اشكالية التراث والعلوم السياسية(*)

د. نيفين عبدالخالق مصطفى

كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة القاهرة.

الاشكالية المطروحة للبحث تثير العديد من القضايا التي تتعلق بموضوعات شتى بعضها يدور حول ماهية هذه الاشكالية ونواحي اللَّبس والإشكال فيها. والبعض الاخر يتعلق بمنهج المعرفة المستقى من التراث وكيفية الافادة منه في نطاق العلوم السياسية وتدريسها في الجامعات العربية.

أولاً : اشكالية التراث

المعنى الموسع للتراث(١) الذي ينصرف الى ميراث الانسانية كلها ليس هو الذي نقصده، لأنه في بعض الأحيان يكون وسيلة لإلغاء التمايز الحضاري بهدف فرض سيطرة الاقوى.

اما المعنى الذي نتناوله للتراث، فهو المنصرف الى ذلك الميراث المعنوي الذي تركه السلف للخلف، والذي يتعلق بجماعة معينة تشعر بأنه يعنيها ويخصها، حيث يصير بالنسبة لها مدخلا لفهم الذات وتحديد الهوية في ضوء الخبرة الماضية، وحيث يمثّل اصلا يجتمع عليه افراد هذه الجماعة ويشعرون عن طريقه بالانتماء. ويعوّل منهجنا خلال هذا البحث على البدء بإثارة بعض القضايا المتعلقة بهذه الاشكالية لنحدد موقفنا منها قبل ان نعرض تصورنا لعملية إحياء المعرفة بالتراث والاستفادة منه في العلوم السياسية. ونعرض لهذه القضايا تباعا:

(*) دراسة قدمت الى: ندوة العلوم السياسية في الوطن العربي، قبرص، ٤٠ ـ ٨ شباط/ فبراير ١٩٨٥، نظمتها الجمعية العربية للعلوم السياسية في قبرص.

(١) وردت لفظة «التراث» في القرآن بمعنى «الميراث». وذلك في قوله تعالى: ﴿ وتأكلون التراث أكلا لما ﴾ (الفجر: ١٩). وجاء في تفسيرها ان المعنى المراد من التراث هو الميراث. ونضيف ان الميراث انما يخص في الغالب الارث المادي، بينما شاع استخدام التراث فيما يخص الارث المعنوي. انظر: محمد علي الصابوني، **صفوة التفاسير**، ط ٤ (بيروت: دار القرآن الكريم، ١٩٨١)، ج ٣، ص ٥٥٨.

١ ـ طبيعة التراث ونعته

فالتراث ذو طبيعة كلية واستمرارية، وذو نعت عربي وإسلامي. فهو يرتبط بالسلف لأن ما نعاصره اليوم لا يتصف بأنه تراث، الا ان ارتباطه بالسلف لا ينفي الاستمرارية «للأمة»[٢] التي ينتسب اليها هذا التراث. وهو من حيث النعت عربي إسلامي لأنه يرتبط بالخبرة التاريخية العربية الاسلامية، والعروبة هنا هي عروبة اللسان وليست عروبة الجنس او العنصر: فاللسان العربي بعد نزول القرآن أصبح جزءاً من الإسلام لا ينفصل عنه[٣]. والتراث أيضا كلّي وشامل لوجوه ومعانٍ عدة تشمل كل ما تركه السلف للخَلَف، سواء ما اتَّخذ طابع التدوين في شكل نصوص مكتوبة، أو ما اتخذ شكل العُرف والمفاهيم التي ترسّبت في الوعي والشعور الجماعي، التي حتى لو تم طمسها ظاهريا الا انها تظل كامنة تحت السطح ولا تلبث ان تعبر عن نفسها حين تواتيها العوامل المناسبة[٤] مؤكدة بذلك على معنى الاستمرارية المذكورة آنفا. وبذلك فإن الاقتصار في التراث على النصوص المكتوبة التي تنتمي في غالبيتها الى مجموعتين من السلف: الفقهاء، والفلاسفة، انما يحد من نطاق تعاملنا مع التراث لأنه يربطنا بخبرة ذاتيّة محددة زمانا ومكانا، ومرتبطة بأشخاص معينين بالاسماء. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى، فإن تلك النصوص المكتوبة كانت في معظم الأحيان تدور حول ما ينبغي أن يكون، لا على ما هو قائم بالفعل. ولذلك وجدنا تلك الفجوة التي تظهر احيانا عند مقارنة التراث المرتبط بالممارسة السياسية بذلك المرتبط بالنصوص المكتوبة، حيث قد يعبر الأول عن سلوكيات وممارسات قد لا تتطابق في بعض الأحيان مع ما تؤكد عليه نصوص التراث سواء ما اتخذ منها صورة فلسفية اخلاقية أو صورة فقهية تقنينية. والتعامل مع تلك الفجوة إنما يكمن ـ من وجهة نظرنا ـ في تناول التراث بشكل كلي وشامل لكل ما له صلة بالمشاكل العملية للجماعة السياسية وطريقة فهمها وأسلوب مواجهتها وكيفية ادراكها لها[٥].

٢ ـ تمجيد التراث والنزعة التقديسية

نجد ان مناشدة التراث كمحاولة للخلاص من إخفاقات يعاني منها الخلف في الواقع المعاصر أو كرد فعل لخوف من خطر يستشعرونه، يجعل اللجوء الى التراث بمثابة اجراء دفاعي. وفي ذلك نجد ان هذه الظاهرة ليست بجديدة، فهي قد اتخذت صوراً متكررة عبر التاريخ العربي الاسلامي والجهود فيها موصولة، حيث يقود الاحساس بحرمان اخلاقي ونفسي شديد الافراد والجماعات نحو السعي وراء النموذج الفذ. ويضاف الى ما سبق ان النظم الانتقالية تمر بتغيير اجتماعي شامل، يؤثر فيه بشكل او بآخر سلوك النخب السياسية لأنه يرتبط بقضية الشرعية والضبط.

---

(٢) انظر: منى ابو الفضل، «مفهوم الأمة في الاسلام،» دراسة قدمت الى: ندوة النظرية السياسية في الاسلام، القاهرة، ٥ ـ ٨ ايار/ مايو ١٩٨١، نظمها المجلس الاعلى للثقافة في القاهرة.

(٣) يذكر في هذا الصدد قوله تعالى: ﴿انا أنزلناه قرآنا عربيا لعلكم تعقلون﴾ (يوسف: ٢). وكذلك حديث ينسب للرسول(ص)، نصه «ليست العربية بأب ولا أم إنما العربية اللسان».

(٤) A.A.A. Fyzee, «The Impact of Islam upon Political Conduct in Recent Times,» in: Harold D. Lasswell and Hrlan Cleveland, *The Ethic of Power: The Interplay of Religion: Philosophy and Politics* (New York: Harper, 1962), pp.113-116.

(٥) انظر: حامد ربيع، **سلوك المالك في تدبير الممالك** (١٩٨٠)، ج ١، ص ٧٥ و٧٦، وعبدالسلام محمد هارون، **التراث العربي** (١٩٧٨)، ص ١٢ وما بعدها.

ولذلك فإن البعض يرى ان الشخصية «غير المستقلة ذاتيا»[٦]، بمعنى انها لا تمثل اصالة معينة بالنسبة لمجتمعها، تثير الشكوك من حولها، كما انها قد ترفع من التوقعات المبالغ فيها للقدر الذي يستطيع ان ينجزه اي مُتَوَلٍّ للسلطة. ورد الفعل لذلك الوضع قد يظهر في شكل البحث عن المجتمع السياسي الأمثل والتساؤل عن السند الشرعي للولاءات السياسية النهائية. وقد يتخذ ذلك، صورة التركيز حول الولاء للقومية، كما قد يظهر في التعلق بالخلافة الإسلامية والولاء للإسلام. ويضاف الى ذلك أيضا الشعور بعدم الثقة في جدوى الاقتباس عن الغرب، لارتباطه بمعنى الاستعمار الذي يمثل خلفية مرفوضة، لا سيّما وأن محاولات الاقتباس تلك ـ التي قد تتخذ مسمّى «التحديث» أو «التنمية»[٧] ـ تفرض احيانا من اعلى، في صورة مجموعة من التكوينات المتباينة، والتي قد تتعارض احيانا مع التكوينات التقليدية المنتمية للمجتمع ذاته. وهنا نجد ان مناخا من الشك وعدم القدرة على التنبؤ، يشكل التربة الصالحة للبحث عن شيء متفوق يمكن ان يعمل كجسر بين الحاضر المرفوض أو المشوب بالشك، وبين المستقبل غير المحدد. حينئذ تظهر الدعوة الى احياء المعرفة بالتراث باعتباره المنقذ المؤهل لحل مشاكل العصر، وتتخذ احيانا شعارات «الأصالة والمعاصرة» أو «التجديد»... كلها محاولات تعبر عن مناشدة واستحضار التراث المتفوق، وانتظار الخلاص على يد هذا البطل المسمى التراث.

٣ ـ فاعلية التراث وجدوى عملية الإحياء

وانطلاقا مما سبق، نوضح ان التوقعات المتزايدة التي تعلق على التراث، انما تنطوي في احد جوانبها على تحميل للتراث بأكثر مما ينبغي. لأنه، اذا كان السلف قد عاشوا حياتهم وواجهوا مشاكلها وتفاعلوا مع البيئة المحيطة بهم، فهم ليسوا مطالبين بأن يواجهوا حياة الخلف، وان يجدوا لديهم الإجابة والحلول لكل ما يعنّ من مشاكل وما يلتبس عليهم من إشكاليات. فمثل ذلك الجهد إنما يُطلب من المعاصرين انفسهم. ولذلك عندما لا يوجد في التراث ما يفيد، بخصوص جزئية من جزئيات الواقع المعاصر، فهذا ليس عيباً أو قصوراً في التراث، لأنه ليس من المفترض اصلا ان يوجد فيه حل لكل شيء. وهذا الوضع لا يعدّ مسوغاً لوصف التراث بعدم الفاعلية أو عدم الجدوى، لأن الفاعلية والجدوى إنما تتأتى من اشخاص المتعاملين مع التراث. فالتراث في هذه الناحية محايد، فهو إرث فاعليته رهينة بالقدرة على تحقيقها والاستفادة منها. ومن هنا، فإن القصور والجمود أو الفاعلية والجدوى، انما هي صفات تُخلَع على محاولات التعامل مع التراث وليس على التراث ذاته. وبذلك، فإن اطلاق الدعوى الى احياء التراث تعني إحياء المعرفة بالتراث لأن التراث نفسه موجود وباق. ونشير بهذا الصدد إلى أن عملية الإحياء قد تنزع نزعة انتقائية، وقد تركز على جانب السلب أو الايجاب[٨]، أو قد تنزع نزعة توفيقية. والواقع، ان فاعلية هذه العملية مرتبطة بالتزام الصدق المنهجي في التعامل مع التراث حتى لا تعاق عملية الاتصال بين

---

(٦) H. Daalder, «Government and Political Opposition in the New States,» *Government and Opposition*, vol.1, no.2 (1966), pp.208-209.

(٧) حول موضوع التنمية السياسية، انظر: G. Finkle, *Political Development and Social Change* (New York: John Wiley, 1968).

(٨) انظر: محمد أركون، «التراث: محتواه وهويته ـ ايجابياته وسلبياته،» ورقة قدمت الى: ندوة التراث وتحديات العصر في الوطن العربي: الأصالة والمعاصرة، القاهرة، ٢٤ ـ ٢٧ ايلول/ سبتمبر ١٩٨٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، ص ١٥٥ ـ ١٦٧.

السلف والخلف، ولا تحدث تلك الفجوة الشعورية التي تظهر عند الحديث عن التراث، وكأنه في وضع انفصال عن الذات وليس في وضع تعايش واتصال. وهنا نجد ان عملية إحياء المعرفة بالتراث، ليست بحاجة الى منهاجية بقدر حاجتها الى ايمان القائمين بها بأهميتها، وبقدرتهم على التفاعل مع التراث ومعطياته.

وبعد أن تعرّضنا لبعض القضايا المتعلقة بإشكالية التراث واوضحنا موقفنا منها، نقدم تصورنا لمنهاجية إحياء المعرفة بالتراث ونستهل ذلك بالتساؤل التالي:

من هو المؤهل والمسؤول حقيقة عن مهمة البحث في التراث ومحاولة إحياء المعرفة به واستخدامه في نطاق العلوم السياسية؟

في الواقع، ان موضوعات السياسة كما يظهر من متابعة تاريخ الفكر والتراث السياسي الإسلامي، كان يتناولها من يغلب عليه وصف الفقيه أو الفيلسوف. والفقيه الذي ينصرف جهده الى عملية تخريج الأحكام من مصادرها الشرعية ليس بالضرورة مفكراً سياسيا. وان تجمعت لفقيه مكانة سياسية فهي ترجع الى مواهب شخصية خاصة به وليس الى طبيعة عمله المعنية بصفة خاصة بالقياس العقلي والمقارنة بين الاشباه والنظائر التي تختلف عن امور السياسة المتغيرة[٩]. ولذلك، فإن احتكاك معظم الفقهاء بالسياسة، إنما كان بقصد اصدار الفتاوى، وتوضيح ما للراعي والرعية من حقوق وواجبات مستمدة من الأصول التشريعية[١٠]، وهم في ذلك متّسقون مع أنفسهم. واذا نظرنا الى تعامل الفقيه المعاصر مع التراث وامور السياسة، نجد ان التراث بالنسبة له ـ سواء كان في ذلك التراث الفقهي أو التاريخي السياسي ـ هو مجال للقياس على الاشباه والنظائر. ولذلك، فإن معظم النتاج الفكري المرتبط بمن تغلب عليه صفة الفقيه، يكون متعلّقا بالسوابق التاريخية والفقهية. وكذلك، نجد ان من تغلب عليه صفة الفيلسوف، يعبِّر نتاجه الفكري عن تصور ذاتي مستمد من رؤيته الخاصة، ومتأثر فيه بأحوال وظروف عصره، ويكون نجاحه في صياغة نظرية ذات طابع سياسي أمراً مردّه الى مدى قدراته الفكرية. والفيلسوف المعاصر، عندما يتناول التراث، فإنه يتناوله من خلال هذه الرؤية الذاتية التي تغلب عليها نزعة الفلسفة. وايضا المؤرخ الذي يعبّر نتاجه الفكري عن طابع التسجيل والمتابعة الزمنية ليس هو من يتصدر لهذه المهمة.

ولذلك، فإننا نستطيع القول ان الباحث السياسي الذي يمتلك ادوات التحليل العلمي للظاهرة السياسية، والمتمكّن من التعامل مع السياسة ومتغيراتها ودراستها على مستوى الفكر وعلى مستوى الحركة، هو المؤهل والمسؤول حقيقة عن مهمة الاضطلاع بالبحث والتنقيب في التراث من

---

(٩) لاحظ ابن خلدون من قبل طبيعة عمل الفقهاء المنصبة على النظر العقلي والقياس والاستنباط، التي هي تختلف عن مجالات السياسة التي لا يؤدي فيها القياس على الاشباه والنظائر نفس الدور الذي يؤديه في مجال الفقه. انظر: عبدالرحمن بن محمد ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، تحرير علي عبدالواحد وافي، ٤ ج ([القاهرة]: لجنة البيان العربي، ١٩٥٧ ـ ١٩٦٢)، ج ٢، ص ٧٤٣ ـ ٧٤٤.

(١٠) الأمثلة على ذلك من نصوص التراث كثيرة نذكر منها: احمد بن عبدالحليم ابن تيمية، **السياسة الشرعية في اصلاح الراعي والرعية**، مراجعة وتحقيق علي سامي النشار واحمد زكي عطية، ط ٢ (القاهرة: دار الكتاب العربي، ١٩٥١)، وابو حامد محمد بن محمد الغزالي، **التبر المسبوك في نصيحة الملوك**، ط ٢ (القاهرة: مطبعة الآداب، ١٩٦٨).

الوجهة السياسية العلمية، دون ان يقتصر على ما يمتلك من ادوات منهجية، ولكنه، لا بد من ان يجعل من اجتهادات الفقهاء ومن تصورات الفلاسفة ومن تسجيل المؤرخين، خلفية فكرية بالنسبة له ينطلق منها بعد ذلك لكي ينقّب في كليات التراث السياسي. ولا شك، ان ذلك سوف يرأبُ كثيرا من الصدع الناشىء عن الانفصال ما بين من يعرفون العصر واحتياجاته، والسياسة ومتغيراتها، ولكنهم، لا يعرفون شيئا عن الفقه واصوله وعن التراث الفكري والفلسفي والتاريخي، وبين من يعرفون ما سبق، ولكنهم يفتقرون الى القدرة على التفاعل مع حقائق السياسة ومتغيراتها. واجتماع هذه الروافد في الباحث والمفكر والعالم السياسي سوف يكون له اثر عظيم على جدوى وفاعلية عملية احياء التعامل مع التراث ـ في مجال العلوم السياسية ـ وجعلها احدى القوى الدافعة للتطور والتقدم.

بقي ان نتحدث عن تصورنا لمنهاجية إحياء التعامل مع التراث والاستفادة منه في مجال العلوم السياسية، وهي تقوم على دعامتين اساسيتين:

الدعامة الأولى: اللغة العربية والمنهاجية المقترحة

ونلاحظ في هذا الصدد ان من الأوليات التي تتطلبها منهاجية التعامل مع التراث هي التمكن من اللغة العربية والتمكين لها، حيث تبدأ اشكاليات التعامل معه عادة ببداية لغوية، تدور حول تفسير النصوص والدلالة اللغوية لألفاظ معينة لها معناها سواء في الأصل التشريعي في القرآن والسنّة، او في الاستخدام الحركي. ولذلك اهميته في بناء المفاهيم المتعلقة بألفاظ لها استخدامها في مجال التراث السياسي كألفاظ: الخلافة، الشورى، الحكم، الإمامة، الأحزاب، الخروج، الهجرة، الصبر... الخ، حيث ينبغي عدم الاكتفاء بالدلالة المركزية او الهامشية للفظ من الالفاظ، وانما يلزم ايضا التعرف على تاريخ اللفظ وتطور دلالته[١١].

ولا أقصد من ذلك بالطبع اغراق الباحث في التراث في مجال التأويلات الكلامية والاشتقاقات اللفظية، وانما ارمي الى ابراز المعنى اللغوي والدلالة اللفظية لما لهما من اهمية في احياء التعامل مع التراث، واحلال الفاظ التراث الأصيلة محلها اللائق في حياتنا السياسية والاجتماعية.

ويرتبط بذلك أيضا، تأثر اللغة السياسية العربية بالثقافة العلمانية الغربية. حيث هجرت بعض الالفاظ الاصيلة التي لها دلالتها المرتبطة بالتراث كألفاظ: الشورى، الحسبة، أهل الحل والعقد وغيرها، وذلك في مقابل شيوع الفاظ اخرى تستخدم كترجمة لمرادفاتها المقتبسة من لغات أخرى، كالمعارضة مثلا، ترجمة للفظة Opposition[١٢] والصفوة والنخبة كترجمة للفظة Elite او

---

(١١) انظر من المصادر المفيدة بهذا الخصوص: ابراهيم انيس، **دلالة الالفاظ**، ط ٤ (القاهرة: مكتبة الانجلو المصرية، ١٩٨٠).

(١٢) يفيد التعامل اللغوي مع المصطلحات في الكشف عن بعض نواحي اللبس والغموض الذي يظن معه ان الالفاظ المستعملة للدلالة على تلك المصطلحات ليست لها دلالة مرتبطة بالتراث. من ذلك مثلا مصطلح «المعارضة» الذي استطعنا بيان كيف انه كلفظ مشتق من اصل لغوي سليم، وهو كمصطلح موفق في الدلالة على الخلاف الفكري والسياسي. ولقد عثرنا على مخطوط ـ تم تحقيقه حديثا ـ يرجع تاريخه الى القرن الثالث الهجري وهو معنون بلفظة المعارضة ويستخدمها بالدلالة نفسها المستعملة في عصرنا هذا في مجال الخلاف الفكري والسياسي. الا ان الاحتكاك =

غيرهما من الفاظ تُعرَّب مثل: البرلمان والديمقراطية وما الى ذلك.

وهذا الأمر يزيد من مشاكل العلوم السياسية في الوطن العربي، حيث ان الالفاظ تكتسب دلالتها في كل لغة بعد تجارب كثيرة وخبرات يمرّ بها المجتمع الذي يستخدم اللغة، فإذا انتقلت الكلمة وخرجت من بيئتها الى بيئة اخرى، فإن هذا يواجه صعوبة ان تكون الترجمة حاملة للدلالات الدقيقة التي تؤديها الكلمة في بيئتها الاصلية. ويزيد الأمر صعوبة، ان المجتمع العربي الإسلامي حتى وان لم يتم ابراز الاسلام فيه في صورة سياسية تعبر عن مفاهيم ومدركات الاسلام، فإنه يحتفظ به تحت السطح، وتبقى مفاهيمه مختزنة (كما يقولون في علم النفس) في اللاشعور. لذلك، فإن محاولة فرض الفاظ ثقافات ولغات اخرى على واقع هذا المجتمع، تصطدم مع الاثار الموجودة والمختزنة من التراث، ويكون الصراع بين الوافد والموروث من اكبر التحديات التي يواجهها المشتغل بالعلوم السياسية ـ إذا كرّس نفسه للعمل في عملية إحياء التعرّف على التراث والتفاعل معه واستخدامه في مجال العلوم السياسية.

الدعامة الثانية: موقفنا من التاريخ ونحن بصدد البحث في التراث

إن التاريخ بالنسبة للباحث والمحلل السياسي يمثل معملا لإجراء التجارب ـ إذا جاز التعبير ـ ومجالا لاختبار فرضياته وفروضه[١٣]. ويقوم المنهج التقليدي في التعامل مع التراث على تقديمه في صورة الفِرق والمذاهب وعرض تاريخها الفكري والحركي، او تناول اعلام الفكر الاسلامي من فقهاء وفلاسفة. وعلى الرغم من قيمة هذا المنهج، إلا أن عملية احياء التفاعل مع التراث والاستفادة منه في مجال العلوم السياسية، في حاجة الى ارتياد منهج جديد يتجاوز ذلك الأسلوب التقليدي الى دراسة قضايا الوجود السياسي والاجتماعي، وكيفية تناول وإدراك الفرق والمذاهب لهذه القضايا، وذلك من اجل بلورة مدارس فكرية تجمعُ فكر الفرق والمذاهب تحت مدركات واحدة تمثل مبادىء لها استمرارية تاريخية جعلتها تحيا حتى عصرنا هذا، حيث تظهر اصداء تلك المدارس لدى بعض الاتجاهات المعاصرة.

ولقد قمنا بمحاولة في اطار ذلك التصور من خلال دراستنا «للمعارضة في الفكر السياسي الإسلامي»[١٤]، حيث حاولنا الخروج من اطار المتابعة التاريخية الزمنية الى اطار ارحب يتعامل مع التراث كمعبّر عن مبادىء وافكار وليس عن دول واشخاص. وذلك لأن انحصار البحث داخل حدود زمنية بعينها تمثل عهوداً تاريخية وتجارب ذاتية، له مخاطره التي تتمثل في تبنّي وجهة النظر السائدة في الحقبة الزمنية التي يدور في اطارها البحث أو رفضها، وتقديم ذلك على انه هو

= الثقافي بالغرب في عصرنا الحالي اكسب اللفظة بعض الدلالات التي اصبحت تحملها كترجمة للفظة Opposition الانكليزية. انظر المخطوط المشار اليه في: سهل بن عبدالله التُسْتَري، **المعارضة والرد على اهل الفرق واهل الدعاوى في الأحوال**، تحقيق وتعليق ونقد محمد كمال جعفر (القاهرة: دار الانسان، ١٩٨٠). انظر مزيدا من التفاصيل حول لفظ ومصطلح المعارضة، في: نيفين عبدالخالق، **المعارضة في الفكر السياسي الاسلامي** (القاهرة: مكتبة الملك فيصل الاسلامية، ١٩٨٥).

(١٣) انظر مزيدا من التفاصيل، في: بكر مصباح تنيرة، «التاريخ والتحليل السياسي،» (رسالة ماجستير، جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٧٦).

(١٤) انظر: عبدالخالق، المصدر نفسه.

المعبر عن التراث، مع ان الأمر في حقيقته هو أن اي ممارسة إنما تعكس خصوصيتها.

وبذلك نصل الى ان نقطة البدء في التحليل السياسي للتراث، لا تقتصر فقط على جانب الثبات المتمثّل في الشريعة والنصوص الثابتة، ولا على جانب التغير المتمثّل في الممارسة ووقائع التاريخ واحداثه المستمرة. وانما ينبغي لها ان تجمع وتسير على هذين الساقين في منهج يتجاوز الدوران حول التجارب التاريخية[١٥] إلى تبني اللجوء الى الخبرة التاريخية المرتبطة بالتراث من اجل معرفة اصول وقواعد الممارسة دون الالتزام بتبني اشكالها او اشكالياتها النابعة من خصوصيتها الزمنية والبيئية.

ثانياً: منهج المعرفة المستقى من التراث في اطار مقارن مع المنهج الوضعي والتفسير المادي، وكيفية الاستفادة منه في مجال العلوم السياسية

انطلاقا مما سبق نعرض محاولتنا في الكشف عن منهج المعرفة المستقى من التراث ونحدد في ما يلي بعض عناصره:

١ ـ وحدة الظاهرة الاجتماعية والسياسية وتكاملها

يقوم المنهج الوضعي على اقتصار العلم على ما هو محسوس وملموس، وما هو خاضع للتجريب. وبالرجوع الى التراث، نجد انه يعرف ذلك الجمع بين العناصر المختلفة للشخصية الانسانية وللمجتمع نفسه، حيث لا يُقرّ بأي فصل لأي عنصر من هذه العناصر، بل انه يرى في هذا الفصل تدميرا لشخصية الإنسان وللمجتمع نفسه. ويظهر هذا الجمع في مظاهر شتّى: كالجمع بين المادة والروح وتكاملهما، والجمع بين الدنيا والآخرة، حيث ينظر للأولى على انها «مزرعة للآخرة».

والواقع ان هذا الجمع بين العناصر المختلفة المكوّنة للظاهرة الاجتماعية والسياسية، وتكاملها في إطار يجمع بين الإنسان والمجتمع والكون له أصوله المستقاة من التراث بمعناه الكلي والتي منها نستقي التصور التراثي للوجود السياسي والاجتماعي، الذي يقوم على عدّة دعائم:

ـ النظر الى الكون والخلق على انه وجد من اجل المعرفة بالله وعبادته.

ـ ان البشرية سائرة نحو غاية محددة تتمثل في يوم للحساب يفصل فيه الخالق بين خلقه.

ـ ان الدولة ـ المجتمع السياسي ـ هي وسيلة تمكّن الفرد من اجتياز الاختبار الدنيوي والوصول الى يوم الحساب وهو مؤدّ لفروض دينه، بعيدٌ عن ارتكاب ما حرّمه الله.

ـ ومن ثم فإن من اول وظائف الدولة والمجتمع السياسي، تمكين الفرد المسلم من تحقيق مبادىء الإسلام السياسية والاجتماعية، وإزالة العقبات التي تحول دون ذلك. وبذلك، فإن للدولة

---

(١٥) انظر: سعدالدين ابراهيم، «المسألة الاجتماعية بين التراث وتحديات العصر،» ورقة قدمت الى: ندوة التراث وتحديات العصر في الوطن العربي: الأصالة والمعاصرة، المصدر نفسه، ص ١٧ ـ ١٨.

والمجتمع وظيفة عقيدية، والحاكم بمثابة الحارس على الشرع. وهذا المعنى يظهر في معالجة التراث السياسي لقضية الخلافة وتعريفها بأنها «خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به»[١٦].

وتلك النظرة القائمة على الجمع والتكامل والوحدة لها آثارها على طريقة التناول لكثير من المسائل المتعلقة بالسياسة كعلم وممارسة. من ذلك مثلا مسألة «**الشرعية**» و«**المشروعية**». فـ « المشروعية» في المعنى المستقى من التراث ـ المرتبط بالاجتهاد من الأصول التشريعية التي منها تستقى ادلة الأحكام ـ تعني: الأساس الذي يجعل امراً من الأمور مشروعاً أو يبين حكمه من حيث الوجوب او الندب او الإباحة[١٧] ـ أما «شرعية» شيء ما فهي: أن يكون مشروعا على اساس من المشروعية بمعناها السابق بأن يوجد دليل على مشروعيته وحكمه.

