التبديل إذ هي كانت ولا تزال تعبيراً عن حقائق مطلقة في صحتها، ثابتة في صدقها، ولا دخل في شيء من ذلك لاختلاف زمان او مكان.

أما الشرائع او الاحكام التي هي كما يقول الاصوليون، خطاب الشارع المتعلق بأفعال المكلفين، فهذه التي تنقسم الى قسمين: قسم ثابت لا يلحقه التبديل، وقسم يرد عليه التطور والتأثر باختلاف الزمان والمكان. ومن المهم ان ننتبه هنا الى ان قبول الحكم الشرعي للتغيير لا يرتبط بمدى اليقين في وروده عن الشارع او اتصال سنده الى النبي (ص)، وإنما يرتبط بشواهد وقرائن اخرى.. فقد يكون الحديث صحيحاً من حيث قوة السند، ولكن تدل القرينة على أن الحكم الوارد فيه حكم وقتي. كذلك قد يكون صحيحاً وثابتاً ومع ذلك تدل الشواهد على أنه يطلب من الناس امراً لا على وجه الالزام وإنما على وجه التخيير، او على سبيل الاباحة. بل ان كثيراً من المرويات عنه (ص) انما وردت عنه (ص) بصفته إماماً اي حاكماً سياسياً يرى رأيه في امور الرعية. ويظل هذا الرأي قرار «سياسة واختيار حاكم في اطار الظروف والمناسبات والوقائع الدّالة على ذلك»، ثابتة ومعروفة للسلف والخلف. ولكن الغريب ان كثيراً من المعاصرين يترددون في استخلاص الدلالة الكبرى التي تستخلص منها، بينما لم يتردد في ذلك السلف من علماء المسلمين كابن تيمية الحنبلي، والكمال بن الهمام الحنفي، والقاضي عياض المالكي، فالنووي الشافعي.

فالنووي يعلق على حديث **تأبر النخل** قائلاً: «رأيه (ص) في امور المعايش كغيره فلا يمتنع وقوع هذا، ولا نقص في ذلك، وسببه تعلق همته بالآخرة ومعارفها. ونقل عن القرطبي انه قال تعليقاً على تلك الحادثة: قال ذلك (ص) لأنه لم يكن عنده علم باستمرار العادة لأنه (ص) لم يكن ممن عانى الفلاحة فخفيت عليه تلك الحالة. بل ان النبيّ (ص) يكشف لنا بنفسه عمّا يقوم عليه اجتهاده من بحث عن المصلحة واستقصاء لوجوه الخير والمنفعة، ففي الحديث الصحيح (يروي مسلم)

أنّه (ص) همّ بالنهي عن النكاح خلال فترة الإرضاع وهو ما يسمى الغيلة اعتقاداً ان ذلك يؤذي الطفل ولكنه عدل عن ذلك قائلاً: لقد **هممت انه انهى** عن الغيلة فنظرت في الروم وفارس فاذا هم يغيلون اولادهم فلا يضر اولادهم ذلك شيئاً».

٢ ـ إن النص في عدد من الدساتير العربية المعاصرة على أن الشريعة الاسلامية مصدر التشريع او المصدر الرئيسي للتشريع لا يعني ـ فيما نرى ـ ان تسقط فوراً جميع التشريعات القائمة، وذلك لسببين:

أ ـ إن الخطاب في تلك النصوص موجه للسلطة التشريعية يقتضيها عملاً معيناً، وهو عمل ينصرف ـ فيما نرى ـ الى ما يستقبل من الزمان، وغاية ما يقتضيه ان يعاد التأمل في النصوص القائمة ليعدل منها ما يتعارض مع مبادىء الشريعة الاسلامية وأحكامها. والقول بغير ذلك شطح غير مقبول ولا معقول.

ب ـ غير صحيح ما يتصوره البعض من ان «البشر» في تصور الإسلام ونظامه التشريعي محرومون تماماً من كل سلطة تشريعية.. نعم، ان التحليل والتحريم لا يملكها الا الله.. ولكن لنتأمل قليلاً ـ بعيداً عن أسر الشعارات ـ حقيقة ما يصدر عن المجالس التشريعية في ايامنا هذه ولنسأل انفسنا عن وجه مخالفة الشريعة في عشرات من التشريعات المهمة التي تكوّن النسج التشريعي لمجتمعاتنا المعاصرة كقوانين التوظف والخدمة المدنية، وقوانين المرور، والصحة العامة، والتعليم، واقامة الاجانب، وتسجيل العقارات... أليست كل هذه القوانين تشريعاً بالمعنى الصحيح، فاين موضع مخالفتها لمبادىء الاسلام وشريعته؟ ام ان عين المسلمين لا يجوز لها ان تقرّ إلّا اذا بدأوا بالهدم الكامل وسووا بالارض كل ما عليها من ابنية ثم اقاموها من جديد؟

٣ ـ إن مصادر الشريعة الاسلامية هي الكتاب والسّنة، ولكن هناك مصادر تكميلية اخرى تزداد الحاجة الى استخدامها مع تباعد الزمان عن زمن الوحي ويجمعها جميعاً لفظ الاجتهاد، اذ الاجتهاد في حقيقته استخدام لهذه المصادر بحثاً عن حكم شرعي يسد فراغاً تشريعياً ولا يعارض نصاً من الكتاب والسّنة. ومن وسائل الاجتهاد ما يسميه الفقهاء السياسة الشرعية التي يصفها ابن قيّم الجوزي بأنها «قسم من الشريعة لا قسيم بها» ـ أي انها جزء من اجزائها وليست بديلاً عنها.

وحين يجتهد المجتهد او يأخذ الحاكم بالسياسة الشرعية، فإنهم جميعاً يطلبون المصلحة من مصادرها وقد يجدونها في رأي جديد، واختيار غير مسبوق، وقد يجدونها في حلول سبق اليها غيرنا، وهذه لا يعقل ان نرفضها لأن آخرين ولو كانوا غير مسلمين، قد اخذوا بها. وليتنا في نهاية هذا الحديث نتأمل في حديث النبي (ص) الذي اشرنا اليه حين قال: «فنظرت في الروم وفارس فاذا هم يغيلون اولادهم فلا يضر اولادهم ذلك شيئاً».

فهل يتأسى معاصرونا من العلماء برسول الله (ص) في منهجه التشريعي كما يحبون ان يتاسوا به في خاصة امره...؟

وبعد، فهذه رؤوس اقلام.. حاولنا من خلالها إلقاء الضوء على كيفية اتصال التراث الاسلامي بواقعنا المعاصر في نصوص «المسألة السياسية» وهو اتصال لا بد من ان يتم وفقاً لمنهج يرى الصلة العضوية الكاملة بين العقل والنقل، وبين الشريعة ومصالح الناس □

المسألة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر

د. سعد الدين ابراهيم

استاذ علم الاجتماع في الجامعة الامريكية ـ القاهرة.

اولاً: مقدمـــــات

تراث اي امة يمكن ان يكون قيداً على حركتها، وحملاً تنوء به كواهل اجيالها، ويقعدها عن مواجهة تحديات عصرها. ولكن هذا التراث ذاته يمكن ان يكون قاعدة انطلاقها، ومصدراً متجدداً لإلهام ابنائها، وحافزاً على الاستجابة الخلاقة لتحديات عصرها. ولدينا في تاريخ الامم من حولنا نماذج للدورين المتناقضين اللذين ادّاهما التراث. كما ان لدينا نماذج اكثر للدور المختلط الذي ادّاه التراث في حالة مجتمعات اخرى. ودراسات المحور الاول في هذه الندوة (إشكالية الاصالة والمعاصرة في اطار مقارن) تعرض لبعض هذه النماذج؛ وبالتالي فلا داعي للخوض فيها في هذه الدراسة. المهم ان نؤكد ان «التراث» يمكن ان يكون قيداً كما يمكن ان يكون انطلاقة؛ يمكن ان يكون مثبطاً كما يمكن ان يكون محفزاً. الامر يتوقف في البداية وفي النهاية على القوى الاجتماعية التي تحتضن «التراث»، وموقعها في مصفوفة القوى السياسية الفاعلة، وكيف تفهم به المستقبل.

١ ـ ما الذي تحاوله هذه الدراسة اذن؟

سيقتصر علاجنا للمسألة الاجتماعية على مفهوم وآليات العدالة الاجتماعية كما ورد في التراث العربي الاسلامي، وكما تعرضه الايديولوجيات الوضعية المعاصرة في وطننا العربي، لتبيان نقاط الالتقاء والاختلاف في الفكر والممارسة، بهدف الوصول الى (التأليف) المطلوب اذا كان ذلك ممكناً.

وحيث ان المهم ـ في نظرنا ـ هو الحاضر والمستقبل، فإن معالجتنا للموضوع ستتركز حول الكيفية التي فهم او روّج بها المعاصرون لموقف التراث من المسألة الاجتماعية. والشيء نفسه بالنسبة لمن صاغوا او روّجوا لايديولوجيات وضعيّة منافسة خلال هذا القرن: وذلك بهدف رصد مسارات اولئك وهؤلاء، وما اذا كانت هذه المسارات تمضي نحو التوازي او التقاطع او الالتقاء او التنافر.

وبما ان من يدعون للتراث كثيرون، ومن صاغوا او يصيغون ايديولوجيات وضعية ويروجون لها لا يقلون عدداً؛ فلا بد من ان نمارس بعض الانتقائية. ومعيار هذه الانتقائية هو **الحركات الاجتماعية ـ**

السياسية التي ظهرت في الوطن العربي خلال هذا القرن، ونجحت في الوصول الى مقاليد السلطة، او اقتربت منها او اثرت فيها، او مثلت تحدياً جدياً لسلطة قائمة. فمن بين فصائل الفكر الاصولي التراثي سنختار فكر الاخوان المسلمين وسنجعله محور هذه الدراسة، ثم نرى كيف تلتقي او تختلف معه الحركات السياسية ذات الايديولوجيات الوضعية المعاصرة ـ سواء أكانت قومية يسارية (مثل البعث والناصرية) او يسارية ماركسية (مثل التجمع الوطني التقدمي الوحدوي في مصر او الاتحاد الاشتراكي للقوى الشعبية في المغرب) او ليبرالية (مثل حزبي الوفد في مصر والاستقلال في المغرب). هذه النماذج نعتبرها الاهم وليس بالضرورة الاشد وضوحاً او اتساقاً. انها الأهم من حيث انها حوّلت الفكر الى حركة سياسية جماهيرية؛ ومن حيث انها ـ رغم لحظات المدّ والانحسار، قد صمدت وحققت استمرارية نسبية على المسرح السياسي العربي (القومي او القطري). ولا يعني انتقاؤنا لهذه الحالات انها منقطعة الصلة بفصائل اخرى في معسكرها او بما سبقها او لحقها من فكر وحركة. وغنيّ عن التنويه ان هذه النماذج لم تولد او تعمل في فراغ مجتمعي؛ بل ان العكس هو الصحيح تماماً. فكل اتجاه من الاتجاهات الاربعة الرئيسية قد عايش وتحالف او تنافس وتصادم مع الاتجاهات الثلاثة الاخرى وغيرها بدرجات متفاوتة وفي اوقات مختلفة في الداخل؛ كما تعرض لاغراءات او ضغوط متفاوتة من الخارج. وهذا التفاعل المستمر كان له بالطبع اثر على تطوير الصياغات الايديولوجية لكل معسكر ولكل فصيل داخل المعسكر نفسه. وحيث اننا هنا **لا نؤرخ** بقدر ما نحلل، فإن اهتمامنا سينصب على المشهد او المشاهد الاخيرة لهذه النماذج بصدد (**المسألة الاجتماعية**)، او بالمعنى الاضيق لمسألة (**العدالة الاجتماعية**). وسيكون التركيز اكبر على الفكر التراثي ـ الاصولي الذي اخترنا الاخوان المسلمين نموذجاً له. اي انه سيكون نقطة البداية والمحور والارضية، التي في مقابلها **نعرض** للتيارات الوضعية الاخرى.

٢ ـ في مفهوم العدالة الاجتماعية

هنـاك تعريفات عديدة في الادبيات المعاصرة لمفهوم العدالة الاجتماعية[١] ولكن يجمع بين هذه التعريفات عناصر مشتركة هي بمثابة جوهر المفهوم ونوجزها فيما يلي:

أ ـ المساواة بين ابناء المجتمع الواحد في تكافؤ فرص الحياة ـ بمعنى ان لا يترتب على صدفة المولد في فئة معينة، او طبقة معينة، او جنس معين، او سُلالة معينة، اي تفاوت في المعاملة داخل المجتمع نفسه بما في ذلك فرص الرعاية الصحية والمسكن والتعليم، و العمل، وتقليد الوظائف العامة، وممارسة الحقوق المدنية والسياسية.

ب ـ العدالة التوزيعية ـ بمعنى ان من يقومون بالجهد نفسه ويظهرون الاداء نفسه يحصلون على نصيب متساوٍ من التقدير المادي والمعنوي. فالمساواة هنا نسبية وليست ميكانيكية، فلكل حسب مجهوده.

ج ـ التضامن الاجتماعي ـ بمعنى ان بعض افراد المجتمع رغم الاستعداد لبذل المجهود، قد لا تتوفر لهم الفرصة للأداء؛ وان البعض الآخر لظروف ليست من صنع ايديهم (مثل الشيخوخة، او المرض، او الاصابة، او لعاهات خلقية، او بسبب كوارث بشرية او طبيعية) لا يستطيعون الاستفادة من الفـرص المتـاحة او لا يستطيعون الآداء الذي يكفل لهم عائداً مادياً او معنوياً يمكنهم من «الحياة الكريمة»؛ ولكن المجتمع مع ذلك يتضامن لكي يكفل لهم ما لم يستطيعوا ان يكفلوه لأنفسهم، ولو في حدوده الدنيا.

---

(١) انظر عرضاً عاماً للأدبيات المختلفة في العلوم الاجتماعية حول مسألة العدالة بالنسبة للمفاهيم العامة، في:
John Rawls, *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1972), pp. 54-183,
وبالنسبة للمساواة التوزيعية، ص ٢٥٨ ـ ٣٣٠.

العدالة الاجتماعية بهذا المعنى تهدف الى منع الظلم والاستغلال، والى تقليص البؤس الانساني، والى حفظ الكرامة البشرية.

هذه العنـاصر الثلاثة المشتركة بين معظم مفاهيم العدالة، تترك مع ذلك مجالات للاختلاف في درجـات الالزام، وللتفاوت في آليات التطبيق. كما ان هذه العناصر المشتركة لا تتحدث بالضرورة عن (تعظيم فرص الحياة) وليس مجرد المساواة امام هذه الفرص. فتعظيم فرص الحياة ينقلنا الى مفاهيم اخرى مثل «التنمية» او «التقدم» او «التطور». ورغم اهمية هذه المفاهيم الا اننا لن نخوض فيها او نتعـرض لها في هذه الدراسة. ولكن جدير بالذكر ان نؤكد على شيئين: الاول هو ان العناصر الثلاثة المشتركة لمفهوم العدالة في معظم الادبيات تنسحب على الاقليات وعلى النساء، لذلك سنشير اليهما كلما سنحت الفـرصة كعناصر في التعامل مع المسألة الاجتماعية بصفة عامة والعدالة الاجتماعية بصفة خاصة. والشيء الثاني، هو ان العدالة الاجتماعية كمفهوم وممارسة تستند لا على قيم التراحم والشفقة والاحسان كقيم اخلاقية فقط، وانما تستند ايضاً على اعتبارات عملية، اهمها ان العدالة هي ضمان للاستقـرار والسلام في المجتمع، وضرورة لزيادة مشاركة افراده في المسائل العامة وممارسة الحقوق السياسية؛ وانها في الامد المتوسط والبعيد توفر للمجتمع فرص الانطلاق والنمو دون هزات او انتكاسات عنيفة.

ثانياً: العدالة الاجتماعية في الاسلام

١ ـ الرؤية الاسلامية المثالية للعدالة عند الاخوان المسلمين

يقول المرحوم **سيد قطب** احد الرواد الاوائل لحركة الاخوان المسلمين: «العدالة في نظر الاسلام مساواة انسانية ينظر فيها الى تعادل جميع القيم، بما فيها القيمة الاقتصادية البحتة. وهي على وجه الدقة **تكافؤ في الفرص**، وترك المواهب بعد ذلك تعمل في الحدود التي لا تتعارض مع الاهداف العليا للحياة. ولأن القيم في نظر الاسلام كثيرة لذلك لم يضطر الى تحتيم المساواة الاقتصادية بمعناها الحرفي الضيّق، الذي يصطدم بالفطرة، ويتعارض مع طبيعة المواهب المتفاوتة، ويعوق الاستعدادات الفائقة، ويسوّي بينها وبين الاستعدادات الضيقة، ويمنع اصحاب المواهب من انفاق مواهبهم لخير انفسهم، ولخير الامة، ويحرم الانسانية نتاج هذه المواهب»[٢].

وبعد ان يستشهد سيد قطب بالعديد من الآيات القرآنية للتدليل على فحوى هذا التعريف للعدالة، ولتأكيد ان هناك قيماً اخرى غير القيم الاقتصادية يحسب الاسلام حسابها، بل يقدمها على المساواة الاقتصادية كقيمة حقيقية اكثر اهمية مثل التقوى والورع والعلم[٣]. ويخلص الكاتب الى ان الاسلام: «لا يفرض.. المساواة الحرفية في المال لأن تحصيل المال تابع لاستعدادات ليست متساوية. فالعدل المطلق يقتضي ان تتفاوت الارزاق، وان يَفضُلَ بعض الناس بعضاً فيها، مع تحقيق العدالة الانسانية: **بإتاحة الفرص المتساوية للجميع؛ فلا يقف امام فرد حَسَب ولا نشاة، ولا اصل ولا جنس، ولا قيد واحد من القيود التي تغل الجهود**»[٤].

---

(٢) سيد قطب، **العدالة الاجتماعية في الاسلام**، ط ٨ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢)، ص ٢٨.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٩. ويستشهد سيد قطب على هذه القيم الاعلى على القيم المادية في الاسلام بالآيات القرآنية التالية: ﴿... **إن اكرمكم عند الله اتقاكم...**﴾ (**القرآن الكريم**، سورة الحجرات: الآية ١٣)؛ ﴿... **يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات...**﴾ (سورة المجادلة: الآية ١١)، و﴿**المال والبنون زينة الحياة الدنيا، والباقيات الصالحات خير عند ربك ثواباً وخير املا**﴾ (سورة الكهف: الآية ٤٦).

(٤) قطب، المصدر نفسه، ص ٢٩.

ولأن تكافؤ الفرص يمكّن من ذلك ـ بسبب اختلاف القدرات والمواهب ـ ان يؤدي بالضعفاء الى الفقـر والعوز، فإن الاسلام قد استن مبدأً مصاحباً لتكافؤ الفرص وهو (التكافل) بين المسلمين بما يضمن كفاية الحاجات الاساسية لكل فرد من خلال **الزكاة** التي هي فرض على كل مسلم قادر يمتلك ثروة، ومن خلال **الاحسان** الذي يستنفره الايمان الصحيح رغم انه غير ملزم. ولكن تظل قراءة المرحوم سيد قطب للاسلام في هذا الصدد هي ان التكافل مسألة متروكة للافراد أساساً، حيث يقول: «الاسلام.. يحتم الكفاية لكل فرد، واحياناً ما فوق الكفاية، ويفضل ان تكون هذه الكفاية عن طريق **الملكية الفردية**، او العمل المنتج بأنواعه، ليرفع عنه ضغط العوز من ناحية وضغط الجهة التي تملك موارد الرزق من ناحية اخرى»(٥).

هذا المفهوم العام للعدالة الاجتماعية في الاسلام يتفق فيه مع سيد قطب عدد كبير من الفقهاء والدعاة والكتّاب الاسلاميين المعاصرين(٦). وتركيزنا على سيد قطب دون سواه في هذه الدراسة هو مكانته المتميـزة في حركـة الاخوان المسلمين اثناء حياته وبعد مماته؛ ولأنه أفرد لها مؤلَّفاً خاصاً تناول فيه موضـوع العدالة الاجتماعية من كل جوانبها، ووثّق وجهة نظره بعشرات الآيات القرآنية والاحاديث النبوية والأدلة التاريخية من سيرة وممارسات الخلفاء الراشدين وائمة الفقه الاسلامي؛ ولأن هذا المؤلَّف بالذات طبع عشرات المرات، وما زال يلقى رواجاً كبيراً بين شباب الحركات الاسلامية من مشرق الوطن العـربي حتى مغـربـه؛ واخيراً لأن سيد قطب قد عالج مسألة العدالة الاجتماعية في سياق العقيدة الاسلامية الشاملة، وربط بينها وبين الجوانب الاخرى لهذه العقيدة.

والمفهوم الذي أوردناه أعلاه عن العدالة الاجتماعية يستند في الاسلام على ثلاثة اسس، هي: **التحرر الوجداني، والمساواة الانسانية الكاملة والتكافل الاجتماعي الوثيق**.

فيما يتعلق بالاساس الاول، يذهب سيد قطب الى ان **التحرر الوجداني** في الماركسية يستند على التحرر الاقتصادي، حيث ان الضغط الاقتصادي على الافراد يجعلهم يتخلّون عما تكفله لهم القوانين النظرية من مساواة سياسية في المجتمع الرأسمالي. ويسلم سيد قطب بأن هذا حق في الماركسية، ولكنه «ليس الحق كله. فالتحرر الاقتصادي ذاته لا يكفل «للفرد»، البقاء في المجتمع الا بالتحرر الوجداني من داخل الضمير»(٧)، ولا يتحقق مثل هذا الاخير الا بالاسلام الذي حرّر الفرد «من عبادة احد غير الله، ومن الخضوع لأحد غير الله. فما لأحد عليه غير الله من سلطان... فإذا تحرر الوجدان من شعور العبادة والخضوع لعبد من عباد الله، وامتلأ بالشعور بأنه على اتصال كامل بالله، لم يتأثر بشعور الخوف على الحياة او الخوف على الرزق او الخوف على المكانة.. وهو شعور

---

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(٦) انـظر على سبيـل المثـال لمحمد الغزالي: **مشكلات في طريق الحياة الاسلامية** (قطر: رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، ١٩٨٢)، ص ٥٩ ـ ٧٥، **ومائة سؤال عن الاسلام**، ٢ ج (القاهرة: دار ثابت، ١٩٨٣ ـ ١٩٨٤)، ج ٢، ص ٥٥ ـ ٦٠؛ عبد العزيز الخياط، **المجتمع المتكافل في الاسلام** (عمان: مكتبة الاقصى، ١٩٧٢)، ص ٧٤ ـ ٢٠٦؛ عماد الدين خليل، **العدل الاجتماعي: مقال في العدل الاجتماعي** (بيروت: مؤسسة الرسالة، [د.ت.])؛ عبد القادر عودة، **الاسلام واوضاعنا القانونية** (القاهرة: المختار الاسلامي، ١٩٧٧)، ص ١٠٥ ـ ١١١، ومحسن خليل، **في الفكر الاقتصادي العربي الاسلامي** (بغداد: منشورات وزارة الثقافة والاعلام، ١٩٨٢)، ص ١٠٩ ـ ٢٣٤.

ولا يختلف الفكر الاسلامي الشيعي حول مسألة العدالة الاجتماعية، كما يقدمه منظرو الثورة الاسلامية في ايران عما ورد في المصادر السابقة، انظر على سبيل المثال: روح الله الموسوي الخميني، **الحكومة الاسلامية**، اعداد وتقديم حسن حنفي (القاهرة: [د.ن.]، ١٩٧٩)، ص ٥٢ ـ ٥٤ و١٤٥ ـ ١٥٠؛ ابو الحسن بني صدر، **ايران، غربة السياسة والثورة: دراسة معمقة للمجتمع الايراني عشية الثورة**، ترجمة «دار الكلمة» (بيروت: دار الكلمة، ١٩٧٩)، ص ٦٣ ـ ١٠٦، وكذلك كتاب سيد محمد طلقاني المترجم من الفارسية الى الانكليزية:

Seyyed M. Taleqani, *Islam and Ownership* (Lexington, Kentucky: Mazada Publishers, 1983), p. 72-197.

(٧) قطب، **العدالة الاجتماعية في الاسلام**، ص ٣٣.

خبيث يغض من احساس الفرد بنفسه؛ وقد يدعوه الى قبول الذل، والى التنازل عن كثير من كرامته وكثير من حقوقه..»[٨].

ويؤكد سيد قطب ان التحرر الوجداني الذي يكرسه الاسلام ينطوي ايضاً على التحرر من عبودية القيم الاجتماعية ـ مثل قيم المال والجاه والحسب والنسب؛ والتحرر من استعباد شهوات الذات[٩]. وفي الوقت نفسه لا يطالب الاسلام الفرد بالانكار التام لمطالبه المادية وشهواته الغريزية، ولكن **فقط** التحكّم فيها والاعتدال في السعي لاشباعها[١٠]. فالاسلام لا يغالي في حربه على الماديات والشهوات كما تفعل المسيحية وبعض الديانات الشرقية، كما لا يغالي في اطلاق العنان لها كما تفعل اليهودية والرأسمالية. فكأننا هنا بصدد تحرر وجداني عميق يرتبط بالوجدانية في العقيدة وبالاعتدال في السلوك. وبالتالي فهو تحرر ممكن لأنه يحترم طبائع الاشياء ويتسق مع طبائع البشر.

الأساس الثاني للعدالة الاجتماعية في الاسلام **هو المساواة الانسانية الكاملة**. يؤكد سيد قطب بآيات قرآنية واضحة صريحة ان الاسلام جاء ليقرر «وحدة الجنس البشري في المنشأ والمصير، في المحيا والممات، في الحقوق والواجبات، امام القانون وامام الله، في الدنيا وفي الآخرة، لا فضل الا للعمل الصالح، ولا كرامة الا للأتقى»[١١]. وتشمل هذه المساواة الافراد والجماعات، والمساواة بين الرجل والمرأة.. وحول هذه الاخيرة يقول سيد قطب إن الاسلام «كفل للمرأة **مساواة تامة** مع الرجل من حيث الجنس والحقوق الانسانية؛ ولم يقرر التفاضل الا في الملابسات المتعلقة بالاستعداد والدربة والتبعة، مما لا يؤثر على حقيقة الوضع الانساني للجنسين؛ فحيثما تساوى الاستعداد والدربة والتبعة تساوَيَا، وحيثما اختلف شيء من ذلك كان التفاوت بحسبه»[١٢]. ففي الناحية الدينية والروحية يتساويان. وفي ناحية الاهلية للملك والتصرف الاقتصادي يتساويان. هذا هو الاصل. اما في بعض التفريعات العملية مثل (الميراث) و(الشهادة القضائية)، فإن ايثار الرجل مردّه اختلاف التبعات والاستعدادات. فإيثار الرجل بضعف نصيب المرأة يرجع الى التبعة التي يضطلع بها الرجل في الحياة مثل كفالة الانفاق على الزوجة والاطفال ودفع الديات والتعويضات والديون نيابة عن اقاربه. ويؤكد هذا المعنى قوله تعالى ﴿**الرجال قوّامون على النساء بما فضّل الله بعضهم على بعض وبما انفقوا من اموالهم**﴾[١٣]. وفي الشهادة القضائية، فإنّ جعل شهادة امرأتين مساوية لشهادة رجل واحد مرجعها ـ كما يقول سيد قطب ـ «ان المرأة بطبيعة وظائف الامومة ينمو في نفسها جانب العواطف والانفعالات بقدر ما ينمو في نفس الرجل جانب

---

(٨) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٩) المصدر نفسه، ص ٣٨ ـ ٤١.

(١٠) المصدر نفسه، ص ٤٢ ـ ٤٤. ويستشهد هنا بالآيات القرآنية: ﴿**قل من حرم زينة الله التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق...**﴾ (**القرآن الكريم**، سورة الاعراف: الآية ٣٢)، ﴿... **ولا تنس نصيبك من الدنيا**. .﴾ (سورة القصص: الآية ٧٧).

(١١) قطب، المصدر نفسه، ص ٤٥ ـ ٤٦، ويستشهد على تكريس المساواة الانسانية في الاسلام بالآيات القرآنية التالية: ﴿**ولقد خلقنا الانسان من سلالة من طين...**﴾ (**القرآن الكريم**، سورة المؤمنون: الآية ١٢)؛ ﴿**يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منها رجالاً كثيرا ونساء...**﴾ (سورة النساء: الآية ١)، و﴿**يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا إن اكرمكم عند الله اتقاكم...**﴾ (سورة الحجرات: الآية ١٣).

(١٢) قطب، المصدر نفسه، ص ٤٧، ويستشهد على المساواة بين الرجل والمرأة من الناحية الدينية والروحية بالآيات القرآنية: ﴿**ومن يعمل من الصالحات من ذكر او انثى وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة ولا يظلمون فقيرا**﴾ (**القرآن الكريم**، سورة النساء: الآية ١٢٤)؛ ﴿**من عمل صالحاً من ذكر او انثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم اجرهم باحسن ما كانوا يعملون**﴾ (سورة النحل: الآية ٩٧)، و﴿**فاستجاب لهم ربهم اني لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر او انثى بعضكم من بعض...**﴾ (سورة آل عمران: الآية ١٩٥). ومن ناحية المساواة في الاهلية للتملك والتصرف الاقتصادي والاجور، يستشهد بالآيات التالية: ﴿**للرجال نصيب مما ترك الوالدان والاقربون وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والاقربون...**﴾ (سورة النساء: الآية ٧) و﴿... **للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن...**﴾ (سورة النساء: الآية ٣٢).

(١٣) سورة النساء: الآية ٣٤.

التأمل والتفكير.. فإذا نسيتْ او جرفها انفعال، كانت الثانية مذكِّرة لها». ويدلّل على ذلك بالعلة المتضمنة في الآية القرآنية ﴿واستشهدوا شهيدين من رجالكم،فإن لم يكونا رجلين فرجل وامراتان ممن ترضون من الشهداء ان تضلَّ احداهما فتذكِّر احداهما الاخرى﴾[١٤]. فالمسألة هنا مسألة ملابسة عملية في الحياة، لا مسألة ايثار جنس لذاته على جنس او عدم مساواة. كما تنسحب روح المساواة بين الجنسين الى امور الزواج الذي لا بد من ان يكون بإذن المرأة ورضاها دون إكراه؛ والشيء نفسه تقريباً في امور الطلاق[١٥]. اما عن حق المرأة في العمل والكسب فإن سيد قطب يؤكد ان الاسلام قد قرر «للمرأة هذا الحق عند الحاجة، ولكنه فضل عليه حق الرعاية في الاسرة، لأن الحياة عنده اكبر من المال والجسد، واهدافها أعلى من مجرد الطعام والشراب، ولأنه ينظر للحياة من جوانبها المتعددة،ويرى لأفرادها وظائف مختلفة، ولكنها متكافلة متناسقة»[١٦].

التكافل الاجتماعي هو الاساس الثالث للعدالة الاجتماعية في الاسلام، يكمل ويتكامل مع الاساسين السابقين. والتكافل يعني المسؤولية: مسؤولية الفرد نحو ذاته، مسؤوليته عن سلوكه وافعاله في الدنيا والآخرة، ومسؤوليته تجاه الآخرين ـ بدءاً بأسرته المباشرة، الوالدين والزوجة والاطفال، والآخرين من ذوي القربى،والجيران،واليتامى والمساكين، وابناء السبيل، وانتهاء بالجماعات الاكبر التي ينتمي اليها وهي مجتمعه وامته الاسلامية والانسانية جمعاء. وتتدرج المسؤولية من حيث هي فرض بالنسبة للأقرب، وواجب كلما ابتعدت المسافة القرابية او الجوارية او المجتمعية. كما تتدرج من حيث درجة حاجة الآخرين الى المعاونة او الاحسان. فمن الزكاة التي هي فرض مقنن وتمثل ركناً اصيلاً من اركان الاسلام الخمسة، الى البر بالوالدين والاحسان الى الفقراء والمساكين واليتامى وابناء السبيل، الى الامر بالمعروف والنهي عن المنكر. في هذا كله الفرد مكلّف بما يستطيع دون افراط او تفريط ﴿لا يكلف الله نفساً الا وسعها﴾؛ تراقبه الجماعة فيما يتعلق بالفروض ويراقبه ضميره فيما يتعلق بالواجبات، ويسلك في ادائها جميعاً اسلوباً يتسم بالرحمة والقول الطيب والموعظة الحسنة. اما جماعة المسلمين او الامة فإنها مسؤولة مسؤولية تضامنية ـ من خلال اولي الامر فيها ـ عن حماية الضعفاء، وكفالة الفقراء، وصيانة الارواح، والاعراض والاموال، ومن ثمّ كانت الزكاة من ناحية وتطبيق الحدود (العقوبات) الخمسة الصارمة من ناحية اخرى[١٧]. فالامة المسلمة كلها جسد واحد، يحس احساساً واحداً وما يصيب عضواً منه يشتكي له سائر الاعضاء. كما ان هذا التكافل يشمل فيما يشمل غير المسلمين ممن يعيشون بينهم، ومن لم يقاتلوهم او يخرجوهم من ديارهم[١٨].

هذا ويذهب عديد من المفكرين الاسلاميين الى ان هذه الاسس والضوابط للعدالة الاجتماعية كما وردت في القرآن والسنّة هي **الحد الادنى**؛ وبالتالي تترك للمجتمع الاسلامي واولي الامر فيه ان يتوسعوا في اجراءات العدالة الاجتماعية ـ مثل فرض الضرائب ومنع الاحتكار وتأميم المنافع العامة التي تؤثر على حياة المجتمع او لمجابهة مخاطر او حاجات ملحة[١٩]. وهذا كله ما دام الامر لا ينطوي على مخالفة

---

(١٤) سورة البقرة: الآية ٢٨٢.

(١٥) يستشهد سيد قطب على ذلك بالآيات القرآنية التالية: ﴿... **فآتوهن اجورهن فريضة**...﴾ (سورة النساء: الآية ٢٤): ﴿... **فامسكوهن بمعروف او سرحوهن بمعروف ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا**...﴾ (سورة البقرة: الآية ٢٣١)، و﴿... **وعاشروهن بالمعروف**...﴾ (سورة النساء: الآية ١٩).

(١٦) قطب، المصدر نفسه، ص ٥١.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٥٩ ـ ٦٠.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٦٧.

(١٩) يقول سيد قطب نفسه ان الاسلام قد ترك للامام سلطات واسعة تتناول جوانب الحياة كلها. وتحقيق العدالة الاجتماعية بكل ملابساتها داخل في هذه السلطات. فله ان يتجاوز في الناحية المالية مثلاً، فريضة الزكاة الى ضرائب اخرى يتحقق بها التعادل والتوازن، وتزول بها الاحقاد والضغائن، وترتفع بها من الامة مضار الترف، ومضار الشظف، ومضار احتباس الاموال في ايدي قلة من الناس، ولكن دون ان يخل بنص او بقاعدة اساسية من قواعد الحياة الاسلامية... انظر: =

لمبادىء الاسلام الصريحة واركانه الاساسية. وتستند هذه المرونة على مبدأين مهمين من مبادىء الفقه. الاول هو مبدأ **المصالح** حيث الضرورات تبيح المحظورات، ودفع الضرر مقدم على جلب المنفعة. والثاني هو مبدأ **الطاقة او القدرة**، حيث الاحكام الدينية ـ دون استثناء ـ مشروطة بطاقة الافراد على ادائها. والمثال الفذ الذي يكثر الاستشهاد به في الادبيات الاسلامية هو قيام الخليفة الراشد عمر بن الخطاب بتعليق حد السرقة في عام المجاعة (او عام الرمادة) حيث أدرك بثاقب فهمه لروح الاسلام ان أسس العدالة الاجتماعية متكاملة، وانه ما دامت الامة لم تستطع ان تكفل للفقراء اشباع حاجاتهم الاساسية فلا معنى للاصرار على قطع يد السارق اذا سرق ليسد وأده[٢٠]. وهذه الروح نفسها هي التي جعلت عمر بن الخطاب يلغي نظام توزيع الغنائم الذي يعطي «للمؤلفة قلوبهم» نصيباً متميزاً لدخولهم المبكر في الاسلام، ورغم نص القرآن على ذلك، والتزام كل من النبي (صلعم) والخليفة الراشد ابو بكر بهذا النص[٢١]. وقد طالب الاخوان المسلمون في الاربعينات، اتساقاً مع هذا الفهم للعدالة الاجتماعية في الاسلام، بتحديد الملكية الزراعية (وليس بإلغائها)، وفرض مزيد من الضرائب على رؤوس الاموال الكبيرة، وخاصة المجمدة منها، وعلى الكماليات[٢٢]. كما شنوا هجوماً شديداً على مظاهر التفاوت في الثروات والاستغلال والفساد الذي صاحب سياسة الانفتاح الاقتصادي في مصر السبعينات[٢٣].

ويمكن تلخيص قراءة الاخوان المسلمين لتراث الاسلام في مسألة **توزيع الثروة** في المجتمع طبقاً للمبادىء والضوابط التالية[٢٤]:

- ان الاسلام يكره تكدّس الثروة في جانب والحرمان في جانب.
- مبدأ الضريبة المتفاوتة حسب المقدرة والعجز.
- مبدأ عدم الحجز على الضروريات وفاء للضريبة.
- مبدأ «الفرد وحاجته» بجانب مبدأ «الفرد وبلاءه».
- مبدأ الضمان الاجتماعي العام لكل عاجز وكل محتاج.
- مبدأ «من اين لك هذا»؟ لمن يشتبه في ثرائهم من المال العام او استغلال الآخرين[٢٥].

= المصدر نفسه، ص ٨٥ و١١٨ ـ ١٢٥. كما يعبر الشيخ محمد الغزالي عن المعنى نفسه، حيث يذهب الى ان الاسلام رغم اقراره بحرية التملك الا انه أثقلها بالقيود التي تمنع سطوة الانانية وطغيان الاستغناء.... فالاسلام لا يحترم الا الملكية الصحيحة ويرفض ما عداها من تملك اساسه السحق والاغتصاب وضروب الاستغلال. ويهاجم الشيخ الغزالي من يزعمون الاسلام ـ ويعلم الله ما في قلوبهم ـ ثم يتخوّضون في مال الله تخوضاً رهيباً فلا يتركون منه الا ما عجزوا عن حمله. ولا يبالون من اين اكتسبوا. ولا يرقون لضعيف داسوه وهم يجمعون، ولا يكترثون لمحتاج يرنو اليهم ابتغاء معونة.... يقول اولئك انهم يحاربون الشيوعية لأنها ضد الدين. وهم الطريق الموصل اليها والمغرى بها، والدين الذي يذكرونه بعيد عن أخلاقهم وأعمالهم، انظر: الغزالي، **مائة سؤال عن الاسلام**، ج ٢، ص ٥٦.

(٢٠) محمد النويهي، «نحو ثورة في الفكر الديني،» **الآداب** (بيروت)، (ايار/ مايو ١٩٧٠)، ص ٢٥ ـ ١٠٧، (وفي طبعة خاصة للمقال في كتيّب، ص ٣٤).

(٢١) المصدر نفسه، ص ٣٤ ـ ٣٥.

(٢٢) «من المسؤول عن ظهور الشيوعية في مصر؟» **الدعوة**، العدد ٢١ (٢٧ شباط / فبراير ١٩٥١)، ص ١٤.

(٢٣) انظر على سبيل المثال، المقال الذي شن فيه الاستاذ صالح عشماوي، احد قادة الاخوان، حملة شعواء على الفساد في مصر السبعينات بعنوان «ومن يحمي رشاد عثمان؟» **الدعوة**، العدد ٦٤ (١٤ آب/ اغسطس ١٩٨١)، ص ١٥. ورشاد عثمان هو احد النماذج الصارخة للثراء غير المشروع من انشطة طفيلية تمت في ظل سياسة الانفتاح التي بدأها الرئيس الراحل انور السادات في عام ١٩٧٤.

(٢٤) قطب، **العدالة الاجتماعية في الاسلام**، ص ١٧٩ ـ ١٨١.

(٢٥) احمد عبد الرحمن ابراهيم، «حرمة المال العام في الاسلام،» **الوفد** (القاهرة)، (٢١ حزيران/ يونيو ١٩٨٤).

ـ مبدأ الزكاة على من تحق عليه من القادرين المسلمين كحد ادنى لرعاية الفقراء والمساكين.

ـ مبدأ التكافل الاجتماعي العام الذي يجعل اهل كل بلد مسؤولين مسؤولية مباشرة عمن يتلفه الجوع مسؤولية جنائية.

ـ حق الجائع او العطشان ان يقاتل من في يده الطعام والماء حين يخشى على نفسه التلف فإذا قتله فلا دية عليه ولا عقاب.

ـ واجب الفرد في السعي لايجاد عمل منتج يغنيه مغبة السؤال، وواجب الجماعة في ان تهيء له مثل هذا العمل، قبل ان ترعاه من اموال الزكاة والضرائب.

ـ الملكية الفردية هي في الاساس وظيفة اجتماعية، يحوزها الفرد نيابة عن الجماعة التي استخلفها الله فيها؛ ويمارسها الفرد طبقاً لضوابط ومعايير جوهرها عدم التفريط او الافراط ـ تقتيراً او تبذيراً.

ـ ان العمل هو الوسيلة الوحيدة لنيل حق التملك[٢٦] ما دام هذا العمل ـ سواء كان يدوياً او عقلياً ـ هو عمل مشروع لا يتعارض مع اركان الاسلام وفروضه ويلتزم باحترام نواهيه واهمها تحريم الربا.

ـ ان هناك نوعاً من الملكية لا يجوز احتجازه للافراد، وانما يظل شائعاً كملكية عامة للجماعة لارتباطه بمصالحها ومنافعها[٢٧].

ويذهب الاخوان المسلمون الى ان الرؤية التي يقدمونها للعدالة الاجتماعية، والتي لخّصنا اهم ملامحها اعلاه، هي الطريق الاوسط، وبالتالي الطريق الامثل، بين الماركسية من ناحية والرأسمالية من ناحية اخرى. ولم يتردد عدد منهم في اطلاق اسم «الاشتراكية الاسلامية» على هذه الرؤية[٢٨].

اما فيما يتعلق **بمسألة الاقليات**، فإن قراءة الاخوان المسلمين للتراث الاسلامي فيها قراءة قلقة وليست بالوضوح والاتساق نفسه الذي لمسناه في الجوانب الاخرى للمسألة الاجتماعية. وبداية لا يعترف الاسلام الا بالاقليات الدينية، لأن الاختلاف العرقي او اللغوي او القومي بين المسلمين لا يرتب تمايزاً في الحقوق والواجبات. فالمسلمون اخوة متساوون، لا فضل لأحدهم على الآخر الا بالتقوى. اما الاختلاف في الدين فهو مسألة اخرى يترتب عليها تفاوت في الحقوق والواجبات، في الدنيا وفي الآخرة، من وجهة النظر الاسلامية. والذي يهمنا في هذه الورقة هو التفاوت في الدنيا ـ اي في المعاملات والسلوك ـ بين المسلمين وغير المسلمين. وسيقتصر الحديث هنا على اهل الكتاب ـ اي المسيحيين واليهود ـ من بين الجماعات الدينية غير المسلمة. فالذين يسالمون المسلمين من هذه الجماعات ويعيشون في ديارهم يكون

---

(٢٦) قطب، المصدر نفسه، ص ٩٥ ـ ٩٧.

(٢٧) الاستشهاد هنا على سبيل المثال هو بالحديث النبوي الشريف: «الناس شركاء في ثلاث: الماء والكلأ والنار». ويقول سيد قطب ان الضروريات لحياة الجماعة تختلف من بيئة الى بيئة، ومن عصر الى عصر. القياس ـ وهو احد اصول التشريع في الاسلام ـ ينفسح لسواها عند التطبيق مما هو في حكمها، مثل موارد الطاقة ومياه الري والمرافق العامة. انظر: المصدر نفسه، ص ٩٤. انظر ايضاً تفصيلاً للنقاط نفسها في: عبد القادر عودة، **المال والحكم في الاسلام**، ط ٥ (القاهرة: المختار الاسلامي، ١٩٧٧).

(٢٨) **الدعوة**، العدد ٥ (٢٧ شباط/ فبراير ١٩٥١)، ومصطفى السباعي، **اشتراكية الاسلام** (القاهرة: دار الشعب، ١٩٧٧)، والكاتب هو احد رواد حركة الاخوان المسلمين في سوريا. كما اشار الاستاذ عمر التلمساني ان الاخوان المسلمين (وهو مرشدهم العام) يطلبون في تحالفاتهم السياسية مع اي حزب يصمم على المناداة بالاشتراكية نظاماً فليرجعها الى قواعد الاسلام فهي ادق واشمل، انظر: عمر التلمساني، «ماذا أريد من الوفد؟» **الوفد**، (٢٢ آذار/ مارس ١٩٨٤)، وخليل، **العدل الاجتماعي: مقال في العدل الاجتماعي**، ص ٣٠ ـ ٣٢.

لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين. فلهم من المسلمين البر والعدل، والقضاء بالحق لصاحبه، واحترام حقه في اختيار ما يشاء من عقائد. ويستشهد الشيخ صلاح ابو اسماعيل احد قادة الاخوان، على هذا التوجه العام في الاسلام بالآية الكريمة ﴿**لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم ان تبروا وتقسطوا اليهم ان الله يحب المقسطين**﴾. كما يذهب سيد قطب الى ان اساس التكافل الاجتماعي في الاسلام يشمل غير المسلمين، فالتراحم الانساني خالص لوجه الله ولا تقف حدوده عند الاخوة الدينية، وبالتالي فلهم حقوق المسلم في البر والصدقة اذا كانوا من اليتامى والفقراء والمساكين وابناء السبيل[٢٩]. بل ان هذه الكفالة غير مشروطة بأدائهم للزكاة التي هي في الاساس واجب ديني على المسلمين القادرين وحدهم. كما ان الاسلام لا يقسر الآخرين على اعتناقه، حيث (لا اكراه في الدين)، بل ويكفل لغير المسلمين اقصى الحرية والحماية في مزاولة شعائرهم الدينية. والروح المتكافلة نفسها هي التي جعلت الاسلام يعفي اهل الذمة من «الجهاد» الذي هو واجب ديني على المسلمين القادرين لحماية دار الاسلام التي يتمتع فيها اهل الذمة بالامن. وحين يفرض الاسلام عليهم الجزية في مقابل هذا الاعفاء الذي تنطوي عليه كل من الزكاة والجهاد فإنه يأخذ منهم المال بصفته المالية وحدها دون الشق التعبدي الذي تنطوي عليه كل من الزكاة والجهاد. ويذهب سيد قطب الى ان هذه المعاملة المغايرة لا تنتقص من مبدأ المساواة او العدالة في الاسلام بين المسلمين وغير المسلمين، اذ ان المغايرة مرجعها التوازن بين الحقوق والواجبات. وهذا يعني ان اهل الذمة حين يتطوعون للجهاد مع المسلمين لحماية دار الاسلام، فإن الجزية تسقط عنهم[٣٠].

والتأصيل الديني لهذا التكافل بين المسلمين واهل الكتاب يفصّله الامام حسن البنا، مؤسس جماعة الاخوان المسلمين ومرشدها العام الاول، في كثير من كتاباته. فالاسلام يعترف باليهودية والمسيحية، وجاء مكملاً لهما، وموقفه منهما هو موقف النَّصفَة والتبجيل[٣١]. ويكرر الاستاذ حسن الهضيبي، وهو المرشد الثاني للاخوان، المعنى نفسه، ويذهب الى ان الاسلام قد حسم مسألة الاقليات منذ اربعة عشر قرناً وصارت في خبر النسيان. فإلى جانب الكفالة وحرية العبادة والحماية، فإن لهذه الاقليات ان تطبق قواعد دينها في الاحوال الشخصية، وتحكم في ذلك محاكمهم؛ فالزواج والطلاق والنفقة والعدة والرضاعة والنسب والميراث والوصية والهبة هي امور من شأنهم. وكل ما يفعله المسلمون هو تهيئة المحاكم لهم، وطرق السير في قضاياهم اذا هم طلبوا ذلك. اما في امور المعاملات المالية والاقتصادية الاخرى، مما لا توجد بشأنها قواعد او نصوص في الديانات السماوية الاخرى، مثل البيع والشراء والاقتراض والمشاركة والمضاربة، فيستوي في التعامل بها المسلمون وغير المسلمين. فالشريعة في هذه الامور تعتبر واجباً دينياً وقانوناً بالنسبة للمسلمين، بينما هي لغير المسلم تعتبر قانوناً فقط[٣٢].

الى هنا وفي نطاق التعميمات المذكورة اعلاه، يوجد اتفاق بين قيادات ودعاة الاخوان المسلمين. بعد ذلك تفترق السبل بينهم بشأن الاقليات. فمنهم من يأخذ هذه التوجهات العامة في الاسلام، ويبني

---

(٢٩) صلاح ابو اسماعيل، «روابط... وعلاقات،» **الوفد**، (٥ نيسان/ ابريل ١٩٨٤): (**القرآن الكريم**، سورة الممتحنة: الآية ٨)، وقطب، **العدالة الاجتماعية في الاسلام**، ص ٦٦.

(٣٠) انظر: قطب، المصدر نفسه، ص ٧٩، وسعيد حوى، **المدخل الى دعوة الاخوان المسلمين في البناء** (الاسكندرية: دار القادسية، [د.ت.])، ص ٢٨٢.

(٣١) حسن البنا، «الالوهية في الاسلام،» **الاعتصام**، السنة ٤٤، العدد ٢ (كانون الثاني/ يناير ١٩٨١)، ص ٢٧ ـ ٢٨، نقلاً عن: نبيل عبد الفتاح، **المصحف والسيف: صراع الدين والدولة في مصر** (القاهرة: مدبولي، ١٩٨٤)، ص ١٣٠، **ومشكلاتنا في ضوء النظام الاسلامي**، ص ٧٤، نقلاً عن: عبد الفتاح، المصدر نفسه، ص ١٣١.

(٣٢) حسن الهضيبي، **الاسلام والداعية: مقالات، بيانات، نشرات، رسائل ـ مذاعات**، جمع وتقديم اسعد سيد احمد (القاهرة: دار الانصار، [د.ت.])، ج ١، ص ٨٢ ـ ٨٣.

عليها نتائجها المنطقية في اطلاق المساواة في كل امور الدنيا، وفي مقدمتها حق المواطنة الكاملة وما تنطوي عليه من حقوق وواجبات، من التكافؤ في الفرص، بما في ذلك تقلّد جميع المناصب العامة. ومن هؤلاء احمد كمال ابو المجد، وعبد العزيز كامل، ويوسف القرضاوي، وسعيد حوّا، وفتحي يكن، وفهمي هويدي ـ ممن ارتبطت اسماؤهم في وقت او آخر بجماعة الاخوان[٣٣]. وكذلك يأخذ بهذا المنحى الاستاذ **عمر التلمساني**، المرشد العام الحالي للجماعة، والذي دأب في كتاباته في السنوات الاخيرة على الّا يترك ايّ لبس او غموض حول هذه المسألة[٣٤].

وهناك رافد آخر في فكر الاخوان المسلمين لا يسلّم بهذه المساواة الكاملة بين المسلمين واهل الكتاب (المسيحيون واليهود) في امور الدنيا. وبالتالي فإن اصحاب هذا الرافد، يذهبون الى انه حتى في حالة المسالمة، فإن الاسلام لا يُرتّب لأهل الكتاب غير الحماية وحرية الاعتقاد والممارسة الدينية والرحمة والبر، في مقابل ادائهم للجزية. وينطلق هذا التفسير من ارضية دينية في تعريفه «للمجتمع الجاهلي»، الذي هو كل مجتمع غير المجتمع المسلم، لا يخلص عبوديته لله وحده، وبأن محمداً نبيه وآخر المسلمين، ويعترف بقرآنه وشرائعه. ويدخل ضمن هذا المجتمع الجاهلي «المجتمعات اليهودية والنصرانية في ارجاء الارض جميعاً.. بتصورها الاعتقادي المحرَّف، الذي لا يفرد الله سبحانه بالألوهية، بل يجعل له شركاء في صورة من صور الشرك، سواء بالنبوة او التثليث، او بتصور الله سبحانه على غير حقيقته.. وتدخل «المجتمعات اليهودية والنصرانية» في «المجتمع الجاهلي» بشعائرها التعبدية ومراسمها وطقوسها المنبثقة من التصورات الاعتقادية المنحرفة الضالة.. كذلك تدخل فيه بأنظمتها وشرائعها وهي كلها لا تقوم على العبودية لله وحده، وبالاقرار له وحده بحق الحاكمية... وقديماً رحمهم الله بالشرك لأنهم جعلوا هذا الحق للأحبار والرهبان، يشرعون لهم من عند انفسهم فيقبلون ما يشرعونه. ومن ثم فإنهم اولى ان يوصموا اليوم بالشرك والكفر»[٣٥]. وشأن الاسلام مع هذا المجتمع الجاهلي ـ بما فيه اليهود والنصارى ـ هو الجهاد لإزالة الطواغيت كلها من الارض وتحطيم انظمتها السياسية او قهرها حتى تعلن استسلامها وتدفع الجزية، ثم بعد ذلك يترك الافراد وشأنهم ليعتنقوا ما يعتنقوا بكامل حريتهم. صاحب هذه المقولة، وقائد هذا الرافد في الفكر الاخواني، هو سيد قطب. فمن أسس العدالة الاجتماعية الثلاثة في الاسلام ـ التي

---

(٣٣) انظر: احمد كمال ابو المجد، «السلطة السياسية في الاسلام بين «الحكم الديني» و«العلمانية»،» **العربي**، العدد ٣٠٩ (آب / اغسطس ١٩٨٤)، ص ٢٢ ـ ٢٧، وحيث يتحدث عن المساواة بين المسلمين وغير المسلمين وحقوق الاقليات في ص ٢٧؛ عبد العزيز كامل، **الاسلام والمستقبل**، سلسلة اقرأ، ٤٠١ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٥)، ص ١٧٤؛ **يوسف القرضاوي، غير المسلمين في المجتمع الاسلامي** (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٧)، ص ٣٢ ـ ٣٦؛ حوى، **المدخل الى دعوة الاخوان المسلمين**، ص ٢٨٢؛ فتحي يكن، **المسالة اللبنانية من منظور اسلامي** (بيروت، ١٩٧٩)، ص ١٣٠ ـ ١٣٥، نقلاً عن: عبد الفتاح، **المصحف والسيف: صراع الدين والدولة في مصر**، ص ١٣٣، وفهمي هويدي، «المسلمون الآخرون: اشواك وعقد على الطريق!» **العربي**: العدد ٢٦٧ (شباط/ فبراير ١٩٨١)، ص ٤٩ ـ ٥١.

(٣٤) انظر مقالات عمر التلمساني مثلاً في صحيفة **الوفد**: «وهذه الضجة الكبرى...علام؟» (٢٩آذار/مارس ١٩٨٤)؛ «تحالف الوفد والاخوان... بلا مساومات ولا شروط،» (١٠ ايار/ مايو ١٩٨٤)؛ «ابتغاء وجه الله ومصلحة الوطن،» (٢٧ ايار/ مايو ١٩٨٤)؛ «الحكومة الدينية نظام غريب على الاسلام،» (٥ تموز/ يوليو ١٩٨٤)؛ «الاسلام والحرية،» (١٩ تموز/ يوليو ١٩٨٤)، و«طهارة النية... الضمان الوحيد لاقامة موازين العدل،» (٢٦ تموز/ يوليو ١٩٨٤). انظر ايضاً: «عمر التلمساني في حوار هام وخطير مع المصور،» **المصور**، (٢٢ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٢)، ص ١٤ ـ ١٩ و٧٤ ـ ٧٧.

(٣٥) سيد قطب، **معالم في الطريق** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢)، ص ٩٩ ـ ١٠١. وبالمناسبة يشتمل المجتمع الجاهلي في تعريف سيد قطب، ايضاً على كل من المجتمعات الشيوعية (مثل الاتحاد السوفياتي والصين)، والمجتمعات الوثنية (مثل الهند واليابان ومعظم البلدان الافريقية)، والمجتمعات التي تسمى بالبلدان الاسلامية ولكنها لا تحكم بما انزل الله. وهو لا يرى ان احداً من هذه الاخيرة يطبق شرع الله. فهو بداية يعرف المجتمع الجاهلي بأنه كل مجتمع غير المجتمع المسلم.... انه هو كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده.... متمثلة هذه العبودية في التصور الاعتقادي؛ وفي الشعائر التعبدية، وفي الشرائع القانونية..... ويخلص سيد قطب الى انه بهذا التعريف الموضوعي تدخل في اطار المجتمع الجاهلي جميع المجتمعات القائمة اليوم في الارض فعلاً. انظر: المصدر نفسه، ص ٨٨.

تحدّث هو نفسه عنها ـ وهي التحرر الوجداني، والمساواة الكاملة، والتكافل، لا يقر لغير المسلمين المسالمين (أو المستسلمين) في دار الاسلام الا بالأساس الثالث فقط وهو التكافل. والتكافل هنا يعني الحماية والرعاية وحرية الاعتقاد والتسامح والرحمة. ولكنه لا يقرّ لهم بالمساواة الكاملة (وهي الاساس الثاني) ما دام الاساس الاول (وهو التحرر الوجداني) لم يتحقق بالنسبة لهم. والتحرر الوجداني يعني في نظر سيد قطب شيئاً واحداً وهو «الوجدانية» كما يفهمها الاسلام. وفي يقين سيد قطب ان الذي يحول بين غير المسلمين وهذا التحرر الوجداني، هو وجود انظمة سياسية طاغوتية. وبمجرد تحطم هذه الانظمة او قهرها فإن اصحاب العقائد الجاهلية من افراد سيدركون من تلقاء انفسهم تدريجياً ما كانوا فيه من ضلالة، وسيهتدون بنور الاسلام[٣٦]. ولكن الى ان يحدث ذلك فإنهم يدفعون الجزية، ولا يتمتعون بالمساواة الكاملة، وبالتالي لا يتقلدون (مناصب الولاية) في الدولة الاسلامية. فمن غير المعقول او المقبول ان يتولى افراد لم يتحرروا وجدانياً بعد (اهل الذمة) الامر والنهي على من تحرروا وجدانياً (اي المسلمين).

هذا الرافد الفكري الاخواني الرافض للمساواة في امور الدنيا ـ بين المسلمين وغير المسلمين، كان وما يزال احد اسباب الانشقاق في حركة الاخوان[٣٧]. وفكر سيد قطب بالذات كان احد المحركات الرئيسية للجماعات الدينية الاسلامية المتطرفة في السبعينات، وهي جماعات في معظمها منشقة على حركة الاخوان المسلمين[٣٨].

٢ ـ كيف تتحقق الرؤية المثالية للعدالة الاجتماعية؟

تحقيق العدالة الاجتماعية في المجتمع المسلم هي جزء من كل. والكل هو اعادة بعث الامة الاسلامية على اسس التصور الشامل المتكامل للاسلام، والذي يحكم المسلمين في ظله بما أنزل الله. ويحتاج هذا البعث الجديد الى «انقلاب». ومنهاج الانقلاب الاسلامي ـ كما صاغه ابو الاعلى المودودي[٣٩]، ثم طوّره وفصّله سيد قطب وآخرون[٤٠] ـ يتكوّن من مرحلتين:

المرحلة الاولى، هي مرحلة **تثبيت العقيدة الاسلامية في قلوب وضمائر وعقول الفئة المهيأة من المسلمين**، مهما كانت قليلة العدد. فمن خلال هذه الفئة ـ النواة، يمكن بذر البذور الصحيحة التي لا بد من ان تنمو وتترعرع وتؤتي ثمارها إن عاجلاً ام آجلاً. وفي هذا يقتفي المنهج الانقلابي، النموذج النبوي. فقد ظل الرسول يهيء فئة قليلة ممن آمنوا به لمدة ثلاثة عشر عاماً ـ يغرس فيهم الايمان الصحيح، ويثبت قلوبهم، ويعدّهم للاهوال والمحن في سبيل اعلاء كلمة الحق، ويُنشّئهم على اخلاقيات الدين الجديد. وقد فعل النبي كل ذلك في صبر وأناة؛ وقاوم كل الوان التخويف والاغراء، وكل صنوف التعذيب والترغيب، في مواجهة المجتمع الجاهلي. فالمرحلة الاولى ـ اذن ـ كانت مرحلة تعميق الايمان، والتربية الاخلاقية، وجهاد النفس.

---

(٣٦) قطب، **العدالة الاجتماعية في الاسلام**، ص ٧٧ ـ ٧٨.

(٣٧) يذهب بعض مؤرخي حركة الاخوان الى ان احد هذه الانشقاقات نشأ في اوائل الاربعينات بسبب الموقف من الاقباط، حيث انشقت جماعة شباب **سيدنا محمد**، التي اختلفت مع النظرة العامة السائدة في الاخوان المسلمين والتي كانت اكثر اعتدالاً نحو الاقباط، انظر: زكريا سليمان بيومي، **الاخوان المسلمون والجماعات الاسلامية في الحياة السياسية المصرية، ١٩٢٨ ـ ١٩٤٨** (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٩)، ص ٣١١ ـ ٣١٤.

(٣٨) يتعرض لهذه النقطة بالتوثيق والتحليل عبد الفتاح في: **المصحف والسيف: صراع الدين والدولة في مصر** ص ١٢٧ ـ ١٣٥. كما ان عمر التلمساني، وهو المرشد الحالي للاخوان المسلمين قد برأ الجماعة من فكر سيد قطب الذي «لا يعتبره ممثلاً الاّ لنفسه، انظر: «التلمساني في حوار هام وخطير مع المصور»».

(٣٩) ابو الاعلى المودودي، **منهاج الانقلاب الاسلامي** (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٩)، ص ٢٨ ـ ٥١.

(٤٠) قطب، **العدالة الاجتماعية في الاسلام**، ص ١٨٩ ـ ١٩٩، وخليل، **العدل الاجتماعي: مقال في العدل الاجتماعي**، ص ٣٦ ـ ٦٣.

المرحلة الثانية، هي مرحلة **التنظيم والمواجهة والجهاد ضد طواغيت المجتمع الجاهلي**. انها مرحلة خلق الدولة الاسلامية الناشئة بكل نظمها وطرائق معاملاتها كما نص عليها القرآن. فمن الفئة المؤمنة ـ النواة الى الدولة الاسلامية ـ القاعدة. وهذه الاخيرة ـ مهما صغرت رقعتها ومواردها المادية ـ هي بالضرورة قوية بإيمان اصحابها وبمثالية نظمها. وهذه الدولة الناشئة هي قاعدة الانطلاق في مواجهة طواغيت المجتمع الجاهلي مواجهة مادية مباشرة، بعد ان تكون قد اعدت ما تستطيع («من قوة ومن رباط الخيل»). ومرة اخرى يقتفي هذا المنهج الانقلابي نموذج الرسول في المدينة ـ حيث استطاع في خلال عشر سنوات، ولم يتجاوز عدد المسلمين ثلثمائة رجل في بداية المواجهة المباشرة، ان يقهر طواغيت الجاهلية في قلب مكة، وان ينشر دعوة الحق في كل الجزيرة العربية، فأسلمت بلاد العرب كلها ودخلت في طاعة الله.

في هذه المرحلة الثانية ـ مرحلة تأسيس الدولة الاسلامية والمواجهة المباشرة ضد طواغيت الجاهلية ـ يكون إقرار العدل عموماً والعدالة الاجتماعية خصوصاً جزءاً من جهاد النفس والجهاد ضد الظلم والاستغلال. فثمة آيات قرآنية عديدة تحض المسلمين في هذه المرحلة كدولة وجماعة «ان يتحركوا مقاتلين مجاهدين لانقاذ المستضعفين في الارض من ايدي ظالميهم وجلّاديهم؛ وتعطي الاشارة الى ان السيف هو الحَكَم الاخير عندما تعجز كل الاساليب الاخرى عن وقف الظلم وتخليص البائسين... وان الجهاد ـ تلك الثورة المسلحة ـ هي الحركة التي تنقل المقاتل المسلم الى كل ميدان يمارَس فيه الظلم ضد الانسان، أياً كان شكل هذا الظلم وأياً كانت دوافعه..»[٤١] والاستشهاد هنا هو الآية الكريمة:

﴿وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين يقولون: ربنا اخرجنا من هذه القرية الظالم اهلها، واجعل لنا من لدنك ولياً، واجعل لنا من لدنك نصيرا؟﴾[٤٢].

٣ ـ جدلية الواقع الاسلامي: نقد الرؤية المثالية

الرؤية الاخوانية للعدالة الاجتماعية هي جزء لا يتجزأ من رؤية عامة متكاملة للاسلام تشمل العقائد والعبادات والاخلاق ونظام الحكم وبقية المعاملات والعلاقات في شؤون الدنيا. وهذه الرؤية العامة الشاملة صالحة لكل زمان ومكان. فالاسلام «وهو من صنع باريء هذا الكون ومنشيء نواميسه، والعالم بما يجدّ فيه وما يتطور، كان في علمه هذا التطور التاريخي، وما يترتب عليه من تطور اجتماعي واقتصادي وفكري عام. وانه لهذا وضع الخطوط الثابتة، والمبادىء العامة، والقواعد الشاملة التي لا تخرج اطوار الانسان في النهاية عن حدودها؛ وترك التطبيقات لتطور الزمان، وبروز الحاجات، في حدود مبادئه العامة، وقواعده الشاملة؛ ولم يدل بتفصيلات جزئيّة مقيدّة الا في المسائل التي لا تتغير حكمتها، والتي تؤدي اغراضها كاملة في كل بيئة، والتي يريد الله تثبيتها في الحياة البشرية، لأنّها ضمان للخصائص التي يرتضيها لهذه الحياة. وانه بهذا الشمول وبهذه المرونة، قد كفل لأحكامه التطبيقية النمو والتجدد على مدى الازمان»[٤٣].

ويعني ذلك من حيث المبدأ ان محاولة التأليف بين هذه الرؤية الشاملة وبين اي رؤية شاملة اخرى امر مستحيل من وجهة النظر الاخوانية، وبالتالي يجعل التأليف والتوفيق بين الرؤية الاسلامية للعدالة الاجتماعية واي رؤى وضعية اخرى في المسألة نفسها امراً مساوياً في استحالته ومرفوضاً من وجهة النظر الاخوانية الاصولية. فهذه الرؤى الاخرى لا بد من ان تنضوي تحت لواء الرؤية الاسلامية وتتسق معها، وتقبل بمسلماتها وتوجهاتها ومبادئها ـ اي لا بد للرؤى الاخرى الوضعية في النهاية من

---

(٤١) خليل، المصدر نفسه، ص ٥٥.
(٤٢) **القرآن الكريم**، سورة النساء: الآية ٧٥.
(٤٣) قطب، **العدالة الاجتماعية في الاسلام**، ص ١٧ ـ ١٨.

ان تذوب في الرؤيـة الاسلامية او تلغي نفسها لصالح هذه الاخيرة. هذا من حيث المبدأ، ومن حيث المنطق؛ ومن حيث اصرار الانقياء من اصحاب الرؤيا الاسلامية الشاملة التي لا تتجزأ. الواقع شيء آخر، كما سنرى. فقد أذعن حتى بعض الانقياء لرؤى اخرى، او تعايشوا معها او تحايلوا عليها ماضياً وحاضراً.

اما الرؤى الوضعية الاخرى فباستثناء الماركسية؛ فهي لا تصر على هذا الشمول الذي لا يقبل التجزيئية، ولا تصرّ على ادعاء الكمال او الحقّ الذي لا يأتيه الباطل من خلفه او من بين يديه. وبالتالي فالرؤى الوضعيـة الاخرى ـ من حيث المبدأ ـ يمكن ان تقبل الرؤية الاسلامية ولكن ليس بالشمول والاكتمال الذي يصر عليه الاصوليون الانقياء من امثال ابـو الاعلـى المودودي وسيد قطب. معظم الرؤى الوضعية الاخرى ـ وخاصة في الوطن العربي والعالم الاسلامي المعاصرين ـ لم تدخل في استقطاب عدائي مع الاسلام، ولا نعتقد انها راغبة في ذلك. ومعظمها ـ إن لم تكن جميعها ـ تقبل الاسلام كنظام عقيدي وحضاري جدير بالحماية والرعاية والاتّباع؛ ومعظمها يراعي الّا يستحدث من النظم او يستن من القواعد والقوانين ما يتناقض مع اركان الاسلام. لذلك فمن وجهة نظر الرؤى الوضعية الاخرى يمكن بكل تأكيد التأليف بين كل منها وبين الاسلام وخاصة في المسألة الاجتماعية. ولكن قبل ان نتعرض لإمكـانيـة مثـل هذا التأليف لا بد من ان نذكر المؤاخذات المنهجية والمضمونية على تفسير الاخوان المسلمين للرؤية الاسلامية للعدالة الاجتماعية، بل ولطريقة إدارة المجتمع بوجه عام. ولا بد من ان يكون واضحـاً ان نقـدنـا لتفكير ديني اسلامي ليس في حد ذاته نقداً للاسلام وانما هو لطائفة من البشر المعـاصرين الذين يجتهـدون، كمـا اجتهد غيرهم من قبلهم وكما سيجتهد غيرهم من بعدهم، في فهم الاسلام. وسنوجز انتقادنا لهذا الفهم في مجموعتين من الملاحظات، اولاهما منهجية؛ والثانية مضمونية.

أ ـ ملاحظات منهجية

تنصب هذه المـلاحـظات على طريقة اقتراب الفهم الاخواني للاسلام عموماً، ومن ثم للمسألة الاجتماعية على وجه الخصوص. وهي طريقة تبدأ بمسلمات لا تقبل الجدل او النقاش؛ ثم يرتب الفهم الاخـواني عليهـا بناءه المنطقي المتسلسل، وهو منطق صوري ـ كما سنرى ـ حتى على فرض قبول المسلمات. وقواعد الاثبات في هذا البناء المنطقي تعتمد اساساً لا على الملاحظة المباشرة او التجربة، وانما على الدليل الديني. وهذا الاخير يتدرج من حيث القوة والاطلاق بالدليل القرآني، ثم بالسنّة النبوية، ثم بأقـوال وممارسات الخلفاء الراشدين والصحابة. فالاستشهاد بالنص القرآني يكفي كدليل لا يأتيه الباطل ولا تكتنفه اية شكوك في اي مسألة تتعلق بالدنيا او بالآخرة. والنسق الفكري الاسلامي بهذا الشكل هو نسق دائري مغلق؛ وعلى من يقبل مسلماته ان يسبح داخل دائرته وان يرى الكون والتاريخ والمجتمع من خلال هذه الدائرة، ومن خلالها وحدها. فالمؤمن الذي يقبل هذه المسلمات لا بد من ان يقبل كل ما يترتب عليها.