فإذا قارنّا هذا المعنى السابق بالمعنى المستقى من المفاهيم الغربية لعلم السياسة نجد انه يقوم على التمييز بين «المشروعية» و«الشرعية» حيث ينظر الى الاولى على انها ترتبط بنص القانون وقد يطلق عليها «الشرعية القانونية». اما معنى «الشرعية» فقد نظر اليه على أنه يرتبط بالقيم والتوقعات الاجتماعية، وقد يطلق عليها احيانا اسم «الشرعية السياسية» او «الشرعية الاجتماعية».

وهذا التمييز بين المفهومين لا يعرفه التراث الاسلامي المرتبط بالاصول التشريعية حيث ان ما هو شرعي مشروع والعكس صحيح. «فالشرعية الاسلامية» واحدة وتتسع لتضم «المشروعية» ـ بمعنى الاستناد الى ما يبرر ويضفي الصحة على التصرف ـ، و«الشرعية السياسية» بمعنى التزام السلطة باحترام المبادىء والأحكام الواردة في اصول الشريعة، والتزام المواطن ازاءها بالطاعة حيث يمثل احترامه لتلك الأصول ما يبرر طاعتها وبالتالي شرعيتها[١٨].

٢ ـ مركز الانسان في الكون ووظيفة علم السياسة

النظرة الى الانسان في التراث العربي الاسلامي تقوم على ان الله جعل الانسان في الارض خليفة، وحمّله امانة العقل، وهو لذلك له مسؤولية فردية ازاء عمله وله جزاءٌ على هذا العمل، فالانسان هو مخلوق الله المكرم حيث سخّر له الكون. وعليه ان يفهم هذا الكون ويقلب النظر فيه ليدرك عظمة الخالق، وليدرك حقيقة ذاته نفسها، حيث يتعامل من هذا المنطلق مع جميع مكونات الكون على انها مخلوقات لله مثله هو، ولذلك فهو يحترم خلق الله ، ويحترم نعمة الله، ويوزع من خير الله، لأنه ليس مالكه الأصلي. ايضا الانسان كيان كلي يضم الجسد والروح، والقلب والعقل، ولا انفصال بين هذه المكونات.

---

(١٦) ذلك تعريف ابن خلدون. وعلى المعنى نفسه يدور تعريف الخلافة لدى فقهاء اخرين كالماوردي والتفتازاني والرازي وعضدالدين الايجي. انظر مثلا: ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ج ٢، ص ٦٨٨، وابو الحسن علي الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ط ٣ (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٧٣)، ص ٥.

(١٧) انظر مفهوم الوجوب والندب والاباحة في كتب الفقه، مثلا: عبدالوهاب خلاف، **علم أصول الفقه**، ط ٨ (الكويت: دار القلم، [د.ت.])، ومحمد الخضري، **اصول الفقه**، ط ٦ (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٦٩).

(١٨) انظر مزيدا من التحليل، في: مصطفى كمال وصفي، **مصنفة النظم الاسلامية** (القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٧٧)، ص ١٥١ ـ ١٥٢، وفاروق يوسف، **القوة السياسية**، دراسات في علم الاجتماع السياسي. ٣ (القاهرة: مكتبة عين شمس، ١٩٧٩)، ص ٣٨.

انظر في مفهوم الشرعية الدينية: ربيع، **سلوك المالك في تدبير الممالك**، ج ١، ص ٢١١ ـ ٢١٢.

من هذه النظرة الى الانسان، ومن هذه الوحدة والالتقاء بين المكونات والعناصر المختلفة للظاهرة الاجتماعية و السياسية، لا نجد في التراث مكانا للخلاف بين العلم والدين، ولا بين الدين والاخلاق، ولا بين الدين والدولة. وفي ضوء ذلك كله، نجد أنه ليس هناك ما يمكن ان يسمى فكرا دينيا او لغة دينية، او رجل دين او سلطة دينية واخرى زمنية، على النحو الذي يفهمه علم السياسة الغربي. وبالتالي فإن علم السياسة، انطلاقا من هذه النظرة، مرتبط بالدين والفلسفة والاخلاق، حيث يتناول البحث في الظاهرة السياسية التي تحول الانسان والمجتمع في نظرة لا تنفصل عن الكون المحيط، ويكون الهدف هو مساعدة الانسان على بلوغ قدره الانساني عن طريق المجتمع السياسي (الدولة) وبواسطة العلم المدني المسمى «علم السياسة»[١٩].

٣ ـ التراث والتفسير المادي

لم يعرف التراث العربي الاسلامي ذلك الصراع الذي عرفه التراث الغربي بين الدين ومعطيات العلم، والذي ادى الى انتصار العلم وقطع الصلة بالدين. ونتيجة لذلك، هيمنت النظرة المادية التي تردّ اصول الاشياء كلها الى المادة، والتي تنكر ما سوى المحسوس كله من غيب ووحي، فالطبيعة موجودة «وجودا ذاتيا»، والكون انما نشأ «صدفة».

وامتدت النظرة المادية الى الظواهر الانسانية والاجتماعية[٢٠] حيث نظر الى انه باستطاعة الانسان عن طريق العلم ان يفسر كل الظواهر المحيطة به، وان يقيم، بناء على ذلك، نظاما اجتماعيا وسياسيا خاليا من الاعتقاد او الايمان بغير ما هو مادي ومحسوس. والواقع ان كل ما سبق، اتخذ اساسا لإقامة ايديولوجيات، واصبح يمثل مسلّمات تتحدث عن قداسة العلم وجلاله وتوسع من الفرقة بين العنصرين المتكاملين: عنصري المادة والروح.

وهنا نجد أن البحث في التراث يظهر مبدأً مهماً يرسي ان معرفة الانسان بقوانين الطبيعة لا تُغني عن الايمان بصانع الطبيعة. ومن ثَم فإن الدعوة الى تأليه الطبيعة، والقول بالتطور المطلق الذي ينسحب على كل الظواهر باعتبار ان كل شيء قد بدأ ناقصا ثم تطور، انما تترك آثارا عميقة تختلف كلية عن النظرة المستقاة من التراث. ذلك ان موقف التراث من تلك النظرة انما يقوم على اعتبار ان العوامل الظاهرة للحدث او القانون ليست وحدها العوامل الفاعلة فيه، فهناك عوامل اخرى غير منظورة وهي ارادة الله ومشيئته، فهي اكبر من الاسباب نفسها، وهي قادرة على تعطيل الاسباب ومنعها من ان تحقق النتائج المترتبة عليها. ولا يعني ذلك طمس دور الارادة الانسانية، فالإنسان له ارادته التي تحقق له القدرة على التصرف، التي يكون بها مسؤولا عن عمله، وهو عن طريقها يستطيع ان يمارس قدرته على تغيير الواقع والمجتمع بقدر استفادته من القوانين والمعطيات الالهية[٢١].

---

(١٩) تناولت الكاتبة هذه الفكرة بمزيد من التفاصيل، في: نيفين عبدالخالق، **الفارابي وعلم السياسة** (القاهرة: مكتبة الملك فيصل الاسلامية، [د.ت.]). (تحت الطبع)

(٢٠) حول اتجاه التفسير المادي للتاريخ الاسلامي، انظر مثلا: محمد فتحي عثمان، **التاريخ الاسلامي والمذهب المادي في التفسير** (الكويت: الدار الكويتية للطباعة والنشر، ١٩٦٩).

ومن الكتابات التي وقفت موقفا نقديا من هذا الاتجاه، انظر مثلا: Ali Shari' Ati, *Marxism and Other Western Fallacies: An Islamic Critique*, trans. R. Campbell (Berkeley: Mizan Press, 1980).

(٢١) تكشف تلك النظرة عن حقيقة كثير من المفاهيم المرتبطة بالتراث: كمفهوم «الصبر» وهو فكرة اسلامية =

ولتلك النظرة اثرها على التصور العربي الاسلامي ـ المنبثق من التراث ـ بالنسبة للتاريخ ودور الانسان فيه. فالانسان لا يعد متفرجا ازاء حركة التاريخ، ولكنه صاحب ارادة قادرة على الاختيار والحركة لتغيير الواقع، وهو قادر على ان يجعل من ارادته قوة تتحكم في الغرائز وتسيطر عليها وتوجهها[٢٢].

٤ ـ النظرة العضوية المنبثقة من التصور الاسلامي للوجود السياسي والاجتماعي

تقوم تلك النظرة على ان لكل عضو في الجسد الاجتماعي والسياسي وظيفته التي يؤديها، التي لديه الصفات والمؤهلات الكفيلة بتمام تأديتها. ولهذا، فإن الجانب الفكري من التراث اتجه عموما الى وضع الصفات والمؤهلات المطلوبة ـ في كل عضو يقوم بوظيفة معينة ـ من وظائف المجتمع السياسية او الاجتماعية. ولقد مثلت هذه «الشرائط» ـ الصفات ـ أهم ضامن لتمام تأدية العضو لوظيفته، وبالتالي، فإنه في حالة فقدان احدى هذه «الشرائط»، او كلها، يفقد العضو اهليته وصلاحيته التي تكفل له البقاء في مركزه. ومن هذه النظرة العضوية انصب اهتمام الفكر السياسي في التراث على مركز «القيادة» وصفات وشروط «القائد» لأنه بمثابة الرأس والقلب من الجسد حيث بصلاحهما يصلح الجسد وبفسادهما يفسد.

ومن ثم، فإن هذا الجسد، وان كان يعرف توزيع الادوار، الا انه يتحفظ بشأن تبادل هذه الأدوار: فالحل والعقد هو لأهل الحل والعقد، والاجتهاد هو لأهل الاجتهاد، والشورى هي لأهل الشورى.. وهكذا، ومن هنا، فإن تبادل الأدوار رهين بتحصيل المؤهلات و«الشرائط» المطلوبة للقيام بكل دور.

ومن هذه النظرة العضوية ايضا نستطيع ان نفهم كيف يقوم الفرد بواجبه في المجتمع عن سلطة وولاية مباشرة، بما يمكن ان نسميه تمثيلا لحق المجتمع يقوم به الفرد، فالمسلم ولي المسلمين ونائبهم وممثلهم جميعا في كل ما يتعلق بتطبيق الشريعة، بما له من ولاية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ما استطاع الى ذلك سبيلا. وبذلك، فإن اي خطر يهدد الكيان المعنوي او العضوي للمجتمع الاسلامي، يقابل من الفرد الذي هو عضو في الجسد السياسي برد فعل من اجل الحفاظ على سلامة الجسد. والترجمة السلوكية لهذا تتمثل فيما يملكه الفرد المسلم من رفع دعوى «الحسبة»[٢٣] دون ان يقال له: «لا مصلحة شخصية لك» وذلك بعكس الدعوى في النظم

= عميقة المغزى تتصل بالاعتقاد بضرورة اتباع الجماعة للعدالة انطلاقا من وازع ديني اخلاقي، والا فإن قدرة الله كفيلة بقهر الظلمة. ولقد اشار ابن خلدون بهذا الصدد الى ان «الظلم مؤذن بخراب العمران» وكذلك نجد ان القصص القرآني يؤكد على ذلك من خلال قصص اهلاك فرعون وغيره من الظلمة بالصاعقة أو بالطير الابابيل . انظر: ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، ج ٢، ص ٨٤٩: سيد قطب، **التصوير الفني في القرآن**، ط ٦ (القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٠)، ص ١١٧ ـ ١٣٨: محمود اسماعيل، **قضايا في التاريخ الاسلامي** (بيروت: دار العودة، ١٩٧٤)، وعبدالخالق، **المعارضة في الفكر السياسي الاسلامي**، ص ٢٣٠ وما بعدها.

(٢٢) انظر مثلا: محمد ابو القاسم حاج محمد، **العالمية الاسلامية الثانية: جدلية الغيب والانسان والطبيعة** (بيروت: دار المسيرة، ١٣٩٩ هـ).

(٢٣) انظر: احمد بن عبدالحليم ابن تيمية، **الحسبة في الاسلام أو وظيفة الحكومة الاسلامية** (القاهرة: مطبعة المؤيد، ١٣١٨ هـ).

الوضعية العصرية التي تقوم على مبدأ «حيث لا مصلحة لا دعوى»[٢٤].

٥ ـ موقف التراث من قضيتي الثبات والاطلاق، والتغير والنسبية وأثر ذلك على القيم السياسية والتطور السياسي

يحتاج الانسان الى التمسك بمجموعة من القيم الثابتة يقيم عليها كيانه المعنوي والفكري، حتى لا يؤدي الاعتقاد في نسبية القيم وتغيّرها الى قبول القول بأنه مع اختلاف الزمان والمكان، فإن ما يعد من مكارم الاخلاق والافعال قد يصبح العكس. وفي ذلك الخصوص نجد، ان التراث له رؤية تقوم على تقديم مجموعة من القيم الثابتة التي لا تتغير مع تغير عنصري الزمان والمكان، والتي تراعي في الوقت نفسه تغير اطار الحركة وظروف الممارسة. فالتراث يجمع بين الاعتقاد في الأصول الثابتة، وبين الاجتهاد في الفروع اجتهادا يتغير مع تغير المكان واختلاف الزمان، حيث ينظر الى الاسلام على انه منهج الهي ربّاني من حيث الأصول، وممارسة انسانية من حيث التطبيق.

وبالتالي فإن تناول التراث في اطار العلوم السياسية له جانبان:

ـ جانب الثبات المتمثل في مجموعة من القيم والمبادىء المستمدة من الأصول الثابتة حيث توجد قيم: العدالة، الحرية، المساواة، وحيث توجد مبادىء: الشورى، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وغير ذلك. وهذا الجانب يستمد ثباته من ثبات مصدره المتمثل في اصول الشريعة الثابتة.

ـ ثم جانب التغير، وهو الذي يتعامل مع الخبرة الانسانية التي تمارس الحركة والتي تصنع التطور السياسي وتتفاعل مع مشكلات الوجود السياسي والاجتماعي وظواهره[٢٥].

في الجانب الأول ندرس القيم والمبادىء السياسية، وفي الجانب الثاني ندرس التطور السياسي والحركة السياسية. وبذلك فإن ثبات القيم والمبادىء لا ينفي التطور ولا يعني الجمود، كما ان نسبية التطبيق وخصوصية التجربة لا تنفي اطلاقية القيم.

وبعد، فقد حاولت من خلال هذه العجالة ان اثير بعض القضايا التي تتصل بإشكالية التراث والعلوم السياسية. ومما لا شك فيه ان هناك العديد من القضايا الأخرى التي لم يتسع المقام لتناولها. وحسبي انني اثرت بعضها، ولا ادعي لنفسي الكمال. ولكل متخصص في فرع من فروع العلوم السياسية[٢٦] ان يدلي بدلوه وان يتفاعل مع التراث ويبدأ من عنده كإطار معرفي أصيل.

---

(٢٤) وصفي، **مصنفة النظم الاسلامية**، ص ٧٧.

(٢٥) في هذا الصدد اظهر التراث مرونة كبيرة تتمثل في مظاهر شتى منها: جواز تعدد الرئاسة العامة مع اختلاف مكان انعقادها بشرط الاتفاق في «السير والاغراض»، ايضا اجازة امارة الاستيلاء في ظروف وبشروط معينة، والبحث في قضية المفضول والافضل، والموازنة بين الضرر الواقع والضرر المتوقع واختيار اخف الضررين. وغير ذلك مما لا يتسع المقام لتفصيله. لمزيد من التفاصيل، انظر: عبدالخالق: **الفارابي وعلم السياسة**، و **المعارضة في الفكر السياسي الاسلامي**: الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، ص ٣ وما بعدها، وابو المعالي الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، تحقيق فؤاد عبد المنعم ومصطفى حلمي (الاسكندرية: دار الدعوة، ١٩٧٩).

(٢٦) ظهرت في مجال اثراء العلوم السياسية بالتراث العديد من الدراسات الرائدة، نذكر منها مثلا: حامد =

ثالثاً: ملاحظات ختامية حول التراث وتدريس العلوم السياسية

ان امانة نقل التراث من جيل الى جيل واستمرار هذه العملية عبر الأجيال هو واجب اساسي على القائمين والمشتغلين بالعملية التعليمية. وبذلك، فإن الحاجة ماسة الى التعامل مع الظواهر السياسية والاجتماعية في مجتمعنا من منطلق اصيل يوازن ويحد من هيمنة مدركات علم السياسة الغربي على مناهج الدراسة في جامعاتنا. ويعيد النظر في المسلمات التي تبنى عليها المناهج الدراسية، و يضعها في موضعها الحقيقي، باعتبارها مجرد فروض ونظريات يقابلها ويوازنها منهج المعرفة المستقى من التراث الأصيل.

ومن ثم، فإن دعوتنا الى تطعيم مناهج الدراسة في العلوم السياسية بالتراث[٢٧] انما تعني اساسا ادماج التراث في مناهج الدراسة في صورة متناسقة وعدم تدريسه كجزئية مبتورة او كخبرة منفصلة داخل محتوى منهجي دراسي واحد. وان نعمل بذلك على تدعيم انتماء جيل الشباب بالتراث، بحيث نبدأ في تحديد المفاهيم من التراث باعتبارنا ننتمي اليه، ثم ننتقل الى ما عند الاخرين.

وبذلك، فإن الاحساس بالانتماء ـ الذي يقابله الاحساس بالغيرية ـ انما يكون لدينا موجها نحو التراث العربي الاسلامي، حيث نقضي على هذه الازدواجية التي تصيب المثقف العربي المغرّب حينما يشعر بانتمائه لثقافة الغرب، هذا الانتماء غير الاصيل، الامر الذي يجعله يرجع الى المراجع الاجنبية والموسوعات الغربية بدلا من ان يبدأ بالتراث، ثم يكمل الاطار بعد ذلك من عند الغير.

وهذا، هو ما نريد ترسيخه في شعور دارسي العلوم السياسية في جامعاتنا. فطريقة التدريس المعتمدة على البداية المستمدة من الفكر الغربي، انما تحمل انحيازا قيميا للثقافة الغربية، وتحمل في الوقت نفسه الشك والتجاهل لقيمة التراث العربي الاسلامي. وهدفنا، ليس هو الاقتصار على ما في التراث وقطع الصلة مع معطيات الفكر والثقافة الغربية، وانما نريد موقفا معتدلا ـ ليس توفيقيا ولكنه موقف عادل أصيل ـ يدعم الانتماء الى التراث ويجعله موصولا بالعصر، حتى نستفيد منه في التفاعل مع معطيات الغير، وحتى نكون قادرين على تبادل الاخذ والعطاء بدلا من الاقتصار والتهافت على الاخذ فقط □

= ربيع، **التراث الاسلامي ووظيفته في بناء النظرية السياسية** (القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة، [د.ت.]): حورية مجاهد، **محاضرات في تطور الفكر السياسي الاسلامي والغربي** (القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٨٢ ـ ١٩٨٣)، ومنى ابو الفضل، **مدخل منهاجي في دراسة النظم السياسية العربية**، ٢ ج (القاهرة: جامعة القاهرة، كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، ١٩٨٣ ـ ١٩٨٤).

(٢٧) انظر بشأن بعض الكتابات التي عنيت بتلك القضية، مثلا: حسن حسين زيتون، **الاتجاه الديني في تدريس العلوم: دراسة في العلاقة بين العلم والدين** (مصر: دار المعارف، ١٩٨٤)؛ منى ابو الفضل، **من قضايا تطوير التعليم في الوطن العربي: نحو منهجية علمية لتدريس النظم السياسية العربية** (القاهرة: مكتبة نهضة الشرق، ١٩٨٢)، وفاضل الجمالي، **نحو توحيد الفكر التربوي في العالم الاسلامي**، ط ٢ (تونس، ١٩٧٨).

المغرب العـربي المعاصر: الخصـائص المؤسسية والايديولوجية للبناء السياسي

د. محمد عبد الباقي الهرماسي

استاذ الاجتماع والعميد المساعد في كليـة الآداب والعلوم الانسانية بالجامعة التونسية.

- ١ -

لقد حاولت الدّولة المغربية دائما أن تحدد شرعيتها بطريقة اطلاقية، كأن تتحدث عن أمة واحدة غير قابلة للانقسام وبدون تحديد: «امة لغتها العربية ودينها الإسلام». وهو وضع يقصي من حيث الأساس كل تعبير عن المصالح المتصارعة، سواء كانت هذه المصالح طبقية أو اثنية او دينية. فَعوَض ان تقدم جملةً من القيم العامة تكون قابلة للتكيف المعياري والظرفي Normative and situational adaptation فهذه الصيغة السياسية السائدة تنزع نحو الركون إلى الثبوت والعجز أمام التكيف مع الفروقات والتباينات المختلفة. ومع هذا يجب الوقوف عند أطروحة ـ ولو كانت مستبعدة من طرفنا ـ وهي أطروحة تقوم على إقصاء أي احتمال لإضفاء الشرعية على الدولة في المغرب العربي وذلك بسبب وجود «الطوبى الاسلامية» أو «الطوبى العربية»، فوجود هذه الطّوباوات المنافسة للنظام السياسي من شأنه أن يحرم الدولة من تحصيل أي شكل من أشكال الولاء واللجوء بالتالي إلى العنف لكي تتحول إلى قوة خالصة. «بوجود الطوبى تنزع الشرعية عن الدول الاقليمية، يوجد ولاء ولكن غير مرتبط بها، يوجد اجماع لكن ليس حولها، في هذه الحال تنفصل السلطة عن الشرع، القوة عن النفوذ. إن أوامر الدولة تُنَفَّذ، إن إنجازات تحقق تجهّز الدولة الاقليمية البلاد، تعلم، تُشغّل، تُنظم... إلاّ ان كل هذه الانجازات لا تكسبها وَلاءً ولا تُنْشيءُ إجماعا حولها، خاصّة إذا كانت دعايتها تعيد باستمرار الى الذاكرة أنها مرحلة فقط على طريق تحقيق الدولة العربية الكبرى»[١]. بتعبير آخر هناك تناقض أساسي بين وظائف الدولة التي تضطلع بها، وطبيعة المناخ الايديولوجي العام، مما يدفع الفرد إلى عدم أخذ مقرراتها مأخذ الجد.

الواضح ان طروحات من هذا النوع تخلط الى حد كبير بين مستويات مختلفة للفضاء السياسي مختـزلة إياها إلى بعد واحد من أبعادها وهو «الحكومة»، آخذة اياها بمعنى «الدولة»، ومهملة تماما

(١) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨١)، ص ١٦٩.

للابعاد الاخرى. وليس من الصعب البرهنة على أن مثل هذه الطروحات لا تصح في حالة دول المغرب العربي.

إنّ دراسةَ بناء الدَّولة في المغرب يدفعنا الى التمييز بين الدول المغربية من ناحية والانظمة المغربية من ناحية أخرى، والانطلاق من أن الناس يقبلون إطار الدَّولة كإطار مرْجعي سياسي وإن كانوا لا يقبلون بالضرورة بالأنظمة أو بسياساتها، وذلك خاصة في الوضع الحالي الذي تجتاز فيه الأنظمة أزمة شرعية حادَّة.

إن الأمر هنا، يخصُّ نوعاً من التمييز التحليلي، الذي يمكن اذا حسن الأخذ به، أن يمكّننا من فهم الصراعات وردود الفعل تجاه عمل الحكومة وفي الوقت نفسه من تقويم مستويات المعارضة اذا كانت ضد السلطات او السياسات مثلا، أو انها ضد المجموعة السياسية ككل.

إن نصف القرن الماضي قد جعل من الوطنيةِ الايديولوجيةَ السائدةَ في بلدان المغرب. هذه هي الايـديولوجية التي جابهت «ليل الاستعمار الطويل»، بتعبير فرحات عباس، وهي التي بعد انتصارها قامت بغزو هياكل الدولة ودعمها وببعث المشاريع التنموية الطموحة. فبخلاف المشرق العربيّ، حيث انتصرت الايديولوجية الوحدوية، شاهد المغرب بروز الدولة الوطنية و «القومية الترابية» ولقد فرضت هذه الفكرة نفسها منذ الثلاثينات عندما نجحت النخب الوطنية في التغلب على التيار السلفي وعلى تهميش النخب الليبرالية والاشتراكية الاتجاه.

- ٢ -

بعد أن رأينا ما تمخضت عنه هذه التطورات التاريخية القريبة لأقطار المغرب العربي يبقى لنا الآن أن نبرز الاطار الايديولوجي والشكل المؤسساتي الذي ظهرت فيه الدولة في كل من الأقطار الثلاثة، وذلك أوَّلاً من خلال دراسة الحركات الاستقلالية.

تونـــس

لقد شهد التاريخ الحديث لتونس، عملية تشكيل لنظام «دولوي» لا يكون فقط عصريا على الشاكلة الاوروبية، بل قادرا على تحقيق هذاالانصهار، الذي طالما تأخر، بين الدولة والمجتمع.

وقد لاحظ عبد الله العروي، بأن التقدم في هذا الاتجاه قد حصل دائما في تونس، وان كانت التجربة الجزائرية اكثر وعدا للمساهمة في هذا الجانب بسبب التغيرات الكثيرة الحاصلة فيها نتيجة للحرب الثورية الطويلة. كما أنه يشير من ناحية أخرى بأن «أخطار التعفّن الكبرى تهدد المغرب الاقصى وذلك نظراً لتراثه الممتد في الزمن»[٢].

إن تاريـخ الحركة الوطنية في تونس معلوم بما فيه الكفاية، ولذلك فنحن لا نرى حاجة لتناوله تفصيليا، ويكفي ان نذكّر بالخطوط الكبرى التي مكنت زعماء حزب الدستور الجديد من انتزاع الزعامة السياسية من أيدي ممثلي العائلات الحضرية الكبرى «البلدي» وأفسحت المجال أمام هذه النخب الصغيرة والشديدة الانسجام والمنحدرة من الاصول البورجوازية الصغيرة، لكي تُؤطِّر الجماهير وتوجه

---

(٢) Abdallah Laroui, *L'histoire du Maghreb: un essai de synthèse* (Paris: Maspéro, 1970), p. 356.

حركتها، ولأن تعقد تحالفات قوية مع العمال، مما أفسح المجال لظهور حزب يكاد يحتكر العمل السياسي، يكتسح الدولة ثم يعيد بناءها.

لقد كانت المحاور الكبرى على أرضية هذا البناء هي «العقلنة» و«العلمانية» وكذلك ـ مثلما هو الشأن في القطرين الآخرين ـ «المركزة». لقد كان هذا هو المسار المنتهج منذ خير الدين إلى بورقيبة مروراً بالحدّاد. ولا شك في أن هذا المشروع قد اصطدم بردود فعل عديدة سواء على المستوى المحلّي من طرف المجموعات الجهوية، او حتى على المستوى القومي من طرف الولاءات «الاسلامية» و«العروبية» ولكن في كل مرة كان ينتصر الحس الوطني الممركز حول الدولة التونسية.

ولتوضيح التصور الذي يحمله الزعماء السياسيون التونسيون حول عملية البناء الوطني، أي في النهاية تصورهم للمجتمع وللطريقة التي يرتؤونها في تنظيمه رأينا أن نستعرض وثيقة صاغها احد رواد هذا البناء، والذي يذهب الى أنه «في تونس قسمنا سياستنا الى مرحلتين: في الفترة الاولى ركزنا على المركزية فجلبنا السلطة والنفوذ إلى العاصمة أي إلى الحكومة المركزية، لسبب واحد، فالشعب التونسي كان شعبا مشتّتا، لا جغرافيا واقتصادياً فقط، وإنما ثقافيا. نجد البدو والعرب الرحّل والحضر «البلدي»، وبين هذه الفئات تختلف النفسيات والعقليات. لم يكن هناك قاسم مشترك عدا انتماءهم الى الحضارة العربية المسلمة. إلى جانب هذا التّفتت هناك تفتت غذاه الاستعمار مستغلا هياكل عتيقة كالعروشية. فالتركيز الاداري كان مبنيا على العروش.

ومنذ الثلاثينات إلى حوالى الخمسينات كان اول تجمّع مركزي للشعب التونسي حول الحركة الوطنية التي غذت «القومية» التونسية التي صارت قاسماً مشتركاً. الرئيس كان شاعرًا. بأنّ هذا التّفتت يشكّل خطراً كبيرا على البلاد، لذلك عمد إلى تجميع السُّلط والاتجاهات في مركز سياسي، ولقد كان لي شرف إحداث نظام الولاة، وكنت أوّل مدير ادارة جهوية في البلاد. فانا صاحب النصّ الاول والتركيز الترابي الاول. لقد كان هدفنا توحيد التونسيين وإيقاف تيّار التفرقة. حذفنا القيادات ووضعنا الولايات... وقد أثارت هذه العملية الجريئة حساسية كل الذين اعتادوا على نظام القيادات والعروش. وكان بين المحتجين حتى بعضُ المقاومين والمناضلين. غير انّ الرئيس رفض إرضاء الخاطر والحياد عن السياسة التي سطرها منذ البداية. امّا التنظيم الثاني الذي كان يهدف أيضاً إلى إنهاء حالة التشتت فهو المدرسة التونسية التي عمت كل تراب الجمهورية. كان علينا أن نختار بين وضع تعليم متاقلم مع مختلف الجهات وبين تعليم موحّد. اخترنا الطريقة الثانية. مبدئيا قد نعيب على هذه البيداغوجيا، لأنّ ظروف التلاميذ تختلف من منطقة إلى أخرى ولكننا كنا نهدف إلى توحيد التونسيين. بعد عشرين سنة نجد شبابنا متمتعا بنفس التكوين وبنفس الايديولوجية والهيكلية الذهنية.

وحتى نؤكد على أهمية وسلامة هذه الطريقة اذكر لكم الحرب التي كانت قائمة بين المدرّسين الذين يتعلمون حسب طرق علمية حديثة، والزيتونيين... وسيشهد التاريخ بسلامة النظرية. لذلك أرجعنا الزيتونة إلى وظيفتها الطبيعية كمسجد، أي انها كلية دينية وليست تعليمية. المستعمر غذّى التعليم الزيتوني لهدف بسيط وهو تكوين نوعين من التونسيين... وحدة التعليم تعني وحدة الأرضية، وليس هناك خطر في اختلاف وجهات النظر بعد ذلك لأن المقاييس والقوالب الذهنية والمنهجية هي نفسها. ولا شكّ في أن البلدان العربية التي لم تدرك خطر الابقاء على نظام المدرستين المختلفتين سيتكون عندها نوعان من الشعب، مما سيؤدّي حتماً إلى أزمات حادة، لأن التفاهم بين عقلية المدرستين مستحيل. لهذه العوامل التي هدفت قبل أيّ شيء إلى توحيد الشعب، صار الحكم مركزيا جدا»[٣].

المغـــرب

أما في المغرب الأقصى فنحن بإزاء استمرارية أيضا، كما هو الشأن في تونس، لكنها هذه المرة ليست

(٣) **الاعلان**، (١٨ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٢).

استمرارية الاتجاه الإصلاحي، بل استمرارية الاتجاه السلفي. قد تتغير الظروف، تتحوّل طبيعة الدعوة، ولكن الإطار السَّلفي يبقى الاطار السائد كتوجيه عام وكطريقة لإضفاء الشرعية على التغيرات الممكنة. ويُجمع الباحثون المغاربة على أن السلفية كانت الأساس الذي قامت عليه الحركة الوطنية نفسها.

ولقد كانت للسلفية النهضوية التي انطلقت في المشرق، وكذلك لزيارة الامام محمد عبده لتونس سنة ١٨٨٣ واتصاله ببعض علماء القرويين صدى واسع في الأوساط الثقافية والسياسية. وقد بين الزعيم علال الفاسي الطرق التي تحوَّلت عَبْرها السلفية في المغرب الأقصى الى حركة وطنية «سلفية الإطار ليبرالية المضمون».

يقول «علاَّل الفاسي» مشيرا إلى ثورة عبد الكريم الخطابي. «وقد دخل الريف في حرب مع فرنسا ونحن من حول أستاذنا محمد بن العربي العلوي نعمل لهذه العقيدة (السلفية) ونجاهد في نشرها، وما أن ظهرت خيانة بعض مشايخ الطُّرُق في هذه الحرب حتى زاد ذلك فينا حماسة وقوة... وليس من الممكن لمؤرخ الحركة الاستقلالية بالمغرب أن يتجاهل هذه المرحلة العظيمة ذات الاثر الفعال في تطوير العقلية الشعبية في بلادنا. ومن الحق ان نؤكد أن امتزاج الدعوة السلفية بالدعوة الوطنية كان ذا فائدة مزدوجة في المغرب الاقصى، على السلفية وعلى الوطنية معا. ومن الحق أن نؤكد ان الاسلوب الذي اتبع في المغرب أدى الى نجاح السلفية بدرجة لم تحصل عليه حتى في بلاد محمد عبده وجمال الدين...»[٤].

وحسب علال، تتميز السلفية الوطنية عن السلفية التقليدية في نقاط عديدة، فهي تنطلق في نظرتها إلى تحقيق «الإخاء الإسلامي» لا من «الجامعة الإسلامية» كما فعلت السلفية النهضوية في المشرق، بل من الوحدة الوطنية داخل القطر الواحد، ومن تحقيق التقارب بين الشعوب بصفة خاصة، وهذا يعود إلى معطيات خاصة بالمغرب الأقصى مثل تعريب الشعوب الإسلامية.

وكذلك فإن التضامن الإسلامي لا يقوم فقط على «الإخاء الإسلامي»، بل أيضا على « الإخاء الإنساني». فالدفاع عن الاسلام «يستدعي بالطبع قبول المبادىء التي تعطي الفرد حرية العقيدة وحرية الفكر، وتعطي الامم الحق في تقرير مصيرها واختيار النظم التي تريدها... وتقرير المصير واختيار النظم يستوجب حرية الجماعة في التعبير عن نفسها وابداء ما تريده من أشكال الحياة. وكلا الأمرين لا يتم إلا بطريقة التنظيم الذي جاء به العصر من جمعيات وأحزاب ونقابات»[٤].

لا يمكن اذن اعتبار هذه السلفية الجديدة كنوع من الوطنية الاسلامية في شكلها العام بقدر ما هي دفاع عن معايير اسلامية انتجها تاريخ المغرب وجسّدها نظام المخزن منذ مولاي رشيد.

ولعل انتصار علال الفاسي على خصومه يكمن في قدرته على ان يصهر في قالب واحد التراث السلفي والتراث المغربي. هذا على الصعيد النظري، أما على الصعيد المؤسسي فلقد كان الانتصار لفائدة الملكية بدون منازع. هذه الملكية التي وظفت السلفية في خدمة المَرْكَزة السياسية والحفاظ على الدولة، مع ما يتضمنه هذا العامل من إمكانات النزاع والتوتر بينها كمؤسسة من جهة، وبين الأحزاب التي قادت الكفاح الوطني من جهة ثانية.

بقي أن نضيف بأن الصراع الذي أدى الى الوضع الراهن ليس صراعا ايديولوجيا أو مؤسسيا فقط، بل هو أيضا صراع طبقيّ. وكما لاحظ أحد الباحثين: «ان التطور الذي عرفه المغرب، ويعرفه منذ الاربعينات على الاقل، الى اليوم،لا يمكن فهمه إلا إذا نظر إليه من زاوية الصراع من أجل كسر الحلقة التي جعلت السلطة العلمية

---

(٤) علاّل الفاسي، **الحركات الاستقلالية بالمغرب العربي** (طنجة: عبد السلام حبوس، ١٩٤٨)، ص ١٣٤.

والاقتصادية والاجتماعية والسياسية محتكرة من طرف الارستقراطية المدينية، وتورث داخلها. الصراع من اجل تحقيق تكافؤ الفرص بين جميع أبناء المغرب»[٥].

الجـــزائـــر

أمـا بالنسبة للجزائر فالقطيعة تكاد تكون كاملة بين المخزن التقليدي والدولة الجديدة ما دام الاستعمار قد حطم النّخب القائمة وأزاح الزعامات التقليدية الوسيطة، وأنهى جميع الرموز التي يمكن ان تذكر بالسيادة الجزائرية. وكنتيجة لذلك كان لا بد من ان تأتي المبادرة لدفع الاستعمار من الاطراف لا من المركز وان تكون الشعارات المرفوعة وقتها تقليدية المحتوى ما دامت تنبع من الاوساط الشعبية بهويتها العربية الاسلامية. ومن الطبيعي في هذا الاطار أن نجد ان الاتجاهات الايديولوجية التي سوف تجد رواجا في هذه الظرفية التاريخية هي التي تدافع عن الهوية العربية الاسلامية من ناحية وعن الحس الشعبوي من ناحية أخرى.

يُجمـع الباحثون على أن الحركة الوطنية قد نمت منذ ظهورها في الاوساط المهجرية مع تكوين «النجم الشمال الافريقي» وفي الاوساط الاصلاحية للعلماء كـ «حركة الشيخ عبد الحميد بن باديس». كما يذهب الكثيرون الى ان النخب ذات الاصول الاجتماعية المتوسطة التي انحازت الى الحركة الوطنية وأثرت فيها كثيرا في تونس والمغرب لم تلعب هنا سوى دَور ثانويّ نظراً إلى أنها قد التحقت بها متأخرة، أي بعد الحرب العالمية الثانية إضافة إلى كونها كانت واقعة تحت تأثير الثقافة الفرنسية.

أمّا ما يسمى «الزعماء التاريخيين»، الذين اعلنوا انتفاضة سنة ١٩٥٤ وكذلك اطارات جيش التحرير، فإنهم ينتسبون في غالبيتهم الى الفئات الوسطى للمجتمع الريفي، هذه النخب الريفية الصغيرة التي صاغت ايديولوجية شعبوية في ظروف الحرب ومن خلال اتصالها بجموع الفلاحين الذين شكلوا قاعدة العمل المسلح.

بقي أن نذكـر فقـط بأن فترة حرب التحرير تتسم بتشكيل نواة لدولة مستقلة خارج الجزائر. وسيكون مصير الجزائر المستقلة مرتبطاً الى حد كبير لا بالنخبة السياسية، فقد وقعت تصفيتها منذ البداية، ولكن بالعلاقة التي ستقوم بين الجيش من ناحية، وجماهير الفلاحين من ناحية أخرى.

وقد كتب محمد حربي في تحليله لهذه الظاهرة: «إنه لا يمكن اعتبار حركة التحرير حركة فلاحين... إن مشـاركة الفلاحين كانت مهمة على المستوى الميداني ولكنها كانت سلبية على مستوى التوجيه والوعي... فليس من باب الصـدفة ان تلتقي زمنياً «ثورة الريف» مع استهداف السكان الريفيين لعملية تصفية ومعاناتهم من وضعية انبتات وهم محبـوسـون في المحتشدات... ان نظرية «الثورة انطلاقا من الريف» التي صاغها «فانون» تعلن في الواقع نهاية الحركة الفلاحية، وتملكها من طرف الشرائح الوسطى التي نشأت داخل الجيش»[٦].

وبتجاوز فترة الغليان الثوري الأولى ستبرز حقيقتان: الاولى، ظهور جيل جديد قد افرزته الحرب

---

(٥) انظر محمد عابد الجابري، «الصحوة الاسلامية في المغرب الاقصى»، ورقة قدمت إلى ندوة الصحوة الاسلامية، تونس، ٢٩ ـ ٣٠ تشرين الاول/ أكتوبر ١٩٨٤، والتي نظمتها جامعة الامم المتحدة في إطار مشروع المستقبلات العربية البديلة.

(٦) Mohammed Harbi, «Naissance d'une hégémonie: vers l'armée de métier,» *Temps modernes*, (octobre 1977), pp. 183-184.

لا صلة له بالاحزاب السياسية ولا علاقة له بالعالم الخارجي. الثانية، إصرار الاطارات العسكرية على احتكار التمثيل السياسي للشعب واستبعاد اعضاء الاحزاب القديمة.

- ٣ -

إن طرح الاشكالية بهذه الصورة والقول بأن المشروع الوطني اكتسب المعركة على حساب الصيغ الأخرى كبناء المغرب او الوحدة العربية... الخ، من شأنه أن يجعل البناء القطري يشكل المحك الرئيسي للحكم بالنجاح او الفشل على هذه التجارب، فكيف نقوّم هذا البناء خلال ربع القرن الماضي؟

بينت التحليلات السابقة، ان كل شيء او يكاد: الموروث المخزني، تأثيرات الهيمنة او مفعول النماذج الاجنبية، وتآكل المجتمع التقليدي، كل ذلك قد ادى الى وضع خاص جعل الناس يتوقعون من الدولة أن تكون مركز الادماج والتنمية وأن تنجز لحسابهم كل ما حرمهم منه الاستعمار. وقد قبلت الأنظمة هذا الرهان الخطير ووجدت في حماس الحركة الاستقلالية وتفاؤل اقتصاديات التنمية ما جعلها تأخذ على عاتقها عمليات بناء الدولة وبعث التنمية على مختلف أبعادها الاقتصادية والاجتماعية والثقافية.

ومن الأهمية بمكان ان نقف عند الكيفية المؤسساتية للاضطلاع بهذا البرنامج. يمكن وصف العملية بدولنة المجتمع (Etatisation de la société) ونعني بذلك، التصرف في برامج التغيير والاصلاح خلال تحييد المؤسسات الموجودة والاعتماد على طوائف رسمية (Système corporatif) قصد تأطير الناس في مختلف القطاعات.

ومن نافل القول إن مشروع الدولنة هذا يتأثر بطبيعة الهيكل المؤسساتي القائم في كل مجتمع، لما لهذا الأخير من تأثير على الاختيارات الكبرى وأسلوب اتباعها، وعلى نوعية العلاقات السائدة في المجتمع السياسي.

لقد استطاعت العائلة المالكة في المغرب ان تواكب حركة التحرير ثم ان تصبح حجر الزاوية للمجتمع ككل، ولا شك أن استمرار المؤسسة الملكية انما هو مؤشر بقدر ما هو عامل مساهم في استمرارية القيم السلفية والتراتب الاجتماعي الموروث بقدر ما يحدّ من اتباع السياسات الجذرية ويشجع على الحذر والمحافظة في التغيير الاجتماعي والاقتصادي.

وفي تونس، فقد تضافرت العوامل التاريخية والمجتمعية لظهور نظام يتمحور حول الحزب الواحد، وأدّى هذا الحزب دوره في قيادة التحرير وبناء الدولة ذات الاتجاه الوطني، كما حاولت مجابهة معركة التنمية الى حد معيّن، وكما سنرى، الى حد محدود.

وقد ارتفعت توقعات المغاربة تجاه الثورة الجزائرية، وأمل البعض أن تحقق الثورة الجزائرية تحت قيادة جبهة التحرير ما لم تحققه حركاتهم الوطنية بتونس والمغرب، ولكن خط التطور في هذا البلد لم يلبِّ هذه الطموحات، فقد اصبح الجيش المؤسسة المركزية للمجتمع بعد ان وقع تهميش القاعدة الفلاحية وتوظيف الحزب السياسي.

بجانب المؤسسات هناك عوامل حاسمة أخرى نذكر منها البنية الطبقية للمجتمع، ودرجة التعددية الاجتماعية، والقدرة على التعبئة. فطبقة الرأسماليين في القطاع الفلاحي والتجاري كان لها وزن أكبر بالمغرب الأقصى وتونس منه في الجزائر. ومقابل ذلك كانت درجة التعبئة والعزيمة اقوى في الجزائر من

أي مكان آخر، ولهذه الاسباب كلها اختار النظام المغربي الطريق الليبرالي وتابعه لأبعد ما يتيحه المنطق ويخوله وضع التبعية. وانطلقت الجزائر في مشروع الصناعات التصنيعية تحت نوع من رأسمالية الدولة. فالخطاب السياسي يؤكد على خدمة العمال وصغار الفلاحين، بينما يعطي كل النفوذ للنخب البيروقراطية والتكنوقراطية. اما فيما يخص تونس فالنظام يحاول دائما أن يجد خطاً وسطاً بين النموذج الرأسمالي الليبرالي ونموذج رأسمالية الدولة.

ضمن هذه الشروط وما يترتب عنها من فوارق في الاسلوب والدرجة، تبقى الظاهرة العامة: التدخل الدرامي لجهاز الدولة في مشاكل البناء والإدماج والتنمية، وفعلاً يمكن اليوم لأي باحث أن يلمس النتائج بنفسه. فالمجتمعات المغربية قد تغيرت الى حد بعيد تحت تأثير التمركز والتعليم والاعلام ومخططات التنمية المتتالية. هذه المخططات التي لم تترك قطاعا واحدا أو مجموعة واحدة دون أن تؤثر فيه أو تتفاعل معه. وفعلاً يمكن للانظمة اليوم أن تُباهي بقدر محترم من التنمية الاقتصادية. وقد صاحبت هذه التنمية جملة من التغييرات الهيكلية كظهور طبقة جديدة من أصحاب المشاريع Entrepreneurs الخاصة والعامة، واتساع في صفوف القوى العاملة التي أخذت تشعر بوزنها

ولكن اثناء السبعينات أخذ هذا الجو من التفاؤل والحماس يتبدد. ومع بروز الصعوبات التي تواجهها سياسة التنمية والمشاكل الاجتماعية التي تنجرّ عنها اصبح الناس يشكّون في قدرة الخطاب السياسي المنبثق عن الحركة التحريرية، على طرح المشاكل المستجدة وعلى حلّها. بعبارة أخرى جاء زمن خيبة الأمل في المشروع الوطني[٧].

ليست هذه في الحقيقة المرة الأولى التي نجد فيها علامات الخلاف والتذمر في المغرب المعاصر. ولكن الوضع الجديد يختلف. لأن الخلافات تجاوزت الاوساط النخبوية لتشمل الجماهير العريضة ولأن خيبة الامل بدأت تأخذ أبعاد الأزمة القومية. وحتى ندرك أسباب هذه الأزمة لا بد من أن نؤكد على أن أغلب المواطنين كانوا يؤمنون بالمشروع الوطني. وكما ذكرنا كانت التطلعات بعد الاستقلال. الواقعية منها وغير الواقعية، كلها متمحورة حول الدولة الوطنية. وبصفة عامة فقد كانت الأغلبية تثق بالنظام وتقبل إجراءات التقشف أملا منها بأن السياسة الانمائية سوف تعود عليها يوما بالخير. وإن لم يكن الخير لها مباشرة، فلأبنائها. ولم تهتز هذه الثقة الا بعد مضي ما يزيد عن عشرين سنة من الممارسة وبعد أن ظهر للعيان بأن المشروع التنموي، بالرغم من انجازاته البديهية، إنما هو مشروع محدود المردودية يكرس التفاوت الاجتماعي الموجود. كما يخلق ابواباً جديدة للتفاوت.

يبدو مما تقدم أن للأزمة الوطنية أسباباً اجتماعية اقتصادية، وأن الأزمة تأخذ شكل عدم القدرة المتزايد على احتمال اللامساواة. ولعل الحدة غير المألوفة في نضالية المنظمات النقابية تمثّل أصدق مؤشر لهذا الموقف. فقد شاهدت السبعينات سلسلة من الإضرابات قانونية وغير قانونية[٨]. وإن كانت بعض هذه الإضرابات محدودة الأهداف، محصورة في قطاعات معينة، فالبعض الآخر كاد يصل إلى تحدي سلطة النظام نفسها وشرعية سيادته على المجتمع (تونس ٢٦ كانون الثاني / يناير ١٩٧٨).

---

(٧) Hélé Béji, *Le désenchantement national* (Paris: Maspero, 1982).

(٨) ارتفع عدد الاضرابات في تونس من ٢٥ اضرابا سنة ١٩٧٠ إلى ٤٥٢ إضرابا سنة ١٩٧٧ في المدة نفسها. أما في الجزائر فقد ارتفع العدد من ٩٩ إلى ٩٢٢ سنة ١٩٨٠. وفي المغرب الاقصى من ٢٦٠ سنة ١٩٧١ إلى ١٠٦٢ سنة ١٩٨١ انظر في ذلك: عبد الله ساعف، «المجتمع السياسي المغربي بين الاستمرارية والتعبير»، **الوحدة**، (اذار/ مارس ١٩٨٥)، ص ٦٧ ـ ٧٣.

وينبغي أن نلاحظ ان مما غذّى الاستقطاب الاجتماعي بالزيادة على التفاوت في الدخل إنما هو سلوك الفئات الحديثة الثراء ونزعتها الى الاستهلاك التظاهري Consommation ostentatoire وما كان لهذا السلوك من سلبيات كالشعور بالحرمان في نفوس الطبقات الشعبية واليأس في نفوس الشباب، هذاالشباب الذي يشكو في الوقت نفسه من انغلاق الآفاق وتضخم الشهادات. والذي يفقد الأمل في إمكانية الحراك الاجتماعي وتحقيق، ولو جزء، مما حققه الجيل الذي سبقه.

كما تأخذ الأزمة بعداً سياسيا عندما ينتشر الاعتقاد بأن النجاح (والحراك الاجتماعي) غير مرتبط بالكفاءة والجهد بقدر ما هو مرتبط باعتبارات أخرى كالمحسوبية والمناصرة والجهوية.

هناك مؤشرات عديدة تدل على أن الرأي العام قد أخذ يغير تصوره لرجال السياسة. فالانطباع السائد هو أن السياسيين في الحقيقة يعيشون اليوم من السياسة أكثر مما يعيشون من أجلها، على حد تعبير ماكس فيبر الشهير. وبالفعل فالفرق بين أوائل الاستقلال واليوم هو الفرق بين زمن يمكن وصفه بمشروع دولنة المجتمع وزمن دولنة الخواص Privatisation de l'Etat .

إلى جانب الاستقطاب الاجتماعي وانعدام الثقة والحماس تجاه الانظمة، لقد تبيّن بأن الأنظمة المنحدرة من الاستقلال تواجه إضافة إلى الاستقطاب الطبقي والمعارضة السياسية أنواعا جديدة من التمرّد والغضب تدل على استنفاد المشروع الوطني لأغراضه، وتؤكد على الحاجة الملحة للتقويم والتصحيح.

تندرج معارضة الإسلاميين في هذا الإطار. هناك لا محالة ارتباط بين التغيرات الحاصلة على مستوى البنية الطبقية وما أفرزته من تهميش، وغلق للآفاق أمام بعض الشرائح الاجتماعية من ناحية، وبين تبلور الحركة الاسلامية من ناحية أخرى، ولكن لا ينبغي اختزال الظاهرة الإسلامية إلى بُعد واحد من أبعادها. فالشباب الإسلامي أكثر حساسية بالنسبة إلى الاختيارات الثقافية والحضارية منه إلى الاختيارات الاقتصادية. وهو بحكم تكوينه وخلفيته الاجتماعية وانسداد الآفاق أمامه، مستعد لأن لا يشاهد أمامه إلا نمط الحياة التظاهري المطبوع بالفساد، وأن لا يرى من التنمية إلا جوانبها المعمّقة للأمساواة والحيف الاجتماعي. ولذلك فهو يختار أن يرفض بدوره نسقا يرى أن لا مكان له فيه.

وعوض أن ينسج على منوال الاحزاب المعارضة والنقابات التي توجه نقدها لسياسات معينة دون أخرى، وتعمل على ادخال النجاعة في النسق الموجود، فان القواعد الاسلامية ترفض جملة وتفصيلا مسلمات النظام النظرية وصيغها العملية النابعة عنها. إن البلدين الأكثر تعرضاً للتحدي الاسلامي هما البلدان اللذان اختارا أكثر انتهاج مسالك التغيير الجذري نحو التحديث وهما الجزائر وتونس. ولكن اذااعتبرنا طرق تطور البلدين ندرك ان الحركة الاسلامية ستكون طهورية وعنيفة في الحالة الاولى. ومجددة ومتفاعلة مع القوى التقدمية في الحالة الأخرى. أما في المغرب فإن الحركة تحمل بصمات الوضع السائد، ولذلك فإنها تتسم بالتشرذم والعداء لليسار، وضعف الوزن نظراً لقوة القاعدة الدينية للنظام.

وإذا كان الإسلاميون يأخذون على الدولة غرابتها عن النسيج الثقافي للبلاد الذي هو عربي إسلامي، فإن تمرد البربر يبدو انه يؤاخذها اساسا على ايغالها في النزعة العربية الاسلامية. والحركة البربرية في الواقع ليست ظاهرة بسيطة فنحن يمكن ان نميز بين ثلاث نزعات مختلفه من المعارضة البربرية:

- النزعة الاولى: تضاد الواحدية الحكومية باسم التعدد الثقافي. والمسالة هنا لا تصل إلى حد

معارضة سياسة التعريب بقدر ما تطالب بالاعتراف الرسمي بحق الاقلية في الاحتفاظ بلغتها وثقافتها الخاصتين.

ـ أما النزعة الثانية التي تعارض سياسة التعريب فهي في الواقع سياسة الاحياء الامازيغي التي تعتبر اللغة العربية لغة أجنبية وهو اتجاه لا تصعب مقاومته نظرا لتمركزه الاثني وقلة واقعيته.

ـ أما النزعة الثالثة داخل المعارضة البربرية فهي لا تحدد نفسها في إطار مواجهة ثقافية وإنما على صعيد سياسي، فهي تقاوم احتكار القرار السياسي وكذلك ادعاء النفوذ المركزي تاطير ومراقبة كل جوانب الحياة الوطنية، فهم يدرجون حركتهم داخل افاق العمل من أجل دمقرطة الحياة السياسية، معتبرين بأن مشاكل اللغة والثقافة لا تمثل مسائل تهمّ الدولة بقدر ما هي تهم تفاعل القوى الاجتماعية التي يمكن أن تلعب فيه الدولة دور الوسيط لا دور المراقب.

ونظرا لكون تونس مغربية تماماً، ونظرا لقبول التعددية الحضارية في المغرب الاقصى، فإن الجزائر سوف تكون الأكثر تعرضاً لحدة المطالب الاثنية. وقد اتضح ذلك في الحوادث الدامية التي وقعت في مدينة تيزي أوزو Tizi-Ouzou في نيسان/ ابريل ١٩٨٠.

ذلك أنـه كما لاحظ المناضل والمؤرخ محمد حربي «لا نجد مكانا في الثقافة السياسية للقيادة الوطنية الجزائرية لاحترام الآخر سواء بين المتكلمين بالعربية أو المتكلمين بالبربرية. فالنزعة السائدة هي اليعقوبية والتسلطيـة وميل كل فئة الى احتكار جهاز الدولة لخدمة مصالحها».

يكتب محمد حربي[٩]: «إن انتفاضة تيزي اوزو تستهدف الدولة التسلطية وتطرح امام الجزائريين كل مشكلة الديمقراطية والحق في التغاير. إن اي عملية إدماج وطني تهمل التنوع فإنها تعرقل وحدة الجزائر التي لا يشك فيها بربري واحد. ومن الوهم أن نعتبر بأن الجيش نفسه سوف يبقى غير معني بالصراعات التي تمزق المجتمع. أما بالنسبة للقادة فأنّى لهم أن يتكلموا عن الوحدة؟ والحال انهم منذ وفاة بو مدين يحاولون استعمال الحس الجهوي للضباط في مصالحهم. وإلا كيف يمكننا أن نفسّر الحملة الصماء التي ينظمها العقيد بالهويشات ضد العقيد مرباح (من أصل قبلي). كيف يمكن تفسير ابعاد ضباط كالطاهر بو الزغود... وأية اويحي والعربي الحسن. إن لم يكن بالتخوف من احتمال تكوّن فئة بربرية على راس الجيش؟ إن الجزائر اليوم بين ايدي فئة من المشعوذين الذين لعبوا بدون مبدئية ورقة الطبقة ضد الاخرى والذين لا يتورّعون اليوم عن مواجهة جهات الجزائر ببعضها من أجل البقاء في الحكم»[١٠].

إن غيـاب حركـة معـارضة منظمة على الصعيد الوطني في الجزائر تجعل الحركات الإسلامية والاثنية، وحتى الاجتماعية في بعض الاحيان تأخذ شكلا محببا يتسم بالعفوية، وتتمثل خطورتها في كونها فجائية وخارجة عن حدود التنبؤ. أما في المغرب الاقصى وتونس، فإن الانتفاضات الشعبية للمهمشين هي الأخطر على استقرار الأنظمة.

وقـد تجلّت هذه الظاهـرة في حوادث كانـون الثاني/ يناير ١٩٨٤. ففي كلتا الحالتين تسبب

---

(٩) Mohammed Harbi, «Nationalisme algérien et identité berbère,» *Peuples méditerranéens*,(juin 1980), p. 36.