فالمسلّمـة الاولى، وهي الايمـان بالله الواحـد الذي لا عبـوديـة الا له، يتـرتب عليهـا الاقرار «بالحاكمية»، اي ان الحكم لله ومن خلال ما انزله الله سبحانه على رسوله ـ ﴿ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك هم الكافرون﴾[٤٤]. والاسلام،مطهِّر العقائد والديانات السماوية الاخرى، وخاتم الرسائل الالهية هو دين لا يتجزأ: عباداته ومعاملاته، وشرائعه وتوجيهاته. والشعائر التعبدية ليست منفصلة عن النظم والمعاملات[٤٥].

---

(٤٤) **القرآن الكريم**، سورة المائدة: الآية ٤٤.

(٤٥) قطب، المصـدر نفسـه، ص ١٢، والمـودودي، **منهاج الانقلاب الاسلامي**، ص ٢٠. ويفصل المودودي مبدأ الحاكمية في كتابه: **نظرية الاسلام السياسية** (بيروت: مؤسسة الرسالة، [د.ت.]).

وبما ان للاسلام هذا **التصور الكلي المتكامل** عن الالوهية والكون والحياة والانسان، فإنه من وجهة النظر الاخوانية يتولى تنظيم الحياة الانسانية جميعاً، ولا يعالج نواحيها المختلفة جزافاً، ولا يتناولها اجزاء وتفاريق. وترفض هذه الرؤية اي تصور آخر للاسلام يجعل منه، مثلاً، اساساً روحياً واخلاقياً عامّاً، تاركاً للعقل البشري حرية الانطلاق في التعامل مع مسائل الدنيا الطبيعية وما وراء الطبيعة. فيقول سيد قطب ـ مثلاً ـ «ان التصور الاسلامي الصحيح لا يلتمس عند ابن سينا او ابن رشد او الفارابي وامثالهم ممن يطلق عليهم وصف «فلاسفة الاسلام»؛ ففلسفة هؤلاء انما هي ظلال للفلسفة الاغريقية غريبة في روحها عن روح الاسلام»(٤٦).

وهكذا يترتب على مسلّمة الايمان، ومسلمة الحاكمية، ومسلمة التكامل والشمول، قبول الاصول، ثم قبول الفروع المنصوص عليها في القرآن والحديث وفي سيرة الرسول وسنته العملية. ولا يقبل المؤمن بالتالي اي تصور آخر مخالفاً او منافساً او مناقضاً. وأكثر من ذلك لا يقبل للتصور الاسلامي ـ كما يفهمه بالطبع الاخوان ـ حتى ان يتفاعل مع اي تصور آخر، سابق له او لاحق عليه. فالدائرة كاملة وحدودها سميكة، غير قابلة ـ ايمانياً وعقلياً ـ للاختراق او للتقاطع مع دوائر اخرى(٤٧). ومن هنا رفض الاخوان لمفكري او فلاسفة الاسلام الذين حاولوا ان يؤلفوا بالعقل او بالتجربة بين اسس الاسلام كما فهموه وبين انساق الفكر البشري او التجارب الانسانية الاخرى. ومن ثم تضيف هذه الرؤية الاخوانية الى جانب مسلّمة التكامل والشمول، بعداً قطعياً دوغماتياً؛ ففكر ابن سينا وابن رشد ـ على ما بينهما من اختلاف ـ مرفوضان من حيث المبدأ لا من حيث المحتوى.... مرفوضان لأنهما حاولا إعمال العقل واخصاب التجربة الاسلامية بالتفاعل مع تجارب اخرى.

وهكذا يتدرج هذا المنهج الاخواني في فهم الاسلام من اغلاق الدائرة، الى التحليق بها خارج اطار التاريخ الاسلامي والانساني. فالاسلام ـ في نظرهم ـ كيان مكتمل منذ ولد، ومنذ مارسه الرسول والخلفاء الراشدون كمعتقدات وعبادات وأخلاقيات ومعاملات. اما ما حدث بعد الخلفاء الراشدين، او حتى بعد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، فهو بداية انحراف وتحريف، ومن ثم بداية التدهور التدريجي الذي أدى بأمة المسلمين الى ما هم فيه الآن من ضعف وضلال وجاهلية. اي ان نصف قرن فقط من الثلاثة عشر قرناً ونصف الاخرى من تاريخ الاسلام والمسلمين، فتوضع بين قوسين، او في جمل اعتراضية. واذا أُشير اليها او الى اجزاء منها فعلى سبيل الاستشهاد السلبي لما اعتور حال المسلمين نتيجة الانحراف والتحريف عن الصراط المستقيم. هذا المنحى اللاتاريخي الذي يتجاهل حتى تاريخ الاسلام والمسلمين، يتجاهل بالطبع بقية التاريخ الانساني ـ اي تاريخ غير المسلمين».

هذه **اللاتاريخية** التي تجعل من الاسلام لا فقط كياناً شاملاً متكاملاً قطعياً، بل وبجعله ايضاً كياناً معقماً لا تتسرب اليه «جراثيم» الواقع المعاش للمسلمين وغير المسلمين على السواء. اي انها لا تضعه فقط خارج اطار التاريخ الانساني ولكن ايضاً خارج اطار الاجتماع او العمران البشري(٤٨).

---

(٤٦) قطب، المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٤٧) قطب، **معالم في الطريق**، ص ١١٤، حيث يذهب الى ان التصور الاسلامي للوجود كله، وللوجود الانساني في ظل ذلك الوجود العام، هو تصور يختلف في طبيعته اختلافاً جوهرياً عن كل تصور آخر عرفته البشرية. ومن ثم تقوم عليه التزامات لا تقوم على اي تصور آخر في جميع الانظمة والنظريات... وبما ان كل ما هو قائم في العالم الآن يعد مجتمعاً جاهلياً (انظر الهامش (٣٦)) فكل ما يصدر عنه يعتبر ضلالاً، والمجتمع الاسلامي فقط (الذي وجد في صدر الاسلام) هو المجتمع المتحضر.. والمجتمعات الجاهلية بكل صورها المتعددة مجتمعات متخلفة (ص ١١٧).

(٤٨) يقول سيد قطب صراحة، والحركة التي يتولد عنها هذا المجتمع (الاسلامي) ابتداءً حركة آتية من خارج النطاق الارضي، ومن خارج المحيط البشري... ان قاعدة انطلاق المجتمع الاسلامي وطبيعة تكوينه العضوي تجعلان منه مجتمعاً فريداً لا تنطبق عليه اي من النظريات التي تفسر قيام المجتمعات الجاهلية وطبيعة تكوينها العضوي. المصدر نفسه، ص ١٢٨.

فالرؤيـة الاخـوانيـة للاسلام لا تعترف، مثلاً، بأن معتنقيه الصادقين الاتقياء يمكن ان يختلفوا او يتصـارعـوا فيما بينهم.... واذا فعلوا ذلك ـ كما حدث بالفعل ـ فلضعف ايمانهم، او انحرافهم عن الاسلام او تحريفهم له. وهذا احد مظاهر الدائرية في تفسير شؤون الاجتماع بمنطق صوري: فبما ان الاسلام هو خير نظام للبشر، فإن الامة التي تؤمن به وتتمسك بشريعته لا بد من ان تكون خير امة أُخرجت للناس. وبما ان هذه الامة قد ساء حالها فلا بد من انها انحرفت او تهاونت في عقيدتها وفي التزامها بشريعة الاسلام في تنظيم امورها. وهكذا تفوّت الرؤية الاخوانية للاسلام على نفسها فرصة الفهم الاكثر تعمقاً لعوامل وآليات المد الحضاري والصعود المجتمعي، وعوامل وآليات التفكك والضعف والانحسار. إن العامل الروحي الديني هو بلا شك احد هذه العوامل ولكنه ليس هو العامل الاوحد او الاول في كل الاحوال.

تعقيم الاسلام خارج اطار التاريخ والاجتماع يقدم بلا شك اسلاماً مثالياً خالياً من الشوائب، وقادراً على إلهاب المشاعر والهام الارواح؛ وبالتالي يصلح لتعبئة الناس وجدانياً وسياسياً. ولكنه يقدم في الوقت نفسه فهماً مسطحاً ـ إن لم يكن مغلوطاً ـ للواقع الاسلامـي على مدى القرون الثلاثة عشر الماضية. ولكي تظل هذه الرؤية مثالية بلا شوائب، لا بد لمن يبشرون بها من ان يكونوا انتقائيين او اعتـذاريـين. فبداية الانحراف عن التصور المثالي للاسلام ـ كما يفهمه الاخوان وكثيرون غيرهم من الجماعات والحركات الاسلامية المعاصرة ـ بدأت في الشق الاخير من خلافة عثمان بن عفّان، ثم زاد الشقاق والصراع والفتنة الكبرى مع خلافة عليّ بن ابي طالب. والرموز البشرية في كل هذه التطورات كانوا من الصحابة وأوائل المسلمين الذين عاصروا النبي (صلعم) وعايشوا سنّته وممارساته، وعرفوا اصول الاسلام على يديه وتشبعوا بروحه من خلال تعاليمه ونفحاته. ومع ذلك حدث بينهم. ما حدث. فأي معلم يمكن ان يكون في عصور لاحقة خير من النبي نفسه، وأي ظروف يمكن ان ينشأ ويتربى فيها جيل جديد خير من الظروف التي سادت في عهد النبوة وصدر الاسلام؟ وتذهب كتابات الاخوان صراحة وضمناً الى ان الممثل الحقيقي لروح الاسلام وتعاليمه اثناء الفتنة الكبرى كان عليّ بن ابي طالب، ومن التفوا حوله وناصروه؛ وكان معاوية ومن معه يمثلون تيار الانحراف في العقيدة والسلوك[٤٩]. اذا كان الامر كذلك؛ واذا كان التمسك بروح الاسلام وتعاليمه هو طريق الفوز في الدنيا والآخرة، فلماذا تغلّب معسكر معاوية على معسكر عليّ؛ ألا يدعونا التحليل المتكامل لما حدث الى اخذ عوامل اخرى في الحسبان الى جانب العامل الروحي ـ مثل العوامل المادية والتنظيمية والتشكيلة الاجتماعية لكلا المعسكرين؟

الانتقـائية في الفكر الاخواني لا تقتصر على الاحداث وتفسيرها، وانما ايضاً على الاجتهادات الفكرية وتكييفها. فحين يذهب الخليفة الراشد عمر بن الخطاب الى حد وقف العمل بنصوص قرآنية واضحة، وإلى مخالفة سنّة نبوية ثابتة، لمواجهة ظروف عملية حادة، فهذا منه مقبول؛ بل ودليل عبقرية في فهم روح الاسلام وجوهر تعاليمه. أما حينما تتصدى المعتزلة او فلاسفة الاسلام لأعمال العقل في مواجهة تحديات فكرية وعملية جديدة فإن ذلك يمثل انحرافاً وتشويهاً، رغم انهم لم يصلوا الى ما وصل اليه عمر من جسارة في تعليق أحد الحدود، مثلاً، أو وقف العمل نهائياً بأحد اوامر القرآن والسّنة (فيما يتعلق بالمؤلّفة قلوبهم). وهناك انتقائية ايضاً فيما ينبغي على العقل البشري للمؤمن ان يجول فيه وما لا ينبغي ان يصول فيه. ففي جوهر الطبيعة الانسانية والنظام الاساسي للحياة الاجتماعية ليس لهذا العقل ان يجول؛ وفي امور الطبيعة المادية له ان يصول؛ اما فيما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا) فمحرم عليه ان يصول او يجول[٥٠]. ومرة اخرى تنسى هذه الرؤية أن العقل البشري وحدة لا تتجزأ، وأنه إما ان

---

(٤٩) قطب، **العدالة الاجتماعية في الاسلام**، ص ١٨٥.

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١٩٩ ـ ٢٠١.

ينطلق وإما أن يحبس؛ وانه اذا انطلق فإنه يمكن ان يحلّق في شتى المجالات ويبدع فيها؛ واذا انحبس فلن يبدع او يبتكر في اي مجال.

وحينما **تتضافر الشمولية والقطعية واللاتاريخية والانتقائية في الرؤية الاخوانية للاسلام**، فانها تحصر الاجتهاد في دائرة ضيقة، وتنتهي عملياً بجعل هذا الاجتهاد مقبولاً من البعض ومرفوضاً من البعض الآخر؛ مهما قيل عن حكمة المرونة واليسر التي تصبغ الاسلام. كما ان هذا التضافر يضيق عملياً من مساحة التسامح الفكري والاجتماعي، مهما قيل عن تسامح الاسلام من حيث المبدأ، ويضع عملياً قيوداً خانقة على حرية العقل الانساني في الانطلاق لاكتشاف الجديد في امور البشر والطبيعة، مهما قيل عن احترام العقل والحرية في الاسلام من حيث المبدأ.

إن هذه التحفظات المنهجية ليست مقصورة على الاخوان المسلمين كأعظم حركة اسلامية سياسية اجتماعية معاصرة، وانما **تنسحب على حركات اسلامية اخرى ماضياً وحاضراً**. وما خلصنا اليه في الفقرة الاخيرة ـ وهو تضافر الشمولية والقطعية واللاتاريخية والانتقائية ـ اذا ما صاحبته حرارة الايمان والاندفاع الحركي لأعلاء كلمة الدين بالافعال الى جانب الأقوال فإنه يحيل الساحة الاسلامية الى صراعات دموية طاحنة. وهذا ما حدث منذ ولاية عليّ بن أبي طالب، حينما انقسم المسلمون وقياداتهم الى ثلاث فرق: سنّة وشيعة وخوارج. ثم انقسمت بعض هذه الفرق الى فروع واحزاب، وحمل كل منها السيف في مواجهة الآخرين (دفاعاً عن رؤيته الشمولية القطعية اللاتاريخية الانتقائية) باسم الاسلام[٥١]. لقد تحول الامر منذ نهاية القرن الاول الهجري الى «قبلية جديدة» تحمل في طياتها كثيراً من ملامح القبلية القديمة التي سادت في جاهلية ما قبل الاسلام. والقبلية الجديدة كانت باسم الاسلام، وتحمل أعلامه وتدّعي الذود عن روحه وجوهره، كما فهمته كل قبيلة. والصراع في حد ذاته ليس بدعاً في اي مجتمع ـ إسلامياً كان او غير إسلامي ـ وانما هو سنّة من سنن الحياة الاجتماعية. ولكن السمة المميزة للصراع في المجتمع الاسلامي منذ القرن الاول الهجري، هو الدائرية التي لا تؤدي الى تراكم في الخبرة المجتمعية فكرياً وسياسياً واقتصادياً وتنظيمياً. فمعظم الحركات السياسية الاسلامية التي نشأت وتصارعت في الساحة على مدى القرون الاثني عشر الماضية، كانت تبدأ لا من حيث انتهت حركات سابقة، ولكن من حيث بدأت. والبداية كانت دائماً تصور كل حركة لما كانت عليه الامة في صدر الاسلام ـ اي عصر النبوة والخلفاء الراشدين. كان ذلك، وما يزال، هو النموذج الذي يلهب الخيال. ولكنه نموذج لا يتقدم بالعقل او المجتمع كثيراً. وقد تعثرت حركات ولم تصل الى السلطة لوضع هذا النموذج موضع التنفيذ، رغم ما سفك من دمائها او ما سفكت هي من دماء الآخرين. ومن وصل من هذه الحركات الى السلطة لكي يحكم بما انزل الله ويستعيد مجد الاسلام وعدالته، تحول بعد لحظة قصيرة الى سلطة بشرية، فيها كل قصور البشر من اطماع وعيوب وتحيزات. وبالتالي تبدأ بذور حركة جديدة وتنمو وتترعرع وتتحدى السلطة القائمة التي حنثت بوعودها، او انحرفت في اسلامها او خذلت اتباعها. وهكذا دواليك.

الدائرية وعدم التراكمية في الصراع ينبعان من الرؤية الشمولية القطعية اللاتاريخية الانتقائية للاسلام. هذه الرؤية لا تعترف بأن الصراع يمكن ان يكون حول مصالح دنيوية مشروعة، وليس لمجرد انحراف او تحريف في العقيدة. هذه الرؤية هي التي تجعل كل صاحب مصلحة دنيوية حريصاً في الواقع على تغليفها بغلاف ديني يضفي عليها قداسة، ويبرر له ابادة فكر الآخرين، او تكفير اصحابه. وكما رأينا اصحاب الرسول يختلفون ويتصارعون ولم تمض الا سنوات معدودة على رحيله، ونجد اصحاب الثورة الايرانية الاسلامية بعد انتصارهم على الطواغيت الشاهنشاهية يختلفون ويتصارعون فيما

---

(٥١) لتتبع هذه الانقسامات والانشقاقات الفكرية والسياسية في الاسلام على مر العصور، انظر تحليلاً موثقاً في: محمد عمارة، **تيارات الفكر الاسلامي** (القاهرة: دار المستقبل العربي، ١٩٨٣).

بينهم بالحدة والدموية نفسها وهم جميعاً (مسلمون اتقياء)، بالحدة نفسها التي تصارعوا بها متحدين مع الطواغيت[٥٢]. بل، ألم نرَ في حركة الاخوان المسلمين نفسها، وهي التي لم تصل الى السلطة بعد، صراعاً داخلياً على النفوذ حتى في حياة الامام الشهيد حسن البنا؟[٥٣].

ما نريد ان نخلص اليه هو ان **منهج الاخوان، ومعظم الحركات السياسية الاصولية، في طرح رؤيتهم للاسلام عموماً هو منهج طوباوي، مغرق في مثاليته وفي تجريده ويتجاهل وقائع التاريخ، وينكر حقائق الاجتماع، ويرفض الاستفادة من غنى وتنوّع التجارب الانسانية لغير المسلمين**. هذه المثالب المنهجية العامة، ليست وقفاً على الفكر الاخواني، وانما تنسحب الى غيرهم من الحركات السياسية الدينية ـ بدءاً من الخوارج، وانتهاءً بأصحاب الثورة الايرانية. ويذهب بعض الباحثين من امثال زكي نجيب محمود ومحمد عابد الجابري الى ان هذه المثالب هي جزء لا يتجزأ من ازمة ابستيمولوجية (معرفية) اعمق، عشعشت في العقل العربي، وأجهضت انطلاقته العقلانية التجريبية التي كانت قد بدأت في منتصف القرن الهجري الثاني، ثم أجهضت في القرنين التاليين[٥٤].

ب ـ ملاحظات مضمونية

تنصبّ هذه الملاحظات على الموضوع المباشر لهذه الدراسة وهو العدالة الاجتماعية في الاسلام، كما تطرحها الرؤية الاخوانية.

اذا عدنا للجزء الاخير من مقدمات هذه الدراسة حول مفهوم العدالة الاجتماعية في الادبيات العالمية الحديثة، فإننا نجد ان **قراءة الاخوان للاسلام في هذه المسالة هي حقيقة قراءة متقدمة**. فمن حيث اركان هذه العدالة واسسها ومن حيث المبادىء الحاكمة لتوزيع الثروة نجد ان **الاسلام يقدم رؤية متوازنة وواقعية للحفاظ على مصالح المجتمع والفرد؛ وللمواءمة بين واجبات وحقوق كل منهما؛ وللاتساق بين معايير العمل والأداء من ناحية ومعايير الثواب والجزاء من ناحية اخرى. كما ان توصيفه لطبيعة الملكية كوظيفة اجتماعية في المقام الاول، وكحيازة فردية في المقام الثاني، وتخضع لمعايير وضوابط تضمن حسن الاستفادة منها وتنميتها لمصالح الفرد والجماعة؛ وتمنع اهدارها او استغلالها ضد المجتمع وافراد آخرين، تجعل من الاسلام حقاً في هذه المسالة طريقاً وسطاً بين غلاة الجماعية وغلاة الفردية**.

ومن حيث آليات هذه العدالة، فإنّ الحد الادنى الذي نص عليه الاسلام في مصادره الاساسية (الزكاة والاحسان) لا يصادر على حرية المجتمع ولا واجبه في ان يضيف اليها آليات اخرى، تمنع تكدّس الثروة في يد الافراد على حساب الاغلبية. وان عدم نصه على هذه الآليات الاضافية صراحة، هو لكي يترك ما يراه مناسباً مع تغير الامكنة وتبدل الازمنة.

---

(٥٢) حول الانقسامات داخل الثورة الايرانية، انظر:
«Iran: Two Years After,» *Middle East Research and Information Project* [MERIP], no. 98 (July-August1981); «Khomeini and the Opposition,» *MERIP*, no. 104 (March-April 1982); «Iran since the Revolution,» *MERIP*, no. 113 (March-April 1983), and *Newsweek*, 27/ 8/ 1984, p. 14.

(٥٣) حول الانقسامات داخل الاخوان المسلمين، يعترف عمر التلمساني بهذه الانشقاقات في حواره مع **المصور**. انظر الهامش (٣٥).

(٥٤) انظر: زكي نجيب محمود، **تجديد الفكر العربي** (بيروت: دار الشروق، ١٩٧١)، ص ٥١ ـ ٦١، ولمحمد عابد الجابري: **نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٠)، **وتكوين العقل العربي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨٤)، ص ٣٣٢ ـ ٣٥١.

الرؤيـة العـامـة للعدالة واسسها ومبادئها الحاكمة في الاسلام ـ كما يقرأه الاخوان ـ هي في مجملها، من وجهة نظرنا، رؤية واقعية منصفة. **وتحفظاتنا ليست على عموميات هذه الرؤية، وانما على بعض جزئياتها وعلى الآليات المصاحبة لها.**

التحفظ الاول هو على **تفسير الاخوان لمبدأ المساواة**. انهم يقرّون بأن البشر جميعاً متساوون امام الله في الدنيا والآخرة، ولا فضل لبعضهم على بعض الا بالتقوى، وبأن ما ورد في النصوص من تفـاوت في المعاملة الدنيوية بين بعض الفئات هو **مغايرة** وليس تمييزاً، وان هذه المغايرة هي لأسباب موضوعية. من اهم الفئات الاجتماعية التي تتعرض لهذه المغايرة في التعامل الدنيوي فئتي **النساء وغير المسلمـين**. فإذا كانت المغايرة هي حقاً للأسباب الموضوعية المذكورة في ادبياتهم وادبيات غيرهم من الاصوليين، فإن المنطق ـ حتى من ارضية اسلامية ـ يقتضي انه اذا اختفت هذه الاسباب، فينبغي ان تختفي المغايرة. فإذا كان الرجال قوّامون على النساء بما انفقوا من اموالهم، فإن المنطق يقتضي ان تختفي هذه القوامة اذا تغيرت الظروف ولم يصبح الرجال معها مسؤولين عن انفاقات اضافية (مثل ديون الاقارب والديات وما الى ذلك). والشيء نفسه ينطبق على غير المسلمين الذين يسالمونهم ويعيشون معهم ويقاسمونهم الوطن نفسه. فإذا كانت المغايرة في معاملتهم مردها ـ كما يقول بعض الاخوان ـ هو ان هؤلاء لا يؤدون الواجبات نفسها (واهمها واجب الجهاد)، فإن المنطق يقتضي اختفاء هذه المغايرة في حالة تأديتهم لهـذه الواجبـات (الخـدمة العسكرية)..وهكذا. ولكن الاخوان في هذه المسائل يقدمون تكييفات قلقة وغامضة؛ وغالباً ما يتوقّفون عند منتصف الطريق. ان المواطنة الكاملة اصبحت حقاً لا تُقبل دونه مثاليات وقيم المجتمع الدولي في القرن العشرين، ناهيك ان الاخلال به من حيث المبدأ يتنافى مع روح المساواة التي يقرها الاسلام، وان عدم اقراره صراحة وبلا مواربة يثير القلق النفسي والاجتماعي والسيـاسي في اي مجتمع. واذا كان للايديولوجية الاسلامية عموماً ان تناضل من اجل الوصول الى السلطة وتحكم مسلمين وغير مسلمين، رجالاً ونساء، فلا بد من ان تواجه هذه المسألة وتحسمها بشكل لا رجعة فيه. والمساواة في هذه الحالة تعني كل حقوق وواجبات المواطنة في القانون والاجتماع والاقتصاد والسياسة والاحوال الشخصية.

والتحفظ الثاني هو على **مفهوم المجتمع في الفكر الاخواني**. فالمعنى الضمني المتداول في هذا الفكـر **ينظر الى المجتمع الاسلامي كمجموعة من الافراد**. ونحن ندرك من خلال العلم الاجتماعي الحديث ومن خلال الملاحظة المباشرة ان المجتمع الاسلامي ـ كأي مجتمع بشري ـ **هو نتاج مركّب وليس حاصل جمع بسيط لمجمل افراده**. واذا كانت لغة الاصول الاسلامية (القرآن والسنّة) منذ ثلاثة عشر قرناً لم تتعامل مع هذا المفهوم المركّب للمجتمع صراحة، فإنها تعاملت معه ضمناً، كما يستشف من قوله تعالى عن خلق الناس كأمم وشعوب وقبائل[٥٥]. والاخوان الذين يقدمون قراءة معاصرة للاسلام (الصالح لكل زمان ومكان بما ينطوي عليه من مرونة في المعاملات)، كان ينبغي ان يدركوا ان المجتمع بطبعه نتاج مركّب حتى في الزمن السابق، وان المجتمع المعاصر خاصة يزداد تركيباً وتعقيداً. مثل هذا التعقيـد له مظاهـر عديدة، منها اختلاف الفئات الاجتماعية، حتى وان كانت تدين الدين نفسه، في مصالحها وقيمها الفرعية، وحتى في فهمهـا للاسلام نفسه. فالنص الديني ـ حتى مع التسليم بصحته المـوضـوعيـة ـ حين يدخل العقل البشري، فإنه يتفاعل مع الذات الفردية او الجماعية لهذه الفئات المختلفـة. وبـالتالي حين يخرج منها في صورة فهم وتفسير وسلوك لفظي او حركي، فإنه يكون نتاجاً للموضوعي والذاتي معاً. ان الذات تضفي على كل ما ندركه ـ رؤية او قراءة او سمعاً ـ خبراتها وتجاربها ومصالحها وهمومها. والا بماذا نفسر الفهم المتفاوت للنصوص الدينية بين ائمة الفقه؟ وبماذا نفسر الفهم

---

(٥٥) **القرآن الكريم**، (سورة الحجرات: الآية ١٣) ﴿**يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم...**﴾.

المتفاوت ـ ان لم يكن المتناقض ـ بين فهم النظامين الاسلاميين في ايران والسعودية ـ مثلاً ـ لقواعد الاسلام وروحه فيما يتعلق بالعديد من شؤون الدنيا، بما في ذلك المسألة الاجتماعية؟ بل وبماذا نفسر التفـاوت الكبـير في فهم قواعد العدالة الاجتماعية الاسلامية بين مجاهدي خلق والحزب الجمهوري الاسلامي داخل الثورة الايرانية؟[٥٦]، ثم بماذا نفسر الخلاف الحاد الناشب هذه الايام بين فصيلين من فصائل الحزب الجمهوري الاسلامي الحاكم في ايران حول المسألة نفسها ـ حيث يرى احدهما الاخذ بالحد الادنى (الزكاة والاحسان)، والآخر يرى الاخذ بالحد الاعلى (التأميم واعادة توزيع الثروة لخلق التوازن الاجتماعي)؟[٥٧].

ما نريـد ان نخلص اليـه في هذا التحفـظ هو **ان المجتمـع ليس جماعاً لأفراد، ولكنه نتاج لجماعات، وان هذه الجماعات ذات مصالح دنيوية متفاوتة، وان هذه الجماعات تحاول حماية هذه المصالح بشتى الطرق، وتفسر النص الديني بما يساعدها على تحقيق ذلك.** الامة الاسلامية ـ اذن سواء بمعناها العام او المجتمعي، هي تفاعل مستمر بين جماعات تتصارع او تتنافس او تتعاون من اجل مصالحها الدنيوية، اي تعظيم نصيب كل منها، ولو على حساب الآخرين، في السلطة والثروة. وهذه احدى الحقائق الثابتة في العمران البشري ـ وقد قرأنا عنها منذ خلافة عثمان، وما نزال نشهدها في مجتمعاتنا المعاصرة، بما فيها تلك التي تحكم بما أنزل الله. واذا كان الاخوان او غيرهم من الحركات السياسية الاصولية لا يعترفون بأن النظام في ايران او السعودية او باكستان ليس اسلامياً بالمعنى الحقيقي للكلمة، فإن ذلك يرجع الى التفاعل بين ذاتهم وبين الموضوع (النصوص القرآنية والنبوية)، وهو تفاعل ينتج قراءة مختلفة عن تلك انتجتها قراءة الحكام في ايران والسعودية وباكستان والسودان. او بتعبير اكثر وضوحاً وصراحة، فلأن ذاتهم ـ اي مصالحهم وخبراتهم وتجاربهم ـ ادت الى قراءة مختلفة للتراث، حتى في انقى منابعه وصوره. ان **ادراك التعددية الاجتماعية، والتعامل الواقعي معها، هو احد المثالب المضمونية في الفكر الاصولي حول المسألة الاجتماعية.**

التحفظ الثـالث يتعلق بالمبالغة في دور التربية والتنشئة الدينية الصحيحة في ضمان اقـرار العدالة الاجتماعية. ان افتراض ان الايمان المتعمق بالالوهية والوحدانية ومبادىء الاسلام الاخرى في المعتقدات والعبادات والمعاملات، جدير في حد ذاته بأن يجعل المجتمع الاسلامي رحيماً عادلاً متكافلاً، هو افتراض تعوزه الحجة العملية والدليل التاريخي. لقد اشرنا عدة مرات الى اضطرار عمر بن الخطاب الى عدم التعويل على ما في قلوب الناس من ايمان، ومن ثم الى التدخل المباشر من خلال السلطة لفرض الحد المعقول من العدالة، حتى اذا اقتضى ذلك مخالفة النصوص القرآنية والممارسات النبوية. واذا كان ذلك قد حدث، والايمان ما يزال قوياً في قلوب من تلقوا تعاليم الاسلام على يدي الرسول، فلنا ان نتصور ما يمكن ان يحدث في المجتمع المعاصر الذي بعدت الشقة بينه وبين عهد النبوة زماناً ومكاناً ـ **ان عمق الايمان والتربية الدينية الصحيحة يستطيعان في احسن الاحوال ان يخفضا من غلواء الناس في السعي لخـدمـة مصـالحهم الدنيـوية (السلطة والثروة)** ولكن **يظل الحافظ الاكبر للتوازن**

---

(٥٦) انظر شرحاً لوجهات نظر الفريقين في المؤسسة الحاكمة الاسلامية الايرانية، في:

Fred Halliday, «Year IV of the Islamic Republic,» *MERIP*, no. 113 (March-April 1983), pp. 3-8.

والصراع اساساً بين مجموعة من حجات الاسلام المحافظين، يؤيدهم كبار التجار التقليديين في البازار الايراني، وهي التي تطالب بالحد الادنى للعدالة، وقد رفضت قوانين التأميم والمصادرة التي أصدرها المجلس البرلماني: والمجموعة الثانية تلتـف حول الامام الخميني نفسه، وتشمل معظم النواب والوزراء وتطالب بتقنين الحد الاقصى للعدالة الاجتماعية في الاسلام، والتي نص عليها دستور الجمهورية الاسلامية في مواده(٤٣ ـ٤٩)؛وخاصة المادة(٤٠) التي تعطي الدولة حريات واسعة في التأميم والمصادرة والتخطيط المركزي وانشاء قطاع عام يقود الاقتصاد، ويضمن اشباع الحاجات الاساسية لكل المواطنين.

(٥٧) النويهي، «نحو ثورة في الفكر الديني،».

الاجتماعي هو آليات السلطة المباشرة، في صورة قوانين وقواعد واضحة وملزمة. وهذه لا بد من ان يضعها المجتمع التعددي. وهنا **لا يمكن الارتكان على مبدأ الحاكمية**. والله سبحانه وتعالى لا يحكم مباشرة في شؤون الدنيا، الذين يحكمون هم بشر يصيبون ويخطئون، وهم بشر ينتمون الى فئات اجتماعية مختلفة (شعوب او طبقات او قبائل) ويتأثرون بوعي او بلا وعي بالقيم والمعايير الفرعية لهذه الفئات، وبالتالي فإن قراءتهم ـ كما قدمنا ـ لما يريده الله وما تمليه روح الاسلام ونصوصه لا بد من ان تكون متفاوتة او متباينة، إن كثيراً او قليلاً.

ما نريد ان نخلص اليه في هذا التحفظ هو ان **قوة الايمان والمعتقد الديني ليست بديلاً عن التشريع المفصل لأمور الدنيا**. وبما ان القرآن قد اكتفى بمجموعة قليلة من الاوامر والنواهي ـ لا تتجاوز الخمسمائة[٥٨] ـ في كل شؤون الدنيا، فإن القسط الاكبر لتعظيم هذه الشؤون يقع على كاهل البشر انفسهم، حيث هم اعلم بشؤون دنياهم، وبما ان البشر فئات متعددة، ذات مصالح متباينة فلا بديل من ان تحسم هذه الامور بطريقة تضمن الاغلبية وتحافظ على الحد الادنى الذي نص عليه الاسلام من مصالح الاقلية. وهذه الممارسة في التعامل مع الواقع الاجتماعي التعددي، هي ما يسميه غير الاصوليين **بالديمقراطية** وسواء قبل الاصوليون هذا الاسم، او فضّلوا عليه لفظ الشورى، فإن الاهم هو ان يكون رأي الشعب او اغلبية فئاته ملزماً للحاكم في امور دنياهم. وحيث ان اغلبية الامة لا تجمع على ضلال، فإن لهذه الاغلبية نفسها ان تقرر انسب السبل والوسائل لخدمة مصالحها المرسلة، بل ولهذه الاغلبية ان تقرر (من خلال ممثليها الحقيقيين) انسب توقيت لأعمال الشريعة فيما وردت بشأنه نصوص قاطعة. اي اننا هنا **نعتبر الديمقراطية او الشورى الملزمة شرطاً اساسياً للحفاظ على موازين العدالة الاجتماعية التي اقرها الاسلام، وللتدرج بها اذا رغبت الاغلبية، من حدودها الدنيا الى حدودها القصوى**. فإذا كانت العدالة الاجتماعية تعني تكافؤ الفرص في توزيع الثروة؛ فإن الديمقراطية هي العدالة السياسية التي تعني تكافؤ الفرص في توزيع السلطة. والديمقراطية في هذا السياق تعني ايضاً مقاومة **الكهنوت** في الاسلام[٥٩]، حيث تصبح المعرفة الدينية والاجتهاد في امور الاسلام الدنيوية ساحة مفتوحة لكل راغب وقادر، وليست حكراً على فئة معينة او حركة معينة تُدعى وحدها باسم الاسلام، وتطعن في اسلام ما عداها.

التحفظ المضموني الرابع على القراءة الاخوانية للمسألة الاجتماعية في الاسلام، **هو مرورهم مر الكرام على مبدأ الارث**، واعتبار احكام الشريعة بشأنه احكاماً نهائية لا تقبل المناقشة او المراجعة. ان وراثة الابناء لثروة ذويهم يتناقض منطقياً مع مبدأ تكافؤ الفرص الذي يعتبره الاخوان احد اركان العدالة الاجتماعية في الاسلام. كما انه يتناقض مع ركن آخر، الا وهو اعتبار العمل المشروع اساس التملك. واذا كانت هناك حكمة من الابقاء على مبدأ الارث في صدر الاسلام، عملاً بالتدرجية والمواءمة اللتين رعاهما القرآن وهو يتعامل مع التقاليد والاعراف السائدة في مجتمع الجزيرة العربية منذ ثلاثة عشر قرناً، الا يدعو الامر الى فتح المسألة للنقاش في ضوء التضخم الهائل للثروات الخاصة في قرون

---

(٥٨) احد تحفظاتنا على مصطلح الشورى، هو تركيز معناه على الحاكم وليس على الشعب او الامة. فالحاكم هو الذي يأخذ المبادأة، ويعطيه الحق في تحديد المسائل التي يستشير فيها الآخرين، ولا يحدد مبدأ الشورى هؤلاء الآخرين تحديداً واضحاً. فالحاكم ايضاً هو الذي يختارهم، ثم لأن الفقهاء يختلفون فيما بينهم عما اذا كان هذا المبدأ ملزم للحاكم او غير ملزم.

(٥٩) وهذا ما أخذ به فقهاء المذهب المالكي، ثم سار على دربهم حديثاً الامام محمد عبده في كتاباته، ثم في ممارساته الفقهية كمفتي للديار المصرية والاسلامية. انظر: محمد عبده، **رسالة التوحيد** (القاهرة، ١٩٤٢)، نقلاً عن: البرت حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ترجمة كريم عزقول، ط ٣ (بيروت: دار النهار للنشر، ١٩٧٧)، ص ١٨٦ ـ ١٨٧.

تاليـة، ومنها زمننا المعاصر؟ اي روح للعدالة هي تلك التي تجيز لبعض الافراد، مهما قلّت كفاءاتهم وقـدراتهم وجهـودهم ان يرثـوا الملايين عن ذويهم، بينما يرث آخرون، مهما ارتفعت كفاءاتهم وعظم جهدهم، الفقر والحرمان؟ كيف يمكن ان نقول ان البداية متساوية، او ان الفرص متكافئة، في الحالتين؟ اننا هنا بصدد واقع شائع ومستمر، وليس بصدد حالات استثنائية نادرة او متقطعة. ان الاخذ بالنص القـرآني ميكـانيكيا في هذه المسألة يعني نسف روح العدالة الاجتماعية في الاسلام ذاته. والقراءة الاخوانية للاسلام، تذهب الى انه يكره تكدس الثروة في جانب والحرمان في جانب آخر[٦٠]، فكيف التوفيق اذن بين النص والروح؟ ان التعلل بأن مبدأ الوراثة، ربما تكون من ورائه حكمة ربانية في تحفيز الافراد على العمل لأنهم بالعاطفة والفطرة يريدون ان يُؤمّنوا لابنائهم حياة ميسورة، ويقونهم شر الحاجة والعوز من بعدهم، هو تعليل مشروع انسانياً ونفسياً. ولكن السؤال، هو الى اية حدود ينبغي ان يترك العنان لهذه النزعات البشرية، خاصة وان الاسلام مع اعترافه واحترامه لنزعات البشر في مسائل اخرى قد وضع لها حدوداً دنيا وقصوى، وآثر ان يكون شريعة وسطاً، لأمة وسط.

التحفـظ المضمـوني الخامس ينصب على **كفاءة الطرح الاخواني للمسألة الاجتماعية في الاسـلام على مجابهة تحديات العصر**. والمقصود بتحديات العصر تعني الحاضر والمستقبل. حاضر الامـة العـربيـة والاسلامية هو **التخلف والاستغلال والاستبداد والتبعية**. وهذه المظاهر الاربعة للحاضر هي نفسها مرتبطة ارتباطاً عضوياً وثيقاً؛ فكل منها هو وجه من وجوه مكعب واحد. فإذا كان الاستغلال هو نقيض العدالة الاجتماعية في الداخل، فإنه في الآن نفسه احد اسباب التخلف؛ وكل من الاستغلال والتخلف هما نتاج للاستبداد ـ الاستبداد بالسلطة والرأي والفكر. والاستغلال والتخلف والاستبداد هي عوامل اضعاف الفرد والمجتمع؛ وهي التي تجعل الامة عاجزة عن الدفاع عن نفسها في وجه محاولات السيطرة الاجنبية. وحين تحدث هذه الاخيرة فإنها بدورها تكرّس التخلف والاستغلال والتبعية.

الرؤية الاخوانية ـ شأنها شأن كل الرؤيات السلفية منذ منتصف القرن الماضي ـ لا تقدم مشروعاً مقنعاً او متكاملاً، حتى على مستوى الفكر، لمجابهة هذه التحديات الاربعة الرئيسية. ان السؤال **لماذا تخلف المسلمـون (او العـرب) وتقدم غيرهم**؟ ما يزال يتردد برتابة والحاح دون اجابة شافية من الاصوليين الاسلاميين. ومرجع عدم الشفي في اجاباتهم انهم يركزون على الشق الاول من السؤال (اي لماذا تخلّف المسلمون؟) دون الشق الثاني. وحتى في تركيزهم على الشق الاول، فإن الاجابة لا تتجاوز ذكر عامل واحد وهو: انحراف المسلمين، حكاماً ورعية، عن الصراط المستقيم لدينهم الحنيف، وتخاذلهم عن التمسك بشريعته المثلى. وبالتالي فلا خلاص الا بالعودة الى ذلك الصراط. وبصراحة، ان لدينا شكوكاً في ان مثل تلك العودة الى الصراط المستقيم تكفي لمجابهة تحديات الحاضر، ناهيك عن تحديات المستقبل. فبداية، ليس المسلمون وحدهم هم الذين تخلّفوا، فكل ما يسمى بالعالم الثالث متخلف بالمعنى نفسه، والمسلمون فيه اقلية لا تتجاوز الثلث (مليار نسمة من ثلاثة مليارات). وثانياً، فإن المجتمعات الاسلامية التي شهدت عودة الى هذا الصراط من خلال نضال حركات اصولية سلفية، لم تحقق النهضة المبتغاة، ولم تتخلص من التخلف او الاستغلال او الاستبداد او التبعية.

---

(٦٠) الاشارة هنا الى نمو فئة معينة اصبح دورها هو تفسير القرآن والسنة وامور الشريعة، واعطاء نفسها الحق في ان تكون المرجع الاساسي ثم المرجع الاوحد في امور الدين. ورغم ان الاسلام ضد ظاهرة الكهنوت، ويجعل العلاقة مباشرة بينه سبحانه وبين الفرد المؤمن، الاّ ان هذه الفئة التي بدأت منذ اواخر الدولة الاموية كفئة من الدارسين، قد تطورت منذ العهد العباسي الى علماء دين، ثم العصر الحديث الى رجال الدين. وقد اصبح لهم تعليم خاص منفصل عن التعليم العام، وزي خاص، ومراتب وظيفية ومهنية هرمية متدرجة... باختصار اخذت هذه الفئة كثيراً من ملامح الاكليروس او الكهنوت في المسيحية، رغم تأكيدها اللفظي وتأكيد الآخرين ان لا كهنوت في الاسلام.

وفي المسألة الاجتماعية بالذات، اي العدالة والمساواة والتوازن الاجتماعي بين الطبقات، لا تقدم النماذج الاسلامية الموجودة في الوطن العربي شيئاً يمكن ان يفتخر به الاسلام كثيراً.

طبعاً سيقال على الفور ان هذه النماذج الاسلامية لا تمثل الرؤية الاسلامية الحقيقية التي ينادي بها الاخوان. فإذا كان الامر كذلك فلماذا لم تتعرض ادبياتهم لنقد هذه النماذج... او حتى اسداء النصح لها بالكلمة والموعظة الحسنة؟ واذا كانت هذه النماذج ليست هي الاسلام كما يراه الاخوان.. فهل النموذج الايراني او الباكستاني هو الاقرب الى رؤيتهم.

قد يكون مع الاخوان كل الحق في ان اياً من هذه النماذج لا يمثل الاسلام الصحيح. ولكن ليس هذا هو الحق كله. فحتى لو تولى الاخوان السلطة واستقروا فيها واعتمدوا الرؤية نفسها التي عرضنا لها في الجزء السابق من هذه الدراسة، فإنهم لن يستعيدوا الفردوس المفقود، ولن يحققوا الفردوس الموعود. فالمفقود ـ المجتمع الاسلامي حتى نهاية خلافة الراشدين ـ لم يكن فردوساً على الارض. وانما كان مجتمعاً انسانياً، لا يخلو من مشكلات غيره من المجتمعات، ولكنه توحد بفضل العقيدة الواحدة والقيادة الواحدة، وانطلقت قواه المادية والروحية والعقلية لمواجهة تحديات عصره. وليس المجتمع العربي ـ الإسلامي في ذلك استثناءً من قوانين التاريخ والعمران. ربما درامية الفتوحات، والتوهج الحضاري السريع الذي صاحب عملية الصعود التاريخي، هو الذي يجعلنا نحن المسلمين نبالغ في خصوصية التجربة. اما استعادة التجربة نفسها فلن تكون الا مسخاً للتاريخ.

ان تحديات الحاضر ـ كما قلنا ـ تتمثل في الفكاك من رابوع التخلف والاستغلال والاستبداد والتبعية. وتحديات المستقبل تتمثل في انجاز التنمية والعدالة والمشاركة الشعبية في السلطة والاستقلال السياسي والاقتصادي والتكنولوجي. ومجابهة تحديات الحاضر بنجاح هي مقدمة منطقية وعملية لمواجهة تحديات المستقبل. والرؤية الاخوانية في المسألة الاجتماعية وفي مشروعهم العام تركز نظرها على الماضي وتستوحيه لا في روحه فقط، وإنما ايضاً في طريقة تفكيره وفي نظمه وآلياته. مرة اخرى ما لم يكن المسلمون استثناء من كل قواعد التاريخ والاجتماع، فليس هناك من امة اخرى استطاعت ان تشيد مشروعاً للحاضر والمستقبل بنجاح بمثل هذا السبيل. انه سبيل مسدود؛ او في احسن الاحوال هو سبيل دائري، ندور فيه حول الماضي، ويدور فيه الماضي حولنا.

لعل اهم ما يؤاخذ عليه الاصوليون عموماً والاخوان خصوصاً، هو انهم من فرط اهتمامهم بالذات الماضية، لم يحاولوا بجديّة، او نصف جدية، ان يجيبوا عن الشق الثاني من سؤال المائة سنة الاخيرة ـ اي **لماذا تقدم الآخرون؟** ان التحفظات المنهجية والمضمونية التي اوردناها في هذا القسم من الدراسة ألمحت الى الاجابات الممكنة عن هذا الشق من السؤال. وفي القسم التالي نعرض لأهم الرؤى الوضعية الاخرى البديلة او المنافسة للرؤية الاصولية في المسألة الاجتماعية خصوصاً، وفي اجاباتها عموماً للسؤال لماذا تأخّرنا وتقدم الآخرون.

ثالثاً: الرؤى العربية الوضعية والمسألة الاجتماعية

يمكن القول ان الرؤى الوضعية التي تبلورت على الساحة العربية خلال القرنين الاخيرين، كانت كلها محاولات لتفسير التخلف الغربي ـ الاسلامي، الذي اتاح الفرصة للاختراق الاجنبي وهيمنة على مقدرات العرب والمسلمين منذ بدايات القرن التاسع عشر. ومحاولات التفسير هذه كلها تحمل في طياتها مشروعات متفاوتة النضج والعمق من اجل تجاوز هذا التخلف، ومقاومة الهيمنة الاجنبية، والنهضة في كل المجالات. فإذا كانت بدايات الرؤية الاصولية الاسلامية في القرن الماضي ترجع اسباب التخلف، وكل

ما ترتب عليه الى الانحراف عن الاسلام الصحيح، فإن معظم الرؤى الوضعية قد ركّزت على عوامل بنائية هيكلية اخرى في تفسير التخلف، وركّزت بالتالي على كيفية تغيير هذه العوامل. واهتمت هذه الرؤى الوضعية ـ اكثر من الرؤية الاصولية الاسلامية ـ بتفسير لماذا تقدم الآخرون ـ اي الغرب؟

١ ـ الرؤية العربية الليبرالية للمسألة الاجتماعية

الرؤية الليبرالية في الاقطار العربية ترتبط تاريخياً بالتأثير الغربي من خلال عدة روافد فكرية بدأت في القرن التاسع عشر. احد هذه الروافد بدأ على استحياء من خلال البعوث التي ارسلت الى اوروبا في اوائل القرن الماضي وكان رفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي، من نماذجها، وقد ظل هذا الرافد مستمراً، وتمثل بأحمد لطفي السيد وقاسم امين وطه حسين وغيرهم في اوائل هذا القرن. رافد فكري ثانٍ بدأ واستمر من خلال طلاب المدارس والمعاهد الاجنبية والمدارس التبشيرية على الارض العربية نفسها منذ اواخر القرن الماضي واهمها الجامعتان الاميركيتان في بيروت والقاهرة والجامعة اليسوعية في بيروت، ومن نماذجها فارس الشدياق وبطرس البستاني.

وبعد فترة نقاش طويلة، بدأت بعض هذه الروافد الفكرية الليبرالية تثمر حركات سياسية عمادها الطبقة الوسطى الجديدة التي تألفت من المحامين والمعلمين والاطباء والصحفيين والكتّاب. وفي البلدان التي كانت ما تزال تحت السيطرة العثمانية في اوائل هذا القرن، كان الهم الاول لهذه الحركات السياسية هو الحكم الذاتي في اطار الخلافة والاصلاحات النيابية والدستورية؛ ثم تطورت دعواتها في المشرق الى مطالبات قوية مستقلة. اما في البلدان التي وقعت في براثن الاستعمار الاوروبي، فقد كانت اهداف هذه الحركات السياسية هي الاستقلال الوطني والديمقراطية السياسية. حزب الوفد في مصر والحزب الدستوري في تونس (قبل الاستقلال) وحزب الاستقلال في المغرب وحزب الاهالي في العراق وعصبة العمل القومي في سوريا كانت نماذج ممثلة لهذه الحركات السياسية الليبرالية[٦١].

ولأن المعركة اساساً بالنسبة لهذه الاحزاب كانت مع الاوتوقراطية المحلية ومع الاحتلال الاجنبي، ولأن قياداتها وكوادرها كانت في اغلبيتها من الطبقات الوسطى الميسورة او البرجوازية الجديدة، فإن **المسألة الاجتماعية لم تكن شغلها الاساسي، او بتعبير ادق لم تكن العدالة الاجتماعية بمعناها التوزيعي في مقدمة همومها. الحريات المدنية والمساواة امام القانون، والمشاركة السياسية من خلال التمثيل النيابي، والفصل بين السلطات، كان صلب اهتمام هذه التيارات الليبرالية وتجسيماتها الحزبية.** لقد كان الحصول على الاستقلال وادارة شؤون البلاد بواسطة حكومة ديمقراطية منتخبة انتخاباً حراً من المواطنين ـ في نظرها ـ كفيل باصلاح المجتمع والنهوض به ضد ثالوث الفقر والجهل والمرض. وكان معظمها علمانياً في موقفه من الدين سواء اعلنت ذلك صراحة، او مارسته ضمناً. وبالتالي كانت نظرتها لمسألة الاقليات الدينية والقومية نظرة لا تخرج عن الاطار الليبرالي الغربي ـ اي اعتبار افرادها مواطنين ذوي اهلية مدنية وسياسية كاملة ومتساوية مع ابناء الاغلبية[٦٢]. وقد دعّم من هذه النظرة حرص الحركات الوطنية العربية التي ناضلت من اجل الاستقلال على الا تترك فرصة للقوى الاجنبية في استغلال الدين لتمزيق بلادهم.

---

(٦١) من اجل مسح تاريخي لهذه التيارات والحركات والاحزاب، انظر: حوراني، المصدر نفسه.

(٦٢) يظهر ذلك بجلاء مثلاً في الاصلاحات الدستورية التي استحدثت في الامبراطورية العثمانية وعرفت بالتنظيمات في منتصف القرن الماضي. وكان اول تجسيم عربي صريح لها قد ظهر في تونس فيما سمي **بعهد الايمان** الذي اصدره الباي محمد، بايحاء من خير الدين عام ١٨٥٧، وينص في احد فقراته على المساواة التامة بين المسلمين وغير المسلمين امام القانون، لأن هذا الحق انما هو ملك لجميع الناس....، نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٨٧.

وبـالنسبة للمرأة، فقد اتاح هذا المناخ الفكري الليبرالي في النصف الاول من القرن لعدد من الكتّاب والحركات النسائية ان تنمو وتترعرع في اطاره، ومرة اخرى كانت قيادات وكوادر هذا الفكر وهذه الحركات النسائية من عناصر الطبقات العليا في المجتمع، وبالتالي كانت معظم مطالبها تنحصر في المساواة المدنية والتعليم والحقوق السياسية المتساوية مع الرجال(٦٣).

غير انه حينما اتيحت الفرصة لبعض الاحزاب الليبرالية العربية ان تصل الى الحكم صبيحة الاستقلال (في الاربعينات والخمسينات) فإنها تعثرت في ادارة شؤون البلاد اقتصادياً واجتماعياً؛ ولم تستطع حتى أن تحافظ على الاستقلال السياسي وتكرّسه.. فهي لم تستطع مثلاً ان تفك قيد التبعية للمستعمر الخارجي الذي ناضلت ضده من اجل الاستقلال. فقد كانت المصالح الاقتصادية للطبقات الميسورة التي اتت منها القيادات الليبرالية العربية قد اندمجت عضويـاً مع قوى الهيمنة الخارجية. وفي مواجهـة التكوينات الاجتماعية ـ الاقتصادية الجديدة ـ مثل الطبقة الوسطى الصغيرة، والعمال والفلاحين ـ بدأت الاحزاب الليبرالية تعيد حساباتها. فمنها من تحالف مع القوى التقليدية القديمة في الريف والمدن للوقوف في وجه المطالبات الاجتماعية للفئات الدنيا في المجتمع. ومنها من تنكر للتعددية السياسية ـ التي هي احد اركان الليبرالية ـ واستغل فرصته في الحكم ليلغي الاحزاب الاخرى المنافسة ويصبـح الحزب الحاكم الوحيد. ومنها من تواطأ مع رأس السلطة الرسمية الملكية في بعض الاقطار، لتعطيل الحياة النيابية.

في مواجهـة هذا التعثـر السيـاسي والاجتمـاعي في سنـوات ما بعد الاستقلال، لجأت القوى الاجتماعية الجديدة ذات الحقوق المهضومة الى التمرد او الثورة. وبدأت الاقطار العربية تشهد ظاهرة الانقلابات العسكرية، على يد ضباط من الطبقات الوسطى الصغيرة، خلال العقدين التاليين للحصول على الاستقلال السياسي. وهذا موضوع يحتاج الى معالجة مستقلة.

غير ان ما يعنينا في المقام الاول هنا هو ان الحركات العربية الليبرالية في طورها الاول ـ قبيل الاستقلال مباشرة وفي سنوات الاستقلال الاولى، اي قبل موجة الانقلابات العسكرية ـ كانت **رؤيتها للمسألة الاجتماعية قاصرة ومعطوبة في الفكر والممارسة**. ففكرها المثالي كان في معظمه يحصر العدل والعـدالة في الاطار السيـاسي والقـانـوني ـ اي المـواءمة بين سلطة الحاكم وحقوق المواطنين ووضع الضمانات الدستورية والقانونية التي تمنع او تقلّص من اوتوقراطية الحاكم، وتكرّس حرية المواطن. فخير الدين التونسي يكتب منذ اواخر القرن الماضي في كتابه **اقوم المسالك في معرفة احوال الممالك** (١٨٦٧) متسائلاً: ما الذي يضمن ممارسة السلطة بعدل عندما تكون في يد حاكم مستبد؟ والطهطاوي يؤكد ان الحرية وحدها هي التي من شأنها ان تخلق مجتمعاً حقيقياً وحباً للوطن قوياً(٦٤). وقد بذل الرعيل الاول من مفكري هذا التيار جهداً فائقاً في **اثبات وترويج عدد من المقولات**. اهمها:

- ان اوروبا تقدمت على العرب والمسلمين بفضل هذه الافكار والمبادى والمؤسسات.
- إن هذه **المبادىء** والافكار لا تتعارض مع الشريعة الاسلامية او الدين الاسلامي.

---

(٦٣) بدأت هذه الدعوة الى المساواة بين الجنسين مع رفاعة الطهطاوي في كتابه: **المرشد الامين للبنات والبنين**، الذي اعده للتدريس في المدارس الحكومية المصرية، والذي ظهر عام ١٨٧٢؛ ثم تطورت على يد قاسم امين في كتابيه: **تحرير المرأة** (القاهرة: مكتبة الترقي، ١٨٩٩)، **والمرأة الجديدة** (١٩٠١).

(٦٤) نقلاً عن: حوراني، المصدر نفسه، ص ١٠٢.

ـ إن التمسك بالشريعة والدين لا يمنعان المسلمين من الاخذ والاستفادة بما توصل اليه غير المسلمين من علوم حديثة وتقنية، ومن اساليب حديثة في الحكم وادارة المجتمع.

ـ إن التقدم العلمي والتقني والتنظيمي أخذه الاوروبيون عن المسلمين منذ عدة قرون، وطوّروه وتقدموا به وقووا من خلاله، وبالتالي فلا ضرر، ان يأخذ عنهم العرب والمسلمون، دون تفريط في دينهم او شريعتهم، اذا كان للعرب والمسلمين ان ينهضوا من جديد.

ـ إن احد مقومات التقدم والعدل هو احترام كل الديانات ومعاملة اتباعها على قدم المساواة في الحقوق والواجبات داخل الوطن العربي.

غير ان اخطر ما في الفكر الليبرالي بالنسبة لمسألة العدالة هي القناعة بأن **سلطة الدولة يجب ان تقتصر على الحد الادنى من الوظائف العامة للمجتمع مثل الدفاع وحفظ الامن الداخلي، وفيما عدا ذلك فإن تدخلها في شؤون الافراد والاقتصاد والمجتمع هو تهديد للحريات الفردية والمدنية، بما في ذلك حرية النشاط الاقتصادي**. فالفكر الليبرالي ـ كما نشأ في الغرب ـ وكما شاع في الوطن العربي هو فكر يكرس الحرية الاقتصادية بالمعنى الرأسمالي ـ الكلاسيكي لاوروبا القرن التاسع عشر[٦٥]. وهو فكر يمجّ تدخل الدولة في عملية التوزيع لتنافيها مع قوانين السوق والمنافسة الحرة والبقاء للأصلح. ان المصلحة العامة في هذا السياق تتحقق تلقائياً من نتاج تحقق المصالح الخاصة للافراد. كانت هذه هي نظرة احمد لطفي السيد للامور، فهو يعتبر تدخل الحكومة في امور الاقتصاد والمجتمع شيئاً ممجوجاً لا ينتج عنه الا السوء، فيقول صراحة ان الحس قد اثبت بالامثلة اليومية، ان الحكومة في كل امة ما وليت عملاً خارجاً عن دائرة الولايات الثلاث التي ذكرناها (البوليس والقضاء والدفاع عن الوطن) الا أساءت منه تصرفاً، وفشلت نتيجته[٦٦]. ثم يهاجم الاشتراكية صراحة كما لو كانت ضد الحرية، فيقول: اتركونا من لألاء المذاهب الاشتراكية، فنحن الى الحرية احوج منا الى اي شيء آخر... ان كل ما نحن فيه من سوء الحال، اخلاقية كانت او اقتصادية او سياسية، انما سببه الاصيل[٦٧] نقص الحرية في نفوسنا نقصاً فاحشاً، جرّه علينا الاستعباد القديم او الاشتراكية المعكوسة... ويذهب لطفي السيد الى ان تطبيق المذهب الليبرالي تطبيقاً سليماً هو الذي يقي البلاد شر المذاهب الخطرة على الانسانية... وشر الحاقدين، ويقصد الشيوعية والشيوعيين[٦٨]. ويأتي دفاعه عن حق الملكية الفردية دفاعاً شرساً، كحق اساسي في المذهب الليبرالي (مذهب الحريين)، فيقول «ليس للشارع (المشّرع) ان يسلب فرداً او طائفة حق الملكية. كل امرىء له الحق في ان يملك ما استطاع ان يملكه من العروض والنقود والاموال الثابتة والحقوق. ذلك حق اصلي ليس للشارع ان يقربه، وليس له ان يحد التصّرف فيه مع الاهلية، الا في منفعة عامة، وفي حدود الضرورة وتعريض الاضرار. فتقديس حق الملكية، واجتناب مساسه من الشارع ركن مهم من اركان الاجتماع»[٦٩].

وفي الممارسة على يد الحركات والاحزاب الليبرالية العربية فإن اقصى تجاوز لهذه الرؤية في المسألة الاجتماعية لم يتعدّ الدعوة الى **الاصلاح الاجتماعي** بالمعنى العام والفضفاضي لهذه العبارة؛ دون الحديث عن التغيير الهيكلي او الجذري. وقد فُهم الاصلاح الاجتماعي بمعنى زيادة التعليم، وتحسين اوضاع المرأة، ومناهضة القيم والعادات البالية والخرافية. هذا، مثلاً، ما كان من شأن حزب الوفد بعد

---

(٦٥) المصدر نفسه، ص ٢١٣.

(٦٦) نقلاً عن: عبد العظيم رمضان، **الفكر الثوري في مصر قبل ثورة ٢٣ يوليو** (القاهرة، [١٩٧٩])، ص ٢٥، نقلاً عن: أعداد **الجريدة**،التي كان يراس تحريرها احمد لطفي السيد، وعن: احمد لطفي السيد، **المنتخبات**، ٢ج (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٤٥)، ج ٢.

(٦٧) السيد، المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٦٨) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٦٩) المصدر نفسه، ص ٢٧.

ثورة ١٩١٩ في مصر والى قيام ثورة ١٩٥٢. فقد قاوم هذا الحزب وغيره من احزاب الاقلية الممثلة في البرلمان كل اجراءات من شأنها تحديد الملكية الزراعية لكبار الاقطاعيين(٧٠). كذلك **حزب الاهالي** الذي تأسس في العـراق عام ١٩٣١، ونادى بالديمقراطية البرلمانية، وبالاصلاح الاجتماعي، ورفض مقولة الصراع الطبقي التي تشتّت جهـود الامة؛ وحزب الامة؛ وحزب عصبة العمل القومي في سوريا الذي تأسس عام ١٩٣٥،وركّز في برنامجه على الاستقلال الوطني والديمقراطية والعلمانية والاصلاح الاجتماعي(٧١).

اما موقف الليبرالية العربية من التراث عموماً والرؤية الاسلامية للمسألة الاجتماعية، فقد تطور في اتجاه الابتعاد التدريجي بين منتصف القرن التاسع عشر ومنتصف القرن العشرين. فبداية كان يحرص المنادون والممارسون لأفكار ومشاريع ليبرالية، على ان يُظهروا انّ ما يدعون اليه هو من روح الاسلام الصحيح. نجد ذلك عند الرعيل الاول مثل الطهطاوي وخير الدين التونسي والافغاني ومحمد عبده. ثم تطور الموقف تدريجياً مع قاسم امين ولطفي السيد وشبلي شميل وفرح انطون في بدايات هذا القرن، ليؤكد على العقلانية والعلم والعلمانية، دون محاولة التوفيق بين الليبرالية والدين على اساس ان هذا الاخير هو مجال معتقدات روحية واخلاقية لا تختلف جوهرياً من دين لآخر، وبالتالي؛ لا ينبغي اقحام الدين في مسائل الدنيا او الاعتماد عليه كأساس للرابطة السياسية (سواء أكانت هذه الرابطة وطنية مثلمـا هي عند لطفي السيد وطه حسين والحبيب بورقيبة، او قومية مثلما هي عند ابراهيم اليازجي ونجيب عازوري وساطع الحصري وقسطنطين زريق). ولكن الليبراليين العرب (سواء أكانوا دعاة وطنية قطرية او قومية عربية) لم يأخذوا موقفاً معادياً او صدامياً مع الاسلام، بل ان معظمهم ركّز على التراث العربي الاسلامي كإحدى الدعائم الرئيسية لنشأة الامة وتطورها. وحتى العلمانيين منهم، وخاصة غير المسلمين، كانوا يتوخّوْن الحرص على الرموز الاسلامية، فنجيب عازوري، مثلاً، حين يتحدث عن الدولة العربية الكبرى، يؤكد على انها سلطنة دستورية ليبرالية يرأسها سلطان مسلم عربي....

ولكنّ الاصوليين الاسلاميين هم الذين تشككوا في الدعوة الليبرالية، ثم ناصبوها العداء فكرياً وحـركياً ـ لا بسبب موقف الليبراليين العرب من مسألة العدالة، ولكن بسبب علمانيتهم واصطفائهم للوطنية او القومية كعماد للرابطة السياسية عوضاً عن الدين، وللقوانين الوضعية عوضاً عن الشريعة، ولمناداتهم بالمساواة الكاملة بين المرأة والرجل؛ وبين المسلمين وغير المسلمين، ولانفتاحهم غير المشروط على الحضارة الاوروبية. وقد حدثت بشأن هذه المسائل مساجلات حادة بين الفريقين في النصف الاول من هذا القرن ليس هنا مجال الخوض فيها(٧٢). اما نقاط الالتقاء بين الاصولية التراثية والليبرالية في المسألة الاجتماعية فربما كان **اهمـها هـو** الموقف المشترك من الملكية الفردية، ومن معاداة المذاهب الاشتراكية المادية.

ويظل المثلب الرئيسي لليبرالية العربية في طورها الاول (اي الى منتصف هذا القرن) هو اهمالها لقضيـة العدالة الاجتماعية، ومعاداتها الضمنية او الصريحة لأي تغييرات جذرية فيما يتعلق بإعادة توزيع الثروة، او تدخل الدولة في الاقتصاد واخذ زمام المبادرة في مشاريع تنموية كبرى. وقد لاحظ عدد من الكتّاب العرب مثل عبدالله العروي وعبد العظيم رمضان، ان الليبرالية الغربية لا في مرحلة صعودها (القرن الثامن عشر واوائل التاسع عشر)، وانما في مرحلة انحسارها (اواخر القرن التاسع عشر والقرن العشرين)، بعد ان ظهرت عيوبها في التطبيق، قد نزلت آثارها الفكرية على الليبرالية العربية. هذا فضلاً

---

(٧٠) انظر نماذج من هذه المطالبات ومشاريع القوانين الخاصة بها في: المصدر نفسه، ص ١٥١ ـ ١٦٣، «الملاحق،».

(٧١) حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ص ٣٦٦ ـ ٣٦٧.

(٧٢) المصدر نفسه، الفصل ١٠. «طلائع العلمانية،» ص ٢٩٢ ـ ٣١٠، والفصل ١١: «القومية العربية،» ص ٣١١ ـ ٣٨٥

عن ان الليبراليين العرب لم يعوا العلاقة العضوية بين الليبرالية كمذهب وبين طبيعة التركيبات الاجتماعية ـ الاقتصادية التي افرزتها في اوروبا(٧٣).

وفي الممارسة أدّى هذا المثلب ـ كما قدمنا ـ الى تمرّد الطبقات الوسطى الصغيرة والعمالية على الاحزاب والحكومات الليبرالية قبيل الاستقلال مباشرة او في اعقابه. وتطور التمرد الى رفض، ثم الى انقلابات عسكرية أطاحت بالتجارب الليبرالية العربية. كما ظهرت حركات او احزاب سياسية تعبر عن هذا التمرد والرفض في عدد من الاقطار العربية منذ ثلاثينات هذا القرن. بعض هذه الحركات الجديدة شاركت الاحزاب الليبرالية مطلبها من اجل الاستقلال الوطني (او الوحدة العربية) ولكنها تجاوزتها ـ كما سنرى ـ في امور جوهرية اخرى، اهمها المسألة الاجتماعية في جانبها العدالي والتوزيعي. فظهور مصر الفتاة في مصر في اواخر الثلاثينات (الحزب الاشتراكي فيما بعد) وحزب البعث العربي الاشتراكي في المشرق (سوريا والعراق والاردن ولبنان) في الاربعينات، وانشقاق حزب الاستقلال في المغرب في الستينات وظهور الاتحاد الاشتراكي للقوى الشعبية ـ هي كلها ردود فعل لإخفاق الاحزاب الليبرالية العربية القديمة.

٢ ـ الرؤية القومية الاشتراكية للمسألة الاجتماعية

اذا كانت الرؤية الاسلامية المعاصرة ترد التخلف والظلم الاجتماعي الى الانحراف عن الدين وتحريفه؛ واذا كانت الرؤية الليبرالية العربية في طورها الاول ترد الظاهرة نفسها الى غياب الحرية والمؤسسات الديمقراطية والعقلانية والعلمانية؛ فإن الرؤية القومية الاشتراكية ـ كما يمثلها حزب البعث والناصرية ـ تردّ **التخلف والظلم الاجتماعي الى واقع التجزئة العربية، والى الهيمنة الاستعمارية من الخارج، والى تسلط الاقطاع والرأسمالية في الداخل**. وكما ان الرؤية الاسلامية والرؤية الليبرالية تقدمان مشروعيهما للتعامل مع الحاضر والمستقبل من واقع هذا التفسير لسبب التخلف، فكذلك تفعل الرؤية القومية الاشتراكية. فهذه الاخيرة لخّصت اهداف نضالها في الوحدة، والحرية والاشتراكية(٧٤).

الجديد في هذه الرؤية القومية الاشتراكية **ان المسألة الاجتماعية بمعناها العدالي التوزيعي قد اصبحت تحتل مكاناً مركزياً**. فالفكر القومي الوحدوي الذي ساد على الساحة العربية منذ اواخر القرن الماضي والى فترة ما بين الحربين، كان فكراً ليبرالياً في السياسة والاجتماع(٧٥)؛ او بتعبير آخر كانت الليبرالية في الاقطار العربية ذات فرعين رئيسيين ـ أحدهما يطرح الليبرالية مقترنة بالوطنية في حدود القطر الواحد؛ والثاني يطرحها في اطار قومي وحدوي. فمعظم الليبراليين في مصر وتونس، مثلاً، كانوا من الفريق الاول، بينما نظراؤهم في المشرق (سوريا والعراق وفلسطين والاردن) كانوا من الفريق الثاني، وكما رأينا كانت مسألة العدالة الاجتماعية عند الفريقين اما غائبة تماماً، او قاصرة على العدل بالمعنى القانوني الحقوقي، او مبهمة تحت مفاهيم الاصلاح الاجتماعي والتقدم بالمعنى الفضفاضي لهذه الكلمات.

---

(٧٣) انظر: عبدالله العروي، **الايديولوجية العربية المعاصرة**، ترجمة محمد عيتاني، تقديم مكسيم رودنسون (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٧٠)، ورمضان، **الفكر الثوري في مصر قبل ثورة ٢٣ يوليو**، ص ٢٥.

(٧٤) يختلف ترتيب هذه الاهداف الثلاثة من فصيل قومي اشتراكي الى آخر. فبينما ظل حزب البعث يؤمن دائماً بأن الوحدة هي الهدف الاول الذي به يتحقق الهدفين الآخرين،فإن عبدالناصر في اوائل الستينات كان يضع هدف البناء الاشتراكي، ولو في الدولة النواة او الدولة القاعدة، أساساً للانطلاق نحو تحقيق أهداف الامة الاخرى. طبعاً لا يعارض اي فصيل في العمل من اجل الاهداف الثلاثة معاً، إن أمكن.

(٧٥) انظر: حوراني، **الفكر العربي في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩٣٩**، ص ٣١١ ـ ٣٨٥، ووليد قزيها، «تطور الفكر القومي العربي،» ورقة قدّمت الى: ندوة القومية العربية في الفكر والممارسة، بيروت، ٢٦ ـ ٢٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٩، شارك فيها: وليد قزيها،... (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠).

وحتى عندما بدأ الفكر القومي الجديد يطرح المسألة الاجتماعية في الاربعينات من حلال حزب البعث.، فإنه اكتفى بالعموميات، الى ان قامت ثورة يوليو/ تموز ١٩٥٢ في مصر بزعامة جمال عبدالناصر. فهذه الثورة منذ يومها الاول، وقبل ان يتبلور فكرها تماماً، خصصت للمسألة الاجتماعية مكاناً بارزاً في برنامجها. فمن الاهداف الستة التي اعلنتها، كانت ثلاثة مرتبطة مباشرة بالمسألة الاجتماعية وهي: القضاء على الاقطاع؛ والقضاء على الاحتكار وسيطرة رأس المال على الحكم؛ واقامة العدالة الاجتماعية. بل إن الاهداف الثلاثة الاخرى ـ وهي القضاء على الاستعمار واعوانه؛ واقامة جيش وطني قوي؛ واقامة حياة ديمقراطية سليمة ـ كانت مرتبطة عضوياً؛ وان بشكل غير مباشر، بالأهداف الاجتماعية للثورة؛ وجعلت منها معاً رؤية جنينية متكاملة لمشروع الثورة الاشمل. فقد أبرزت المبادىء الستة معاً، ان هناك خيطاً واحداً يربط بين الاستغلال في النظام الدولي، كما يمثله الاستعمار؛ والاستغلال الداخلي، كما يمثله الاقطاع ورأس المال المتسلط على الحكم(٧٦). وشهدت السنوات التالية لعام ١٩٥٢ نمواً سريعاً لهذا المشروع الجنينيّ العامّ، وتفاعلاً فكرياً بين فصائل الفكر القومي الاشتراكي في مصر والمشرق، او بين حزب البعث وحركة القوميين العرب من ناحية وثورة يوليو/ تموز من ناحية اخرى. ومع نهاية الخمسينات وبداية الستينات كانت الرؤية العامة لهذا الفكر القومي قد تبلورت في شتى المجالات. وسنتحدث هنا فقط عن المسألة الاجتماعية وكيف عالجها هذا الفكر وهو في قمة اكتماله(٧٧).

يُرجع الفكر القومي الاشتراكي جذور التخلف الاجتماعي في الامة العربية الى فترة الحكم المملوكي ـ العثماني، التي امتدت من القرن الثالث عشر الى القرن التاسع عشر. فخلال تلك القرون الستة عزل الوطن العربي عن المجرى الرئيسي للحضارة العالمية، وتدهورت العلوم والفنون والآداب، واشتدت قبضة الحكام غير العرب واستغلالهم وسوء ادارتهم، وإن حكموا باسم الاسلام والخلافة. وخلال هذه القرون الستة نفسها كانت اوروبا تحقق اعظم قفزاتها الى الامام، وتنجز ثوراتها العلمية والجغرافية والسياسية والصناعية والتكنولوجية، وتحقق مشاريع دولها القومية. حتى اذا ما جاء القرن التاسع عشر، وحدثت المواجهة بين الغرب والوطن العربي، فإن نتيجتها كانت حتمية في صالح الغرب. فطرف المواجهة الاول ـ وهو الغرب ـ كان يتدفق بالحركة ويؤمن بالعلم الحديث ويستخدمه كأساس لتكنولوجيا متطورة في الحرب والانتاج والصناعة والادارة والتنظيم. وطرف المواجهة الثاني ـ وهو الوطن العربي ـ كان مستنقعاً آسناً بطيء الحركة والتحرك، تسيطر عليه الجهالة والامراض، ولا تتجاوز فيه حدود المعرفة ما تركه الاقدمون من كتب صفراء، ويتبارى حكامه في استغلاله أسوأ استغلال. ومنذ نجاح الغرب في اختراق الوطن العربي، والهيمنة على مقدراته، واستغلال موارده، فإن الشعوب العربية تحاول ان تنهض. ولكن رغم محاولات الثورة العديدة كان كفاحها يمنى بالنكسات. وكان القاسم المشترك الاعظم وراء كل نكسة عاملان ـ احدهما خارجي وهو الاستعمار الذي كان يطوّر ويغيّر من اشكال استغلاله وآليات سيطرته باستمرار؛ والثاني طبقة داخلية متسلطة، إما فشلت في التصدي له لغياب

---

(٧٦) لمعالجة اكثر تفصيلاً، انظر: سعد الدين ابراهيم، «المشروع الاجتماعي لثورة يوليو،» **المستقبل العربي**، السنة ٤، العدد ٣١ (ايلول/ سبتمبر ١٩٨١)، ص ١٦ ـ ٣٧.

(٧٧) اهم الوثائق التي اعتمدنا عليها في هذا التلخيص هي: جمال عبد الناصر، **فلسفة الثورة**، سلسلة اخترنا لك، ٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٤)، و**الميثاق**: **قدمه الرئيس جمال عبدالناصر الى المؤتمر الوطني للقوى الشعبية يوم ٢١ مايو ١٩٦٢** (القاهرة: الاتحاد الاشتراكي العربي، ١٩٦٢)؛ ميشيل عفلق، **في سبيل البعث** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٥٩)؛ **نقطة البداية: احاديث بعد الخامس من حزيران** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧١)؛ **البعث والوحدة**، ط ٣ (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٥)؛ **البعث والتراث** (بغداد: دار الحرية، ١٩٧٦)؛ **البعث وتحديات المستقبل** (بغداد: دار الحرية، ١٩٧٧)، وصدام حسين، **نظرة في الدين والتراث: حديث الرفيق صدام حسين في اجتماع مكتب الاعلام بتاريخ ١١/ ٨/ ١٩٧٧** (بغداد: دار الثورة، ١٩٧٨).

الاستـراتيجية والآليات المناسبة، او انها وجدت في التهادن مع الاستعمار خدمة لمصالحها، وبالتالي دخلت معه كشريكة صغرى في استغلال ابناء شعوبها.

وفي تقويم عبدالناصر لاخفاقات الانتفاضات العربية السابقة، وخاصة ثورة ١٩١٩ الشعبية في مصر يؤكد على ثلاثة اسباب(٧٨):

(أ) ان القيادات الثورية أغفلت إغفالاً يكاد يكون تاماً مطالب التغيير الاجتماعي.

(ب) ان هذه القيادات لم تستطع ان تمد بصرها عبر سيناء لتأكيد وحدة النضال العربي ضد الهيمنة الخارجية.

(ج) إن هذه القيـادات لم تستـطع ان تلائم بين اسـاليب نضالها وبين الاساليب التي واجه الاستعمار بها ثورات الشعوب في ذلك الوقت.

ويذهب ميشيل عفلق في تحليله لجذور التخلف الاجتماعي الى الاسباب نفسها تقريباً، وإن كان يبدأ بعامل التجزئة. ولكنه لا يكف في الحاحه في تفسير الانتكاسات القومية على عامل غياب مشاركة الطبقـات الدنيا من العمال والفلاحين ـ وهم الاغلبية ـ في الثروة والسلطة بشكل عادل، وبالتالي عن حرمان الثورة العربية من طاقاتهم الهائلة(٧٩).

المقولة الرئيسية الثانية في الفكر القومي الجديد حول **المسألة الاجتماعية**، هي **حتمية الحل الاشتراكي**. وفي **ميثاق العمل القومي** الذي قدمه عبد الناصر في ٢١ / ٥ / ١٩٦٢، يطرح الرؤية العربية للاشتراكية في كلمات مركّزة:

«إن الحرية الاجتماعية طريقها الاشتراكية... والحرية الاجتماعية لا يمكن ان تتحق الا بفرص متكافئة امام كل مواطن في نصيب عادل من الثروة الوطنية. إن ذلك لا يقتصر على مجرد اعادة توزيع الثروة بين المواطنين، وانما هو يتطلب اولاً وقبل كل شيء توسيع قاعدة هذه الثروة الوطنية بحيث تستطيع الوفاء بالحقوق المشروعة لجماهير الشعب العاملة.... ان ذلك معناه الاشتراكية بدعامتيها: **الكفاية والعدالة**. إن الحل الاشتراكي لمشكلة التخلف الاقتصادي والاجتماعي ـ وصولاً ثورياً الى التقدم ـ لم يكن افتراضاً قائماً على الانتقاء الاختياري، وإنما كان الحلّ الاشتراكي حتمية تاريخية فرضها الواقع، وفرضتها الآمال العريضة للجماهير، كما فرضتها الطبيعة المتغيرة للعالم في النصف الثاني من القرن العشرين....»(٨٠).

وتـربـط هذه الرؤيـة للمسألة الاجتماعية بين العدالة التوزيعية والتنمية الاقتصادية والعلم الحديث. ففي تفصيل آليات الحل الاشتراكي يتحدث الميثاق عن دعائم التطبيق ويوجزها في(٨١):

(أ) تجميع المدخّرات الوطنية.

(ب) وضع كل خبرات العلم الحديث في خدمة استثمارات هذه المدخرات.

(ج) وضع عملية تخطيط شامل لعملية الانتاج.

(د) عدالة التوزيع.

---

(٧٨) عبد الناصر، **الميثاق**، ص ٢١ ـ ٢٣.
(٧٩) عفلق، **نقطة البداية: احاديث بعد الخامس من حزيران**، ص ١٩ ـ ٣٣ و١٣١ ـ ١٣٥.
(٨٠) عبد الناصر، **الميثاق**، ص ٤٨.
(٨١) المصدر نفسه، ص ٥٠.

فالحديث عن العدالة الاجتماعية هنا يبتعد عن الطوباوية، حيث يربطها عضوياً بخطط وآليات توسيع القاعدة الانتاجية واستخدام العلم الحديث. ولا تترك هذه الرؤية القومية الجديدة مسألة العدالة للنيّات الطيبة للافراد، حيث تدرك ان هناك دائماً تناقضاً وصراعاً بين الفئات الاجتماعية حول توزيع عائد العملية الانتاجية. ويكرر الميثاق القومي هذا المعنى في اكثر من موضع:

«إن الامر يقتضي وضع برامج شاملة للعمل الاجتماعي تعود بخيرات العمل الاقتصادي ونتائجه على الجموع الشعبية العاملة، وتصنع لها مجتمع الرفاهية الذي تتطلع اليه وتكافح لكي يقترب يومه.... إن إعادة توزيع فائض العمل الوطني على أساس من العدل لا يمكن ان يتم بالتطوع القائم على حسن النية مهما صدقت. إن ذلك يضع نتيجة محققة امام ارادة الثورة الوطنية لا يمكن بغير الوصول اليها ان تحقق اهدافها. وهذه النتيجة هي ضرورة سيطرة الشعب على كل ادوات الانتاج وعلى توجيه فائضها طبقاً لخطة محددة..... إن هذا الحل الاشتراكي هو المخرج الوحيد الى التقدم الاقتصادي والاجتماعي، وهو طريق الديمقراطية بكل اشكالها السياسية والاجتماعية....»[٨٢].

فمع تسليم الرؤية القومية الجديدة بوجود الطبقات، والتناقض بين مصالحها، وبمشروعية الصراع، الا أنها حرصت على إدارة هذا الصراع سلمياً، حتى لا يهدد الوحدة الوطنية والقومية، وفي الصيغة الناصرية للاشتراكية العربية، جرى تقنين الصراع بتذويب الفروق الطبقية الحادة من خلال تدخل الدولة في ادارة عمليتي الانتاج والتوزيع، وبتمكين الطبقات الكادحة من عمال وفلاحين من شغل نصف مقاعد كل المجالس الشعبية المنتخبة،والمشاركة في مجالس ادارات المصانع والشركات. وفي المسألة الزراعية اتخذ ذلك شكل اجراءات متتالية لتحديد ملكية الاراضي الزراعية، وإنشاء الجمعيات التعاونية لصغار الفلاحين.

وقد عالجت الرؤية القومية الجديدة **مسألة الاقليات** على صعيد الفكر من خلال نوع الرابطة السياسية التي ارتضتها أساساً للمجتمع، وهي الرباط القومي. فالجماعات الدينية غير المسلمة ـ ولكنها عربية اللسان والثقافة والانتماء ـ هي جزء لا يتجزأ من الامة العربية شأنها شأن الاغلبية المسلمة، ولابنائها كل الحقوق وعليهم كل الواجبات، في مساواة تامة امام القانون. اما الاقلّيات القومية غير العربية التي تعيش في الوطن العربي فإن الحل الاشتراكي ـ كما يقول ميشيل عفلق ـ يضمن تفادي الصدام بينها وبين الاغلبية العربية: «يطرح الموضوع على اساس الاشتراك في المصير الواحد بين مختلف القوميات في ظل الدولة الاشتراكية، وانتفاء الاستغلال الطبقي والتسلط القومي في آن واحد....»[٨٣]، وحيث ان هذه الاقليات القومية هي شريك في الارض والتاريخ والمصير، وحيث يضمن لها الحل الاشتراكي العدالة والمساواة ضمن وحدة التراب الوطني والقومي، فإن ايّ تناقض يحدث بعد ذلك يكون الاستعمار وراءه، «سواء في خلقه لقيادات عميلة (لهذه الاقليات) او بدفعه وتوريطه لحكومات عربية رجعية او انفصالية للتصدي (لحركات الاقليات) بالأساليب التي تساعدها على التفاقم....»[٨٤].

وفي **مسألة المرأة** فإن الرؤية القومية الجديدة تعتبرها ركناً أساسياً ومتساوياً في الحقوق مع الرجل وان تخلّفها الواقع هو نتيجة التخلّف الاجتماعي العام الذي خيم على المجتمع العربي بأسره طيلة قرون العزلة والاستغلال. وان تعويض هذا التخلف لا يتحقق على المستوى السياسي فحسب، بل لا بد من ان تصاحبه عمليات جذرية تعطيها حقها في التعليم والعمل اسوة بالرجل، وامتيازات خاصة للقيام في الوقت نفسه بوظيفتها الاجتماعية في حفظ كيان الاسرة وتنشئة الاجيال الجديدة. لذلك جاءت معظم الدساتير والقوانين التي اصدرتها النخبات القومية الجديدة وهي في السلطة مكرِّسة لهذه المفاهيم.

---

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٥٠.
(٨٣) عفلق، **نقطة البداية: احاديث بعد الخامس من حزيران**، ص ١٠٧.
(٨٤) المصدر نفسه، ص ١٠٦.

فالدستور المصري الذي صدر بعد الثورة بأربع سنوات (١٩٥٦)، نصّ على مساواة المرأة بالرجل في الحقوق السياسية، ومنها حق التصويت والترشيح للانتخابات العامة، وشغل الوظائف العامة على كل المستويات في جهاز الدولة. ثم صدرت قوانين متتالية لتكريس مبدأ تكافؤ الفرص والمساواة في التعليم والحقوق الاقتصادية(٨٥).

واخيراً ما هو **موقف هذه الرؤية القومية الجديدة من التراث العربي الاسلامي**، ومن رؤية الاصوليين الاسلاميين ممثّلين في حركة الاخوان المسلمين وغيرها من الحركات الدينية السياسية؟

من الواضح بداية، ان الرؤية القومية، شأنها شأن الليبرالية العربية، **لا تجعل من الدين أساساً للرابطة السياسية، ولا تلجأ الى الاسلام لتبرير شرعيتها**. فحزب البعث العربي الاشتراكي يعتبر العروبة هي الوعاء القومي للاسلام، وبها انتشر وانتصر، واسس حضارة عالمية زاهرة. فالاسلام هو احد المكونات الرئيسية في تطور الامة العربية، ولكنه لم يخلق هذه الامة، التي كانت موجودة من قبله. ولكن الاسلام وحّدها، وأعطاها رسالة سماوية خالدة، فجرّت طاقات الامة، ودفعت مسيرتها التاريخية الى الامام. لذلك فكما للعروبة مكانة خاصة في تاريخ الاسلام، فإن للاسلام مكاناً خاصاً في تاريخ العرب. ولكن الاسلام رغم مكانته الخاصة هو احد الاديان السماوية ويشترك معها من حيث الايمان بالله ومن حيث جوهر القيم والاخلاق التي تدعو اليها. وبالتالي فحزب البعث ـ كما يقول صدام حسين ـ «ليس حيادياً بين الالحاد والايمان، وانما هو مع الايمان دائماً، ولكنه ليس حزباً دينياً، ولا ينبغي ان يكون كذلك»(٨٦). ومع الاقرار بأن الاسلام هو جزء حيّ ومستمر من التراث الحضاري للامة العربية، الا انه من غير الممكن ان نحشر مع الجتنا للشؤون الدنيوية للحياة الراهنة حشراً فقهياً دينياً، لأن مشاكل المجتمع الحديث الذي نعيش فيه والمطلوب منا معالجتها والتعامل معها، مختلفة اساسياً عن المشاكل التي واجهتها العصور الاسلامية الاولى التي وضعت فيها قواعد الفقه... التشريع والفقه الاسلامي احد المصادر المركزية التي نستقي او نستلهم منه التشريعات القانونية، (ولكنه) ليس قانون الحياة الراهنة.... «إن الانسياق وراء الرجعية في اعتبار ان نظرية الحياة العصرية بما فيها من تطور، يجب ان تكون انعكاساً لتعاليم الفقه القديم، يقود المسلمين الى الاختلاف الذي يؤدي الى الفرقة نظراً لاختلاف المذاهب او الاعتبارات الاخرى؛ وبذلك نكون وفّرنا الاجواء اللازمة للاستعمار الجديد ليلعب لعبته الخبيثة في شق الشعب وتسريب المخططات التي تستهدف الثورة والوطن العربي بأسره»(٨٧).

كذلك نأت الناصرية عن التفسير الديني المطلق للتاريخ والمجتمع، ماضياً وحاضراً. فالاسلام دين سماويّ، وجزء رئيسي من تراث الامة. ولكن عبدالناصر لم يتعامل مع الاسلام كنصوص، وإنما كروح عامة ملهمة وموحّدة للعرب والمسلمين. فالخطاب الناصري ـ كما تقول احدى الباحثات ـ «يفضل العلاقة بالله على العلاقة بدين معين وبتقاليده الخاصة. فإذا كانت الامة العربية طبيعياً تعتز بتراثها الاسلامي، واذا كان الاسلام هو آخر رسالات السماء الالهية في ارض النبوة هذه، واذا كان انتشاره السريع قد كشف الوحدة العميقة للمنطقة العربية، مع ذلك فإن الخطاب الناصري لا يشير الى قيم اسلامية او تعليم اسلامي او انظمة اسلامية اخلاقية واجتماعية صالحة للامة العربية»(٨٨). فعبد الناصر يعتبر كل الاديان، وأخصّها الاسلام، ثورات من اجل العدالة والتقدم؛ ويرفض «منطق هؤلاء الذين يريدون تصوير روح الاسلام على انها قيد يشد الى الماضي.... إن (الامة العربية) ترى ان

---

(٨٥) انظر مثلاً: القانون ٩١ لسنة ١٩٥٩ في مصر، ومناقشة للتغير الذي أحدثته الثورة في اوضاع المرأة، في: سعد الدين ابراهيم، «المشروع الاجتماعي لثورة يوليو،».

(٨٦) حسين، **نظرة في الدين والتراث: حديث الرفيق صدام حسين في اجتماع مكتب الاعلام بتاريخ ١١/ ٨/ ١٩٧٧**، ص ٥.

(٨٧) المصدر نفسه، ص ١٥.

(٨٨) مارلين نصر، «القومية والدين في فكر عبدالناصر،» في: سعد الدين ابراهيم وآخرون، **مصر والعروبة وثورة يوليو** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢)، ص ٥٣ ـ ٨١، والاقتباس من ص ٧٨.

روح الاسلام حافز يدفعها الى اقتحام المستقبل.....»[٨٩]. ولا يرى عبد الناصر ضيراً في الانفتاح على الحضارة العصرية في الغرب والشرق، والتعليم من تجاربها، وإحداث التفاعل الخلّاق بينها وبين الحضارة العربية. بل هو يذهب الى اكثر من ذلك، فيعتبر مثل هذا التفاعل شرطاً اساسياً لتقدم الامة العربية؛ ومجابهة تحديات العصر بالعلم الحديث والتخطيط الشامل. فالمشروع الناصري القومي العام ـ والمسألة الاجتماعية فيه ـ هو مشروع مستقبلي في الاساس، تنطلق فيه الامة الى الامام ولا تعود الى الماضي، مهما كان ذلك الماضي، او اجزاء منه، ماضياً ذهبياً، إلا للذكرى والالهام. اما مهامّ الحاضر والمستقبل فهي مهام دنيوية، تجابَه بتفكير دنيوي عصري وبوسائل عقلانية علمية.

ان هذه الرؤية القومية الاشتراكية للمسالة الاجتماعية تتفق مع الرؤية الاخوانية الاصولية في ركن اساسي؛ وهو مفهوم العدالة الاجتماعية ـ كمساواة وتكافؤ للفرص، وتقريب للفوارق بين الطبقات، ومنع تكدس الثروة في جانب والفقر والحرمان في جانب آخر وهو اتفاق مهم. كما تتفق الرؤيتان **في اعتبار العمل حقاً وواجباً، واساساً اصيلاً للتوزيع، ولتنمية الثروة، والحصول على قسط عادل منها.** وكذلك في اعتبار الملكية الفردية وظيفة اجتماعية تخضع لضوابط المصلحة العامة.

اما الاختلافات فهي في وضع المسالة الاجتماعية في سياق المشروع الاكبر لكل من الرؤيتين؛ وفي تفسير الرؤيتين للتاريخ والاجتماع، وفي طبيعة الرابطة السياسية الاساسية للمجتمع، وما يتفرع عن ذلك من معاملة الاقليات، والنساء، والتفاعل مع المجتمعات والثقافات الاخرى خارج المنطقة العربية ـ الاسلامية[٩٠].

ولأن الرؤية القومية الاشتراكية قد اتيح لها فرصة التطبيق في عدد من الاقطار العربية الرئيسية (مصر وسورية والعراق والجزائر) خلال العقود الثلاثة الماضية، فإننا يمكن ان نقومها ولو جزئياً، من حيث **اوجه النجاح والاخفاق**[٩١].

الملاحظة الاولى في هذا الصدد هي: ان المشروع العام لهذه الرؤية قد تعثّر. فهي لم تستطع رغم وجود ممثليها في السلطة لفترات طويلة نسبياً (حوالى عشرين عاماً) من إنجاز الوحدة العربية الشاملة او الجزئية. كما لم تستطع فكّ إسار التبعية السياسية والاقتصادية للخارج، او أحتواء المشروع الصهيوني، ناهيك عن تصفيته. ولعل اهم اخفاقات هذه الرؤية على الاطلاق، هو فشلها في الانتقال بشعوبها من الديمقراطية الاجتماعية الى الديمقراطية السياسية.

الملاحظة الثانية هي: ان اصحاب الرؤية القومية الاشتراكية نجحوا في سنواتهم الاولى في الحكم في انجاز تعبئة اجتماعية وسياسية هائلة، وفي تحقيق برامج تنموية لا بأس بها، وفي فتح قنوات الحراك الاجتماعي امام فئات عريضة من مجتمعاتهم، وفي إعادة توزيع الثروة لصالح النصف الادنى من المجتمع.

الملاحظة الثالثة هي: ان النجاح المبدئي في المسألة الاجتماعية تكالبت عليه في السنوات التالية

---

(٨٩) جمال عبد الناصر، من كلمة في الحفل الذي اقيم تكريماً للرئيس مختار ولد دادة رئيس موريتانيا في ٢٧/ ٣/ ١٩٦٧، نقلاً عن: نصر، المصدر نفسه، ص ٧٨.

(٩٠) من اجل تحليل اكثر تفصيلاً للعلاقة بين الرؤيتين القومية والاسلامية، انظر: ندوة القومية العربية والاسلام، بيروت، ٢٠ ـ ٢٣ كانون الاول/ ديسمبر ١٩٨٠، شارك فيها: محمد احمد خلف الله،... (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨١).

(٩١) لتقديم اكثر تفصيلاً ، انظر: ابراهيم، «المشروع الاجتماعي لثورة يوليو».

عوامل الاخفاق(المذكورة في الملاحظة الاولى) وعطّلته او أجهضت معظمه. ولذلك فقدت الرؤية القومية الاشتراكية معظم وهجها وجاذبيتها بالنسبة لقطاعات عريضة من الجماهير العربية. وفقد اصحاب هذه الرؤية من الحكام القدر الاكبر من شرعيتهم السياسية، واصبحوا معزولين شعبياً. وقد عوضوا ذلك، بدورهم، باللجوء الى اساليب قمعية لم تشهد لها الامة العربية مثيلاً في العصر الحديث[٩٢].

فإذا كانت الليبرالية العربية في طورها الاول قد تعثرت، وفقدت مصداقيتها، ثم سقطت، بسبب إهمالها الجسيم لمسألة العدالة الاجتماعية؛ فإن اصحاب الرؤية القومية الاشتراكية من الحكام قد تعثروا وفقدوا مصداقيتهم، وإن لم يسقطوا بعد، بسبب إهمالهم الجسيم للمسألة الديمقراطية واحترام حقوق الانسان السياسية.

٣ ـ الرؤية الماركسية للمسألة الاجتماعية

اذا كانت المسألة الاجتماعية جزءاً من كل في الرؤية الاصولية الاسلامية وفي الرؤية القومية الاشتراكية، واذا كانت شبه مهملة تماماً في الرؤية الليبرالية؛ فإنها هي صلب الرؤية الماركسية. فالماركسية كنظرية عامة للمجتمع والتاريخ،وكمنهج مادي جدلي في تفسيرهما،وكاستراتيجية في التعامل معهماوتغييرهما،هي في الاساس مهمومة بقضية العدالة الاجتماعية، والقضاء على الاستغلال، وتحقيق المساواة. والتراث الفكري الماركسي من الاتساع والعمق والغنى بحيث لا نستطيع ولا نرغب هنا ان نقوم بأيّ خوض فيه او تلخيص له. ما يهمّنا في الاساس هو كيف فسرته الحركات والاحزاب السياسية العربية التي تبنّت الماركسية.

الاحزاب الشيوعية العربية ظلت منذ نشأتها في فترة ما بين الحربين[٩٣]، والى مشارف الستينات من هذا القرن امينة في تبنيها النظري الكامل للماركسية وتفسيرها لطبيعة الاستغلال. فهذا الاخير هو وليد تسلط طبقة عليا صغيرة، مالكة لوسائل الانتاج على طبقة كبيرة من الكادحين الذين لا يملكون الا عملهم. الاولى تستغل عمل الثانية، وتصادر كل فائض القيمة الذي تنتجه الطبقة الثانية بكدحها وعرقها، والتي لا تحصل من ثمار عملها إلا على الفتات التي يبقيها على قيد الحياة، ولكي تستمر في العمل. والطبقة المتسلطة اقتصادياً تستمر في استغلالها المادي للاغلبية الكادحة، بفضل سيطرتها على السلطة السياسية، وتوظيفها لكل اجهزة المجتمع الاخرى ونظمه وقيمه، لتكريس هذه الاوضاع. ولا سبيل لانهاء هذه الاوضاع الا بثورة الكادحين على مستغليهم، وعلى الانظمة والقيم التي تولدت بفضل هذا الاستغلال وكرّسته؛ وباستخلاص وسائل الانتاج من يد الطبقة المتسلطة، وإحلال علاقات انتاج جديدة تضمن ان يذهب فائض القيمة الى اصحابه الشرعيين الذين انتجوه بعملهم. هذا الصراع الدائب بين الطبقة المتسلطة (سواء أكانت من السادة، او الاقطاعيين، او الرأسماليين البرجوازيين) من ناحية ـ والطبقة الكادحة(من العبيد اقنان الارض والفلاحين او العمال) من ناحية اخرى ـ هو في النهاية صراع على ملكية وسائل الانتاج المادي، وعلى تحديد علاقات الانتاج؛ وهو الصراع الذي يحرك مسيرة التاريخ الانساني. والمجتمعات إن اختلفت او تنوعت في ظل هذا القانون الجدلي العام فإن الاختلاف مرجعه تنوّع نمط وسائل الانتاج نفسها ومستواها التقني، وبالتالي ينعكس على نوعية ودرجة تبلور الطبقتين المتصارعتين.

---

(٩٢) حول تآكل شرعية هذه الانظمة، انظر: سعد الدين ابراهيم، «مصادر الشرعية في انظمة الحكم العربية،»ورقة قدّمت الى: ندوة ازمة الديمقراطية في الوطن العربي، ليماسول، ٢٦ تشرين الثاني/ نوفمبر ـ ١ كانون الاول/ ديسمبر ١٩٨٣، شارك فيها: سعد الدين ابراهيم،... (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤).

(٩٣) انظر وصفاً تحليلياً وموثقاً لنشأة وتطور هذه الاحزاب، في: الياس مرقص، **تاريخ الاحزاب الشيوعية في الوطن العربي** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٤).

ولكن كل مجتمع يمر في المراحل التاريخية المتعاقبة نفسها (من العبودية الى الاقطاع الى الرأسمالية)؛ وكل مرحلة اكثر تقدماً من المرحلة التي سبقتها، واكثر تخلفاً من المرحلة التي تليها (في هذا التسلسل النظري، تلي المرحلة الرأسمالية كل من المرحلة الاشتراكية، ثم المرحلة الشيوعية، على التوالي).

ولكن لأن نشـأة الاحزاب الشيوعية العربية تزامنت مع انتصار الثورة البلشفية، ولأنها ظلت مرتبطة بالحزب الشيوعي السوفياتي فكرياً وتنظيمياً لعدة عقود تالية، فإنها قبلت الاضافات والتفسيرات النظرية للماركسية التي قدمها ذلك الحزب، وخاصة من خلال لينين وستالين، ولأن الاحزاب الشيوعية العربية نشأت ايضاً في اقطار كانت كلها في ذلك الوقت ترزح تحت نير الاستعمار الغربي؛ ولأن نمط الانتـاج السائد في الاقطار العربية كان متخلفاً عن المرحلة الرأسمالية الصناعية، فقد تلونت رؤيتها وتحددت اولوياتها بهذا الواقع العالمي والمحلي؛ وانعكس ذلك على برامجها عموماً وعلى المسألة الاجتماعية خصوصاً.

كانت احـدى اضـافـات لينـين المهمـة هي ان الامبـريـاليـة هي اعـلى مراحـل الرأسمـالية وبالتالي فإن ضربه يحقق هدفين: الاول هو إضعاف الرأسمالية في داخل مجتمعاتها نفسها (بريطانيا، فرنسا، هولندا، بلجيكا... الخ) وتدعيم مهمة طبقاتها العاملة في صراعها ضد البرجوازية المتسلطة داخل تلك المجتمعات. والثاني، هو فتح الطريق امام المستعمرات لكي تستكمل مسيرتها في تطوير انماط انتاجها والعـلاقـات الانتـاجيـة فيها، وانجاز التحول الاشتراكي. وبالتالي اعتبر لينين الثورات الوطنية ضد الاستعمار (حتى لو قامت بها او شاركت فيها البرجوازيات المحلية وكبار ملاّك الارض) عملاً تقدمياً؛ بل ومهمة ملحّة لا بد من ان تساندها القوى الاشتراكية في العالم. وبذلك دمج لينين بين الكفاح ضد الامبـريالية والنضال من اجل التحول الاشتراكي. ولكنه ترك اولوية احد الجانبين على الآخر للوضع التـاريخي والواقع الملموس في كل حالة، ما دام الهدف النهائي هو تحرير الطبقات الكادحة من الظلم والاستغلال (سواء من برجوازية الامبريالية الخارجية او البرجوازية المحلية).

وقد تفاوتت الاحزاب الشيوعية العربية في فهمها لطبيعة مرحلة النمو الاقتصادي ـ الاجتماعي التي تمـر بها اقطارها؛ كما تفاوتت في فهمها لاضافات لينين بشأن الربط بين الثورة الوطنية والثورة الاشتراكية. فالاحزاب الشيوعية المشرقية، واهمها الحزب الشيوعي السوري بقيادة خالد بكداش، ظلت تعتبر مهمة التحرر الوطني اهم واسبق من مهمة التحول الاشتراكي. بل وقد اعتبرت استكمال التحول الرأسمالي والديمقراطي مهمة سابقة لمرحلة بناء الاشتراكية. فيقول خالد بكداش، مثلاً، في عام ١٩٤٣(٩٤):

«إن القضية ليست في نظرنا إقامة نظام اشتراكي في لبنان او سوريا... إن كل ما نطلبه هو إدخال بعض الاصلاحات الديمقراطية التي يتحدث عنها الجميع... ونؤكد لأصحاب الاراضي والملاكين اننا لا نطالب ولن نطلب في البرلمان مصادرة املاكهم واراضيهم؛ بل نريد على العكس مساعدتهم بطلب إنشاء مشاريع واسعة للريّ وتسهيل استيراد الاسمدة واستخدام الآلة الحديثة. وكل ما نطلبه مقابل ذلك الرفق بالفلاح، واخراجه من حالة البؤس والجهل، ونشر العلم والثقافة في القرية. ونؤكد للتجار الكبار اننا لن نطلب مصادرة تجارتهم مهما كانت كبيرة؛ بل نطلب تسهيل المبادلات التجارية مع جميع الاقطار العـربية المجاورة، وكل ما نطلبه وسنطلبه هو وضع حد للربح غير المشروع الآتي عن طريق الاحتكار... هذه هي مطالبنا الاقتصادية او الاجتماعية اذا صح التعبير، وهي ديمقراطية معتدلة جداً».

وهو يفسر هذا الاعتدال ـ الذي تجاوزته حتى في ذلك الوقت احزاب اشتراكية غير ماركسية في

---

(٩٤)**صوت الشعب** (بيروت)، ٩/ ٥/ ١٩٤٣، نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ١١٩ ـ ٢٢٠. ومن محاضرة لخالد بكداش عن «الميثاق الوطني للحزب الشيوعي في سوريا ولبنان»، نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٢٢٨.

المشرق تجاه المسألة الاجتماعية ـ بأن «الاشتراكية العلمية تعلمنا بالوضوح اللازم ان قضية الاشتراكية ليست مطروحة امام الاحزاب الشيوعية في البلدان الخاضعة قومياً، والتي لا يزال اقتصادها الزراعي تسيطر عليه مخلفات الاقطاعية والعصور الوسطى... إن المنظم العظيم باني الاشتراكية على سدس الكرة الارضية؛ الرفيق ستالين، قد حذر دائماً من الاتجاه الى تجاهل الشروط الموضوعية التي تحيط بنضال كل من الاحزاب الشيوعية.....». وبعد الاستقلال السياسي بأكثر من عشر سنوات ظلت نظرة الشيوعيين في المشرق للتحول الاشتراكي محكومة بأن الظروف الموضوعية غير مواتية. ففي عام ١٩٥٦، قال خالد بكداش «ان الاشتراكية في بلادنا لا يمكن تحقيقها بمجرد قرار من الحكم القائم، ولا بمجرد رغبات حزب من الاحزاب... فلتحقيق الاشتراكية ينبغي ان يكون الانتاج قد بلغ درجة معينة من تطوره. إن العمل لتحقيق الاشتراكية في بلد كسورية او مصر، مثلاً، لا يعني تأميم المعامل (المصانع) والمشروعات الرأسمالية الوطنية القائمة في البلاد... إن الرأسمال الحر ما زال يلعب في سوريا دوراً تقدمياً، دوراً ثورياً، في تطوير الاقتصاد الوطني. فلا يجوز والحالة هذه تقييده ووضع العراقيل في طريقه». وتستمر هذه النظرة من الاحزاب الشيوعية المشرقية الى مشارف الستينات، اي بعد الاستقلال السياسي بحوالى عشرين سنة. فهي ضد التأميمات والتضييق على الرأسمالية الوطنية. وقد نشرت الصحف الناطقة باسم هذه الاحزاب هجوماً متصلاً على القوانين الاشتراكية التي اصدرها عبدالناصر عام ١٩٦١ وشملت سوريا ومصر (الجمهورية العربية المتحدة)؛ واعتبرتها تكريساً لرأسمالية الدولة، وإلهاءً للطبقة العاملة، وتضييقاً على الرأسمالية الوطنية في سوريا؛ «فالقوى الاقتصادية السورية التي لعبت دوراً في نهضة سوريا الصناعية لم تستكمل جميع طاقاتها في ميدان التطور الاقتصادي، وفي ميدان النضال المعادي للاستعمار. ومن هذه الزاوية يمكن القول ان بعض التدابير الاخيرة (القوانين الاشتراكية الخاصة بالتأميمات والاصلاح الزراعي) سابق لأوانه ويحمل طابع المغامرة...»[٩٥].

اما الجماعات والاحزاب الماركسية في مصر، والتي بدأت في التكوّن في اعقاب الحرب العالمية الاولى، فإنها منذ اوائل العشرينات وهي تدعو الى التحرر من الاستعمار جنباً الى جنب مع «إبطال الملكية الشخصية وتجديد النظام على قاعدة الملكية الجماعية»[٩٦]. وجاء في برنامج الحزب الشيوعي المصري الذي تأسس عام ١٩٢٢، المطالبة بالغاء الامتيازات الاجنبية، وتأميم قناة السويس؛ ومصادرة جميع الاراضي المملوكة للافراد التي تزيد عن مائة فدان من دون تعويض، وتوزيع ما يزيد منها على الفلاحين الذين لا ملك لهم، وتنظيم مجالس سوفياتية لفقراء الفلاحين، وإلغاء نظام ملكية العِزَب، وإلغاء ديون الفلاحين[٩٧].

وبالرغم من المد والجزر في الحركات الماركسية المصرية، وتبدّل قياداتها وكوادرها البشرية، فإنها ظلت تفهم مقولة لينين فهماً يدمج بين التحرر من الاستعمار والتحرر الاجتماعي او التحول الاشتراكي في الوقت نفسه؛ «فكبار الرأسماليين الانكليز هم اصحاب المصالح في مصر. وكبار الرأسماليين المصريين هم اصحاب المصالح في انكلترا بحكم الترابط بين الرأسمال المصري والانكليزي الكبير. اما مكان مصالح الشعب المصري الكادح من كل هذا، فهو شيء آخر. بل ان هذه المصالح تعارض مصالح الكبار الرأسماليين المصريين وتناقضها على خط مستقيم. فهذا يفهمنا ان الكفاح ضد الاستعمار البريطاني ليس بكافٍ، وانه يجب ان يرتبط اشد الارتباط بالكفاح ضد شريكته الرجعية المصرية، اي في سبيل ديمقراطية حقيقية تسود بلادنا»[٩٨]. وهكذا تبلورت نظرة الماركسيين المصريين الى ان المسؤول عن الاستغلال والتخلف هو جبهة واحدة تتكون من الاستعمار والاقطاع والاحتكار؛ فهي جبهة اعداء الشعب؛ وهي معسكر واحد؛ وينبغي اسقاط المعسكر بكل اطرافه.

---

(٩٥) جريدة **المساء** (القاهرة)، ١٥/ ١/ ١٩٥٦، ونقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨.
(٩٦) **الاخبار** (بيروت)، ٣٠/ ٧/ ١٩٦١، ونقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٢٨٠.
(٩٧) نقلاً عن: رمضان، **الفكر الثوري في مصر قبل ثورة ٢٣ يوليو**، ص ٤٧.
(٩٨) المصدر نفسه، ص ٤٨.

اما في القضايا الاجتماعية الاخرى فهناك اتفاق عام بين كل الفصائل الماركسية العربية. فهي تؤمن بالمساواة بين **المرأة** والرّجل؛ وتعتبر تخلف المرأة نتاجاً لعلاقات الانتاج المتخلفة، وما يصاحبها من استغلال، وسيطرة للاسرة الابوية. وتدعو بالتالي الى تحرير المرأة كجزء لا يتجزأ من برنامج التحرر الاجتماعي والسياسي، والعناية بتعلمها وتثقيفها «وانتشالها من البؤس والجهل.. واتاحة فرص العمل امامها»(٩٩).

وفي مسألة **الاقليات**، فإنّ الاحزاب الماركسية العربية قد طرحتها من الزاوية العامة نفسها ـ اي اعتبارها مظهراً من مظاهر الاستغلال العام السائد في المجتمع، اما بفعل الاستعمار الخارجي او الرجعية المحلية المستغلة. وبالتالي فإن القضاء على هذا الاستغلال، **هو شرط مصاحب لتحقيق** المساواة بين افراد المجتمع «على اختلاف اديانهم وعناصرهم، وتحقيق روابط الاخاء والتضامن بينهم.. وتأمين الحريات الديمقراطية العامة، وفي مقدمتها حرية الضمير والكلام والصحافة والنشر والاجتماع... وحرية العبادة واحترام عقائد الناس الدينية..»(١٠٠).

اما النظرة الى **التراث والدين**، فإن الاحزاب الماركسية العربية قد راعت عدم الدخول في معارك نظرية علنية بشأنه. إنها طبعاً لا تقر الدين كأساس للرابطة السياسية او التنظيم الاجتماعي. ولكنها إما تجاهلته، سلباً وايجاباً، او تحدثت بشأنه بلغة محايدة؛ وفي احسن الاحوال نظرت الى الدين عموماً والاسلام خصوصاً، كجزء من التراث العربي، ودعت بالتالي الى إحياء التراث الفكري العربي(١٠١).

ان تحليل الماركسيين العرب لجذور التخلف واسس التقدم، وإقرار العدالة الاجتماعية والمساواة، ظلت جزءاً من رؤية نظرية شاملة للتاريخ والاجتماع ـ كما صاغها ماركس، وفصّلها لينين وستالين. ولم يبذل الماركسيون العرب جهداً كبيراً في دراسة الواقع العربي مستخدمين المنهج الماركسي الجدلي الا في آونة متأخرة نسبياً، وخاصة بعد المؤتمر العشرين للحزب الشيوعي، ونقد الستالينية على يد خروشوف في منتصف الخمسينات. وقد جاءت مقولة التطور اللارأسمالي في دول العالم الثالث من خلال ثورات وطنية ذات مضمون اجتماعي متقدم، إحياءً للمقولات اللينينية التي كانت قد تجمدت اثناء الحقبة الستالينية، وتجمدت معها اجتهادات الاحزاب الشيوعية العربية وخاصة في المشرق. لقد كان هذا **الجمود الفكري من ناحية، و إهمال دراسة الواقع العربي من ناحية ثانية، والتبعية الميكانيكية لتفسيرات موسكو ومواقفها السياسية التكتيكية من ناحية ثالثة، هي اهم مشكلات الاحزاب الشيوعية العربية في تعاملها مع الجماهير العربية**. لم يكن موقفها من الاستغلال والاستعمار، او دعوتها لمحاربة الاحتكار الاجنبي والمحلي واعادة توزيع الثروة هو المشكلة. بالعكس، ربما كانت هذه اهم اسهامات الماركسيين العرب في الفكر التقدمي العربي الخاص بالمسألة الاجتماعية. **كانت مشكلاتهم في الاساس، وخاصة في المشرق، نابعة عن التذبذب والتضارب، واحياناً التناقض، في مواقفهم حيال القومية العربية والامة العربية والوحدة وقضية فلسطين**؛ وكذلك في مواقفهم التكتيكية حيال الاحداث اليومية والقيادات والقوى السياسية الاخرى(١٠٢). هذه الامور ـ مما لا يدخل في موضوع هذه الدراسة ـ كانت مسؤولة عن تقلص جاذبية هذه الاحزاب لدى الجماهير العريضة، بما فيها الطبقات العاملة في الريف والحضر.

ولكن يظل **التنافر الاساسي الاعمق بين الرؤية الماركسية والرؤية الاصولية الاسلامية نابعاً**

---

(٩٩) صادق سعد، في: **الفجر الجديد**، ١٩/ ١/ ١٩٤٦، نقلا عن: المصدر نفسه، ص ٥٤.

(١٠٠) انظر: **الميثاق الوطني الشيوعي السوري**، الذي اقره المؤتمر الوطني للحزب في اول كانون الثاني/ يناير ١٩٤٤، نقلاً عن: مرقص، **الاحزاب الشيوعية في الوطن العربي**، ص ٢٢١ ـ ٢٢٣.

(١٠١) **الميثاق الوطني الشيوعي السوري**، نقلاً عن: المصدر نفسه، ص ٢٢١.

(١٠٢) المصدر نفسه، ص ٢٢٢.

من انهما رؤيتان شموليتان متضادّتان في النظرية و في المنهج. وكون اي منهما شمولية، يعني بداية استبعاد اي رؤية اخرى حتى لو لم تكن شمولية، وكون كل منهما شمولية، يعني **نفي كل رؤية منهما للرؤية الاخرى**. فبالرغم من ان بعض مقولات العدالة الاجتماعية في كلتا الرؤيتين تتشابه ـ مثل قيمة العمل الانساني، وتكافؤ الفرص، ومقولة كل حسب مجهوده ولكل حسب حاجته (الفرد وبلاؤه، والفرد وحاجته) ـ الا ان تناقض المنطلقات الاساسية يجعل هذا التشابه في مسألة العدالة محدود المعنى والمغزى. بل ان الرؤية الاصولية الاخوانية كانت تلحّ في الاربعينات على قضية العدالة الاجتماعية لا فقط كهدف في حد ذاته، وإنما ايضاً كوسيلة لسحب البساط من تحت ارجل الشيوعيين المحليين. وحتى في الرقعة الاجتماعية العدالية التي تتفق فيها الرؤيتان فإن الحد الاقصى الذي تصل فيه الرؤية الاصولية الى الملكية العامة هو حد جوازيّ (اي لا يحرمه الاسلام) واستثنائي ـ حيث القاعدة هي الملكية الفردية. اما في الرؤية الماركسية فإن العكس هو الصحيح، اي ان القاعدة هي الملكية العامة للثروة، بينما الملكية الفردية جوازية استثنائية. الرؤية الاصولية تعتبر الحكم بما انزل الله، اي تطبيق الشريعة، هو تتويج لبرنامجها الاجتماعي والسياسي والاقتصادي؛ وان المجتمع في ظل هذا الوضع الجديد جدير بأن يشق طريقه الى المستقبل بتلقائية افراده المؤمنين، اما الرؤية الماركسية فبرنامجها الحقيقي لتغيير المجتمع يبدأ بعد استيلاء اصحابها على السلطة، وذلك لانجاز الثورة الاشتراكية، ثم الثورة الشيوعية، التي تختفي فيها الطبقات تماماً، وتتحقق فيها المساواة الاقتصادية الكاملة، ويُشبع افراد المجتمع كلّ حاجاتهم المادية والروحية، بصرف النظر عن حجم الجهد الذي يبذلونه. الرؤية الاصولية تجعل الجزاء الاعظم في الآخرة، والرؤية الماركسية تجعله في الارض بتحقيق الشيوعية.

إن **الرؤية الماركسية في المسألة الاجتماعية، كما قدمتها الاحزاب الشيوعية العربية، لم يتح لها اي فرصة للتطبيق المباشر في الواقع العربي المعاصر**. وهي في هذا الشأن مثل الرؤية الاصولية الاخوانية، فأصحاب كلتا الرؤيتين لم يصلوا الى السلطة في اي من الاقطار العربية الرئيسية. ولكن الماركسيين العرب ـ وخاصة المصريين ـ استطاعوا مع ذلك التأثير غير المباشر في مفاهيم وبرامج القوى والاحزاب السياسية الاخرى، وخاصة القومية منها، فالبعث، وثورة ٢٣ يوليو/ تموز وحركة القوميين العرب، قد تأثروا بالفكر الماركسي وبالكثير مما ورد في برامج الاحزاب الشيوعية العربية ـ مثل التأميم والاصلاح الزراعي والقضاء على الاحتكار واضطلاع الدولة بالعبء الاساسي في برامج التنمية الاقتصادية والاجتماعية. كما ان إسهامات الماركسيين المصريين في الخارج، مثل سمير امين وانور عبدالملك، قد تجاوزت الساحة العربية الى كل انحاء العالم الثالث.

سابعاً: خاتمات

هذه الدراسة التي امتدت صفحاتها هي مع ذلك تترك الكثير مما طلبته اللجنة المنظمة لهذه الندوة. ولكن آن لها ان تنتهي بصياغة للكشف عن امكانيات التوفيق والتأليف بين الاصولية الاسلامية في المسألة الاجتماعية من ناحية، والتيارات الفكرية الوضعية الاخرى على الساحة العربية من ناحية ثانية، وتحديات العصر من ناحية ثالثة.

من العرض السابق، يبدو للوهلة الاولى ان مهمة التوفيق هذه غير ممكنة منطقياً ونظرياً فكل تيار من التيارات الاربعة الرئيسية التي تعرضنا لها (الاصولي الاسلامي، والليبرالي، والقومي الاشتراكي، والماركسي) ينطلق من ارضية مختلفة، ويتبنى منهجاً مختلفاً، ويعتمد اساساً مختلفاً للجامعة السياسية والتنظيم الاجتماعي. ومع ذلك فإن محاولات التوفيق والتأليف بين تيارين او اكثر من التيارات الاربعة لم تنقطع او تتوقف منذ عصر النهضة. وسجل الاسماء التي حاولت هذا التأليف او التوفيق هو سجل

طويل ـ يبدأ بالطهطاوي وخير الدين التونسي والافغاني ومحمد عبده؛ ولكنه لا ينتهي؛ ويشمل في الآونة الاخيرة امثال زكي نجيب محمود، وقسطنطين زريق، والطيب تيزيني، وحسن حنفي، وعبد الله العروي، ومحمد عابد الجابري، واحمد صدقي الدجاني، وكمال ابو المجد، وخالد محمد خالد، ومحمد النويهي، وحسين امين، ومحمد عمارة، وعادل حسين. فهؤلاء جميعاً وغيرهم كثيرون، حاولوا ويحاولون هذا التأليف بين الاصالة والمعاصرة. ويشعر هذا الكاتب بتواضع شديد حيال هذه الاسماء العملاقة؛ واصحابها قد أوتوا من العلم والمعرفة بالتراث ما لا يتوفر لهذا الكاتب؛ وبذلوا في هذه المهمة من الوقت والطاقة ما لم يبذله هذا الكاتب. بل إن مؤتمرات، عديدة قد عقدت لانجاز هذه المهمة، وحشد لها واشترك فيها عمالقة الفكر الاسلامي والعربي المعاصرون، وكان من اهمها في العقد الاخير ندوة **ازمة التطور الحضاري في الوطن العربي** (الكويت ١٩٧٤)؛ وندوة **القومية العربية والاسلام** (بيروت ١٩٨٠).

ولكن هذه المجهودات الفكرية الهائلة لم تؤدِ الى صياغة تأليفية مقبولة تماماً من الاصوليين والمعاصرين، وإن كانت قد أخصبت الفكر العربي، وشيدت مزيداً من جسور الحوار بين اصحاب التيارات المختلفة. إن التأليف لا بد من ان يأتي من داخل كل تيار، وعلى ايدي بعض اصحابه الموثوقين، حتى يكون التأليف نفسه عن قناعة ويتمتع بالمصداقية. فهذه الدراسة لم تتحدث عن تيارات فكرية فقط، ولكن عن تيارات فكرية جسّمت نفسها في حركات سياسية، وتنبع من، وتتوجه الى، قوى اجتماعية بعينها. قد يكون مفيداً إن يُذكّر المفكرون اصحاب كل تيار بإمكانيات ووسائل الانفتاح على التيارات الاخرى. قد يفيد ان نذكّر الاصوليين بتراث المعتزلة او بأهمية العقلانية في القرن العشرين، او بطبيعة وتعقيد مهمات الحاضر وتحديات المستقبل. وقد نضغط عليهم بالحقائق المقارنة، ونلح في ان يتصدوْا بوضوح لاشكاليات ما تزال غامضة قلقة في فكرهم وسلوكهم. وقد نذكّر الماركسيين بأهمية التراث، وخطل تجاهل الدين، وتأصل الاسلام في اعماق الاغلبية العظمى، وقوته التعبوية... وان المشروع الاصولي قادر دائماً على استنفار المؤمنين للجهاد والاستشهاد بأقوى مما تستطيع اي رؤية وضعية؛ وان تلك الحقيقة هي التي تفسر اسقاط نظام الشاه واغتيال الرئيس السادات، واخراج القوات الامريكية من لبنان ـ وهي امور تمنّاها الماركسيون العرب وغيرهم من القوى الوطنية العربية، ولكن الاصوليين هم الذين حققوها. وقد نفعل الشيء نفسه مع الليبراليين والقوميين الاشتراكيين. ولكن ستظل مهمة التأليف والتوفيق ـ إن كان لها ان تتحقق على الاطلاق ـ هي مسؤولية اصحاب هذه التيارات ومنظريها ومنظميها. وما على الفكر غير الحركي (اي الذي لا يتجسد في حركة سياسية) الا ان يكون مساعداً ثانوياً في هذا الصدد.

بهذه التحفظات والقناعات، اثير الاسئلة التالية مع ذلك: **هل هذا التأليف او التوفيق مطلوب او ضروري؟ وهل هو ممكن؟ وما السبيل اليه؟ واذا كان غير ضروري او غير ممكن، فما هو البديل لكي نجابه تحديات العصر؟**

إن التأليف بين التيار الاصولي الاسلامي من ناحية والتيار الماركسي الشيوعي من ناحية اخرى هو غير ممكن منطقياً. ما لم يتخل احدهما عن بعض مسلماته ومنطلقاته الاساسية. وهذه الخلاصة السريعة تستند الى ما ذكرناه في متن البحث. وهو ان كلاً منهما ينطوي على نسق فكري شمولي ومتكامل وقطعي، واصحاب التيارين لا ينكرون هذه الخلاصة ـ اي استحالة التوفيق او التأليف.

أما **التأليف بين التيارين الليبرالي الديمقراطي والقومي الاشتراكي فهو امر ممكن نظرياً ومنطقياً**. وقد تحقق عملياً في بلدان اخرى تحت اسم الاشتراكية الديمقراطية. ويقيننا ان ثورة يوليو لو كانت قد اتيحت لها فرصة تحقيق هدفها السادس ـ بناء ديمقراطية سليمة ـ لكانت قد اصبحت تجسيماً نظرياً وعملياً لهذا التأليف ـ فالتوفيق ممكن نظرياً لأن النسق الفكري لكل من التيارين ليس نسقاً شمولياً مقفلاً ومكتفياً ذاتياً. ومن هنا إمكانية التلقيح والأخصاب المتبادل.

إن التـوفيق النـظري ـ اذن ـ ممكن جزئيـاً بين بعض التيـارات الرئيسية على الساحة العربية. وغير ممكن بين بعضها الآخر. هذا بشكل عام. اما في **المسألة الاجتماعية بالذات، فإن التوفيق والتأليف في قضية العدالة الاجتماعية ممكن، حتى بين اكثر هذه التيارات نفياً لبعضها البعض من حيث الاساس النظري والمنهجي** ـ ونقصد التيار الاصولي والتيار الماركسي. فكلاهما ضد تكـديس الثروة، ومع اعتبار العمل المعيار الاساسي لتوزيعها، ومع الملكية العامة للمرافق والصناعات الاساسية، وضد احتكارها بواسطة الافراد او الشركات الخاصة، وضد الممارسات المصرفية الرأسمالية، ومـع تكـافؤ الفرص، ومسؤولية المجتمع في توفير العمل للقادرين عليه، ومع التكافل الاجتماعي لغير القادرين (بسبب الشيخوخة او العجز او المرض او البطالة غير الطوعية). وفي رقعة الاتفاق هذه يتقابل التيـاران المتناقضان مع التيار القومي الاشتراكي. **ولكن في مسألة الاقليات غير المسلمة ومسألة المرأة، نجد ان رقعة الاتفاق تضيق وتتقلص بين التيار الاسلامي من ناحية والتيارات الثلاثة الاخرى من ناحية ثانية.** فالمسألة في المواطنة الكاملة بين المسلمين وغير المسلمين ركن اساسي واضح في الليبـراليـة والمـاركسيـة والقـوميـة الاشتراكية؛ وكذلك المساواة بين الرجال والنساء. بينما التيار الاصولي ـ كما رأينا ـ يكتنفه القلق والغموض في هاتين المسألتين؛ ويصدر من المتحدثين باسمه تفسيرات متفاوتة، واحياناً متناقضة.

إذن، **التأليف النظري العام بين التيارات الاربعة غير ممكن تماماً، ولكنه في القسط الاعظم من المسألة الاجتماعية ممكن**؛ وبالشكل المبيّن أعلاه. ولدينا شكوك في جدوى الاستمرار في المحاولات النظرية للتأليف بين التيارات الاربعة في كل المسائل. فضـلاً عن استحالته، الا اننا نشك ايضاً في فائدته.

الاهم في نظرنا هو قبول مبدأ التعايش السلمي بين هذه التيارات ـ اي ان يقر اصحاب كل تيار، سواء أكانوا في السلطة او خارجها، بمشروعية كل تيار في ان يوجد على الساحة العربية (الوطنية والقومية) تلكم هي المعركة الاهم. وبحسمها في صالح التعايش نكون قد جنّبنا النضال العربي الدوائر المفرغة وضريبة الدم التي يدفعها كل جيل ـ هباء منثوراً ـ في محاولة ابادة التيارات الثلاثة الاخيرة. فكل التصفيات الجسدية في نصف القرن الماضي لأصحاب هذا التيار او ذاك، على يد اصحاب هذا التيار او ذاك، لم تنجح في وأد اي منها. واستمرار التيارات الاربعة على الساحة طيلة قرن كامل، رغم لحظات المد والانحسار، هو دليل واقعي على انها تعبّر عن قوى اجتماعية حقيقية، مهما تفاوتت حجماً واستنارة وفعالية.

إن التعـايش السلمي لا ينفي، ولا يمكن ان يمنع الصراع بين هذه التيارات الرئيسية. فالصراع بينهما ليس لمجرد الخلاف الفكري، ولكنه، اهم من ذلك، تعبير عن صراع اجتماعي قائم ومستمر. ولذلك نتعلمه من تجربة مجتمعات اخرى، هو ان معيار نضجها الاجتماعي والسياسي هو قبول مثل هذا التعايش إن لم يكن الاذعان له. والتعايش السلمي يعني فيما يعني وضع قواعد لتقنين الصراع وادارته، قواعد يقبلها اصحاب هذه التيارات مهما كانت درجة تنافرها او تناقضها. وضع هذه القواعد وقبولها يعني ـ صراحة او ضمناً ـ قبول التعددية الفكرية، والتي هي اصلاً تعبير عن تعددية اجتماعية على ارض الواقع المعاش. وضع القواعد لتقنين الصراع وإدارته يعني ـ بتعبير آخر ـ تتويج الاعتراف بالتعددية الفكرية والاجتماعية بتعددية سياسية. مؤشر النضج المجتمعي إذن، هو بالاتفاق ـ لا على مضمون المعادلة ونتاجها ـ وانما على اطرافها وشروطها.

من ناحية اخرى، اصبح هناك تراكم معرفي تقديري، يفيد ان اصحاب اي نسق فكري، حتى لو كان شاملاً متكاملاً وقطعياً، حينما يصلون الى السلطة ويمارسونها، فإن الواقع يفرض عليهم ما لم يكن

يعلمونه او يقدّرونه حق قدره، والبعض منهم يحاول بلا جدوى تطويع، وربما مسخ، الواقع ليتفق مع نسقه الفكري المسبق. ولكنه إن آجلاً او عاجلاً، وربما بعد تضحيات هائلة، لا بد من ان يتصالح مع الواقع ويعدل من رؤيته النظرية، كشرط ضروري لتغيير هذا الواقع. فالدستور الاسلامي الايراني الذي صدر بعد سنة (٢/ ١٢/ ١٩٧٩) من انتصار الثورة الايرانية لا يتفق مع الرؤية التي كان الامام الخيمني قد صاغها في محاضرته في مدينة النجف عن الحكومة الاسلامية عام ١٩٦٩، الا في المبادىء العامة جداً، والتي هي في معظمها لفظية ورمزية. اما بقية الدستور، وتقع في حوالى مائة صفحة، فتكاد تتشابه مع ميثاق العمل القومي، الذي قدّمه عبدالناصر عام ١٩٦٢ في معظم مقولاته ومحتوياته الاجتماعية والاقتصادية، فالدستور الايراني ـ كالميثاق ـ يتحدث عن قطاع عام رائد يقود عملية التنمية، يسانده قطاع تعاوني وقطاع خاص، في إطار تخطيط مركزي شامل، بهدف تحقيق الكفاية والعدل (المادة ٤٣). بل إن الدستور في (المادة ٤٤)، يعدد المرافق والصناعات التي يسيطر عليها القطاع العام (وكأنه نسخة من الاجراءات الاشتراكية التي قام بها عبدالناصر عام ١٩٦١) ، وتشمل، «الصناعات الرئيسية والكبرى، والتجارة الخارجية، والمصادر المعدنية، والبنوك، وشركات التأمين، والبرق والبريد، والهاتف والطيران والملاحة، والطرق والسكك الحديدية وما في حكمها...». ولا يترك الدستور الاسلامي للقطاع الخاص غير «الزراعة وتربية الحيوان والصناعة الخفيفة والمتوسطة والتجارة الداخلية والخدمات التي لا تقوم بها الدولة او القطاع التعاوني» (المادة ٤٤). بل ويضع الدستور على الملكية الفردية والقطاع الخاص من الضوابط ما يضمن انه «يساهم في تنمية البلاد وتقدمها،ولا يضر بالمجتمع، ولا يتعارض مع الشريعة الاسلامية». كما يؤكد الدستور على ان القطاع العام والتخطيط المركزي لا بد من ان يعملا على تجميع المدخرات، ومنع الاسراف، واستخدام انجح الوسائل العلمية والتكنولوجية لتحقيق النمو الاقتصادي السريع، وإشباع الحاجات الاساسية للاغلبية الكادحة، وتقليص الاعتماد على الخارج. (المادة ٤٣).

إن هذا التشابه، إن لم يكن التطابق، يعني ان منطق الثورة في بلد متخلف ـ سواء أكانت هذه الثورة إسلامية او قومية اشتراكية، وسواء أكان اسمها مصر او ايران ـ يملي في النهاية تشابهاً في الحلول للمشكلات نفسها، وتشابهاً في الاستجابة للتحديات نفسها؛ بصرف النظر عن المنطق الايديولوجي المبدئي ولغة الخطاب السياسي. اي ان الواقع هنا، والتفاعل الامين معه، يفجر جدليته النوعية والاجرائية.

إن التأليف او التوفيق بين التيارات الاربعة التي تعرضنا لها في هذه الدراسة يتم على ارض الواقع العربي من خلال التعايش والتفاعل اكثر مما يتم على المستوى الفكري المسبق. ولعل مراقبة الساحة المصرية في السنوات الثلاث الاخيرة، يؤيد بوادر هذا التأليف على ارض الواقع. فإذا اخذنا الحركات والاحزاب السياسية التي تجسم كل تيّار، وفحصنا برامجها، وخاصة تلك التي خاضت بها الانتخابات النيابية، فإننا نلاحظ هذا التلاقي، فنحن نلاحظ اولاً ان التيار الاصولي الاسلامي كما يجسّمه الاخوان المسلمين، قد قبل ضمناً بالتعايش مع التيارات الاخرى، بل وقبل مشروعيتها؛ وهذه سابقة مهمة. اكثر من ذلك تحالف الاخوان مع اكبر حزب ليبرالي عربي عريق في علمانيته، وهو حزب الوفد وهذه ايضاً سابقة مهمة. ولا يقل عن السابقتين اهمية، ان البرنامج الانتخابي المشترك لهذين التيارين قد جاء متقارباً مع مقولات التيار القومي الاشتراكي. فالبرنامج الوفدي ـ الاخواني «يؤمن بأهمية وجود قطاع عام قوي وقادر لتستطيع الدولة الاستعانة به في تأمين وجود فوائض مناسبة تسهم في التمويل الذاتي للتنمية؛ بل إن ظروف الدول النامية جميعاً تقتضي تواجد القطاع العام..... لا سيما في الصناعات الاستراتيجية...»؛ وينتقد «سوء توزيع الدخل والثروة في البلاد، وينذر بأن التفاوت الكبير بين مستوى الدخول يشكل خطراً جسيماً على امن المجتمع»؛ يؤكد انه «لا عدول عن الاشتراكية وقوانين الاصلاح الزراعي وتحديد الملكية»[١٠٣].

---

(١٠٣) انظر: «برنامج الوفد الانتخابي،» في: ملحق صحيفة **الوفد**، (١٢ نيسان/ ابريل ١٩٨٤).

جدلية الواقع هذه نفسها جعلت حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي (الذي يجمع فصائل الماركسية والقوميين الاشتراكيين) يقترب من الرؤية الاصولية الاخوانية في مسألة الدين وتطبيق الشريعة، ويقترب من الرؤية الليبرالية في مسألة الديمقراطية السياسية. ففي برنامجه الصادر عن المؤتمر العام الاول للحزب (١٠ ـ ١١/ ٤/ ١٩٨٠) يؤكد «ان التعارض بين الدين والتقدم هو في الحقيقة مشكلة اوروبية بحتة لم تشهد بلادنا مثيلاً لها... وان القيم الدينية الصحيحة التي يستمدها الانسان من الدين ـ وقد صارت جزءاً لا يتجزأ من تراثنا الحضاري ـ لهي قوة كبرى دافعة لجهاد الانسان والجماهير نحو حياة افضل... كما ان التشريع الاسلامي يعتبر صورة من صور العبقرية في اطار التعاليم الكلية والمبادىء العام للدين... اضافت به امتنا عبر تاريخها المجيد في فترات الزهو الاسلامي صفحات مشرقة ورائدة الى التراث العالمي كله... وان الاسلام بما جاء به من احكام يجب استلهامه كمصدر رئيسي واساسي للتشريع وفي تجليه وابراز جوهره المتألق...»[١٠٤]، وبالنسبة للديمقراطية، يؤكد التجمع على «حق كل القوى السياسية والطبقات في اقامة احزابها المستقلة دون قيود او شروط فيما عدا تلك التي تقوم على التمييز العنصري او الارهاب المسلح...»[١٠٥].

هذه امثلة للتقارب بين تيارات لم تؤمن بعضها بالتعايش السلمي من قبل، وبعضها دخل مع البعض الآخر في حروب إبادة فكرية وتصفيات جسدية. ان كلاً منها، لا يقبل التعايش وحسب، بل يحاول في برامجه وخطابه السياسي ان يتدارك ما اهمله ـ وأده في الماضي من قضايا ومطالب شعبية. فالذين اهملوا قضيتي العدالة الاجتماعية والقومية العربية في الماضي (الوفد الليبرالي) اصبحوا يقرون بأهمية ومركزية العدالة الاجتماعية، ودور القطاع العام، ومكاسب العمال والفلاحين، والتوجه القومي العربي. والماركسيين وورثة التيار القومي الاشتراكي لثورة يوليو/ تموز، الذين اهملوا قضية الديمقراطية السياسية، وفضلوا عليها الحزب الواحد او التنظيم الواحد في الماضي، اصبحوا يقرون بأهمية ومركزية «الديمقراطية التعددية» وحق كل القوى والطبقات في انشاء احزابها، وبدور القطاع الخاص والرأسمالية المنتجة. واصبح الليبراليون والماركسيون والقوميون الاشتراكيون يقرّون بأهمية ومركزية الاصالة الحضارية وتجسيم ذلك اسلامياً في الاجماع على ان الشريعة الاسلامية هي المصدر الرئيسي للقوانين.

ربما يظل هناك شكوك حول مدى اخلاص كل تيار، او عمق ايمانه بكل قضية من القضايا الكبرى المذكورة (والتي كان له في الماضي موقف مخالف فيها). وربما يعتبر البعض هذه التحولات من قبيل الدعاية او محاولة التقرب للجماهير والحصول على تأييدها. وقد يكون في كل ذلك بعض الصحة. ولكن الاهم ان هذه التيارات الاربعة ادركت ضرورة التحول من اجل استمالة الجماهير الشعبية الى صفها. بتعبير آخر، الجماهير الشعبية اذن هي التي أملت هذا التحول، اي أملت الاتجاه نحو التأليف والتوفيق. فالاحزاب التي تجسم التيارات الاربعة باتت تدرك ان الاصالة الاسلامية والعدالة الاجتماعية والديمقراطية السياسية والوحدة العربية والتنمية الاقتصادية... هي كلها مطالب شعبية متزامنة ومترابطة. وان القطاعات الكبرى من هذه الجماهير لا تقبل المفاضلة بين هذه المطالب، ولا مقايضة واحد منها بالآخر. فالرغبة الشعبية الهائلة في انجاز التنمية الاقتصادية السريعة، مثلاً، لا ينبغي ان تكون على حساب العدالة الاجتماعية في التوزيع، ولا على حساب الديمقراطية، ولا على حساب الاستقلال الوطني، او التوجه القومي العربي، اما صياغة هذه المطالب في/ او استخراجها من نسق فكري متسق منطقياً، ومتألق مفهومياً ونظرياً، فليس مهمة الجماهير ولكنه مهمة مفكري هذه التيارات، او غيرها.

التعايش السلمي بين التيارات الاربعة الرئيسية، وتفاعل كل منها مع الواقع (الجماهير

---

(١٠٤) حزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي، المؤتمر العام للحزب، ١، القاهرة، ١٠ ـ ١١ نيسان/ ابريل ١٩٨٠، **البرنامج السياسي العام لحزب التجمع الوطني التقدمي الوحدوي** (القاهرة، ١٩٨٠)، ص ١٩٨ ـ ٢٠٠.

(١٠٥) المصدر نفسه، ص ١٨٣ ـ ١٨٤.