(١٠) Hugh Roberts, «Towards an Understanding of the Kabyle Question in Contemporary Algeria,» *The Maghreb Review*, (September-October 1980), pp. 115-124.

العاطلون عن العمل[١١] بعد رفع اسعار الحبوب في مظاهرات عنيفة عرفها الشارعان التونسي والمغربي. وحيث استمدت زخمها من اللامساواة الاجتماعية، ومن ضيق قاعدة التنمية، كما استمدتها من السلوك المظهري الفاحش للفئات الميسورة، ومن إهمال النخب الحاكمة وعدم حكمتها.

وفي كلتا الحالتين، كان الغضب عفويا بالمقارنة مع مظاهرات العمّال في أواخر السبعينات في كلا البلدين. لقد انطلقت انتفاضات كانون الثاني/ يناير ١٩٨٤ من الجهات النائية والمحرومة وبوصولها الى جهات أخرى استقطبت الاحياء البائسة والاحزمة الحمراء حيث يعيش المهمشون.

والسؤال الذي يجب طرحه هو: لماذا لجأت الحكومات الى رفع اسعار المواد الاساسية، وبهذه الطريقة في أواخر سنة ١٩٨٣؟ نعم لقد كانت الوضعية الاقتصادية صعبة بدون شك ولعلها تستوجب اجراءات تقشفية. ولكن ألم يكن الانقياد لصندوق النقد الدولي معناه اتباع منطق نقدي بحت. لا يأخذ في الاعتبار الابعاد الاجتماعية لاجراءات التقشف؟ وغريب أن يؤدي الأمر إلى أن صندوق النقد الدولي نفسه أصبح غداة حصول الانتفاضة يتبرأ من الطريقة الاجرائية للحكومة التونسية. فصحيفة **الفايننشال تايمز، تكتب**: أن الطريقة التي انتهجتها السلطات التونسية بهدف تقليص ثقل ميزانية الدعم، تمثل درساً بليغاً حول ما لا يجب عمله حتى عندما يكون صواباً»[١٢] **وفي نظر الصندوق، فإن الخطأ** «لا يتمثل في إزالة الدعم وإنما في الطريقة الفجائية وفي مقدار الزيادة وفي عدم الأخذ بعين الاعتبار المضاعفات السياسية والاجتماعية لهذا القرار».

والملاحظ أيضا ان كلا من النظامين التونسي والمغربي لجأ إلى الاسلوب السياسي نفسه، حيث ظنا أن احتواء المعارضة السياسية وارضاء النقابات سوف تضمن لهما تمرير هذه السياسة التقشفية بسلام.

من المعروف أنه منذ أمد بعيد، كانت المعارضة إما محظورة أو مهمشة. لقد وقعت التضحية بالديمقراطية باسم الوحدة الوطنية، كما كان ذلك أيضا باسم الخصوصية الحضارية. يكتب مسؤول تونسي كبير في هذا المضمار: «الديمقراطية مفهوم حديث... تتكون من ممارسات وتجارب وبناء تاريخي حتى في اوج الحضارة الاسلامية لم يكن هناك لا احزاب ولا مجالس سياسية في حين ان المجالس السياسية كانت في اوروبا... ومع هذا كان المجتمع الاسلامي يشعر بالحرية وبالعدل...»، **ويضيف المسؤول دليلا آخرا**: «العرب في عز حضارتهم ترجموا كل الكتب الاغريقية من علوم وفلسفة. ترجموا ارسطو وافلاطون واهملوا المفهوم الديمقراطي اي التنظيم الديمقراطي. لم يشعروا بحاجة إلى ذلك، لانه مفهوم يصدم العقلية العربية الاسلامية... الشعب نفسه لا يشعر بحاجة الى الاختيار، في حين انه يشعر بحاجة كبيرة الى العدالة... الإنصاف من البوليس... من المحكمة... من المسيرين... هذه من العناصر المكونة للعقلية العربية الاسلامية ابتداء من كتاب الله، إلى ابن خلدون الذي لم يتحدث ابدا عن الحريات وإنما ركّز على العدل واعتبره احد مقومات المجتمع المزدهر»[١٣]. **كما ضحّت الأنظمة بالديمقراطية لفائدة التنمية الاقتصادية بالخصوص** حيث ساد الاعتقاد بين أصحاب القرار بأن المواطنين يطمحون الى سد الحاجيات المادية كالشغل والسكن... أكثر مما يطمحون الى تعدد الاحزاب، وبالتالي فان مقتضيات التنمية والاصلاح تتطلب

---

(١١) حسب المعطيات الاحصائية يمثل العاطلون عن العمل ٢٠ بالمائة من قوة العمل النشيطة في تونس سنة ١٩٨٤ و ٣٥ بالمائة بالنسبة للمغرب.

(١٢) *Financial Times*, 9/1/1984.

(١٣) **الاعلان**. (١٨ تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٢).

حكومة قوية وقاهرة، مما يؤدي إلى مؤسسة الاكراه السياسي واعتبار انه يمكن تحقيق الحرية في إطار الحزب الواحد[١٤].

وبتقدم السنين أصبحت هذه الحجج واهية. فلقد تطورت المجتمعات المغربية في اتجاه التغاير الهيكلي والتمايز في مستويات الطموح ولم يعد من الممكن التسليم بوحدة تلقائية أو بوجود خصوصية تعرقل امكانية التقدم، كما لم يعد بالامكان التضحية بالحريات عندما أظهرت السياسات التنموية حدودها من حيث اللامساواة والحرمان والتهميش. ولهذا لم يكن من الممكن لهذه الأنظمة أن تتجنب أزمة الشرعية بتقديم تنازلات تأتي متأخرة. ولهذه الأسباب شكلت انتفاضة كانون الثاني / يناير ١٩٨٤ خطراً كبيراً لا على النظام نفسه فحسب وانما ايضاً على المعارضة نفسها وعلى المنظمة النقابية، التي لم تستطع تأطير أفواج الشباب في الشارع.

لقد دخلت الأنظمة المغربية، بدرجات مختلفة حسب الاقطار والموارد، أزمة شرعية حادة تتسم بالفصام بين «بلد الدولة» (Pays légal) و«المجتمع الفعلي» (Pays réel). ولعل الجانب الخطير لهذه الأزمة هو وجود وضع تفكك وتعفن أكثر مما هو وضع ثوري. انه وضع يبقى فيه النظام قائما ولكن دون سند جماهيري، أو رغبة حقيقية في بقائه، ومع هذا فهو وضع بدون آفاق تطورية ما دامت القوى المعارضة غير قادرة على تعبئة الشارع وتوجيه طاقاته في اتجاه تجاوز وضعية التعفن نحو تحقيق الطموحات.

لقد شهدت السنوات الأخيرة العديد من المؤشرات تدل على أن الانظمة أصبحت تدرك انها في وضع منسدّ الآفاق. وأخذت تحاول البحث عن إمكانيات جديدة لتجديد نفسها عبر رفع شعارات مثل «التفتح السياسي»، و«اللامركزية» و«بناء المغرب العربي الكبير».

تعرّضنا للحدود الهيكلية والذهنية التي تقف عُرضة أمام «الدمقرطة» والنزعة إلى احتكار تمثيل المصلحة العامة ضمن فئة معينة حول شخص معين، وكيف تؤول الحالة نظراً الى التغيرات في هيكل المجتمع وآفاقه الى تعميق الفجوة بينه وبين ما أصبح عليه «المخزن الجديد» الآن وقد استنفد المشروع الوطني طاقتـه. اما اللامركزية فهي خيار أصبح صعب التحقيق بعد ان قامت الدولة بالقضاء شبه النهائي على القيادات الوسطية التي عبّرت حتى الخمسينات من هذا القرن عن مصالح المجموعات المحلية. صحيح ان القوانين تسمح بتكوين مجموعات محلية جديدة، ولكن ما دامت هذه المجموعات تفتقد جميع الوسائل المادية، وما دام انتخاب الاعضاء لا يخضع لمبدأ الاقتراع العام، وإنما للنفوذ المركزي فإن هذه الهياكل تفقد مصداقيتها. إن ما يعوز هذه المجتمعات هو قبل كل شيء هؤلاء «الرجال الجسور» Les hommes-relais الذين كانوا في الماضي يحفظون تماسك المجموعة والذين كانوا ينقلون ويراقبون التجديد. ولكن الدولة بمدها لحدود نفوذها وبإدماجها للأوضاع، احتكرت لنفسها القدرة على التجديد، حارمة بذلك المجموعات الاجتماعية قدرتها على الإبداع وحجّمت وجودهم.

وأخيرا وبعد مرور ربع قرن على ندوة طنجة بدأت فكرة الوحدة المغربية تُطرح من جديد، وتكمن وراء هذا الطرح جملة من الأسباب بعضها مشترك وبعضها خاصّ. من العوامل المشتركة، بالزيادة عن

---

(١٤) انظر: الاخضر الابراهيمي، «أزمة الديمقراطية في الوطن العربي»، في: **الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي**. تأليف مجموعة من الباحثين، سلسلة كتب المستقبل العربي، ٤ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣)، ص ٧٩ ـ ١٠٤.

الانجازات والمكاسب التي لا يمكن نكرانها على الصعيد القطري نجد تتابع الخيبات والشعور المتزايد بأن الهياكل القطرية أصبحت تحد من اسباب التقدم ووسائله. فالرئيس بورقيبة بالرغم من غيرته على الخصوصية التونسية، وريبته تجاه المشاريع الوحدوية، أصبح يعتقد أنه: «من الحتمي ان نتدرج مع اشقائنا نحو تنظيم شؤوننا المشتركة بإحدى الصيغ التي يقع عليها اختيارنا، حتى لا يبقى كل قطر في مواجهته للأنواء الخارجية وحيداً معزولاً محدود الطاقة ضعيف النفوذ»[١٥].

والأغرب من ذلك أن، القذّافي نفسه اصبح يقبل بالحلول المرحلية في سبيل الوحدة ويقول في هذا الصدد: «اذا كان النظام في تونس مثلاً يقبل التكامل الاقتصادي مع ليبيا فإن هذا التكامل الاقتصادي هو لبنة لتحقيق الوحدة، علينا أن لا نفرط فيها في انتظار ان تصبح الأوضاع بين البلدين متماثلة. وهكذا يصبح في الامكان القيام بعمل وحدوي مع ترك الاقاليم بنظمها السياسية والادارية مثلما هي عليه الآن بين تونس وليبيا»[١٦].

ومن العوامل المشتركة الأخرى شعور القيادات بالهوّة التي تفصلها عن الشباب، هذا الشباب الذي ملّ تكرار الأسطورة الوطنية، ومل اختكار البطولات، وافتقر إلى امكانيات واقعية لتحقيق ذاتيته[١٧].

ويأمل دعاة الخطاب «المغاربي» فتح آفاق جديدة أمام الشباب.

ولكن هنالك ايضا عوامل خاصة، ولعل أبرزها ـ والتي سيكون لها الوزن الاكبر على ما هو ممكن او غير ممكن بالنسبة لبناء المغرب العربي الكبير ـ هو أولاً، اختلاف القادة المغاربة فيما يخص الأهداف النهائية للوحدة: وثانيا، التنافس بين الجزائر والمغرب من أجل الهيمنة.

يعلم الجميع ان القذافي يؤمن بوحدة المغرب كمرحلة للوحدة العربية، يقول احد المسؤولين المغاربة: «ان القذافي مهووس بفكرة طاغية وهي وحدة المغرب ونحن نعتبر انها غير قابلة للتحقيق. واليوم نضج العقيد القذافي، ولكن ما يقبله هو تقارب ووفاق، وهي في الحقيقة مجرد «لحظة سياسية» تمكّنه من الاقتراب من هدفه الذي يبقى واحداً. فهو لم يعرف كيف يخترق الحصن، فآثر مسايرته باحثا في نفس الوقت عن الثغرة التي تمكنه من اختراقه، فلا قيمة للمغرب بالنسبة إليه إلا بما يمكّنه من ادراج شركائه المغاربة والجزائريين والتونسيين في مشروع الوحدة العربية... فهناك في الواقع رهانان... فنحن نراهن على اعتناقه للفكرة المغربية، وهو يراهن على إدراجنا ضمن نظريته في الوحدة العربية... وهي جدلية ممتعة»[١٨].

اما الأخطر من هذا، فهو التنافس بين الجزائر والمغرب الذي يعود إلى ربع قرن تقريبا، والذي لاتشكّل حربُ الصّحراء إلا حلقة من حلقاته الأخيرة.

فإن كان المغرب الأقصى يشكل امبراطورية منذ القدم، فلقد اعتبر الرئيس «بومدين» ان المغرب العربي والمنطقة

---

(١٥) **الصباح**، (٨ آب/ اغسطس ١٩٨٤).

(١٦) **المستقبل**، (١ اذار/ مارس ١٩٨٢).

(١٧) تصف هذه الوضعية قصيدة شعرية جزائرية ترجمتها بالعربية كالآتي:

كفى تمجيدا للمذابح
كفى تمجيدا للأسماء
كفى تمجيدا للإنتاج
كفى تمجيدا للمشاريع
فالشباب الذي هو بالنسبة إليكم صغيراً وغير واعٍ اصبح يعرف!

(١٨) **النسب** (المغرب)، العدد ٦٨ (٨ أيلول/ سبتمبر ١٩٨٣).

الفاصلة بين القاهرة وداكار تمثل منطقة أمن بالنسبة للجزائر، وأنه لا يمكن ان يحصل أي تغيير في هذه المنطقة دون اتفاق مع الجزائر

فليس من الغريب اذن ان تثار مشكلة الصحراء وان تتكثف العراقيل في طريق بناء المغرب العربي الكبير. إن وجود «الانانية المقدسة» للدول وتغليب الطابع الهيمني لا يؤدي إلى البناء الوحدوي بقدر ما يؤدي إلى المعاهدات الثانوية كصيغة تمهيدية لقيام الوحدة، بل اتجهت نحو توسيع الهوة وتكريس التكتل. فبعد أن أبرمت الجزائر وتونس معاهدة الاخاء والوفاق (١٩ آذار/ مارس ١٩٨٣) داعية بلدان المغرب للانضمام اليها، لبّت موريتانيا الدعوة بينما اتجهت كل من ليبيا والمغرب إلى ابرام اتفاقية ثانية (الاتحاد العربي الافريقي، وجدة، آب/ اغسطس ١٩٨٤)، في الوقت نفسه الذي يطلب فيه المغرب الاقصى بصفة غير مباشرة أن يصبح عضوا في المجموعة الاقتصادية الاوروبية. ويصرح الملك «ان المجموعة الاوروبية اختيار سياسي، وان المغرب الاقصى قد حسم في هذا الخيار بتشجيعه للتعددية السياسية وللحريات النقابية وحرية التبادل الاقتصادي...، مما يجعل المملكة اكثر البلدان العربية قربا من الغرب»[١٩].

الواضح أن كلّ هذه الشعارات كضرورة التفتح السياسي والتقليل من تمركز الدولة والوعي بالحاجة إلى البناء الوحدوي تستلزم الإرادة السياسية، إرادة تقبل أن تخاطر بنفوذها في سبيل التقدم والوحدة. ولكن هذه الإرادة ليست متوفّرة حاليا، كما أن هذه الأفكار والإصلاحات، وإن دلّت على الاتجاهات التي يجب انتهاجها، فهي ما زالت تطرح كواجهات ايديولوجية للخروج من مأزق الفراغ الايديولوجي اكثر مما تطرح كحلول عملية. وهي زيادة على ذلك، لم تتخذ بعد شكل المشروع الذي يمكن بواسطته شحذ الهمم وتعبئة الطاقات الموجودة □

(١٩) **افريقيا الفتاة**، (١ أيار/ مايو ١٩٨٥)، ص ٢٦.

المسألة النظرية والسياسية لعلم الاجتماع العربي(*)

علي الكنز

جامعة الجزائر.

اني لواثق ان لقاءنا في هذه الندوة، الذي اضحى ضرورة، سيبقى في سجل المستقبل حدثاً مهماً في سبيل ولادة وتكوين السوسيولوجيا العربية.

اقول ولادة اذ لا يعني تزايد علماء السوسيولوجيا في الوطن العربي وما نشهد من تعدد لفروع هذا العلم، اننا توصلنا الى ايجاد سوسيولوجيا عربية تحتفظ، كونها علماً، بنتائج لها صفة العمومية، وتتميز بخصوصية اشكاليتها وموضوعها ووثاقة الصلة التي تربطها بالمجتمعات العربية، هذه المجتمعات التي يقع عليها مهمة انتاجها.

اذا اردنا تقويم الممارسات السوسيولوجية الحالية في بلادنا، امكننا وصفها بتبعيتها الاساسية للسوسيولوجيا الغربية.

يمكن ان نؤكد هذه الحقيقة دون خوف، وقد انسحب هذا الحكم علينا سابقاً.

تأخذ هذه التبعية اشكال التكرار والتقليد، أكان هذا التقليد واعياً ام غير واعٍ، مما يؤدي الى انعكاس، او بالاحرى، انحراف قضايا واشكاليات العالم الغربي داخل البنى الثقافية والاجتماعية لعالمنا. وتتعدد هذه الاشكال وتختلف مع اختلاف التاريخ الاستعماري الذي عرفته بلادنا، ومع سياسات بلداننا الحاضرة، ومع تاريخ مؤسساتنا الجامعية ومدى تماسكها.

وفيما يتبدى تأثير النظريات الانكلوساكسونية في المشرق، نلاحظ ان السوسيولوجيا الفرنسية هي التي تسيطر على المغرب، علماً بأن التقارب الجغرافي والثقافي للمغرب مع العالم الغربي يسهل له اقامة علاقات مباشرة وعميقة مع النظريات التي تتطور هناك. وتزدهر من ثم في القاهرة كما في الرباط كما في الجزائر وتونس، نظريات دخيلة من انتاج غربي وغير معدّة لتلائم البيئة الاجتماعية المحلية. وهكذا، نرى نظريات الوظائفية والبنيوية ومختلف الماركسيات الصادرة عن باريس وموسكو وفرانكفورت، والمنحى الثقافي وعلم الاجتماع البيولوجي وغيرها ايضاً من التيارات الفكرية التي ظهرت على الارض

(*) دراسة قدمت الى: ندوة نحو علم اجتماع عربي، تونس، ٢٥ ـ ٢٨ كانون الثاني/ يناير ١٩٨٥.

الاوروبية انطلاقاً من اشكاليات لها خصوصيتها، نرى هذه النظريات قد نقلت كما هي الى الجامعات العربية لتردّد فيها بشكل آلي.

فيبدو كما لو ان الممارسات السوسيولوجية في بلادنا قد اقتصر دورها على ان تكون محطات وسـاطة للنظريات الغربية، اي ان تقوم بالدور السلبي الذي يعود للمقلِّد ـ كما هو حال الاطفال مع الكبار ـ هذا الدور الذي تقلده بلادنا في مجالات اخرى كمجال نقل التكنولوجيا مثلاً.

ويواجه علماء الاجتماع في بلادنا المسائل الصعبة ذاتها التي يواجهها الصناعيون في مجالهم، التي تتعلق بالتنظيم الاجتماعي للمصنع المستورد كما تتعلق بتأمين صيانة الآلات، التي ينشأ عنها حالة من التبعية للاخصائيين الاجانب. لقد جعلتنا ايجابيتنا تجاه النظريات السوسيولوجية الغربية نتقن التعليم في هذا المجال، الا انها لم تعطنا الادوات اللازمة لمعالجة قضايا واقعنا الذي يختلف في تكوينه ويزيد تعقيداً على واقع المجتمعات الغربية. لذا، تبقى الابحاث المحلية، باستثناء بعضها القليل، عقيمة، اذ تؤدي في احسن الحالات الى تجميع طائفة من المعلومات التجريبية يعاد تركيبها في اشكاليات مصطنعة لا تلائم الواقع.

لقد برهنت التجربة انه من الصعب استعمال ادوات تحليل مستوردة من حضارة اخرى، في بحوث محلية.

ان الفقر النظري والعقم الذي يميّز انتاجنا الحاضر، انما يعود الى علاقة السوسيولوجيين العرب بأدوات التحليل السوسيولوجي اكثر مما يعود الى الادوات نفسها.

وبالفعل، فإن علاقتنا بالنظريات الغربية، كأية علاقة وضعية وبراغماتية (ذرائعية) لا يمكن ان تؤدي الا الى النتائج ذاتها التي توصلت اليها النظريات الغربية، وهي نتائج غير ملائمة لبيئتنا، كونها جردت من اطارها الاجتماعي والتاريخي وانفصلت عن مسار تكوينها المعرفي (الابيستمولوجي).

واذا ما اقتبسنا مفهوماً لماركس، فلا يغيب عن بالنا ان هذا المفهوم بالذات هو نتاج لتضافر عاملين: الاول هو تاريخ طويل من البحوث التجريبية قامت بها المجتمعات الاوروبية، والثاني هو مجابهة نظرية لعلماء ونظريات متعددة، كريكاردو ومالتوس، برودون وسان سيمون، هيغل وسبينوزا. وينطبق هذا القول على نظريات ماركس وفيبر ودوركهايم وسبنسر واوغوست كانت وغيرهم. فكل النظريات الغربية قد نتجت عن علاقتها بالعاملين التاليين: خصوصية مجتمعاتها وقضاياها الاجتماعية والتاريخية من ناحية، والحقل المعرفي الذي نمت داخله وطوّرت قضاياها النظرية المحددة.

يكمن خطأ علماء الاجتماع العرب ـ في نظرنا ـ في اعتقادهم انه من الممكن استيراد نظريات الغرب بغض النظر عن ارتباطها بهذين العاملين. خطأ فادح يمكن اعتباره «التباساً تاريخياً» حقيقياً. ماذا نعني بذلك؟

يجدر التذكير قبل كل شيء بأن الحقل المعرفي الذي تطورت داخله نظريات في غاية التباين كنظريات ماركس او فيبر، سبنسر او موس، دوركهايم او باريتو، وتواجهت ثم استطاعت ان تتحاور فيما بينها، ان هذا الحقل مـا كان ممكناً الا من خلال ما نسميه «قواعد اللعبة» المشتركة والمقبولة ضمنياً من الجميع، والتي اوجدت «حيزاً مكانياً» مشتركاً لجميع الفرقاء. وقد تطورت في هذا الحيز النظري الشروط اللازمة لتكوين خطاب عقلاني يتخذ المجتمع موضوعاً له، ويرتبط بحقبة تاريخية محددة هي الثورة النظرية التي حققها الاخوة لوميير في القرن الثامن عشر والتي اخضعت للتحليل العقلاني اي

للفكر العلمي، مجالات التاريخ والحقوق وقضايا الفرد والمجموعات الاجتماعية والدولة والدين، علماً بأن هذه المجالات كانت وما تزال ممنوعة من البحث العلمي. فلولا مساهمة لوميير، لما استطاع هيغل ان يقول «كل ما هو حقيقي عقلاني». كما ان ما اتاح للتحليل العلمي في القرن التاسع عشر، ولعلماء النفس والاجتماع والتاريخ، ان يتخذوا المادة الاجتماعية والتاريخية موضوعاً لهم، هو العمل التحضيري الذي قام به عشرات المفكرين ـ ومنهم هوبس ولوك وكروسيوس وروسو وكوندياك وديدرو ـ لتهيئة الارضية اللازمة لولادة وتطور العلوم الجديدة المسمّاة بعلوم الانسان والتي نعرفها اليوم باسم العلوم الاجتماعية.

وكان لحركة التغييرات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية الواسعة التي تمت في ذلك الحين، والتي واكبت انتقال البلدان الغربية الى الحضارة البرجوازية، دورها الاساسي في بناء هذه العلوم الجديدة التي كان البحث فيها وقفاً على سلطة الامير او الكنيسة.

يمكن القول ان تغييراً متزامناً تم على صعيدين مانحاً الشرعية لنظام اجتماعي وسياسي جديد من جهة، ولنظام نظري جديد، من جهة اخرى. وقد نتج عن هذا الاخير اخضاع المادة «الانسانية» للخطاب العقلاني. وقد تطورت فيما بعد العلوم الجديدة وتشعبت مع تشعب القضايا التي تخصصت بها، إنْ في السوسيولوجيا او في علم للنفس او في الاقتصاد السياسي... الخ، ونمت داخلها نظريات ومدارس عدة، بعد ان اصبحت مكسباً حضارياً لاوروبا الغربية لا مجال في التشكيك في شرعيته، رغم الصراعات التي واجهها والتي اتخذت احياناً اشكالاً عنيفة. (كالمكارثية في الولايات المتحدة اثناء الخمسينات). فالمجتمع البرجوازي الجديد قَبل ان يكون موضوعاً لعلم جديد يسمى العلم الاجتماعي. هكذا، وعلى صعيد المعرفة، اصبح في حوزة اوروبا نظرية في المعرفة «ابيستيميا» جديدة.

عرف تاريخ العلوم الاجتماعية في البلدان العربية تطوراً مختلفاً كل الاختلاف. عملت هذه البلدان في حقبة تاريخية لاحقة، وبعد ان حازت على استقلالها، على تشييد جامعات حديثة نظمتها على «صورة» النموذج الغربي. ووجد علماء الاجتماع العرب انفسهم امام تأخر كبير في التحصيل العلمي، فعمدوا، كزملائهم في المجالات العلمية الاخرى، الى انتهاج طريق «نقل المعرفة»، هذه المعرفة التي حصّلها الغرب طوال قرنين من البحوث. وقد شملت هذه العملية كل البلدان العربية بأشكال ووتائر مختلفة، الا انها اتصفت كلها بالميزات الثابتة التالية:

ان هذا النقل الذي تم في مناخ من الفوضى لم «يتمشكل» ضمن تحليل بعيد النظر في تفسير مختلف النظريات وبناء المفاهيم في ضوء الواقع المحلي. وبغياب هذا الطرح، لجأ علماء الاجتماع الى انتقاء ما يلزم من مفاهيم وفقاً لحاجاتهم المؤقتة، فاتسمت ممارساتهم «بالانتقائية».

واذ وجدوا انفسهم امام مفاهيم ونظريات ضعيفة التأثير لكونها مستوردة، ومقطوعة عن جذورها الاجتماعية والتاريخية، وعن مسار تكوينها الابيستمولوجي والزمني، لجأ هؤلاء «المستوردون» الى تشويه الحقائق احياناً لتطويعها وفق الافكار المقتبسة، مما ادّى بهم الى علاقة دوغماتية (قطعية) بموضوعهم. من هنا، وتأكيداً لمقولة «ملكي اكثر من الملك»، نجد ماركسيي القاهرة مثلاً اكثر قطعية من نظرائهم الباريسيين، ونجد اتباع النظرية الوظائفية في الرباط اكثر تشدداً من صاحبها في نيويورك.

الا ان خطورة المسألة تتجاوز الاخطاء المنهجية الملازمة لكل شكل من اشكال التقليد عامة، لتقع، كما اشرنا، في «التباس تاريخي» حول مسألة **التأخر** في العلوم والذي نظر اليه البعض على انه نقص في كمية المعارف، وأوجدوا له حلاً عبر عملية نقل هذه المعارف دون معالجة المسألة الاساسية

التي تكمن، في نظرنا، في ايجاد المقومات العلمية والنظرية اللازمة لبناء علوم المجتمع ومن ضمنها السوسيولوجيا، في البلدان العربية. ذلك ان التأخر هذا يقع، اذا ما وجد، على هذا الصعيد بالذات، وفي تلك المرحلة الاساسية لبناء حيز مكاني جديد لم يعرفه التاريخ الثقافي للمجتمعات العربية من قبل، الا وهـو الحيـز الابستيمولوجي اللازم لتطبيق الفكر العلمي على قضايا الانسان والمجتمع والدولة والدين، والذي اكتفى علماء الاجتماع العرب بمعالجته بالطريقة التي يسميها فرويد «نقل الموضوع». اذ ظنوا انه من الممكن تجاوز مرحلة التأسيس والتعويض عن عجزهم في تحقيقها داخل مجتمعاتهم، باقتباس النتائج النظرية العائدة لحقل ابستيمولوجي آخر. وبالطبع لم تحقق عملية **الاستبدال** هذه مبتغاها، اذ عملت على نقل، ليس فقط ادوات التحليل وتقنياته بل ايضاً، التحاليل والاشكاليات الغربية ذاتها. فقابلتها مادة اجتماعية محلية، لا شك انها غنية، الا انها لا تزال في حالة من التشوش كونها لم تكتسب بعد صفة الموضوع النظري.