ومطالبها)، هو الذي يؤدي في النهاية ـ اذن الى محاولات التقارب الفكري، ومن ثم التأليف والتوفيق. بالطبع سيظل كل تيار يتفاوت في اولوياته وقدراته الفعلية (فكرياً وتنظيمياً) وفي التفاصيل العلمية. ولكن هذا التفاوت سيظل محكوماً في حدود معينة تفرضها الجماهير العريضة، ما دامت قواعد التعايش وتقنين الصراع (ـ الديمقراطية) موجودة ومحترمة ويلتزم بها الجميع.

الجهاد ـ اذن من أجل التأليف والتوفيق بين التيارات الاربعة لن يتم في بحث او مجلد، ولن يتم في ندوة او مؤتمر، ولن يتم مسبقاً على مستوى النظرية والمنطق؛ ولكن ساحته الاولى هي الديمقراطية. والعدوّ الاول امام التأليف والتوفيق هو الاستبداد في الحكم والفكر، لأنه هو الذي يمنع التعايش، ويمنع التفاعل ويمنع الاحتكام للجماهير القادرة وحدها على فرض التأليف والتوفيق □

صـــدر حديثـــاً عـــن

مركز دراسات الوحدة العربية

أزمة الديمقراطية في الوطن العربي

بحوث ومناقشات الندوة الفكرية

التي نظمها

مركز دراسات الوحدة العربية

سعد الدين ابراهيم	عادل حسين	محمد الرميحي
علي الدين هلال	اسماعيل صبري عبدالله	جمال الشاعر
احمد صدقي الدجاني	يحيى الجمل	مصطفى الفيلالي
محمد عبد الباقي الهرماسي	حسين جميل	سمير امين
بسام الطيبي	طارق البشري	عصمت سيف الدولة

المسألة القانونية بين الشريعة الاسلامية والقانون الوضعي

طارق البشري

مستشار بمجلس الدولة ـ القاهرة.

مقدمة

إن النظر الى المسألة القانونية في الاطار العام للأصالة والمعاصرة، يستوجب دراسة اوسع مما تسمح به دراسة تقدم للندوة. لذلك تستحسن هذه الدراسة ان تكون اكثر تواضعاً من ان تدعي انها توفي الامر حظه من البحث الشامل، وهي تفصح من البداية انها تكتفي بايراد عدد من الملاحظات حول المسألة القانونية، تشكل بعضاً من اهم جوانب المسألة، في حدود ترسم السياق العام لظهورها، ومناقشة بعض ما راج حولها من تقريرات، وتوضح جوانب من المشكلة التي تثور اليوم حولها.

من القرن التاسع عشر، تفاعلت عناصر ثلاثة كان من شأن تفاعلها حدوث الاضطراب في البناء التشريعي وهياكله وأنساقه في اقطار الدولة العثمانية عامة، وفيما انفصل عنها عبر هذا القرن من بلدان. لم يكن واحد من هذه العناصر وحده هو مصدر الاضطراب، ولكن تضاربها معاً على الصورة التي حدثت في الظروف التاريخية الملموسة هو ما اشاع الفوضى في هذا المجال.

اول هذه العناصر، هو جمود الوضع التشريعي الآخذ عن الشريعة الاسلامية، وهو الوضع الذي انحدر الينا من قرون الركود السابقة، حسبما آلت اليه الاوضاع الاجتماعية السياسية وقتها. وليس المقصود بالجمود هنا، الشريعة الاسلامية بحسبانها الاصول المستمدة من القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة. ولكن المقصود هو ما آل اليه الجهد الاجتهادي في تلك الاحكام من جمود.

وثاني هذه العناصر هو ما اوجبته اوضاع الصحوة الاجتماعية والسياسية، من طروء الحاجة الماسّة لإصلاح الاوضاع والنظم وتجديدها، الامر الذي يستوجب اصلاحاً وتجديداً مناسبين في الهياكل والنظم التشريعية. وليس الاصلاح في ذاته مدعاة للاضطراب، انما كان اسلوب الاصلاح هو ما افضى الى ذلك. اذ اتخذت برامج النهوض، سواء على ايدي سليم الثالث ثم محمود الثاني في استانبول أو على ايدي محمد علي في القاهرة، اتخذت طابعاً ازدواجياً، تأتّى من ابقاء القديم على ركوده وإنشاء الحديث بجانبه وعلى غير انبثاق منه ولا تفاعل معه. يظهر ذلك في المؤسسات التعليمية

والقضائية ونظم الادارة والقانون والاقتصاد. وكان هذا مما انصدعت به البيئة الاجتماعية والفكرية شطرين متميزين، لا تزال آثاره العميقة تعمل عملها الى الآن.

وثالث هذه العناصر هو الغزو الاوروبي، السياسي والاقتصادي ثم العسكري. ما من امر ولا معضل في تاريخنا الحديث، إلا ويبدو هذا العنصر ذا تأثير كبير فيه، ولو بطريق رد الفعل. وهنا نلحظ الاقتحام اول ما نلحظ، سواء بالاملاء والقسر او بفعل ضغوط السياسة والاقتصاد. ثم نلحظ بعد ذلك ما فرضته مقاومة الغزو، وما اوجبه تفوق الغزاة في العلوم والفنون وأساليب التنظيم، ما املاه ذلك من ضرورة التعلم عن الغزاة، وما ولّده من مشكل يتعلق بضرورة الاخذ عنهم وضرورة مقاومتهم في الوقت نفسه.

كان الجمود عائقاً يحول دون التجديد المرجوّ، ثم كان قيام المؤسسات الحديثة جنباً الى جنب المؤسسات التقليدية مما حط كثيراً من امكانيات التفاعل بين هذين النمطين، تحريكاً وتنمية لوجوه التجديد في المؤسسات التقليدية، ودعماً وتوثيقاً لأواصر الاصالة في الابنية الفكرية والاجتماعية الحديثة. وكان من الطبيعي مع وفود الهجمة الاستعمارية الغربية، ان تجد في هذا الانفصام فجوة التسرب المواتية، وأن تسعى لاستيعاب المؤسسات الحديثة غير العميقة الجذور، وأن تحاصر المؤسسات القديمة المتيبّسة.

اولاً: الفقه الاسلامي قبيل الغزو الاستعماري

ومن حيث النظام القانوني، فلا شبهة في ان الاسلام كان هو السائد في ديارنا، فكراً وثقافة وسياسة وديناً وعقيدة ونظاماً، وذلك حتى نهايات القرن الثامن عشر. ولا شبهة كذلك فيما كان يتسم به الفقه الآخذ عن الشريعة الاسلامية من جمود.

ويصف الشيخ محمود شلتوت مظاهر الجمود عند ذكره الامراض التي لحقت بالجامع الازهر في عهوده المتأخرة بقوله: «تغلبت العناية بالمناقشات اللفظية، وتتبع كلمات المؤلفين في المصنفات والشروح والحواشي والتقارير على الروح العلمية الموضوعية...

ـ تغلبت روح التقديس للآراء والافهام التي دونها السابقون، والسموّ بها عن مستوى النقد وعدم الاكتراث بما قد يظهر من آراء جديدة.

ـ تغلبت نزعة الاشتغال بالفروض والاحتمالات العقلية التي لا تقع، وما يتصل بها من احكام، وأعرضوا عن تنمية الفقه العملي الذي يحتاج اليه الناس في معاملاتهم وأقضيتهم.

ـ تغلبت نزعة الاشتغال باختراع الحيل التي يتخلص بها من الحكم الشرعي. ولقد تناولت هذه الحيل كثيراً من ابواب الفقه، ولم تقف عند الحد الذي أثر عن الائمة من جعلها وسيلة للتخلص من ضرر او مكروه، بل افترضوا حيلاً يسقطون بها الواجبات...

ـ تغلبت روح التعصب المذهبي الشديد، حتى وصل الامر بين اتباع الائمة الى المناقشة في صحة الاقتداء بالمخالف في المذهب...

ـ تغلبت الفكرة القائلة بتحريم غير المذاهب الاربعة، فحجروا واسعاً ومنعوا رحمة اختص الله بها هذه الامة...»[1].

---

(١) محمد عبد المنعم خفاجي، **الازهر في الف عام** (القاهرة، ١٩٥٥)، ج ٣، ص ٩ ـ ١٢.

ويمكن تلخيص اهم وجوه الضعف والتخلف التي عانى منها الفكر الاسلامي عامة في القرنين السابع عشر وما تلاه، فيما وصفه انور الجندي من طغيان عنصر الجبرية على العقل، وطغيان مذاهب وحدة الوجود والحلول والاتحاد على الوجدان، بما يعني ذلك من تسليم كامل بالواقع الحادث وانسحاب الفرد من المجتمع وسقوط الارادة البشرية، مع غلبة طابع التقليد في مجال الفقه الاسلامي[٢]. وبدا التقليد في العصبية المذهبية، وفي صعوبة الرجوع الى الاحكام الشرعية الموزعة في كتب الفقه المذهبي وعدم وجود تقنين مستمد من احكام الشريعة يسهل الرجوع اليه والاخذ عنه.

على انه مع الاقرار بكل هذه المظاهر والعلل، فانه ينبغي ملاحظة ان حركة البعث والتجديد في الفكر الاسلامي وفقه الشريعة، قد بدأت ونمت قبل تصاعد الغزو الاستعماري الاوروبي في القرن التاسع عشر. وإن تراخت حركة التجديد ودعوته في كل من دار الخلافة العثمانية ومصر وبلاد الشام، اي في تلك الديار التي تمثل قلب الدولة العثمانية، حيث تقوى المؤسسات التقليدية ويعظم نفوذها المحافظ. ويحكي الجبرتي في احداث رمضان عام ١١٢٣ هـ (١٧١١ م) ان واعظاً رومياً جلس في جامع المؤيد يحض الناس على انكار التوجه الى القبور والقباب والتوسل بالاولياء، وجذب اليه رهطاً من الناس اعجبتهم دعوته، ولكن شيوخ الازهر وقفوا ضده، وتحرك الصناجق يفضّون من تجمّع مع الرجل «فضربوا بعضهم ونفوا بعضهم وسكتت الفتنة»[٣]. وتكشف هذه القصة عن وجود الداعين الى التجديد ونفي البدع ووجود من يستجيبون لها من الناس، مع صعوبة انتشار الدعوة، سواء في تركيا موطن «الرومي» او في مصر حيث حل فصفيت دعوته.

ولكن امكن لحركات التجديد ودعواته ان تنمو وتظهر في اطراف الدولة، حيث تضعف السلطة المركزية ويهن نفوذ المؤسسات التقليدية، او في الاصقاع البعيدة عن سلطة الدولة العثمانية. فظهر في نجد محمد بن عبد الوهاب (١٧٠٣ ـ ١٧٩١م) وقامت دعوته المعروفة على التوحيد المطلق الخالص مع رفض الجبرية وفكرة الحلول والاتحاد، مع تأكيد مسؤولية الانسان، وان التوسل لا يكون لغير الله. كما قامت دعوته على فتح باب الاجتهاد والتماس الحلول من المصادر الرئيسية للشريعة، وهي القرآن والسنّة والإجماع مع عدم التقيد بمذهب معين من المذاهب الاربعة السّنِيَّة. وكان من شأن دعوته ان جردت المذاهب من القداسة التي كانت مدعاة لها[٤]. وفي الوقت نفسه ظهر بالمدينة محمد بن نوح الفلاتي الذي يعتبره البعض المجدد على رأس القرن الثاني عشر(هـ) (١٧٥٢ ـ ١٨٠٣م)[٥]. وفي الفترة نفسها بالهند ظهر ولي الدين الدهلوي (١٧٠٢ ـ ١٧٦٢م) وسعى كشأن قرينيه السابقين مسعى الامام ابن تيمية، مع اهتمام بالصوفية، وكتب عن «الانصاف في بيان اسباب الاختلاف» وعن «عقد الجيد في احكام الاجتهاد والتقليد».

وفي اليمن تأثر الامام محمد بن عبدالله الشوكاني (١٧٥٨ـ ١٨٣٤م)، بكل من ابن حزم وابن تيمية،

---

(٢) انور الجندي، **اليقظة الاسلامية في مواجهة الاستعمار** (القاهرة: دار الاعتصام، ١٩٧٨)، ص ٤١ ـ ٤٩.

(٣) عبد الرحمن الجبرتي، **عجائب الآثار في التراجم والاخبار** (القاهرة: المطبعة الاميرية، ١٢٣٦ هـ.)، ج ١، ص ٤٨ ـ ٥٠.

(٤) آمنة محمد نصير، **الشيخ الامام محمد بن عبد الوهاب ومنهجه في مباحث العقيدة** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٣)، ص ٢٢٤.

(٥) عبد المتعال الصعيدي، **المجددون في الاسلام من القرن الاول الى القرن الرابع عشر، ١٠٠ هـ ـ ١٣٧٠ هـ**، ط ٢ (القاهرة: مكتبة الآداب، ١٩٦٢)، ص ٤٣١.

وكلاهما ثائر على التقليد. تأثر بهما رغم كونه زيدياً، وخلع ربقة التقليد وفتح لنفسه باب الاجتهاد، وألّف رسالة **القول المفيد في حكم التقليد** ذم فيها التقليد وحرّمه. وسار في اشهر مؤلفاته **نيل الاوطار، شرح منتقى الاخبار في احاديث سيد الاخيار**، سار فيه على نهج استنباط احكام الفقه مباشرة من الاحاديث الشريفة، ورغم ما اثار نهجه من مقاومة، فقد استطاع ان يثبت عليه وأن يذيع صيته حتى انه تولى قاضي قضاة اليمن. وكذلك ظهر السيد مرتضى الزبيدي، صاحب **تاج العروس في شرح القاموس**، وصاحب **شرح الاحياء للغزالي** «فكان من متفقهة الصوفية في هذا القرن، وللناس فيه اعتقاد يصل الى حد الغلو»[٦]. ثم هناك السيد نذير حسين، والقاضي حسين بن محسن الانصاري، وصديق حسن خان، ممن تغلب عليهم نزعة ابن تيمية وابن الوزير اليمني (١٣٧٣ ـ ١٤٣٦) الذي تأثر بابن حزم وابن تيمية، ولم يتقيد بمذهب من المذاهب رغم زيديته، وآثر الكتاب والسّنة على التقيد بأي من المذاهب. ومن المعروف ان حركة الاتصال بين الجزيرة العربية والهند كانت نشيطة، بالهجرة والسفر للتجارة والاستيطان، وخاصة بالنسبة لاهالي حضرموت ونجد[٧].

وفي العراق ظهر الشهاب الالوسي (١٨٠٣ ـ ١٨٥٤م) الذي صار علّامة العراق وتولّى المدرسة المَرجانية ومنصب افتاء السادة الاحناف. ويشتغل بالتأليف والتدريس، وسار على طريقة ابن عبد الوهاب في التجديد والدعوة للتوحيد، واتخذ سبيله في ذلك بتفسير القرآن وخاصة في كتابه ذي المجلدات التسعة **روح المعاني**[٨].

ومن المغرب العربي، ظهر عبد القادر الجزائري، ثم ظهر محمد بن علي السنوسي (١٧٨٧ ـ ١٨٥٩م)، وكانت حركة اصلاحية وطريقة صوفية، شدد على الاعتبار بالكتاب والسنّة على طريقة ابن عبد الوهاب وسلفه ابن تيمية، وفتح باب الاجتهاد «ولا يتقيد بالمذاهب مع بقاء احترامه لها»[٩] مع تنقية الدين من البدع. واقامت طريقته حركة جماعية وانشأ «الزوايا» التي تجمع بين الدراسة والعبادة والعمل، وقامت بنشر الاسلام بين القبائل الوثنية في افريقيا الوسطى. وفي الوقت نفسه كانت الدعوة للاسلام تنتشر في غرب افريقيا ووسطها، بواسطة الشاذلية والتيجانية والقادرية[١٠].

هذه امثلة لأبرز دعاة الاصلاح والتجديد في الفكر الاسلامي عامة وفي فقه الشريعة الاسلامية خاصة، ظهروا منذ القرن الثامن عشر، وظهروا في الجزيرة العربية جنوباً، وفي الهند والعراق شرقاً، وفي المغرب العربي غرباً. وظهروا في مجالات الحركة السياسية والدعوة الفكرية، وفي الطرق الصوفية ونشر الاسلام. وكل ذلك يوحي انها كانت صحوة، وكانت ظاهرة عامة منذ القرن الثامن عشر. وهي في هذا الاطار ـ وفي ذلك الوقت المبكر ـ كانت حركة اسلامية شرقية صرف. قد تكون المناجزة مع الغرب

---

(٦) المصدر نفسه، ص ٤٣١ ـ ٤٣٢.

(٧) محمد كرد علي، **القديم والحديث** (القاهرة: المكتبة التجارية، ١٩٢٥)، ص ٢٥٢، نقلاً عن: «الهجرة الى مصر،» **المقتبس**، السنة ٢ (١٣٢٥/ ١٩٠٧).

(٨) جرجي زيدان، **تراجم مشاهير الشرق في القرن التاسع عشر**، ط ٣، ٢ ج (بيروت: دار مكتبة الحياة، [١٩٧٠])، ج ٢، ص ١٧٥ ـ ١٧٨.

(٩) احمد صدقي الدجاني، **الحركة السنوسية: نشأتها ونموها في القرن التاسع عشر** (بيروت: دار لبنان، ١٩٦٧)، ص ٧٥.

(١٠) علي محافظة، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة، ١٧٩٨ ـ ١٩١٤: الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية** (بيروت: الدار الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٥)، ص ٥٥ ـ ٦١، الجندي، **اليقظة الاسلامية في مواجهة الاستعمار**، ص ٦٩ ـ ٧٣، والدجاني، المصدر نفسه، ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩.

واستشعار خطره الوشيك، من اسباب قيامها وانتشارها وخاصة في المغرب، ولكن يظل مترجحاً انها في ذلك النطاق التاريخي المبكر لم تتأثر بالفكر الغربي الذي لم يكن وفد بعد، لا في مناهجها التجديدية ولا في موادها وأدواتها الفكرية ولا في هيئاتها الحركية والتنظيمية.

وهذه الحركة التجديدية العامة، تبنت ودعت الى اصول الفكر الاسلامي ومناهج فقه الشريعة بما يلائم متطلبات التجديد والاصلاح، سواء بالنسبة للأوضاع الداخلية لهذه المجتمعات او بالنسبة لموجبات الحشد والترسيخ إعداداً لمقاومة الخطر الغربي الوشيك الذي بدأ مناجزاته مع الدولة العثمانية في الشمال، وخاصة في القرن الثامن عشر[١١]، ثم مع توجيه السهم الخاطف الى مصر بالحملة الفرنسية في نهاية ذلك القرن، ثم مع بدايات الهجوم الشامل الذي تمثل في احتلال الجزائر في ١٨٣٠، ومع الضغوط العنيفة على اراضي الروملي العثمانية والحروب الروسية ضد الدولة.

وهذه الحركة التجديدية العامة، لم تكن معزولة الاصداء عن منطقة المركز في تركيا ومصر والشام. واذا كانت المؤسسات التقليدية في هذه المنطقة قد انغلقت من دون هذه الصحوة، وحاربت استانبول بجيش محمد علي الحركة الوهابية وواجهتها بعنف فظ، وأصم الازهريون آذانهم عن سماع السنوسي الكبير عند مروره بمصر، فإن حديث الجبرتي عن ابن عبد الوهاب يوضح الى اي مدى لقيت دعوة الوهابيين تعاطفاً، من حيث كونها دعوة فكرية تجديدية[١٢] وتتفق مع اصول المعتقد.

التقليد في الفقه، يعرّفه الغزالي في **المستصفى** بأنه: قبول قول بلا حجة، ويعرفه آخرون بأنه اعتماد الانسان في فهم الحكم من الدليل على غيره لا على نفسه. والاجتهاد في الفقه هو بذل الفقيه جهده في استخراج الاحكام من ادلتها الشرعية. ورفض التقليد يعني طرح الالتزام باجتهادات السابقين، وفتح باب الاجتهاد يعني العودة والاخذ المباشر عن المصادر الاساسية للشريعة الاسلامية، وهي القرآن والسّنّة بمعنى ان يستقي المجتهد بعقله المعاصر حكم القرآن والسنة فيما يحيط به من مشاكل الواقع المعين في عصره. فالدعوة الاجتهادية هنا دعوة سلفية لأنها تعود للمصدر الاول والاسبق، دون وساطة، وهي تجديدية لأنها تتخفف من الالتزام باجتهادات السابقين، وتستعيد قراءة النصوص الاصلية قراءة معاصرة.

لقد اتفقت الدعوات المشار اليها جميعاً في هذا الطراز الرافض للتقليد الفاتح للاجتهاد، وآذن ذلك بأن تجري حركاتها على انسجام وتناغم. وكانت هذه الدعوات ذات سعة وشمول، وآذن ذلك ان تقوى وتنمو، يغذيها انسجامها وانها تتفق مع ما توجبه الاوضاع الاجتماعية والسياسية للنهوض ومقاومة الاخطار. وكان كل ذلك يقوم في مواجهة سلطة دولة مضعوفة تحوطها الازمات، وفي مواجهة مؤسسات فكرية تقليدية واهنة النفوذ منهوكة العزم. ورغم كل ذلك انحسرت قوتها وأعيق نموها او ابتسرت حركتها وعزلت في المعازل. ولا يبدو مقنعاً في ترتيب هذا المصير الا هذا التدفق الهائج للهجمات الاوروبية الكاسحة على كل صعيد سياسي واقتصادي وفكري واجتماعي التي طغت على اليابس والاخضر معاً.

لذلك نلحظ ان موجة التجديد التالية قد انبعثت في ظروف مختلفة، بعد ان تحقق الغزو الاستعماري الاوروبي، وتسرب ثم امسك بمنطقة القلب وهيمن على كثير من الاقطار. وتراوح تغلغله من الاحتلال العسكري الى الهيمنة السياسية والسيطرة الاقتصادية الى النفوذ الفكري والثقافي واعادة

---

(١١) احمد عبد الرحيم مصطفى، **في اصول التاريخ العثماني** (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٢)، ص ١٤٣ ـ ١٧٠.

(١٢) محمد جلال كشك، **السعوديون والحل الاسلامي**، ط ٤ (القاهرة: المطبعة الفنية، ١٩٨٤)، ص ١٦٧ ـ ١٨٩.

تشكيل المؤسسات الفكرية والاجتماعية. وقد انبعثت تلك الموجة التجديدية الثانية في المناطق المغزوة نفسها، ومن ابرز رجالها الافغاني (١٨٣٩ ـ ١٨٩٧ م) ومحمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥م) وخير الدين التونسي (١٨٢٢ ـ ١٨٨٩ م) وعبد الحميد بن باديس (١٨٨٩ ـ ١٩٤٠م)...الخ. فجاءت في ظروف جد مختلفة زماناً ومكاناً وحملت وظائف مختلفة.

والمهم في خصوص الموضوع المعروض، انه في هذا الظرف الجديد، صار على الحركة الاسلامية في عمومها ان تواجه اوضاعاً متعددة تستدعيها مواقف فكرية جد متباينة. فهي لم تعد تواجه خطراً استعمارياً وشيكاً ولا احتلالاً عسكرياً حالاً فقط، ولكنها صارت تواجه موجات من التبشير ونشر النزعة التغريبية في المسلك والعادات وأساليب العيش، فلم يعد من مهمتها فتح باب الاجتهاد فقط، ولكن جدت لها مهمة الدفاع عن الاصول والثوابت المميزة للمعتقد والهوية. ودفع هذا فريقاً من قادة الفكر الى الابتعاد عن الموقف التجديدي والانخراط في موقف الذود عن الاصول والدفاع عن اصل وجود المؤسسات الاسلامية في التعليم والقضاء والفكر وغيرها. وهنا نجد كتابات ومواقف لأمثال الشيوخ محمد عليش وحسن العدوي وحسونة النواوي وسليم البشري ومحمد بخيت ومحمد شاكر ويوسف الدجوي.

ثانيـاً: تغلغل التشريعات الغربية

الحديث عمّا يسمى بحركة الاصلاح القانوني في القرن التاسع عشر، هو فرع عن الحديث عن حركة الاصلاح عامة في هذه المرحلة، وهو امر بالغ التشعب والتشابك. ولا يمكن الحديث عن ذلك في هذا المقام الا باختصار شديد، والاختصار يعني التبسيط ولا يخلو من المجازفة بالوقوع في الخطأ. وكل ما يمكن ايراده هنا بعض الملامح التي تتعلق بالخيط الاساسي للدراسة، مع الاكتفاء بذكر السياق العام في الدولة العثمانية وفي مصر التي بدأت تتميز بنظم داخلية خاصة.

ويمكن القول من قبيل التبسيط، ان مشروع محمد علي في مصر لم يكن مشروع استقلال بهذا البلد ولا مشروع بناء «امبراطورية مصرية» كما يحلو للبعض ان يقول، ولكنه كان مشروع احياء عثماني عام. وان حرب الشام وما تلاها لم تكن حروباً خاضها مع الدولة العثمانية بقدر ما كانت حروباً اهلية شنها مع السلطان. وانه في ١٨٣٩ شارف النجاح بهزيمة جيش السلطان في نزيب، وأفاده في هذا انتفاضات شعبية جرت في كثير من الولايات العثمانية ضد السلطان محمود الثاني، وان رفض بعض المجندين بجيش السلطان قتال القوات المصرية التي اعتبروها «نصيرة الاسلام»، وانضمت فرقة عسكرية كاملة من جيش السلطان الى قوات ابراهيم باشا في الاناضول، وان رحل اسطول الدولة الى الاسكندرية يقدم الولاء لمحمد علي، ومندوبو محمد علي يجوبون البلاد ليحثوا الناس على رفع السلاح ضد «حزب الكفار» في الاستانة[١٣].

ولكن تدخلت الدول الاوروبية،وخاصة انكلترا وفرنسا، على النحو المعروف، لتقف دون تحقق الآثار السياسية لنصر محمد علي العسكري، ونصروا السلطان وابقوا على محمد علي في مصر على التفصيل الذي اوردته معاهدة لندن سنة ١٨٤٠، وبهذا الصنيع ابقي على السلطنة الضعيفة ضعيفة. وهدت قوة محمد علي في مصر، وسلس قياد المضعوفين في ايدي الدول الاوروبية.

---

(١٣) مصطفى، في **أصول التاريخ العثماني**، ص ١٩٨ ـ ١٩٩.

يذكر د. احمد عبد الرحيم مصطفى، ان الدولة العثمانية كانت في ذلك الوقت بحاجة الى المساندة الاوروبية ضد محمد علي، وان الدول العظمى سعت الى انقاذها من هذا الخطر «في نظير التدخل في شؤونها الداخلية طيلة ما تبقى من القرن التاسع عشر»[١٤].. ومن هنا اعلن السلطان عبد الحميد «خط جولخانة» الذي بدأ ما يعرف بعهد «التنظيمات» في تشرين الثاني/ نوفمبر ١٨٣٩. ويذكر كرامرز في دائرة المعارف الاسلامية، «ان خط جولخانة الذي اعلن العديد من الضمانات للمواطنين وان اختلفت اديانهم، قد صدر ارضاء للدول الاوروبية التي زاد على الايام تدخلها في شؤون الدولة». وان النظم الجديدة قامت على اساس النظم الادارية الاوروبية والفرنسية خاصة. ويذكر ان منح النصارى واليهود ما للمسلمين من حقوق «كان معناه تجريد النصارى من القسط الكبير من الحكم الذاتي الذي تمتعوا به في عهد محمد الفاتح... وسرعان ما تبين من ذلك ان هؤلاء لم يروا في مساواتهم بالمسلمين نفعاً كبيراً، بل زاد هذا في العداوات والخلافات التي كانت قائمة بين طوائفهم المختلفة، وكانت هذه الخلافات في الغالب اشد مما كانت بينهم وبين المسلمين». ثم يشير كرامرز بعد ذلك الى الاجانب بوصفهم من استفاد من هذه الاجراءات وصار لهم على قلة عددهم «السلطان الغالب بفضل الحريات والمزايا التي منحتهم اياها الامتيازات، وأخذ هذا السلطان يقوى لأن الدول الاجنبية عملت على استغلاله لا لمصلحتهم الخاصة فحسب، ولكن لكي تصبح الدول ايضاً حامية للرعايا غير المسلمين...»[١٥].

وفي فترة «التنظيمات» التي امتدت على مدى عهدي السلطانين عبد الحميد وعبد العزيز، انتهت حوالى عام ١٨٨٠ بعد تولية عبد الحميد الثاني بنحو اربعة اعوام. في هذه الفترة نشطت حركة التغريب في الدولة العثمانية، سواء في التعليم او النظم. وعظم النفوذ السياسي والاقتصادي والثقافي للدول الغربية. وصدرت في ١٨٤٠ مجموعة قوانين جنائية وانشئت محاكم نظامية سلخت الدعاوى الجزائية من القضاء الشرعي، وانشئت محكمة تجارية مختلطة. ثم اطرد سلخ الدعاوى المدنية من القضاء الشرعي، وانشئت في ١٨٤٧ محاكم مدنية وجنائية مختلطة. ثم صدر في ١٨٥٠ تقنين تجاري مأخوذ من القانون الفرنسي[١٦]. وفي ١٨٥٦ صدر خط همايوني بضغط اجنبي يعد بمساواة غير المسلمين بالمسلمين وبانشاء محاكم مختلطة للفصل بين المسلمين وغير المسلمين، ويعد بمنح الدول الاجنبية حق تملك الاراضي بالدولة العثمانية. وفي ١٨٥٨ نشرت مجموعة قوانين خاصة بالاراضي ومجموعة جنائية منقولة اصلاً من القانون الفرنسي. وفي ١٨٦١ صدر قانون للاجراءات التجارية. وفي ١٨٦٣ صدرت مجموعة قوانين التجارة البحرية، وفي ١٨٦٧ منح الاجانب حق تملك العقارات، وفي ١٨٦٩ اعيد تنظيم المحاكم النظامية. وفي ١٨٧١ صدر قانون بإلغاء الاوقاف الدينية ولكنه لم ينفذ. وفي ١٨٧٩ فصلت دعاوى الاراضي والحدود عن المحاكم الشرعية.

وهكذا على مدى اربعين عاماً اطّرد زحف التشريعات الغربية في نظم الدولة العثمانية، كما اطرد انحسار الشريعة الاسلامية. وهيمن التشريع الغربي على نظام القضاء، وعلى تنظيم التجارة وتنظيم الاراضي والتنظيم الجنائي. واذا كان المعروف ان نظم التجارة تهيمن على علاقات التعامل سواء التجارية بالمعنى الاقتصادي او الصناعية (التحويلية)، فإن هذا النظام مع نظام الاراضي يشكل

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠.

(١٥) **دائرة المعارف الاسلامية**، اعداد وتحرير ابراهيم زكي خورشيد، احمد الشنتاوي وعبد الحميد يونس (القاهرة: دار الشعب، [د. ت.])، ج ١، ص ٧٨ ـ ٨٠.

(١٦)تضمن هذا التقنين احكاماً لا يمكن ان تطبق الا في فرنسا، كأحكام حقوق الزوجة عند امتلاك زوجها. لأن الذمة المالية للزوجة منفصلة عن ذمة الزوج في الشريعة الاسلامية وفي النظام القانوني في الدولة العثمانية، ولا تعرف مجتمعاتنا نظام اشتراك الذمة المالية بين الزوجة والزوج.

الهيمنة الغالبة على النشاط الاقتصادي الانتاجي والتبادلي في المجتمع.

ولم يفلت من هذا الزحف التشريعي الاوروبي الا نظام المعاملات المدنية غير التجارية، الذي دُوِّن له تقنين عرف باسم **مجلة الاحكام العدلية**، شُكِّلت له لجنة برئاسة احمد جودت باشا وأنهته بعد سبعة اعوام في ١٨٧٦. وأخذت احكامه من كتب ظاهر الرواية في المذهب الحنفي، الا القليل اخذ فيه بأقوال بعض المتأخرين من الحنفية، مراعاة للأنسب والانفع في تقرير الاحكام.

وما تحسن ملاحظته بالنسبة لمجلة **الاحكام العدلية**، انه رغم ما وجه ويوجه اليها من انتقادات فنية عديدة، فقد ظلت برهاناً قوياً على ما لِفِقْهِ الشريعة من مرونة وتقبل للمعاصرة وقابلية للتقنين. ومن جهة ثانية، فان «المجلة» بوصفها عملاً تقنينياً (اي تجميع الاحكام وتصنيفها وترتيبها بتبويب منطقي علمي على هيئة حوار متتابعة)، كانت اكمل تقنين اخذ عن الفقه الاسلامي في ذلك الوقت، ولكنها لم تكن في النشاط الفقهي الاسلامي عملاً غير مسبوق كلية. لقد سبقها على عهد سليمان القانوني في القرن السادس عشر، الجهد التجميعي الذي قام به شيخ الاسلام ابو السعود بن محمد بن مصطفى العماد، وكذلك الخلاصة التي صنفها في جزءين الشيخ ابراهيم الحلبي باسم **ملتقى الابحر**. ثم جاء في القرن التاسع عشر الجهد التجميعي الفذّ، الذي اعدّه فقهاء الهند في ستة مجلدات ضخمة بتكليف من السلطان محمد اورنك زيب **عالمكير**، واشتهرت باسم **الفتاوى الهندية** الشاملة للعبادات والمعاملات والعقوبات على مذهب ابي حنيفة. ثم هناك القوانين عامة التي كان يصدرها سلاطين العثمانيين مشتملة على تنظيمات ادارية وجزائية.

كما يتعين ملاحظة، ان انحصار «المجلة» في المعاملات المدنية، دون الاحكام التجارية وما يبتعد عن الشريعة من احكام الاراضي، هذا الانحصار لا ينفي تأثير «المجلة» في صبغ العقلية القانونية بحسبان ان نظام المعاملات المدنية هو العمدة في النظام القانوني عامة. لذلك كان وجود «المجلة» ركيزة مهمة للدفاع عن فقه الشريعة الاسلامية رغم الانحسار الحادث، انما كان وجود هذا النظام مع النظ القانونية الوافدة في القوانين ونظم المحاكم مبعثاً للانفصام في النظام القانوني ومنشأ اللازدواجية فيـ مما كان له آثاره العميقة وقتها ومن بعد.

كان هذا هو ما تفتّق عنه القرن التاسع عشر بالنسبة للوضع القانوني في الدولة العثمانية وما كا معها من ديار العرب. اما بالنسبة لمصر، فهي لم تسر عليها القوانين العثمانية الجديدة، ولا مجا **الاحكام العدلية**، وذلك بسبب النظام السياسي الذي بدأت تتميز به منذ معاهدة ١٨٤٠، ونمو هذ التميز فيما تلا ذلك من اعوام وعقود. ولعل هذا التميز هو ما عرّضها اكثر لِلَواقح الغزو الغرب الاقتصادي والفكري ثم العسكري، فصارت مصر ـ وقد تكاتفت عليها قوى الاستعمار في القرن التاس عشر وانفردت بها هذه القوى وحيدة ـ صارت رائدة النظم القانونية المغزوّة، وخاصة في الثلث الاخير ذلك القرن.

لقد بدأ التشريع الغربيّ يتسرب الى النظام القانوني في مصر بعد معاهدة لندن سنة ١٨٤٠، وذ من خلال احكام التجارة ومجالس التجار وبعد ان انفتحت السوق المصرية بموجب هذه المعاهد وعَرَف عهد سعيد ثم اسماعيل توغلَ الاجانب حتى من المرابين والمغامرين وغيرهم، يحميهم جميع حتى في سلوكهم غير المشروع ـ نظام الامتيازات الاجنبية الذي يحسر النظامين القانوني والقضا المحليين عن الوصول للأجانب القاطنين في مصر، سواء في معاملاتهم المدنية والتجارية او في سلوكـ القنصلي. فكان الاجانب حتى في معاملاتهم مع المصريين او في جرائمهم يخضعون لقضا

القنصلي.وبلغ الامر ان الاجانب وعدّتهم لا تزيد عن ثمانين الفاً كانوا تابعين لسبع عشرة دولة يخضعون ويخضع المصريون معهم لسبع عشرة محكمةً قنصليةً ولسبعةَ عشر نظاماً قانونياً كل حسب جنسيته ولغته.

وقد سعى المصريون احد عشر عاماً لتحقيق اي نوع من النظام يضبط تلك الفوضى بأي ثمن. وقبلوا ما سعى إليه نوبار باشا لاستبدال المحكمة المختلطة بالمحاكم القنصلية المتعددة، وان تشكل هذه المحكمة الواحدة التي يخضع لها كل الاجانب من قضاة الغلبة فيهم للاجانب ولهم الرئاسة في الدوائر القضائية وفي النيابة العامة، ولغاتها المستعملة: الفرنسية والايطالية. وتطبق تقنينات أُخذت كلها عن فرنسا: المدني والتجاري والتجاري البحري والعقوبات واجراءات المرافعات وتحقيق الجنايات. وتم ذلك كله في ١٨٧٥ اذ افتتحت سَنَتَها المحاكم المختلطة.

ولم تمضِ خمسة اعوام حتى شرعت الحكومة المصرية سنة ١٨٨٠ في انشاء القضاء الأهلي والمحاكم الاهلية. وانشئت فعلاً في ١٨٨٣ بستة من التقنينات أُخذت جميعها من القوانين المختلطة بتعديلات طفيفة. ويقال عادة إن اللجوء الى القوانين الفرنسية كان بسبب جمود رجال الشريعة الاسلامية ورفضهم تقنين احكامها. ولكن التحقيق التاريخي يظهر ان هذا السبب غير سليم، أو أنه على الاقل لم يكن حاسماً. لأن «المجلة» العثمانية كانت قائمة قبل هذا الوقت، ولأن محمد قدري باشا في مصر كان يقوم فعلاً بتقنين الاحكام وقتها. وان الوثائق التاريخية تكشف عن ان السبب الذي دعا المصريين الى الاخذ بهذه التقنينات هو رغبتهم في ان يقدموا لدول الامتيازات نظاماً قانونياً مصرياً ينشأ على شاكلة ما ارتضته هذه الدول بالمحاكم المختلطة فترتضي، من بعد، خضوع رعاياها له وتسترد مصر سيادتها التشريعية القضائية المنقوصة[١٧]. ولكن ويل للمغلوب إن ساوم عطاءً بأخذ، سُلِبعطاؤهوجُحِد أخذُه.

ويبدو ان هدف تحويل مصر الى النظام القانوني الفرنسي قد بُيّتَ بلَيلٍ من منتصف الستينات في بواكير عهد الخديو اسماعيل. فقد صدر الامر العالي الخديو بتعريب مجموعات القوانين الفرنسية وترجمت فعلاً بقلم التراجمة «القوانين المدنية والدوائر البلدية والمحاكمات والمرافعات والحدود والجنايات» وطبعت ما بين ١٨٦٦ و ١٨٦٨. ثم ان اسماعيل استدعى من فرنسا في ١٨٦٥ مهندساً فرنسياً كان يعمل في سكة حديد اورليانس واسمه «فيكتور فيدال»؛ وذلك لإعداد الشباب المصري لدراسة الهندسة. كان في الثانية والثلاثين عندما جاء مصر، واتفق ان كان حاصلاً على ليسانس الحقوق سنة ١٨٦٠، فكلفه خديو بلد الازهر والليث بن سعد بإعداد لائحة تأسيسية وقانون للاجراءات الجنائية وقوانين اخرى، وأن يدرِّس القانون الاداري لولي العهد. ثم أنشأ مدرسة سمّيت «مدرسة الإدارة والالسن» في تشرين الاول/ اكتوبر ١٨٦٨، قام منهجها على دراسة الشريعة الاسلامية والقانون المدني للدول الاوروبية والقانون الطبيعي والقانون الروماني والقانون التجاري وقانون التجارة البحري والمحاسبة التجارية وقانون المرافعات المدنية والتجارية وقانون العقوبات وقانون تحقيق الجنايات، فضلاً عن اللغات العربية والتركية والفارسية والفرنسية والايطالية واللاتينية.

هي كلية حقوق بالمعنى الكامل، أُخفي معناها تحت اسم لم يكن لمنهاجها منه نصيب وهو «مدرسة

---

(١٧) طارق البشري، «حول حركة التجديد في التشريع الاسلامي في مصر،» ورقة قدِّمت الى: الجمعية التاريخية المصرية، ندوة مصر في الربع الاول من القرن العشرين، القاهرة، ٩ نيسان/ ابريل ١٩٨٤.

الادارة..»، وحتى القانون الاداري او الدستوري لم يكونا من مواد التدريس بها، ولم يضافا الى منهاجها الا بعد عشرين سنة من نشأتها في ١٨٨٨. ورغم ما أذيع عند انشائها من ان الغرض هو تخريج موظفين للادارة ـ وكان علم المالية العامة والاقتصاد هو أشد ما يحتاجه جهاز الادارة وقتها ـ فلم يكن لهذين العلمين فيها ادنى نصيب. وكان المهندس فيدال هو مؤسس هذه المدرسة ومنظمها، وتولى نظارتها مدة اربعة وعشرين عاماً حتى سنة ١٨٩٢.

وان دلالة هذا الامر لا تتراءى فقط من انشاء مدرسة تدرس مناهج القوانين الغربية، فقد يكفي تفسيراً لذلك ما كانت تفكر فيه الحكومة من انشاء المحاكم المختلطة واعداد من يساهم فيها من المصريين. ولكن تبقى دلالة اخرى تتراءى من هذا التخفي الذي انشئت به المدرسة، والذي يكشف عنه اسمها وهدفها الصوريان. وقد يصلح تفسيراً لذلك ان انشئت المدرسة على هذه الصورة، استنباتاً للفكر القانوني الغربي في البيئة المصرية، وحذرا في الوقت نفسه من ان تلقى المدرسة مقاومة من الازهر ورجال الشريعة.

في ١٩٠٨ طبع حزب الاصلاح الدستوري كتاباً مترجماً بعنوان **رسائل مصري لسياسي انكليزي كبير في سنة ١٩٠٥**، ضمنه اربع عشرة رسالة كتبها «المصري» بالانكليزية وعثر عليها في اوراق العضو الليبرالي في البرلمان الانكليزي مستر روبرتسون. وَرَدَ بالرسالة الخامسة ان النظام التشريعي القضائي الجديد نشأ «في مصر فجأة في يوم واحد وبالقوة القاهرة، وعلى يد امة اجنبية، وجعلوا نظامه على نمط نظامات بلاد بعيدة، فرموا به شعبنا دون ان ينبهونا اليه، ولا راعَوْا عواطفنا وارادتنا وأخلاقنا الوطنية وتقاليدنا القومية...». «انكم غذيتم المصريين بطعام لم يألفوه ولا يستطيعون هضمه، فإذا زدتموهم منه تأصّل الداء...». «أن بناء القضاء يجب تجديد اساسه بمزيد من العناية وجعل جدرانه من المادة الوطنية ما أمكن. بمعنى ان يكيّف ذلك النظام القضائي على ما يوافق فطرة العقل الوطني الاصلية، وان يعتمد على الوسائل الوطنية ما امكن...». «إن افضل الشروط التشريعية تكون فائدتها لأول الامر قليلة، ولا يكون لها نفع مطلقاً فيما بعد الا اذا كانت موافقة لأميال الشعب الذي وضعت لأجله وعاداته وشعائره الدينية وتقاليده القديمة». «الحق يقال إن هذه البلاد المصرية ما زالت منذ زمن طويل تُرزأ بالشرائع الاوروبية غير الموافقة، ومن دون مراعاة عادات الوطنيين وتقاليدهم...». ثم استشهد بمقولة كرومر المعتمد البريطاني في مصر وقتها «ما فائدة القوانين حيث لا آداب»، وبقولة مونتسكيو «عبثاً نرجو صلاحاً من نقل شرائع وقوانين امة واحدة الى امة اخرى، تختلف عنها في جنسها وفي صفاتها العقلية والادبية وسوابقها التاريخية وحالتها الطبيعية». وأنهى رسالته بفقرة منها «أقول الحق الذي لا نزاع فيه، إن تشعب غرس اجنبي سيء التأثير والمناسبة والحجم، قد افسد وشوّه تقاليد هذه البلاد. وقد سدلت اغصانه الضخمة الممتدة ظلاً مظلماً على الشعب...».

ثالثاً: تقنينات عهد الاستقـــلال

إن مصر استمرت في العقود الاولى للقرن العشرين على الصورة السابقة في عمومها، وأن البلاد العربية التي انسلخت عن الدولة العثمانية بعد الحرب العامة الاولى، استبقت في الاساس الاوضاع التشريعية التي كانت آلت اليها من هذه الدولة وزادت نزعة التغريب بما صنعه الاستعمار الفرنسي في سوريا ولبنان والاستعمار الانكليزي في العراق والاردن وفلسطين، وقلمت اطراف «المجلة» في عديد من المجالات، ولكنها بقيت في هذه الديار تشكل، هي ومجال الاحوال الشخصية، ركائز الوجود التشريعي الاسلامي.

ثم تأتي المرحلة التالية، وهي مرحلة التقنينات في عهد الاستقلال. وعند الحديث عن الاستقلال

التشريعي لا بد من ان يرد الحديث عن عبد الرزاق السنهوري.

في عام ١٩٣٤ كتب د. السنهوري يدعو لتمصير القانون، قال «علينا اولاً ان نمصّر الفقه فنجعله فقهاً مصرياً خالصاً، نرى فيه طابع قوميتنا ونحسّ اثر عقليتنا. ففقهنا حتى اليوم لا يزال هو ايضاً، يحتله الاجنبي، والاحتلال هنا فرنسي، وهو احتلال ليس بأخف وطأة ولا بأقل عَنَتاً من ايّ احتلال آخر، ولا يزال الفقه المصري يتلمس في الفقه الفرنسي الهاديَ المرشد، لا يكاد يتزحزح عن افقه او ينحرف عن مسراه فهو ظله اللاصق وتابعه الامين...» وذكر ان من اهم الوسائل لذلك، العناية بالشريعة الاسلامية «شريعة الشرق ووحي إلهامه وعُصارة اذهان مفكّريه نبتت في صحرائه وترعرعت في سهوله ووديانه... لو وُطئت اكنافها وعبّدت سبلها لكان لنا من هذا التراث الجليل ما ينفخ روح الاستقلال في فقهنا وقضائنا وفي تشريعنا...»

وعشية إلغاء الامتيازات الاجنبية في مصر بمعاهدة منترو في١٩٣٧، شُرع في إعداد مشروع جديد للقانون المدني. وكان للسنهوري السهم الغالب في هذا الجهد الكبير، اذ أعدّ مسودته الاولى وشارك بجهد كبير في اللجان الفنية التي تداولته بالمناقشة والمراجعة. وكان هذا العمل الكبير يستهدف غاية ضخمة هي تحقيق الاستقلال القانوني. وتوسل المشروع الى ذلك بتوجهات عامة ثلاثة، اولاً ان يستقي احكامه من القانون المقارن أي من سائر التشريعات في العالم، دون ان ينحصر في اطار القانون والفقه الفرنسيين فيكسر بذلك رباط التبعية القانونية مع فرنسا، وأن تقتصر الاستفادة من القانون المقارن بالصياغات الفنية للنصوص والاحكام مع فصم العلاقة بين النص المأخوذ في المشروع وبين النظام القانوني الاجنبي المأخوذ منه، فلا يلجأ مِن بعدُ في تفسير هذا النص الى الاصل المأخوذ عنه، ولا إلى ما يدور حوله في بلد المصدر من تفسيرات وشروح وغيرها، وبذلك يخلى بين النص المأخوذ وبين البيئة التي سيطبق فيها فيحيا حياة قومية خالصة، ويخضع لتفسيرات المحاكم والفقه من خلال تفاعله مع هذه البيئة القومية..

والتوجه الثاني هو الاخذ عما استقرت عليه احكام المحاكم المصرية وشروح الفقهاء، بحسبان هذا المصدر يمثل ما تمليه البيئة الواقعية من حيث وجوه التعامل وأنماط التفاعل مع الواقع المعيشي، ومن حيث ان هذا المصدر يحقق للأحكام القانونية جريانها على المألوف من عادات الناس وطرائق عيشهم وأساليب تعاملهم.

والتوجه الثالث هو الفقه الاسلامي، فيؤخذ من احكامه في حدود ما تصل إليه النهضة العلمية في دراسة هذا الفقه، ومع عدم التقيد بمذهب معين فيه ومع مراعاة الانسجام في ذلك مع الهيكل التشريعي العام.

والحق أن هذا القانون المدني المصري الجديد قد اخذ في احكامه اقداراً من المصادر الثلاثة السابقة تتناسب مع الترتيب السابق ايراده لها. فكان المصدر الغالب هو القانون المقارن، ثم يليه التطبيقات المصرية، ثم يتلوها الفقه الاسلامي في اطار جدّ محدود. وغلب على ما اختير من الفقه الاسلامي ـ وهو قليل ـ ما كان استبقاه القانون المدني القديم (١٨٨٣) من احكام جدّ محدودة او ما وُجد له مثيل في التشريعات الغربية الحديثة، جرمانية او سكسونية او لاتينية. ثم انه تعامل مع الفقه الاسلامي تعامله مع القانون المقارن، من حيث انه فصل بين النص ومصدره فصار الحكم المأخوذ عن الشريعة حكماً وضعياً وانبترت صلته بقديمه، سواء المصادر الرئيسية للشريعة وهي القرآن والسنّة او جهود فقهاء الاسلام السابقين بما تركوا من ثروة فقهية.

فدعوة الاستقلال قد تحققت هنا، لا بحسبانه استقلال «الذات» عن الغير فقط، ولكن بحسبانها

ايضـاً استقلالاً عن «الذات» نفسها او بالاقل استقلالاً عن الذات التاريخية التي تشكل واحداً من المكونات الحالّة في النفس الجماعية المعاصرة. ولا يسمح ضيق المجال بايراد الامثلة التطبيقية والفنية في هذا الشأن.

ومن جهة ثانية، حدّد القانون المدني الجديد في اول مواده مصادر القانون ورتبها حسب اولويتها، وهي ان نلجأ اولاً الى «التشريع» فإن لم نجد فيه حكماً لجأنا الى «العرف»، فإن لم نجد فإلى «الشريعة الاسلامية»، ثم الى «القانون الطبيعي وقواعد العدالة». وكان ادخال الشريعة كواحد من مصادر التشريع والاعتراف رسمياً بامكان رجوع القاضي اليها، كان هذا التقرير امراً جديداً في سياق التاريخ المعاصر للقانون في مصر، اذ كان القانون المدني القديم يسقطها كلية من مصادره الرسمية. واعتبر ذلك خطوة تجددت بها آمال دعاة العودة لتطبيق الشريعة. كما ينبغي تقدير انها كانت خطوة جسورة باعتبار انها اتت مخالفة للسياق العام على مدى السبعين عاماً السابقة، وللنظام القانوني في عمومه بالنسبة للتقنينات الاخرى. وما زاد من اهميته انه جاء اعترافاً «تشريعياً رسمياً» وجاء في صدر تقنين يعتبر العمدة بالنسبة لغيره من التقنينات وبالنسبة لأهل الصناعة والفن في هذا المجال.

ولكن وضع الشريعة في الترتيب الثالث من المصادر، وبعد «العرف» قد يعكس نوعاً من عدم التحقق من اوضاع البيئة[١٨]. إن مثيل هذا النص نجده في القانون السويسري، يرتب المصادر القانونية على اساس التشريع ثم العرف ثم ما كان يستنه القاضي لو كان مشرعاً.. الخ. فاستبدل النص المصري بهذا المصدر الاخير الشريعة الاسلامية، لاحقة للعرف. والعرف، كما هو مسلّم به اصطلاحاً، هو مجموعة القواعد التي تنشأ من درج الناس عليها يتوارثونها جيلاً عن جيل والتي لها جزاء قانوني كالقانون المسنون سواء بسواء فهو عام قديم ثابت ملزم، وركن الالزام هذا هو ما به يصير العرف عرفاً بمعناه الاصطلاحي، وهو ما يفرق بين «العرف» و«العادة» التي قد يتوافر لها القدم والثبات والعموم دون الالزام. والمجتمع المصري ـ وإن وجد به كثير من العادات التي تعارف الناس عليها في معاملاتهم، وتصلح اداة تفسير لارادات المتعاقدين، فهو ـ لا يكاد يعرف الا القلة النادرة جداً مما يعتبر عرفاً بالمعنى الاصطلاحي، الا ان يكون حكماً تأتّى من الشريعة الاسلامية او كان من اعراف البيئة واستوعبه فقه الشريعة بين اجتهادات فقهائها وتأصل بمصادرها.

إن المقارنة بين النص المصري والنص السويسري، يرد معها الظن ان الشريعة وضعت في النص المصري حيث وجد في النـص السويسري نوع من الفراغ المتروك للقاضي، يعمل فيه حسه العلمي وذوقه القانوني المدرب. وأتت الشريعة بهذا الترتيب تالية لمصدر يكاد يكون لندرة وجوده اقرب الى الصورية، وذلك اتباعاً لترتيب وجد في بيئة اجنبية تبرره هناك. وينبغي التنويه بأن اغلب ما يطلق عليه «عرفاً» في البيئة المصرية هو من قبيل «العادات» التي لا يتوافر لها ادراك المكلفين بلزوم الحكم او ترتب جزاء ما عليه.

في ايلول/ سبتمبر ١٩٦٢، كتب د. السنهوري عن «القانون المدني العربي» يقول: «يمكن القول في

---

(١٨) أحطت عبارتي بلفظي «قد» و «نوعا»، لأننا في معرض مناقشة الأستاذ السنهوري. ونحن أهل هذه الصنعة نعلم أكثر من غيرنا مقدار علم الرجل وفقهه، والدور البالغ الضخامة الذي قام به في حياته العريضة النافعة، ومدى ما تحلّى به من سعة العلم وعمق الفكر والإدراك الجليل بأن نشاطه العلمي هو «رسالة» يؤديها لوطنه وشعبه، والرحلة العلمية والفقهية الطويلة الشاقة التي قام بها والتي أينعت أطيب الثمار. جزاه الله عنا وعن أمته خير الجزاء.

طمأنينة إن القانون المصري الجديد (المدني) يمثل الثقافة المدنية الغربية اصدق تمثيل، ويمثلها في احدث صورة من صورها». ثم يؤكد هذا القول في سياق آخر بقوله ان «استخلاص ما وصلت اليه الثقافة المدنية الغربية في آخر تطوراتها، وهذا ما تحقق بالقانون المدني المصري...»[١٩].

إن الاستقلال القانوني على الصورة التي تمثلت في القانون المدني المصري الجديد الذي صدر في ١٩٤٨ وعمل به اعتباراً من تشرين الاول/ اكتوبر ١٩٤٩، قد جاء متسقاً مع التصور العلماني للحركة الوطنية الذي ظهر في بلادنا بعد الحرب العامة الاولى خاصة، الذي أقام مشروع نهضته للمجتمع الوطني المستقل على صورة اقتبست من نماذج المجتمعات الغربية، سواء المجتمعات الرأسمالية او الاشتراكية، ودلّ هذا فيما دل على الانفصام الحادث في الحركة الوطنية المصرية والعربية بين تيار الاسلامية الوطنية وبين تيار العلمانية الوطنية، مما يمكن اتخاذه واحداً من معايير التصنيف للاتجاهات السياسية والاجتماعية في بلادنا منذ ذلك الوقت، ومما يضيق المقام الآن عن الاستطراد فيه. وهذا القانون المدني الجديد رحّب به كثيرون، ولكن عارضه فريق كثيف ايضاً، طالب بتطبيق الشريعة الاسلامية والتقنين عنها، وأعدوا مشروعات وزعوها في دوائر اهل الحل والعقد يثبتون بها امكان ما يطلبون، ومن هؤلاء فريق من محكمة النقض المصرية، مثل المرحوم المستشار محمد صادق فهمي.

ومع انتهاء الحرب العامة الاولى، ما لبثت ان صفيت الدولة العثمانية وخضعت تركيا لنظام اتاتورك الذي استأصل كل اثر لرابط اسلامي بتركيا نظاماً ومجتمعاً. وأُجريت حركة تقنين عامة ألغت فيها «المجلة» واستعارت القانون المدني السويسري وقانون اصول المحاكمات نوشاتل (Neuchâtel) وقانون العقوبات الايطالي وقانون التجارة الالماني، كل ذلك بلا تعديلات تذكر، إلا ما ندر. كما اقر نظام للأحوال الشخصية بعيد عن احكام الشريعة الاسلامية.

أما البلاد العربية التي انفكت عن الدولة العثمانية بتصفيتها فلم تخضع بطبيعة الحال لحركة اتاتورك، واستصحبت الوضع التشريعي الذي آل اليها من الدولة العثمانية. على ان سلطة الاحتلال الفرنسي عملت على تعديل التشريعات تدريجياً في لبنان وسوريا وضيقت من مجال تطبيق «المجلة»، وكذلك صنعت السلطة البريطانية في العراق على نحو اقل.

ومع حركة الاستقلال القانوني التي سلفت الاشارة اليها في مصر قام في بلاد المشرق العربي بعد الحرب العامة الثانية، نمطان للاختيار: القوانين الغربية والشريعة الاسلامية، والحاصل ان مجال الاختيار بين هذين النمطين انحصر في المعاملات المدنية فقط دون مجال التجارة والعقوبات ونظام المحاكم. وثمة مثلان يمكن الاشارة اليهما في هذه العجالة هما: سوريا والعراق.

أما سوريا، فقد نقلت القانون المدني المصري الجديد نقلاً، الا بعض احكام نقلتها عن قانون الموجبات اللبناني. وكان ذلك في ايار/ مايو ١٩٤٩ على عهد انقلاب حسني الزعيم. فهو غربيّ المآخذ كله. وفي العهد نفسه اخذت قانون العقوبات عن القانون اللبناني وقانون التجارة عن قوانين العراق ومصر ولبنان، وهي غربية المأخذ ايضاً. وصدر كل ذلك بشكل يسميه د. صبحي محمصاني بالانقلاب التشريعي[٢٠]. وصدرت القوانين فجأة، ولقي القانون المدني خاصة مقاومة كبيرة.

---

(١٩) عبد الرزاق احمد السنهوري، «القانون المدني العربي،» **مجلة القضاء** (نقابة المحامين في العراق)، العددان ١ و ٢ (ايلول/ سبتمبر ١٩٦٢).

(٢٠) صبحي محمصاني، **فلسفة التشريع في الاسلام**، ط ٥ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٠)، ص ١٢٣.

وأما العراق، فقد صدر قانونه المدني في ١٩٥١. وكان السنهوري ممن شاركوا في وضعه، وجاء على خلاف القانون المصري ـ وبسبب موقف العراقيين ـ جاء مزيجاً من القانون المصري وأحكام الفقه الاسلامي المستخلصة من مجلة **الاحكام العدلية**.

والخلاصة السريعة لما آل اليه الوضع اليوم في غالب البلاد العربية، ان كل البلاد العربية تطبق قوانين مأخوذة من الشريعة الاسلامية في مجال الاحوال الشخصية. وما عدا هذا المجال فإن اقطار الجزيرة العربية يغلب على قوانينها جميعاً الاخذ من الشريعة الاسلامية، واذا كانت بدأت قوانين وضعية تصدر في بعض مجالات النشاط الحديث، فهي لا تزال تصدر في اطار الهيمنة العامة للشريعة الاسلامية.

وفيما عدا مجال الاحوال الشخصية ـ وفي غير اقطار الجزيرة العربية ـ نجد نوعاً من سيادة التشريعات الآخذة عن الغرب في مجال قانون العقوبات وقانون التجارة ونظم المحاكم. ويبقى بعد ذلك مجال القانون المدني في غير اقطار الجزيرة العربية، وهي تنقسم قسمين: الاول يصدر عن الثقافة المدنية الغربية، كمصر وسوريا ولبنان وليبيا (التي اخذت بالقوانين المصرية جلّها بعد اعلان استقلالها في ١٩٥١). والثاني زاوج بين الثقافة المدنية الغربية وبين مبادىء الشريعة الاسلامية، والتجربة الرائدة في هذا هي تجربة العراق ثم الاردن (مزاوجة من القانون المصري و «المجلة») وكذلك تونس من طرق اخرى غير طريقي مصر و «المجلة».

وإذا كان د. السنهوري من اهم رجال القانون الذين ساهموا في حركة التقنين المدنية في مرحلة الاستقلال (أقصد الاستقلال السياسي والاستقلال القانوني)، وتجد له سهماً شائعاً ومؤثراً في غالب تقنينات هذه المرحلة، سواء مباشرة باشتراكه الفعلي او بطريق غير مباشر تأثراً بما اسهم فيه، مصر وسوريا والعراق والاردن والكويت وليبيا، فانه من المفيد ايضاح تطور موقفه في هذا الشأن.

كان الرجل من اوائل الثلاثينات، مع دعوته للاستقلال القانوني والفقهي عن الغرب حسبما سلفت الاشارة من كتابته في ١٩٣٤، يشير الى ما ينطوي عليه فقه الشريعة من امكانيات كبيرة ومن مرونة وقابلية للتطور، وان هذا المورد هو احد عناصر مشروعه للقانون المستقل. وقد ذكر هذا المعنى بعد ذلك في مجلة القضاء العراقية في آذار/ مارس١٩٣٦، ومما قال: «ففي هذه الشريعة عناصر لو تولتها يد الصياغة فأحسنت صياغتها لصنعت منها نظريات ومبادىء لا تقل في الرقي والشمول، وفي مسايرة التطور عن اخطر النظريات الفقهية التي نتلقاها اليوم عن الفقه الغربي الحديث».

ولكنه عندما أعد القانون المصري، لم يستغل الامكانات المتاحة كلها، ولا تفتقت الامكانات المضمرة فأتى القانون غربياً خالصاً كما وصفه هو بعد ذلك، وتعرف له مواقف قاوم فيها بإصرار مطالب المطالبين باستنباط المشروع من الشريعة. وتفسيره لهذا الموقف إن الدراسات لم تنضج هذا الحقل بعد. ويلحظ على كتبه وأبحاثه الفقهية حتى هذا الوقت انها كانت في الغالب الاعم تدور في نطاق الثقافة القانونية الغربية. ويمكن القول بأنه الى هذا الحين كانت الشريعة لا تزال لديه مجالاً للدعوة، ولم تشارف عنده مرحلة الممارسة العملية او التشريعية.

لا يعني ذلك بطبيعة الحال نسبة نقص المعرفة اليه في هذا الشأن، فالرجل عالم وفقيه ولكن ليس من قرأ كمن صنع. وقد واتته فرصة «الصناعة»، عندما ذهب الى العراق ومارس تجربة التقنين بالمزاوجة مع احكام «المجلة» وفقه الشريعة عامة. ويبدو لي ان هذه التجربة كانت من اهم ما مر بعقل

الرجل تأثيراً. كان فيها مشاكل الممارسة ودقائقها ومسالكها وأدواتها. وانفتح له فقه الشريعة كما لم ينفتح له من قبل.

وخرج من هذه المرحلة يقول عن الفقه الاسلامي انه «لا تقل عراقته في ذلك عن عراقة القانون الروماني، وهو لا يقل عنه في دقة منطقه وفي متانة الصياغة وفي القابلية للتطور. وهـو مثلـه صالح لأن يكون قانوناً عالمياً، بل كان بالفعل قانوناً عالمياً.... هذه هي عقيدتي في الفقه الاسلامي، تكونت لا من العاطفة والشعور فحسب، بل تضافر في تكوينها الشعور والعقل، ومكّن لها شيء من الدرس، وأكثر ما كان درس للفقه الاسلامي عند وضع القانون المدني العراقي..... فأتاح لي اطلاعي على نصوص الفقه الاسلامي، سواء كانت مقننة في «المجلة» **ومرشد الحيران** او كانت معروضة عرضاً فقهياً في امهات الكتب وفي مختلف المذاهب، ان الحظ مكانة هذا الفقه وحظه من الاصالة والابتداع وما يكمن فيه من حيوية وقابلية للتطور...».

وبعد هذه الممارسة التقنينية، خاض الممارسة الفقهية بكتابه المهم ذي المجلدات الستة الذي أعّده عن مصادر الحق في الشريعة الاسلامية مقارنة بالقوانين الغربية. وجاء هذا العمل من نوع الدراسات الفقهية النظرية المعمقة، التي يعتبرها السنهوري لازمة لتفتيح امكانات هذا الفقه والتي ظل يدعو لها دائماً.

من هذا الموقع الجديد، نظر الى القانون المصري الذي وضعه باعتباره مرحلة يستخلص فيها العقل القانوني العربي ما وصلت اليه الثقافة القانونية الغربية. ونظر الى القانون العراقي ايضاً باعتباره مرحلة ثانية، توضع فيها الثقافة المدنية الغربية بجانب الفقه الاسلامي. ورأى المستقبل لا في واحدة من هاتين المرحلتين، بل هو في تفاعل المرحلتين تفاعلاً يفضي الى تخطيهما معاً. ودعا، تحقيقاً لهذا التفاعل والتخطي الى الدراسة المقارنة العلمية لتاريخ الفقه واصول الفقه ومقارنة المذاهب (السنّي والشيعي والخارجي والظاهري)ومقارنةالفقه الاسلامي بالقوانين الغربية. ثم شدد في التنبيه الى ان القانون المأمول يجب ان يكون في صياغته وأسلوبه اسلامياً، وليس تقليداً للقوانين الغربية ولا محاكاةً لها «إننا اذا اقتصرنا على تقليد هذه القوانين، على اعتبار ان هذه هي الغاية من تطور الفقه الاسلامي، لا نكون قد صنعنا شيئاً. ويكون الاوْلى ان نقتبس مباشرة من القوانين الغربية..... الواجب ان تدرس الشريعة الاسلامية دراسةً علمية دقيقة وفقاً لأصول صناعتها، ولا يجوز ان نخرج على هذه الاصول بدعوى ان التطور يقتضي هذا الخروج....»، ثم اشار الى الاجماع كمصدر للشريعة، وما يحمل من خصوبة. وأكد في النهاية، ان القانون العراقي مزيج بين فقهين، وليس اسلامياً خالصاً ولا غربياً محضاً «والذي نبغيه من دراسة الفقه الاسلامي ان نبقيه فقهاً اسلامياً خالصاً..... (و) الهدف الذي نرمي اليه هو تطوير الفقه الاسلامي وفقاً لأصول صناعته، حتى نشتق منه قانوناً حديثاً يصلح للعصر الذي نحن فيه.... القانون النهائي الدائم لكل من مصر والعراق، بل ولجميع البلاد العربية، انما هو القانون المدني العربي الذي نشتقه من الشريعة الاسلامية بعد ان يتم تطورها»[٢١]. ولكن بقي الامر لديه الى النهاية، محدداً في اطار الفقه الخالص المحض، دون اتصال لهذا الفقه بالدين ومصادره وأصوله في القرآن والسّنة.

رابعاً: القانون والمؤسسات الاجتماعية

يذكر د. جمال مرسي بدر، ان هرع الشرق في القرن التاسع عشر الى منبع المدنية الغربية «يغرف منها بلا وعي...»، وكان للقانون نصيب من ذلك، وذكر ان «التنظيمات» كانت مجرد ثوب غربي مستعار على

(٢١) السنهوري، «القانون المدني العربي،».

جسم دولة شرقية صميمة[٢٢]. وفي ندوة سابقة، استوقفنا د. احمد صدقي الدجاني، عند عبارة للدكتور احمد عزت عبد الكريم، تشير الى ان النظام الاداري الدقيق الحديث في مصر، قد افقد المصريين شيئاً ثميناً هو تكتلهم في طوائف وهيئات لها قدر من الحرية والحكم الذاتي والقدرة على الصمود لألوان العسف والارهاق، وانه لو كان التنظيم الحكومي الجديد قد افسح لهذه التكتلات «لكان من ذلك اساس طيب تبنى عليه الدولة نظام الحكم الذاتي والحياة النيابية الشورية لا يكون مستمداً من الغرب ونظمه، وإنما يجيء نابعاً من كيان الشعب وتطوره التاريخي على نحو ما عرفته النظم الاوروبية في نموها»[٢٣].

ويشير الاستاذ «هولت» الى الظاهرة نفسها في الدولة العثمانية، فيقول ان اثر التغيرات التي تراكمت في الفترة من ١٨٢٦ عندما صفي الانكشارية الى ١٨٧٦ عندما تولى عبد الحميد الثاني الحكم، وهي فترة «التنظيمات»، جعلت حكم السلطان اكثر انطلاقاً مما كان حتى في ذروة العهد التقليدي للامبراطورية العثمانية، لأن ابادة الانكشارية قضت على جماعات القوى التي كانت تحد من استبداد السلطان، وضعف العلماء ازال الحدود المفروضة على سلطته[٢٤].

واذا أمكننا تذكّر ان بعضاً من هذه التنظيمات انما قصد به تقييد السلطة المطلقة للحكم لانكشف امامنا كيف يمكن ان يؤدي استيراد نمط تنظيمي او فكري من بيئة مختلفة الى عكس النتائج المرجوة منه والتي كانت مقصودة اصلاً من استيراده. وثمة امثلة يمنع عن الافاضة فيها ضيق المقام، تظهر ان بعض ما قصد باستيراده الاصلاح والقوة، قد آل في التطبيق وفي تفاعله مع البيئة المغايرة الى الفساد والضعف.

نحن نعرف ونعترف بأنه كان ثمة فسادٌ كبير وظلمٌ كثير، ولكنّ الفسادَ يقابلَ بالإصلاح والظلم ينتفَضُ عليه بالمطالب العادلة والوسائل عديدة تتدرج صعوداً الى الثورة. والفرق واضح بين ان نداويَ العين المريضة بكل الوسائل المتدرجة الى حد الجراحة، وبين أن نفقأها. إن الهيكل القانونيّ الاجتماعيّ كان يعرف عديداً من المؤسسات المتجانسة والمتماسكة في ظل مؤسسات وأنساق فكرية وتنظيم قانوني يربط بين العقائد السائدة والأبنية التنظيمية ونظم تبادل الحقوق والواجبات. وكان من الوحدات الاجتماعية ذات الوظائف المتبادلة في هذا الميدان، الاسرة الممتدة والقرية والحارة والنقابة والحرفة والجامع والطريقة، وهي متدرجة بين العموم والخصوص او الصعود والهبوط وفقاً لتصنيفات تقوم على اساس الوحدات القرابية والجغرافية والمهنية. ولكل منها انعكاساته وترابطاته مع العلاقات القانونية والمراكز والأوضاع. وعلى سبيل المثال نجد احكام الميراث تترابط مع علاقات التضامن في الاسرة

---

(٢٢) جمال مرسي بدر، «عن توحيد القوانين العربية،» ورقة قدِّمت الى: مؤتمر اتحاد المحامين العرب،٢،القاهرة، ٣ ـ ٨ آذار/ مارس ١٩٥٦، **كتاب المؤتمر الثاني للمحامين العرب المنعقد بالقاهرة يوم السبت ٣ من آذار (مارس) سنة ١٩٥٦ والايام التالية الى يوم الخميس ٨ من آذار (مارس) سنة ١٩٥٦** (القاهرة: نقابة المحامين، ١٩٥٦).

(٢٣) احمد صدقي الدجاني، «تطور مفاهيم الديمقراطية في الفكر العربي الحديث،» ورقة قدِّمت الى: ندوة أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، ليماسول، ٢٦ تشرين الثاني/ نوفمبر ـ ١ كانون الاول/ ديسمبر ١٩٨٣، شارك فيها: سعد الدين ابراهيم،... (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤). انظر ايضاً: عادل حسين، «المحددات التاريخية والاجتماعية للديمقراطية،» ورقة قدِّمت الى: المصدر نفسه، وهي دراسة تتضمن افكاراً مهمة جداً بالنسبة لهذه النقطة الواردة في المتن والخاصة بالتركيب والتوظيف الاجتماعي المتبادل للمؤسسات المختلفة. وأرجو الرجوع اليها لأنه يصعب جداً تلخيصها.

(٢٤) Peter Malcolm Holt, *Egypt and the Fertile Crescent, 1516-1922: A Political History* (London: Longman, 1966),p. 172.

الممتدة، وكذلك الاوضاع الخاصة بنفقة الاقارب، ونجد لعلاقة الجوار مثلاً نوع اولوية حقوقية تتمثل في الشُفعة والارتفاقات، ثم نجد كل ذلك يترابط مع مجموعات من المبادىء والقيم السلوكية، وهكذا.

ثم إنّ النظم الوافدة ومنها التنظيمات القانونية والحقوقية، ساهمت في تفكيك هذه الاواصر، ونثرت الناس افراداً، وضربت ما يمكن ان نسميه «بالجامعية»، وعملت على اذابة شعور كل من هذه الجماعات بذاتها، وشعور الفرد بارتباطه بها وانتمائه لها. وكان ذلك بأسماء منها الحداثة والترشيد والديمقراطية، وكل هذه الاسماء ذات مدلولات صحيحة من حيث انها كانت غايات يتعين ان نتغياها، ولكنها جاءت في صور مبتورة من بيئة اجنبية ومن سياق مختلف، ومفروضة في هياكلها على انساق غير متآلفة معها. لا انسى تصوير ستانلي لين بول لشارع القلعة في كتابه **قصة القاهرة**، شق الشارع في عهد الخديوي اسماعيل، الطريق مستقيم تصل ميدان القبة بميدان القلعة، فكان كالسكين المغمود في الجسد، قطع البيوت والابنية انصافاً وأثلاثاً وأشطاراً بغاية هي تجميل القاهرة، وهو الآن بعد اكثر من قرن من الزمان من اقبح ما تسقط عليه عين في القاهرة ، يمثل جرحاً شائهاً وغائراً.

نمت السلطة المركزية وتدعّمت وصارت طليقة مما كان من شأنه لو اصلح ان يحد من إطلاقها، من هيئات وكيانات جامعية متسلسلة ومتدرجة، تحوطها أنساق من القيم والقواعد القانونية والاخلاقية، وعبثاً نحاول من عشرات السنين الى اليوم ان نبنيَ «جامعيات» ومحليات تحد من اطلاق السلطة المركزية وتساعد في حمل العبء الضخم الذي تنوء به. ولا أظن ان نجاحنا في ذلك قد بلغ حد الاطمئنان الى صواب ما نصنع أو صار مدعاة للتفاؤل. فمثلاً نحن يضنينا تفتت الملكية الزراعية مما يعوق الانتاج الزراعي ويحد من امكان استخدام الميكنة. وفي بلادنا محاولات شتى للتجميع الزراعي والتسيير الذاتي لا اخال أنها نجحت، بل إنها صادفت صدوداً مبعثه الخوف من «الشيوعية» والخوف على «الملكية الفردية»، كما أنها زادت من نفوذ السلطة المركزية في العملية الزراعية. وكذلك الحركة التعاونية صارت في حقيقتها واجهات مؤسسات للسلطة المركزية، فزادتها قوة ونفوذاً. ويبدو لي أنه كان في «الاسرة الممتدة» كوحدة اجتماعية، وفي الشيوع كنظام قانوني يتسق معها، كان في ذلك ما يصلح اساساً لبلوغ ما يمكن ان يستهدف في هذا المجال.

نحن اليوم لا نجد جامعاً يجمع سكان العمارة رغم أن حائطاً واحداً يضمهم جميعاً، بمثل ما كان الجامع يقوم بين سكان الحارة رغم انفصال المساكن. وهكذا استحال الوضع الى سلطة مركزية مفردة، ثم افراد متناثرين. وهذا كفيل بخفوت خاصة الرشد التي كانت متوخاة من الاصلاحات الوافدة. ونحن لم ننجح الى اليوم في تكوين حركة نقابية عمّالية قوية يشعر عمال المهنة او الحرفة بالانتماء لها، والمحاولات ضعيفة، والنمو بطيء ومبتسر، ولا يقارن هذا الوضع بما كانت عليه الطوائف والنقابات القديمة من حيث الترابط والقدرة على التحريك. كان ثمة ظلم واستغلال، ولكن الظلم والاستغلال يواجه بالثورة من أجل العدل، ولا يكون علاجه أبداً ان تصفّى الجماعة كجماعة. ثم، هل يمكننا بعد تجارب عشرات السنين ان نقول اننا بما صنعنا او صُنع معنا، قد أزحنا الظلم والاستغلال وأحللنا الاخوّة والعدالة والمساواة محلّهما؟ وحتى بالنسبة لرشُد الادارة، هل أقمناه وحققناه؟ نحن نقر جميعاً ما تنوء به السلطة المركزية من أعباء ثقال ونقول إنَّ الحلَّ في اللامركزية. فهل حققناها رغم كل الكيانات المحلية التي شيدت.

إن قيام السلطة المركزية كتنظيم شبه وحيد، سهل به على الحكم الاجنبي أن يسيطر على

المجتمع، وأضعفَ ما تواجهه سياستُه من مقاومةٍ، وهذا امر مفهوم ومقصود من السياسة الاجنبية لدعم سيطرتها على المجتمعات المغزوة. ولكنه من حيث الصالح الوطني قضى على كل المؤسسات والكيانات التي يمكن لدولة الاستقلال الوطني من بعد ان تعتمد عليها في انقاذ سياساتها. فصار تحقيق اي مشروع للنهوض الوطني تجريه دول الاستقلال الوطني، يستند في تنفيذه الى جهازها القابض المنفرد شبه الوحيد، سواء في التعليم او الصحة او تسيير المرافق او التصنيع او السياسات الزراعية. وجهدت دول الاستقلال الوطني في انشاء مؤسسات محلية او شعبية معاونة، فلم تَعْدُ ان يكون بعض من اجهزتها القابضة وراء تضخم العبء البيروقراطي وامتدت فروعه في كل مكان، وانعكس ذلك على التنظيمات القانونية في كل المجالات.

وعلى سبيل المثال، فإن نظرة لمثل قوانين الضرائب والتأمينات الاجتماعية يكشف الى اي حدّ جرت في التعقيد والتشعب والإمكان في تفصيل التفصيلات، لأنّ القانون صار موجَّهاً الى جهاز واحد ينفذه، وعليه أن يضبط أحكامه من حيث الإمكانية المالية المقبوضة او المصروفة، مع ملاحظة اعتبارات العدالة في التوزيع بين افراد تختلف اوضاعهم وظروفهم، ومع ملاحقة الوجوه المتنوعة للتهرب والتحايل على هذا الجهاز الوحيد فتزداد الاوضاع تعقيداً وتوضع القواعد ثم توضع الاستثناءات عليها ثم ترد الاجراءات البالغة التعقيد. وكل ذلك تزيد به المنازعات فتنشأ اجهزة للنظم من الاجراءات وتتعدد درجاتها ثم تزداد المنازعات امام المحاكم بدرجاتها المختلفة. ثم تتداعى التعديلات القانونية لسد فجوة او وقف تحايل او تدارك دخل قلّ او ظلم وقع بفئة شعبية فتزداد النصوص تعقيداً وتشعباً وهكذا. ويزداد العبء على المحاكم فيضعف نصيب كل حالة من الدراسة المتأنية فيتعدل نظام المحاكم وتتعدل القوانين.

صار القانون خارجياً تجريه سلطة وحيدة في مواجهة افراد، واغتربت السلطة عن الجمهور فلم يعدْ قانونها نظاماً وأحكاماً ومعيشة يتحاكم الناس بها بين بعضهم البعض من خلال علاقاتهم المباشرة وروابطهم الانسانية الحية وبواسطة الكيانات الجمعية التي تضمهم بالشعور بالانتماء وبالترابط الانساني، بحيث لا يكون على السلطة المركزية الا ان تقوم بضبط الايقاع. وصارت علاقة الفرد بالفرد تتشكل من خلال احكام مفروضة عليهما من خارجهما، وموكل مراقبة تنفيذها لاجهزة مضروبة عليهما من عَلُ، لا يتعايشون معها بالإدراك الجمعي. انه لا يكفي ان يسنّ القانون بطريقة ديمقراطية اي باسلوب جماعي او نيابي، انما يتعين ان يسري بين الناس وفيهم مسرى العلاقات الحية التي تقوم بينهم. وهنا نلحظ ما يكون للقرارات التي تصدر بين المتنازعين في «المجالس العرفية» (يسميها العامة في مصر مجلس عرب وتجري احياناً في القرى) من قوة إلزام بين ذويها، رغم انها لا تعتمد على سلطان الدولة القاهر وتحقيق الأنزعة فيها يجري بالتعامل المباشر مع العلاقات الحية، وادراك الصواب بهذا يكون ايسر، وقوتها التنفيذية ترد من التوقير الذي يحوطها في البيئة الاجتماعية، وباملاء الضغوط الجمعية، وكل ذلك يجري في وقت اقل وبنفقة اقل كثيراً مما تقوم به جهات الاحكام المركزية[٢٥].

---

(٢٥) من البديهي ان الحديث السابق لا يعني ان هذه المؤسسات المحلية او الثانوية هي بديل عن السلطة المركزية كسلطة تقرير وتوجيه واشراف، خاصة ان الاوضاع الحديثة ألقت على السلطة المركزية مزيداً من المسؤوليات كالتخطيط والتنمية وغيرهما. ولكن القصد أن هذه الكيانات المحلية كان من شأنها أن تخفف الكثير من مشاكل التنفيذ وانشاء المرافق ووحدات الانتاج والتوزيع المحلية... الخ.

خامسا: القانـون والاخـــلاق

والنقطة التالية تتعلق بصلة القانون بقواعد الاخلاق، اذ الحادث اليوم ان ثمة انفصالاً بين النظام القانوني وبين النسق الاخلاقي والاول في اسسه وضعي يعتمد على شرعية وافدة من الخارج، والثاني مستمر ومرتبط بالدين. وان جزءاً من الانفصام الحادث في المجتمع والفرد اليوم، ان المرء يحتكم في معاملاته الى غير ما يحتكم اليه في سلوكياته من حيث الاصل المرجوع اليه ومن حيث معايير الشرعية والاحتكام، ووهنت العلائق بين ما هو محظور تعاملاً وقانوناً، وبين ما هو مشين سلوكاً واخلاقاً.

ومن المعروف ان دائرتي القانون والاخلاق غير متطابقتين والتميز بينهما يرد من ان الجزاء القانوني يرجع الى سلطان الدولة، بينما الجزاء الخلقي جزاء ادبي يتعلق بازدراء الجماعة للفعل المشين، ويغلب على المقاييس القانونية انها ظاهرية تتعلق بالسلوك الخارجي في الاساس، بينما يغلب على المقاييس الاخلاقية انها باطنية تتعلق بالضمير وترجع للعقيدة الدينية، مع مراعاة ان ثمة تداخلاً في هذا الامر، عندما يتصل الحكم القانوني على الفعل بعنصر «القصد او النية» او عندما يتصل الحكم الاخلاقي بالموقف العملي. وترد وجوه التميز بين الدائرتين من عدة وجوه، منها ان القانون يراعي في النتائج التي يرتبها على الفعل جانباً آخر غير جانب الخطأ المرتكب، مثل استقرار المعاملات مثلاً، او حجم الضرر الناتج عن الفعل. كما ان الجزاء القانوني الماديّ يوجب التحوط في توقيعه، ويشترط لذلك ضبط الحكم بحسبان ان تبرئة المسيء اخف وطأة من مجازاة البريء. ثم إن القانون قد يستحسن ترك بعض الاخطاء دون ترتيب جزاء ماديّ على ارتكابها، لما يقدره من ان الجزاء في هذه الصور قد يفضي الى شرور أخرى يحسن تلافيها، بمعنى انه قد يسكت على سوء اخلاقي تفادياً لما قد يرتبه الجزاء من سوء أخلاقي آخر. وهناك جزاءات يرتبها القانون على افعال ايجابية او سلبية لا تمس دائرة الاخلاق، كالآثار القانونية التي يرتبها على فوات مواعيد معينة او على افعال قد لا تمس المصالح العامة أو الخاصة الا بطريق غير مباشر أو من باب سد الذرائع أو فتحها. كل هذا معروف.

ولكن المعروف ايضاً، ان دائرتي القانون والاخلاق متداخلتان تداخلاً كبيراً. ويذكر عميد الحقوق الاسبق (بجامعة القاهرة) ان تشابههما يجيء مما يحدثه اتباعهما من النظام والاطراد في الحياة الاجتماعية، وفيما تحويه قواعدهما من معنى السلطان على النفوس، وفيما يترتب على عصيانهما من حدوث جزاءٍ ما، ماديّ او معنويّ، وفيما يرميان إليه من إقرار العدالة بين الناس وإسعادهم. والامر هنا ليس امر تشابه فقط، لأن قواعد القانون تقوم في معظمها على اساس خلقي. ويشير العميد الى ما يراه البعض من ان غاية القانون تحقيق المعاني الخلقية، وأنّ سلطانه يستند الى اعتقاد الناس ذلك، وانه اذا تضارب الحق الذي يؤيده القانون مع حكم الاخلاق، فإنّ الدولة نفسها تنقسم[٢٦].

ويشير اللورد دينيس لويد، الى انه إن كان عنصر الطاعة والخضوع عنصراً حاسماً في القانون، فإنّ فكرة القانون تشتمل على ما هو اكثر من ذلك، لأن الشعور بالتبعية الشرعية ذو اهمية قصوى في القانون. وثمة التزام أدبي يشعر الملتزم بالخضوع لقرارات السلطة أو القاضي، وينتج عن الاحساس بأن القانون يمثل السلطة الشرعية، وتستمد السلطة الكثير من قوتها من ارتباطها بهذا الالتزام الاولي.

---

(٢٦) علي بدوي، «أبحاث في أصول الشرائع،» **مجلة القانون والاقتصاد** (القاهرة)، السنة ٥، العددان ١ و ٢ (كانون الثاني/ يناير ـ شباط/ فبراير ١٩٣٥)، ص ١٦٥ ـ ١٦٦.

وأن الايمان بالشرعية هو اساس عمل الدولة الحديثة ، ومن دون هذا الايمان لن يكون للسلطة القانونية غير الشخصية سند. ويذكر انه اذا كان القسر عنصراً لازماً للقانون، فإن التأكيد عليه في اعمال القانون هو إساءة فهم تامة لدوره لأن «الكثير من هالة الشرعية التي تحيط بسلطة القانون مرتبط بالاعتقاد بالتزام اخلاقي لطاعته». وانه مع وجوه التمييز المختلفة بين القانون والاخلاق من حيث النطاق ومن حيث الطبيعة ونوع الآثار الا انه في العديد من مستويات السلوك يعزز القانون والاخلاق كل منهما الآخر كجزء من نسيج الحياة الاجتماعية، والاستهجان الادبي يعزز قوة القانون الرادعة ويتعزز بها، والواجب الاخلاقي يلعب دوراً بالغ الاهمية في إرساء سلطة القانون وضمان الطاعة له، دون اللجوء في المطالب لاجراءات قمعية. ثم يشير الى أن صعوبة الاتفاق على قواعد الاخلاق، أدّى بالبعض الى محاولة إبعاد الاحكام الأخلاقية عن قانون العقوبات والتركيز على الاهداف الاجتماعية كحماية المجتمع وتقويم السجين وعلى الاعتبارات العقلانية، ويناقش هذه النظرة، فيقول ان فكرة «الاجرام» كلها مرتبطة بالمسؤولية الاخلاقية وتتعزز بها، وان الظروف والاعذار المخففة للمسؤولية الجنائية انما ترد من الاعتبارات الادبية المتصلة بجانب أخلاقي. ثم يتساءل «كيف يمكن استبعاد فكرة المسؤولية الأخلاقية عن مسألة الاجرام القانوني.. دون ان ننسف اسس المسؤولية العقلية كلها....»[٢٧].

أتصور انه بعد هذا العرض السريع، يمكن ان تتراءى مشكلةمن مشاكل القانون الوافد الذي تدلّى من أصول مرجعية ومن معايير للاحتكام والشرعية مغايرة للأصول والمعايير القائمة في البيئة المنقول اليها، ومتضاربة معها في بعض الأحايين. وان التغذية المتبادلة بين القانون والأخلاق، قد حل محلها إضعاف متبادل، سواء لاحترام القانون أوللالتزام الخلقي. ثم إن القانون الوافد أخذ مع الوقت، وبموجب حكمه للمعاملات والتصرفات يعزز قواعد اخلاقية مستنبتة. ولا تثريب بطبيعة الحال ان تتولد التزامات اخلاقية جديدة وتضمرَ أخرى متى كانت مترابطة مع الوظائف الاجتماعية المتوخّاة او المأمولة، وشريطة ان يجري ذلك انبثاقاً من اوضاع البيئة ومن الوعاء الفسيح لأصول الاحتكام والشرعية التي تسود في هذه البيئة وتحفظ على الجماعة وجودها واتساقها. ولكن الحادث أنّ الخلل حدث في الأصول المرجعية ذاتها وولّد الاضطراب والتضارب، لا بين القانون والأخلاقَ فقط، ولكن بين نمطين أخلاقيين تنافرا، ولا يزالان متنافرين، ويدور الصراع سجالاً بينهما في مجتمعاتنا الى اليوم، كما يدور الصراع سجالاً بين شرعيتين. ولم يؤدِ هذا فقط الى الوهن والضعف، ولم يؤدِ فقط الى انفصام المجتمع وتصارع قواه بين بعضها البعض، انما رتب ايضاً انفصاماً داخل الفرد نفسه، واضطراباً بين النمطين الجاذبين في المعاملات والسلوك وتذبذباً بين الممنوع والمحرّم وبين المكروه والمُشين وبين الجائز والحلال وبين المأمور به والمفروض. وبين هذه الاطراف المتجاذبة فما اكثر من سقط في وهادِ اللاّأدرية واللامبالاة، واتّبع المسلك النفعيَّ الحسيَّ المحض. ويبدو لي أنّ هذا الوضع مسؤولٌ الى حدّ بعيد عن تلك الظاهرة المرئية عياناً، ظاهرة المخالفة بين القول والفعل على المستوى الفردي وبين الدعوة والسلوك على المستوى الجمعي.

سادساً: القانون والدين الاسلامي

يلاحظ الاستاذ علي بدوي سرعة انتشار الدين الاسلامي والشريعة الاسلامية من الهند الى الاندلس، سادت فيها كلها أحكام الشريعة لأن القانون والدين في الاسلام من أصل واحد «لذلك كان نشر

---

(٢٧) دينيس لويد، **فكرة القانون**، ترجمة سليم الصويص (الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ١٩٨١)، ص ٣١ ـ ٨٥.

الدين نشراً في الوقت ذاته للشريعة، وأينما تخلى الدين الاسلامي عن ميدان من الميادين زال نفوذ الشريعة الاسلامية منه، كما حدث في اسبانيا وفي صقلية، كذلك لم يكن للشريعة نصيب وافر في البلاد التي لم يُسلم فيها الا القليل، كما كان الأمر في اليونان والبلقان.....»ثم يتكلم عن الحاضر فيقول «لم تبق إلى الآن الشريعة العامة حيثما كان الاسلام ديناً عاماً، إلا في بلاد محدودة مثل بلاد الملك ابن السعود وبلاد الافغان.....»[٢٨].

وتشير هذه الملاحظة المستقاة من الواقع التاريخي إلى الصلة بين الدين الاسلامي حيثما كان ديناً عاماً وبين الشريعة الاسلامية. لأن تشريع أية أمة ذات حضارة يتصل بخصائصها الحضارية ويرتبط بأنساقها الاخلاقية وتقاليدها، من دون أن يخلّ هذا بقابلية التشريع للتطور والتجدد وبقابلية تلك الخصائص الحضارية والأنساق الأخلاقية للتطور والتجدد أيضاً، ومن دون الاخلال بإمكان الاستعانة بالتشريعات الأجنبية لسد نقص يستدعيه تطور ما او ضرورة عملية جرت، ولكن ذلك يجري بالاستفادة من المعالجة الاجنبية لمشكلة ما مع تمثل هذه المعالجة وهضمها ووصلها بأصول الشرعية والاحتكام السائدة على نحو ما كان يصنع رفاعة رافع الطهطاوي بالنسبة لبعض المفهومات او ما كان يصنع الشيخ محمد عبده في تجديداته الفقهية، فيرتبط الحكم الجديد بالمكونات الدينية والعقائدية والثقافية وبالانساق الاخلاقية السائدة في المجتمع. ولكن الذي حدث عندنا لم يكن تجديداً، بل كان تغييراً، ولم يكن معالجة بل كان بتراً.

إن الشيخ محمد عبده يحدّد أهم اركان الاسلام في ثلاثة، أولها: توحيد الله وتنزيهه، وثانيها أحوال النفس بعد الموت، وثالثها«تقرير الحدود العامة للأعمال ببيان الصالحات وما يقابلها وذلك هو الشريعة»[٢٩]. ويذكر فتحي رضوان «ان دنيا المسلمين ليست خارج الدين ولا تقع بعيدة عن أحكامه، ولا هي كيان قائم بذاته..» ويقول «لم يبق للشرع الاسلامي الا الاخلاق والضمير،والارتقاء به الى مستوى القانون والسلطان، وجعله واعياً لطيفاً...»[٣٠].ويذكر علاّل الفاسي «أما عندنا فقد نسينا مدلول الدين بالمعنى الاسلامي وهو مجرد تشريع.... واصبحنا نفكر في امور الدين بما يفكر فيه الغرب وما نقرأه من آدابه الموجهة قبل كل شيء لنقد مجتمع على تحكّم الكنيسة....وهكذا وجد عندنا مشكلة فصل الدين عن الدولة مثلاً، فالدين بالمعنى الغربي لا وجود له عندنا. والدولة والدين شيء واحد لأن الدولة والدين لا بد أن تقوم على عقيدة وخلق.....»[٣١].

هناك اذاً صلة ارتكان بين الدين والقانون في الاسلام، وجحد هذه الصلة يبتعد بالجماهير عن الصواب في فهم الاسلام والشريعة وفي إدراك حقائق التاريخ. وامتزاج الدين بالاخلاق وبالقانون حسبما يذهب عبد الرحمن البزاز[٣٢] هو من خصائص الفكر الاسلامي. وكما أن انتشار الاسلام أفاد باللزوم انتشار الشريعة، وانحساره أفاد انحسارها، فإنه بالمثل كان اقصاء الشريعة من شأنه أن يصيب الدين الاسلامي في بعض أركانه، ويوهَن من عزيمته بوصفه مرجَع الشرعية وأصلَ الاهتمام في المجتمعات التي يدين غالبُها بالاسلام. وكان هذا من الاهداف الظاهرة للنشاط التبشيري والتغريبي في بلادنا من خواتيم القرن الماضي ومطلع هذا القرن.

---

(٢٨) بدوي، «أبحاث في أصول الشرائع،» ص ٢٠١.

(٢٩) محمد عبده، **تفسير جزء عم** (القاهرة: المطبعة الاميرية، ١٣٢٢ هـ.)، ص ١٧٦.

(٣٠) فتحي رضوان، **الاسلام والمسلمون** (بيروت: دار الشروق، ١٩٨٢)، ص ٤٦ ـ ٤٧ و ٣٨٢.

(٣١) فهمي جدعان، **أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٩)، ص ٣٥٧.

(٣٢) المصدر نفسه، ص ٣٥٧ ـ ٣٦٢.

إن د. فهمي جدعان يفصح هذا الامر في دراسة قيّمة، ويعلّق على الوجه التغريبي لحركة اقصاء الشريعة «إن هذا الوجه للحركة التغريبية الذي يتخطى في خطورته ونتائجه السياسية والاجتماعية كل الحدود وينطوي على قلب شامل للصورة التاريخية للاسلام وللمجتمع، يتمثل في هذه النزعة التي اراد أصحابها ان يجعلوا من الاسلام مجرد (دين) فحسب، بالمعنى الغربي الحديث لهذه الكلمة، أي باعتباره منظومة روحية من العقائد....». ويقول ان هذه النزعة اتخذت طريقين: أولهما، استبدال القانون الوضعي بالشريعة باسم التوحيد بينهما، وثانيهما وهو الأخطر، استبعاد الإسلام من حقل التدبير السياسي والاجتماعي للدولة والمجتمع. ثم يعلق على كتاب الشيخ علي عبد الرازق بقوله «لا شك في ان ما لاحظه محمد نجيت المطيعي والطاهر بن عاشور ومحمد الخضر حسن وما أكّده محمد البهي، من القول إن دعوة عبد الرازق تؤدي الى محو شخصية الجماعة الاسلامية وإلى اسقاط سلسلة من الاحكام الخلقية والعلمية والقضائية والدولية التي تضمنتها الشريعة الاسلامية، هو أمر لا مجال لإنكاره»[٣٣].

وأتصور أن من يجحد هذه الدعوى، يقبل د. محمد حسين هيكل فيها حكماً عندما لخّص أهداف التغريب بأنّها قطع «الشرق» بماضيه وقطع صلة العقيدة والتفكير بين الماضي والحاضر، وصبغ ماضي الشرق بلون قاتم يرى أهله فيه عاراً، وأن يصبحوا عيالاً على الغرب يتطلعون اليه في إعجاب وتقديس ويرون في خضوعهم له شرفاً كبيراً[٣٤]. وهنا، وفي اطار الفكر القانوني نذكر ملاحظة الاستاذ السنهوري التي أثبتها في ١٩٥٣ بعد سبعين عاماً من ادخال التقنينات الغربية، يقول «الفقه المصري ليس له طابع شخصي، ويكاد يكون تقليداً محضاً للفقه الفرنسي على وفرة المؤلفات الفقهية والرسائل والمجلدات في القانون المصري في جميع فروعه، وعلى اختلاف المؤلفين من مصريين وأجانب»[٣٥]. أليست هذه الشهادة بعد هذا الزمن ومن هذا الرجل، ومن واحد من أعلام المشهود لهم، أليست تصدم الرؤوس، وخاصة من ظلوا ينشدون على مدار العقود ان عيب الشريعة في فقهائها، وعيبهم أنهم مقلدون. ثم لو أن كل هذه العقول والجهود التي بذلها فقهاء القانون الحديث ومفكروهم والقضاة والمُفتون، لو أنها صبّت عبر هذا الزمن في وعاء الشريعة، أما كنا نجد اليوم الغرس نباتاً والنبات زهراً وثمراً، مع ما يكون فيه من وصل بين القانون وأخلاق الأمة وعقائدها وماضيها ووجدانها. أليس هذا هو التجديد المطلوب، أليس هو التجديد المهجور. أليس جهد النقل والتقليد عن فرنسا هو الطاقة المهدرة، كالنفط المسكوب ماء وأموالاً في أوعية الغرب أهدرناه لا ابداعاً وابتكاراً من أي منبت، ولكن «تقليداً محضاً» كما يقول السنهوري.

سابعاً: حـــول التجـديـد

لا أرى غَناءً في الحديث عن التجديد والمجددين في الاسلام، إثباتاً لوجود هذا الامر. فما أكثر ما أُريق من المداد في هذا الشأن دعوة له وممارسة فعلية له وكشفاً لمواضعه. ومن طلب المعرفة وجدها في العديد من اعمال العلماء والفقهاء، وفي الرسائل والبحوث والتفاسير والشروح، سواء في الحديث منها او في القديم، انما اود الاشارة السريعة الى بعض نقاط حول هذا الموضوع.

ينبغي التفرقة بين الشريعة وبين الفقه. الشريعة هي الأحكام التي وضعها الله سبحانه وتعالى

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٣٢٩ ـ ٣٣٩ و ٣٤٣.

(٣٤) المصدر نفسه.

(٣٥) عبد الرزاق أحمد السنهوري وحشمت ابو ستيت، **اصول القانون او المدخل لدراسة القانون** (القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٢)، ص ١٤٩.

لعباده، ومصادرها الرئيسية هي القرآن والسّنة وهي وضع آلهي لا يتغير. والفقه هو معرفة الأحكام الشرعية التي تتعلق بأفعال العباد او هو التعلم بالاحكام الشرعية من ادلتها التفصيلية عن طريق الاستدلال والاستنباط والاجتهاد، وهو بهذا لا بد من ان يساير مقتضيات الحياة المتغيرة ويتمشى مع الحاجة البشرية في اطار الدين. والتغير هنا لا يعني تغيراً لأصل الحكم المرجوع اليه، انما يعني تغييراً لدلالة الحكم مطبقاً على حالات متغيرة او في ظروف مختلفة. هذا المنهج لا يصدق بالنسبة للشريعة فقط، ولكنه يصدق في تفسير أي نص قانوني. لأن التفسير ليس مجرد بيان لمعاني الكلمات والعبارات، ولكنه في جوهره ـ ومن الناحية الفنية البحتة ـ هو وصل النص بالواقع، هو إدراك حكم النص متحركاً في اطار الواقع المطروح، لذلك فإن النص وهو ثابت (ولو كان نصّاً وضعياً) لا تتناهى تفسيراته لأنه ينطبق على واقع غير متناهٍ. والاجتهاد هو سبيل التفسير المتجدد للنص الثابت على الوقائع المتغيرة.

هذا الفارق بين الشريعة والفقه، يتعين أن يكون واضحاً لدى من يذودون عن الشريعة، فلا يُسبغون وضعها الالهي الثابت على آراء للفقهاء جرت في ظرف مغاير؛ كما يتعين أن يكون واضحاً لدى من ينقد آراء قديمة في الفقه، ألا يبسط نقده على ما يمس الاصل المرجعي الثابت في القرآن والسّنة، أي الشريعة. هذا ما يتعين أن يكون عليه التوجه العام لمراعاة الفروق بين الشريعة والفقه. ثم بعد ذلك ترد المسائل الفنية الخاصة بإجراء هذه التفرقة مما لا يتسع المجال للتفصيل فيه.

ثم إنه يمكن الاشارة إلى أنّ غلق باب الاجتهاد الذي عانى منه الفقه الاسلامي من وجوه عديدة، لم يكن هكذا صاعقة تخلف فقهي ضربت على العقول والأمخاخ، انما تمثّل فيه احياناً نوع من المقاومة السلبية لدى جمهرة من القائمين على هذا الامر امتناعاً عمّا يقسرهم عليه السلطان او يغريهم به. هو موقف محافظ، ولكنّ للمحافظة في ظروف معينة وظيفة مقاومة. وما أكثر ما كانت دعوة التجديد تظهر اذا جدّت ظروف موجبة، كما حدث من ابن تيمية، ثم ابن عبد الوهاب ثم من نعرف في القرنين الاخيرين.

كما ان الالتزام بمذهب واحد، لم يكن محض عصبية عمياء ولم يكن عيباً جميعه. انما كان له وجه نظر رشيد بالنسبة لالزام القاضي بمذهب بعينه. وهو يماثل اليوم إلزام القاضي بأن يقضي وفق القانون الصادر وإلزام المحاكم الادنى بأن تقضي وفق ما تستقر عليه مبادىء المحكمة العليا. كل ذلك مقصود به ألا يكون اختلاف الاجتهادات مُوقعاً في الفوضى أو مربكاً للناس في اقتضاء حقوقهم وفي السير في معاملاتهم وفق ما يعرفونه سلفاً من أحكام تفصيلية تنظم هذه المعاملات.

كما أنّه بالنسبة للطرق الصوفية ـ فإنه مع ادراكنا لسلبيات ممارساتها وما كان يشيعه بعضها من توسل بالاولياء وطواف بالقبور ونحوه ـ يتعين الّا تغيب عنا الوظائف الشتّى التي قامت بها هذه الحركة في عمومها في مراحل كثيرة، من حيث نشر الاسلام في المناطق النائية، ومن حيث توثيق العرى بين اعضائها، ودعم روح التضامن الاجتماعي بين افرادها واشاعة قدر، قلّ او كثر، من التعليم بين جماعات اميّة ويتلقون جوانب من المعرفة بالتلقين الشفهي، ثم مساهماتها في الحركات الشعبية السياسية في فترات عديدة.

هذه امثلة أذكرها لا دفاعاً ضريراً عن أوضاع خَلَت ولكن لأنبّه إلى ان البحث العلمي الصحيح يوجب النظر الى اية ظاهرة فكرية او مؤسسية في اطار الاوضاع الاجتماعية العامة التي عاشتها، ثم تستخرج الدلالات والوظائف الملموسة لها في الظروف الملموسة، ثم يبحث تغير الوظائف مع تغير الظروف وهكذا. أما الاحكام المعمّاة تطلق على المفاهيم المصمتة وتستند بشاهد من هنا وحكاية من هناك فهذا ليس من البحث العلمي في شيء.

واذا كان التجديدُ مقصوداً به ادراكُ الوضعية الفاعلة في الظروف الملموسة المناسبة فأكاد أقول إن تلك الظواهر المشار اليها، في حدود دواعيها الايجابية لم تكن تخلو من نزعة تجديدية. ولا يعني هذا مطلقاً أنَّ الظاهرة تستصحب هذا التقويم من هذا الجانب في ظروف اخرى متغيرة.

نقطة أخرى، أدركتها بالمعايشة، أن الاسلام في قلب المؤمن به، جديد جدَّة نفسه وجدّة حياته وحاضره. ومتى أمّن عليه من الغوائل، وأمّن على اصوله وثوابته صار اسلامه عنده وكأنه أُبلغَ اليه في هذه الساعة متفاعلاً بأصوله وأركانه وقيمه مع حاضره وما يرنو اليه من مستقبل. ذلك أن الاسلام معتقد معقود في نفس المؤمن به، والمؤمن حاضر وحيّ وجديد. وهو مخاطب بأحكام الاسلام، قرآناً وسنّة، في يومه هذا. وهذا مَفادُ كونِ نصوصهِ غيرَ تاريخية.

هذا بخلاف ما يمكن أن نسميه بالنظرة «الاثرية» للإسلام التي تراه آثاراً وحتى لو كانت تحنّ اليه، فكما يحن الشاعر إلى مرابط قومه القديمة يستنشق عبيرها ويستحضرها في ذاكرته ساعة ثم يمضي.

بهذا الادراك لجدّة الاسلام بوصفه معتقداً نفهمُ كيف هدم الوهابيون الاوائل كثيراً من المزارات وكيف قرر الاصوليون أن «العبرة بعموم اللّفظ لا بخصوص السبب»، لأن النصَّ آلهيّ وهو غير تاريخي. أما الفقهُ فهو الوضعُ التاريخي ونأخذ منه ونترك وفقاً لما ندركه من جدة أصول الإسلام في نفوسنا ومع تقدير أن الفقه هو الخبرة التاريخية التي يلزم استطلاعها وهو تجارب الماضي التي نسترشد بها.

ثامناً: الشريعــة والجماعــة السياسية

بقيت نقطةٌ تتعلق بصلةِ الشّريعة الاسلامية بالجماعة السياسية باعتبار أن التشريع الآخذَ من الشريعة يمكن ان يكون من عوامل التوحيد العربي. وقد ظهر ونما غالبُ الفقه الاسلامي في هذه البيئة العربية، وظهرت مدارس في العراق والحجاز والشام ومصر. وهو على هذا الاساس الفقه المرشح لأن ينمو منه التشريع الحاكم للعرب. وقد سبقت الاشارة الى توجه السنهوري الى هذه الوجهة في مقاله الذي سلفت الاشارة اليه بعنوان «القانون المدني العربي». وهو الفقه الذي درجت عليه الاقطار العربية والفته مجتمعاتها قروناً فصار من العناصر التي توفر التجميع العربي والاتصال التاريخي. ويذكر استاذ القانون المدني د. شفيق شحاتة في ١٩٦٠ «البلاد العربية في إبّان حضارتها، حكمها قانون ينبعث من صميم عقيدتها، يتمثل في الشريعة الاسلامية. والشريعة الاسلامية ظلت مطبقةً تطبيقاً شاملاً لمختلف نواحي الحياة العربية، وذلك على مدى قرون طويلة. فاذا اردنا الآن الرجوع بالبلاد العربية الى مقوماتها الاصيلة تعيّن علينا الرجوع الى هذا الينبوع لنغترف منه انظمة تَتَّسِق وحاجات العصر»[٣٦].

ثم ان المصادر القانونية لتشريعات البلاد العربية اليوم على قدر من التنوع يصعب معه اجراء التوحيد او التفضيل، منها التشريعات الآخذة عن الفقه اللاتيني كمصر وسوريا ولبنان، والتشريعات الآخذة عن الفقه السكسوني كالسودان وبعض قوانين العراق ومنها الآخذة عن الشريعة كالسعودية واليمن. ومنها ما مزج التشريع الاسلامي بالتشريعات الغربية كالقانون المدني العراقي.

---

(٣٦) شفيق شحاتة، **الاتجاهات التشريعية في قوانين البلاد العربية** (القاهرة: جامعة الدول العربية، معهد الدراسات العربية العالية، ١٩٦٠)، ص ٥ ـ ٦.

ومن جهة اخرى فالتشريع الاسلامي يصلح عنصراً جامعاً بين العرب وبين الأقليات غير العربية في الوطن العربي بجامع الإسلام لدى الاكراد والبربر مثلاً.

وبالنسبة لأوضاع غير المسلمين في الاقطار العربية فقد تعرضت لهذا الموضوع الحيوي في دراسة اخرى، ولا أجد متسعاً من الوقت والمساحة في هذه الدراسة لتكرار القول فيها[٣٧].

وبعد، فهذا ما بدا لي من ملاحظات في هذه الدراسة، أتقدم بها الى الندوة. وأنا شغوفٌ بسماع الملاحظات عنها، وأتوقع أن أجدَ في الكثير منها تصويباً لما ندّ عنه الفكر وتنبيهاً لما زاغ عنه البصر وإكمالاً لما قَصَر عنه الفهم □

صـــدر حديثـــا عـــن

مركز دراسات الوحدة العربية

التكوين التاريخي للأمة العربية

دراسة في الهوية والوعي

الدكتور عبـد العـــزيز الدوري

(٣٧) طارق البشري، **المسلمون والاقباط في اطار الجماعة الوطنية** (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٠).

المهاجرون العرب في اوروبا: القضية والموقف العربـــي(*)

د. نادر فرجاني

باحث في مركز دراسات الوحدة العربية.

تمهيـــد

ليس ايسر في كتـابـة هذه الدراسة من تبني اسلوب معتاد في مثل هذه الامور: صياغة تتسم بالعاطفية للقضية محل البحث يليها تعداد لمواقف مثالية تجاهها. هذا الاسلوب يريح الافئدة، وربما الضمائر، مؤقتاً، ولكنه يحمل بذور الفشل في معالجة القضية المطروحة، ومن ثم الاحباط الجاثم على الامّة.

لذلك آثرنا ان نقدّم معالجة لقضية العرب المهاجرين في اوروبا تسعى للاقتراب من «الموضوعية»، وإن كانت قاسية على الوجدان العربي قليلاً. والمعالجة التي نقدمها تتكون من محاولة للتعرف على ابعاد القضية ثم تتصدى لتقدير موقف، هو سياسي في المقام الاول، دونما احترام لبعض الاصنام، لعل في ذلك سبيلاً للالتفات للوجهة السليمة.

ان تقديرنا الاساسي هو ان العرب غير قادرين، في اطار اوضاعهم الحالية، على مواجهة **جذرية** لقضية العرب المهاجرين في اوروبا. مثل هذه المواجهة تقتضي تغييراً جوهرياً في البنية العربية تمتد الى مواقف العرب القوميـة والدوليـة. ولكن، مع ذلك، يبقـى لنا هامـش **محدود** للحركـة ينبغي استغلالـه **بكفاءة**.

هذا، في نظرنـا، هو التصور الواقعي للامور: معرفة ميدان المعركة، واهدافها، وادارتها بأقصى كفاءة ممكنة. وهذه ليست الا اوليات لازمة، وإن كانت غير كافية لكسب المعركة. ولكن، ليكن لنا على الاقـل، شرف المحاولة الجّادة. اما الدقّ على الصدور، فقد يناسب جنائز الموتى، ولكن لنتذكر، انه لا يفيدهم، ولا يُجدي الاحياء إلا قدراً موقوتاً من راحة الافئدة، حتى ينسوا...

(*) قدمت هذه الورقة الى اللجنة الاستشارية الخاصـة لشؤون العمال العرب المهاجرين الى اوروبا، منظمة العمل العربية، تشرين الاول/ اكتوبر ١٩٨٤.

أولاً: ابعـــاد القضيـــــة

يعيش بعض العرب في اوروبا. وليست هذه حالة فريدة تاريخياً. فلقد عاش بعض العرب في جنوب اوروبا نتيجة لغزو شبه جزيرة ايبريا في القرنين الثامن والتاسع الميلاديين. ولكن بعد اندحار العرب في اسبانيا، استمر افول نجمهم وصعدت اوروبا. ولذا فإن موقع العرب في اوروبا الآن مختلف عن تلك السابقة التاريخية.

وليس كل العرب في اوروبا الآن سواء الا في تبعيتهم للنمط الحضاري الغربي. منهم قلّة قليلة من كبار الاغنياء الذين ينتمون، ولو هامشياً، الى المراكز الحاكمة للاقتصاد الرأسمالي العالمي. ومنهم فئة، اكثر عدداً من الاولى، ترفد، نزيف الكفاءات من بلدان الوطن العربي الى مراكز النظام الرأسمالي في اوروبا الغربية. اما الغالبية الساحقة من العرب المهاجرين في اوروبا حالياً فمستضعفون، وهؤلاء هم محل اهتمامنا هنا. لم يأتوا الى اوروبا غازين، او اصحاب اموال او كفاءات نادرة، بل استُقدموا، في الاساس، كقوة عمل رخيصة طيّعة، كي يقوموا بأدنى الاعمال في الآلة الاقتصادية الاوروبية، في فترة رواج الاقتصادات الاوروبية بعد الحرب العالمية الثانية وخاصة في الستينات.

ولكن جاءت الرياح بما لا تشتهي السفن. وعلى لسان احد الاوروبيين القول: «لقد طلبنا عمّالاً فجاء الينا بشر» فقد استقر العمال واصبحت لهم مطالب قوية على سوق العمل والمجتمع الاوروبي عموماً، هذا من ناحية. ومن ناحية اخرى، تبع بعض العمال افراد عائلاتهم، ونشأ جيل ثانٍ من صلبهم في المجتمعات الاوروبية. ومن ثمّ تكونت مجتمعات عربية متكاملة في اوروبا، قوامها عمال مهاجرون في ادنى السلم الوظيفي، وتضمّ معولين يقعون ايضاً في ادنى السلم الاجتماعي. واكتسب اعضاء هذه الجاليات العربية تطلعات المجتمعات التي استوطنوها وبعض قيمها. وكان على النشء منهم ان يجدوا لهم مكاناً في مجتمعات طبقية، لا تخلو من عنصرية، وان يحددوا لهم هوية في خضمّ صراع بين حضارتين متنافرتين. وهكذا اصبح للجاليات العربية المهاجرة في اوروبا مشاكل ومطالب لا يمكن التهوين منها.

ولم يقف الامر عند هذا الحد. فقد أمسك بالنظام الرأسمالي العالمي في السبعينات كساد اقتصادي حاد من نوع جديد تزامنت فيه، لأول مرة، بطالة واسعة النطاق مع تضخم شرِه، لم يفلت من براثنه حتى الآن. وكان من نتائج ذلك ان انخفض مستوى النشاط الاقتصادي وازدادت البطالة في بلدان اوروبا الغربية، وكان وقع ذلك على العمال العرب المهاجرين في اوروبا، كما هو متوقع، اقوى من المتوسط. انظر معدلات البطالة في جدول رقم (١) في الملف الاحصائي (**).

واستجابت بلدان اوروبا الغربية لهذه التطورات بوقف الهجرة اليها، إلا في حدود ضيّقة جداً او لجمع شمل الاسر، وبمحاولة تشجيع الاجانب المقيمين فيها على العودة لمواطنهم الاصلية بطرق شتى، ووصل الامر في بعض الاحيان الى القسر والارهاب اللذين غضّت السلطات الاوروبية الطرف عنهما. ولا يخلو الامر من اغراض اخرى وراء الحد من الهجرة مع السماح بجمع شمل الاسر. فقد صار مرغوباً في بعض المجتمعات الاوروبية إدماج قوة العمل المهاجرة التي اصبح لها اهمية هيكلية في التركيب المهني بدلاً من ان تكون غير مستقرة وعرضة للتقلبات التي قد تؤثر سلبياً على سوق العمل في البلدان المستقبلة. ولا ريب ان وجود الاسر يساعد على ذلك، إذ يضفي على العمالة المهاجرة صفة مجتمعات مستعدة لاقامة

(**) جميع الاشارات الى ارقام الجداول في هذه الدراسة هي الى تلك الارقام في الملف الاحصائي المنشور في هذا العدد من «المستقبل العربي» والذي اعده الباحث نفسه، فيما عدا الجدول رقم (١) المستقل والموجود ضمن هذه الدراسة نفسها.

طويلة الاجل تكون مورداً متجدداً للدرجات الادنى في السلم الوظيفي. كما ان عقد العزم على اقامة طويلة الاجل يقلل من مشاكل التنافر الحضاري بين الجاليات المهاجرة ومجتمعات المهجر[١].

لكن تيار الهجرة الى اوروبا استمر في السبعينات، اساساً في صورة معولين يلحقون بعائليهم، وبالتالي كانت نتيجة الحد من الهجرة الجديدة زيادة استقرار المجتمعات العربية القائمة على العمال المهاجرين الى اوروبا. ومن ثم تبلورت وضعية اجتماعية جديدة نسبية للعرب المهاجرين الى اوروبا، فازدادت مشاكل الاستقرار الاجتماعي ومشاكل الجيل الثاني. وتفاقم الامر بسبب اطراد الكساد في اوروبا مما وفر بيئة خصبة لنمو الاتجاهات العنصرية، وتحميل العرب، عن غير حقّ، مغبة البطالة في سوق العمل، بل وانكر البعض عليهم حقهم في ما يحصلون عليه من الخدمات العامة في بلدان المهجر.

ويعنينا الآن محاولة الاجابة عن ثلاثة اسئلة: ما هو حجم العرب في اوروبا؟ ما هي اهم تطورات حجم وخصائص تيار الهجرة في السنوات الاخيرة؟ وما هي اهم جوانب الوضعية الاجتماعية ـ الاقتصادية للعرب المهاجرين في اوروبا؟

١ ـ حجم العرب في اوروبا

لا نعرف على وجه الدقة عدد العرب في اوروبا. وللأسف تأتي البيانات في مجملها من مصادر اوروبية. وليس هناك في علمنا مصدر يعطي عدد العرب في اوروبا. ولعلّ بيانات المجلس الاقتصادي الاوروبي[٢] هي افضل المتاح بالنسبة للدول الاوروبية التسع الداخلة في المجلس حتى عام ١٩٨٠ (بلجيكا، الدانمرك، المانيا الاتحادية، فرنسا، ايرلندا، ايطاليا، لكسمبورغ، هولندا، والمملكة المتحدة). والبيانات المتوفرة هي عن العمال الاجانب **المشتغلين** فقط (وإن كانت بيانات بعض الاقطار، مثل بلجيكا تضم المتعطلين ايضاً) ولا تتوفر بيانات البطالة لكل دول المجلس. كذلك لا تفصل البيانات **كل** العرب، ولكن عرب المغرب فقط. ولتكن هذه نقطة بداية.

في بداية الثمانينات كان هناك اكثر من سبعمائة الف عامل من بلدان المغرب العربي مشتغلين في دول المجلس الاقتصادي الاوروبي. انظر جدول رقم (٢). واذا اضفنا الى هذا العدد تقديراً لعدد المتعطلين حوالى ١٠ بالمائة[٣]، لحصلنا على حوالى ثمانمائة الف عامل من المغرب العربي في دول المجلس الاقتصادي الاوروبي. واذا أضفنا ايضاً تقديراً جزافياً لعدد العمال العرب في باقي البلدان الاوروبية، والعمال العرب من غير بلدان المغرب العربي في دول المجلس الاقتصادي الاوروبي لوصلنا الى مدى يتراوح من تسعمائة الف الى مليون عامل عربي في اوروبا، غالبيتهم الساحقة من بلدان المغرب العربي. ولكن لنركز على دول المجلس الاقتصادي الاوروبي، وسنشير لها بعد الآن بأوروبا.

نلاحظ ان حجم قوة العمل العربية في اوروبا يقلّ عن ١ بالمائة من جملة قوة العمل، ولا يزيد عن عُشر قوة العمل المهاجرة الى اوروبا إلا قليلاً، وإن كان يقترب من خُمس قوة العمل المهاجرة من دول

---

(١) انظر مثلاً: Youssef Alouane, «La situation des travailleurs arabes et les perspectives de retour,» dans: Colloque sur l'enseignement des travailleurs arabes en Europe, Paris, 24-27 Janvier, 1983, and United Nations [U.N], Department of International, Economic and Social Affairs, *International Migration Policies and Programmes: A World Survey*, Population Studies, no. 80 (New York [N.Y]: U.N.,1982), p. 24.

(٢) لا يعني ذلك ان البيانات لا يمكن الحصول عليها بعمل احصائي مباشر من بعض الجهات الاوروبية، او بالتعاون معها.

(٣) كان معدل البطالة في دول المجلس الاقتصادي الاوروبي عام ١٩٨٠ حوالى ٦ بالمائة. ولكن معدل البطالة بين العمال العرب اعلى من المعدل العام. انظر، عن حالة فرنسا، جدول رقم (١) من الملف الاحصائي.

خارج المجلس الاقتصادي الاوروبي (وإن كان بعضها اوروبياً مثل يوغسلافيا والبرتغال واسبانيا) والدولة التي لها نصيب من قوة العمل المهاجرة في اوروبا يوازي نصيب المغرب العربي هي تركيا.

ومؤدّى هذه الارقام في تقديرنا ان ضعف الحجم النسبي للعرب المهاجرين في قوة العمل المهاجرة وقوة العمل في اوروبا يقلل من امكانيات الضغط لتحسين اوضاعهم على مستوى اوروبا **ككل**. كما ان التعاون الدولي، خاصة مع تركيا[٤]، يمكن ان يقوي من جانب العمال المهاجرين في الضغط او المفاوضات على المستوى الاوروبي.

وتبيّن لنا بيانات جدول رقم (٢) ايضاً ان حوالى ٨٥ بالمائة من عمّال المغرب العربي في اوروبا هم في فرنسا، حيث يشكلون اقل قليلاً من ٣ بالمائة من قوة العمل الكلية، ولكن حوالي ٤٠ بالمائة من جملة العمال المهاجرين. واذا اخذنا في الاعتبار ان الطلب على نوع العمل الذي يقوم به المهاجرون اصبح هيكلياً لاتضح لنا ان العمال العرب المهاجرين يشكلون اقلية مهمة في سوق العمل الفرنسي. واذا اضفنا الى هذا ان معاملة المهاجرين في بلدان اوروبية كثيرة افضل منها في فرنسا[٥] لتبيّنا ان قضية العمال العرب في اوروبا هي في المقام الاول قضية **عمال المغرب العربي في فرنسا**.

هذه الحقيقة يجب ان تكون محوراً اساسياً في دراسة قضية العرب المهاجرين في اوروبا واتخاذ المواقف بشأنها. هي فرنسا التي ينبغي التأثير عليها في المقام الاول. وقد تكون اوروبا مدخلاً لفرنسا، ولكنه ليس كافياً. كما قد يؤدي المدخل الاوروبي الى تمييع الموقف مع فرنسا. ولا يعني هذا بالطبع إهمال اوضاع العرب المهاجرين خارج فرنسا، وإنما فقط ترتيب الاولويات والتركيز المتناسب مع الابعاد الحقيقية للموقف الذي نواجهه.

وطبقاً للمصادر الفرنسية كان يقيم في فرنسا في مطلع الثمانينات حوالى مليون واربعمائة الف من مواطني المغرب العربي[٦] يمثلون اقل قليلاً من ٣ بالمائة من السكان، كما ان عددهم زاد زيادة طفيفة بين الاعوام ١٩٧٥ و١٩٨٠، وزيادة اكبر بين عامي ١٩٨٠ و١٩٨١. انظر جدول رقم (٣).

وقد حاولنا تقدير عدد عمال المغرب العربي في فرنسا من بيانات المجلس الاقتصادي الاوروبي[٧] باضافة ارقام بطالة عمال المغرب العربي في فرنسا الى ارقام المشتغلين منهم في فرنسا. انظر جدول رقم (٤). ويعطينا هذا الاسلوب تقديراً لعمال المغرب العربي في فرنسا حوالى ٧٠٠ الف في كل من الاعوام ١٩٧٥ و١٩٨٠[٨].

---

(٤) يلاحظ ان دول المجلس الاقتصادي الاوروبي تفرق بين المهاجرين من دول المجلس، ولهم معاملة تفضيلية طبقا لنظام السوق، وبين المهاجرين من خارج المجلس. وعدا هؤلاء تفرق بين الاوروبيين الآخرين، اعضاء منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية OECD، وغيرهم من خارج اوروبا.

(٥) انظر: U.N., Department of Intenational, Economic and Social Affairs, *International Migration Policies and Programmes: A World Survey*.

وذلك للمقارنة بين اوضاع المهاجرين في بلدان اوروبية مختلفة.

(٦) انظر: Richard Lawless, Allan M. Findlay and Anne Findlay, *Return Migration to the Maghreb: People and Policies*, Arab Papers, no. 10 (London: Arab Research Center, 1982).

حيث يقدّم تقديراً لعدد مواطني المغرب العربي المقيمين في فرنسا عام ١٩٨٠ يتعدى مليوناً ونصف، ولكن اساسه غير واضح.

(٧) المصدر نفسه، حيث يعطي تقديراً لعمال المغرب العربي في فرنسا عام ١٩٨٠ يزيد على ٩٠٠ ألف، وهو في تقديرنا غير مقبول وينطوي، ضمن امور اخرى، على معدل غير معقول للمشاركة في النشاط الاقتصادي في مطلع الثمانينات.

(٨) تعطي بيانات عينة حجمها ٥ بالمائة من تعداد ١٩٨٢ تقديراً يقل عن ذلك كثيراً (٥٦٣) الفاً: انظر: «Dossier Migrations,» *Bulletin Bimestriel du C.I.E.M.*, no. 21 (Juillet - Août, 1984).

وتعني هذه التقديرات ان **كل** الزيادة في عدد مواطني المغرب العربي في فرنسا في النصف الثاني من السبعينـات تعود الى زيادة المعولين، مما يظهر في انخفاض طفيف في معدل المساهمة في النشاط الاقتصادي (إلا في حالة المغرب الاقصى). كذلك نلاحظ من جدول رقم (٤) إن معدل المساهمة في النشاط الاقتصـادي لمواطني المغرب العربي لا يزيد كثيراً عن الفرنسيين، مما يشير الى زيادة استقرار هؤلاء المهاجرين في فرنسا. وتظهر البيانات ايضاً زيادة النصيب النسبي لعمال المغرب الاقصى على حساب نقص نصيب الجزائريين في جملة العمال العرب في فرنسا في النصف الثاني من السبعينات.

فإذا اتفقنا على رقمي ٧٠٠ الف للعمال ومليون واربعمائة الف للمهاجرين من المغرب العربي الى فرنسا في مطلع الثمانينات، يمكننا وضع حدود دنيا للعمال والعرب المهاجرين في فرنسا في عام ١٩٨٠ هي ثلاثـة اربـاع مليون، ومليون ونصف على الترتيب. اي اكثـر مـن ثلاثـة اربـاع العمال، والعرب المهاجرين الى اوروبا. فرنسا اذاً هي مربط الفَرَس.

٢ ـ تطور حجم وخصائص تيار الهجرة من المغرب العربـي الى فرنسـا فـي السنـوات الاخيـرة

منعت الجزائر الهجرة الجديدة الى فرنسا بقرار منفرد في ايلول/ سبتمبر ١٩٧٣. وفي تموز/ يوليو ١٩٧٤، اوقفت فرنسا الهجرة اليها، الا باستثناءات قليلة، ثم عادت وسمحت بالهجرة «العائلية» في تموز/ يوليو من العام التالي. ويعني هذا ان تيار الهجرة من المغرب الاقصى وتونس الى فرنسا لم ينقطع عبر السبعينات وحتى الآن، ولكن ماذا كانت مكوناته؟

تدل احصـاءات الديوان القومي للهجرة (الفرنسي) على ان عدد مواطني المغرب العربي الذين سمح لهم بالهجرة **الدائمة** الى فرنسا خلال الفترة (١٩٧٢ ـ ١٩٨١) قارب ثلاثمائة الف، ينتمون الى حوالى ثمانين الف عائلة، وكان اكثر من ثلثيهم من المغرب الاقصى. وفي هذا تبرير للارتفاع النسبي الكبير في نصيب المغرب الاقصى من مواطني المغرب العربي المقيمين في فرنسا في النصف الثاني من السبعينات، على حين انخفض نصيب الجزائريين. انظر جدول رقم (٣). ويظهر الاتجاه نفسه بالنسبة لعمال المغرب العربي في فرنسا حيث ارتفع نصيب المغرب الاقصى بين الفترة ١٩٧٥ و١٩٨٠ بينما انخفض عدد العمال من الجزائر بحوالى ١٠ بالمائة، وبقي عدد العمال التونسيين تقريباً عند المستوى نفسه. انظر جدول رقم (٤).

وقـد كانت غالبيـة الهجرة **الدائمة** المسجلة في السنوات العشر (١٩٧٢ ـ ١٩٨١) من المغرب الاقصى وتـونس من المعـولين، حوالى الثلثـين تقريباً. وكانت نسبة المعولين اعلى بين المغاربة عنها بين التونسيين، مما يدل على درجة استقرار نسبي اعلى للمهاجرين المغاربة الدائمين في فرنسا مؤخراً[٩].

ويظهر اتجاه لحـاق المعولين بالعمال المهاجرين بقوة منذ عام ١٩٧٤، ويبلغ مداه في السبعينات الاخـيرة. ففي عام ١٩٧٩ مثلاً لم يتعدَّ العمال ٢ بالمائة من مهاجـري المغرب الاقصى، و٣ بالمائة من مهاجري تونس. ولكن عام ١٩٨١ يشهد طفرة ملحوظة في عدد العمال الذين سمح لهم بالهجرة الدائمة الى فرنسا من كل من المغرب الاقصى وتونس. وربما يكون في ذلك بداية اتجاه لزيادة الهجرة من المغرب العربي الى فرنسا. ولكن البيانات لا تكفي لدعم هذا الاستنتاج خاصة في ضوء استمرار الازمة الاقتصادية.

---

(٩) قد يبدو هذا الاستنتاج متناقضاً مع استخلاص سابق من تقديرات عمال المغرب العربي في فرنسا في السبعينات، ولكنه يعود الى اختلاف مصادر البيانات ومكوناتها. على وجه التحديد، يشمل بيان عدد العمال في العمالة الموسمية، وهي لا تضم معولين.

ويكمل صورة الهجرة من المغرب العربي الى فرنسا تطور العمالة **الموسمية** المصّرح لها من الديوان القومي. وتعود اهمية الهجرة الموسمية الى انها تعد مورداً لاضافات عاجلة وموقوتة لسوق العمل الفرنسي عند الحاجة، وبذلك تخدم غرضاً مهماً للاقتصاد الفرنسي، هذا من جانب. ومن جانب آخر، يحتمل ان يتسّرب الى مجتمع العمال المهاجرين عناصر من هذه العمالة الموسمية لا تغادر عند انتهاء تصاريحها، وإن كنا لا نستطيع التكهّن بحجم هذه البواقي.

وتبين احصاءات الديوان القومي للهجرة مرة اخرى، دوراً متميزاً للمغاربة في الهجرة الموسمية، فقد كان عدد العمال الموسميين من المغرب الاقصى سبعة الى عشرة امثال نظرائهم من تونس خلال الفترة (١٩٧٢ ـ ١٩٨١). انظر جدول رقم (٦). كذلك يبدو ان العمالة الموسمية قد لعبت دوراً في انقاذ بعض الاختناق في سوق العمل الفرنسي الناتج عن وقف الهجرة الى فرنسا في عام ١٩٧٣، ويظهر ذلك من التضخم المفاجىء في اعداد العمال الموسميين الذين صّرح لهم بالهجرة المؤقتة خلال عامي ١٩٧٣ و١٩٧٤، والذي لم يستمر بعد العودة لقبول المهاجرين. كما تبدي ارقام الهجرة الموسمية قدراً من الثبات النفسي في الثمانينات الاولى ربما يوازي حاجة سوق العمل الفرنسي الى هذا النوع من العمالة في هذه الحقبة الزمنية.

وتظهر البيانات الحديثة ان المهاجرين الدائمين الجدد من المغرب العربي الى فرنسا يعملون في انشطة اقتصادية تختلف قليلاً عن الصورة التقليدية. فلا يزال حوالى ٣٠ بالمائة من المهاجرين يعملون في قطاع التشييد والبناء، ولكن التونسيين يتركزون بشكل واضح في التجارة، بينما يتوجه حوالى ربع مهاجري المغرب الاقصى الى الزراعة. ويتسق مع هذه الصورة تزايد نسبة العمال نصف المهرة بين مهاجري تونس في مقابل ارتفاع غير المهرة من مهاجري المغرب الاقصى. انظر جدول رقم (٧).

لنلخّص اذاً، مؤدى تطورات السنوات الاخيرة هو انخفاض من الوزن النسبي للجزائريين بين مهاجري المغرب العربي في فرنسا، وان ظلوا اكبر الجاليات العربية (ضعف المغربية واكثر من اربعة امثال التونسية في الحجم)، وارتفاع الاهمية النسبية للجالية المغربية؛ واستقرار نسبي اكثر لعائلات المهاجرين من المغرب العربي، خاصة المغاربة عن طريق لحاق المعولين بالعمال المهاجرين في السبعينات، وبالتالي تزايد احتمالات الاندماج في المجتمع الفرنسي كجاليات مهاجرة عازمة على استقرار طويل الاجل؛ واستقرار الهجرة الدائمة والموسمية من المغرب الاقصى وتونس عند مستوى محدود يناسب احتياجات سوق العمل الفرنسي في الثمانينات الاولى، وبالتالي يمكن ان يرتفع هذا المستوى استجابة لارتفاع في الطلب على العمالة المهاجرة اذا تحسنت مستويات النشاط الاقتصادي مستقبلاً، فالعرض متوفر.

٣ ـ الوضعية الاجتماعية ـ الاقتصادية للعرب المهاجرين الى اوروبا

لا ريب ان العرب المهاجرين في اوروبا يعيشون ظروفاً قاسية. حتى اوروبا الرسمية تعترف بهذا، في الحدود الممكنة طبعاً. فمثلاً تضم وثيقة إعلامية للمجلس الاوروبي بعنوان «المجلس الاوروبي والعالم العربي» **القول** «إن [الواقع العربي ـ الاوروبي] ليس دائماً سارا، كما يشهد بذلك حال مئات الالوف من العمال العرب في اوروبا»(١٠)، و«لا داعي للاطالة في الحديث عن وضع العمال المهاجرين في اوروبا: ظروف السكن، التكامل الاجتماعي، الحرمان الفكري... ان الصورة قاتمة حقاً في مرات كثيرة»(١١)، اما باقي الموقف الاعلامي الرسمي فيمتد الى

---

(١٠) Commission of the European Communities [CEC], *The European Community and the Arab World* (Brussels: The commission, 1982), p. 1.

(١١) المصدر نفسه، ص ١٨.

الاعتراف بدور المهاجرين. ولكن ما باليد حيلة! «إن المناخ الاقتصادي الحالي في المجلس لا يساعد على الكرم نحو المهاجرين الذين ندين لهم ببعض الفضل في الرفاه الذي نعيشه»(١٢).

ونحن، بدورنا، يمكن ان نضيف توثيقاً موضوعياً يتغلغل وراء هذه الألفاظ المهذبة لوصف واقع متردٍ وصل الى حد حملات الارهاب والتطريد، بل والتصفية الجسدية في السنوات الاخيرة، خاصة في فرنسا حيث يتركز العرب المهاجرون. ولكن لا فائدة كبيرة تجنى من هذا التوثيق هنا.

والحق يقتضي الاعتراف بأن وضعية العمال العرب في اوروبا تتفاوت جذرياً من بلد اوروبي لآخر. بعضها بالتأكيد يعامل المهاجرين عموماً، ومنهم العرب، معاملة ممتازة. فقد بلغت البلدان الاسكندنافية مثلاً مرتبة ممتازة في ضمان حقوق العمال المهاجرين تصل الى حد المشاركة في الحياة العامة ولكن عدد العرب المهاجرين الى هذه البلدان محدود. ولعل سجل فرنسا في هذا المضمار يجعلها من اسوأ بلدان اوروبا. ومرة اخرى، نجد انفسنا في مواجهة «فرنسا» اكثر من «اوروبا».

ولا شك ان هناك اموراً لا تقبل بأيّ حال من الاحوال، ولا يجب السكوت عنها عندما تحدث للعرب المهاجرين الى اوروبا، بل ينبغي العمل على منع حدوثها اصلاً. ولكن يعنينا الآن مناقشة المعالم **الجوهرية** لوجود العرب المهاجرين في اوروبا عامة، او في فرنسا على وجه التحديد.

نقول، موضوعاً، إن قَدَر العرب المهاجرين في اوروبا كان، وما زال، قدر مجتمعات العمال المهاجرين في كل المجتمعات الطبقية، ما دام انتمى هؤلاء العمال الى الفئات الادنى في السلم الوظيفي، وبالتالي في ترتيب المكانة الاجتماعية. بمعنى آخر، وضع العمال العرب لا يختلف **جوهرياً** عن العمال الاتراك المهاجرين الى اوروبا، او المكسيكيين المهاجرين الى الولايات المتحدة، او مواطني شبه الجزيرة الهندية من العمال غير المهرة في الخليج العربي. ولا يختلف موضوعياً من حيث اشكال التمييز ضد الفئات الاجتماعية الافقر من المواطنين، خاصة من اكتسبوا الجنسية حديثاً، مثل الملونين في انكلترا، وإن كان الحرص على السلام الاجتماعي في اطار المشروع الرأسمالي يقتضي قدراً من تسكين اوضاع الفئات الافقر من المواطنين.

مؤدّى هذا القول انّ وضع العرب المهاجرين في اوروبا يصعب تغييره جوهرياً في السياق الذي تقوم فيه هجرتهم وتتحدد خصائصها. هم في اوروبا للقيام بدور من خصائصه الرئيسية ان يُستغلوا لمصلحة المجتمع الرأسمالي القائم، للقيام بوظائفه الرثّة في مقابل بعض فتاته. وبالطبع سيكون لبعضهم، خاصة من ابناء الجيل الثاني ومن بعدهم، فرصة محدودة للصعود الاجتماعي، كما هو بالضبط حال الفئات الافقر في هذه المجتمعات، وان ظل المهاجرون على مستوى، حتى ادنى. هؤلاء، باختصار، عبيد جدد. ولكن اخلاقيات العصر في النظام الرأسمالي تسبغ عليهم مسحة من الانسانية لم تتوفر لعبيد روما او حتى امريكا القرن التاسع عشر.

اكثر من ذلك، ان بقاء هؤلاء العمال يعني ضمنياً التسليم بقبول هذه الوضعية المتدنية التي يعانونها، تسليمهم هم وتسليم بلدان الاصل. ويمكن لنا ان نتساءل لمَ يقبل المهاجرون؟ بغضّ النظر عن الظروف الفردية التي تحدد قرار كلّ مهاجر، هم يقبلون ما دامت البدائل المتاحة لهم اسوأ اجتماعيا واقتصادياً. ولنتساءل بأمانة: هل يمكن اعتبار واقع العمال العرب المهاجرين في اوروبا اسوأ من قدر العمال غير المهرة المهاجرين الى بلدان الاستقبال الاخرى المتاحة، بما فيها العربية؟ او من واقع نظرائهم في مواطنهم الاصلية؟ يبدو لي ان الاجابة بالنفي، وهذا هو المأزق الحقيقي للعمال العرب المهاجرين في اوروبا، ومحدّد جوهري للموقف العربي تجاههم.

---

(١٢) المصدر نفسه، ص ١٩.

ان التكييف الموضوعي لوجود العرب المهاجرين في اوروبا يقتضي الاقرار بداية بأنهم جاليات اجنبية مستضعفة اختارت الاستقرار على هامش مجتمعات طبقية، اي تفريقية بطبعها، هروباً من بدائل تعدها اسوأ. وليس من سبيل لتغيير **جوهري** في وضعها الا بتحسن البدائل جوهرياً، وهو احتمال ضعيف في المستقبل القريب على الاقل. ومن اسف ان تحالفت على العمال العرب المهاجرين في اوروبا في السنوات الاخيرة تركيبة من الظروف التي تقلل حتى من امكانية تحسين اوضاعهم تشمل تردّي الاوضاع الاقتصادية في بلدان الاستقبال مما يقلل من درجة قبولها لهؤلاء الوافدين الذين اصبحوا يشكّلون عبئاً اجتماعياً يزداد ثقله نتيجة لزيادة استقرار الجاليات المهاجرة اجتماعياً، وبالتالي تشكّل مظاهر ومؤسسات حضارية وثقافية متميزة لهم، وغالباً غير مقبولة من الحضارة المسيطرة من ناحية، وارتفاع مطالب الجاليات العربية المهاجرة على بلدان الاستقبال في صورة دعم مجتمعي وطموح الى مكانة ارقى في مجتمعات تدّعي الحرية والاخاء والمساواة من ناحية اخرى. اضف الى ذلك ضعف قدرة بلدان الاصل العربية، او العرب جميعاً، على الضغط الفعّال على بلدان المهجر، لنصل الى مجمل العقبات الموضوعية التي تواجه سعي العرب لتحسين احوال بني جلدتهم المهاجرين في اوروبا **جوهرياً**.