ومن المنطقي ان يؤدي ذلك الى نسف اسس الممارسات السوسيولوجية العربية طالما لجأت هذه الممارسات الى مفاهيم ونظريات الغرب واعتبرتها ادوات سهلة التوظيف في تحاليلها الميدانية، تجنّبها مشقة المهـام القاضيـة بايجاد حقل نظـري جديد داخل انظمة بلادنا الاجتماعية والسياسية، هذا الحقل الذي استطاع الاخوة لوميير تحديده نظرياً، وفرضه اجتماعياً وسياسياً على البلدان الاوروبية. اذ يفترض في كل حضارة ان تجد حقلها الخاص عبر مادتها الاجتماعية والتاريخية والثقافية، وان تكرّس شرعيته. لأنه اذا كانت الاستعانة بالادوات النظرية التابعة لحقل ابستيمولوجي مغاير ممكنة، فإنه من غير الممكن استبدال هذا الحقل بالذات. هنا يكمن التناقض الذي لا يمكن تجنبه والذي ينطبق على ممارسة السوسيولوجيا في البلدان العربية، بصورة خاصة، وعلى ممارسة اي خطاب عقلاني له طموحات علمية في معالجة قضايا المجتمع والدولة والدين، بصورة عامة. ينبغي الاقرار بأن خطاباً مماثلاً يتخذ موضوعاً له البنية الاجتماعية ككل، او مظهراً من مظاهرها، لم يكتسب بعد شرعيته في بلادنا. واذا «سمح به» في بعض الحالات، اشترط عليه ان يحصر بحثه في مستوى معين او في منطقة معينـة تحددهما مقاييس سياسية وليس نظرية. وبكلمة اخرى، نقول ان اي مسار عقلاني في هذا المجال سيواجه بالضرورة، في الوقت الحاضر، مساراً آخر يخضعه لحاجياته ويحوله تدريجياً، في اسوأ الحالات، الى إعلام يروّج لإيديولوجية متحيّزة، ويحوله في احسنها، الى خطاب «سلبي» اي ذاك الذي يشير الى الحقائق المحظورة من خلال تجاهلها.

ويـزداد الوضع خطورة في البلدان العربية لأن السوسيولوجيا تمارس فيها بشكل رئيسي من خلال مؤسسات جامعية تابعة للسلطات الرسمية، التي تعمل لتلبية حاجات الدولة، وتنطلق من وجهة نظرها في تحديد الحاجة الاجتماعية وليس من استنتاجات علماء الاجتماع. وتظل وجهة النظر هذه، مهما تمتعت الدولة التي تحملها بصفة التنوير احادية الجانب ومطلقة.

لا ينشأ اي علم ولا يتطور الا ضمن واقع ابستيمولوجي تحييه باستمرار جدلية المجابهة بين النظريات المتنوعة المتنافسـة والتي تغتني بتعارض بعضها بالبعض الآخر. كما ان تعدد وجهات النظر داخـل البنية الصراعية يبقى ضرورة حيوية للعمل الفكري، ويعكس تشعب القوى الاجتماعية التي تشكل، الى جانب الدولة، جسم المجتمع، ويعبر فيها الاطراف كافة عن وجهة نظرها الخاصة.

الا ان مبدأ وجود بنية صراعية ووجهات نظر واشكاليات متعددة داخل البنية الواحدة، لا يتوافق مع الطابـع الموحّد الذي تحاول الاقطار العربية اعطاءه للتعبير الاجتماعي، والذي يتوجب عليه ان يعكس الوحدة الاساسية التي يشكلها الجسم الاجتماعي.

وينتج عن ذلك ان كل محاولة لعقلنة مسار المعرفة داخل مجتمعاتنا، ان على الصعيد الاقتصادي ام التاريخي ام السوسيولوجي، ستواجه في مسارها تدخلاً عارماً للعنصر السياسي في المجال النظري. معنى ذلك ان بناء الموضوع بالطريقة العقلانية يواجه حدوداً وتغييرات تفرضها عليه سلطة الدولة ويستبدل عندئذٍ بالبنية المتصارعة الملازمة لكل خطاب علمي «متعدد الاصوات»، خطاب واحد استحواذي يفرض نفسه على التعبير الاجتماعي ليس لتماسكه وصحته، بل لتقاربه من السلطة السياسية.

وهكذا تصبح السوسيولوجيا، بعد ان تمّ حصر موضوعها وتشويه بنيتها من قبل المؤسسات، ممارسة مستحيلة علنياً في بلادنا، اذا ما نشدنا فيها خطاباً يتصف بالعلم ويتوجه نحو المجتمع.

عندئذٍ، يتطور هذا العلم في محيط جامعات ممتثلة او في المنفى والخفاء، علماً بأنه يتطلب لولادته وتكوينه، كأية ممارسة اجتماعية، انظمة اجتماعية وسياسية مبنية على حرية التعبير والرأي، هذه الحرية التي نفتقدها في معظم البلدان العربية مهما اتخذت حكوماتها من اشكال ـ جمهوريات كانت او ممالك او امارات ـ والتي يمكن وصفها مؤقتاً بالسلطوية (الاستبدادية) التي تنفي مبدأ حرية التعبير من اساسه. وتعتبر الكائن الاجتماعي او اي جزء منه، «ميداناً خاصاً» لتشريعاتها وممنوعاً من التحقيق العلمي بصورة علمية او بصورة جزئية ومشروطة.

من هنا ينشأ التعارض بين السلطة الاجتماعية والعلوم الاجتماعية، وينتهي بالطبع لمصلحة الاولى، اذ تجد هذه الاخيرة نفسها محصورة في ممارساتها الاجتماعية داخل الحيز الذي تمنحها اياه الشرعية السياسية التي حددت لها مسبقاً بنيتها وموضوعها على الصعيد النظري. وبكلمة اخرى، يمكن القول انه لم يتم حتى الآن بناء الحقل النظري اللازم لولادة العلوم الانسانية او العلوم الاجتماعية في البلاد العربية. ويعود ذلك اولاً الى البنية السلطوية التي تمنح للانظمة السياسية حق التشريع في كل المجالات، وبشكل خاص في مجال التعبير الاجتماعي والمعرفة الاجتماعية، فهي ترى في كل خطاب غير منبثق عنها، او غير خاضع لسيادتها خطاباً مناوئاً لها ومزاحماً وعدوانياً: عليها اخضاعه او تحريمه. ويعود ذلك ثانياً، الى المسار الذي انتهجه حتى الآن الانتاج النظري لعلماء الاجتماع العرب، هذا المسار الهادف الى ردم الهوة القائمة بينهم وبين نُظرائهم الغربيين، والى استغلال ما انتجه الغرب خلال قرنين.

ولا بد من ذكر بعض «الحقائق السوسيولوجية» لتوضيح عملية الاستبدال هذه التي لم تؤدِ الى سوى «شبه معرفة» او الى وهم تكوينها.

تقدم معظم النقاشات التي تدور في الاجواء السوسيولوجية العربية، مفاهيم ومواضيع نظرية، غالباً ما تكون نتاجاً للتجارب العلمية التي جرت في الغرب. ولما كان الامر على هذه الخطورة لو ترافقت «استعادة» هذه المفاهيم مع بحوث تجريبية تمنحها قوامها ومادتها. الا انه نادراً ما يحدث ذلك؛ وغالباً ما يبقى الواقع غائباً عن هذه النقاشات. وبشكل اعم، يمكن القول إنه لم يتحقق في اي من البلدان العربية، على المستوى الاعلامي، «ابحاث ميدانية كبرى» تملك وحدها القدرة على منح علماء الاجتماع المادة الضرورية لبحوثهم. وقد يظن البعض ان ابحاثاً كهذه تظل «حقاً محفوظاً» للمجال السياسي الذي يشكل، والحالة هذه، عائقاً مؤسسياً للنشاط السوسيولوجي. الا اننا نؤكد ان لعلماء الاجتماع العرب ذاتهم دوراً في اهمال البحث الميداني لاعتقادهم انه يمكن تجاوز هذه المرحلة العلمية والوصول مباشرة الى الاستنتاجات النظرية الغربية، علماً بأنهم لم يساهموا في صنع هذه الاستنتاجات التي

تظل على كل حال عاجزة عن كشف الحقائق المحلية.

وهكذا نرى من يناقش مفهوم الدولة عند لينين او مرتون او فيبر، ومفهوم المجتمع عند اصحاب نظريات الوظائفية والجدلية والبنيوية، ومفهوم الاقتصاد السياسي عند ماركس او كينز او فرانك، ومفهوم العائلة عند فرويدودوركهايم ورايخ... الخ.

إلا اننا نتساءل عن جدوى المفهوم اللينيني للدولة ولم تبحث بعد اية دراسة عربية في عمل مؤسسات الدولة في بلادنا. كما نتساءل عن جدوى مفهوم «البرجوازية» ولم نحلل بعد نظام العلاقات الاجتماعية عندنا، او كيف نطبق مفهوم تحرير المرأة ونحن ما زلنا نجهل بنية العائلة. ومفهوم الايديولوجية والايديولوجية السياسية ما تزال تحتكر كل مجالات التعبير؟ وماذا نفعل بمفاهيم الديمقراطية وحرية التعبير والحقيقة العلمية التي تشكل كلها اسس الممارسة السوسيولوجية، اذا كنا نجهل تكوين الفرد وقيمه وآراءه ومتطلباته؟

لا بد، في نظرنا، من ان يتطرق علماء الاجتماع العرب لهذه الاسئلة التي تشكل مقدمة ضرورية لنشاطهم العلمي.

وبالطبع، فالمهمة الملقاة على عاتقنا صعبة، اذ لا تقتصر على تجنب التقليد السهل الناتج عن حداثة تجربتنا، بل تطرح ايضاً على نفسها مواجهة ثقل مجتمعاتنا القائمة على الاستبداد وعلى مبدأ السلطة.

ولنتذكر ان الرهان يكمن هنا بالذات، وانه لرهان كبير يتجاوز قدرات الممارسة السوسيولوجية في بلادنا تجاوزاً لا يستهان به. والمطلوب هو ان نبني على ارض مجتمعاتنا، موقعاً شرعياً لمعرفة عقلانية تتناول حقائق عالمنا الاجتماعية والسياسية والثقافية والتاريخية □

الطاقة النووية والعالم النامي(*)

د. عدنان مصطفى

استاذ في الفيزياء ، رئيس مجموعة المغناطيسية النووية والطاقة ، وزير سابق للنفط والثروة المعدنية ـ سوريا .

«الشقي هو الذي يحوّل وجهته عن هذا الباب، ذلك لأنه لن يجد بابا آخر».

الشيرازي، سعدي (١١٩٣ ـ ١٢٩١)

مدخـل

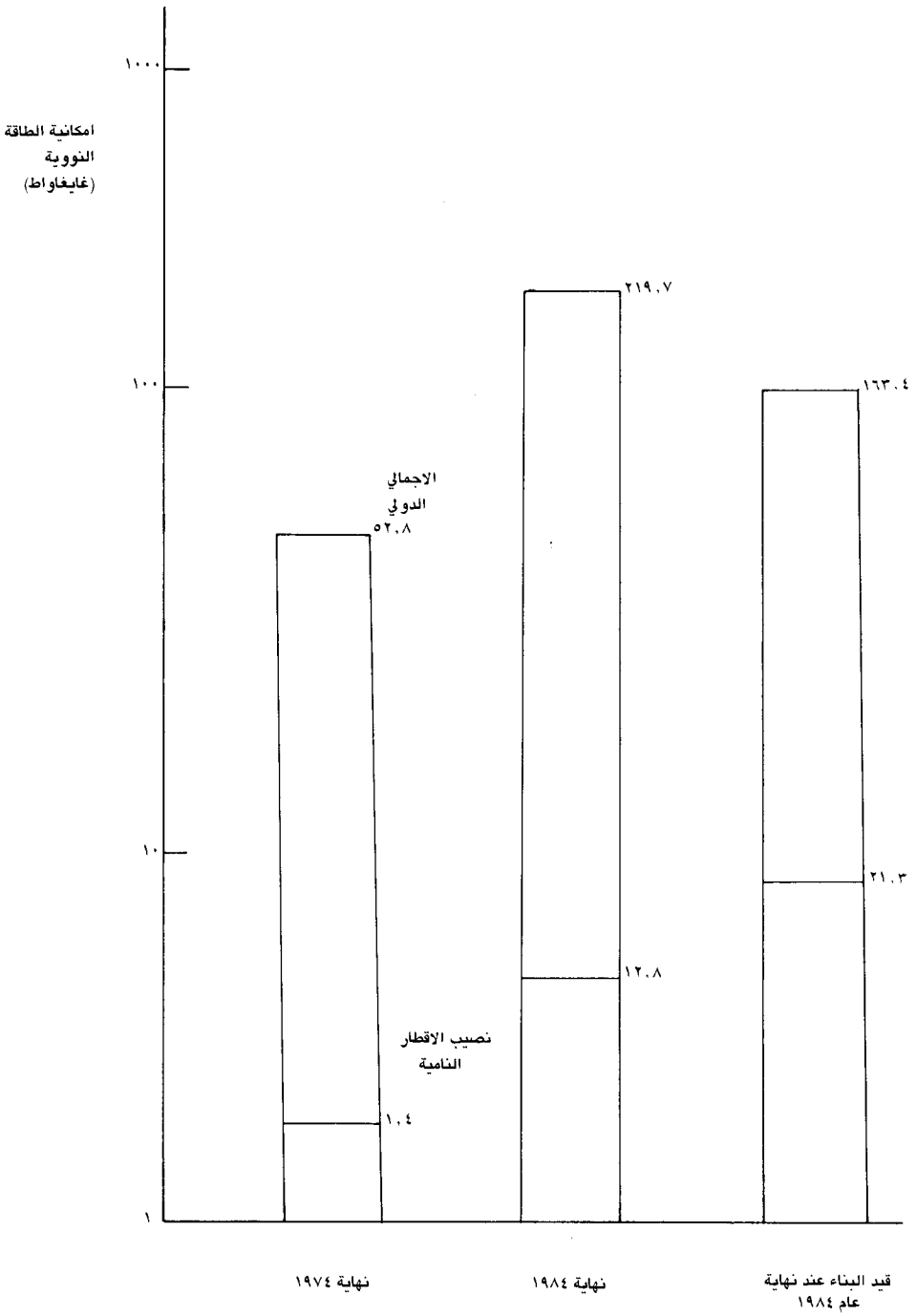
لقد شبّت الطاقة النووية عن الطوق، تلك هي ابرز مؤكـدات العصر. ومع انجـاز اية منشـأة كهرونووية، يتعزز موقع الطاقة النووية، حتى باتت تحتل مكانة راسخة في ساحـة الطاقـة الدوليـة الراهنة. والفتح المبين الذي حققته صناعة الطاقة النووية مؤخرا، تجلّى واضحـا في معدلات النمـو السنوية الوسطى: لامكانية العالم النووية (١٦ بالمائة) ولطاقة التوليد الكهرونـووية (١٧ بـالمائـة). والـ (٣٤٥) مفاعلا للطاقة الكهرونوويـة، العاملـة دوليا بـإمكانيـة (٢٢٠) غايغـاواط حتى بدايـة ١٩٨٥، سترفد حتما بما لا يقل عن (١٨٠) مفاعلا قيد الانشاء اليوم لتضفي قريبا امكانية تـوليدٍ منظورة لا تقل عن (١٦٣) غايغاواط (الشكل رقم ١).

انه تقدم مثير للاعجاب، يستدعي منا جميعا تهنئة الصناعـة النوويـة على ذلـك، والذي بُني دون ريب على تحرر تلك الصناعـة من صلتها التـوأمية مـع صناعـة السلاح النـووي. ويمكننا ان نتصور تقدما اسرع للطاقة النووية لو انها تمكنت من تحقيق انعتـاقها كليـا من خوف «الانتشـار الافقي» للطاقة النووية، والـذي يشكل بحـد ذاته مصـدرا رئيساً لمـواجهة المـزيد من التـوسع في الصناعة النووية(**). ولا ريب في ان الجماهير تدرك تماما حجم الاسلحة العسكرية النووية الـذي بات ينطوي حتى اليوم على امكانية تدميرية نووية لا تقل عن (١١) الف ميكـاطن موزعـة في (١٨) الف رأس نووي لحلفي وارسو والناتو (الشكل ٢)، اضف الى ذلك وعي الرأي العام لجسامة عبء

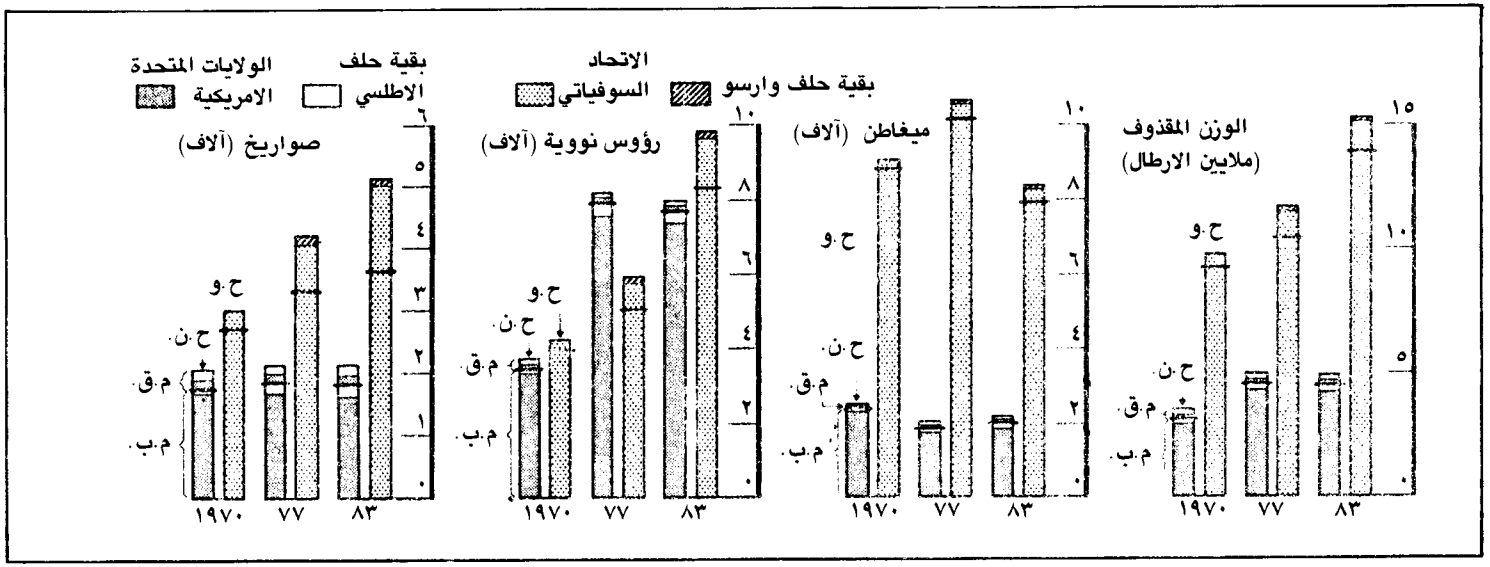
(*) ورقة قدمت الى: الندوة الدولية لمنظمة معهد اليورانيوم، ١٠ ، لندن، ٣ ـ ٥ ايلول/ سبتمبر ١٩٨٥

(**) في ادبيات الصناعة النووية، ساد مؤخرا تعبيران: (١) «الانتشار الافقي» للطاقة النووية وينطوي على كل مـا يمت بصلة للتـوسع في صنـاعة السـلاح النووي، (٢) «الانتشـار الشاقـولي» ويعني النمو في صنـاعـة التـوليـد الكهرونووية السلمية.

شكل رقم (١)
امكانية الطاقة النووية في الأقطار النامية



شكل رقم (٢)(*)



(*) تغطي مختلف اجزاء الشكل (٢) الصواريخ القذفية المنصوبة وصواريخ كروز المسلحة نووياً لكل من حلفي وارسو (ح . و) والاطلسي (ح . ن) وذلك بنوعيها القصير المدى (م . ق) والبعيد المدى (م .ب) . ولا تشمل المدفعية النووية ، وشحنات الاعماق ، والالغام الأرضية ، والاسلحة النووية المضادة للطيران ، والقنابل الثقيلة ، وصواريخ جو ـ أرض (كصواريخ سكرام الامريكية) ، والطوربيدات المسلحة نوويا ، او المدفعية الصاروخية(كقذائف فروغ السوفياتية) ولا يمكن سوى التنبؤ باعداد لهذه الأسلحة المذكورة .

المصدر : احتسبت من : *The Economist*, (3 March 1984).

الانضباب الذي يرسيه التسلح النووي على ثروات الأمم.

وبقراراتهم الشجاعة التي اتخذوها في بواكير عقد الستينات، مهّد رواد الطاقة النووية دربها عبر منشآتهم الكهرونووية التجريبية الرائدة. ورغم كبح النفط الرخيص لمسيرتهم وإعاقة الرأي العام لتقدمهم، فإن مدى واسعا من التقنيات النووية بات متاحا لديهم خلال عقد السبعينات. ولقد عملت تلك التقنيات على امداد الطاقة النووية بأصول آمنة واثقة واقتصادية. وفي هذه المرحلة بالذات، حيث بدت الأمور مشجعة، ثلاثة اقطار نامية دخلت الساحة النووية وهي الهند، والباكستان، والارجنتين ، مفسحة السبيل امام الاقطار النامية الاخرى ، بادرت الهند بطلب شراء اول ثلاثة مفاعلات للطاقة الكهرونووية وبإمكانية توليد قدرها (٠,٦) غايغاواط، حيث حققت فيما بين ١٩٦٩ و١٩٧٣ اقامتها ووضعها في الخدمة. وبشكل مواكب تقريبا، حذت الباكستان حذو الهند بطلب شراء اول مفاعل للطاقة الكهرونووية بإمكانية (٠,١٢) غايغاواط، الذي تحقق وضعه في العمل عام ١٩٧٢. وقبل انقضاء الستينات، اصبحت الارجنتين ثالث بلد نام يملك الطاقة النووية، وذلك عندما اوصت على اول مفاعلاتها بطاقة (٠,٣٤) غايغاواط، وافلحت بربطه بشبكة الارجنتين الكهربائية عام ١٩٧٤.

والخبرة العالمية المتنامية بمفاعلات الماء الخفيف (LWR) مكنت صناعات الطاقة النووية من شن حملة تحديها الرئيسة لمنشآت الطاقة التقليدية (أي المنشآت العاملة بالفحم الحجري او النفط او الغاز الطبيعي) وذلك عند بداية العقد الجاري. وان تبقت ثمة مواجهة جماهيرية للطاقة الكهرونووية، فإنها ولا ريب ناشئة بشكل رئيس عن الإثارة السياسية البحتة. اما قلق الرأي العام حول: التشغيل السليم، والتخزين المضمون السلامة، والتخلص المناسب للفضلات النووية، والانتشار الافقي النووي، فسيتم استيعابه فعلا على اساس التجربة عبرالزمان[١]. ويبقى ثمة عمل يجب اداؤه في اطار السلامة، علما بأنه في هذا المجال بالذات، اظهرت الطاقة النووية فعلا نجاحات مؤزرة على منشآت الطاقة التقليدية (الجدول رقم ١). وبالنسبة لمسألة انتشار السلاح النووي، فإن المعارضة الجماهيرية للطاقة النووية يمكن امتصاصها كليا (فيما لو) افلحت (القوى العظمى) في لجم سباق تسلحها، و(لو) تمكنت الوكالة الدولية للطاقة الذرية (IAEA) من زيادة فعالية وقوة نظام رقابتها.

ومنذ عقد السبعينات، نشطت عملية لرأب الصدع القائم بين (تفاؤل) النخبة النووية و(تشاؤم) الجماهير وصانعي القرار. والابطاء الملحوظ خلال السنين العشر الماضية في تطور توليد الطاقة الكهرونووية لدى الاقطار الصناعية المتقدمة، يمكن البرهان على انه فرصة (لإعادة) التفكير والتدبر بغرض «تطوير بناء بيت»[٢] صناعة الطاقة النووية. وتتجلى نتائج تلك الإعادة في قدوم جيل جديد من المفاعلات الكبيرة والتي تفوق امكانياتها الـ (٠,٩) غايغاواط. ويتوقع لهذا الجيل من المفاعلات ان يساعد (باستعادة) الزمن الضائع الذي تولد نتيجة لظاهرة الإبطاء الآنفة الذكر خلال السنين العشر الماضية. ففرنسا مثلا، عمدت الى تعزيز عملية رأب الصدع ـ الآنفة الذكر ـ

---

(١) H.Blix, «Building Confidence in Nuclear Power,» *IAEA Bulletin*, vol.24,no.1 (1982), pp.3-5.

(٢) *The Holy Bible: Containing the Old and New Testaments* (New York: American Bible Society, 1957), p. 127:1.

جدول رقم (١)
حوادث الخطر المقدرة لكل غايغاواط قيد العمل في بريطانيا

منشأة الطاقة	عدد الوفيات	الاحتمال السنوي
كهرونووية بمفاعلي: نمط الماء المضغوط	١٠ - ١٠٠ ١٠٠٠ - ١٠٠٠٠	10^{-5} - 10^{-7} - 10^{-9}
تقليدية (نفط)	١٥٠٠ ١٨٠٠٠	10^{-5} - 10^{-6} 10^{-6} - 10^{-7}
تقليدية (فحم حجري)	١٠ - ٥٠ ٦٠٠	3×10^{-5} 10^{-8}
هيدرولوجية	١٠ - ٢٠٠٠	10^{-3} - 10^{-4}

المصدر: احتسبت من: *Foratom*, vol.8 (1982).

لديها بدعم سياسي قوي أُرسي على المبدأين التاليين:

١ ـ تطوير مصادر متنوعة للطاقة كضرورة (لازمة) لصنع استقرار اقتصاد فرنسا الوطني، و
٢ ـ تحريك كوامن امكانيات (كل) مصادر توليد الطاقة، مع التركيز على توليد الطاقة الكهرونووية، وذلك للحد من مستوردات النفط الى ابعد الحدود الممكنة.

وفي منتصف عام ١٩٨٥، بلغت فرنسا وضعا يتم فيه الآن انتاج (٦٥ بالمائة) من الكهرباء عبر التوليد الكهرونووي، وهو رقم خطط ليرتفع الى (٧٠ بالمائة) عند بداية عقد التسعينات، حيث سيمثل حوالى (٢٨ بالمائة) من استهلاك الطاقة الكلي في فرنسا. وسنجد لاحقا ان افكارا مماثلة يجري تداولها اليوم في العالم النامي، ولو انها تطرح بطموح اقل زخما.

أولاً : امكانية العالم النامي النووية: خطوتان - الى الأمام خطوة الى الوراء!

بمراجعة الماضي، نتبين ان الخيال الجامح قد طبع سياسات الطاقة الدولية في الستينات، حيث كانت الرؤى المستقبلية الطموحة للطاقة النووية مصدر الاثارة فيها[٣]. اما اليوم فتبدو اكثر واقعية. فإذ نجد أن اتخاذ المسار النووي من قبل الهند والباكستان والارجنتين ينبثق جدلاً من هذه التوقعات الخاطئة، نتبين اليوم ان واقعية رؤية مستقبل امدادات الطاقة، والنفطية منها بشكل خاص، قد وضعت نهاية لمرحلة الاحلام. ويمكن تقصّي منشأ هذه الواقعية عبر المؤثرات التالية:

---

(٣) استنادا الى: The First International Conference, Geneva, 1955.

١ ـ استخدام الطاقة والحفاظ عليها

يعود المحرِّك الأول للواقعية الراهنة الى حقيقة «تفجر استهلاك الطاقة» عند بداية السبعينات. ومع ترافق الأمر بتهدئة ما، فإن استهلاك النفط اليوم قد بلغ حدود ارقام فلكية، اي حوالى (٢١) مليار برميل في العام. الأمر الذي ادى الى نمو ادراك الجماهير لحقيقة (اخضاع) احتياطيات العالم النفطية للانضاب السريع، ومن ثم القلق حول هدر هذه المصادر الطبيعية المهمة حرقا، وذلك بدلا من الحفاظ عليها كمخزون اساسي قيّم للصناعة البتروكيميائية. كما ينمو ثمة انذار بشأن الاثر المستقبلي لفعل «اثر البيت الاخضر Green House Effect» في الطبقة الجوية الأرضية. ومهما تباينت تفاصيل حوارات «أثر البيت الأخضر» الراهنة فإنها (تلتقي) جميعا على تأكيد وجود هذا الاثر معنا اليوم[٤].