ثانياً: مجـــالات التصـــرّف

١ ـ العـرب فـي اوروبـــا

علينا اذاً ان نقبل ان جاليات عربية كبيرة نسبياً، وفي صورة مجتمعات شبه متكاملة، توجد الآن في اوروبا، وبالتحديد في فرنسا، وستستمر كذلك في المستقبل المنظور. فما هو الموقف من هذه الجاليات؟

إن كانت «الجاليات العربية المقيمة باوروبا.. هي جزء من الشعب العربي الكبير و... الطبقة العاملة ضمن هذه الجالية لا يمكن عزلها عن القوى العاملة العربية ككلّ» كما جاء في ورقة العمل المقدمة من مكتب العمل العربي لهذا الاجتماع[١٣]، فأيّ معايير نطبق لتقويم اوضاع هؤلاء العرب؟ وبماذا نطالب؟

لا نتصور ان حال العرب في اوروبا، والعمال بينهم، وإن كان لهم مشاكلهم الخاصة، اكثر سوءاً في الجوهر من «الشعب العربي الكبير» او «القوى العاملة العربية» في مواطنها، بل قد يكون افضل. ولنميّز بين التدهور النسبي الذي حلّ بأوضاعهم وبين التقويم المطلق لها. إن حال هؤلاء العرب سيء بالمقارنة بالمعايير السائدة، او المعلنة وان كانت غير مطبقة، **في مجتمعات المهجر الاوروبية**. وقد يبدو هذا القول مستغرباً. ولكن التدليل على صحته سهل. فلو كانت اوضاع العرب في اوروبا إجمالاً اسوأ بدرجة محسوسة عما يمكن ان يقابلهم لو عادوا الى الوطن العربي لكنّا قد شهدنا تيار عودة هائل في النصف الثاني من السبعينات عندما ساءت الاوضاع في اوروبا، فلماذا الغربة ولها آلامها؟ ولكن هذا طبعاً لم يحدث. هذه نقطة مهمة في تقديرنا، ولعلها قابعة في خلفية متخذي القرار عندما يتصدون لقضية العرب المهاجرين في اوروبا فيقاربونها بغير حماس، الا كلامياً. والمؤكد ان هذه الحقيقة ايضاً واردة لدى متخذي القرار الاوروبي، وتدعم تصلّب موقفهم الفعلي.

إلا ان اي تحسّن في اوضاع العرب المهاجرين في اوروبا هو بالقطع غرض جدير بالعمل من اجله، فماذا يجب ان يكون هدف هذا العمل؟ هناك تفرقة جوهرية بين اهداف عامة تتعلق بالوجود العربي في اوروبا، عامة، واخرى تتصل بالجيل الثاني على وجه الخصوص.

---

(١٣) علي لبيب، «ملامح عودة العمال التونسيين المهاجرين من اوروبا،» ورقة قدمت الى: اجتماع اللجنة الاستشارية لشؤون العمال العرب المهاجرين، تونس، تشرين الاول/ اكتوبر ١٩٨١.

بالنسبة للوجود العربي عامة، يجب ان يكون الهدف ذا شقين:

أ ـ دعم فرص المهاجرين العرب في الحصول على الحقوق المترتبة على العمل والاقامة في المهجر، حسب معايير هذه المجتمعات، وحسبما يرغبون هم.

ب ـ توثيق صلة المهاجرين العرب بأوطانهم ثقافياً واقتصادياً وسياسياً كيفما يرغبون هم على متصل احد طرفيه الاغناء الروحي والحضاري، وطرفه الآخر المساهمة الفاعلة في الاوطان وامكانية العودة.

وقد ركّزنا على رغبة المهاجرين انفسهم في تكييف صلتهم ببلدان المهجر والاصل لأننا نقدر ان كثيراً من «الينبغيات» السائدة في هذا المجال، سواء على جانب بلدان الاصل او المهجر، لم يشارك في تكوينها المهاجرون انفسهم بالدرجة الكافية، وانما عكست في الاغلب تصورات الخبراء والمسؤولين من الجانبين. كذلك لم ندخل في تفاصيل «الينبغيات». فالقوائم لها جاهزة، وإعلانات المبادىء والمواثيق الدولية وغيرها تتضمنها بوفرة. وليس هذا على اي الاحوال مجال بحثنا الراهن.

هذه الاهداف العامة تنطبق ولا شك، وربما بدرجة اقوى، على الجيل الثاني. إلا ان الجيل الثاني يثير مشكلة جوهرية: التكوين والهوية، في الاختيار والفعل. الهوية امر محسوم بالنسبة للجيل الاول، بل هي سبب بعض مشاكله في التكيف مع مجتمعات الهجرة. اما الجيل الثاني فيواجه اختياراً بين هويتين، احداهما غالبة بسبب المؤسسات المجتمعية المهيمنة في بلد المهجر، ولكنها متنافرة مع المنقول الحضاري من الجيل الاول. فيعاني من ازدواج حضاري قد يكون ممزقاً. وليست المعلومات كافية، ولكن تشير احدى الدراسات الاوروبية[١٤] الى ان بعض العرب في سن الدراسة في بلجيكا، يتعاطون الخمر، ولكن لا يأكلون لحم الخنزير، واهلهم يصومون رمضان. يودون البقاء في بلجيكا، ولكن من لديه فكرة الزواج يريد الزواج بمسلمة، وهكذا... فالمهاجرون العرب في اوروبا اقلية عددية، ولكن، الاهم، أنهم اقلية حضارية. وفي المدرسة يتقابل العرب واوروبا بصورة حرة عن طريق الاطفال العرب المهاجرين والاطفال الاوروبيين، ومحاولة النظام التعليمي الاوروبي التعامل مع هذه الازدواجية[١٥] فكيف تحسم؟

إلا ان الاختيار الحاسم بالنسبة للجيل الثاني هو مشروع المستقبل: البقاء في اوروبا ام عودة في وقت ما؟ مرة اخرى ليست معروفة رغبات الجيل الثاني ذاته بوضوح. ونتصور ان التفضيل يكون بالبقاء في اوروبا. ولهذا الاختيار مقتضيات مختلفة عن مشروع مستقبلي آخر قوامه الحفاظ على الهوية العربية قوية، تحضيراً للعودة في المستقبل. خيار البقاء يعني اندماجاً قوياً في مجتمعات المهجر وإن بقي للوطن القديم أثر عاطفي وبعض رواسب ثقافية. ولكن الخيار الثاني يقتضي قدراً من الفصل عن مجتمعات المهجر في مراحل التكوين، ويعمّق بالتالي ازمة الهوية مع المجتمع الاوروبي. وتكون الطامّة الكبرى في هذه الحالة هي عندما لا يتحقق مشروع العودة وتتكرر مأساة الجيل الاول مضخّمة لأن توقّعات الجيل الثاني تكون اعلى من المجتمعات «المتقدمة» التي نشأ فيها.

لهذا نرى ان الاهداف الخاصة برعاية الجيل الثاني ليست بسهولة الاهداف العامة لرعاية الـ المهاجرين في اوروبا. وتلك هي تنطلب بدرجة اعلى، دراسات تقوم على رغبات المهاجرين انفسهم لوضـ السياسات الملائمة في اطار المصلحة العامة.

---

(١٤) A. Destree, et al., *Acculturation or Double Culture: La specificité des enfants musulmans en Belgique* (Brussels: Centre pour l'Etude des Problemes du Monde Musulman Contemporain, 1982).

(١٥) J.S. Nielsen, «Muslim Children: The Challange to European Education,» in: J. Lahnemann, et al., *Muslim Children in Europe's Schools*, Research Papers, no.17 (Birmingham: Selly Oak Colleges, Centre for the Study of Islam and Christian-Muslim Relations, 1983).

ولكن بغرض وضع الاهداف والسياسات الملائمة لرعاية العرب المهاجرين في اوروبا، فكيف تنفيذها؟ لا بد من ضغط على اوروبا للتحرك في اتجاهات معينة من ناحية، ومن برامج تتكفل بها البلدان العربية من ناحية اخرى، وإلا تحللت المسألة الى معالجة كلامية لا تسمن ولا تغني. الضغط على اوروبا سنعود اليه فيما بعد. اما البرامج العربية فيمكن الانتهاء من مناقشتها الآن.

الامر يقتضي على الجانب العربي، متابعة مستمرة ونشطة وعملاً كفؤاً على المستويات الرسمية (دول وتجمعات دول ومنظمات دولية) وغير الرسمية (اعلام، ومنظمات نقابية وشعبية) وللاسف ليس هذا شأننا تجاه قضايانا. منذ سبع سنوات انشأت منظمة العمل العربية لجنة استشارية تعنى بشؤون العمّال العرب المهاجرين في اوروبا ومتابعة تطور اوضاعهم. ولكن مؤتمر العمل العربي الاخير (١٩٨٤) وجدها على حال دعاه الى «تكليف مجلس الادارة باتخاذ المبادرة لتنشيط عمل اللجنة الاستشارية» وليست هذه بالضرورة إشادة بالمؤتمر او قَدْحاً في اللجنة، ولكنها مؤشر على الوضع القائم. كذلك يسعى مكتب العمل العربي، دون ما نجاح كبير، منذ اكثر من سنتين لاخراج كتاب عن «هجرة العمال العرب الى اوروبا». ويعود الجزء الاكبر من الغرم على «الخبراء» الذين كلفوا بكتابة اجزاء هذا الكتاب، لقاء اجر مجزٍ، وجلّهم من المغرب العربي الذي تكتسب فيه قضية المهاجرين العرب الى اوروبا ابعاداً وطنية مباشرة. ولنكتف هنا بالقول انه سيدهشنا، ويسرنا، ان توضع برامج عربية لمتابعة قضية العرب المهاجرين الى اوروبا، والتصدي لوضع حلول لها، وتنفيذها بكفاءة.

٢ ـ العـــودة

أ ـ الى بلدان الاصـــل

العودة الى بلدان الاصل ومتطلباتها صنم واجب التحطيم. واركان معبد العودة وإعادة الادماج واضحة سواء أكانت مقترحات لترك بلدان اوروبا الاكثر تقدماً والعودة الى بلدان اوروبية اخرى او للعودة الى بلدان العالم الثالث وتضم: استثمار مدخّرات العائدين في تشغيلهم والمساعدة على تنمية مواطنهم؛ توفير خدمات التشغيل الكفء؛ توفير وسائل التدريب على الاعمال المطلوبة في بلدان الاصل؛ توفير السكن الملائم؛ تقديم الخدمات الاجتماعية للمهاجرين، وخاصة اطفالهم في مجالات اللغة والمشاكل الثقافية والاجتماعية والعاطفية؛ توفير المعلومات عن كل هذا؛ ووضع كل ذلك في نسق شامل متكامل في اطار استراتيجية للتنمية[١٦]. رائع! ولكن لمن؟ وكيف؟ وربما الأهم، لماذا؟

ان تيار العودة الفعلي كان محدوداً[١٧]، ربما كانت اكبر ما يمكن، في الحجم المطلق بالنسبة للجزائريين، لكنها كانت محدودة في حالة تونس وغير قائمة تقريباً بالنسبة للمغرب الاقصى، مما دعا بعض الباحثين للحديث عن «اسطورة العودة»[١٨]، والاسباب واضحة. فالظروف الاجتماعية ـ الاقتصادية التي أدت الى نشوء تيار الهجرة من بلدان الاصل في المقام الاول ما زالت سائدة، وقد تكون تفاقمت. اذ ما زالت اقتصادات بلدان المغرب العربي غير قادرة على توفير فرص عمل منتج لكل الاضافات الجديدة لقوة العمل بها، ناهيك عن تشغيل من يعود من اوروبا. والافضل، بالطبع هو ان تستمر اوروبا في استيعاب بعض من الاضافات الجديدة لسوق العمل. فالبطالة السافرة والمقنعة مستمرة، بل وتواترت

---

(١٦) Organization for Economic Cooperation and Development [OECD], *Migration, Growth and Development* (Paris: OECD, 1979).

(١٧) انظر مثلاً عن حالة تونس: لبيب، «ملامح عودة العمال التونسيين المهاجرين من اوروبا».

(١٨) Youssef Alouane, «La situation des travailleurs arabes et les perspectives de retour,».

انتفاضات الخبز في العام الماضي. ولهذا فليس غريباً ان تقلّص تيار العودة الى قطرات.

وتقديم خدمات العودة واعادة الادماج بكفاءة في بلدان الاصل يفرض عبئاً على الادارات الحكومية، والمؤسسات الشعبية، ان وجدت، لا نتصور امكانية ان تقوم به بكفاءة. فمن ناحية هناك التردي العام لمستوى الخدمات العامة في البلدان العربية، وليس هناك من مبرر لأن تتسم خدمات العودة هذه، وهي في الواقع اصعب من الخدمات العامة واكثر تكلفة، بدرجة كفاءة اعلى من المستوى العام. ولقد انعكس هذا فعلاً في خبرة السنوات الماضية. فتدل الشواهد المحدودة المتوفرة على ان قلة من القلائل الذين عادوا لمواطنهم الاصلية قاموا بالاتصال بالمؤسسات الوطنية العاملة في مجال اعادة التوطين، او افلحت هذه المؤسسات في الاتصال بهم، واستفادوا من خدماتها بصورة فعالة(١٩).

ولكن موضوع العودة وإعادة التوطين يثير مشكلة اخرى جديرة بالاعتبار في نظرنا. ان الوضع المثالي لاعادة التوطين ينطوي في الواقع على معاملة تفضيلية للمهاجرين العائدين بالمقارنة بمجموع السكان، فهل هذا جائز اخلاقياً في مجتمعات يعاني فيها من لم يهاجروا ظروفاً اسوأ من ظروف المهاجرين؟ بعبارة اخرى، ما هو مبرر «تدليل» المهاجرين العائدين وقد حصلوا فعلاً على فرصة الهجرة التي لم يحصل عليها كثيرون وإن رغبوها؟ عندنا انه لا مبرر لهذا بالضرورة.

ولنتذكر هنا، انه لم يحدث في الخبرة العالمية ان أمكن استخدام تحويلات وادخارات المهاجرين العائدين بكفاءة في تنمية مواطنهم وتشغيلهم. ويعود ذلك لعديد من الاسباب تتعلق بطبيعة هذه المدخرات، وتكوين المهاجرين خاصة خلال فترة الهجرة، والنسق الاقتصادي ـ الاجتماعي القائم في بلدان الاصل وعلاقته بالاقتصاد العالمي.

والمؤكد انه لن تكون هناك عودة ذات مغزى إلا في اطار قيام مشروع تنموي حقيقي في بلدان الاصل يضمن خلق فرص عمل جديدة منتجة اجتماعياً تستوعب الاضافات الجديدة لقوة العمل كلّها، وتطلب المزيد من ابناء الوطن للمساهمة في بناء مستقبل يحمل الخير لهم ولأبنائهم، ويوفر إضافة، انتماءً حيث يحق الانتماء ويحلو. اما قبل ذلك فلا عودة الا لسقط المتاع، او بحملة طرد من اوروبا.

ب ـ «الهجـــرة المثلثـــة»

تعني «الهجرة المثلثة» تدوير العرب المهاجرين من اوروبا الى البلدان العربية الغنية بالنفط، اي عكس عملية تدوير عائدات النفط، فتعود الدولارات من الخليج الى اوروبا ويعود العمال العرب في الاتجاه العكسي. وهذا صنم لسنا بحاجة لتحطيمه. فقد انهار تحت المعاول القاسية للواقع العربي والدولي خلال السبعينات. فلا العمال العرب المهاجرون ارادوا ترك اوروبا، او تحمسوا لبلدان الهجرة المقترحة، التي لا تمثل ظروف العمل والمعيشة بها مصيراً مرغوباً بالمقارنة حتى بالدرجات الدنيا في المجتمعات الاوروبية، ولا هذه البلدان رحبت بهؤلاء المطاريد بما يكفي لاجتذابهم. واذا كان قد ظل عند احد بقية من رجاء في «الهجرة المثلثة» فقد قضى عليها انكماش اسواق العمل في البلدان الغنية بالنفط في الثمانينات الاولى.

والمؤكد هنا ايضاً انه لن تكون هناك عودة ذات شأن الى الوطن العربي، خارج بلدان الاصل، الا بقيام مشروع تنموي حقّ، ينطوي على خلق فرص عمل منتجة كافية للمؤهلين من ابناء الوطن العربي، ويكون احد مقوماته حرية اصيلة لانتقال العمل بين اجزاء الوطن العربي للمساهمة في بناء المشروع التنموي والتمتع بخيراته.

---

(١٩) انظر عن حالة تونس: لبيب، المصدر نفسه.

ثالثاً: الموقف من اوروبا

مؤدّى القسم السابق ان مجال التصرف الذي يمكن ان يوفر فرصة للتأثير على حال الغالبية الساحقة من المهاجرين العرب في اوروبا هو توفير افضل رعاية ممكنة لهم في بلدان المهجر، خاصة فرنسا، عن طريق موقف عربي يضمن هذه الرعاية لهم، اما العودة لبلدان الاصل، او الى اقطار عربية اخرى، فأمر ثانوي على الاقل في الوقت الحاضر.

وبداية يجب الاقرار بأن الموقف الاوروبي متقدم فعلاً على مستوى «الينبغيات». فعلى سبيل المثال، يعد «اعلان المبادىء التي تحكم ظروف عمل ومعيشة العمال المهاجرين في المنطقتين» الذي وافقت عليه اللجنة العامة للحوار العربي ـ الاوروبي في دورتها الرابعة منذ سنوات ست يعدّ اكثر تقدماً في ضمان حقوق العمال المهاجرين مما يمكن للبلدان العربية ان تستقر عليه فيما بينها في إعلان للمبادىء الآن. وفي اجتماع للوزراء المسؤولين عن شؤون الهجرة[٢٠] اتخذ الوزراء موقفاً مماثلاً تجاه الاجانب في اوروبا. وفي لجنة عمل (غير رسمية) في اطار الحوار العربي ـ الاوروبي في العام الماضي[٢١]، نوقش موضوع الهجرة وقدرت اللجنة ان مبادىء الاعلان جيّدة، وإن كانت منقوصة، ولكن يفصلها عن الواقع مسافة كبيرة، انظر ملحق رقم (١). كما أوصت اللجنة بتطوير الخدمات التي تقدم للعرب المهاجرين في اوروبا وحتى «استكشاف امكانية مساهمتهم في الحياة السياسية». ولكن اين هذا الواقع الذي يعيشه العرب في اوروبا؟ ان الفجوة ضخمة، واهتمامنا الآن هو كيف يمكن لموقف عربي ان يسعى لتضييقها.

لنتفق على ان رعاية العرب المهاجرين في اوروبا قضية عربية. وقد تم تبنّي هذا الموقف رسمياً في مؤتمر العمل العربي في دورته الاخيرة (بغداد، آذار/ مارس ١٩٨٤) باتخاذ قرار يتضمن «التأكيد على ضرورة اعتبار حقوق ومصالح العمال العرب المهاجرين في اوروبا ضمن المصالح القومية العربية ذات الاهمية، والتي يجب اخذها بعين الاعتبار في علاقات العرب الثنائية والمتعددة الاطراف مع دول المهجر». والصياغة فضفاضة، ككل صياغات التعاون العربي في الآونة الاخيرة، ولكنها نقطة بداية مناسبة لمناقشة ابعاد التصرف العربي حيال هذه القضية.

إن اي تحسن في وضع العرب المهاجرين في اوروبا يقتضي تغييراً في الموقف الاوروبي، وعلى وجه الخصوص فرنسا، تجاه هؤلاء الوافدين. ولن يتغير الموقف الاوروبي الا نتيجة عملية تفاوض يتخذ العرب فيها موقفاً فاعلاً، ويمارسون فيها ضغطاً مؤثراً على اوروبا، وعلى فرنسا بالذات. والضغط قد يكون مادياً او معنوياً. ولكن لكي يؤتي الضغط اكله، يجب ان يكون في اطار عملية تفاوض مستمرة، قائمة على اساس علمي، وذكية. ولنتطرق لهذه الامور تباعا.

هل تتوفر للعرب امكانية **للضغط المادي** على اوروبا، وفرنسا بالذات؟ نقول نعم، الامكانية قائمة وإن كانت هناك عوامل تحدّ من استخدامها بفاعلية. الضغط المادي في عالم اليوم «المتحضر» غالباً ما يتخذ الاقتصاد مجالاً للحركة. واوروبا تعلم ان «دول الجامعة العربية هي اهم شركاء المجتمع الاوروبي في التجارة الدولية»[٢٢]. فقد ارتفع نصيب دول الجامعة العربية من التجارة الخارجية لاوروبا في النصف الثاني من السبعينات حتى اصبحت في ١٩٨٠ تستورد حوالى ١٦ بالمائة من الصادرات الاوروبية، وتصدر

---

(٢٠) Conference of European Ministers Responsible for Migration Affairs, Strasbourg, May 1980, *European Migration in 1980's: Trends and Policies* ([n.p.]: Council of Europe, 1981).

(٢١) Symposium on the Interaction Between the Arab and European Cultures, Hamburg, April 1983, «Report on the Conclusions and Recommendations of the Workshop on Migration,».

(٢٢) CEC, *The European Community and the Arab World*, p. 1.

لأوروبا حوالى ٢٢ بالمائة من وارداتها[٢٣]، ولكن ما هي تفاصيل هذه العلاقة؟

كما هو متوقع، اوروبا تستورد من العرب نفطاً ومواد اولية وتصدر اليهم اساساً مواد مصنَّعة. انظر جدول رقم (١ ـ أ). وهنا نبدأ في التعرف على الاطراف العربية التي يمكن ان يكون لها فاعلية نسبية اكبر في الضغط على اوروبا. الواردات الاوروبية من المنطقة متركزة في البلدان العربية النفطية، ولكن صادراتها لا بد من ان تنتشر بدرجة اوسع بين البلدان العربية.

على وجه التحديد، في عام ١٩٨٠ كانت السعودية وحدها تصدر اكثر من ٤٠ بالمائة من واردات اوروبا من العرب، والسعودية والعراق وليبيا كانت تصدر اكثر من ثلثيها، واذا اضفنا الامارات والكويت والجزائر، لوجدنا ان ستة بلدان عربية نفطية كانت تصدر حوالى ٩٠ بالمائة من واردات اوروبا من النفط. انظر جدول رقم (١ ـ ب). هذه البلدان اذاً اقطاب للقوة العربية في التفاوض مع اوروبا بشأن العرب المهاجرين اليها، او اي قضية عربية اخرى. وعلينا ان نتذكر ان لبعض هذه البلدان ايضاً، وان ليس بالاهمية النسبية نفسها، مصدر قوة تفاوضية آخر يتمثل في الودائع المالية النفطية واستغلال العائدات في اوروبا.

ونجد صورة مماثلة في حالة فرنسا. ستة اقطار عربية تقدم حوالى ٩٠ بالمائة من واردات فرنسا من البلدان العربية منها قطران مصدران للعمالة الى فرنسا، الجزائر والمغرب، وان كان نصيبهما من الصادرات العربية لفرنسا ليس ضخماً، بينما يستأثر قطران فقط (السعودية والعراق) بثلثي هذه الصادرات. انظر جدول (١ ـ ج).

اما بالنسبة للواردات، فلا تستورد الاقطار العربية الستة التي تتصدر القائمة إلا اكثر قليلاً من ٧٠ بالمائة من الصادرات الاوروبية للبلدان العربية، وتضم هذه المجموعة خمسة اقطار نفطية، منها الجزائر، ومصر. انظر جدول رقم (١ ـ د). وليست درجة انتشار الصادرات الفرنسية الى البلدان العربية اوسع، ولكن تكوين الاقطار الستة العربية الاكثر استيراداً من فرنسا يختلف. فنجد اولاً ان اقطار المغرب العربي الثلاثة تدخل في هذه المجموعة، بل تتصدر الجزائر القائمة. اما الثلاثة الاخرى فهي السعودية ومصر والعراق. انظر جدول رقم (١ ـ هـ).

ومن المهم في هذه المناقشة ملاحظة ان اوروبا ليست السوق الوحيد المتاح للصادرات العربية او الواردات المصنّعة، وانه داخل اوروبا، ليست فرنسا السوق الوحيد للتصدير والاستيراد، ولكنها الطرف الاهم في قضية العرب المهاجرين في اوروبا. ومن هنا يتضح لنا ان هناك امكانية للضغط على اوروبا، وامكانية اكبر للضغط على فرنسا في مجال التعامل الاقتصادي لو ارادت الاقطار العربية، خاصة تلك التي تتمتع بموقف تفاوضي متميز، ان توظف تلك الامكانية لمصلحة العرب المهاجرين في اوروبا.

وقد اتضح لنا من تحليل التجارة الاوروبية ـ العربية ان للاقطار العربية النفطية ميزة نسبية في الضغط على اوروبا، وعلى فرنسا بالتحديد. ولكن هذا لا يعني التقليل من القوة المتاحة للمستوردين. فالمستورد من البلدان المصنعة حالياً له قوة لا يستهان بها في ضوء الازمة الاقتصادية العالمية، كما قد قلل من قوة مصدّري النفط، نسبياً، انكماش سوق النفط العالمي مؤخراً. ولهذا فإن قائمة الاقطار العربية المستوردة من اوروبا يمكن ان يكون لها دور مهم في الضغط الاقتصادي. وتضم هذه المجموعة اقطاراً غير نفطية، بل اقطاراً مصدرة للعمالة الى اوروبا على نطاق واسع. وفي الحالة الاهم، اي فرنسا، فإن بلدان المغرب العربي لديها امكانية جديرة بالاستغلال.

وطبيعي ان الضغط العربي على اوروبا، وبالذات فرنسا، يكون اقوى اذا اتخذ في اطار عربي

---

(٢٣) المصدر نفسه، ص ١٤.

جماعي يكون فيه للاطراف، التي تملك امكانية التأثير، مواقف تتناسب مع هذه الامكانية. ولا يمنع ذلك من قيام بعض الاطراف العربية وحدها، اما كبلدان معنية او مهتمة، او كتجمعات عربية فرعية، كبلدان المغرب العربي بدور مكمِّل، او حتى اصيل في غياب موقف قومي متماسك. اما اذا لم يحدث لا هذا ولا ذاك، فسيكتفي الاوروبيون بإعلان نوايا و«ينبغيات»، ولن يتحسن حال العرب المهاجرين في اوروبا اذا قنع العرب بذلك.

جدول رقم (١)
تركيب التجارة الخارجية بين اوروبا(*)
وبلدان الجامعة العربية
لعام ١٩٨٠

أ ـ حسب المجموعات السلعية

المجموعة السلعية	الواردات الاوروبية (٪)	الصادرات الاوروبية (٪)	
مواد غذائية	١,٠	١٠,٣	
وقود معدني	٩٣,٦	٣,٢	
منه نفط خام	٨٨,٣	صفر	
كيماويات	٠,٤	٧,٧	
مواد مصنَّعة	١,٠	١٩,٩	٧٩,١
وسائل نقل ومكائن	٠,٥	٤٢,٢	
مصنوعات مختلفة	٠,٨	٩,٣	

ملاحظة عامة: تشير العلامة (*) الى الدول التسع اعضاء المجلس الاقتصادي الاوروبي.

المصدر: احتسبت من: Commission of European Communities [CEC], *The European Community and the Arab World* (Brussels: The Commission, 1982), p. 36-37.

ب ـ اهم البلدان العربية المصدرة لأوروبا
لعام ١٩٨٠

البلـــد	السعودية	العراق	ليبيا	الامارات العربية المتحدة	الكويت	الجزائر
نصيبه(٪)(١)	٤٢	١٤	١١	٧	٧	٧

(١) من الواردات الاوروبية من بلدان الجامعة العربية.

المصدر: احتسبت من: المصدر نفسه، ص ٣٨.

ج ـ اهم البلدان العربية المصدرة لفرنسا لعام ١٩٨٠

البلـــد	السعودية	العراق	الامارات العربية المتحدة	الجزائر	الكويت	المغرب
نصيبه(٪)[١]	٤٠	٢٦	٩	٨	٤	٤

(١) من واردات فرنسا من بلدان الجامعة العربية.
المصدر: احتسبت من: المصدر نفسه، ص ٣٨.

د ـ اهم البلدان العربية المستوردة من اوروبا لعام ١٩٨٠

البلـــد	السعودية	الجزائر	ليبيا	العراق	مصر	الامارات العربية المتحدة
نصيبه(٪)[١]	٢١	١٤	١٢	١١	٩	٦

(١) من الصادرات الاوروبية لبلدان الجامعة العربية.
المصدر: احتسبت من: المصدر نفسه، ص ٣٩.

هـ ـ اهم البلدان العربية المستوردة من فرنسا لعام ١٩٨٠

البلـــد	الجزائر	السعودية	مصر	المغرب	العراق	تونس
نصيبه(٪)[١]	٢٣	١٣	١١	١٠	٩	٨

(١) من صادرات فرنسا لبلدان الجامعة العربية.
المصدر: احتسبت من: المصدر نفسه، ص ٣٩.

هذا عن الضغط المادي، فماذا عن **الضغط المعنوي**؟ تقديرنا ان موقف العرب هنا مختلط على مستوى الامكانية النظرية، اي ليس بوضوح امكانية الضغط الاقتصادي، بل قد يشكل قيداً على تلك الامكانية. الضغط الادبي على اوروبا، يمكن ان يستمد زاداً من المنطلقات الاوروبية، خاصة في فرنسا، بلد الحرية والاخاء والمساواة والتي يحكمها الآن نظام اشتراكيّ النزعة. ولكن فعالية هذا الضغط تقتضي، كما اشرنا اكثر من مرة، ان يكون العرب على علم دقيق بأحوال مهاجريهم في اوروبا، وان يستغلوا هذا العلم بكفاءة في عملية تفاوض ذكية، وسنعود لهذا الامر مرة اخرى.

ولكنْ على الجانب السلبي من الموقف المعنوي، توجد ازدواجية المنطلق العربي. فالعرب يطالبون لمواطنيهم في اوروبا بمعاملة لا يقدمها بعضهم للمهاجرين في بلادهم ولو كانوا عرباً. نحن نطالب بالحقوق

النقـابية للعمال العرب في اوروبا وبعض اقطارنا لا يسمح للعمال المهاجرين بالانضمام او المشاركة الفاعلة في نقابات العمال، والبعض الآخر يشلّ فاعلية النقابات القائمة بطرق شتى، بينما البعض الثالث لا يسمـح حتى للمـواطنـين بحق التنظيم النقابي. كذلك نحن نلوم على اوروبا التخلص من العمال المهاجرين العرب عندما حلت بها ضائقة اقتصادية، ولكن عندما حلت بالبلدان العربية الغنية بالنفط ضائقة مماثلة، او اقل شدّة، تخلصت، بدون تباطؤ، من مهاجرين: اجانب وعرب، وهي اساساً لا تسمح بالاقـامـة الدائمـة، ناهيك عن اكتساب الجنسية. والاوروبيون بالطبع يعلمون كل هذا. وليس امام المفاوض العربي إلا محاولة تجاهل هذه النقيصة، والردّ عليها اذا اثيرت بالاشارة، غير المستحبة، الى تباين ظروف بلدان الاستقبال العربية واوروبا، وهو امر ليس مقنعاً.

ويفتّ من عضد الموقف المعنوي العربي ايضاً، وبالتالي يقلل من فرصة استخدام امكانية الضغط المادي، حالة التبعية العربية لاوروبا والغرب المصنّع عموماً، في الثقافة والتكنولوجيا والغذاء والسلاح وغيرها من المجالات، والتي مؤداها تقاعس العرب عن استغلال مقوّمات القوة المتوفرة لهم تجاه اوروبا لتحقيق اغراضهم في عالم لا يسوده الا منطق القوة. ولعل هذا اوضح ما يكون في حالة بلدان المغرب العربي تجاه فرنسا، حيث تقديرنا ان امكانية الضغط المتوفرة لم تستخدم بما يكفي.

وعندنا، في النهاية، ان محصلة امكانيات الضغط المادي والادبي على اوروبا وفرنسا لتحسين اوضاع العرب المهاجرين **ايجابية وان كانت محدودة**. ولكن لا يمكن استغلالها بكفاءة الا من خلال **عملية تفاوض مستمرة، وعلمية، وذكية** كما اشرنا قبلاً. والمتطلب الاول لهذه العملية هو متابعة جادة ومتصلة لأوضاع العمال العرب في اوروبا ونشرها على اوسع نطاق في الوطن العربي والخارج.

وتقتضي هذه المتـابعـة استخـدام عديـد من القنـوات مثـل متابعة الاخبار، والاتصال الدائم بالمؤسسات الشعبية والرسمية العربية في اوروبا، وإجراء البحوث والدراسات الوصفية والتحليلية حيث الاغلبية الساحقة مما يجرى منها اوروبي. كما يمكن ان يعد تقرير سنوي عن اوضاع العرب المهاجرين في اوروبا، على غرار التقرير الذي يعده مكتب العمل الدولي عن اوضاع العمال في الاراضي المحتلة. ويجب ان تكون هذه مهمة جهاز دائم يمكن ان يكون ايضاً امانة فنية للجنة الاستشارية لشؤون العمال العرب المهاجرين في اوروبا.

كذلك يمكن ان يكـون هذا الجهـاز محـرك عمليـة التفاوض المستمرة لتحسين اوضاع العرب المهاجرين في اوروبا. وليس المطلوب هنا مجرد انشاء جهاز جديد يضاف الى متحف مؤسسات العمل العربي المشترك، والتي تذكرنا بالزواحف الضخمة، ولكنها ترفض ان تنقرض. وانما المطلـب هو بعث روح جديدة في جهاز قائم او آخر يُنشأ خصيصاً من اجل عملية التفاوض هذه.

والمؤكد ان عملية التفاوض تطلب اكثر من مجرد جمع البيانات وتحليلها ونشرها، هذا من قبيل اضعف الايمـان. امـا الفعل الجاد فيقتضي دراسة تطور عملية التفاوض، واقتراح المواقف والحجج الملائمة على الاطراف السياسية العربية الداخلة في التفاوض. والشرط الجوهري، في النهاية، لقدر من الفلاح في كل هذا هو ان تكون الاطراف السياسية العربية على استعداد لتبني القضية، ووضع ما يلزم من ضغوط على اوروبا، وبالتحديد فرنسا، للحصول على مكاسب للعرب المهاجرين في اوروبا. فهل يتحقق كل ذلك؟

خاتمـــة

لعل المناقشة السابقة تكون قد أوضحت اساس وجهة نظرنا التي قدمناها في التمهيد: ان العرب غير قادرين، في اطار اوضاعهم الحالية، على مواجهة **جذرية** لقضية العرب المهاجرين في اوروبا. وليس

٣ ـ ناقشت اللجنة «إعلان المبادىء التي تحكم ظروف عمل ومعيشة العمال المهاجرين في المنطقتين» الذي وافقت عليه اللجنة العامة للحوار العربي ـ الاوروبي في دورتها الرابعة (دمشق، كانون الاول / ديسمبر ١٩٧٨)، وقدرت ان الاعلان، بالرغم من بعض جوانب النقص التي تشوبه، يمثل علامة مهمة في مسيرة التعاون العربي ـ الاوروبي في مجال الهجرة.

لقد تضمّن «الإعلان» انّ «العامل المهاجر وافراد اسرته يتمتعون في البلد الذي يقيمون ويعملون فيه بصفة شرعية بالمساواة في المعاملة بالنسبة لظروف المعيشة والعمل والاجور والحقوق الاقتصادية وحقوق الاجتماع وممارسة الحريات العامة الاساسية».

إلا ان «إعلاناً للمبادىء» يبقى مجرد «إعلان»، إذا لم تؤازره سياسات وبرامج تستهدف ضمان تطبيق المبادىء المتضمنة فيه. وقد قدرت اللجنة انه لم يقع ما يكفي لتطبيق مبادىء الاعلان منذ الموافقة عليه. والوضع الحالي للعمال العرب المهاجرين شاهد على هذا.

٤ ـ لقد اجتمعت اللجنة حوالى ضعف الوقت المخصص في البرنامج الرسمي. ومع ذلك ساد شعور بأن الموضوع محل النقاش واسع ومركّب مما يتعذر معه دراسته بعمق في مثل هذا الوقت المحدود. وعليه فإن اعضاء اللجنة يوصون بقوة ان تحظى مسألة الهجرة باهتمام متواصل وعميق في الحوار العربي ـ الاوروبي. على وجه الخصوص، توصي اللجنة بإنشاء مؤسسة **دائمة** لضمان استمرار البحث وتبادل المعلومات بصورة مستمرة لإثراء **المعرفة** حول الجوانب المتعددة للهجرة بين البلدان العربية واوروبا **ولصياغة السياسات والبرامج** لادارة الهجرة بغرض تحقيق اعلى مستوى من الرفاه للمهاجرين انفسهم واقصى منفعة لكل من بلدان المنشأ والاستقبال في اطار تعاون حق بين البلدان الداخلة في الحوار.

٥ ـ توصي اللجنة بتسهيل التكامل الاجتماعي للعمال المهاجرين وعائلاتهم في بلدان الاستقبال عن طريق:

أ ـ ضمان المساواة في اسواق السكن، والعمل، والنظام التعليمي، والتدريب المهني والحرفي.

ب ـ توعية الجمهور في بلدان الاستقبال بالخلفية الحضارية للمهاجرين، مثلاً عن طريق تنشيط الانشطة الثقافية لمجتمعات المهاجرين.

ج ـ تقديم معلومات مناسبة عن حضارات مجتمعات المهاجرين في المناهج الدراسية.

د ـ إنشاء مؤسسات تعليمية وتدريبية متخصصة لمن يتعاملون وظيفياً مع المهاجرين (موظفي الحكومات، العاملين في الخدمات الصحية، الشرطة، المدرسين، العاملين في الخدمات الاجتماعية...).

هـ ـ تدعيم صلة المهاجرين بوسائل الاتصال الجماهيري لكي يحصلوا على معلومات منتظمة، بلغتهم، عن بلادهم، وكذلك عن ظروف الحياة في بلدان الاستقبال.

و ـ توسيع مجالات التعاون بين مجتمعات المهاجرين ومواطن بلدان الاستقبال، واتخاذ الاجراءات الكفيلة بزيادة مساهمة المهاجرين في المؤسسات النقابية وانشطتها واستكشاف إمكانية مساهمتهم في الحياة السياسية.

٦ ـ توصي اللجنة بأن تقوّي بلدان الأصل العربية من دعمها الثقافي للعرب المهاجرين في اوروبا. كما انه من الواضح ان هناك حاجة لسياسات وبرامج اكثر فعالية لادماج المهاجرين العائدين الى بلدان الاصل في مجالات خلق فرص العمل، الاسكان، تعليم الاطفال، والتكامل الاجتماعي.

ولكن اللجنة رأت ان قيوداً قوية تحدّ من قدرة بلدان الاصل العربية في هذا الصدد. والمرجو ان

هذا الموقف مقصوراً على هذه القضية بالطبع. ولكن الانصراف الى ما ينفع، ولو هامشياً في الحقبة الراهنة، ينكشف عن هامش **محدود** للحركة، لو استغل **بكفاءة** لتمخض عن قدر من التحسن في اوضاع العرب المهاجرين في اوروبا، وفي فرنسا على وجه الخصوص. فهل يقدم العرب ما يلزم؟

إن حال العرب المهاجرين في اوروبا قضية عربية ولا شكّ، ولو لم تكن مصيرية. ولكن عرب اليوم يبدون وكأنهم تخصصوا في خسران قضاياهم او تصفيتها. والمحكّ كان، وسيبقى، القضية الفلسطينية. ولنرجو ان يكون العمل الجادّ في مجال القضايا الاصغر ميداناً نتمرس فيه على النضال من اجل قضايانا الاكبر.

على مستوى اكثر اتصالاً بقضية العرب المهاجرين في اوروبا، يمكن ان نتساءل: ماذا ستكون سياسة البلدان المرسلة للعمالة في المستقبل اذا ما احتاجت اوروبا لعمال جدد عند بدء دورة رواج اقتصادي جديدة تبدو محتملة الآن؟ هل ستكون، مرة اخرى، الاندفاع الى تصدير العمال الى اوروبا خلال فترة الرواج وتأجيل المشكل الاساسي الى حين تأتي ازمة تالية في اوروبا؟

ان الحلّ الجوهري لقضية العرب المهاجرين هو مشروع تاريخي للتنمية قادر على خلق فرص عمل منتج كافية في ربوع الوطن العربي. والى ان يتحقق ذلك ستبقى كل الحلول لقضية العرب المهاجرين الى اوروبا، وغيرها، في عداد المجملات الظاهرية لجوهر شديد القبح □

ملحـــق رقـم (١)

الحوار العربي ـ الاوروبي

ندوة عن العلاقات بين الحضارتين ـ هامبورغ ـ نيسان/ابريل ١٩٨٣
تقرير عن نتائج وتوصيات لجنة الهجرة(*)

١ ـ اجتمعت اللجنة لمناقشة «الآثار الاجتماعية والحضارية لهجرة العمال والمثقفين» واعتبرت ان كلمة «المثقفين» تعني الكفاءات عالية التأهيل، مما يثير مشكلة «نزيف الكفاءات». ولكن اغلب مداولات اللجنة تركزت على هجرة العمال.

٢ ـ اجمعت اللجنة على ان قضية الهجرة تستحق اهتماماً شديداً في الحوار العربي ـ الاوروبي. فمن ناحية، ابعاد الهجرة ضخمة. ورغم انه لا تتوفر احصاءات دقيقة، يقدّر ان حوالى مليوني مهاجر عربي يقيمون في اوروبا. وغالبية هؤلاء مواطنون من المغرب العربي يقيمون في فرنسا. وبينما يتفاوت وضع المهاجرين العرب كثيراً من بلد اوروبي لآخر، فإن غالبية المهاجرين ينتمون الى الفئات الاجتماعية المستضعفة. وقد أدّت تطورات السنوات الاخيرة الى تدهور احوال المهاجرين العرب بصورة ما. ومع ذلك تبلور اتجاه قويّ للاقامة الطويلة او الدائمة، مما عنى تحوّل المجتمعات العربية المهاجرة الى تكوين سكاني متكامل ومستقر نسبياً.

ومن ناحية اخرى، اذا كان التفاعل المباشر هو اكثر الطرق فعالية لمحاربة التحيّزات المسبقة وضمان التفاعل الحضاري، فإن ظاهرة الهجرة تقدّم لأعضاء الحوار فرصة ايجابية لتدعيم التقابل الحضاري والاجتماعي ـ الاقتصادي، اذا تمت معالجتها بعقلانية وبروح التعاون الحقّ.

(*) ترجمة المؤلف.

ينشأعن هذاالوضع اشكال خاصة من التعاون بين البلدان العربية والاوروبية، مثلاً في صورة تدريب المهاجرين العائدين على مهارات تحتاجها بلدان المنشأ.

٧ ـ قدرت اللجنة انّ هجرة الكفاءات العربية الى اوروبا تمثل نزيفاً للموارد البشرية في البلدان العربية. وعليه فإن دول المنشأ والاستقبال يجب ان تتوصل لاجراءات للحدّ من هذا النزيف على اساس دراسة متأنية للقضايا المركّبة في هذا الموضوع. ولا شكّ ان التبني، والتطبيق الفعّالين لهذه الاجراءات، سيقتضي تعاوناً قوياً وتنسيقاً نشطاً بين الحكومات العربية والاوروبية.

صدر حديثاً عن

مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة كتب المستقبل العربي (٥)

دراسات في القومية العربية والوحدة

سعدون حمادي	حسن نافعة	محمد عرب
عفيف البوني	ابو سيف يوسف	مصطفى الفيلالي
عبد العزيز الدوري	نديم البيطار	سيد سعيد
عوني فرسخ	وليد قزيحا	حيدر ابراهيم علي
وميض نظمي	فلدون العمري	علي محافظة

حول امكانية الإنزال الأمريكي في الخليج

د. عبد الله فهد النفيسي

استاذ مساعد في العلوم السياسية
جامعة الامارات العربية المتحدة ـ العين.

تطور الحرب العراقية ـ الايرانية واستمرارها هذه المدة الطويلة واحتمال إعاقتها لشحنات النفط بشكل جوهري ـ خاصة إذا وضعنا في الاعتبار استمرار قصف الناقلات في الخليج وزرع الألغام البحرية في مياه البحر الأحمر ـ كل هذه الظروف المستجدة بدأت تؤدي إلى تنشيط القناعة في أوساط الاستراتيجيين الأمريكيين بأنه بات من الضروري على الولايات المتحدة ـ وانطلاقاً من الحرص على مصالحها في المنطقة ـ النظر في إمكانية الإنزال العسكري في الخليج. فتفجيرات الكويت في ١٩٨٣/١٢/١٢ ـ حيث تعرضت السفارة الأمريكية للنسف ـ بدت للمراقبين في الخليج وكأنها مؤشر لبداية امتداد الحرب العراقية ـ الايرانية على رقعة أوسع جغرافياً من القطرين المتنازعين في حرب الخليج، مما أدّى الى تنشيط القناعة الأمريكية بضرورة دراسة نظرية التدخل العسكري في الخليج[١].

١ ـ فكرة الإنزال العسكري في الخليج ١٩٧٥

لقد نشطت الدعوة للإنزال العسكري في الخليج في أوساط الاستراتيجيين الأمريكيين منذ ١٩٧٥ إثر الصدمة النفطية الاولى عام ١٩٧٣ يوم نجحت بعض البلدان المصدرة للنفط ـ بعد تردّد وتخوّف ـ في حظر نفطها ولمدة وجيزة عن الولايات المتحدة نظراً لدعمها المتواصل للكيان الصهيوني. وكانت الدعوة للإنزال العسكري في الخليج ـ يومها ـ قوية وضاغطة الى درجة دفعت الكونغرس الامريكي تشكيل لجنة لتقصّي هذا الامر ووضع توصيات محددة بشأنه. وفعلاً اجتمعت اللجنة عدة اجتماعات وصدر تقرير عنها بتاريخ ١٩٧٥/٨/٢١ ـ والمتوفر في مكتبة الكونغرس ـ وهو ـ أي التقرير ـ لا يؤيد فكرة الإنزال العسكري في الخليج نظراً لعدة اعتبارات[٢]. ويبدو ان الادارة الامريكية يومها لم تكن تؤيد فكرة الإنزال في الخليج، ولكنّ اللّوبي الصهيوني في الكونغرس كان يضغط عليها باتجاه تأييد فكرة

(١) انظر بهذا الصدد الترجمات التي نشرت في الصحف الكويتية والتي تناولت احداث ١٢ / ١٢ / ١٩٨٣.

(٢) Library of Congress, Congressional Research Service, *Oil Fields as Military Objectives* (Washington, D. C.: The Library, 1975).

الإنزال وتوريط الولايات المتحدة في مشكلة تؤدي الى مزيد من التأزيم في العلاقات العربية ـ الامريكية، وهو تأزيم يصب في النهاية لمصلحة الكيان الصهيوني.

وعلى أية حال شدد واضعو التقرير ان نظرية التدخل العسكري في الخليج لحماية آبار النفط والمصالح الامريكية الاخرى، نظرية يجب التحفظ عليها وتجاوزها لعدة اعتبارات: فاقتصادياً لا تعتمد الولايات المتحدة على نفط الخليج ونسبة وارداتها منه محدودة للغاية، ولا يشكل النفط في حد ذاته مسوغاً كافياً للإقدام على خطوة خطيرة كخطوة الإنزال العسكري؛ وسياسياً بدت نظرية التدخل العسكري في شؤون «الغير» ـ خاصة بعد المأساة الفيتنامية ـ نظرية تفتقر الى كثير من المصداقية، فهي تورط «المتدخل» في رمال متحركة وتشوّه صورته السياسية وعلاقاته الدولية لفترةٍ طويلة من الزمن؛ أمّا قانونياً فقد اثار التقرير موقف ميثاق الأمم المتحدة من نظرية التدخل في مناطق الغير وهو موقف المعارض بالطبع. وحيث أن الولايات المتحدة عضو فعّال ورئيسي في تلك المنظمة الدولية فمن المفترض ان تكون في طليعة الدول التي تتقيد بميثاقها. وأوصى التقرير بحماية المصالح الامريكية في منطقة الخليج عبر الدبلوماسية الامريكية، وجميع أشكال الضغوط السياسية والاقتصادية. تلك كانت القناعة لدى الادارة الامريكية عام ١٩٧٥ وهي ـ لا شك ـ قناعة خدمت المصالح الامريكية في منطقة الخليج.

٢ ـ فكرة الإنزال العسكري في الخليج ١٩٨٤

أما اليوم ووفق ظروف الخليج الحالية فيبدو أن تغييراً قد طرأ على الرؤية الامريكية فيما يتعلق بنظرية التدخل العسكري في الخليج واحتمالات وقوعه في أيّ فرصة سانحة. فقد تشكلت منذ ١٩٨٣/١/١ قيادة عسكرية أمريكية موحدة (USCENTCOM) لمراقبة تطور الوضع السياسي والعسكري في كل من القرن الافريقي وجنوب غربي آسيا والخليج العربي وتتخذ هذه القيادة من قاعدة ماكديل (Macdill) الجوية في ولاية فلوريدا مقراً دائماً لها. تتمتع هذه القيادة الموحدة بجميع الاسلحة البرية والجوية والبحرية الكفيلة بحماية المصالح الامريكية الاستراتيجية في المناطق الثلاث المذكورة[٣]، ويتبع لها حالياً ٢٢٢ ألف جندي وتخطط القيادة أن يرتفع عدد الجنود في عام ١٩٨٩ الى ٤٤٠ ألف جندياً. أما القواعد التي ستكون منطلقاً لهذه القوّات في حالة التدخل العسكري فهي عديدة نشرت عنها نتفاً من المعلومات:كمثال قاعدة دييغو جارسيا (Diego Garcia)الواقعة في المحيط الهندي وهي قاعدة بريطانية استأجرتها الولايات المتحدة لمدة طويلة منذ الستينات، وقاعدة جيبوتي (Djibouti) عند مدخل البحر الاحمر، وقاعدة رأس بناس في مصر وعلى شاطىء البحر الاحمر، وكانت هذه القاعدة في الستينات خاضعة للسوفيات وقاعدة مومباسا (Mombasa) في كينيا وقد تم توسيع هذه القاعدة عام ١٩٨٣، وقاعدة مونروفيا (Monrovia) في ليبيريا. وقد تم توقيع الاتفاق بشأن هذه القاعدة في شباط/ فبراير ١٩٨٣، وقاعدة سيدي سليمان (Slimane) في المغرب. وقد تم توقيع، أو بالأحرى تجديد، الاتفاق بشأن هذه القاعدة في ايار/ مايو ١٩٨٣، حيث كانت هذه القاعدة القديمة قد أغلقت عام ١٩٦٢ نظراً لظروف المغرب السياسية آنذاك، أمّا الآن فقد تم توسيعها وتجديدها. أمّا في سلطنة عُمان فهناك اربع قواعد: في خصب (Khasab)وتقع هذه القاعدة عند مدخل الخليج (مضيق هرمز) وعلى جزيرة أمّ الغنم، وقاعدة مصيره (Musairah) وهي جزيرة مقابل الشاطىء العماني المطل على بحر العرب، وقاعدة السيب

(٣) Barry M. Blechman and Edward N. Luttwak, eds., *International Security Yearbook, 1983-1984* (London: Macmillan Press, 1984), p. 151.

(Sib) خارج العاصمة مسقط وبالقرب من المطار الرسمي للسلطنة، وقاعدة ثمريت (Thamrit) في ظفار الوسطى. اما في البرتغال فهناك قاعدة لاجيس (Lajes)، وفي الصومال القاعدة الجوية في موقاديشو (Moghadishu) والقاعدة البحرية في ميناء بربرة (Berbera) وقد تم تحديث وتوسيع القاعدتين في عام ١٩٨٣. اما في تركيا فقواعد الحلف الاطلسي الثلاث: موس (Mus) وباتمان (Batman) وارضروم (Erzurum)[٤].

وهناك كذلك قواعد في بعض اقطار الخليج والجزيرة العربية، غير أنها ـ ولأسباب سياسية ـ لا تذكر الا نادراً في الدارسات الاستراتيجية الصادرة في الغرب، وكمثال ـ ومن دون حصر ـ قاعدة الجفير (Jufair) في البحرين، والقواعد المهمة في المملكة العربية السعودية مثل قاعدة الظهران (Dhahran) وقاعدة تبوك (Tabouk) وقاعدة خميس مشيط (Khamis Mushait) الاولى في المنطقة الشرقية والثانية في الشمال الغربي والثالثة في عسير، وقاعدتي جبل علي (Jebel Ali) وزراره (Zarrarah) في الإمارات. ولاختبار فاعلية هذه القواعد والقوات المرتبطة بها فقد جرت سلسلة من المناورات العسكرية خلال العام المنصرم ١٩٨٣ منها مناورات الإنذار المبكر (Early Warning) في القاهرة ـ شرق، مناورات النجم الساطع (Bright Star) والتي ركزت على فنون حرب الصحراء في مصر وسلطنة عُمان، ومناورات درع الجزيرة (Peninsular Shield) في الإمارات العربية المتحدة، ومناورات ريح الشرق (Eastern Wind) في الصومال [٥]. ومن المفيد هنا ان نذكر بأن ثمة تفاهماً قد تبلور بين الولايات المتحدة من جهة، والمملكة المتحدة وفرنسا من جهة أخرى، على وجوب مساندة تلك القواعد والقوات في حالات الاستدعاء والنفير العسكريين. فالمملكة المتحدة قد أثبتت مقدرتها العسكرية عام ١٩٨٢ في جنوب الأطلسي حول جزر الفوكلاند وتستطيع مساندة المجهود العسكري الأمريكي في حالة الحاجة لتلك المساندة، وكذلك الأمر بالنسبة لفرنسا فلديها قوات للتدخل السريع في أقطار افريقية متفرقة مثل الغابون والسنغال وساحل العاج وجيبوتي عند مضيق باب المندب. ومع كل هذه الاستعدادات فما زال هناك شك في بعض اوساط الفكر الاستراتيجي الأمريكي بجدوى هذا النظام الدفاعي، وهناك من يطالب بتكثيف الوجود العسكري على بر المناطق الاستراتيجية بشكل مباشر وصريح لردّ أيّ غزو سوفياتي محتمل[٦].

٣ ـ المبررات كما هي مطروحة في الفكر الاستراتيجي الامريكي

إذا كانت هذه هي الاستعدادات لعملية انزال كبيرة ومفاجئة في حالة تصاعد الأزمة السياسية والعسكرية في الخليج الى درجة تهدد المصالح الغربية فيها، فما هي مسوغات ومبررات نظرية التدخل العسكري الأمريكي المباشر كما هي مطروحة اليوم في أوساط الفكر الاستراتيجي الامريكي؟ دانيل يرغن (Daniel Yergin) من كبار خبراء الطاقة والاستراتيجية في الولايات المتحدة وبالذّات في جامعة هارفرد ومؤلف لعدة كتب حول أزمة الطاقة[٧] وعلاقتها بالأمن الدولي والحرب الباردة بين الشرق

---

(٤) المصدر نفسه، ص ١٥٥ ـ ١٥٦.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٥٧.

(٦) انظر مثلاً: Robert W. Tucker, «Further Reflections on Oil and Force,» *Commentary*, vol. 59, no. 3, pp. 45-56; «Oil: The Issue of American Intervention,» *Commentary*, vol. 59, no. 1, pp. 21-31, and Miles Ignotus, «Seizing Arab Oil: Proposed Invasion of Arab Oil Fields,» *Harper's*, vol. 250 (March 1975), pp. 45-48 +

(٧) انظر مثلاً: Robert Stobaugh and Daniel Yergin, eds., *Energy Future: Report of the Energy Project at the* =

والغرب. يقول في كتاب شارك بإصداره الى جانب عدة خبراء[٨] ان النفط بدأ يطرح في الصعيد الدولي على انه مشكلة أمنية عالمية، وليس فقط مشكلة اقتصادية. يؤكد يرغن أن الصدمة النفطية الاولى كانت عقب حرب رمضان ١٩٧٣، حيث ارتفعت أسعار النفط الى اربعة اضعاف. ومع سقوط الشاه عام ١٩٧٩ دخل العالم في حقبة الصدمة النفطية الثانية حيث ارتفعت اسعار النفط الى ضعفين ونصف فوق اسعار ١٩٧٣. النتيجة كانت ارتفاع معدل التضخم والبطالة في الغرب، وازدياد التذمر الاجتماعي وفقدان الثقة بالنظام الاقتصادي العالمي. وبدأ الاقتصاد الغربي يشكو من التضخم والنمو البطيء أو المنخفض وهو مزيج سماه يرغن بمرحلة الركود التضخمي (Stagflation)[٩]. ويؤكد يرغن بأن هناك مؤشرات توحي بقرب الصدمة النفطية الثالثة، وعلى الغرب ان يضع خططه لمواجتها وهي خطط ينبغي ان تتمتع بالشمول، «لأن النظام العالمي اصبح في خطر من جرّاء التقلبات في عالم النفط» على حد تعبيره[١٠]. ومشكلة النفط ـ يقول يرجن ـ باتت من الأهمية بالنسبة للغرب إلى درجة كبيرة للغاية ربما تعادل في أهميتها السباق الاستراتيجي بين الشرق والغرب. فالنفط اليوم قد أصبح المحدد الفعلي لطبيعة السياسة الدولية، والنفط اليوم هو الذي أغرق بعض الشعوب الصغيرة بالثراء غير العادي، والنفط هو الذي جعل العالم بأسره يتابع بقلق ما يحدث في الشرق الاوسط ومنطقة الخليج بالذات، وأمن العالم اليوم مرتبط بتطورات عالم النفط. ويحدد يرغن الاخطار الثلاثة التي تتفاعل بالذات في منطقة الخليج والتي قد تؤدي الى مواجهة عالمية بـ:

أ ـ الأمن الداخلي لبلدان الخليج (باعتبارها بلداناً مصدرة للنفط).

ب ـ الصراع الاقليمي في المنطقة العربية لنزاعات العراق وايران، سوريا والعراق، ليبيا ومصر، اليمن الجنوبي والسعودية... الخ.

ج ـ ازدياد نفوذ الاتحاد السوفياتي في اوساط دول الاوبك.

ويعتقد يرغن ان الامن الداخلي لبلدان الخليج ـ وخاصة اقطار مجلس التعاون ـ مهدد في اي لحظة للانهيار، ويستشهد بدراسة مشتركة لكارل كايزر (Karl Kaiser) وونستون لورد (Winston Lord) وتييري دي مونتبريال (Thierry de Montbrial) وديفيد وات (David Watt): تقول هذه الدراسة إن معظم هذه الانظمة مهدّد بالسقوط بين الاعوام ١٩٨٥ـ ١٩٩٥[١١]، ولذلك يطالب يرغن الدول الصناعية في الغرب (اي كتلة الناتو) بضرورة وضع خطة شاملة للحفاظ على أمن الطاقة (Energy Security System) لمواجهة «الفراغ» (Power Vacuum) الذي نتج عن سقوط الشاه وغزو السوفيات للافغان الذي يراه

Harvard Business School (New York: Random House, 1979), and Daniel Yergin, *Shattered Peace: The Origins of the Cold War and the National Security State* (Boston: Houghton Mifflin, 1977).

(٨) Daniel Yergin and Martin Hillenbrand, eds., *Global Insecurity: A Strategy for Energy and Economic Renewal* ([n.p.]: Penguin, 1983),

وشارك مع يرغن في وضع هذا عدة خبراء:

Robert Stobaugh, Robert Dohner, Teryasu Murakami, Joji Watanuki, G.F. Ray, Jean Saint-Geours, Althea L. Duersten, Arpad Von Lazar, Hans-Eckart Scharrer, Robert Lieber, and Ian Smart.

(٩) المصدر نفسه، ص ٣.

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٤، ١٩.

(١١) Karl Kaiser, et al., *Western Security: What Has Changed? What Should be Done?* (New York [N.Y.]: Council on Foreign Relations; London: Royal Institute of International Affairs, 1981).

يرغن على انه خطوة ضمن مخطط سوفياتي واسع للاستيلاء على آبار النفط في الخليج[١٢]. ويخلص القارىء لطروحات يرغن وإشاراته المتكررة لحراجة الموقف الامني في بلدان الخليج (اقطار مجلس التعاون) وازدياد النفوذ السوفياتي في المنطقة، انه يحبذ ان يكون الانزال العسكري ضمن البدائل المطروحة للحفاظ على ما يسميه هو بأمن الطاقة. ويعتقد إيان سمارت (Ian Smart)[١٣] بأن وجود النفط في بلدان ضعيفة عسكرياً ومتقلبة اجتماعياً ـ كبلدان الخليج ـ يعرض السلام العالمي لكثير من المخاطر، خاصة إذا وضعنا في الاعتبار اعتماد الدول الصناعية الكبرى والقوى العسكرية العالمية الكبير على النفط. ويقول سمارت بأن ثمة عوامل عدّة تدفع المراقب لمنطقة الخليج ان يضع نصب عينيه ـ دائماً ـ خيار التدخّل العسكري: العامل الاول ان البلدان المصدرة للنفط ضعيفة عسكرياً للغاية، ولا تقوى على مقاومة التدخّل العسكري بل ربما تمهد له ؛ والعامل الثاني ان الضعف العسكري للبلدان المصدرة للنفط بلغ حداً كبيراً الى درجة ترغّب الاتحاد السوفياتي في الغزو والاحتلال ـ خاصة اذا وضعنا في الاعتبار الدنوّ الجغرافي للسوفيات من المنطقة؛ والعامل الثالث هو تصاعد التقاطب الاقليمي، والصراع في منطقة الخليج كالذي هو حادث بالفعل بين العراق وايران؛ والعامل الرابع ان البلدان المصدرة للنفط في الخليج تفتقر الى الانسجام السياسي داخل مجتمعاتها مما يعرّضها لمخاطر التقلّب بين ليلة وضحاها[١٤].

هذه الظروف الاربعة الزمانية والمكانية ـ يقول سمارت تجعل خيار التدخل العسكري خياراً مبرَّراً. اما روبرت ليبر (Robert Lieber) فهو ينظر الى ازمة الطاقة من زاوية تأثيرها على التحالف بين الدول الغربية. يؤكد ليبر ان الصدمة النفطية الاولى قد أظهرت بشكل واضح عامي ١٩٧٣ ـ ١٩٧٤ ان التحالف الغربي معرض في اي لحظة لكثير من المخاطر. فلقد انقسمت الدول الغربية الى ثلاثة اقسام: القسم الاول المتضرر من الحظر مباشرة مثل هولندة والمانيا، وقد بذل كل ما بوسعه من اجل سياسة ضغط اوروبية مشتركة ومنسقة ضد الدول المصدرة للنفط؛ والقسم الثاني ويضم بريطانيا وفرنسا وهو قسم لم يتضرّر من الحظر ولذلك لم يشترك في الدعوة لسياسة اوروبية مشتركة لمواجهة الحظر: اما القسم الثالث وتتصدره الولايات المتحدة فقد دعا جميع الدول المستهلكة للنفط في العالم ان تتخذ موقفاً موحداً إزاء الازمة. ويقول ليبر إن الصدمة النفطية الثانية (١٩٧٨ ـ ١٩٧٩) عزّزت الانقسام والتبعثر في التحالف الغربي. ويدعو ليبر الولايات المتحدة لتحمل مسؤولياتها ازاء الكتلة الغربية وإثبات قيادتها لتلك الكتلة بشكل عملي ـ كما يقول ـ مع عدم استبعاد الخيار العسكري[١٥] للتدخل في الخليج ان اقتضى الامر ذلك. وفي دراسة نشرتها مطبعة اوكسفورد هذا العام (١٩٨٤)[١٦] يحدد ادوارد لوتواك (Edward N. Luttwak) موقفه بوضوح من موضوع الإنزال الامريكي في الخليج: وهو يرى ان سابقة حظر النفط عام ١٩٧٣ قد تتكرر لسبب او لآخر، وستكون نتائج الحظر في الثمانينات أخطر بكثير نظراً

---

(١٢) Yergin and Hillenbrand, eds., *Global Insecurity: A Strategy for Energy and Economic Renewal*, p. 22.

(١٣) المصدر نفسه، ص ٣٥٦.

(١٤) المصدر نفسه، ايان سمارت من كبار المستشارين في شؤون الطاقة.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٣٥. ليبر استاذ العلوم السياسية بجامعة جورج تاون في واشنطن ومتخصص في شؤون الطاقة وعلاقات الولايات المتحدة باوروبا. من اهم كتبه انظر:

Robert J. Lieber, *British Politics and European Unity: Parties, Elites and Pressure Groups* (Berkeley: University of California Press, [1970]), and *Oil and the Middle East War: Europe and the Energy Crisis*, Harvard Studies in International Affairs, no. 35 ([Cambridge]: Harvard University, Center for International Affairs, 1976).

(١٦) Edward N. Luttwak, *Intervention in World Politics* ([n.p.]: Oxford University Press, 1984), p. 79.

لشبكة من العوامل، ولذا يرى لوتواك الإنزال العسكري الامريكي في الخليج في شريط ساحلي يبدأ بالكويت وينتهي في رأس مسندم من اراضي سلطنة عُمان،مروراً بالمنطقة الشرقية الساحلية في السعودية، وكذلك البحرين وقطر والامارات، ويرى ان إنزالاً كهذا لهو خطوة وقائية ضرورية يجب على الولايات المتحدة ان تدرسها وتنفذها. ويتصوّر لوتواك ان منطقة الإنزال العسكري الامريكي في الخليج بسيطة وواضحة ولا تحتاج لكثير من المناقشات والمطارحات ويقول: هب انّ قوماً يعيشون على جزيرة واحدة ويحصلون على غذائهم من بقّال واحد على الجزيرة كلها، ولسبب من الاسباب قرر هذا البقال الامتناع عن فتح البقالة وبيع الاغذية الاستهلاكية، فهل ـ يسأل لوتواك ـ يُلام اهل الجزيرة اذا هجموا على البقالة وتزوّدوا بضرورياتهم بالقوة مقابل الاسعار المتعارف عليها للبضائع ريثما تنتفي الاسباب التي دعت البقال لسلوكه السابق الذكر[١٧]؟ وهنا يصور لوتواك منطقة الخليج على انها بقالة امريكية لا اكثر ولا اقل، وأعتقد ان تصوير الموضوع بهذه الصورة حتماً يبسط القناعة بضرورة الإنزال العسكري في الخليج، وربما هذا بالضبط ما أراده لوتواك.

ويهاجم لوتواك تقرير الكونغرس عام ١٩٧٥، والذي اشرنا اليه سابقاً، ويؤكد انّ العلم به والتقيّد به لا يخدم المصلحة الوطنية للولايات المتحدة[١٨]. ويؤكد لوتواك ان الإنزال العسكري الامريكي في الخليج ما بين الكويت حتى سلطنة عمان، بالاضافة الى انه امر ضروري وعاجل، فهو ايضاً امر ليس فيه خطورة او مغامرة على الاطلاق كما يتصور البعض. ويقول في محاضرته الخطيرة إن السوفيات لن يكون بإمكانهم الردّ على خطوة الانزال الامريكي اكثر من محاولة الاستنكار اللفظي وإثارة القلق العام في المنطقة. اما الجيوش المحلية في بلدان الخليج فيقول لوتواك لن يكون بمقدورها التحرّك المستقل عن التوجيه الامريكي والغربي عموماً نظراً لكثافة الخبراء العسكريين الامريكيين والغربيين في صفوفها[١٩]. ويستبعد لوتواك نهوض مقاومة شعبية في وجه الانزال العسكري الامريكي واحتلال آبار النفط ويقول: يخطىء من يظن ان الخليج قد يتحول الى فيتنام جديدة، ففيتنام مليئة بالاحراش والغابات والرجال الشجعان والكثافة البشرية والغذاء الوفير، وليس هناك شيء من ذلك في الخليج، يساعد على نهوض مقاومة شعبية للإنزال الامريكي[٢٠]. بل يؤكد ان المجتمع السياسي في الخليج يفتقر الى الاندماج والتماسك نظراً للسياسات الرسميّة التي لا تضع مصالح عموم الناس فوق مصالح الخاصة من الطبقات الحاكمة[٢١]. ويصف اراضي الخليج على انها الاراضي الخالية (Empty Lands) التي تسبح على بحيرات النفط الثمين. إن معالجة لوتواك لنظرية التدخل العسكري في الخليج وتبسيطه الملحوظ لها وعرضه لمسوغاتها من الممكن لو تمّ تعميمها على العالم لوجدت اكثر من قوة عسكرية عالمية مبررات كافية لها للتدخل العسكري في اي منطقة تشاء في هذا العالم، ولعل هذا اخطر ما في معالجته[٢٢].

---

(١٧) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٨٨.

(١٩) المصدر نفسه، ص ٨٩.

(٢٠) المصدر نفسه، ص ٩١ ـ ٩٢.

(٢١) المصدر نفسه.

(٢٢) ادوارد ن. لوتواك يدرّس في مركز الدراسات الاستراتيجية بجامعة جورج تاون في واشنطن ويعتبر من ضمن المستشارين العسكريين المحترفين. من كتبه انظر: Edward N. Luttwak, *The Grand Strategy of the Roman Empire: From the First Century A. D. to the Third* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976), and *The Grand Strategy of the Soviet Union* (1983).

٤ ـ ملاحظـــات

من خلال ما ذكرناه آنفاً يبدو انه من المفيد ان ندوّن بعض الملاحظات:

أ ـ من الواضح ان ثمة تحولاً قد حدث في الموقف الامريكي إزاء«مشروع» الإنزال العسكري في الخليج. ففي عام ١٩٧٥ كانت الادارة الامريكية تتحفظ على «الفكرة» او «النظرية»، لذا فقد أبدت ارتياحها وتأييدها لقرار لجنة الكونغرس المشار اليه سابقاً والذي يوصي بتجاوز فكرة الانزال وعدم اللجوء لها لما تحمل في طياتها من مخاطر حددتها اللجنة في تقريرها. اما في ظروف الخليج الحالية عام ١٩٨٤ ودخول المنطقة في مرحلة من الاضطراب، فإن السياسة الرسمية للادارة الامريكية لا تستبعد فكرة الانزال العسكري في الخليج؛ بالاضافة الى ذلك فإن اقطاب الفكر الاستراتيجي الامريكي (يرغن ـ تكر ـ لوتواك ـ هوفمان وغيرهم) يبشرون بالفكرة في محاضراتهم ولقاءاتهم وكتاباتهم. وهكذا صار هناك مشروع فكري امريكي للإنزال في المنطقة.

ب ـ منذ سقوط الشاه عام ١٩٧٩ ودخول منطقة الخليج مرحلة الزلزال الايراني نلحظ ان تغييرا قد طرأ على معالجة معظم الكتّاب الامريكيين لشؤون منطقة الخليج. فالذي يقرأ الكتابات الامريكية حول منطقة الخليج والجزيرة في مرحلة الستينات واوائل السبعينات يلحظ اهتماماً امريكياً سياسياً بارزاً في تغطية اوضاع المنطقة وتبريرها ودعم التخلف السياسي الذي تشكو منه المنطقة. لكن بعد عام ١٩٧٣ (قرار الحظر)، وبالذات بعد سقوط الشاه عام ١٩٧٩، نجد ان معظم الكتابات الامريكية بدأت تعترف بتخلف الاوضاع في الخليج والجزيرة، لا بل ان بعضها قد شنّ حملة ضد تفشي الفساد والأوليغاركية السياسية والادارية في المنطقة. هذا الاتجاه الجديد في التفكير الامريكي يعبر عن رغبة اكيدة في إحداث تغيير سياسي في المنطقة يلبّي ـ ولو صورياً ـ مطامح شعوب المنطقة وفي الوقت نفسه لا يعرض المصالح الامريكية في المنطقة لأية مخاطر مستقبلية[٢٣].

ج ـ يبدو ان الولايات المتحدة ـ خاصة بعد ان استوعبت الدرس الفيتنامي ـ حريصة على تدويل تدخلها في مناطق نفوذها وذلك لكي تتحاشى تحمّل النتائج وحدها كما فعلت في فيتنام. من هنا كان حرص الولايات المتحدة في لبنان ان تشارك معها كلّ من المملكة المتحدة وفرنسا وإيطاليا في ارسال القوات. ومن هنا كان حرص الولايات المتحدة إشراك المملكة المتحدة في تنظيف قنال السويس وبعض مياه البحر الاحمر من الألغام. ويبدو لي ان الانزال العسكري في الخليج ـ لو تطورت الظروف لصالح حدوثه ـ سوف يكون انزالاً مشتركاً. وربما تشارك فيه بالاضافة للقوات الامريكية الخاضعة للقيادة المركزية الموحدة (USCENTCOM) قوات بريطانية وفرنسية بحجة حماية آبار النفط في الخليج.

د ـ بعد الغزو السوفياتي لافغانستان ـ بشكل خاص ـ باتت فكرة الإنزال العسكري الامريكي في الخليج اكثر الحاحاً في منظور الاستراتيجية الامريكية، ويتضح هذا الامر من خلال كتابات العديد من المتخصصين الامريكان في شؤون المنطقة □

---

(٢٣) انظر مثلاً كتاب وليام كوانت عضو مجلس الامن القومي في ادارة كارتر:

Willian B. Quandt, *Saudi Arabia in the 1980's: Foreign Policy, Security and Oil* (Washington, D.C.: Brookings Institution, 1981).

من المعروف عن كوانت ان له علاقات حميمة مع الاوساط الرسمية في بلدان الخليج والجزيرة، ومع ذلك فهو يتحدث في كتابه المشار اليه عن ظواهر الفساد المتفشي في تلك الاوساط وعن غياب المشاركة السياسية في معظم بلدان الخليج والجزيرة. انظر ايضاً: Kaiser, et al. *Western Security: What Has Changed? What Should be Done?*

المحنة العربية منذ ١٩٦٧: رد على آراء فؤاد عجمي

د. سمير بطرس

استاذ العلوم السياسية، جامعة وين الحكومية في ولاية ديترويت الامريكية.

نشر فؤاد عجمي منذ عامين كتاباً مهماً، بسبب طبيعة موضوعه، بعنوان: **المحنة العربية: الفكر السياسي العربي والممارسة منذ ١٩٦٧**(*). ونظراً للآراء الواردة فيه وخطورتها، نرى انه من الواجب التوقف الطويل عند هذا الكتاب وما جاء فيه من آراء ومناقشات.

- ١ -

«الازمات التاريخية الكبرى تغذّي الرغبة الطبيعية في استكناه **جوهر امة ما**، كما انها تفتح **آفاقاً وفرضيات** لم تكن قبلئذ موضع النظر»(ص ١١ من الكتاب موضوع المناقشة). ومن العسير على قارىء هذا الكتاب، مهما توخى من دقة وتأمل لاستكناه منطلق مؤلفه، ان يتبين الى ما رمى اليه هذا الاخير من هذا التلميح: أهو اعتراف منه بأن ثمة **امة عربية**، (وهو ما يتعارض كل التعارض مع سياق الكتاب وحجج أوردها د. عجمي في افاضة وتكرار، من **انكار مطلق** للعروبة)؟ ام ان مقصوده - الذي يتواءم مع جوهر الكتاب - هو ان ما اعتبره من ان أزمة نكسة ١٩٦٧ - «ازمة تاريخية كبرى» قد اثبتت على العكس **عدم** وجود حضارة عربية أو امة عربية، وبالتالي استوجبت «فتح الآفاق والفرضيات التي لم تكن قبلئذ موضع النظر»: (وهي «آفاق وفرضيات» اخفق المؤلف نفسه في بيانها لا تلميحاً ولا تصريحاً كما سنرى في موضع تالٍ)؟.

واذا كانت الاخيرة فالتناقض الذي انطوت عليه هذه المقولة - من حيث المنطق ومن حيث المسلّمات في تاريخ الحضارات - صارخ. اذا كان المؤلف يسلّم في صدر عبارته بأن هناك **امّة**، فالامم لا تفقد كيانها وذاتيتها في معركة عسكرية أو اخرى.

لعل هذا هو محور الجدل الذي تفتحه وتدور حوله كافة ما ساقه المؤلف من حجج وأفاض فيه من تفاصيل. فقد اختار ١٩٦٧ نقطة البداية لما اسماه «بالمحنة العربية»، سواء فيما رأى ان نكسة ١٩٦٧، قد **أدّت** اليه وسبّبته من هذه «المحنة»، أو من حيث ما **كشفته** هذه النكسة من «محنة» سبقت هذه النكسة - في تقدير المؤلف ورأيه.

(*) انظر: Fouad Ajami, *The Arab Predicament: Arab Political Thought and Practice Since 1967* (Cambridge, Mass.: Cambridge University Press, 1982).

وتتناول هذه المراجعة عرضاً موجزاً لأهم ما أثاره د. عجمي في كتابه، يتلوه تعقيبنا عليه:

- ٢ -

منطلق المؤلف فيما دارت حوله مناقشاته في كتابه، هو ان محنة العرب ومشاكلهم لا يجوز الالقاء بتبعتها على القوى الخارجية، وانما مردها اساساً الى «ازمة الحرية» - وهي في رأيه ازمة مزمنة امتدت حتى بعد انقضاء الحكم العثماني والاستعمار الاوروبي - والى الانقسامات العربية، وهي في رأيه ايضا حقيقية وليست مفتعلة من تلك القوى (ص ٣).

اما مجالات البحث التي أراد التعرض اليها فهي: القضايا السياسية والثقافية لما بعد نكسة ١٩٦٧؛ والمنطلقات والمناهج الفكرية لمن عنوا بالتصدي لهذه القضايا في مواجهة التحديات؛ والنظم الاجتماعية والسياسية التي خلّفتها كل من حربي ١٩٦٧ و ١٩٧٣ (ص ١١).

وقد عالج د. عجمي هذه الاهتمامات في ثلاثة اقسام: **القسم الاول** تحت عنوان «عالمنا كما هو في الحقيقة»؛ **القسم الثاني** تحت عنوان «مصر: الدولة والمرآة»، **والقسم الثالث** بعنوان «التقليد المنكسر: دعوى الاصالة وحقائق التبعية».

وموطن النقاش في القسم الاول هو ما يحدده المؤلف بأنه « محاولة الاستماع الى حوار المجتمع العربي مع نفسه والى نقده الذاتي المؤلم» (ص ١١). إن جيل ١٩٥٥ - ١٩٦٧ الذي شهد: ازمة السويس، الثورة الجزائرية، «رأسمالية الدولة» ويشير اليها المؤلف ساخراً بأنها «المسماة اشتراكية» (!)، سقوط الحكم الهاشمي في العراق؛ التصدي للعالم الخارجي بقوة؛ والدعوة الى تحرير فلسطين والوحدة العربية حيث اخفق النظام القديم في تحقيقهما - هذا الجيل الذي تعالى فيه ضجيج الانظمة «الثورية»، لم يكن في رأي المؤلف الا بيتاً من الورق كما اثبتته هزيمة ١٩٦٧، بكل قسوة ومرارة. فقد انكشفت - في رأي د. عجمي - حقيقة حكام القاهرة ودمشق وخفتت اصواتهم لترتفع اصوات القوى الرجعية التي أصبحت هي مصدر الثروة والقوة (ص ١٢ و ٦٨ و ٦٩).

يذهب المؤلف الى ان الآثار النفسية والفكرية لتلك النكسة كانت: زعزعة ايمان الجماهير بالقومية العربية، وايمانهم بالعلمانية (ومن هنا كان تيار السلفية الاسلامية)، وحالة احباط من السياسة، والسعي وراء ملاجىء نفسية للهروب من الواقع. (وعلى عكس ما يحدث في سائر المجتمعات التي تجتاحها ازمة عنيفة، من ان يكون هذا حافزاً لها للقفز الى الامام)، فقد كان اثر تلك النكسة: إما ارتداداً للوراء (تمثل في السلفية الاسلامية)، أو على العكس المطالبة بقطع اية صلة بالماضي القريب والبعيد.

ويركز المؤلف، تأييداً لفرضيته هذه، بل ويقصر حديثه بياناً لها، على التيارات الفكرية التي **هاجمت القومية العربية** والانظمة التي تبنّتها.

فهناك **تيار اليسار العلماني** الذي يمثله، من بين من يمثله، الكاتبان أدونيس وصادق العظم، وكلاهما شنّ هجومه العنيف على العروبة والاسلام معاً ناعيين على قادة الانظمة « الثورية » تمسكهم بالاولى وتسامحهم مع الاخير، كسبب رئيسي للنكسة، ومما ركّز عليه العظم في هذا المقام نقده الشديد للانسان العربي ونوعية تفكيره وقدرته على تشكيل مجتمعه عاقداً في هذا مقارنة بين هزيمة العرب عام ١٩٦٧، وهزيمة روسيا امام اليابان في ١٩٠٤. ولم تسلم الانظمة « الثورية » من هذا النقد لتقاعسها عن ادخال تغييرات ثورية جذرية على غرار ثورتي الصين وفيتنام (ص ٢٦ - ٣٥).

وهناك على النقيض من هذا **التيار السلفي الاسلامي** الذي يرد المؤلف عودته للظهور بعد النكسة الى تحول الناس للدين كمصدر عزاء، والى ان هذه النكسة كانت فرصة استغلها السلفيون للرّد على العلمانيين، فيما ذهب اليه الاخيرون من ان الدين كان هو سبب النكسة، وما ذهب اليه: اولئك من ان

انشغال الناس عن الدين كان على العكس هو سبب النكسة. ويسلط د. عجمي الضوء على كتابات جماعة الاخوان المسلمين وبالذات محمد جلال كشك في هذا الصدد. ومما طرحه الاخير ان الاسلام هو وحده الذي يقدم الايديولوجية الكفيلة بحفز الجماهير على الصراع، وانه لولا الغزو الثقافي، سواء اكان ماركسياً أم **قوميـاً**،(بمقولة ان القومية العربية مستوحاة من فلسفة الغرب)، لما وقعت الهزيمة ـ وهو ما كان ليحدث لو كان النظام السائد هو الاسلامية العالمية «Islamic Universalism » بدلاً من القومية وما أدّت اليه من تجزئة المسلمين الى قوميات (ص ٥٢ ـ ٥٤). بل لقد ذهب كشك الى ان الانظمة «العسكرية» في مصر وسوريا جعلت الثروة حكراً للطبقة العسكرية مما شغل الجيوش العربية بمباذلها وترفها عن مجابهة العدوّ. وقد حرص د. عجمي على ابراز اعنف ما في هجوم الاخوان المسلمين على الانظمة الثورية، كوصف كشك لها بأنها انظمة «المماليك الاشتراكيين» (!). ولم يخف د. عجمي تعاطفه مع هذا التيار حين وصفه كشك «بالنفاذ» وخاصة فيما ذهب اليه الاخير من ان التقليد قد يكون قوة سياسية لبناء المستقبل بناء على تفسير معين للاسلام، فضلاً عن دفاع د. عجمي عن الاخوان المسلمين ازاء من وصفوهم بأنهم رجعيون (ص ٦٠ و ٦١)، ووصف اسلامهم بأنه «ديناميكي وايجابي وثوري» (ص ٦١ و ٦٢)؛ مقابلاً اياه بالاسلام المحافظ للسعودية والمغرب... الخ (ص ٦٣ و٦٤). والغريب ان د. عجمي يعارض بين هذين اللذين يعتبرهما تيارين متعارضين في الاسلام، وفي الوقت نفسه يشير الى ان تيار الاسلام المحافظ هاجم الانـظمة القومية العربية بالهجوم نفسه الذي وجهه اليها تيار الاخوان المسلمين ـ الذي وصفه بأنه «ديناميكي وثوري». والحلقة المفقودة هنا ـ والتي يبدو ان المؤلف قد تعمّد اغفالها اغفالاً مؤسفاً ـ هي اننا لسنا بصدد تيارين متعارضين وان الاخوان المسلمين تحالفوا مع كافة الانظمة الرجعية العربية ضد التيار القومي العربي وخاصة الناصري. وحقائق تعاونهم مع السعودية ضد عبد الناصر امر لا يقبل الجدل والانكار.

ثم هناك تيار **النقد الذاتي داخل البعث** الذي يمثله سامي الجندي ـ وقد كان ركناً من اركان حزب البعث في سوريا ـ ولكن التجربة المريرة التي عايشها خلال ممارسات ذلك الحزب دفعته لتوجيه هجوم شديد اليه بعد النكسة. وقدّم الجندي سجلاً حافلاً لتلك الممارسات. ولم تكن اقل هذه الممارسات سوءاً وطعناً لذات ايديولوجية البعث ما ذكره الجندي من تآمر البعث على وحدة مصر وسوريا، وان هدفهم من استدراج عبد الناصر في حرب ١٩٦٧، كان القضاء عليه حتى تنفرد سوريا البعث بالساحة. ولكنه كان هجوماً على الممارسات لا على الايديولوجية البعثية في جوهرها، فالجندي يرى اهمية استكناه الماضي في معالجة مساوىء تجربة التحديث الراديكالي، وفي تراث العرب ما يساعد على تشكيل نماذج بطولية يستـوحيها الانسان العربي العادي حافزاً على التقدم والتحرير. وفي الوقت الذي تزعزعت فيه مكانة القومية الليبرالية (لارتباطها بالامتيازات الطبقية داخلياً والقوى الاستعمارية خارجياً)؛ جاءت القومية العـربية لتسدّ هذا الفراغ بما انطوت عليه من تعظيم لمكانة الأمة مع التضحية بالفرد. وأخيراً يشير الجنـدي الى ما بعد نكسة ١٩٦٧، من امارات للتفاؤل: المقاومة الفلسطينية وفصل نفسها من عالم الهزيمة؛ عبد الناصر الجديد وتصحيحه للأخطاء، ثم انتحار عبد الحكيم عامر في اعقاب الهزيمة وما يشكله من مؤشر مهم على ظهور الاحساس بالمسؤولية بدلاً من القاء التبعة على قوى أخرى (ص ٤٣ ـ ٤٩).

ويعود د. عجمي ليؤكد ميله للاتجاه الاسلامي السلفي حين يصف فكر سامي الجندي بأنه « بحث يائس من المثقفين العرب عن نظام فكري يحطم التقاليد ». والعقبة في رأيه هي ان التقاليد لا زالت باقية، وان اقتباس البعث من فكر اجنبي متطرف (الرومانسية الالمانية) قد يؤدي الى خلق ضوضاء دون ادخال تغيير جوهري على الصميم. وانه عندما تصاب محاولات على هذا النمط استغرقت ثلاثة عقود من الزمان بالهزيمة، فلا يعقب هذا الا اليأس والاحباط (ص ٥٠).

وبالاضافة الى هذا الجانب الفكري لما بعد ١٩٦٧، يتعرض المؤلف لما جرى على ارض الواقع في هذه الحقبة مقسّماً اياها الى ثلاث فترات:

١٩٦٧ ـ ١٩٧٠، وهي فترة النقد الذاتي وما أسماه «بمصالحة بين الدول التقدمية والدول المحافظة»، انطلاق المقاومة الفلسطينية ثم ارتدادها نتيجة احداث ايلول ١٩٧٠ ـ والتي يزعم المؤلف ان كافة الدول العربية بما فيها مصر عبد الناصر قد أغمضت الاعين عنها، كما يذهب ضمناً الى تبرير ما صدر من العاهل الاردني بأنه من قبيل غيرة أية دولة على سلطتها وحرصها على اثبات ذاتيتها امام العدو والصديق، (ص ٨ و ٩) ـ ثم وفاة عبد الناصر والتحالف المصري ـ السوري ـ السعودي الذي اسفر عن حرب ١٩٧٣.

و**١٩٧٣ ـ ١٩٧٥**، وهي فترة انبثاق الثروة النفطية العربية وحُلم «النهضة العربية» عن طريق شراء القوة والتحديث بالمال، وعودة امريكا للمنطقة «كوسيط سلام» وحامية للدول العربية المعتدلة. وقرب انتهاء هذه الفترة، تكشّف الخط الجديد للنظام المصري بتوقيع اتفاقية سيناء في ايلول/ سبتمبر ١٩٧٥، ثم اندلاع الحرب الاهلية اللبنانية ـ كل هذا دون ان تفلح الثروة النفطية في التحكم في الموقف المتردي. وليت د. عجمي عُني ولو بايجاز بتفسير هذا الفشل، وأهميته من الوضوح بمكان.

وأخيراً فترة **١٩٧٥ ـ ١٩٨٠**، حين تبلور ما بُدىء فيه في الفترة السابقة (صلح السادات مع اسرائيل، انهيار وحدة لبنان، ازدياد عنفوان التيار الاسلامي خاصة في اعقاب اندلاع الثورة الايرانية ورداً على الفساد والازدواج الثقافي اللذين ساعدت على ظهورهما الثروة النفطية).

ـ ٣ ـ

القسم الثاني: «مصر كدولة وكمرآة». اما **المرآة** فلم يعترف بها المؤلف ـ وان كان يعود ليناقض نفسه فيه تناقضاً معيباً كما سنرى بعد قليل ـ من مركزية مصر في العالم العربي، فضلاً عن جوهرية الانتماء العربي لمصر. فمصر عبد الناصر هي التي قادت الثورة ضد الغرب في الخمسينات والستينات وبالتالي اسهمت في احتلال العالم الثالث بأسره لمكانته الدولية، ثم لم تلبث في السبعينات حتى خضعت لأمريكا خضوعاً محيراً اثار التساؤل عما اذا كان هذا نتيجة ضعف في مصر بالذات ام في الوطن العربي بصفة عامة. ومجتمع مصر ومثقفوه على درجة كبيرة من وضوح التفكير والانشغال بقضايا العصر. ويخصص المؤلف في هذا القسم جانباً مهماً (ص ٧٨ ـ ٨٣) لمركزية مصر وأهميتها في الوطن العربي ـ الاسلامي (ثقافياً وجغرافياً وسياسياً)، ـ وهو شأن كل الحضارات القديمة ـ للقوى العظمى المعاصرة (فرنسا نابليون، بريطانيا ثم امريكا) حتى لقد سلّم بحتمية مركز مصر القيادي في هذه المنطقة كما تفصح عنه عبارته هذه: « جعلت مركزية مصر في العالم العربي مما لا يمكن تفاديه، وإن ما تفكر فيه مصر ويشغل الاذهان فيها يغدو من مشاغل العرب أجمعين وعلى نطاق أوسع من مصر...» (ص ٧٨).

اما مصر **الدولة** فيعالجها المؤلف من زاويتين: المدارس الفكرية المختلفة بشأن هويتها الثقافية: والمذهبين المتباينين لسياستها الخارجية (عبد الناصر، في مقابل السادات)، وقد يعكس كل منهما هذا الطابع الثقافي أو ذاك. اما عن هوية مصر الثقافية فيتعرض المؤلف في شأنها لثلاث مدارس فكرية في هذا الصدد: الاتجاه المتوسطي (الليبرالي الوطني)، والاتجاه العروبي (الناصري)، والاتجاه السلفي الاسلامي. أما **الاتجاه المتوسطي** فيذهب الى « الازدواجية الثقافية لمصر »، منها كتابات طه حسين، وتوفيق الحكيم وحسين فوزي. حيث القول: ان عقلية مصر اقرب الى العقلية الغربية منها الى العقلية الشرقية. وان الاسلام لم ينتزع منها عقليتها الاوروبية، مثلما لم تنتزع المسيحية ـ وهي ايضا دين نابع من الشرق ـ اوروبا من عقليتها الغربية، (ص ١١٠ و ١١١).

اما **الاتجاه العروبي** فهو يرى في الاتجاه السابق تبعية ثقافية للغرب تتناقض مع ما يصفه

المؤلف «بالقاسم المشترك الاعظم»: العروبة والاسلام والاصالة. ومثلما ادى اتجاه الخديوي اسماعيل ـ من تبعية ثقافية مماثلة ـ الى ثورة عرابي، فقد **ادى فشل الوطنية المصرية الليبرالية الى ثورة ١٩٥٢**. والاتجاه العروبي المذكور لا يصل الى مدى السلفية الاسلامية، بل لقد ارادت ثورة ١٩٥٢ انقاذ مصر من فوضى النقيضين. ويقر المؤلف في هذا الصدد ـ مناقضاً ما ذهب اليه في موضع سابق، ولاحق ـ ان هذا الاتجاه اكثر تعبيراً عن هوية مصر من الاتجاه السلفي(ص ١١٦). وان عبد الناصر قد عبّر عن حقيقة مصر فيما اتبعه في حياته الفردية من بساطة والتزام معتدل بالتقاليد الاسلامية؛ وبالتالي فلم تكن بينه وبين الشعب المصري فجوة ثقافية، وهو عكس اسلوب السادات (ص ١١٩و ١٢٠). وربما كانت نواقص تطبيق مبدأ عروبة مصر من اسباب تعرضها للردّة الساداتية (ص ١٢٠). ولكن الناصريين على ايمان راسخ بأن مصر ستعود الى موقعها العروبي المركزي، وان تبعيتها للغرب، او بترها عن بيئتها العربية وتحييدها (على غرار سويسرا) لن يؤدي ـ في رأي بنت الشاطىء ـ الا الى عواقب شبيهة بما اصاب الشعوب التي تعبث بهوياتها وتخرج من بيئاتها لاعبة بالنار. وتجربة لبنان من احدث الامثلة على ذلك. ومصير مصر مرتبط بفلسطين، اذ ان الدفاع عن مصر وقناة السويس انما يبدأ في فلسطين. وفي الماضي اتجه الصليبيون من فلسطين الى سوريا. ونابليون اتجه من مصر نحو فلسطين، كما ان بريطانيا اتجهت الى فلسطين والاردن عن طريق مصر. وها هي اسرائيل الآن تتجه من فلسطين الى مصر وسوريا وغيرهما. وكما ان العروبة ـ كما يقول احمد بهاء الدين ـ لم تكن منحة تُعطى عام ١٩٥٦، لتشجب في ١٩٦٧، او تُمنح في ١٩٧٣ لتشجب في ١٩٧٧. فمصر لم تخض المعارك من اجل الآخرين وانما في المقام الاول من اجل مصالح مصر وأمن مصر، (ص ١٢١ و ١٢٢).

إن هذه الاسانيد وغيرها التي حفلت بها ادبيات القومية العربية لم تحُل بين د. عجمي وبين الانكار المطلق للعروبة بصفة عامة وللناصرية بصفة خاصة، حتى وان كان ثمن هذا الانكار هو ان يناقض نفسه بشكل واضح ومؤسف. فالقومية العربية في رأيه لا تعدو ان تكون «وهماً» (myth) ؛اذ هي كسائر الايديولوجيات ـ بصفة عامة ـ وايديولوجيات العالم الثالث ـ بصفة خاصة ـ غوامض تستأثر بخيال الشعوب متحدية المنطق والحقيقة، ثم لا تلبث حتى تختفي وتضمحل في مواجهة مشاكل لم تكن في الحسبان (ص ١٢٧). وهزيمة ١٩٦٧، «انتهت بها الناصرية» (ص ١٢٨). والتفاوت الجسيم في توزيع الثروة بين الاقطار العربية يجعل الوحدة امراً مستحيلاً (ص ١٢٦ و ١٢٧). ولم يكن اتجاه عبد الناصر العروبي الا «سبيله للهروب النفساني من محدودية موارد مصر ومواجهة الجماهير واحتياجاتها». ولم يكن تصرف السادات انفرادياً وانما غيره من الحكام العرب لم يقلّوا عنه رغبة في السير على ذات النهج ـ لولا كبرياء واعتزاز بالثروة النفطية. وهذا مؤشر هام على تفوق مبدأ سيادة الدولة على الاتجاه الوحدوي (ص ١٣٠).

اما **الاتجاه السلفي الاسلامي** فهو لا يرى العالم شرقاً أو غرباً وحسب، وانما هناك ايضا عالم الاسلام. ويذهب الى ان الاتجاهات الاخرى فشلت على ساحة المعركة خارجياً وفي حلّ المشاكل الاقتصادية داخلياً، وناهيك باغتراب الجماهير عن الحكم، والفساد البيروقراطي. والاسلام هو الحلّ الوحيد لمشكلة الاغتراب وضياع الهوية.

ثم بعد هذا يأتي الحديث عن **النقيضين في سياسة مصر الخارجية: ـ بعد ١٩٦٧ ـ** مذهب عبد الناصر، ومذهب السادات. يعترف المؤلف بأن عبد الناصر حرص على استمرارية الثورة، وانه حتى وان كان ـ في رأيه ـ قد اصبح مجرد « رمز للماضي السعيد » الا ان جماهير ٩ و ١٠ حزيران/ يونيو ١٩٦٧؛ ارادت استمرار المقاومة واعادة تعريف الناصرية وتطويرها (ص ٨٤ و ٨٥). وقد رأينا قبل قليل ما ذهب اليه المؤلف من ان الناصرية قد انتهت بهزيمة ١٩٦٧!! ثم يذهب الى ان عبد الناصر قد « هادن الرجعية العربية» (ص ٨٦). وهو بعد هذا التقرير بخمس صفحات يذهب الى ان **الرجعية العربية هي التي** هادنت عبد الناصر خشية منها من ردّ فعل ثوري اعنف من التيار الثوري الذي سبق ١٩٦٧ (ص ٧١

و٧٢)!! امـا حرب الاستنزاف فيردها المؤلف الى مرتبة التكتيك السياسي الذي وجهه عبد الناصر الى المتطرفين في الحركة الفلسطينية والى الرجعية العربية لاقناعهم بأنه لا زال يمسك بزمام المبادرة (ص ٩٢و ٩٣).

اما **الخط الساداتي** ـ بعد رحيل عبد الناصر ـ فيستهل المؤلف الحديث عنه بأن هزال شخصية السادات على الساحة العربية دفعه الى تركيز جهده على مصر، حيث امكانية النَيْل من عبد الناصر اكثر من امكانية ذلك على الساحة العربية حيث عبد الناصر اكبر من الحياة (ص ٩٤). اما حرب ١٩٧٣، فكانت ـ هي وما تبعها وترتب عليها ـ سبيلاً لتخفيف العبء النفساني وحالة اليأس والاحباط التي ألمّت بالشعب المصري بعد نكسة ١٩٦٧، وبعد ان احتلت دول النفط مركز الثقل الذي كانت مصر تشغله (ص ٩٦ ـ ٩٩). ويرى د. عجمي ان حرب ١٩٧٣، قد اتخذها السادات سبيلاً لبناء شرعية جديدة للنظام المصري والمتميزة عن شرعيته اثناء حياة عبد الناصر (ص ١٠٠). واستغل السادات ما تمتعت به مصر على مدى الاجيال من استقرار اجتماعي وسياسي (على نقيض ما هو عليه الحال في سائر الاقطار العربية) لتوجيه ما أسماه «بدبلوماسية الصدمة الكهربائية» متحدياً سائر العرب، (ص ١٠٢ ـ ١٠٦). ويختم المؤلف هذا القسم باشارة صريحة الى تأييده لانتزاع مصر من بيئتها العربية، حين يقرر ان التاريخ منذ محمد علي حتى السادات قد «اثبت ان محاولات مصر للخروج من دائرتها الى المنطقة المحيطة بها مجرد سراب لم يعد عليها الا بالخراب»!! (ص ١٣٥).

ـ ٤ ـ

اما **القسم الثالث** (التقليد المنكسر: دعوى الاصالة وحقائق التبعية). فهو يعالج ما يشخّصه المؤلف بما يشبه التمزّق الثقافي الذي عاناه العرب نتيجة نكسة ١٩٦٧، وما اعقب حرب ١٩٧٣، من ثروة نفـطية اقترنت بتبعية ثقافية للغرب. اما نكسة ١٩٦٧ فقد استثارت ردّ فعل يسارياً متطرفاً اعتنقته اساساً بعض فصائل المقاومة الفلسطينية الذي ذهـب الى ان كلاً من الناصرية والبعث قد قوضتهما هذه النكسة؛ وان اعداء الثورة العربية اربعة: الصهيونية والامبريالية والرجعية العربية والبورجوازية العربية الحاكمة في القاهرة ودمشق (ص ١٤٢ و ١٤٣). الا ان هذا التيار لم يدُم اكثر من ثلاث سنوات حين أوقفته احداث ايلول ١٩٧٠ في الاردن. ويشير المؤلف الى رأي صادق العظم في هذا الصدد من ان السبب الثقافي لاجهاض طفرة الثورة الفلسطينية التي اعقبت ١٩٦٧، هو استمرارية الثقافة التقليدية واسلوب الشعارات والاوهام التقليدي، وكانت نتيجتها ما حدث في ايلول/ سبتمبر ١٩٧٠ من هزيمة الثورة الفلسطينية وعودة الرجعية العربية الى مركز الثقل خاصة باستخدام سلاح النفط، وامتصاص نظام الدول العربية السائد للثورة الفلسطينية ذاتها (ص ١٤٧ ـ ١٥٠).

وكـانت حرب ١٩٧٣، ومـا ترتب عليها من احتلال اقطار النفط المحافظة كرسيّ القيادة، ونقطة تحـوّل في كل من الثقافة السياسية العربية والممارسة السياسية في الوطن العربي. إذ ان القوة النفطية التي ازدادت عنفواناً اثناء وبعد تلك الحرب قد ادّت الى مزيد من التبعية للغرب، بدلاً من الاستقلال ـ وذلك بسـبـب سعـي اقـطار النفـط الى استـيراد التكنـولوجيـا من العـالم الصنـاعي الغـربي والارتباط به، والتهافت على جمع الثروة الذي حلّ محل «العواطف» و «الاحلام الرومانسية» للمدّ القومي العربي،وحلول عصر الوسطاء (middlemen) محل عصر الايديولوجيات. وهذا ـ في رأي المؤلف ـ انتصار للتقليدية التجارية لشعوب صحراوية في حضارة وسيطة، وللروح التجارية على ما يسميه «بالايديولوجيات المستوردة» (مشيراً بذلك الى القومية العربية والاشتراكية العربية)، وهذا في رأيه «امر طبيعي»!: (ص ١٥٤ ـ ١٥٦). ثم يعود د. عجمي ليناقض نفسه ناعياً على حكام السعودية استسلامهم الثقافي للغرب وما في هذا من تعارض صارخ مع رفعهم للواء الاسلام والتقليد. وان هذا الاستسلام الثقافي كان سبيل هؤلاء الحكام لبلوغ مآربهم لدى المستثمرين الاجانب (ص ١٧٣ ـ ١٧٥ و ١٨٤). ومن هنا كان تفسيره

للمدّ الاسلامي . فمطالب الجماهير من الاصالة والعدالة والمساواة تعانقت وتضافرت للتصدي لما أعقب ١٩٧٣، من ثراء فاحش نزل على الطبقات الحاكمة والوسيطة وما اقترن به من استسلام ثقافي للغرب (ص ١٨٤ و ١٨٥). والمدّ الاسلامي من قبيل ردّ الحضارات المهزومة على الحضارات المنتصرة ومقاومتها اياها عن طريق الانطواء على الذات والبحث عن التقاليد والقيم الموروثة (ص ١٧ و ١٨). اما رفع حكام السعودية لشعار الاسلام مع تبعيتهم للغرب واندماجهم في النظام الاقتصادي الرأسمالي العالمي فهو سلاح نفساني للدفاع عن سلطانهم في مواجهة المحنة، ومحاولة لتخفيف اثر هذه التبعية على الجماهير الغاضبة (ص ١٤٠ و ١٤١). ثم ينتهز المؤلف هذه الفرصة كعادته لتوجيه سهامه الى القومية العربية بصفة عامة، والناصرية بصفة خاصة، فيما يذهب اليه من ان المد الاسلامي نتيجة « لفشل العلمانية » (ليبرالية كانت أم قومية عربية أم ماركسية)، (ص ١٨٧ ـ ١٩٣). هذا بينما اعترف د. عجمي قبل هذا بقليل بأن الصدام السياسي بين عبد الناصر وأمريكا كان بمثابة نطاق عازل حال دون الغزو الثقافي الغربي، وان ذات هزيمة ١٩٦٧، ومرارتها قد دفعت العرب الى ان يقفوا بمنأى عن أمريكا ثقافياً وسياسياً (ص ١٧٠). وبدلاً من ان يستخلص المؤلف من هذا ـ ومما أسلفه وأومأنا اليه في موضع سابق من ان الناصرية عبّرت عن حقيقة الثقافة القومية العربية ومن ثم كانت أكثر التيارات الثقافية المتنافسة اصالة ـ فقد ذهب الى ان التبعية الثقافية التي تزايدت بعد ١٩٧٣، قد اعترضتها ثلاثة عوائق، احدها المدّ الاسلامي، والأخريان يصفهما المؤلف بأنهما « مجموعتان من المثل العليا »: الموارنة في لبنان (!)، والثورة الفلسطينية. اما الموارنة فيبدو ان المؤلف يتفق مع دعواهم بأن لهم حضارتهم وثقافتهم المتميزة التي يهددها النفط العربي، فضلاً عن العروبة والاسلام؛ وأنهم قد « ضحوا بالمادة والمنفعة في سبيل الدفاع عن حضارة لبنان »(!) وأن هوية لبنان هي أنه مجرد «وسيط» بين العرب والغرب، اذ هو يعتمد اقتصادياً على العرب ويرتبط ثقافياً بالغرب. الا ان تحالف الكتائب مع «اسرائيل» قد انهى هذه الفلسفة «المعتدلة» (ص ١٥٦ ـ ١٥٩). ويغفل المؤلف اغفالاً تاماً أية مصالح طبقية للموارنة والكتائب في موقعهم ازاء عروبة لبنان، وبذات المنطق يصوّرهم بأنهم على طرف نقيض مع الرجعية العربية متجاهلاً ما يتلقونه من دعم اقتصادي وسياسي من هذه الاخيرة! اما الثورة الفلسطينية فانتقال نشاطها الفدائي الى لبنان أثر احداث ايلول/ سبتمبر ١٩٧٠، في الاردن قد جعل منهم خطراً يهدد «الحضارة المسيحية» التي يتزعمها موارنة لبنان، ومن هنا كان اندلاع الحرب الاهلية اللبنانية. وباشارة ضمنية يلتمس د. عجمي للكتائب العذر في لجوئهم الى «اسرائيل» لمساندتهم في هذه الحرب. فقد رأوا في هذا «سبيلهم الوحيد للبقاء في مواجهة الخطر العربي ـ الاسلامي المتمثل في التحالف الفلسطيني ـ اليساري ـ الاسلامي على ارض لبنان...» (ص ١٥٩ ـ ١٦٣).

ويختتم المؤلف هذا القسم الاخير، برأيه في المدّ الاسلامي مؤيداً اياه كسبيل لاسترداد العرب لهويتهم مع اعتراضه على دعوى الاخوان المسلمين من ان الاسلام دين ودولة، وهذا في رأيه قد يُتخذ ستاراً للسلطة والقمع. فللاسلام تفسيرات متباينة (منها الرجعي ومنها الليبرالي ومنها الراديكالي)، مما يجعل من الصعوبة بمكان تحديد ما هو حكم الاسلام، وبالتالي يوقعنا في منزلق خطر (ص ١٩٢و ١٩٣).

ـ ٥ ـ

اول ما تثيره هذه الجولة من جولات د. عجمي ـ وهي احدث جولاته وصولاته في إنكار القومية العربية والهجوم العنيف عليها ـ من تساؤلات وتحفظات هو حول **المنهج والمفاهيم التي** استخدمها المؤلف صراحة أو ضمناً فيما طرحه. ويستوقف النظر اول ما يستوقفه ما يبدو من خلط متعمد أو غير متعمد بين ثلاثة امور من غير السائغ الخلط بينها كما فعل المؤلف: الفكر السياسي، والثقافة السياسية، والتحليل النفساني للظواهر السياسية. فقد أضفى د. عجمي على موضوع كتابه سمة «الفكر السياسي» كما هو واضح من العنوان الفرعيّ للكتاب. الا انه يعود في ص ١٩، ليقرر ان منهجه هو «اكتشاف التفاعل

بين النظرية والتطبيق في **الثقافة السياسية** العربية...». ثم في الفقرة نفسها من ذات الصفحة يقرر ما يبدو خلطاً بين الثقافة السياسية والايديولوجية: «... والاهتمام بما قد يكون اعادة او إحياء لاسلوب المذاهب الكبرى (Preplanned grand schemes) في هذه الثقافة... او بعبارة اخرى الروح الطوباوية (Utopian spirit)». ولكن واحداً من هذين المفهومين المتباينين لا يعكس حقيقة وطبيعة المنهج الذي اعتنقه المؤلف وأولع به كل الولع فيما طرحه في مختلف ارجاء كتابه، وهو **التحليل النفساني المجرد** للاحداث والظواهر السياسية في الوطن العربي في الحقبة التاريخية التي ركّز عليها حديثه.

أقرب تعريف **للفكر السياسي**، في رأينا، هو تعريف (ساباين) و (تورسون) بأنه ما يقوم به **المنظّر السياسي** من ملاحظة الناس والاحداث طبقاً لمنطلق معين عن الصالح العام واستكناهه **لمعنى** ما يلاحظه... فالمنظّر السياسي ايضا مراقب للطبيعة السياسية (والسلوك السياسي والمؤسسات السياسية) يضفي على هذه الطبيعة معنى بذاته موجهاً اليه نظر قرائه[١]. الفكر السياسي مصدره اذن **المنظّر او المفكر** السياسي، وهذا اهم ما يميّزه عن الثقافة السياسية ومصدرها **مجتمع او شعب ما**. فهي مجموعة من العقائد والقيم والتقييمات التي يعتنقها شعب بذاته والمتعلقة بكُنه الطبقة السياسية وأهداف النظام السياسي، والتي بالتالي تفرض قيوداً على سلوك ومشاعر واتجاهات هذه المجموعة البشرية ازاء هذا النظام. فالثقافة السياسية هي اذن ناتج اجتماعي (Social product) وليست مزاجاً نفسانياً لفرد او افراد (حكاماً كانوا ام محكومين)[٢]. ومع هذا الاختلاف بين الفكر السياسي والثقافة السياسية، من حيث مصدر كل منهما، فان المنظّر السياسي قد يتفق في تفسيره لمعنى الظاهرة السياسية مع ما تحويه الثقافة السياسية من مضامينها المذكورة. ولكنه ايضاً قد يضفي على هذه المضامين معنى يختلف عن المعنى الراسخ في ذهن المجموعة البشرية، ويتجاوز ما هو ظاهر من سلوك تمليه الثقافة السياسية الى معاني «ميتافيزيقية» للظاهرة السياسية. لهذا كان من الخطأ الخلط بين المفهومين كما فعل المؤلف.

أما **الايديولوجية** فمن أحدث تعريفاتها وأكثرها شمولاً تعريف (ويلارد موليز): «نظام من التعبيرات الرمزية **المترابطة منطقياً** في اطار متفهم متقدم **للتاريخ**، يقرن ما بين التصور **المعرفي** والتصور **التقييمي** للوضع الاجتماعي للانسان، خاصة البُعد **المستقبلي** لهذا الوضع، من ناحية وبين **برنامج** للعمل الاجتماعي الهادف الى الحفاظ على أو الى تغيير او تحويل المجتمع، من ناحية اخرى»[٣]. فهي وان اتفقت مع الثقافة السياسية في انها تحوي التصورين المعرفي والتقييمي للحقيقة السياسية الا انها تتميز عن الثقافة السياسية في ثلاثة امور جوهرية: **الاول** هو البُعد التاريخي (الماضي والحاضر والمستقبل للوضع الاجتماعي للانسان) للايديولوجية. وقد رأينا ان الثقافة السياسية تتميز بشيء من الستاتيكية، وتغلّب معنى الاستقرار في مفهومها. **والثاني** هو برنامج عمل اجتماعي هادف إما للحفاظ على المجتمع وإما للعمل على تحويله. من هنا ايضا تختلف الايديولوجية عن الثقافة السياسية نظراً لغلبة معنى الاستقرار في مفهوم هذه الاخيرة. **والثالث** هو الترابط المنطقي بين محتويات الايديولوجية.

---

(١) George Sabine, *A History of Political Thought,* Revised by Thomas Thorson, 4th ed. (Hinsdale, Ill.: Dryden Press, 1973), pp. 5-7.

(٢) Glenda M. Patrick, «Political Culture,» in: Giovanni Sartori, ed., *Social Science Concepts: A Systematic Analysis* ([Beverly Hills]: Sage Publications, 1984), pp. 284-286.

وبعد مناقشة دقيقة وشاملة للتعريف **السيكولوجي** للثقافة السياسية، الذي تبناه اولموند وباي وفيربا، تنتهي باتريك الى ان هذا التعريف يقصّر عن تحديد **وظيفة** الثقافة السياسية في تحقيق استقرار النظام السياسي المعني بقدر اغفاله لما تشكله هذه الثقافة من قيود وتوجيهات لسلوك واتجاهات اعضاء هذا النظام (حكاماً ومحكومين) ازاءه.

(٣) Willard A. Mullins, «On the Concept of Ideology in Political Science,» *The American Political Science Review,* vol. 66, no. 2 (June 1972), pp. 498-510.

أما **المنهج السيكولوجي** لتحليل الظاهرة السياسية فهو منهج علم النفس الاجتماعي، ومدخله ـ كما يرى (كيلي) احد روّاد هذا العلم ـ ان « الانسان يعيد انشاء البيئة **ولا يكتفي بمجرد الردّ على الحوافز الآتية منها**. فهو ينزع الى محاولة ضبط نتائج السلوك الاجتماعي وذلك من خلال تكوين مجموعة من الفروض عن البيئة ومحاولة اختبار مصداقية تلك الفروض، ثم التوصل الى بدائل سلوكية... ومن ثم فالانسان مقيَّد اساساً **بتفسيراته للبيئة التي تشكل العقائد** والتي يؤمن بها الفرد ركناً اساسياً منها...»(٤).

فنحن اذن بصدد عنصرين اساسيين في المفهوم السيكولوجي للظاهرة السياسية: (١) عنصر **ارادة** الانسان في اعادة انشاء البيئة؛ (٢) عنصر **العقيدة** الناشئة عن تفسير الانسان لهذه البيئة. **وهذا** المنحى يختلف اختلافاً شاسعاً عن منهج سيكولوجي عفا عليه الدهر، وأن كان د. عجمي أبى الّا ان يعيد احياءه، وهو منهج علاقة المتأثرات بالمؤثرات السيكولوجية (Stimuli- response) الذي أفرزه التيار الوضعي في فترة تطرفه، وحين تكشفت عيوبه وأوجه قصوره دالت دولته. فأيّ من تلك المناهج او المفاهيم طبّقها المؤلف ليصل الى ما وصل اليه من نتائج او تقريرات؟

أما **الفكر السياسي** فبالقطع لم يكن هو منهج المؤلف فيما طرحه من طروحات. واقتصر مكانه على عرض **لبعض** الكتابات التي هاجمت القومية العربية (سواء من اليمين او من اليسار) مثل كتابات صادق العظم وأدونيس وجلال كشك، او من تصدى للهجوم على بعض الممارسات مثل سامي الجندي. ومن الخطأ اعتبار كل هذه الكتابات من قبيل الفكر السياسي بالمعنى الفنّي الدقيق الذي تعرضنا له فيما تقدم. فليس الفكر السياسي مجرد كتابة سياسية تنتقد هذه السياسة او تلك او هذه الممارسة او غيرها، وانما هو استكناه للمعاني الكامنة والمباديء الاولية التي تفسَّر بها الظاهرة السياسية. ومعظم تلك الكتابات، ان لم يكن كلها، يندرج في تلك الطائفة اكثر من اندراجه في الفكر السياسي؛ كما رأينا في مواضع سابقة. وبقدر ما هو ظاهر من ابراز المؤلف لأكثر هذه الكتابات وأعنفها هجوماً على القومية العربية ـ حقيقة وممارسة ـ بقدر اغفاله التام ـ الذي لم يدع مجالاً للشك في انه متعمد ـ لما يندرج حقاً في الفكر السياسي بمفهومه الصحيح، وليس أهونه كتابات د. انور عبد الملك التي عالجت الصراع العربي من منظور تاريخي ـ جدلي ـ حضاري، وأبرز صاحبها اعتراضه الواضح الصحيح على المعالجات الاختزالية والموقفية لهذا الصراع(٥).

أما **الثقافة السياسية العربية**، فمع دعوى المؤلف انها وما واجهته من تحديات منذ ١٩٦٧، هي محور كتابه، ومع ما تنطوي عليه هذه الدعوى من تسليم بأن ثمة ثقافة سياسية عربية... **واحدة**، فإن حديثه كان عن ثقافات، أو اتجاهات ثقافية متمايزة ومتنافسة. فمصر، التي أفرد لها القسم الثاني من الكتاب، تتنازعها في رأيه ثلاثة اتجاهات ثقافية: الاتجاه الليبرالي ـ المتوسطي (وهو اتجاه الازدواجية

---

(٤) انظر: محمد السيد سليم، **التحليل السياسي الناصري: دراسة في العقائد والسياسة الخارجية**، سلسلة اطروحات الدكتوراه، ٣ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣)، ص ٦ و٢٨. (التشديد من قبلنا)

(٥) انظر على سبيل المثال: Anouar Abdel-Malek, «The Civilizational Significance of the Arab National Liberation War,» in: Naseer H. Aruri, ed., *Middle East Crucible: Studies on the Arab-Israeli War of October 1973* (Wilmette, Ill.: Medina University Press, 1975), pp. 389-407;

انور عبد الملك، «احتجاب مصر واطلالة على المستقبل،» **المستقبل العربي**، السنة ٣، العدد ١٨ (آب / اغسطس ١٩٨٠)، ص ٦ـ٢٧؛ Anouar Abdel-Malek, *Social Dialectics*, 2 vols.(Albany, N.Y.: State University of New York Press,1981).

ويلاحظ ايضاً اغفال الدكتور عجمي لمجموعة البحوث الصادرة عن: ندوة القومية العربية في الفكر والممارسة، بيروت، ٢٦ ـ ٢٩ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٧٩، شارك فيها وليد قزيها،... ، ط ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠)، والدراسات الاخرى المتعددة التي نشرها المركز المذكور حول الموضوع.

الثقافية)؛ والاتجاه العروبي (الناصري)، والاتجاه السلفي الاسلامي ـ كما أومأنا في موضع سابق. والمجتمع السعودي مجتمع قبليّ لا يتمتع بالتميّز والرسوخ الثقافيين، واعتماده على الغرب أدّى الى غزو ثقافي مما يتعارض مع دعوى الاصالة الاسلامية (ص ١٦٧ ـ ١٧٠). أما لبنان فقد قصر المؤلف حديثه عنه في هذا الشأن على دعوى «الحضارة المسيحية» التي يروّجها الموارنة، مغفلاً كل الاغفال الاتجاهات العروبية في لبنان التي تجمع بين مسلميه وبعض مسيحييه (خاصة الروم الارثوذكس). وقصر المؤلف مستوى تحليله للثقافة السياسية العربية على كتابات الكتّاب ـ وبعضها قد يكون تعبيراً عن آراء فردية لأصحابها ـ واتجاهات الحكّام (مثل حكام السعودية والاردن ومصر السادات)، دون ان يُعنى من بعيد أو قريب باكتشاف اتجاهات الجماهير العريضة في مختلف اقطار الوطن العربي ـ مما يخرج بحثه من نطاق بحوث الثقافة السياسية، وقد رأينا قبل قليل ان من مقومات هذه الاخيرة ثبوت اعتناق الجماهير اياها. وقد كان على د. عجمي ـ لو كان جاداً في استكشاف الثقافة السياسية للجماهير العربية ـ ان يفعل هذا بواحد ـ من منهجين: إما منهج تحليل المضمون، واما بدراسة ميدانية احصائية للرأي العام ـ سواء استعان في هذا ببحوث اضطلع بها غيره او قام بهذا السعي بنفسه. ولا نفهم اغفاله دراسات ميدانية كدراسة د. سعد الدين ابراهيم في هذا المقام: « اتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة»[٦]، والتي تناولت عشرة اقطار عربية. وأهم ما يعنينا من نتائج هذه الدراسة المستفيضة الشاملة، انه رغم تحديات السبعينات والردّة الساداتية وما اقترنت به من هجوم اعلامي سدِّد على فكرة الوحدة،فإن ثلاث عقائد اساسية في الثقافة السياسية العربية ظلت صامدة ولم تتزعزع: التشابك المتبادل للمصالح بين الاقطار العربية؛ والمشكلة الفلسطينية على رأس قائمة هموم الوطن العربي، والاعتقاد بوجود **كيان حضاري وامة واحدة**[٧].

اما **الايديولوجية** فهي في رأي د. عجمي « تتحدى المنطق وتخلق لنفسها الحقائق » (ص ١٢٧). وأما ايديولوجية القومية العربية بالذات فهي ليست الا «اسطورة» (ص ١٢٢). وهو زعم يتعارض مع احدث تعريفات الايديولوجية الذي عرضنا له في موضع سابق، والذي يبرز صاحبه الجانب **المعرفي** للايديولوجية والترابط والاتساق المنطقي بين مقومات ايديولوجية معينة، كما يفرق بشكل واضح بين الايديولوجية وبين الاسطورة. ود عجمي لم يتعرض لا لهذا التعريف ولا لغيره من تعريفات ونظريات للايديولوجية بكلمة، وآثر الا ان ينفرد بهذا التقرير العشوائي المجرد من اي اساس علميّ او منطقي.

وأما **المنهج السيكولوجي** الذي يبدو ان المؤلف انتهجه في الوصول الى ما اراد الوصول اليه من تقريرات ونتائج حادّة في وقعها الذي يربط ما بين البيئة وما يشكله الانسان من عقائد وقيم اجتماعية، ويولي **الارادة الحرة** مكانها في تشكيل هذه العقائد والقيم، كما رأينا في موضع سابق. سار د. عجمي على نهج سيكولوجي لم يعد مطبقاً، وهو **منهج التأثير والتأثر** الذي يكاد يسقط دور الجماعة وسائر الظروف الموضوعية في تشكيل العقيدة السياسية. فالسلوك السياسي ليس الا ردّ فعل لموقف معين او تعبيراً عن المزاج النفسي لصاحبه، ومن هذا ما ذهب اليه من ان اتجاه عبد الناصر العروبي كان استجابة «للدفعة الصحراوية» (Desert push) ، بينما السادات استجاب «للاجتذاب المتوسطي» (Mediterranean pull) ومن هنا كان اتجاهه الانفتاحي نحو الغرب (ص ١٠٩). والايديولوجيات والرموز ومنها ـ ايديولوجية القومية العربية ـ التي هي ليست الا أداة لتأكيد الاعتزاز بالذات ليستخدمها اصحابها لمجرد التصدي لاعدائهم (ص ٧١ و ٧٢). وتفسيره الوحيد للخط الساداتي هو ان مردّه اليأس والاحباط اللذان ألمّا

---

(٦) نشر هذا البحث في: ندوة القومية العربية في الفكر والممارسة، المصدر نفسه، ص ١١١ ـ ١٩٥، كما اصدر المركز كتاباً مستقلاً حول نتائج هذه الدراسة الميدانية، انظر: سعد الدين ابراهيم، **اتجاهات الرأي العام العربي نحو مسالة الوحدة: دراسة ميدانية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠).

(٧) المصدر نفسه، ص ١١٩، ١٢٤ و١٢٨ ـ ١٢٩.

بالشعب المصري بسبب نكسة ١٩٦٧، وبسبب النظام العربي الجديد الذي اعقب هذه النكسة، والذي فقدت فيه مصر دورها القيادي (ص ٩٨ و ٩٩). وتبحث في ثنايا وبين سطور مختلف هذه المقولات عن عقيدة سياسية تضبط او توجه السلوك السياسي فلا تجد لها اثراً، لا تصريحاً ولا تلمحياً. وكأن الشعب العربي ـ حكاماً ومحكومين ـ ليسوا الا حجارة في لعبة الشطرنج تحركها ايدٍ غير ايديهم وارادة ليست بارادتهم، ومزاج نفسي او آخر اسلموا له القياد دون قيد!

- ٦ -

تميّزت معالجة د. عجمي للقضايا التي تناولها بالكثير من التناقض والتخبط (وقد تعرضنا وسنتعرض لبعض امثلتها ولا يسمح المجال المتاح في المجلة للتعرض لجميعها)؛ مع خطورة هذه القضايا وحساسيتها البالغة. ولكن جانباً معيناً من موضوع حديثه لم يمتد اليه هذا التناقض وتميّز بالاتساق منذ بداية الكتاب حتى ختامه، الا وهو **الهجوم على القومية العربية والهجوم على عبد الناصر**، وتشويه حقيقة كل منهما بامعان ووضوح وشدّة، لا تترك القارىء الا بالقناعة ان **هذا**، وليس «الفكر السياسي العربي منذ ١٩٦٧» هو الهدف الاعلى من كتابة هذا الكتاب ونشره.

ففي القسم الثاني يشبّه المؤلف عبد الناصر والسادات « بملكين ورث احدهما الآخر، وكان لا بدّ للوارث من ان يتحلل من الميراث، ومن هنا كان الاتجاه المضاد للسادات»!! ولا غرو ان يسقط المؤلف كل اعتبار لنظرية الثورة والثورة المضادة ما دامت الظاهرة السياسية، في منهجه السيكولوجي المتطرف، لا مكان لها الا في العالم النفسي لهذا الفرد او ذاك، حاكماً كان ام محكوماً، وما دامت الظروف الموضوعية والبيئة والعقائد والقيم وصراع القوى الداخلية والخارجية ليست جديرة بالنظر والتحليل امام المزاج النفسي. فضلاً عن حتمية تنعدم معها الارادة الحرّة الواعية بدورها التاريخي. وعبد الناصر في رأيه « لم يكن متمتعاً بخصائص القيادة الجماهيرية، ومصر لم يُنظر اليها على انها مركز الحركة القومية العربية، وبالتالي فقيادة عبد الناصر لهذه الحركة ناقصت كل منطق » (ص ١٢٨). ومع هذا التحدي الصارخ لما يصبح يوماً بعد يوم من البديهيات، فلا ندري كيف يتفق هذا مع شعار القسم الثاني من الكتاب، الذي وردت فيه هذه المقولة، عن مركزية مصر في الوطن العربي، ومما جرت عليه عادة د. عجمي في كتابه هذا لتوجيه سهامه الى عبد الناصر، انه يبرز آراء فريق من النقاد دون ان يتصدى للردّ عليها، مما ينطوي على تبنّيه اياها. ومن هذا استشهاده بما ذهب اليه لويس عوض من ان الناصرية « لم تكن الا هروباً من مشاكل مصر الداخلية » (ص ١٣٣). ومؤدى هذا بلا شك ان عبد الناصر لم يكن يعمل وفقاً لعقيدة، وانما بأسلوب ماكيافيلي وانتهازي متستراً وراء شعارات جوفاء. ولا حاجة بنا الى افاضة في تفنيد هذا بأكثر من حجتين: **اولاهما** للدكتور عجمي نفسه حين أقرّ قبل هذا بصفحة واحدة بأن « عبد الناصر قد زعزع موازين المجتمع القديم واوجد حركة وحاول التقدم الى الامام » (ص ١٣٢). ولا ندري ماذا تعني « زعزعة موازين المجتمع القديم » ان لم تعن الثورية. ولا نحسب ان ابسط قواعد المنطق تسمح باعتبار الثورية مجرد هروب من المشاكل، وهما بالقطع نقيضان. وكيف يتفق هذا مع ما ذهب اليه المؤلف في موضع سابق من ان عبد الناصر **حتى بعد نكسة ١٩٦٧**، « كان حريصاً على استمرارية الثورة » (ص ٨٥). **وثانيتهما**: ما انطوت عليه دراسة د. محمد السيد سليم المستفيضة عن العقيدة الناصرية والتي استخدم فيها المنهج الاحصائي أذكى استخدام لاثبات هذه العقيدة وصلابة واتساق كافة عناصرها على مدى ثمانية عشر عاماً وعبر الازمات والتحديات[٨].

أما **القومية العربية** فيتصدى المؤلف في شأنها لما وراء الاتجاهات الوحدوية لثلاثة اقطار عربية (مصر وسوريا وليبيا) من دوافع. وبجرأة غريبة يلقي مقولة اخرى من مقولاته العشوائية التي تصدم القارىء في أكثر من موضع من مواضع الكتاب، عندما يزعم ان دافع مصر وسوريا للوحدة كان « استيلاء

---

(٨) سليم، **التحليل السياسي الناصري: دراسة في العقائد والسياسة الخارجية**.

دولتين عربيتين فقيرتين على الثروة النفطية للدول العربية التي تملكها »! وان القومية العربية بالنسبة لأمثال تينك الدولتين الفقيرتين لم تكن الا « شعاراً زائفاً وشعاراً تتوارى خلفه لبلوغ هذا الهدف » (ص ١٢٥). وكأن الاقطار النفطية حَمَل وديع يجهز عليه وحش مفترس (هو الانظمة العربية التي ترفع لواء القومية العربية)! لا اجتراء على الحق وحقائق التاريخ أبلغ من هذا. وليس هذا مقام تعداد معارك القومية العربية الكبرى ضد الامبريالية والصهيونية في سبيل التحرير والتنمية والتقدم. ولا حاجة بنا الى تذكير د. عجمي بما شكلته الرجعية العربية في خضم هذه المعارك من عقبة كؤود بتواطئها مع هذين العدوين ضد قوى التحرير والتقدم. ود. عجمي هو بنفسه قد أقر في موضع آخر من كتابه بأن الثروة النفطية التي تسيطر الرجعية العربية على معظمها، قد استخدمتها هذه الاخيرة لا للسيطرة على مركز الثقل في الوطن العربي وحسب، وانما ايضا لتبيع الاقتصاد النفطي العربي للاقتصاد الرأسمالي العالمي (ص ١٢٩). وهو الذي اعلن في عبارة لا تعوزها الصراحة ادانته لاستسلام السعودية الثقافي للغرب. فاذا كان هذا هو الواضح لكل ذي عينين من خطر الانظمة المحافظة العربية ـ وعلى رأسها ما كان منها من اقطار النفط ـ على مصير وحقوق وكيان الشعب العربي في كل ركن من اركان الوطن العربي (بما في ذلك شعوب هذه الاقطار)، فهل تكون الدعوة للوحدة العربية هي مجرد استلاب البلدان التقدمية الفقيرة للثروة النفطية؟! وهل كانت انتفاضات الجماهير الكبرى والتي عمّت ارجاء الوطن العربي تلقائياً في ازمة السويس، و٩ و١٠ حزيران/ يونيو يوم رحيل عبد الناصر ـ وغيرها من شواهد رائعة على المد القومي ـ مؤامرة من بلدان فقيرة للاستيلاء على ثروات بلدان ثرية؟!

ولم يقف طعن د. عجمي في حقيقة وشرعية حركات التحرر عند حدود الوطن العربي وانما امتد **لسائر حركات التحرر في العالم الثالث** آخذاً عليها انها تخلط ما بين « قضية الذاتية السياسية، (ويعني بهذا الاستقلال السياسي)، وبين حل المشاكل الاجتماعية والاقتصادية لمجتمعاتها »، (ص ١٢٨ و ١٢٩)، مغفلاً ما لم يعد موضع خلاف في أدبيات التنمية، من ان التنمية والاستقلال السياسي خطّان متوازيان، وكل منهما يكمل الآخر ويدعمه.

ويمضي المؤلف في توجيه سهامه للقومية العربية محاولاً **في القسم الثاني** اثبات مقولته، من ان القومية العربية «وهم زائف»، وان نكسة ١٩٦٧، قد « انهت او كشفت هذا الوهم »، وان **التفاوت في توزيع الثروة** بين الاقطار العربية عقبة في سبيل الوحدة، (ص ١٢٧ و ١٢٨). اما نكسة ١٩٦٧، فلم تؤدِّ الا الى بروز وبلورة الثورة الفلسطينية ـ وهي بؤرة المد القومي العربي ـ والى زيادة تعبئة الشعب العربي وعياً وارادة في سبيل التحرير، حتى لقد اضطرت النظم المحافظة الى تأييد حرب ١٩٧٣، لمجرد امتصاص هذا التيار العارم الذي كاد يعصف بها. وعندما مضت المؤامرة في طريقها انتهاء (بكامب ديفيد)، كان ردّ الفعل القومي العربي اقوى من اي وقت مضى، ولم تر الامبريالية والصهيونية من سبيل للتصدي له الا بغزو لبنان الوحشي عام ١٩٨٢، الذي قوبل بصمود بطولي رائع من **كافة القوى العربية** التي كانت تعمل على الساحة اللبنانية. وعندما اراد الاعداء فرض (كامب ديفيد) ثانية على لبنان كانت معركة القوى الثورية العربية على هذه الساحة منذ خريف ١٩٨٣، حتى شتاء ١٩٨٤، ضد قوات الغزو من اروع معارك الشعب العربي في التاريخ القديم والحديث، وانتهت بانتصار رائع لتلك القوى على اساطيل امريكا، واعتراف « اسرائيل » بفشلها وعودة الانظمة المحافظة الى مواقعها لتتدبر في مخطط جديد يعوضها عن هذه الهزيمة. فهل هذا هو انحسار المدّ القومي العربي، ام هو على العكس تماماً ازهى ساعات هذا المدّ؟

أما **التفاوت في توزيع الثروة** بين الاقطار العربية فهو على عكس ما ذهب اليه د. عجمي، **من اقوى مبررات الوحدة العربية** وأسبابها، فمن المسلّمات في علم العلاقات الدولية ان التكامل الاقتصادي من اقوى مبررات الوحدة الاقليمية، وليس مثال دول المجموعة الاوروبية بخافٍ. وموجبات

الوحدة في الحالة العربية تجاوز الاعتبار الاقتصادي الى الاعتبارات الحضارية والجيوبوليتيكة. فهي في هذه الحالة اقوى منها في حالات اخرى من حالات الوحدة الاقليمية التي أصبحت تميّز العلاقات الدولية في هذا العصر.

وأخيراً، فالمؤلف يشكك ضمنياً في القومية العربية فيما ذهب اليه من ان عبد الناصر بعد ١٩٦٧، كان عليه ان يسلّم بحقيقة نظام الاقطار العربية، ويعترف به عندما تعامل مع الانظمة العربية المحافظة اثر النكسة بعد ان تحداه في خضم المد القومي، وان هذه النكسة قد « ايقظت عبد الناصر من الحلم الثوري على حقيقة الابقاء على نظام الدول العربية بدلاً من استئصاله » (ص ٧٣ ـ ٧٥ و ١٢٨). وهذا النظر مردود بحقيقتين: **الاولى**: ان ما يسميه المؤلف «بالحلم الثوري» لعبد الناصر بالوحدة العربية كانت بؤرته المد القومي **الشعبي**، قبل ان تكون الوحدة الدستورية (التي تسقط نظام الدول). وقد اورد الميثاق الوطني للقوى الشعبية ـ الصادر قبل النكسة بأكثر من خمس سنوات ـ هذا النص في عبارات صريحة: « ان وحدة الهدف حقيقة قائمة عند القواعد الشعبية في الامة العربية »؛ و « الوحدة لا يمكن بل ولا ينبغي ان تكون فرضاً »، و « ليست الوحدة العربية صورة دستورية واحدة... (ولكنها) طريق طويل قد تتعدد عليه الاشكال والمراحل »؛ و« ان اي حكومة وطنية في الوطن العربي، تمثل ارادة شعبها ونضاله في اطار من الاستقلال الوطني، هي خطوة نحو الوحدة من حيث انها ترفع كل سبب للتناقض بينها وبين الآمال النهائية في الوحدة »؛ و « أن استعجال مراحل التطور نحو الوحدة يترك من خلفه ـ كما اثبتت التجارب ـ فجوات اقتصادية واجتماعية تستغلها العناصر المعادية للوحدة... »[٩]. **والثانية**: ما اثبته د. محمد السيد سليم في بحثه الامبريقي، والذي أومأنا اليه فيما تقدم، من اتساق النسق العقيدي الناصري في كافة جوانبه وعناصره ومقوماته، بما في ذلك مناهضته للرجعية العربية. فقد كان عبد الناصر مستعداً لقبول المخاطرة السياسية في التعامل معها واتباع سياسة أكثر حزماً وتشدداً مع نظمها، وان لم يكن قادراً على تحديد حدود وابعاد السلوك والتكتيك الواجب اتباعهما ازاءها. هذا فضلاً **عن ايمانه بان الوحدة العربية ستتحقق حتماً**. كما اثبت د. سليم ان هذا الجانب من النسق العقيدي الناصري ـ كغيره من الجوانب ـ **لم يتغير كثيراً** من بداية تكوينه الى نهايته. وان ما اسفرت عنه نكسة ١٩٦٧؛ من اثر اقتصر على « مستوى ثراء النسق واولويات العقائد »، دون ان يمتد الى مضمونها[١٠].

ـ ٧ ـ

ولا تكتمل صورة هذا الهجوم على عبد الناصر والقومية ويتحقق اتساقها بغير الوجه الآخر للعُملة: **تسويغ الردّة الساداتية**.ولم يرَ د. عجمي غضاضة في ترديد ذات منطق وذرائع الامبريالية والصهيونية... وبكل دقّة وأمانة! فهو يردّ محدودية حرب ١٩٧٣، الى «قيود الواقع» (ص ٩٤ و ٩٥). وهذه حجة ثبت بطلانها. وقد كان جديراً بالمؤلف لو التزم جادّة الموضوعية ان يشير الى ما اثبته الفريق سعد الدين الشاذلي ـ الذي قاد القوات المصرية في هذه الحرب ـ في مذكراته، من كثير من حقائق القدرة العسكرية العربية التي كانت تستطيع تحرير الارض لولا تعمد السادات اجهاض هذا الهدف. والثابت ان هذه الحرب لم يكن هدف القيادة السياسية من شنّها الا امتصاص نقمة الشعب العربي بسبب حالة اللاحرب واللاسلم، فضلاً عن التمهيد لعودة النفوذ الامريكي للمنطقة بذريعة «التفاوض في سبيل السلام». وكان من بين اقطاب هذه المؤامرة: السادات وأمريكا...[١١].

---

(٩) جمال عبد الناصر، **الميثاق، قدمه الرئيس جمال عبدالناصر الى المؤتمرالوطني للقوى الشعبية يوم ٢١ مايو ١٩٦٢** (بيروت: دار المسيرة، [د.ت.])، ص ١٩٧ و١٩٩ ـ ٢٠١.

(١٠) سليم، المصدر نفسه، ص ٢٩٨ و٣٥٠ ـ ٣٥١.

(١١) انظر: Eric Rouleau, «Rehabilitating Uncle Sam: New U.S. Friends in the Middle East,» *Le Monde*, reprinted in: *The Manchester Guardian Weekly*, (29 June 1974).

ويمدّ المؤلف السادات بذريعة اخرى لمحدودية هذه الحرب، وهي انها كان لا بد منها «لاستعادة كبرياء مصر» . وان السادات قد تعهَّد بهذا وكان «أسيراً لما تعهد به» (ص ١٠٠). وهذا العهد لم يثبت د. عجمي وجوده في قليل أو كثير. بل قد يكون المعلن من تصريحات السادات قبل الحرب واثناءها خلاف هذا تماماً من شعارات «**التحرير**» الزائفة التي لم يكن له من سبيل لمواجهة شعب مصر بأقل منها. بل ويجاوز المؤلف هذه القيود الموقفية للواقعه الى البُعد **الثقافي** للخط الساداتي. « فانفتاح السادات على الغرب.. وتجزئة القضية مسألة حضارية وثقافية. وهذا امر طبيعي بل ومرغوب فيه (!)، لأن المسألة مسألة مصر لا مسألة فلسطين. ولان ثقافة مصر **غربية** في طبقاتها العلوية، وان كانت تقليدية في طبقاتها السفلية ». وبالتالي « فالسادات لم يكن مسؤولاً شخصياً عن الاستسلام وانما كان اداة في يد التاريخ المصري ». وحسب السادات «انجازاً» ـ في رأي د. عجمي ـ ان « مبادرته كانت مجدية في فتح اذهان العرب نحو اسرائيل وأهمية التسليم بوجودها(!) بعد ان كان مجرد ذكرها اشبه بذكر اسم الشيطان » (انظر ص ١٠٧ ـ ١٠٩). ومع ما في هذه التقريرات من تحدٍّ صارخ قد يغني عن اي تعليق، الا انه جدير بنا ان نشير باقتضاب الى هذه البديهيات:

اولاً: تعرضنا في البدء بشيء من الاسهاب الى عدم صحة الزعم «بازدواجية مصر الثقافية» التي يبرر بها المؤلف الردّة الساداتية، وحسبنا احالة القارىء الى ما ذكرناه في هذا المقام.