والقلق المتزايد الذي نشهده اليوم، قائم تماماً لدى اقطار الاوبيك والاقطار المستهلكة للنفط على حد سواء. وهذه الاقطار، بقيادة مؤسساتها الحرة نسبيا من نفوذ شركات النفط العالمية الكبرى، تبحث اليوم جميعا عن مخارج عملية متبادلة الانسجام تهدف الى الابقاء على «سلعة النفط الثمينة لأغراض استعمالاتها الاكثر اهمية، ولتطوير بدائل للنفط، مما يضمن انتقالا هادئا من بنية العالم الاقتصادية الراهنة المستندة للنفط الى قاعدة تتضمن مزيجا طاقيا اكثر اتزانا»[٥]. ويسود اليوم اتفاق عام على ان «حجم استخدام النفط والتدفقات المالية النفطية التي يتم الدفع على اساسها اليوم قد تفشّى اثرهما في النظامين المالي والنقدي العالميين، بحيث اصبح هذان النظامان مهددين على نحو خطير بالظروف الاقتصادية الدولية الراهنة»[٦].

٢ ـ النفط يقترب من حافة عصره

والاثر الثاني ـ الذي كان هزة فعلية ـ برز في عام ١٩٧٣، وذلك عندما اطلقت الاوبيك آليتها الخاصة بتسعير النفط. وليس ثمة أدنى ريب، في ان (صدر موجة) هذه الهزة قد اصابت (كل) قطر مستهلك للنفط في العالم، لكنه في الحقيقة كان امرا لا مناص منه. ذلك لأنه «حدث شبه اجماع خلال الستينات، مفاده انه في حال مضي المجتمعات الصناعية المتقدمة وبضعة اقطار نامية بتسريع رقعة استخدامها للنفط الرخيص، (لم يفلح) السعر في كشف حقيقة نضوب مصادر النفط. فالنفط في عام ١٩٧٥ مثلا كان ارخص بـ (٢٥ بالمائة) من اسعار السلع الاخرى في عام ١٩٥٥. ولقد بدا رفع سعره ضرورة اساسية لكبح جماح الاستهلاك وللمساعدة في توفير مقومات متطلبات الاستهلاك البعيد المدى وفي تطوير مصادر وقود بديلة عن النفط»[٧]، حيث تبدو الطاقة النووية اكثر تلك المصادر املا.

وتجدر الافاضة في انه قبل عام ١٩٧٣ كان معظم صناعة الاستكشاف والانتاج النفطية (Upstream) محكوما من قبل الشركات النفطية الكبرى متعددة الجنسيات، التي اعتادت على كشف جزء (وجزء يسير فقط) من الحقائق الخاصة بمصادر النفط العالمية المؤكدة، وذلك بهدف التأثير في الاسواق النفطية. وبتولي شركات النفط الوطنية في الاقطار المنتجة للنفط زمام المبادرة في

---

(٤) C. Keeling, *EOS*, vol.66, no.166 (1985).

(٥) Organization of Petroleum Exporting Countries [OPEC], *Press Release*, no.5 (1981).

(٦) W. Brandt, *North- South: A Programme for Survival* (London: Pan Books, 1980), pp.160-161.

(٧) OPEC, Ibid.

ادارة صناعات الاستكشاف والانتاج لديها عموما، بدأت بإيضاح حقيقة القدر الفعلي لاحتياطيات النفط العالمية. وفيما يخص حجم مصادر الفحوم الهايدروجينية القصوى والمؤكدة، بدا ثمة اجماع واسع في مؤتمر النفط الدولي الحادي عشر (لندن، ١٩٨٣) يقول بأن العالم يمكن ان يأمل فقط بحوالى (٧٥٥) مليار برميل من النفط الخام. ويعني ذلك ان عمر ما تبقى من مصادر نفطية (لا يمكن) ان يفوق عقودا زمنية ثلاثة منذ الآن (الشكل رقم ٣). والاوبيك من جهتها، وقد أحسّت بصدى موجة الأثر الثاني الآنف الذكر، أفصحت عن توجهها للإسهام بصنع «عقد من الاستقرار عبر التعاون». ويهدف ذلك التوجه الى (الحفاظ) على اسعار مبررة وواقعية للنفط خلال الثمانينات، بحيث يتسنى للتنمية الاقتصادية الدولية أن (تبرأ) وتفلح في اجتياز جسر (ركودها) المتهاوي الآن[٨] . أضف الى ذلك، ان صندوق الاوبيك للتنمية الدولية، قام خلال سني حياته الثماني الماضية ببذل اموال سخية لتمويل مشاريع وبرامج بحث وبشكل منح وهبات مالية للاقطار الاقل نموا، ولدعم المؤسسات الدولية الأخرى، ولصندوق النقد الدولي الخاص (الجدول رقم ٢)[٩] .

جدول رقم (٢)
صندوق الاوبيك: تمويلات عام ١٩٨٤
(مليون دولار امريكي)

	التزامات		تسهيلات	
عمليات اقراض				
تمويل المشاريع	٩٠٧٣٠		٩٦٢١٤	
ميزان المدفوعات	٣٦٦٠		٨٨٣٠	
تمويل مبرمج	-	٩٤٣٩٠	١٨٤٤	١٠٦٨٨٨
منح				
مساعدات غذائية لافريقيا	٥٠٠٠		-	
مساعدات تقنية	٥٣٣٨		٥٩٤٢	
ابحاث ونشاطات ثقافية مشابهة	١٦٧		-	
الصندوق المشترك للبضائع الاستهلاكية	١٠١٠	١١٥١٥	١٢٦ -	٦٠٦٨
الصندوق الدولي للتنمية الزراعية		-		٦٥٢٣٢(*)
الاجمالي		١٠٥٩٠٥		١٧٨١٨٨

(*) ميزان مدفوعات.

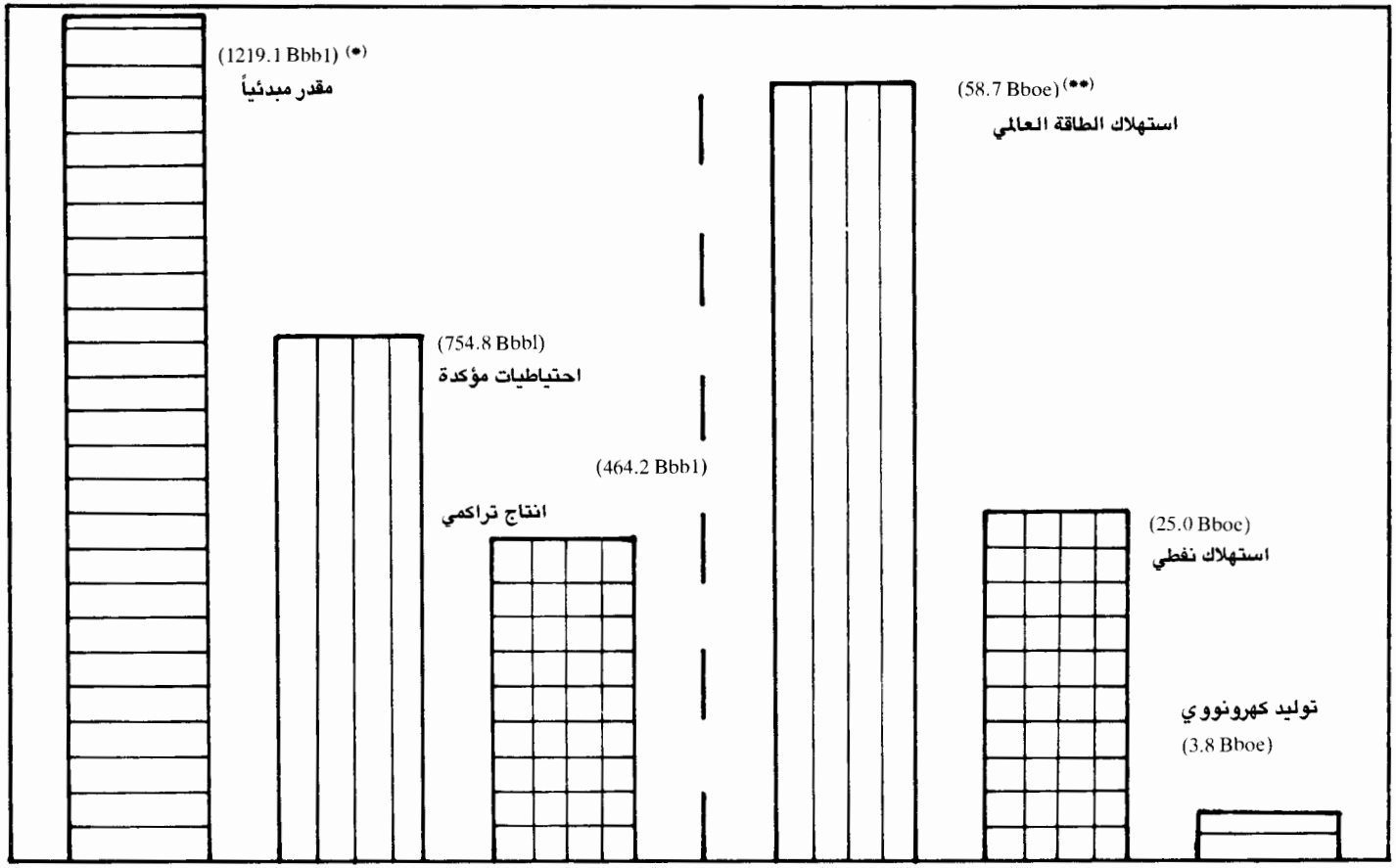
ملاحظة عامة: تشير العلامة « - » الى ان البيانات غير متوفرة.

المصدر: احتسبت من: Organization of Petroleum Exporting Countries[OPEC] Fund, *Annual Report, 1984* (Vienna: The Fund, 1984).

(٨) Organization of Petroleum Exporting Countries[OPEC], *OPEC Bulletin*, (June 1985).

(٩) Organization of Petroleum Exporting Countries[OPEC] Fund, *Annual Report, 1985* (Vienna: The Fund, 1985).

شكل رقم (٣)
احتياطيات النفط الدولية واستهلاك الطاقة العالمي، ١٩٨٤



(*) مليار برميل = Billion barrel

(**) مليار برميل مكافيء نفطي = Billion barrel of oil equivalent

المصـــدر: احتسبت من:
World Petroleum Congress, 11, London, 1983; The World Bank, 1984, and *Nuclear News* (1985).

٣ ـ مسألة تطويع التقنية النووية

أما الاثر الثالث، فإنه لم يزل يعايشنا، ويتجلى في اطار خطط العالم النامي لتوليد الطاقة الكهرونووية. فإذا تمكنت اقطار العالم النامية من اشعال الشمعة الأولى لبرامجها النووية من مشعل يمسك بزمامه العالم الصناعي المتقدم، هبّت ريح شديدة معارضة باتجاه الجنوب عند منتصف السبعينات فهددت كامل مسألة تطويع التقنية النووية بخطر الظلام. ونتيجة لذلك، عانى معظم الاقطار النامية ـ ذات التوجه النووي ـ من آثار سياسات الحد من الانتشار الافقي للتقنية النووية. ومن المحزن فعلا القول بأن عملية تطويع التقنية النووية باتجاه الجنوب لم تعانِ من تلك المعارضة بقدر معاناتها الناجمة عن البرامج النووية (السياسية التوجه) والهادفة الى حيازة (القنبلة النووية) في بعض اجزاء من العالم النامي، كما هو الحال في فلسطين المحتلة والهند. وتجدر الافاضة في ان الهند كان بمقدورها (الابداع) على الطريق النووي بدون انشغالها بما اسمته (الجهاز النووي السلمي). فاهتمام الهند بالسياسة النووية الهادفة للتوسع النووي الافقي لم يُبْقِ آسيا نظيفة من (خطيئة) القنبلة النووية، كما لم يساعد البتة في تعزيز عملية انتشار الطاقة النووية شاقولياً في بقية ارجاء العالم النامي. ويمكننا ان نذهب في قولنا الى ان السياسة العسكرية النووية الهندية كانت المحفز الرئيس لزيادة ضوابط منع الانتشار النووي التي ابدتها الدول الصناعية المتقدمة في منتصف السبعينات.

على اي حال، فإن الاقطار النامية وقد تحفزت ببواعث وتوجهات صادقة نحو الانتشار الشاقولي للطاقة النووية في العالم، تمكن مزيد منها من ارساء قراره النووي، وبدأ بإبداء مساهماته في إنماء الامكانية الكهرونووية العاملة في العالم النامي. ونتيجة لذلك، ارتفعت تلك الامكانية من (١,٤) غايغاواط في عام ١٩٧٤ الى (١٢,٨) غايغاواط في بداية عام ١٩٨٥ (الشكل رقم ١). ويتوقع لهذه الامكانية ان تتضاعف في عام ١٩٩٠، وتصبح ثلاثة اضعافها عند منتصف التسعينات. وتجدر الاشارة الى ان كامل مسألة القيود المفروضة حتى اليوم على انتشار الطاقة النووية، يقع حتماً بين يدي (القوى العظمى). و(ما لا نتوقعه) ان يحدث هو اختفاء معارضة تلك القوى لانتشار الطاقة النووية، (كما لا نتطلع) الى بلوغنا المقدرة على تجنب الفرص المهدورة في مجال تعزيز التعاون المتبادل بين العالمين الصناعي المتقدم والنامي.

ثانياً: بعض معالم تجربة الطاقة النووية في العالم النامي

يدين جوهر تقدم الطاقة النووية في الاقطار النامية بشكل كبير لجهود التطوير الرائدة المحققة في الاقطار الصناعية المتقدمة من جهة، وللخطى الشجاعة التي قطعها رواد صناعة الطاقة الكهرونووية في العالم النامي من جهة اخرى. والعالم النامي ككل، وقد حفزه النجاح المبكر للهند وباكستان والارجنتين، توجب عليه التغلب على تنوع كبير من المعوقات الداخلية والخارجية لكي يصل الى بناء وتشغيل امكانيته الكهرونووية الحالية البالغة (١٢,٨) غايغاواط[١٠]. ومع ان امكانية الطاقة النووية للعالم النامي لم تزل تلعب اليوم دورا صغيرا في الساحتين الوطنية والدولية، فإن هذا الدور سوف يظهر فعله الكبير مستقبلا. وبغض النظر عن سيادة اثر مسألة

Adnan Mustafa, «Nuclear Power: A Countdown for Realism,» *Foratom* (Lausanne), vol.8 (١٠) (1982).

تطويع التقنية النووية الآنفة الذكر، فإن العالم النامي (ماض) في مضاعفة امكانيته النووية دون توقف. ويدين هذا المضاء ايضا لروح الانفتاح الجديدة في صناعة العالم الصناعي المتقدم النووية. ففي اطار هذا الانفتاح استوردت الاقطار النامية حتى عام ١٩٨٤: (١٨) مفاعلا من الولايات المتحدة الامريكية، و(٥) مفاعلات من كندا، و(٣) مفاعلات من المانيا الغربية، و(٢) مفاعلين من فرنسا، و(٢) مفاعلين من الاتحاد السوفياتي[١١]. وستحوز كوريا الجنوبية، وتايوان، والبرازيل قصب السبق في توسيع امكانياتها الكهرونووية خلال السنين العشر القادمة، وستكون هذه الاقطار مجتمعة مسؤولة عن اضافة (٢٠) غايغاواط لامكانية العالم النامي النووية. وثمة اقطار نامية اخرى تخطط لاقامة ما لا يقل عن (٥٠) مفاعلا جديدا خلال السنين العشر القادمة، وسيكون ثلاثة ارباعها مفاعلات من نمط الماء المضغوط (PWR). ولا ريب في ان اختيار هذا النمط من المفاعلات قد اعتمد الافادة من (الوفرة المؤكدة) الراهنة لمنشآت الطاقة النووية للمجتمع الاوروبي الموضحة في الشكل رقم (٤). ومن الجدول (٣)، يبدو من بين الاقطار الجديدة الوافدة للساحة النووية: الصين، وكوبا، ومصر، وسوريا، وتركيا، وفنزويلا. وحتى نهاية عام ١٩٨٤، ثمة امكانية جديدة قدرها (٢١,٠) غايغاواط لم تزل قيد الانشاء في الاقطار النامية.

وتجدر الاشارة الى ظهور (نمط جديد) من التجارة بين رواد الساحة النووية الأوائل في العالم النامي والوافدين الجدد اليها. ويمكن تلمس هذا النمط في اتفاق التعاون المعقود مؤخرا بين الأرجنتين والجزائر، والذي يتضمن امداد الجزائر (بمفاعل ابحاث) ارجنتيني الصنع[١٢].

وتبقى مسألة مهمة تواجه دوما اي قطر نام بدأ مسيرته على الطريق النووية، وهي مسألة تخطيط البنية التحتية المناسبة. ولا ريب في ان هذا الامر يشكل اكثر الاعباء صعوبة، ولو ان ثمة قواعد عملية قد طورت حتى اليوم في هذا الصدد. ولعل اكثر العوامل اهمية في هذه المسألة هو (وفرة) الطاقة البشرية المدربة لهذا النوع من العمل، و(امكانية) الشبكة الكهربائية الوطنية، و(مرونة) الوسائل الصناعية المساعدة للبرنامج النووي، و(السيولة) المالية، كل ذلك اضافة الى (تحركية) الادارة النووية الوطنية[١٣]:

١ ـ الطاقة البشرية

كمصدر رئيس من مصادر النشاط التنموي، تنطوي الصناعة النووية على مدى واسع من الانظمة العلمية والتقنية. فمنذ مرحلة التخطيط لها وحتى الوصل النهائي بالشبكة الكهربائية، تثير هذه الصناعة طيفا واسعا جدا من القضايا التنموية، حيث يشكل العامل البشري اكثر تلك المسائل اهمية. وكما تغذى الشبكة الوطنية بالكهرباء، تمد الطاقة النووية المجتمع ايضا (بوظائف) عمل متنوعة. فهي توفر تدفقا مستمرا من المشاريع للقطاعين العام والخاص، وتستوعب جهد البحث والتطوير الوطني. وانطلاقا من التجربتين البريطانية والهندية النوويتين، نجد ان المنشأة النووية العادية توفر حوالى (٥٠٠٠) وظيفة مباشرة و(٥٠٠٠) عمل غير مباشر. وتحديدا، يقوم

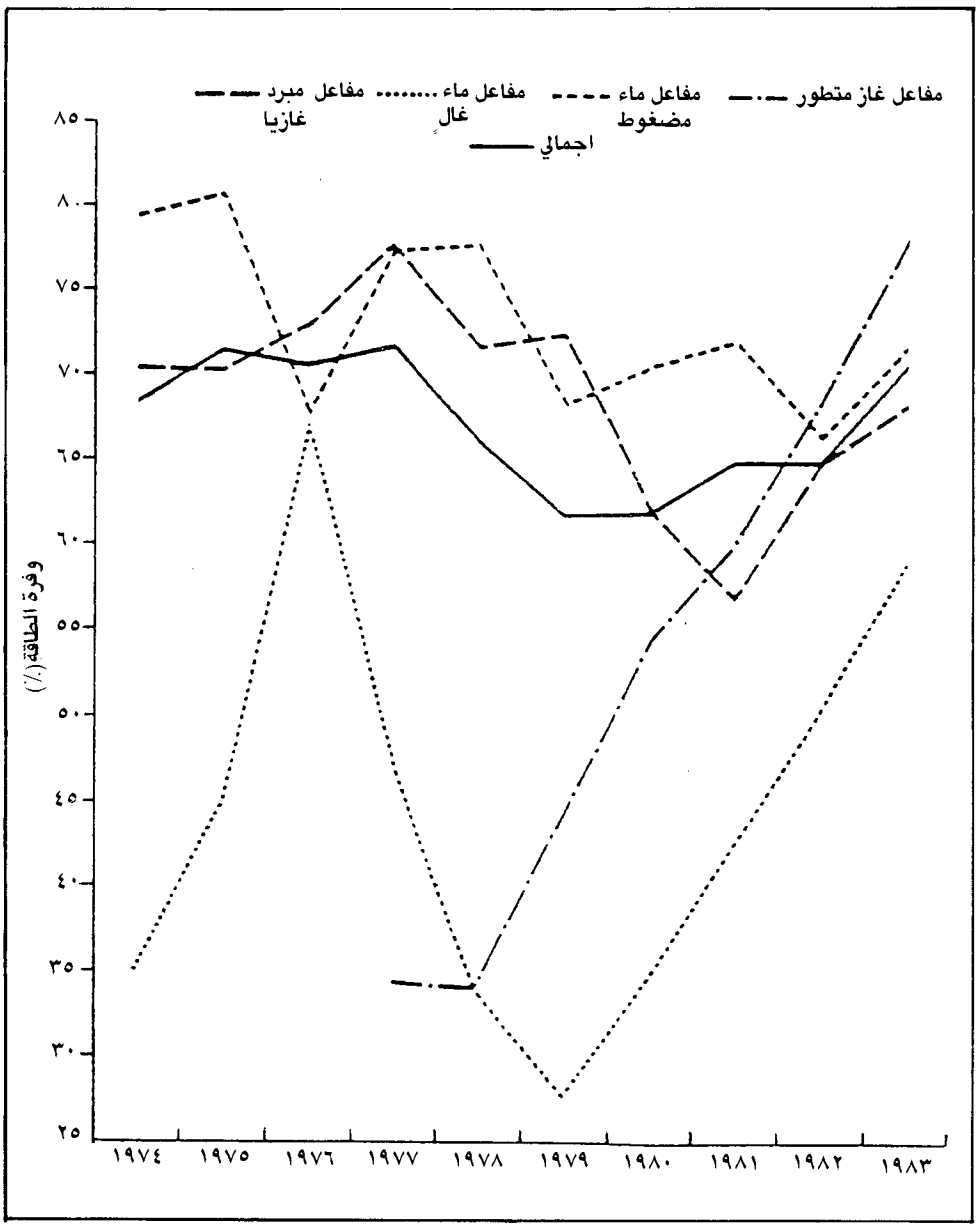
---

(١١) *Nuclear News*, (1984- 1985).

(١٢) Syrian Arab News Agency [SANA]', *Paris Office Press Release*, (1 July 1985).

(١٣) عدنان مصطفى، **الطاقة النووية العربية: عامل بقاء جديد** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٣) (يتضمن هذا الكتاب ترجمة كاملة للهامش رقم (١٧)).

شكـل رقم (٤)
وفرة الطاقة لمحطات الطاقة الكهرونووية فوق (١٠٠) ميكاواط



المصـدر: احتسبـت مـن: F.J.L. Bindon, «Nuclear Power Share Increase in EEC,» *Atom*, no.341 (March 1985).

جدول رقم (٣)
منشآت الطاقة النووية في البلدان النامية حتى عام، ١٩٩٤

البلـد	امكانية مخططة، ١٩٩٤ (غايغاواط)	نمط المفاعل	العـدد
مجموعة البلدان العربية			
الجزائر	٠,٦ (*)	PWR (**)	١
الجماهيرية العربية الليبية	٠,٨٨ (*)	PWR	٢
سوريا	١,٢ (*)	PWR	٢
العراق	٠,٦	PWR	١
مصر	٣,٨ (*)	PWR	٤
مجموعة البلدان الأجنبية			
الأرجنتين	١,٢	PHWR (***)	٢
ايران	١,٣ (*)	PWR	١
باكستان	١,٨ (*)	PWR	٢
البرازيل	٤,٩٩	PWR	٤
بلغاريا	١,٧٦	PWR	٤
بنغلادش	٠,٣ (*)	-	١
تايوان	٦,١	PWR	٤
تركيا	١,٠٠ (*)	-	١
تايلاند	٠,٩	-	١
رومانيا	١,٦٤	PHWR	٣
الصين	٣,٩	PWR	٣
فنزويلا	١,٨ (*)	—	١
الفيليبين	٠,٦	PWR	١
كوبا	١,٣ (*)	PWR	٣
كوريا الجنوبية	٩,٣	PWR	٤
المجر	١,٧٦	PWR	٤
المكسيك	١,٣ (*)	PWR	٢
الهند	١,١١	PHWR	٥
يوغسلافيا	١,٠٠ (*)	PWR	١

(*) لم يؤكد بعد.

(**) نمط الماء المضغوط.

(***) نمط الماء المضغوط الثقيل.

ملاحظة عامة: تشير العلامة «-» الى ان البيانات غير متوفرة.

المصادر: احتسبت من: *Nuclear News* (1985); International Atomic Energy Agency [IAEA], 1984- 1985, and United Nations [U.N.], 1981- 1983.

(مركز ابحاث هارويل) في المملكة المتحدة بتوظيف (١٤٠٠٠) عامل، من بينهم (٣٠٠٠) عالم وتقني مؤهلين. اما دخل (مؤسسة الطاقة الذرية البريطانية) من عمل (مركز ابحاث هارويل) الخارجي (نووي وغيره) فقد ارتفع الى قرابة (٩٠) مليون جنيه استرليني في عام ١٩٨٣، علما بأن هذا الرقم لا يشمل الدخل الوارد من برنامج التعاون لانتاج الطاقة الكهربائية، كمبيعات الكهرباء مثلا[١٤]. ولوضع منشأة كهرونووية موضع الانتاج، يتطلب الامر (نواة قيادية) بشرية متخصصة لا تقل عن (١٥٠٠٠) انسان تم اصطفاؤهم(جيدا) و(دربوا) بعناية فائقة. وينطوي تحقيق هذا القول على ابداء (٥) سنوات من التدريب المكثف والمصمم بعناية خاصة تلبي حاجة المنشأة النووية المراد اقامتها. وفي هذا الاطار، يمكن لمراكز التِّقنية الوطنية والمؤسسات العلمية العالية بشتى اشكالها الوفاء بجزء من هذا الواجب. اما الباقي فيمكن انجازه عبر التعاون مع مراكز البحوث الاقليمية والدولية وبشكل خاص مع الوكالة الدولية للطاقة الذرية (IAEA).

والاقطار النامية ذات الخطط النووية، المبينة في الجدول رقم (٣)، (يكمن) لديها في الحقيقة (اكتفاء ذاتي) خفيّ من الطاقة البشرية النووية. فنتيجة للسوية المنخفضة الراهنة للبحث والتطوير العلميين القائمة داخل تلك الاقطار ـ والاقطار العربية خصوصا ـ تسود هجرة للعقول العلمية وللخبرة التقنية ادت الى (خفض) وفرة تلك الإمكانيات الى أدنى الحدود. ولا ريب ان مرد تلك الهجرة كامن في عدم الاستقرار السياسي والاجتماعي والاقتصادي الذي اناخ بثقله التخلفي في هذه الاقطار، اضافة الى سيادة الادارة المتخلفة لتطوير العلم والتقنية. على أي حال، يمكن (فعلا) عكس تلك الهجرة عبر ارساء نُهُج وطنية جديدة وجادّة لادارة العلم والتطوير التقني. ولا شك في ان هذا الامر ممكن التحقق من خلال ارساء القرار النووي، الذي يعتمد اساسا على الادارة العصرية القادرة، وإلا فلا. ومنذ منتصف السبعينات بدأ العلماء والتقنيون العرب مثلا بالعودة الى وطنهم العربي، وتحديدا الى اقطار مجلس التعاون لدول الخليج العربية، حيث بدأ فيها مناخ جديد للبحث والتنمية مؤمل، وفي اطار صناعات اقل تعقيدا من الصناعة النووية[١٥].

٢ ـ حجم المنشأة

انطلاقا من خبرة الوكالة الدولية للطاقة الذرية (IAEA)، بات من المعلوم تماما انه «من اجل الانظمة الكهربائية التي تتراوح امكانياتها بين (٥) و(١٠) غايغاواط، يبدو ان الحجم الاعظمي المقبول للمنشأة النووية يجب ان يكون حوالى (٨) الى (٩) بالمائة من امكانية التوليد الكهربائية الكلية المركبة، وذلك فيما اذا أُريد تجنب اي هدر للحمل الكهربائي. وبما ان الـ (٦٠٠) ميكاواط، هو الحجم الاصغري لمنشآت الطاقة النووية المجربة والمتاحة تجاريا اليوم، ومع بعض الاستثناءات، فإن هذا يستوجب كون الشبكة الكهربائية تملك امكانية مركبة تتراوح بين (٦) و(٧) غايغاواط عند دخول اول منشأة نووية ميدان العمل فيها»[١٦]. وبأخذ التطورات الجديدة بشأن (تنظيم Standardization) صناعة المفاعلات بعين الاعتبار، فإن المفاعلات ذات الحجم (٠,٩) غايغاواط ستسود السوق النووية قريبا. ويستدعي هذا الامر تصحيحا للقاعدة الانفة الذكر، اذ

---

(١٤) «In Parliament,» *Atom*, no.342 (April 1985), p.30.

(١٥) Antoine B. Zahlan, ed., *Technology Transfer and Change in the Arab World* (Oxford: Pergamon Press, 1978).

(١٦) G. Woite, *Nuclear Engineering International* (1978).

يقتضي الامر رفع حجم الشبكة الى (١٠) غايغاواط. وتحقيقا لذلك، ادرجنا في الجدول رقم (٣) الاقطار المرشحة لامتلاك هذه الامكانية الاساسية في شبكاتها الكهربائية الوطنية قبل عام (١٩٩٣).

وتجاوزا لحاجز «حجم الشبكة الكهربائية» الآنف الذكر، فإن الشبكات الكهربائية الوطنية للاقطار النامية التي تقع في اطار نفس الاقليم الجغرافي الواحد ـ كالوطن العربي مثلا ـ يمكنها التواصل فيما بينها لتأخذ صورة شبكة اقليمية متبادلة التعاون، الأمر الذي يمكّنها من استقبال المنشآت النووية. وبناء على ذلك، توصل معظم ادارات الطاقة العربية الى اجماع في عام ١٩٨١ يقضي بتخطيط بناء شبكة كهربائية عربية موحدة تعمل في عام ١٩٩٥، اضافة الى الاهتمام بإخراج برنامج نووي عربي مشترك بطاقة (٢٠,٠) غايغاواط تعمل في عام ٢٠٠٠ بمنشآت عربية كهرونووية في كل من العراق، والمغرب، وتونس، والعربية السعودية[١٧]. وكما يبين الشكل (٥)، كشف مؤتمر الطاقة العربي الثالث (الجزائر، ١٩٨٥) عن ملامح ممكنة لهذه الشبكة العربية الموحدة. فلقد اكد المؤتمر انشاء شبكة (٤٠٠) كيلوفولط عام ١٩٩٥، التي يتوقع ان تستوعب البرنامج الكهرونووي العربي المشترك[١٨].

وفي عمل سابق لنا[١٩] ، تم بيان ان معطيات استهلاك الطاقة الأولية الدولية يمكن ملاءمتها (بنموذج أسيّ) للنمو (الشكل رقم ٦). ويتلاءم هذا النموذج ايضا مع استهلاك الطاقة الأولية في الاقطار النامية، ولكن مع معدل اعلى للنمو. فعند نهاية عام ١٩٨٥، سيرقى المعدل السنوي لاستهلاك الطاقة الأولية في العالم النامي الى حوالى (١٣,٣) مليار مكافىء برميل نفط في العام. في حال ان هذه الاقطار تقوم حاليا ببناء امكانية توليد كهرونووية تقارب الـ (٢١,٠) غايغاواط. ومع ان الطاقة النووية تبدو اليوم في الاقطار النامية غير منافسة اقتصاديا لطاقة الوقود الحفري (الفحم الحجري، النفط، الغاز الطبيعي) فإن استخدام الطاقة النووية يبدو (واجبا) ليس لاشباع الطلب الراهن للطاقة، بل لمواجهة حاجة الطاقة المستقبلية. ويصح الامر ذاته على الاقطار الغنية بالنفط، فهي لا بد ستحتاج الطاقة النووية بعد بضعة عقود قليلة قادمة لا محالة. وفي الاقطار الصناعية المتقدمة حققت الطاقة النووية فعلا تميزها على التوليد الكهربائي التقليدي (بالنفط، والغاز الطبيعي والفحم الحجري)، وهو امر تم ايضاحه مفصلا من خلال معطيات صدرت مؤخرا عن الوكالة الدولية للطاقة الذرية (IAEA) ومنظمة التعاون الاقتصادي الاوروبية (OECD). ففي فرنسا مثلا، بلغت كلف توليد الكيلوواط الساعيّ بالنفط والفحم الحجري حوالى (٣,٢) و(١,٤) مرة كلفة توليده نوويا على التوالي. وبناء على ذلك، نُخْلص كثيرا في نصح الاقطار النامية بالمبادرة الى ارساء قرارها على برامج نووية، والا فاتت تلك الاقطار فرصتها المناسبة في القرن القريب القادم.

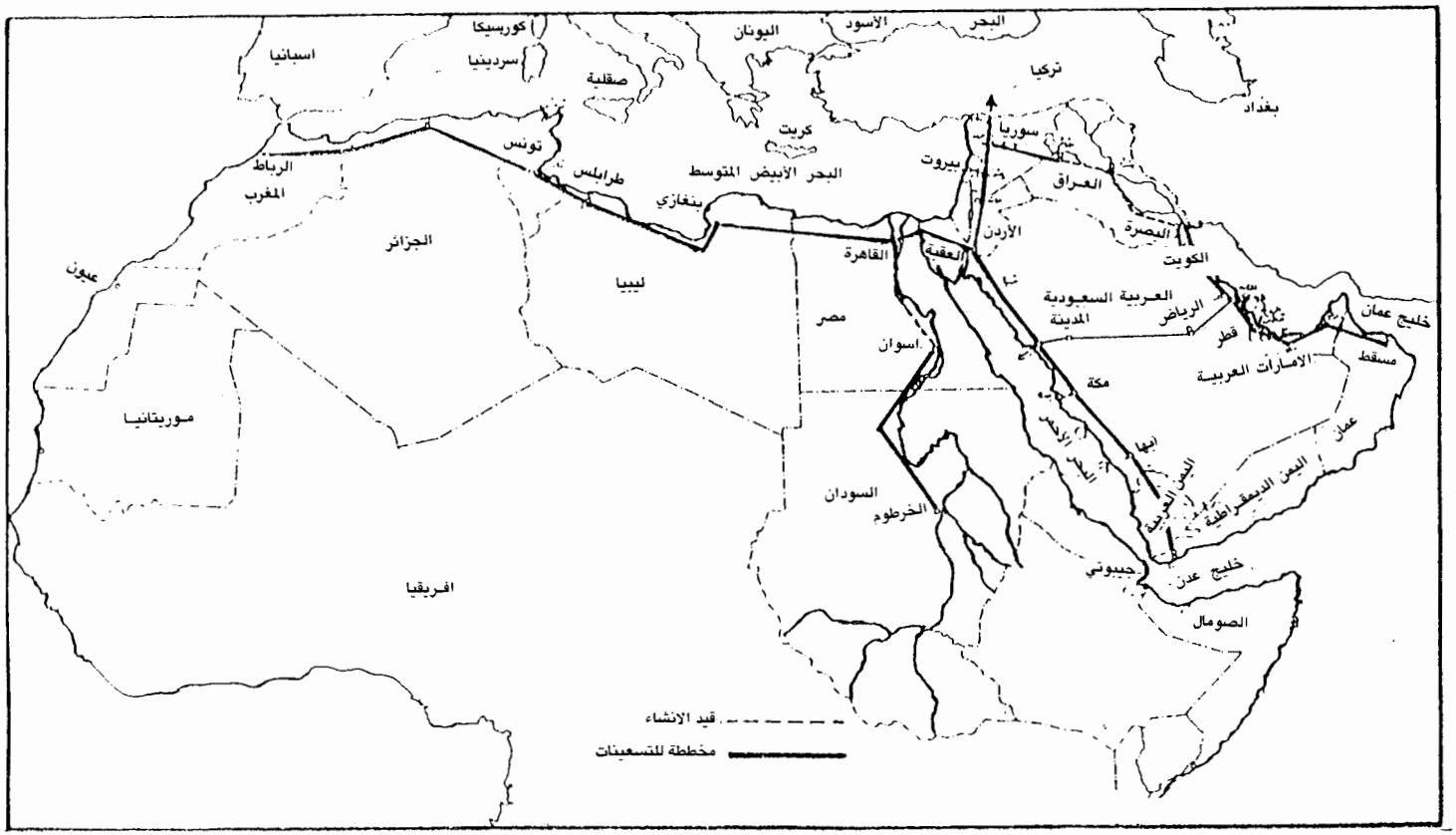
---

(١٧) Adnan Mustafa, «A Pan-Arab Nuclear Fuel Cycle: An Overview,» paper presented at: Arab Nuclear Power Conference, 1, Damascus, 15-19 June 1981. (Ministry of Electricity of the Syrian Arab Republic, Syria).

(١٨) المصدر نفسه.

(١٩) Adnan Mustafa, *Energy Issues and Policies of the GCC Countries* (1985). (to be published later, in Arabic).

شكل رقم (٥)
الشبكة الكهربائية العربية المشتركة



المصدر: احتسبت من:

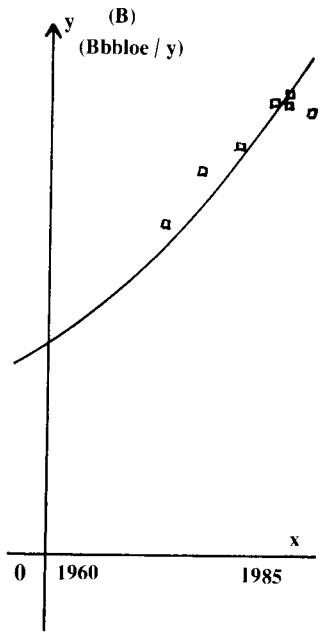
Arab Energy Conference, 3, Algeria, 4- 9 May 1985.

شكل رقم (٦)
استهلاك الطاقة الأولية التجارية

(A) الاقطار النامية

$(Y = a.b^x)$

R = 9.669181867E − 01
A = 22.24089658
B = 1.039586369



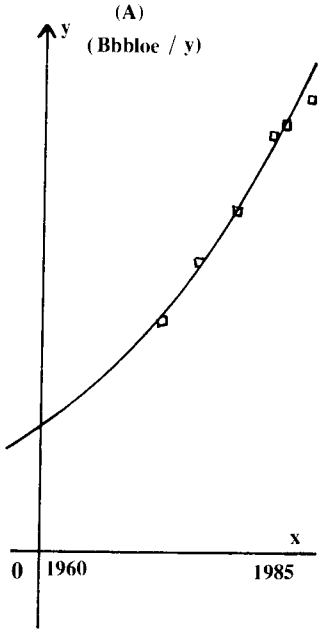
تقدير

X = 20 = 1980
Y = 48. 34636417
X = 24
Y = 56. 46848351
X = 25
Y = 58.70386574
X = 30
Y = 71.28031057
X = 35
Y = 86. 5510748
X = 40
Y = 105. 093377

(B) العالم كله

$(Y = a.b^x)$

R = 9.967253071E − 01
A = 2.903379951
B = 1.062654901



تقدير

X = 20 = 1980
Y = 9.789237481
X = 24
Y = 12. 48296815
X = 25
Y = 13.26588729
X = 30
Y = 17. 97510185
X = 35
Y = 24.35749418
X = 40
Y = 33. 006 07295

المصدر: احتسبت من : Adnan Mustafa, *Energy Issues and Policies of the GCC Countries* (1985).

٣ ـ التمويل والادارة

تشكل (السيولة) المالية، و(وفرة) البنية التحتية الرئيسة، و(الادارة العصرية)، المتطلبات الرئيسة الأولى لبدء اي برنامج نووي. والاقطار التي تملك اليوم صناعات طاقة متقدمة ـ كصناعة انتاج النفط مثلا ـ تملك جدلا مثل هذه العناصر وليس ثمة ما يحول دون ابداء تحركها الواعي نحو الطاقة النووية. ولا ريب في ان الاقطار النامية المنتجة للنفط قد حباها الله بنعمتين: مباشرة، وتتجلى في عوائدها النفطية؛ وغير مباشرة، وتكمن في علاقاتها النشطة مع الاقطار الصناعية المتقدمة نوويا. فتجربة حيازة منشآت بتروكيميائية متقدمة في اقطار مجلس التعاون لدول الخليج العربية مثلا يجب ان تشكل عاملا محفزا للتنمية النووية. اما من اجل الاقطار النامية الأخرى التي لا تملك مصادر تمويل كافية، فإن هذا الامر يمكن ان يكون عامل احجام، انما يمكن ازالة اثره في حال تركيز الاهتمام الدولي عليه في العقد القادم. ومن الناحية العملية، يمكن لهذه الاقطار تعزيز صلاتها مع الاقطار المنتجة للنفط وذلك بغرض الحصول على مزيد من دعمها المالي لتحقيق تنيمتها الوطنية. ولا شك في ان رفعا لامكانية صندوق الاوبيك للتنمية الدولية، والبنك الدولي، والصناديق الاقليمية والدولية الأخرى، يمكن له المساعدة في تحسين الوضع التمويلي لاقطار العالم الاقل نموا.

خاتمة

«ثمة هوة خطيرة متزايدة الاتساع تقوم بين عالمي الاقطار النامية والاقطار المتقدمة وتتناول وجوديهما الاقتصادي والاجتماعي، هي هوة (الشمال ـ الجنوب) التي باتت تشكل خطرا على مستقبل البشرية جمعا»(٢٠). واكثر ما يبرز أثر هذه الهوة في (نوعية الحياة) في الاقطار الاقل نموا، حيث يمكن للتعاون الحقيقي والاعتماد العميق المتبادل ان (يحجّم) هذه الثغرة. وثمة عمل كبير يتطلب هذا الموقف تحقيقه في قطاع طاقة الاقطار النامية، وذلك بهدف جلاء حاجات الطاقة المستقبلية وتحديد المصادر الوطنية المناسبة للتنمية، وبشكل خاص تلك التي تنتمي للطاقة النووية.

ولا بد من منح الخيار النووي اهتماما جادا من قبل الاقطار النامية، وذلك على قدم المساواة مع مصادر الطاقة التقليدية. وبشكل موازٍ، يتوجب على الاقطار الصناعية المتقدمة، ومن خلال لقاءاتها الكبيرة المماثلة لندوة معهد اليورانيوم السنوية هذه، ان تسعى جادة الى ابراز افكار واعمال تؤدي الى تمتين اواصر تعاونها الاقتصادي المتبادل مع الاقطار النامية. والنتائج المثمرة للتعاون بين العالمين النامي والصناعي المتقدم في مجال الطاقة التقليدية، تشكل دون ريب عاملا مشجعا لابداء مزيد من التقدم في اتجاه تحسين الشروط التجارية في اسواق الطاقة النووية □

---

(٢٠) International Center for Theoratical Physics, *Communications and Recommendations of the International Conference on Physics for Development, Trieste, 8- 12 October 1984*.

الربط الكهربائي بين الأقطار العربية(*)

موفق النوري

معاون وزير الكهرباء في الجمهورية العربية السورية .

مقدمـــة

تمتد مجموعة البلدان العربية غرباً من جمهورية موريتانيا التي تقع بدايتها عـلى خط الطول ١٧ غـربي غرينتش ، وشـرقاً الى سلطنـة عمان التي تقـع نهـايتهـا عـلى خط الطـول ٦٠ شـرقي غرينتش ، كما تمتد هذه المجموعة جنـوباً من الصـومال التي تقـع بدايتهـا قرب خط الاستـواء ، وشمالاً إلى سورية والعراق اللذين تقع نهايتهما على خط العرض ٣٨ .

وامتداد مجموعة الأقطار العربية بطـول ٧٧ درجة يعني اختـلافاً في تـوقيت شروق الشمس وغروبها حوالى خمس ساعات ، كما أن امتـداد هذه المجمـوعة من خط الاستـواء إلى خط العرض ٣٨ يعني اختلافاً في المناخ ودرجات الحرارة من بلد إلى آخر .

بـالإضافـة إلى ما سبق فـإن الوطن العـربي ـ بسبب امتلاكـه احتياطيـاً كبيراً من الثـروة النفطية ، ورصيداً ضخماً من القدرة النقدية ، ورخصاً واضحاً في أجور اليد العاملة ـ يقف اليـوم على أبواب مستقبل صناعي واقتصـادي مشرق يحـل محل حـاضره المتخلف ويغـير وجه المنطقـة كلها . وان اهم الأسس التي سيبنى عليها ذلك المستقبل انما هو الطاقة الكهربائية ، إذ لا صناعة ولا تطوير ولا تحديث إلا بطاقةٍ وفيرة ومستقرة . فالكهـرباء بـالرغم من اختـلاف مصادر الطـاقة وتعددها في العـالم ، تحتل مـركز الصـدارة بينها جميعـاً . وهكذا فحيث تتـوفر الكهـرباء تتطـور الصناعة والزراعة والحياة الاقتصادية والاجتماعيـة ، وحيث يمكن استخدامهـا يكون الحـديث في استخدام سواها غير وارد .

وبسبب من اعتماد العالم كله على الكهرباء وسهولة نقلها بين اقطـاره ، والفائـدة المشتركـة التي تجنيها من ذلك تلك الأقطار ، نشأت فكرة الربط الكهربائي بين الدول ، واخذت تتعـاظم كلما

(*) ورقة قدمت الى : مؤتمر الطاقة العربي ، ٣ ، الجزائر ، آيار/مايو ١٩٨٥ .

ازدادت الحاجة إلى الكهرباء في الصناعة وسائر ميادين الحياة ، نظراً إلى ما يقدمه هـذا الربط من استقرار في الشبكات الكهـربائيـة واستمرار في التغـذية ووفـر تستفيد منـه الأقطار التي تمـر بها الشبكات وعائدات تجنيها الأقطار التي تتوفر لديها مصادر الطاقة الطبيعية .

وعـلى أساس مـا تقدّم يصبـح من البديهي أن نقـول ان التطور الصنـاعي والاقتصادي في الوطن العربي لن يحتاج في المستقبل غـير البعيد إلى شيء كمـا يحتاج إلى طـاقة كهـربائيـة وفيرة ومستقرة ورخيصة . وتلك شروط لا تحققها له إلا شبكة كهربائية تربط بين اقطاره .

أولاً : فوائد الربط الكهربائي

مع أن فوائد الربط الكهربائي العربي اوضح من أن تحتـاج إلى شرح فـإني ارى من المفيد أن اذكر بعضها على سبيل المثال لا الحصر :

١ ـ من النواحي الاقتصادية

ـ امكـانية تـركيب محطـات تـوليـد ذات استطـاعـات كبيـرة ، وبـالتـالي تخفيض التكلفـة الاستثمارية وتكلفة الوقود والعمالة .

ـ إمكانية إنشاء محطات التوليد في المواقع الاكثـر جدوى اقتصـادياً ، لقـربها من مصـادر الطاقة الاساسية الرخيصة (سدود ، الغاز الطبيعي أو المـرافق ، مناجم الفحم ، مكـامن الصخر الزيتي ، المياه الجوفية الحارة ،...الخ) .

ـ التقليل من احتياطي التوليد في البلاد المرتبطة مع بعضها كهربائياً .

ـ الاستفادة من عدم تطابق أوقات الذروة الفصلية أو الأسبوعية أو اليومية .

ـ الاستفادة من دمج نظامين كهربائيين مختلفين من حيث المسارات الحرجة حيث يغلب على النظام الأول الحاجة إلى الاستطاعة ، بينما يغلب على النظام الثاني الحاجة إلى الطاقة .

ـ تحسـين مردود محطـات التوليـد العاملـة في البلدان المـرتبطة بشبكـة موحـدة بتشغيلها التشغيل الاقتصادي الامثل .

ـ التقليل من تأثير السنين الشحيحة في الاقطار التي تعتمد على الطاقة المائية.

٢ ـ من النواحي الفنية

ـ إن ارتباط شبكتي قطرين متجاورين أو أكثر في شبكة موحدة يزيد من ضمانـات استجرار التغذية إذا اتخذت الاجراءات الفنيـة اللازمـة لحمايـة الشبكات إذ أنـه يمكن مجابهـة أي عطل مفاجيء في احدى الشبكات عن طريق تغذيتها من الشبكة المجاورة .

ـ تبادل الخبرات بين فنيي البلاد العربية نتيجة للعلاقات الوثيقة التي تحدث بسبب الـربط الكهربائي ، وتوحيد النظم والتوترات على المدى الطويل .

٣ ـ من النواحي الاستراتيجية

ـ لا يمكن بطبيعة الحال اغفال فوائد الربط من الناحية الاستراتيجية وخاصة بالنسبة لبلدان المشرق العربي حيث يتربص العدو الصهيوني بالأمة العربية للتوسع على حسابها ، إذ أن محطات التوليد وإن كانت متفرقة إلا أنها تشكل هدفاً سائغاً للتخريب أو القصف المباشر كما جرى بالنسبة لمحطات التوليد في القطر العربي السوري اثناء حرب تشرين الأول/اكتوبر ١٩٧٣ .

وقد كان للربط الكهربائي بين سورية ولبنان في ذلك الوقت الاثر الكبير في التخفيف من العجز في الطاقة في القطر العربي السوري .

ثانياً : الربط الكهربائي المحقق حالياً أو الذي هو قيد الدراسة والتنفيذ

١ ـ في اقطار المشرق العربي

أ ـ ربط شبكتي سورية والأردن : ترتبط الشبكتان حالياً بواسطة خطين :

ـ خط ٦٦ ك.ف بين درعا في سورية واربد في الأردن .

ـ خط ٢٣٠ ك.ف بين شيخ مسكين في سورية واربد في الاردن ، حيث يوجد محطة تحويل ٢٣٠/١٣٢ ك.ف .

ب ـ ربط شبكتي سورية ولبنان : ترتبط الشبكتان حالياً بواسطة خطين :

ـ خط ٦٦ ك.ف. بين الهامة في سورية وعنجر في لبنان .

ـ خط ٢٣٠ ك.ف بين طرطوس في سورية وطرابلس في لبنان ، حيث يوجد محطة تحويل ٢٣٠/١٥٠ ك.ف.

ج ـ ربط شبكات البلدان الاخرى : هناك دراسة لربط سورية والعراق على التوتر ٤٠٠ك.ف وربط العراق مع الكويت على التوتر ١٣٢ك.ف ، وتقوم حالياً جامعة البترول والمعادن في المملكة العربية السعودية بالاشتراك مع معهد الكويت للابحاث العلمية بالدراسات الاقتصادية للربط بين دول مجلس التعاون لدول الخليج . كما تجري الدراسات ايضاً للربط بين اليمنين .

٢ ـ في أقطار المغرب العربي

أ ـ ربط شبكتي تونس والجزائر : ترتبط الشبكتان حالياً بواسطة أربعة خطوط :

ـ خطان للربط ٩٠ ك.ف يربط الأول مركز فزنانة (تونس) بمركز الحجار (الجزائر) ، في حين ان الخط الثاني يربط بين مركز تاجروين (تونس) ومركز العوينات (الجزائر) .

ـ خط وصل ٢٣٠ك.ف يربط بين مركز تاجروين (تونس) ، والعوينات (الجزائر) .

ـ خط وصل ١٥٠ك.ف يربط بين مركز المتلوى (تونس) ، ومركز جبل العنق (الجزائر) .

ب ـ ربط شبكتي تونس والجماهيرية : لقد اقرت الاتفاقية المبرمة بين البلدين اعداد خطي ارتباط متوازيين بتوتر ٢٣٠ك.ف يربطان بين (مركز بوشمة) في تونس ، بمركز ابو كماش في الجماهيرية العربية الليبية .

ج ـ ربط شبكتي الجزائر والمغرب : هناك دراسة للربط بين الشبكتين على التوتر ٢٣٠ك.ف بين مركز الغزوات (الجزائر) ومركز جدة (المغرب) .

ثالثاً : الربط الكهربائي الشامل للوطن العربي

من الواضح جغرافياً ضرورة التفريق بين الربط الكهربائي لأقطار المشرق العربي وبين الربط الكهربائي لأقطار المغرب العربي . رغم عدم وجود مانع فني يمنع ربط المشرق العربي بالمغرب العربي عن طريق كابل بحري يصل مدينة العقبة في الأردن ، بسيناء عبر خليج العقبة أو عن طريق كابل بحري يصل اليمن الجنوبي بجيبوتي .

وفي جميع الأحوال فإن طبيعة المشرق العربي تختلف بصورة واضحة عن طبيعة المغرب العربي من حيث المساحة ، والتوزع السكاني ، والطقس ، ومصادر الطاقة ، وتطور الكهرباء ، إذ يبلغ استهلاك الفرد في عام ١٩٨٣ في المشرق العربي حوالى ١٦٠٠ك.و.س بينما يبلغ استهلاك الفرد في المغرب العربي حوالى ٤٠٠ك.و.س فقط . كما ان المساحة الاجمالية للمشرق العربي تبلغ حوالى ٣,٩ مليون كم^2 بينما يبلغ المغرب العربي حوالى ١٠ مليون كم^2 . ولذلك لا بد من إجراء دراسات اقتصادية لكل من المغرب العربي والمشرق العربي ، كل على حدة .

وعلى كلّ ، لا بد قبل المباشرة بأي دراسة للربط ، من اخذ النقاط التالية بعين الاعتبار :

ـ لربط أي قطر من الأقطار العربية بالأقطار المجاورة له لا بد قبل كل شيء من استكمال الربط الكهربائي بين مختلف اجزاء هذا القطر ، أو على الأقل بين الاحمال الرئيسية في ذلك القطر .

ـ لربط أي قطر من الأقطار العربية بالأقطار المجاورة له لا بد من أن تكون الطاقة التي سيتم نقلها متناسبة مع مسافة النقل والتوتر الذي سيستعمل لهذا النقل .

ـ لا بد عند دراسة الربط بين قطرين أو أكثر من الأقطار العربية من معالجة النقاط التالية : (١) اجراء الدراسة الاقتصادية ، وفي حال ثبوت جدواها استكمال بقية النقاط ، (٢) دراسة هيكل الربط ، (٣) المواصفات الكهربائية لتجهيزات محطتي الربط ، (٤) مواصفات خط الربط ، (٥) دراسة استقرار الشبكتين ، (٦) استطاعة القطع للقواطع وتيارات قطر الدارة ، (٧) ضبط الذبذبة بين الشبكتين وتنسيق التبادل ، (٨) الاتصال الهاتفي والمراقبة عن بعد .

وسنبين فيما يلي بعض الأفكار حول الربط الكهربائي لأقطار المشرق العربي ولاقطار المغرب العربي ، كل على حدة .

١ ـ الربط الكهربائي بين اقطار المشرق العربي

لا بد قبل دراسة الربط الكهربائي بين هذه الأقطار من التعرف على خصائص الطاقة

الكهربائية في كل منها ، وبصورة خاصة ما يلي : (أ) الطاقة المنتجة ، (ب) استطاعة الذروة ، (ج) منحنى الحمولة اليومي في الشتاء والصيف ، (د) تغير الحمولة حسب اشهر السنة ، (هـ) وجود شبكة ارتباط ضمن كل قطر على حدة .

وسنوجز مختلف هذه الخصائص فيما يلي :

أ ـ **الطاقة المنتجة واستطاعة الذروة** : يعطينا الجدول رقم (١) الطاقة الكهربائية المنتجة في مختلف اقطار المشرق العربي في السنوات العشر الماضية ١٩٧٥ ـ ١٩٨٤ وتوقعات الطلب على الطاقة لغاية عام ٢٠٠٠ .

كما يعطينا الجدول رقم (٢) ذروات الاستطاعة الكهربائية في الأقطار نفسها في السنوات العشر الماضية (١٩٧٥ ـ ١٩٨٤) وتوقعات هذه الذروات لغاية عام ٢٠٠٠ .

ويمكننا القول إن الطاقة المنتجة في أقطار المشرق العربي في عام ٢٠٠٠ والمقدّرة بـ /٤٥٧/ مليار ك.و.س تقل عن الطاقة المنتجة في اليابان في عام ١٩٨٢ والبالغة /٥٥١ مليار ك.و.س ، وتزيد عن الطاقة المنتجة في المانيا الغربية في عام ١٩٨٢ والبالغة /٣٤٩/ مليار ك.و.س .

وتشكل الطاقة المنتجة في المملكة العربية السعودية حوالى ٤٠ بالمائة من الطاقة المنتجة في جميع اقطار المشرق العربي ، كما ان مساحتها تشكل /٥٧/ بالمائة من مساحة اقطار المشرق العربي ، ولذا فإن المملكة العربية السعودية تعتبر بصورة اولية مركز الثقل الرئيسي لربط اقطار المشرق العربي حيث يرتبط بها اليمنان من الجنوب ، وبلدان الخليج من الشرق ، وبلدان العراق وسوريا ولبنان والأردن من الشمال .