ثانياً: تعرضنا ايضا في مواضع سابقة الى الاعتبارات الجيوبوليتيكية التي تربط مصر ببيئتها العربية، فضلاً عن الاعتبارات الحضارية والثقافية.

ثالثاً: زعمُ المؤلف بأن ثمة «حتمية تاريخية» اوجبت على السادات اتباع خطه الاستسلامي، فضلاً عن كونه مسخاً صارخاً للتاريخ، (وحتمية التاريخ كما هو ثابت بعشرات من الاسانيد والشواهد هي **عروبة مصر** لا انسلاخها عن جسمها العربي)، فهو يتناقض مع ما قرره المؤلف في موضع آخر ـ اشرنا اليه فيما تقدم ـ من ان الخط الساداتي لا يعدو ان يكون مزاجاً نفسانياً ما اسماه « بالانجذاب المتوسطي». والمزاج النفسي بحكم منطقه لا علاقة له بالظروف الموضوعية ولا بحتمية التاريخ، وهذا بديهي.

رابعاً: لو كان هذا الخط الاستسلامي «امراً طبيعياً ومرغوباً فيه» ـ كما ذهب المؤلف ـ لما استتبع ردّ الفعل العنيف الذي هزّ اركان الامة العربية منذ حرب ١٩٧٣، وبالاخص منذ زيارة القدس في ١٩٧٧، منتهياً بما انتهى به من اغتيال السادات وصيرورة (كامب ديفيد) حبراً على ورق لم يستطع حتى الموقعون عليها ان يتقدموا بها شبراً واحداً على طريق الاحتواء الكامل للأمة العربية الذي ابتغوه.

ـ ٨ ـ

لكل كتاب يعالج قضايا على هذا النحو من الحساسية والخطورة، دائرة قرّاء، ورسالة يهدف المؤلف الى ابلاغهم بها. ولا ندري اذا كان د. عجمي قد أراد بكتابه هذا مخاطبة القارىء العربي فضلاً عن القارىء الغربي، ما دام قد نشره في الغرب وباللغة الانجليزية. فاذا كان هذا، فما هي رسالته التي يمكن استخلاصها من محصلة ما دارت حوله مناقشته؟ وما هي رسالته للقارىء الغربي؟ ليس الجواب على ايّ من هذين السؤالين بيسير، لأسباب ليس أهونها اننا بعد جولة شاقة مداها مائتا صفحة ـ تقع في ثلاثة اقسام ـ يجد القارىء نفسه امام اشكاليات لا حصر لها اكثر من اجوبة شافية وحلول لما وصفه د. عجمي بأنه «محنة عربية». هل الجواب والحلّ هو الجواب والحل الاسلاميين؟ هذا ما يبدو لأول وهلة ان المؤلف اراده حين تعرّض باسهاب والتزم الامانة والدقة التامتين في عرضه للحجج المؤيدة لهذا الحل. ولكنه في ختام الكتاب يعرب عن عدم ثقته في ان العودة الى الاصول الاسلامية هو سبيل الخلاص. وفي مقابل هذا كان عرضه للحل القومي العربي وحججه مقتضباً وعارضاً بشكل واضح ومتعمد. ورغم الماحة

هنا وهناك الى توافق هذا الحل مع طبيعة المجتمع العربي وبيئته المحيطة، فانه يغفل هذا في مقام المقابلة بين الحلّ القومي، والحل الاسلامي والحل الليبرالي، تاركاً قارئه في حيرة لا تقل ان لم تزد عما كان عليه عندما استهل قراءته للكتاب. والقارىء الى جانب هذا يجد نفسه اثناء قراءته فيما يشبه دُواراً فكرياً لا قرار له، نظراً لما شاب منطق النقاش من تناقض وتخبط في العديد العديد من مواقع النقاش. فنحن تارة ازاء « مزاجين نفسيين لملكين ورث احدهما الآخر » كما اراد ان يشخّص الاختلاف بين عبد الناصر والسادات، وتارة اخرى ازاء « حتمية التاريخ التي تسلخ مصر عن جسمها العربي » . وفي مقام الحديث عن المد الاسلامي بعد حرب ١٩٧٣؛ يفسر د. عجمي هذا المدّ بأنه هروب نفساني من التبعية الثقافية للغرب التي اعقبت حرب ١٩٧٣. وفي موقع آخر ينظر الى النظام السعودي على انه « رفع لواء الاسلام » ويكاد يساوي بينه وبين اسلام الثورة الايرانية (ص ١٣٩)! ينعى على النظام السعودي تارة تبعيته الاقتصادية للنظام الرأسمالي العالمي، ثم في موقع آخر يتهم الانظمة التقدمية العربية بأن هدفها من الدعوة للوحدة هو استلاب الثروة النفطية السعودية وغير السعودية!! وأمثلة هذا الدوار الفكري الذي يصيب القارىء عديدة، أومأنا الى بعضها في مواضع سابقة، ولا يتسع المقام للتعرض لها جميعاً، ولا نحسب ان سيلاً من التناقض كهذا فات على فطنة د. عجمي. وهذا يسوقنا الى محاولة الاجابة عن سؤالينا السابقين: ما رسالة المؤلف للقارىء الغربي؟ وما رسالته للقارىء العربي؟ اما الاولى فهي تقوية قناعة القارىء الغربي بأن العرب في محنة لا قرار لها ولا سبيل للخلاص منها وليُقِم الغرب استراتيجيته على هذا الاساس. واما الثانية فهي تشكيك القارىء العربي في ذاتيته، وهويته، وقدراته والحيلولة بينه وبين حتى مجرد التفكير في سبيل الخلاص.

وأخيراً، فان الاسقاط التام للعوامل والقوى الخارجية، في تفسير ما اعتبره المؤلف «محنة العرب»، والسعي المركّز الحثيث لالقاء التبعة كل التبعة على العرب وحدهم، وهو ما تجلّى في منهج التحليل الذي اتبعه د. عجمي، فهو منهج احدى ثلاثة مدارس فكرية في دراسة قضايا العالم الثالث: **مدرسة التبعية** (التي ترّد مشاكل هذا العالم الى الامبريالية والنظام الرأسمالي العالمي). وعلى النقيض من هذا ما يمكن ان توصف **بمدرسة العوامل الداخلية**، التي ترد هذه المشاكل الى العوامل الداخلية وحدها، وعلى الاخص العوامل الثقافية والاجتماعية. وواضح ان د. عجمي ينتمي الى هذه المدرسة. وطبيعي ان تكون هذه هي المدرسة التي يؤيدها الكتّاب الذين يعضدون السيطرة الامبريالية على العالم الثالث؛ اذ في حججها ما يرفع عن كاهل القوى الامبريالية تبعة تلك المشاكل. واي مراقب عاديّ لوسائل الاعلام الغربي، وخاصة الامريكي، يلاحظ التزامها الواضح بحجج هذه المدرسة. ثم هناك مدرسة ثالثة يمكن تسميتها **بمدرسة التفاعل بين العوامل الداخلية والقوى الخارجية** تفسيراً وتحليلاً لمشاكل العالم الثالث. وفي رأينا ان قضايا الوطن العربي قد تخضع لحجج احدى المدرستين: التبعية والتفاعل، ولكنها بالقطع لا تخضع لحجج مدرسة العوامل الداخلية واغفالها المعيب الغريب للعوامل الجيوبوليتيكة في في منطقة من اكثر مناطق العالم حساسية من هذه الناحية. ونحن في هذا نؤيد كل التأييد الاخذ **بالاطار المفهومي** الذي انطلق منه د. انور عبد الملك في رؤيته الشمولية للقضية العربية على انها قضية صراع حضاري جدليّ بين الامة العربية من جانب والقوى الامبريالية والصهيونية، من الجانب الآخر. ويذهب د. عبد الملك الى انه بعد اكثر من قرن من تألب الغرب على محمد علي ـ نظراً لما خطط له من توحيد الاراضي العربية ـ قامت ثورة ٢٣ تموز/ يوليو ١٩٥٢ **لاقتلاع جذور الامبريالية**. وكان مشروع عبد الناصر مشروعاً **دولياً كبيراً** بدوائره الثلاث لهوية مصر (العربية، الافريقية، والاسلامية)، وتضامنه مع الحركة الافرو ـ آسيوية، مما اعتُبر انتفاضة هائلة في اثناء الحرب الباردة بين القوتين العظميين. وكان الرد على هذا عدوان ١٩٥٦؛ ثم عدوان ١٩٦٧. ويقيس د. عبد الملك هذين العدوانين على العمليات العسكرية التي شنّها الغرب على محمد علي في ١٨٣٢ و ١٨٤٠. وكان هدف الامبريالية والصهيونية من

عدوان ١٩٦٧، تدمير البنيان (الاشتراكي ـ الوطني ـ التحرري) الذي اعقب الثورة الاشتراكية الناصرية في ١٩٦٢، قبل ان يتمكن عبد الناصر من ارساء قواعده، وما كان ليترتب على هذا من انبثاق ثورة عربية ووحدة عربية تشكل خطراً استراتيجياً على هذه القوى. ولم يقف المشروع الامبريالي ـ الصهيوني عند هذا الحد وانما اقترن بما اعقب رحيل عبد الناصر من تكملة الهجمة الحضارية الاستراتيجية عن طريق خطين رئيسيين ومتوازيين: **اولهما**: الاقتصاد الكومبرادوري الموازي للاقتصاد الوطني المركّز، الذي عرفته مصر منذ آلاف السنين، وبهدف اضعاف هذا الاخير. **وثانيهما**: استخدام النفط سلاحاً منذ حرب تشرين الاول/ اكتوبر ١٩٧٣، لنقل مركز الثقل من مصر الى اقطار النفط، وما اعقب هذا وترتب عليه من نزيف الادمغة والهجرة الجماعية لألوف من خيرة كوادر المجتمع المصري الى اقطار النفط. كل هذا مهّد الطريق للتحالف مع الصهيونية والامبريالية تحت ستار خدعة «الرخاء» بذريعة ان الصهيونية تسيطر على الموارد الاقتصادية والتكنولوجية لأمريكا، والتحالف معها يجعل هذه الموارد في متناول اليد![١٢]. والسؤال الكبير الذي لم يثره د. عجمي هو: هل **لو كانت العوامل الداخلية التي ردّ اليها وحدها نكسة ١٩٦٧**، (وبنى عليها هجومه الشرس على حقيقة القومية العربية)، وسواء صح تشخيصه اياها ام لم يصح ـ هل لو كانت هذه العوامل **على خلاف هذا التشخيص لكفلت الحيلولة دون تلك الهجمة الاستراتيجية الحضارية**، وتلك هي خطورة اسبابها ودوافعها، وهذا مدى ما عبّأته لها قوى العدوان من تخطيط بالغ في طول مداه كفاء خطورة الصراع؟ لا نشك ان الجواب بالنفي. وغني عن كل بيان ان مقياس الغلبة في صراع **حضاري**، ليس خسران معركة عسكرية هنا او هناك، وفي هذه الحقبة من التاريخ او تلك، وانما **حيوية الامة** والحضارة الموجّه اليهما العدوان وبالتالي زخمهما الثوري والصراعي. هذا هو مفاد مقولة للدكتور عجمي نفسه استهللنا بها هذه المراجعة... وبها نختتمها!□

صدر حديثاً عن

مركز دراسات الوحدة العربية

سلسلة التراث القومي

الاعمال القومية لساطع الحصري:

١ ـ آراء واحاديث في الوطنية والقومية

٢ ـ احاديث في التربية والاجتماع

٣ ـ صفحات من الماضي القريب

٤ ـ العروبة بين دعاتها ومعارضيها

(١٢) عبد الملك، «احتجاب مصر واطلالة المستقبل،» ص ٩، ١٥ ـ ١٧ و ١٩.

حليم بركات

المجتمع العربي المعاصر: بحث استطلاعي اجتماعي

(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ٥١٦ ص.

د. فؤاد اسحق الخوري

رئيس قسم علم الاجتماع والانثروبولوجيا في الجامعة الاميركية - بيروت.

- ١ -

يطالعنا د. حليم بركات في كتابه **المجتمع العربي المعاصر** بمجموعة من الآراء والخطابات والفصول هي من التنوع والتشعّب، لا بل والتناقض، بحيث يصعب وضعها كلّها في قالب نظري موحَّد. فهو مع الشيء وضده في آن. يقول في مستهلّ الكتاب مثلاً: «المجتمع العربي مجتمع شديد التنوّع، انتقالي، منكفىء على جذوره، سلفي، تقليدي، غيبي، اصيل في منطلقاته ومستقبلي متجدّد علماني (نعم علماني) مستحدث في متطلعاته» (ص ١٣). فكيف يكون المجتمع، اي مجتمع، منكفئاً على جذوره وانتقالياً في آن، او سلفياً ومتجدداً، او تقليدياً ومستحدثاً؟ وماذا يعني ان يقال عن مجتمع انه سلفي ومتجدد او تقليدي ومستحدث؟ بالطبع هذه صفات تقال عن الافراد او التطلعات والآراء الشخصية او عن الحركات الاجتماعية والاحزاب ولا تقال هكذا عن مجتمع بكامله، فإذا كان هذا كذلك فهذه الصفات تصح في كثير من المجتمعات النامية ولا تميّز بالضرورة المجتمع العربي عن غيره من المجتمعات.

هذا التشعّب والتنوّع وعدم التركيز على خطاب او نظرية معينة او على اسلوب متناسق في التحليل يجعل القارىء يتساءل فور ما ينتهي من قراءة الكتاب: ماذا يريد ان يقول د. بركات؟ ربما يحاول ان يقول كل شيء عن كل شيء فضاع وضيّعنا معه. أقول هذا بالرغم من ان الكتاب غنيّ جداً: غنيّ بمصادره ومراجعه وبمحتوياته الاحصائية. فهو من هذه الناحية مرجع مهمّ لكل من شاء دراسة المجتمع العربي المعاصر من زاوية العلوم الاجتماعية. وبالفعل فقد ضمّن د. بركات كتابه مراجع عديدة ومتنوعة عن المجتمع العربي نقلها بدقة ووفاء واخلاص.

سأعرض اولاً تنظيم الكتاب، ومن ثمّ اتناول الآراء حول بعض معطياته وطرق التحليل فيه.

- ٢ -

يقع الكتاب في اربعة اقسام تتناول على التوالي: (١) الهوية العربية؛ (٢) البنى والمؤسسات الاجتماعية؛ (٣) مسألة الثقافة او الحضارة العربية؛ واخيراً (٤) قضايا الاغتراب والتنمية والثورة. وفي كل قسم من هذه الاقسام يحاول المؤلف البحث في النواحي الثقافية والاجتماعية التي يعتبرها مرتبطة ارتباطاً عضوياً بموضوع القسم ومعانيه. وهكذا، يتناول في القسم الاول، اي الهوية العربية، السمات العامة للمجتمع العربي، كما يتناول امر التنوع والتجانس كالثقافة المشتركة والتكامل

الاقتصادي والتوحد السياسي، او امر انماط المعيشة كالبداوة والفلاحة والمدينية. ثم يخلص في هذا القسم الى قول كلمة مقتضبة عن مصير الاندماج الاجتماعي والسياسي. ويعود الى بحث هذا الموضوع بشيء من التفصيل في الفصل الاخير من الكتاب بعنوان: «استشراف المستقبل: قضايا الاغتراب والتنمية والثورة».

اما القسم الثاني من الكتاب: البنى والمؤسسات الاجتماعية، فيبحث في ثلاثة امور: (١) الطبقات الاجتماعية وأسس التمايز الطبقي والعلاقات بين الطبقات؛ (٢) كما يبحث في العائلة والقرابة وانماط الزواج والطلاق وعلاقة التنظيم العائلي بالتنظيمات الاجتماعية الاخرى؛ (٣) او في الحياة الدينية وعلاقة الدين بكل من التنظيمات العائلية والطبقات الاجتماعية والسياسية وقضايا التغيير. وبعد ان ينتهي المؤلف من عرض هذه الامور الثلاثة يعود في الفصل الاخير من هذا القسم الى بحث الصراع السياسي في مجمل اطره الاجتماعية. فيتناول الشؤون السياسية العامة كاليسار واليمين والبرجوازية الوطنية والليبرالية الغربية وبعض مفاهيم الاشتراكية العربية والسلفية الدينية وشؤون الطبقات الكادحة ومن ثم الثورة.

وفي القسم الثالث من الكتاب: الثقافة (الحضارة) العربية، يتناول المؤلف جردة طويلة من القيم ابتداءً من القيم القدرية وانتهاءاً بقيم العدالة والرحمة، هكذا مروراً بقيم الاتباع والابداع، والعقل والقلب، والانفتاح والانغلاق، والطاعة والتحرر. كما يتناول امر الثقافة الابداعية والاتجاهات الادبية وعلاقتها بالواقع الاجتماعي فيصنّفها في ثلاثة اتجاهات: الادب التوفيقي والادب النقدي والادب الثوري. وفي نهاية هذا القسم، اي الفصل الحادي عشر، يبحث المؤلف في الاتجاهات الفكرية المعاصرة فيضعها في ثلاث مراحل: المرحلة التأسيسية التي تقع بين ١٧٩٨ و١٩١٤، تليها مرحلة الصراع على الاستقلال وهي «المرحلة القومية» التي تقع بين الحربين العالميتين، ثم تتبعها مرحلة «السيطرة البرجوازية الوطنية» التي بدأت بعد الاستقلال وانتهت الى الفكر التسويغي والبحث في كارثة فلسطين. وتقع هذه المرحلة الاخيرة ما بين ١٩٤٥ و١٩٨٣.

وفي الختام يعود المؤلف، في سبيل «استشراف المستقبل» الى بحث الموضوع المحبب اليه وهو امر الاغتراب النفسي والذي يسميه «الواقع العربي»، كما يبحث في قضية التنمية والخروج من حالة التخلّف عن طريق التحوّل الثوري واقامة النظام الجديد.

إن تنظيم الكتاب على هذا الشكل يثير عدة تساؤلات: لماذا وضع د. بركات انماط المعيشة كالبداوة والفلاحة والمدينية (الفصل الثالث) في اطار الهوية العربية ولم يضعها في اطار البنى والمؤسسات الاجتماعية؟ أوليست هذه الانماط عينها بنى اجتماعية متنوعة؟ ثم لماذا وضع «الحياة الدينية: السلوك والمواقف» (الفصل السابع) في أطار البنى والمؤسسات الاجتماعية ولم يضعها في مصافّ «الثقافة او الحضارة» Culture (القسم الثالث)، حيث يتحدث عن القيم الاجتماعية: مصادرها واتجاهاتها؟ أوليست السمات الدينية جزءاً لا يتجزأ من عالم القيم والسلوك والمواقف؟ وفي السياق نفسه، لماذا وضع أمر «الصراع السياسي» (الفصل الثامن) في اطار البنى والمؤسسات الاجتماعية ولم يدرجه في حديثه عن مصير «الاندماج الاجتماعي والسياسي» (الفصل السابع)؟ أوليست هذه تكملة لتلك؟ وما يقال عن هذه الفصول والاجزاء يقال عن غيرها وبالمستوى نفسه. والواقع ان كل من يقرأ الكتاب بشيء من الدقة يتراءى له ان فصوله لا تندرج كلها في سياق متسلسل، فكل فصل يشكل بنفسه وحدة تحليلية مستقلة، هكذا بمراجعه ونظرياته وطرق التحليل فيه. فالكاتب من الناحية التنظيمية كالمجتمع العربي «فسيفسائي» التكوين (التعبير للدكتور بركات). خذ مثلاً الفصل العاشر الذي يبحث في الثقافة الابداعية، فهو يشكل الى حد بعيد موضوعاً مستقلاً قائماً بحد ذاته وكأنه وحدة تحليلية خاصة في سوسيولوجية المعرفة. ويقال الشيء نفسه في فصول اخرى كالفصل الثامن عن

الصراع السياسي الذي يشكل وحدة متكاملة قائمة بذاتها في موضوع السوسيولوجيا السياسية.

هذا التنظيم للكتاب ـ فصول يشكل كل واحد منها موضوعاً مستقلاً ومتكاملاً ـ لا بد من ان يؤدي الى كثير من التكرار في التحليل، اذ تعود الابعاد الاجتماعية عينها كالطبقية والقرابة والعلمنة لتظهر مرة تلو الاخرى في التفسير والتحليل. وهذا امر لا مفر منه، اذ ان تنظيماً كهذا يكاد يفرض هذا النوع من التكرار فرضاً. وهكذا يرى القارىء ان ما يقوله المؤلف عن الطبقات الإجتماعية في الفصل الخامس يردده عدة مرات وبأشكال مختلفة في الفصول المتعلقة بالتنظيم العائلي والصراع السياسي والاتجاهات الفكرية المعاصرة وحتى في الفصل الاخير عن « الاغتراب والتنمية والثورة». ولعل ضخامة الكتاب، (٥١٦ صفحة)، هي الى حد ما انعكاس لهذا التنظيم والتكرار.

ـ ٣ ـ

هذا ما يتعلق بتنظيم الكتاب.

اما **بالنسبة للآراء والخطابات الواردة فيه فساكتفي بالتعليق على ثلاثة امور: الهوية العربية والتحليل الطبقي والعلمنة ـ اي الشأن الديني.** وأقولها بصراحة انني قد اخترت هذه الموضوعات للمؤلف نفسه، وباعتقادي اضعفها لديه.

يرى د. بركات ان مسألة الهوية هي مسألة سمات عامة وانتماء يتأرجح بين التجانس والتنوع (راجع الفصلين الاول والثاني). وتأتي في طليعة هذه السمات العامة الغُربة والتنوّع وحالة الانتقال والتخلف والتبعية والعلاقات الشخصانية... الخ؟ (راجع من ص ١٤ الى ص ٢١): يقول في الصفحات الاولى من هذا القسم ان «المجتمع العربي مغترب عن ذاته ويسعى جاهداً ليتجاوز اغترابه» (ص ١٣). ويكرر هذا القول في عدة صفحات من الكتاب ليعود اليه في الصفحات الاخيرة فيقول: [المطلوب] «تجاوز حالة الاغتراب التي وصفناها في هذا الفصل وتناولناها في مختلف اجزاء الكتاب» ثم يتابع، «لا بد من وضع حد لحالة العجز التي يعاني منها المجتمع العربي كي ينقل من هامش الوجود الى المركز» (ص ٤٥٨ ـ ٤٥٩).

الشاعرية في مقولات المؤلف كثيرة كما يتضح للقارىء لدى قراءته الكتاب، انما هي اقواها عندما يتحدث عن الاغتراب: «المجتمع العربي مغترب عن ذاته ويسعى جاهداً ليتجاوز اغترابه». انا لا ادري كيف يغترب مجتمع بكامله عن ذاته، اذ ان مفهوم الاغتراب ينطوي على الهروب او الابتعاد او الشك في الممارسات والتقاليد والعادات الثقافية والحضارية. فمن الممكن ان «يغترب» الفرد او مجموعة افراد او طائفة عن كل ولا يمكن ان يغترب الكل عن الكل. فلو حدث ان اغترب الكل لأصبحت الغربة عينها نموذجاً مسلكياً ثابتاً لا يتزعزع وبالتالي بطل مفهومها من الاساس. ثم ان يقال إن المجتمع العربي، وهو من اكثر المجتمعات البشرية تعصّباً لذاتيته واصالته وتراثه ـ اذ جعلنا من الاصل نموذجاً للارتقاء الاجتماعي، ان يقال عن هذا المجتمع إنه «مغترب» عن ذاته فهو امر غير مقبول. ربما المشكلة هي العكس تماماً، اذ ان التمسك الاعمى بالسلف والتراث هو من العوامل التي اضعفت قدرتنا على الخلق والابداع. ومن ثم التحول والتغيير. فقليلاً من الغربة يا عرب!

ثم هذه السمات الاخرى كالتنوع والتخلف والتبعية وحالة الانتقال وغيرها التي يراها د. بركات سمات عامة يتميز بها المجتمع العربي، أوليست هذه كلها سمات العالم النامي؟ فإذا كان الامر كذلك ـ وهو كذلك ـ فأين يقع تمايز المجتمع العربي بالذات؟ هناك مقولات عديدة في هذا الصدد، اذكر منها على سبيل المثال مقولة كون (Coon) في كتابه **القافلة**، ومقولة جولك (Gulick) في كتابه **الشرق الاوسط: النهج الانثروبولوجي**، او كتاب بتاي (Patai) **من النهر المذهب الى الممر الذهبي**. وبالفعل عجبت لعدم ورود هذه المقولات في الكتاب، لا بالضرورة لصحتها انما لشيوع استعمالها.

اما الشق الثاني من امر الهوية العربية والذي يتعلق بقضية الانتماء فيراه د. بركات امراً

يتأرجح بين التجانس والتنوّع، او بين الموقف الموحد والتجزئة. وهذا رأي سائد جداً في دنيانا، اذ ان الكثير منا يعتقد ان التجانس موقف موحد والتنوع دليل التجزئة والتشرذم. وعلى هذا الاساس تصبح اللغة والثقافة او الحضارة المشاركة عناصر تجانس وتوحيد، ويصبح الانتماء القبلي والطائفي والاثني وحتى الاقليمي الذي لا مفرّ منه عناصر تفرقة وتجزئة وتشرذم (راجع الفصل الثاني). هذا النمط من التفكير لا يقتصر على المؤلف فحسب، بل هو من اكثر المسلمات الايديولوجية شيوعاً في الوطن العربي. والواقع ان المؤلف في هذا الفصل اعطى القضية استحقاقها اذ انه نقل الى القارىء عدداً كبيراً من المقولات التي تتعلق بالمفهوم الانتمائي للهوية العربية. غير انه لا بد لنا هنا من التساؤل عن مدى صحة هذه المقولة من اساسها. فهل ان قضية الهوية قضية انتماء ثقافي وحضاري؟ وهل الانتماء الثقافي الحضاري الواسع يتناقض بالضرورة مع الانتماء المجموعي الضيّق، اي الانتماء القبلي او الطائفي او الاثني؟ بمعنى آخر، هل ينتقص من عروبتي، من الناحية الثقافية او الحضارية ـ لا السياسية ـ ان اتمسك بحقوق طائفتي وقبيلتي او الفريق الاثني الذي انتمي اليه؟ وما ضرّ عروبتي من هذه الزاوية ان أعمل على رفع شأن قبيلتي او اية مجموعة اخرى انتمي اليها؟ الجواب عن هذا التساؤل ليس بالسهولة التي يراها البعض، فالحركات الاثنية في العالم اليوم تزداد مطالبة بحقوقها المغبونة في اكثر بلدان العالم الديمقراطي. ذلك لأن التراتب الاثني يحمل في معانيه معنى التراتب الاجتماعي الطبقي، فكم من فريق اثني في العالم اليوم هو بموضع المستضعف في المجتمع؟ فلو كانت العروبة مفهوماً ثقافياً وحضارياً بحتاً، اي مجموعة من الرموز والمعتقدات التي تؤثر في المواقف والمسالك الشخصية ـ وبهذا المفهوم تصبح العروبة شأناً عاماً يجمع او يجتمع عنده الكل، ان مفهوماً كهذا لا يمكن ان يتناقض مع الانتماءات المجموعية. اما اذا كانت عروبتي ايديولوجيا سياسية ـ بمعنى ان العرب في كل مكان ليسوا امة واحدة فحسب، بل ويجب ان يكونوا دولة واحدة، فعندها يصبح التمسك بالقبيلة والطائفة والاقليم امراً مناقضاً لمبدأ الدولة الواحدة. وهنا ليس كل تمسّك بالانتماء المجموعي مناقض لمبدأ الوحدة؛ وحدة التمسك **باستقلالية** القبيلة او الطائفة او الاقليم هو الذي يتناقض مع مفهوم الدولة الواحدة. اقول هذا لأن تراتبية الولاءات والانتماءات المجموعية هي بالواقع شأن بشري عام، ولذلك تتخذ هذه الولاءات المرتبة الاولى في سلم الولاءات العامة في كل الدول والمجتمعات البشرية. ولعل الاصرار الايديولوجي لدى البعض منا على الاجماع والتجانس ـ إذ جعلنا من الاجماع شأناً دينياً. هذا الاصرار هو الذي اوقعنا في فخ التناقض المزعوم بين الانتماء الحضاري العام والانتماء المجموعي الضيق.

اما التحليل الطبقي فيتخذه المؤلف مدخلاً اساسياً في منهج الكتاب العام. يقول في هذا الصدد: «المجتمع العربي يختبر تناقضات اجتماعية عدة منها ما هو اولي كالتناقضات الطبقية والقومية، ومنها ما هو ثانوي كالتناقضات العمودية بين الفئات والجماعات والاقطار». وبالفعل فقد خصص المؤلف للوضع الطبقي فصلين: الفصل الاول بعنوان «الطبقات الاجتماعية» والفصل الثامن بعنوان «الصراع السياسي في الاطار الاجتماعي». غير ان التحليل الطبقي والمقولات التي تنبع منه تتكرر في الكتاب من اوله حتى آخره. آخر جملة في الكتاب تقول: «ليس هناك بديل غير الثورة الشاملة. إنها جسرنا فوق الفجوات [اي التمايز الطبقي] بين الواقع والحلم. هنا التحدي المستقبلي، وهذه مهمتنا التاريخية».

بالرغم من اهتمام المؤلف البارز بالتحليل الطبقي، فإن صياغة هذا التحليل لم تأت متماسكة او متناسقة مع معطيات المجتمع العربي، ففيها كثير من التبسيط. ويظهر هذا التبسيط في حصر مفهوم التراتب الاجتماعي لدى المؤلف بالفجوات المالية او الرأسمالية بين الاغنياء والفقراء، ومن ثم تناول البحث فيه بنماذج غربية قد لا تتفق برمتها وواقع المجتمع العربي. ويظهر هذا الحصر جلياً في البحث الذي يتناول امر «التبعية» و«الفجوة بين الاقطار

العربية الغنية والفقيرة»، او «الفجوة بين الاغنياء والفقراء»، او في البحث عن عدم وجود التوازن في القطاعات الاقتصادية وفي ملكية الارض في مصر والعراق والمغرب (ص ١٣٣ ـ ١٤٧).

انا لا انكر ان توزيع الثروة، او قل عدم توزيعها توزيعاً عادلاً، يكوِّن جزءاً لا يتجزأ من مفهوم التمايز الطبقي والتراتب الاجتماعي العام، غير ان الاهم من هذا التوزيع او عدمه هو الجهاز الانتاجي الذي يؤدي الى عدم التوازن في التوزيع في مرحلة زمنية معينة. خذ مثلاً امر ملكية الارض؛ ففي النظام الفلاحي ـ الزراعي من الممكن اتخاذ ملكية الارض كمؤشر مهم يؤدي الى ارساء السلطة الطبقية وتمايز الطبقات، وذلك نسبة الى نوع التكنولوجيا السائدة في هذه المجتمعات. ولكن في حال تغيّر التكنولوجيا وانتقال الجهاز الانتاجي من اعتماده على القوى البشرية والحيوانية الى اعتماده على الآلة ـ في هذه الحال تسقط ملكية الارض كمؤشر مهم للتسلط او التمايز الطبقي. ففي امريكا الشمالية مثلاً يعمل في الزراعة حوالى ٣ بالمائة من مجموع السكان، ولكن احداً لا يأخذ هذا التوزيع في الانتاج كمؤشر من مؤشرات التمايز الطبقي. وكذلك هي الحال اليوم في مصر والمغرب وخصوصاً العراق، فإن ملكية الارض التي كانت في الاربعينات مؤشراً مهماً للتمايز الطبقي باتت الآن بعداً واحداً من مجمل الابعاد التي تؤدي الى هذا التمايز. الاهم من وقوع التمايز المادي هو ترجمة القدرة المالية عبر الايديولوجيا الى سلطة طبقية تتحكم وتستغل وتحتكر. **فكم من غني اليوم في عالم النفط العربي فاق سيده مالاً انما ما زال في مصاف العامة لا الخاصة.**

العام والخاص هو محور التمايز الطبقي العام في المجتمع العربي. وما القدرة المالية او الرأسمالية سوى مدخل الى هذا التمحور. فحوله، اي تمحور التمايز الطبقي، كما يقر المؤلف، تتجمع مفاهيم الدين والنسب والجنس وغيرها. فإذا كان هذا كذلك فلماذا نبحث واقعنا الطبقي بنماذج غربية لا تتفق وواقع مجتمعنا، «كالارستقراطية التقليدية»، و«البرجوازية التقليدية»، و«البرجوازية الصغرى»، و«البروليتاريا»، وغيرها من الالفاظ المستوردة؟ خذ مثلاً واقع الاقطاع الزراعي، هذا ناهيك عن القبائل وتنظيماتها التراتبية. من الصعب جداً فهم واقع الاقطاع الزراعي في المجتمع العربي من باب «الارستقراطية» او «البرجوازية» الكبرى او الصغرى اذ انه بتقاليده وعاداته وقيمه ومسلكه واساليب عيشه ونمط زواجه وغيرها من الممارسات الحضارية لا يشكل الاقطاعي بالضرورة طبقة مميزة؛ فهو بهذه الممارسات فلاح ابن فلاح. فالقول ان الطبقات الاجتماعية في الوطن العربي ثقافات مختلفة (ص ٥٣) قول، وإن صح في المجتمعات الاوروبية، لا يصح في المجتمع العربي. هذا لا يعني انه ليس هناك تراتب او تمايز اجتماعي بين الفئات، إنما يعني ان هذا التمايز يتخذ اشكالا ونماذج لا تتفق بالضرورة مع الاشكال والنماذج التي ظهرت في المجتمعات الاخرى. الغنى عندنا من صفات الله الحسنى والفقر من صفات البشر المتعبدين؛ «الفقير» ـ رموزياً ـ عندنا مستضعف والغني «صاحب ودّ ونفوذ»، التمايز الطبقي عندنا يتمحور حول السلطة الطبقية والنفوذ، اما في المجتمع الغربي فالغني هو من اهل الارستقراط والبرجوازية الاجتماعية واهل النفوذ هم من اصحاب المناصب العامة.

وما يقال في التحليل الطبقي من هذه الزاوية يقال في الدعوة الى العلمنة عن طريق فصل الدين عن الدولة وغيرها من الممارسات التي تشمل بالنسبة الى د. بركات «الغاء الطائفية السياسية، وتعزيز المحاكم المدنية، وتوحيد قانون الاحوال الشخصية، ووضع السلطة في الشعب، واعتبار القانون نسبية تتغير بتغير الاحكام والظروف والازمنة، وتعزيز الثقافة العلمية، وتحرير الدين من سيطرة الدولة،... الخ» (ص ٢٥٠). أوليست هذه الممارسات عينها نماذج اتبعها الغرب المسيحي في مسعاه لبسط سلطة الدولة المركزية خلال عملية التغير الصناعي والتكنولوجي الذي اخذ يعصف بالمجتمعات الاوروبية ابتداءً من القرن الثامن عشر حتى

القـرن العشرين. أفـلا يرى المـؤلف معي ان المجتمـع العـربي، عنـدما اشتد ساعده، اخذ يقـوِّض الهياكل الخشبية المعلمنة والتي زرعها الغرب عندنا: البرلمانات، دور العسكر، القضاء، المحاكم، التربية والمدارس، التجمعات الحزبية كلهـا ابتـدأت بعـد الاستقـلال تتخذ اشكالاً جديـدة. الشعـوب تتغـير من خلال ثقـافـاتها وتقاليدها الدينية، لا من خلال نماذج مستوردة، نعم، هناك بعض النماذج في التغيير التي تطبق في كل مكـان بغض النـظر عن تنوع الثقافات واخـتـلافهـا. ولكن محتـوى هذه النمـاذج ومضمونها لا بد من ان يتخذ اشكالاً تتفق مع جوهر الثقافة المتغيرة. أصدق شاهد على صحة هذا القـول هو بالذات مبـدأ فصل الدين عن الدولة الذي اتبـع في الغـرب كمحـاولة لارساء قواعد السلطة المركزية. جاء هذا المبدأ في الغرب ليتوافق تماماً مع المبدأ الديني في المسيحية الذي يفصل بين عالم الله وعالم القيصر، اي بين الدين والدنيا. هذا يعني ان المسيحيين عندما فصلوا بين الدين والدولة لم يخـرجـوا بالضرورة عن التعاليم المسيحية. اما الدعوة الى فصل الدين عن الدولة في الاسـلام فهـو خروج عن تعاليم الدين بحيث ان الدين ينـظم حياة الانسان في الدنيا والآخرة. الدين في الاسلام لا يقابل الدنيا، انمـا تقـابل الدنيا الآخرة، والدين ينظم حياة الانســان في الدنيـا والآخـرة. لا ادري ما هو الشكـل النهائي الذي سيرسو عليه «الاصلاح الديني» في المجتمع العربي ـ لي بعض الآراء في هذا المـوضـوع ولكن ليس هنـا موضع البحث فيها ـ ومهما يكن هذا الشكل فلن يتخذ نموذج فصل الدين عن الدولة.

وعلى كل حال، كنت وانا اقرأ الفصل السابع عن الحيـاة الدينيـة اتـذكـر المسلمـات او التصورات الخاطئة عن الدين التي باعنا اياها «العلمـانيـون» في الغـرب ونقلهـا الينـا رائدو الحركات الاصلاحية والقومية في الوطن العربي. ومن هذه المسلَّمات قول المؤلف مثلاً: « المجتمع العربي المعاصر هو اقرب الى الواقع الطائفي منه الى الواقع الديني» (ص ٢٢٤)؛ «إن الترتيب الهرمي الطبقي هو الذي يفسر النـزاعـات الطائفيـة والاختلاف في المواقف والاتجـاهـات السيـاسيـة» (ص ٢٤٨)؛ «الفـروقات الطبقيـة والنـظام الطبقي العام هما اللذان يسهمان في حصول النزاعات الطائفية وتجددها، وليس الفروقات في المعتقد» (ص ٢٤٩)، وغيرها مقولات كثيرة من هذا القبيل. يا حبذا لو كان هذا كذلك!

ويـدخل في صلب هذه التصورات القول ان المجتمـع العـربي «فسيفسـائي» التكـوين لا مجتمعاً تعددياً (ص ١١٧).

هذه المقـولات كلها تصب في خانة اساسية واحـدة، او قل تصـور واحد. وهو ان المجتمع العربي هو مجتمع مجزّأ مفتت، فسيفسائي، لا تتصـل اجـزاؤه بعضهـا بالبعض الآخر. وقَبل الكثـير منـا هذه المقـولة واخذ يرددها بأشكال مختلفة دون التمعن في مدى صحتها. إن احداً منا لا ينكر واقع التجزئة، ولكن علينا ان نضعها في إطارها الصحيح. نحن مجتمع مجزأ سياسياً لأسباب تاريخية مختلفة ومتنوعة، ولكننا شعب موحد ثقافياً ورموزياً، هذا شيء مهم. يكفي ان نشير هنا الى ان اربعة اخماس المجتمع العربي هم من السنـة العـرب، شعب موحـد المواقف والاتجاهات السياسية العامة وان لم يكن موحد التنـظيم. ان مجتمعـاً يتحـلّ بهـذه السلطة الاجتماعية المركزية لا يمكن ان يكون مجتمعاً «فسيفسائياً».

ـ ٤ ـ

بالرغم من هذه الهفوات في التحليل والتفسير يبقى كتـاب د. بركـات عن **المجتمـع العربي المعاصر** من افضل الكتب الجيدة التي عنيت بهذا الموضوع وسيرى القارىء بنفسه ان كتاباً كهـذا سيثـير فضـوله ليقـرأ المزيد من الكتب المختصة بطبيعة تكوين المجتمع العربي.

وفي الختام ارجو ان اكون قد وفقت في امرين: إثارة الاهتمام بهذا الكتاب عن المجتمع العربي المعـاصر، وثـانيـاً: ان يدرك د. بركات ان هذه المراجعة النقدية هي ثمن صداقتي له □

فؤاد حمدي بسيسو

التعاون الانمائي بين اقطار مجلس التعاون العربي الخليجي

(المنهاج المقترح والاسس المضمونية والعملية)

سلسلة اطروحات الدكتوراه (٦)

(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ٤٩١ ص.

د. عبد الوهاب حميد رشيد(*)

المعهد العربي للتخطيط بالكويت.

١ ـ منهج البحث

يهدف البحث الى استكشاف وتحديد منهاج التعاون الاقتصادي الانمائي بين اقطار مجلس التعاون الخليجي[١]، بحيث يتسم بالجدوى التطبيقية باتجاه الاستجابة لاحتياجات التنمية في هذه الاقطار وتوفير الاطار المناسب لمحدداتها وتحقيق المنافع القصوى المتاحة لها (ص ٢٤).

وبغية تشخيص مواصفات المنهاج المقترح فقد تحدد البحث باتجاهين رئيسيين: اولهما، افقي، يتعلق بالمجال الجغرافي لهذا التعاون، بإجراء تقويم لمسيرة حركة التعاون القائمة في إطار ثلاث دوائر (شبه الاقليمية، الاقليمية، الدولية). وثانيهما، رأسي، يتمثل بأي شكل من اشكال التعاون (التكامل) الانمائي (ص ٢٤).

والجدير بالذكر ان الدائرة شبه الاقليمية وإن تحددت اساساً بمجموعة مجلس التعاون «البحرين، الكويت، قطر، الامارات، عُمان، السعودية»، فإن شمولها لكلٍ من العراق وشطري اليمن وايران ذو اهمية خاصة من زاوية جدوى التعاون الانمائي والحدود الجغرافية والاقتصادية المثلى لهذا التعاون (ص ١٩٤). كما أن اتساع الدائرة الاقليمية ـ التي تحددت اساساً بأقطار الوطن العربي (الاعضاء في الجامعة العربية) ـ باتجاه منطقة اللجنة الاقتصادية لغربي آسيا (اكوا) يمكن ان يؤمّن مجالاً اوجب للتعاون الزراعي الخليجي العربي في دائرته الاقليمية (ص ٩٠). بينما تركزت الدائرة الدولية بصفة خاصة في الدول الصناعية المتقدمة وبالذات منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية OECD (ص ٢٤).

والمقصود بالتعاون الانمائي «اي عمل مشترك يتصف بالتوجه الانمائي وتستند في دوافعه الى الاعتبارات الانمائية والاهداف الانمائية المشتركة» (ص ٢٧). بينما جاء مفهوم التنمية باعتباره «ذلك النمو المتحقق بالكيفية والمحتوي الشمولي والاتجاهات

(*) الآراء الواردة لا تعبّر بالضرورة عن مواقف المؤسسة التي يعمل فيها الباحث.

(١) الجدير بالملاحظة ان التسمية الرسمية للمجلس هي «مجلس التعاون لدول الخليج العربية».

المصاحبة عن إحداث تغييرات جذرية في المؤسسات والهياكل والقوى الاقتصادية ـ الاجتماعية والسياسية، بالاضافة الى إحداث تغييرات مهمة في المناخ الاقتصادي الملائم» (ص ٢٦).

وقد جرى افتراض الهدف التالي لمسيرة التنمية في اقطار المجلس «بناء قاعدة التنمية الحقيقية والراسخة والآمنة والتي تقود لتحقيق الانطلاق الذاتي في النمو الاقتصادي لهذه الاقطار فور عبورها الى عصر ما بعد النفط» (ص ٢٧).

أما الحدود الزمنية للبحث فقد انصبّت على فترة السبعينات التي اعتبرت فترة الاساس لإجراء التحليلات الواردة، لكونها شهدت تطورات اسعار النفط وأزمة الغذاء العالمية والتي تبلورت في تشكيل مجلس التعاون في شباط/ فبراير ١٩٨١ (ص ٢٧).

٢ ـ خلاصة الافكار والنتائج الرئيسية للبحث

جاء الكتاب في (٤٩١) صفحة بواقع اربعة اقسام تضم اربعة عشر فصلاً، زائداً الفصل الاخير ـ الخامس عشر (الخلاصة). كانت مهمة القسم الاول بفصوله الاربعة تحديد ملامح واتجاهات التنمية في اقطار مجلس التعاون وتقويم منجزاتها، حيث تبين فقر مجموعة المجلس بمواردها الطبيعية والبشرية عموماً، رغم موقعها الحيوي والاستراتيجي في «منطقة الشرق الاوسط».. (ص ٣٦)، عدا سلعة استراتيجية واحدة هي النفط (والغاز) التي تمكنت من انتاجها، بمعدل مرتفع، وتصديرها، وتوليد الدخل، الذي جعل انجازات التنمية ممكنة. وذلك إثر التطورات المهمة التي حدثت عام ١٩٧٣ باتجاه تحقيق ارتفاع كبير في اسعار النفط، بحيث اصبحت عوائد النفط محور النشاط الاقتصادي.

إن ضعف الطاقة الاستيعابية لمجموعة المجلس خلق دافعاً رئيسياً في توسيع دائرة نشاطاتها الاستثمارية لتتعدى الدائرة شبه الاقليمية والاقليمية الى الدائرة الدولية، خاصة في ضوء مساهمة الايرادات النفطية الرائدة باتجاه تطوير دور القطاع المالي والمصرفي في انجازات التنمية وتوسيع قاعدتها الهيكلية والانتاجية. وبالتالي فقد اخذت نشاطات القطاع المذكور ابعاداً تخطّت الدائرة شبه الاقليمية لتشمل الدائرة الاقليمية والدائرة الدولية.

وكان موضوع القسم الثاني بفصوله الثلاثة تقويم التعاون الانمائي الجاري والعلاقات الاقتصادية لأقطار المجلس في دوائرها الثلاث (شبه الاقليمية والاقليمية والدولية)، حيث خلَصت الدراسة الى انه بالرغم من العقبات التي رافقت حركة التعاون بين مجموعة المجلس فإنها اتخذت مؤخراً طريقاً اتسم من الناحية التطبيقية بالجدية المطلوبة لدفع حركتها صوب الاهداف المشتركة (ص ٩٣)، والتي حققت ثلاثة انجازات رئيسية: اولها: قطاعي ارتبط باقامة منظمة الخليج للاستشارات الصناعية، وثانيها: شامل نتيجة إقامة مجلس التعاون، وثالثها: انشاء بعض مشروعات البنية التحتية (ص ١٩٣). وعند تحليل التعاون الانمائي لمجموعة المجلس في اطار الدائرة الاقليمية ـ وعلى الرغم من اهميتها الحيوية في اية مسيرة جدية للتعاون الخليجي ـ الا انها اخفقت في تحقيق نتائج ايجابية في اطار الاساليب الشمولية التي اخذت بها (ص ١٩٦). من هنا تنتهي الدراسة الى «ان هناك من الاسباب ما يجعل من احالة مصير التعاون (التكامل) العربي الى خطة عربية مشتركة عملية صعبة وغير مبررة في ضوء التجربة العربية المعاصرة» (ص ٢٢٣). مقابل ذلك فقد حققت الجهود العربية نتائج ايجابية في مجالات التعاون الجزئي التي برزت بصفة خاصة في المشروعات المشتركة (مشروعات الاوابك ومشروعات مجلس الوحدة) والتي لعب فيها القطاع المالي اهمية خاصة دفعت باتجاه توسيع دائرة التعاون الخليجي الاقليمي الى الدائرة

الدولية، ومن ثم فإن هذا القطاع (المالي) هو المؤهَّل لكي يلعب الدور القيادي في اية مسيرة ناجحة للتعاون الانمائي (ص ٢٢١ ـ ٢٢٢).

كما أن ظاهرة اعتماد مجموعة المجلس بنسبة (٩٣,١ بالمائة) من تجارتها على الدائرة الدولية، مقابل (٣,٩ بالمائة، ٣,٠ بالمائة) لكل من علاقاتها التجارية شبه الاقليمية والاقليمية، تدعو هذه المجموعة الى ان تتعدى في علاقاتها للدائرتين شبه الاقليمية والاقليمية الى الدائرة الدولية (ص ٢٥١)، خاصة في ظل العلاقات الايجابية القائمة بين توسيع دائرة التعاون وبين توسيع الطاقة الاستيعابية (ص ٢٥٥). وعليه فإن المجال الحيوي للتعاون يجب ان يتسع ليشمل الدائرة الدولية من اجل تطبيق فعّال للمناهج العلمية وتحويل التكنولوجيا لخدمة التنمية بشروط عادلة ومنتظمة (ص ٢٦٤).

وفي مناقشة صريحة لطبيعة هذه العلاقات (الدولية) يعتقد المؤلف ان عملية تقويم علاقات مجموعة المجلس مع الدائرة الدولية والحكم على نتائجها بالسلبية المطلقة او كونها تستنزف الثروات الاقتصادية العربية تعكس موقفاً ايديولوجياً مسبقاً ونظرة قاصرة على زاويتها الكمية فقط دون اعتبار لمختلف تأثيراتها التنموية ـ الكمية والنوعية ـ ومدى مساهمتها في المدخلات اللّازمة لحركة التنمية العربية الجارية، بالاضافة الى اغفالها لعامل التشابك الهيكلي في العلاقات الاقتصادية الدولية المعاصرة (ص ص ٣٠٤ ـ ٣٠٥). من هنا يطرح المؤلف عدداً من المبررات لتأييد هذه العلاقات والتي تتلخص في: وجوب عدم ترجمة زيادة اعتماد الاقطار العربية على التجارة الدولية بأنها حركة باتجاه إضعاف استقلالها الاقتصادي او زيادة اعتمادها على الاقتصادات الدولية او زيادة درجة انكشافها.. كما انه ليس من الحكمة دوماً السعي لتخفيض حجم الواردات.. والمسألة في النهاية متصلة بنمط هذه العلاقات وتركيبها ومدى مساهمتها في خدمة «قاعدة التوليد الذاتي للنمو الحقيقي والآمن» ومدى «عدالة شروط التبادل التجاري».. يضاف الى ذلك ان المطالبة بحصر او تكثيف العلاقات التجارية ضمن الدائرة العربية الاقليمية تعتبر مطالبة غير واقعية، نظراً لمحدوديتها في تأمين متطلبات التنمية.. وأخيراً فإن اي حركة للتنمية الحقيقية تتجه صوب التحديث وتحقيق زيادة حقيقية في الانتاج القومي لا بد من ان ترافقها زيادة الاعتماد على القطاع الخارجي.. (ص ص ٣٠٥ ـ ٣٠٦)، مبيناً ان حقائق الموقف المتعلقة بالتنمية الصناعية في جميع الاقطار الخليجية والعربية تشير الى العلاقات القائمة والمستمرة بين حركة التنمية وبين المدخلات الدولية (ص ٣١١)، وليخلص الى توفر الاسس الفكرية والتطبيقية المؤيدة لأهمية الدائرة الدولية في تأمين احتياجات قاعدة التنمية ذاتية التوليد في الاقطار الخليجية (ص ٣٢٥).

وفي القسم الاخير من البحث محاولة لتحديد الاسس الفكرية والعملية لجدوى منهاج التعاون الانمائي المقترح على اساس التعاون الجزئي في قطاعات او مشروعات محددة لتحقيق اهداف عامة مشتركة في ظل توفر شروط سياسية وادارية ومؤسسية ودولية (ص ٣٥٥)، ويعتبر القطاع المصرفي بمنزلة القطاع الرائد والمرشح لقيادة جهود التعاون الانمائي كافة في المنهاج المقترح.. وحتى يتمكن هذا القطاع من ان يلعب دوره الريادي، ينبغي اندماجه في تجربة الاسواق المالية والنقدية العالمية من اجل اكتساب التكنولوجيا المتعلقة بصناعة المال (ص ص ٣٧٤ ـ ٣٧٥). ويتطلب المنهاج المقترح تكثيف الجهود ضمن الدائرة شبه الاقليمية للايفاء بالمتطلبات النوعية لقاعدة التوليد الذاتي للنموّ.. بينما تنصبّ اهمية الدائرة الاقليمية في مواجهة عوامل عجز مجموعة المجلس في مجال الموارد الطبيعية والبشرية واعتبارات الطاقة

الاستيعابية.. في حين تنصب اهمية الدائرة الدولية ـ بالاضافة الى مساهمتها في مواجهة عوامل القصور السابقة على توسيع دائرة الاستثمارات وتوفير متطلبات البحث والتكنولوجيا.. (ص ص ٣٧٨ ـ ٣٧٩، ٤٠٣).

٣ ـ نقد الافكار والنتائج الرئيسية للبحث

انطلاقاً من الاهمية المرجعية التي تتسم بها الوسائل الجامعية عموماً، ارتباطاً بالدقة العلمية التي تتوخاها عادة، سواء في جوانبها المنهجية والموضوعية او في جوانبها الشكلية، ومع ملاحظة قلة من الاخطاء التي وردت في عدد من صفحات هذه الدراسة، بالاضافة الى التخلف الزمني لمعظم جداولها التحليلية[٢] ، زائداً الاعتماد في بعض الحالات على مصادر صحفية (ص ص ١٧٥ ـ ١٧٧) او اهمالها لذكر المصادر في بعضها الآخر[٣].. عندئذ من المفيد مراجعة الحالات التالية:

ـ لم ترد تونس ضمن الاقطار الاعضاء في اوابك (ص ١٩٦).

ـ إن المناقشة التي تمت بخصوص إعداد وتنفيذ الخطط الاقتصادية في الكويت ـ الاولى والثانية (ص ٦٠، ٧٤) غير دقيقة.. حيث ان الخطة الاولى، رغم نجاح محاولات إعدادها ووصولها الى «مجلس الامة الكويتي»، فقد بقيت في المجلس دون اقرارها، بينما استمرت الخطة الثانية مجرد محاولة مكتبية لم تجد طريقها حتى الى المجلس المذكور، وبالتالي فإن تلك الخطط لم تحظ بالاقرار، ناهيك عن مسألة التنفيذ.

ـ ما ورد بخصوص توجه الشركة العربية البحرية لنقل البترول نحو توسيع اسطولها ليشمل المزيد من الناقلات النفطية (ص ١٩٧) لا يتفق وحقيقة اوضاع الشركة. فمنذ عام ١٩٧٧، حيث استكملت بناء اسطول يضم ثماني ناقلات نفطية، زائداً ناقلتي الغاز (١٩٧٩) لم يجر أيُّ توسُّع فيها، بل إنها ـ وبسبب العلاقة المباشرة بين زيادة نشاطها البحري وبين تصاعد خسارتها ـ فقد قررت في بداية عام ١٩٨٠ ايقاف شراء ناقلات جديدة، ثم عادت وقررت عام ١٩٨٢ ايقاف تشغيل ناقلاتها النفطية الخمس الاكبر حجماً، وأخيراً قررت عام ١٩٨٣ بيع تلك الناقلات والحصيلة ليست توسعاً، بل تصفية لجزء مهم من اصولها الثابتة. كما ان رأسمال الشركة (٥٠٠ مليون دولار) هو رأس المال الاسمي الذي بقي ثابتاً منذ انشاء الشركة، وأن الزيادة الحاصلة هي في رأس المال المدفوع[٤].

ـ إن القفزة الحاصلة في انتاج القمح السعودي (٩٠ ـ ٤٠٠) الف طن خلال الفترة ١٩٧٣/ ١٩٧٤ ـ ١٩٨١/ ١٩٨٢ قد تكون في جزء مهم منها ظاهرية وغير حقيقية حيث ان طبيعة الاعانات من حيث طريقة منحها بالعلاقة مع الكميات المنتجة، بالاضافة الى مبالغها المرتفعة لصالح المنتجين السعوديين، دفعتهم الى تهريب اكبر الكميات الممكنة من القمح عن طريق السوق السوداء، خاصة من الاقطار المجاورة،

---

(٢) انظر على سبيل المثال: فؤاد حمدي بسيسو، **التعاون الانمائي بين اقطار مجلس التعاون العربي الخليجي: المنهاج المقترح والاسس المضمونية والعملية**، سلسلة اطروحات الدكتوراه، ٦ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، جداول التجارة الخارجية، ص ٢٣٧ ـ ٢٤٣.

(٣) انظر على سبيل المثال: المصدر نفسه، ص ١٧٦ (الفقرة الاولى).

(٤) انظر: عبد الوهاب حميد رشيد، **التنمية العربية ومدخل المشروعات المشتركة: النظرية والتطبيقات الدولية والتجربة العربية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨٢)، و «المشروعات العربية المشتركة من منظور تكاملي»، (مخطوطة في مرحلة الاتفاق على اصدارها).

لتحسب ضمن الانتاج المحلي، بغية حصولهم على مزيد من مبالغ الدعم.

ـ يصعب الاتفاق مع الآراء الواردة بالدراسة بخصوص «ثورة الاسعار» (ص ٤٢، ١٩٦، ٢٠٣، ٢٢٢)، او «سيطرة الاقطار المنتجة على مواردها النفطية» (ص ٤٠، ٢٢١ ـ ٢٢٢). ذلك ان الثورة تعني إحداث تغييرات جذرية في السياسات النفطية باتجاه وضعها في خدمة تنميتها الذاتية بالحد من انتاجها وتقليص صادراتها من النفط الخام.. على خلاف الحالة الراهنة القائمة على الانتاج النفطي من منظور متطلبات الاقتصاد الرأسمالي العالمي، كما ان السيطرة المزعومة لم تتعدَّ مرحلة الانتاج، وأن تعديلات الاسعار دفعت بالاقطار المعنية نحو مزيد من الانتاج النفطي وتعميق الاندماج التبعي للاقتصاد الرأسمالي العالمي.

لعل نقطة البدء المركزية في مناقشة افكار هذه الدراسة ونتائجها هي مفهومها للتنمية وفق «مبدأ الاعتماد على الذات» (ص ٢٧) من خلال «الدور الريادي للقطاع المالي» (ص ص ١٢٨ ـ ١٣١، ٢٢٢) و«في اطار علاقة عادلة ومتوازنة مع الدائرة الدولية وتحسينها» (ص ٣١٠، ٣٢٥) بغرض الحصول على «احدث التكنولوجيا لتحقيق افضل استقلال لمواردها» (ص ٣٧، ١٣٤) على اساس وجود «علاقة ايجابية بين فكرة التوليد الذاتي وبين العلاقة مع الدائرة الدولية» (ص ص ٣٠٥ ـ ٣٠٦، ٣١١)، بهدف بناء مجموعة المجلس لقواعدها الهيكلية والانتاجية.. والتي تشكل في مجموعها افكاراً غير متوافقة، خاصة عند ملاحظة:

ـ ان الاوضاع الاقتصادية ـ الاجتماعية لهذه المجموعة تبرز في مشكلتي التخلف والتبعية في ظل افتقارها لمقومات تنميتها الذاتية، مقابل الدور الكبير نسبياً للقطاع النفطي.. وعليه، فان التنمية المعتمدة على الذات تتطلب بالضرورة توجيه سياسات الاستثمار والانتاج والتبادل والاستهلاك لمصلحة الاغلبية على اساس التوجه الداخلي خاصة في اطار التنمية العربية. ويرتبط بذلك اعادة هيكلة قطاعاتها باتجاه دمج القطاع النفطي من خلال تقليص انتاجه الى حدود تتفق والمصلحة القومية اولاً، والتأكيد على مراحله الانتاجية اللاحقة لصالح دعم العملية الانتاجية، خاصة الصناعات ـ الزراعية، وبالنتيجة اعادة هيكلة العلاقات الاقتصادية لهذه المجموعة لصالح علاقاتها الخليجية والعربية.

ـ إن المؤشرات العالية للانجاز المصرفي في السعودية من وجهة نظر الدراسة (ص ١٣١)، لا تقوم دليلاً على التنمية بقدر ما تخفي حقيقة خطيرة تتعلق ببروز ظاهرة تبعية جديدة تتجسد في اندماج رأس المال المالي للمجموعة مع رأس المال العالمي. ولعلّ في متابعة التوزيع الجغرافي لرؤوس اموال المشروعات العربية ـ الدولية المشتركة في السعودية التي احتلت المرتبة الاولى في الوطن العربي ما يُجسد هذه الظاهرة[٥].

ـ إن اقامة احدث المشروعات الصناعية على اساس التوجه الخارجي بدءاً من مرحلة

---

(٥) هذه النتيجة ظهرت في اطار تحليل (٧٠٠) مشروع مشترك في الوطن العربي في: رشيد، «المشروعات العربية المشتركة من منظور تكاملي،» اعتماداً على مصدرين: اولهما، (٥٠٠) مشروع، وثانيهما، (٢٠٠) مشروع، وهما: جامعة الدول العربية، الامانة العامة، الادارة العامة للشؤون الاقتصادية، **دليل المشروعات العربية المشتركة: العربية ـ العربية، والعربية ـ الدولية**، اعداد سميح سعود (تونس: جامعة الدول العربية؛ الكويت: منظمة الاقطار العربية المصدرة للبترول، ١٩٨٤)، وعبد الوهاب حميد رشيد، «دور المشروعات المشتركة في التكامل الاقتصادي العربي،» (اطروحة **دكتوراه**، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٧٩ ـ ١٩٨٠)، الملحق (ج).

الدراسات ومروراً باستيراد التكنولوجيا ولغاية ادارتها وصيانتها لصالح تصدير منتجاتها في اطار العلاقات المشتركة مع الشركات الاحتكارية الدولية، كما في انتاج سيارات جنرال موتورز والمرسيدس.. الخ. (ص ٧٠)، مع المطالبة بتحييد قوة تأثير هذه الشركات ودولها الكبرى.. (ص ٣٥٥)، مجرد كلمات تفتقر الى المعنى الحقيقي لمضمونها.. لأن طبيعة هذه المشروعات من حيث منتجاتها وأسلوب اقامتها لا يتفق وبناء القاعدة الانتاجية الحقيقية والآمنة، كما ان التنمية المعتمدة على الذات لا تتطلب بالضرورة استخدام احدث التكنولوجيا في ظل مجتمع متخلف[٦]، بل البناء التدريجي لتكنولوجيا وطنية في ظل تنمية الانسان[٧].

ـ كما ان اقامة علاقات عادلة ومتوازنة مع الدائرة الدولية لتحقيق شروط تبادل متكافئة لا تستند الى المنطق العلمي في ظل التقسيم الدولي الرأسمالي للعمل القائم على تجزئة العملية الانتاجية الدولية على نحو غير متكافىء. فطالما بقيت الدول النامية منتجة ومصدّرة للمواد الخام ومستوردة للسلع الصناعية الجاهزة وخاصة الاستهلاكية، فإن عملية التبادل تبقى غير متكافئة حتى ولو جاءت نسب التبادل التجاري لصالحها، لأن هذه الحالة تعني تحويل جزء مهم من القيمة المضافة الكامنة في المواد الخام لمصلحة الدول الصناعية[٨].

ـ وأخيراً يبقى التساؤل قائماً عن معنى الدعوة لتحسين العلاقات مع الدائرة الدولية في وقت اظهرت الدراسة تصاعدها الى حدود (٩٣,١ بالمائة) من تجارة مجموعة المجلس.. يضاف الى ذلك الدفاع الصريح للدراسة عن هذه العلاقات ونفي الآثار السلبية لظاهرة الانكشاف الاقتصادي، او حالة الاستنزاف التي تتعرض لها هذه الاقطار في علاقاتها مع الدائرة الدولية (ص ص ٣٠٤ ـ ٣٠٥).

ـ أما مسألة التعاون (التكامل) الانمائي لمجموعة المجلس في اطار المنهاج الجزئي المقترح من خلال الدور الريادي للقطاع المالي بالعلاقة مع الدوائر الثلاث المذكورة.. وارتباطاً بالملاحظات السابقة.. فإن عملية التكامل من وجهة نظر التنمية الهيكلية تتطلب قيامها وفق مبادىء اساسية شاملة توفر امكانية تنفيذ خطواتها بصورة تدريجية تتفق وطبيعة التكامل ذاته باعتباره عملية نمطية مستمرة.

كما أن عجز محاولات التكامل العربي تحقيق اهدافه لا يعني فشل الفكرة او رفضها (ص ٢٢٣)، بل البحث عن الاسباب الحقيقية التي قادت الى هذا العجز والتي تتعدى تلك الاقتصادية (ص ١٥٩) او عدم رغبة المواطن (ص ١٤٩) الى غياب ارادة الاغلبية. ويمكن الرجوع في هذه المسألة الى محاولة الاستفتاء المحدودة التي جرت على مستوى عشرة اقطار عربية شملت ستة آلاف من المبحوثين والتي اكدت التزامهم بالوحدة العربية، رغم كثرة النكسات التي حدثت، بالاضافة الى تباين

---

(٦) انظر: اسماعيل صبري عبد الله، **نحو نظام اقتصادي عالمي جديد: دراسة في قضايا التنمية والتحرر الاقتصادي والعلاقات الدولية**، الاصدارة الثانية من الطبعة الاولى (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧)، ص ٢٢٨، ومحبوب الحق، **ستار الفقر: خيارات امام العالم الثالث**، ترجمة احمد فؤاد بلبع، تقديم اسماعيل صبري عبد الله (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧)، ص ٩٧ ـ ١٠٠.

(٧) عبد الوهاب حميد رشيد، **العجز الغذائي ومهمة التنمية العربية: المشكلة الغذائية من منظور التنمية الريفية المتكاملة** (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٨٤). (تحت الطبع).

(٨) عبد الوهاب حميد رشيد، **التجارة الخارجية وتفاقم التبعية العربية** (بيروت: معهد الانماء العربي، ١٩٨٤). (تحت الطبع).

مستوياتهم المهنية والتعليمية والجغرافية، الخ[٩].

وبالمقابل فان نجاح اقامة مجموعة من المشروعات المشتركة في اطار بعض المنظمات العربية (ص ص ٢١٨ ـ ٢١٩)، لا يعني بالضرورة نجاح المنهاج الجزئي، حيث ان متابعة المشروعات المشتركة عموماً (العربية والعربية ـ الدولية) تشير الى عجزها في خلق آثار تكاملية لصالح التنمية العربية، نظراً لغياب استراتيجية عربية لاقامتها من منظور التنمية المشتركة، وبالنتيجة بقيت العلاقات العربية ـ العربية على مستوياتها المتدنية لصالح العلاقات العربية ـ الدولية[١٠].

وأخيراً تبقى ضرورة الاشارة بايجاز الى اهمال الدراسة لثلاث مسائل خطيرة تتعلق بالتنمية المعتمدة على الذات في اطار عملية التكامل؛ اولاها: عدم ذكر حتى كلمة «تبعية» في فصولها الاربعة عشر كافة[١١]؛ وثانيها: عدم التطرق الى العلاقة العضوية بين التنمية المعتمدة على الذات وبين الحد من الانتاج النفطي ووضعه في خدمة هذه التنمية؛ وثالثها: اهمال مناقشة القرارات الاقتصادية (١٩٨٠)، خاصة في ظروف تعرّضها لمحاولات اجهاضها[١٢]، ورغم ان هذه القرارات توفر مبادىء اساسية وشاملة لأية عملية تكاملية تقوم في اطار التنمية العربية (الميثاق)،زائداً الخطوات التطبيقية وفق برامج جزئية (الاستراتيجية).

ومع ان هذه الدراسة لا تخلو من مجموعة افكار ونتائج صائبة، سواء ما يتعلق منها بالآثار السلبية للنفط (ص ص ١٣٥ ـ ١٣٧)، او طبيعة العملية الانتاجية المستنزفة لموارد مجموعة المجلس (ص ١٤٥)، بالاضافة الى مسألة وضع العلاقات الدولية في خدمة التنمية الذاتية (ص ٣٢٥). إلا ان نظرتها التحليلية القائمة على الاخذ بالامر الواقع، افقدتها القدرة على التمييز بين تقرير الواقع الحالي وبين مهمة تغيير هذا الواقع.. وبالنتيجة فقد قادت هذه النظرة الى محاولة التوفيق بين مجموعة متناقضات بدءاً بالدور الريادي للقطاع المالي وتعزيز اندماجه برأس المال العالمي، ومروراً بدعم التعاون مع الشركات الاحتكارية وتحسين العلاقة مع الدائرة الدولية، ولتكشف عن مجموعة افكار ومواقف يصعب جمعها الا في اطار من «المنهجية التلفيقية»[١٣].

وختاماً، فإن الملاحظات الواردة لا تقلل من الجهد الطيب والمكثف المبذول في اعداد هذا الكتاب الذي يتطلب مزيداً من القراءة الدقيقة والمناقشة الهادفة في قضية محورية لصالح التكامل والتنمية العربية □

---

(٩) سعد الدين ابراهيم، **اتجاهات الراي العام العربي نحو مسالة الوحدة: دراسة ميدانية** (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠).

(١٠) انظر لعبد الوهاب حميد رشيد : «دور المشروعات المشتركة في التكامل الاقتصادي العربي،»؛ **التنمية العربية ومدخل المشروعات المشتركة: النظرية والتطبيقات الدولية والتجربة العربية**، و«المشروعات العربية المشتركة من منظور تكاملي،».

(١١) وردت كلمة «تبعية» في الفصل الخامس عشر (الخلاصة)، ص ٤٢٩، في اطار فقرة تشكل خلاصة لمناقشة ظاهرة الانكشاف الاقتصادي، وعلى نحو يتطلب مقارنتها مع الافكار الرئيسية السابقة (ص ٣٠٤ ـ ٣٠٦).

(١٢) انظر: رشيد حسن، «محاكمة اقتصادية للجامعة العربية،» **الاقتصاد والاعمال**، السنة ٣، العدد ٣١ (تشرين الاول/ اكتوبر ١٩٨١)، ومحمد محمود الامام، «منهجية إعداد المشروعات العربية المشتركة في اطار استراتيجية العمل العربي المشترك،» ورقة قدّمت الى: **ندوة منهجية التخطيط القومي واعداد المشروعات العربية المشتركة** (الكويت: المعهد العربي للتخطيط، ١٩٨٣).

(١٣) انظر: طيب تيزيني، «اشكالية تنمية الطاقات البشرية،» ورقة قدّمت الى: المعهد العربي للتخطيط بالكويت، الحلقة النقاشية، ٥، الكويت، ١٩٨١، **التخطيط لتنمية عربية: آفاقه وحدوده** (الكويت: المعهد، ١٩٨١)، ج ٢، ص ٥٣ و ٧٩.