ب ـ **منحنيات الحمولة اليومية والسنوية** : يبين شكل رقم (١) الاحمال اليومية في الشتاء لبعض أقطار المشرق العربي ، ويلاحظ ان هذه الاحمال متشابهة نوعا ما من حيث وجود ذروتين إحداهما نهارية والاخرى مسائية ، مع بعض الانزياح بين هاتين الذروتين ، مع وجود اختلاف في حدتهما .

اما بالنسبة للاحمال اليومية في الصيف فيبين لنا الشكل رقم (٢) هذه الاحمال لبعض اقطار المشرق العربي ويمكننا هنا تقسيم أقطار المشرق العربي الى ثلاث زمر مختلفة تماماً .

ـ **اقطار الخليج** : ويمثلها الكويت على المخطط ، حيث يظهر بصورة واضحة وجود ذروة نهارية حادة (حوالى الساعة ١٥) ووجود ذروة ثانية اقل حدة في المساء (حوالى الساعة ٢٢) ووجود فجوة كبيرة اثناء النهار (من الساعة ٥ ـ ١٢) وفجوة اخرى اقل (حوالى الساعة ١٨) .

ـ **العراق**: ويشبه مخطط الحمولة فيه اقطار الخليج مع اختلاف في وحدة الذروات وفي وحدة الفجوات.

ـ **سورية ، العراق ، الأردن** : تتميز هذه البلدان بوجود ذروتين الأولى صباحية منخفضة وغير حادة ، والثانية مسائية عالية وحادة .

اما بالنسبة للحمولة السنوية فيبين الشكل رقم (٣) الذروات العظمى الشهرية لبعض اقطار المشرق العربي ويمكننا هنا أيضاً تقسيم هذه الاقطار الى قسمين رئيسيين .

جدول رقم (١)

الطاقة الكهربائية المنتجة في بلدان المشرق العربي

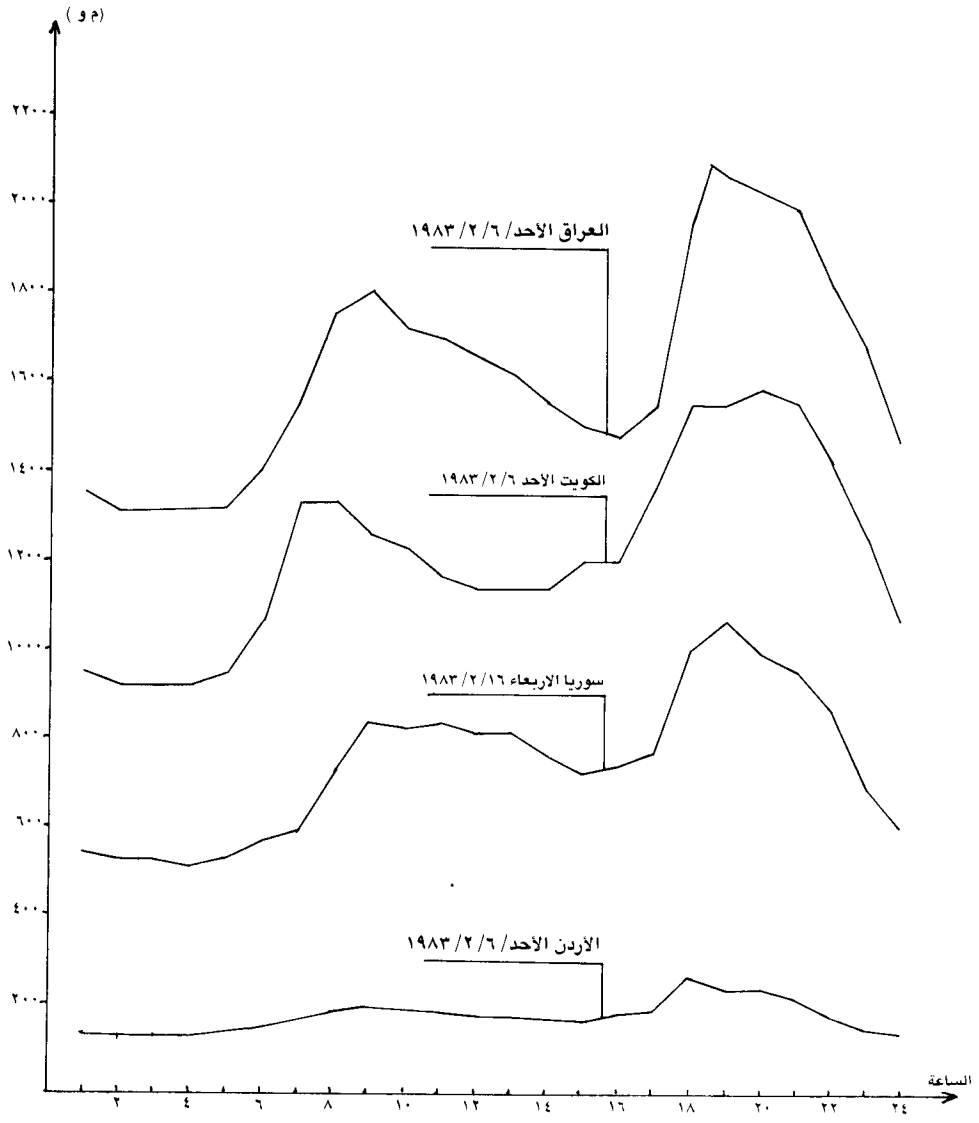
(ج وس)

اسم البلد	الفعلي									المرتقب			
	١٩٧٥	١٩٧٦	١٩٧٧	١٩٧٨	١٩٧٩	١٩٨٠	١٩٨١	١٩٨٢	١٩٨٣	١٩٨٤	١٩٨٥	١٩٩٠	١٩٩٥	٢٠٠٠
الأردن	٤٠٧	٥٠٣	٦٠٨	٧٢٤	٨٨٥	١٠٧٠	١٢٣٧	١٥١٢	١٩١٨	٢٢٤٠	٢٣٢٢	٣٩٦١	٥٨١٦	٨١٨٤
الامارات العربية المتحدة	١٢٨٩	١٨٥١	٢٧٨٤	٣٧٨٠	٤٦٠٠	٥٤٠٠	٦٣٠٠	٧٣٦٠	٨٧٨٤	١٠١٠٠	١١٦٠٠	٢٠٩٠٠	٣٣٤٤٠	٤٦٨٢٠
البحرين	٥٠٨	٦٤٤	٨٤١	٩٩٢	١٢٤٩	١٤٢٩	١٥٨٧	١٧٨٩	١٩٨٦	٢١٨٥	٢٤٠٣	٤١٠٠	٦٩٧٠	١١٨٠٠
السعودية	٤٢٧٠	٥٨٢٠	٧١٨٠	٩٦٤٠	١٤٢٠٠	١٩٠٥٠	٢٢٩٠٠	٢٦٨٠٠	٣١١٧٧	٣٧٤٠٠	٤٥٠٠٠	٨١٠٠٠	١٢٨٠٠٠	١٧٩٠٠٠
سوريا	١٣٥٣	١٦٢٨	٢٠١٠	٢٤٤٠	٣١١٤	٣٦٣٧	٤٣٧٨	٥٣٠٠	٦٢٦٧	٧٣٣٥	٨٥٠٤	١٥٨٦٠	٢٨٩٠٠	٤٠٥٠٠
العراق	٣٨٤٢	٤٥٨٤	٥٦٦٤	٧٠٨٥	٩٣٩٠	١٠٦٣٢	١٠٢١٣	١٣٠٦٤	١٦٢٥٠	٢٠٥٠٠	٢٣٧٠٠	٤١٧٠٠	٦٧٣٠٠	٩٦٧٠٠
عمان	٣٩٧	٤٧٠	٥٥٠	٦٠٢	٦٦٢	٧٣٠	٨٠٢	٨٨٢	٩٧٠	١١١٥	١٢٨٢	٢٣٠٠	٣٦٨٠	٥١٥٠
قطر	٦٢٥	٨٠١	١٠١١	١٣٤٩	١٩٨٧	٢٤١٦	٢٧٥٦	٣١٥٠	٣٦٦٣	٣٨٢٠	٤٠٢١	٦٠٨٢	٨٣٣٥	١٠٦٦٦
الكويت	٤٦٥٣	٥٢٠٢	٦٠١٨	٦٩٩٠	٨٦١٦	٩٠٢٣	١٠٠١٦	١١٦٩٩	١٢٧٧٤	١٣٦٠٠	١٤٦٠٠	٢١٦٠٠	٢٨٢٠٠	٣٤٩٠٠
لبنان	١٨٢٦	١٠٠٩	١٨٣٩	١٩٧٩	٢١٥٠	٢٣٦٥	٢٦٠٠	٢٤٠٠	٢٥٧٠	٢٨٣٠	٣٢٥٥	٥٨٦٠	٩٣٧٠	١٣١٢٠
اليمن الديمقراطية	١٩٠	٢٠٠	٢٣٠	٢٦٧	٣٠٥	٣٢٠	٣٨٠	٤٤٠	٥١٤	٥٧٠	٦٢٨	١٢٥٦	٢٢٦١	٤٠٧٠
اليمن العربية	٤٩	٦٢	٨٤	١٢١	١٥٩	١٧٥	٢٢٨	٢٨٣	٣٤٥	٥٣٣	٦٧٠	١٥٩٥	٣١٩٠	٦٣٨٠
المجموع	١٩٤٠٩	٢٢٧٧٤	٢٨٨١٩	٣٥٩٦٩	٤٧٣١٧	٥٦٢٤٧	٦٣٣٩٧	٧٤٦٧٩	٨٧٢١٨	١١٠٢٢٨	١١٧٩٨٥	٢٠٦٢١٤	٣٢٥٤٦٢	٤٥٧٢٩٠

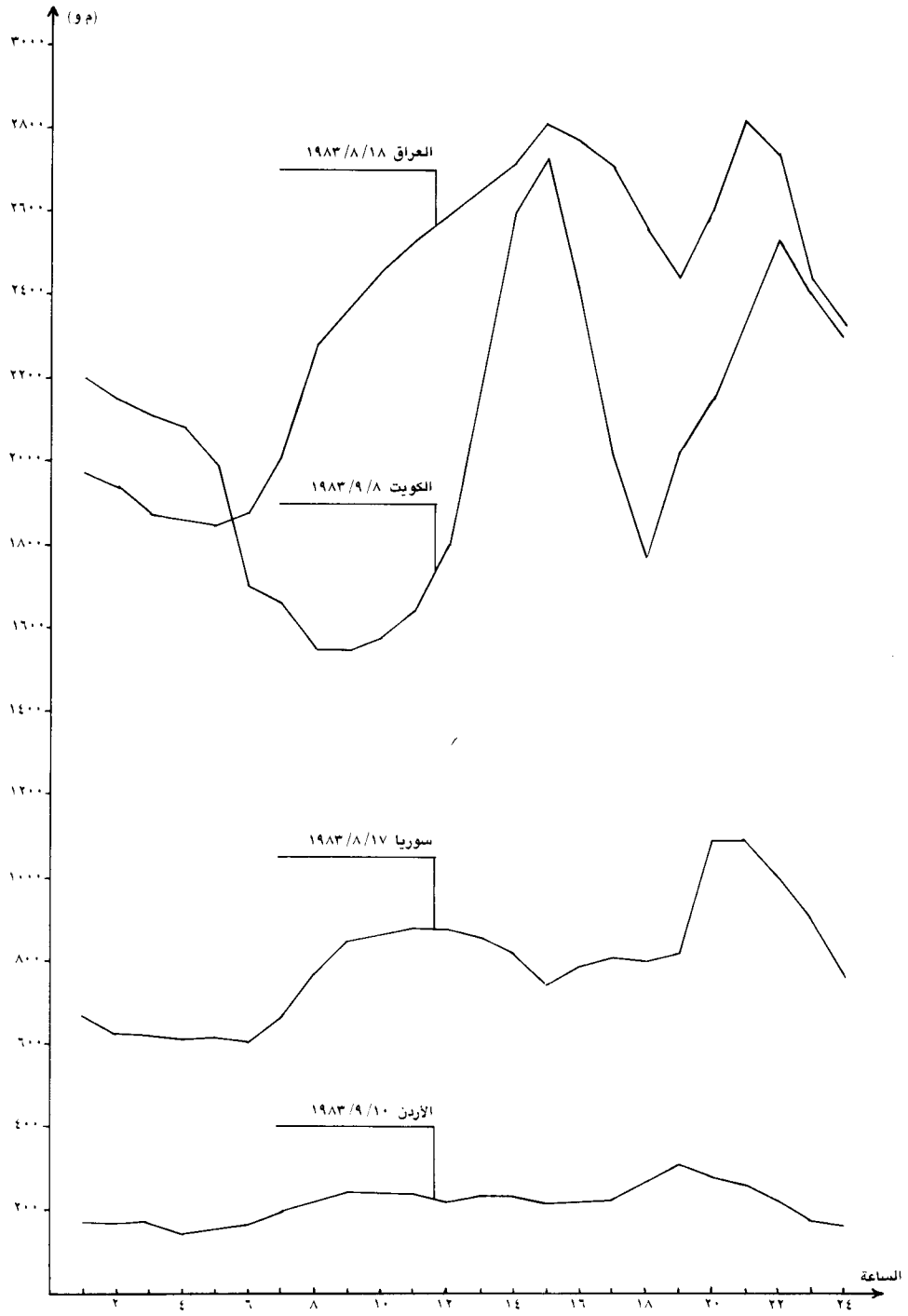
جدول رقم (٢)
ذروات الاستطاعة الكهربائية في بلدان المشرق العربي
(م و)

اسم البلد	الفعلي										المرتقب			
	١٩٧٥	١٩٧٦	١٩٧٧	١٩٧٨	١٩٧٩	١٩٨٠	١٩٨١	١٩٨٢	١٩٨٣	١٩٨٤	١٩٨٥	١٩٩٠	١٩٩٥	٢٠٠٠
الأردن	٨٥	٩٧	١٢٥	١٤٥	١٨٣	١٩٦	٢٤٤	٢٩٧	٣٦٣	٤١٠	٤٦٠	٧٢٦	١٠٧٣	١٥٢١
الامارات العربية المتحدة	٣٧٤	٤٢١	٦٠٥	٨٢٨	١٠٠٠	١١٧٤	١٣٧٠	١٦٠٠	١٩٥٢	٢١٩٥	٢٤٦٨	٤٤٥٠	٦٧٠٠	١٠٤٠٠
البحرين	١٤٣	١٧١	٢٢٣	٢٦٩	٣٠٦	٣٧٥	٤١٤	٤٤١	٤٩٠	٥١٤	٧٤٥	١٢٧٠	٢١٦٠	٣٦٠٠
السعودية	٨٥٠	١١١٠	١٥٩٠	٢٠٩٢	٢٨٩٠	٣٩٦٧	٤٧٧٠	٥٥٨٠	٦٤٥٠	٧٧٩٠	٩٣٥١	١٦٨٠٠	٢٥٦٠٠	٣٢٠٠٠
سوريا	٢٩٢	٣٧٩	٤٣٦	٥٢٣	٦٤١	٧٧٠	٨٧٨	١٠٧٠	١٢٤٣	١٤٢٩	١٦٢٩	٢٨٣١	٤٩٠٠	٦٨٦٠
العراق	٧٦٢	٨٧٣	١١٣٧	١٣٤٧	١٨١١	٢٢٢٥	٢١٨٨	٢٤٢١	٢٨٢٠	٣٣٠٠	٣٩٣٠	٨١٠٠	١٣٥٠٠	١٩٥٠٠
عمان	٨٦	١٠٢	١٢٠	١٢٨	١٦٨	١٥٥	١٧١	١٨٨	٢٠٦	٢٣٧	٢٧٣	٤٧٩	٧٦٧	١٠٧٣
قطر	١٥٣	١٨٠	٢٣٧	٣٣٢	٤٢٥	٥٣٤	٥٧٣	٦٧٠	٧٤٥	٨٣٠	٩١٨	١٣٥٥	١٨٢٠	٢٢٤١
الكويت	١١٢٠	١٢٠٥	١٤٢٥	١٥٩٥	١٩٥٠	٢١٠٠	٢٢٩٠	٢٥٩٠	٢٧٤٠	٢٩٧٥	٣٤٠٠	٥٠٣٠	٦٥٧٠	٨١٣٠
لبنان	٣٤٠	٢٥٣	٣١٢	٣٣٥	٣٧١	٤٠٨	٤٤١	٤٠٧	٤٤٣	٤٨٠	٥٥٢	١٠١٠	١٦٤٤	٢٣٠٠
اليمن الديمقراطية	٤١	٤٣	٥٠	٥٨	٦٦	٦٨	٨١	٩٤	١٠٩	١٢١	١٣٠	٢٦٢	٤٧١	٨٤١
اليمن العربية	١٢	١٣	٢٠	٣٦	٤٠	٥٠	٦٧	٧٨	٩٢	١١٨	١٤٤	٣٣٥	٦٣٧	١٠٤٠
المجموع	٤٢٥٨	٤٨٤٧	٦٢٨٠	٧٦٨٨	٩٨٥١	١٢٠٢٢	١٣٤٨٧	١٥٤٣٦	١٧٦٥٣	٢٠٣٣٩	٢٤٠٠٠	٤٢٦٤٨	٦٥٨٤٢	٨٩٥٠٦

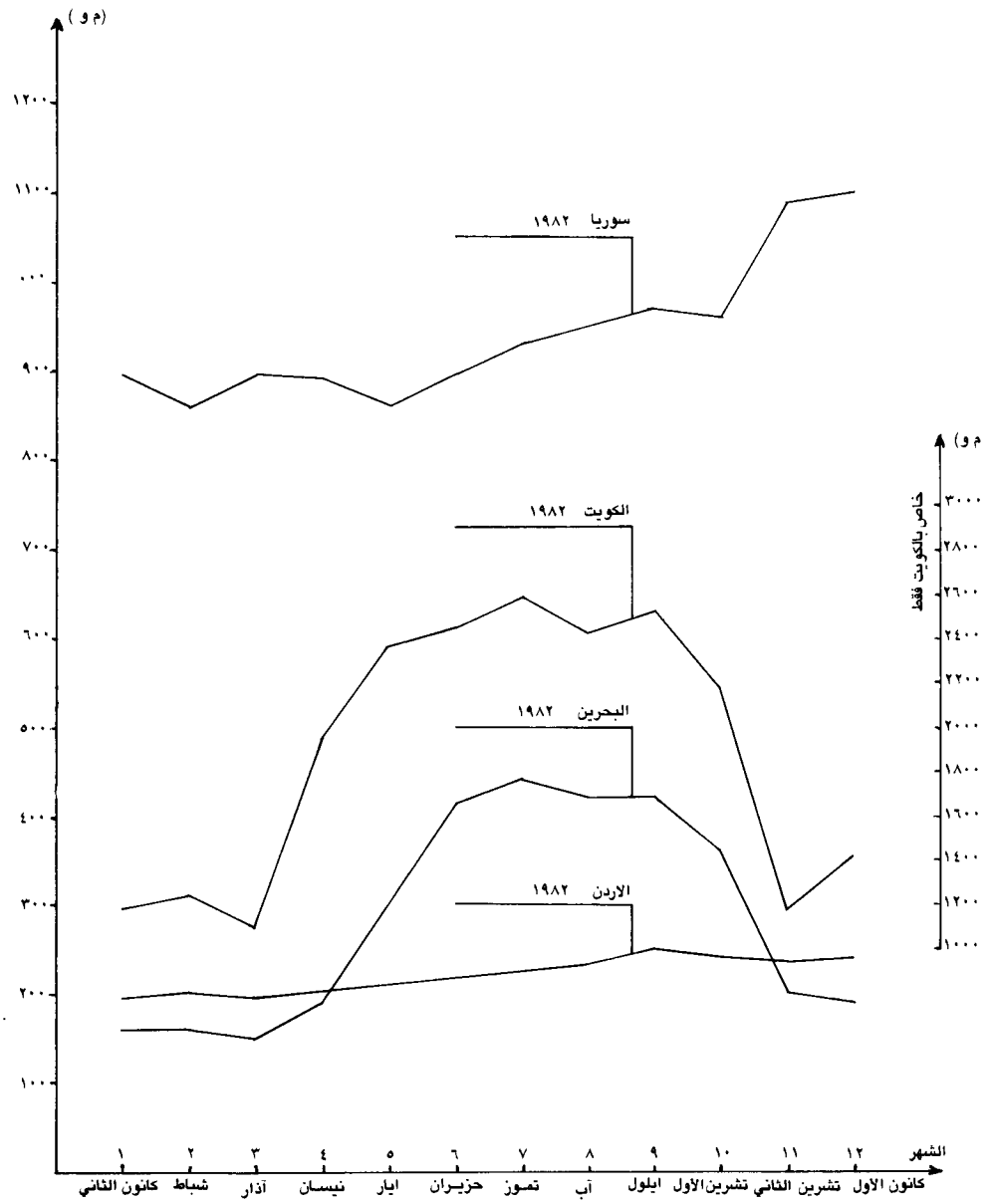
شكل رقم (١)
الاحمال اليومية في الشتاء لبعض أقطار المشرق العربي



شكل رقم (٢)
الاحمال اليومية في الصيف لبعض اقطار المشرق العربي



شكل رقم (٣)
الذروات العظمى الشهرية لبعض اقطار المشرق العربي



ـ **اقطار الخليج والعراق والسعودية ولبنان** : وهي ذات ذروة في الصيف تختلف حدتها : حيث هي على اعظمها في أقطار الخليج .

ـ **سورية ، الأردن ، اليمنان** : وتتميز هذه الاقطار بالاختلاف البسيط بين الذروات خلال أشهر السنة ، ووصول الذروات الى اعظمها في الأشهر الاخيرة من السنة .

مما سبق يتبين الفائدة الكبرى التي تجنيها اقطار المشرق العربي في الربط الكهربائي فيما بينها ، بسبب الاختلاف الجوهري في الاحمال اليومية والسنوية فيما بينها .

ج ـ شبكات الربط الموجودة في مختلف اقطار المشرق العربي

(١) **الجمهورية اللبنانية** : تعم الشبكة ٦٦ ك.ف جميع انحاء الجمهورية اللبنانية بالاضافة الى وجود خط ١٥٠ك.ف يصل معمل الجيّة في جنوب لبنان بمعمل البارد في الشمال .

(٢) **الجمهورية العربية السورية**: ترتبط جميع انحاء سوريا بشبكة موحدة ٢٣٠ك.ف. وقد بوشر بإنشاء شبكة جديدة ٤٠٠ ك.ف. تربط بين دمشق وحلب تمهيدا للربط مع العراق والأردن ولبنان.

(٣) **المملكة الاردنية الهاشمية** : يوجد خط ربط ١٣٢ك.ف يربط شمال الأردن بجنوبه ، وهناك خط جديد ٤٠٠ ك.ف قيد التنفيذ بين عمّان والعقبة .

(٤) **العراق** : يوجد شبكة كاملة ٤٠٠ ك.ف. في جميع انحاء العراق ، بالاضافة الى الشبكة ١٣٢ ك.ف.

(٥) **الكويت** : يوجد بها شبكة متكاملة ١٣٢ ك.ف. و٣٠٠ ك.ف.

(٦) **دولة الامارات** : يوجد شبكة ١٣٢ ك.ف. غير شاملة لجميع انحاء الدولة وهناك خطة لربط كافة الامارات بشبكة موحدة .

(٧) **امارة البحرين** : يوجد شبكة ٦٦ك.ف. حالياً ،وهناك شبكة جديدة تنشأ على التوتر ٢٣٠ك.ف.

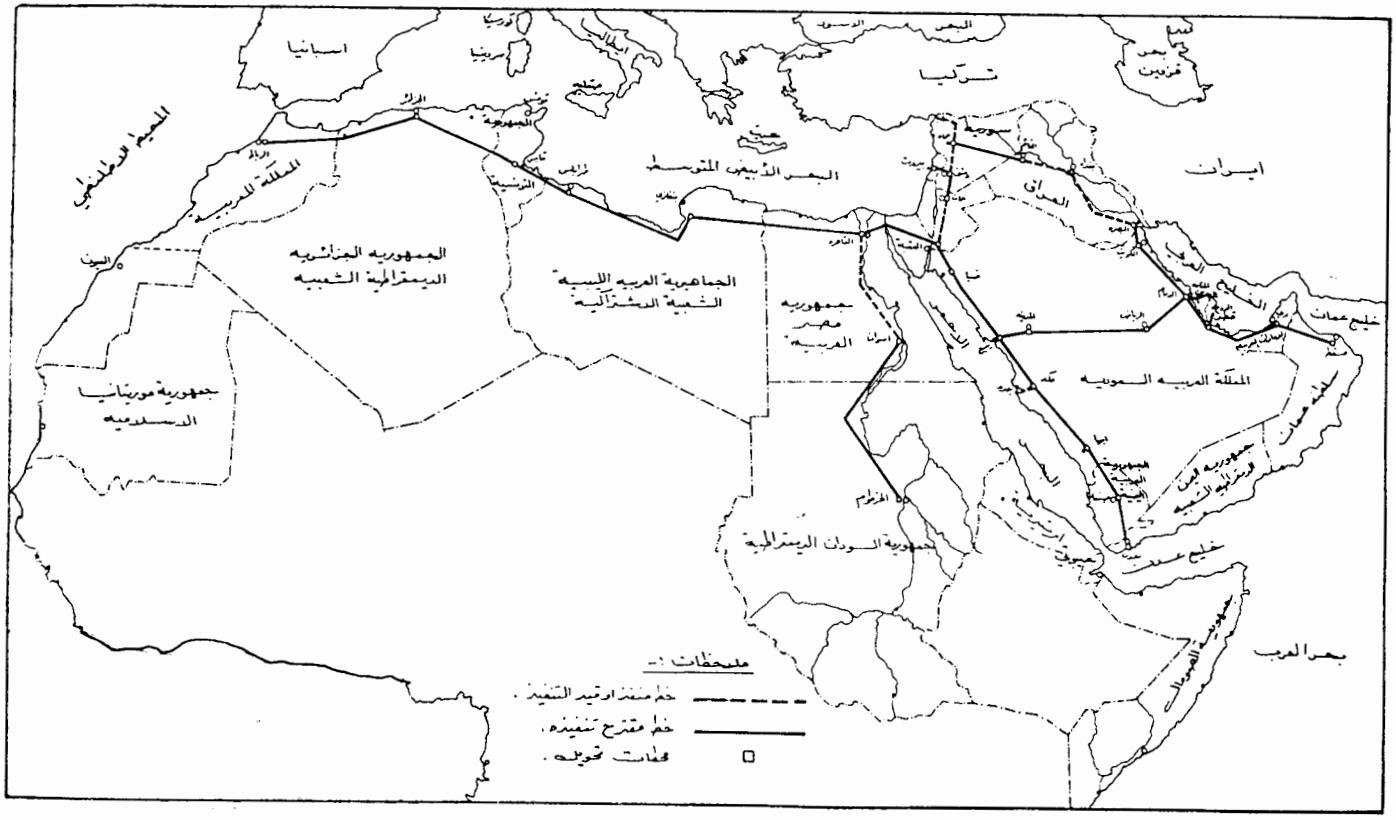
(٨) **امارة قطر** : يوجد شبكة ١٣٢ ك.ف. و٢٢٠ ك.ف ومختلف انحاء الامارة مرتبطة بشبكة واحدة .

(٩) **المملكة العربية السعودية** : نظراً لترامي أطراف المملكة فهي غير مرتبطة فيما بينها ، وهناك خطة لربطها بشبكة ٤٠٠ك.ف. وقد تم تنفيذ جزء منها والباقي قيد التنفيذ أو الدراسة .

(١٠) **سلطنة عمان** : وهي غير مرتبطة بشبكة موحدة ، وقد بوشر بإنشاء شبكة ١٣٢ ك.ف.

د ـ طريقة الربط المقترحة : يبين الشكل رقم (٤) خريطة الوطن العربي وخطوط الربط المقترحة بين جميع أقطار المشرق العربي . ويلاحظ أن بعض الاقطار كالعراق وسورية والأردن والسعودية قد تبنت فعلاً التوتر ٤٠٠ ك.ف. كتوتر ربط داخلي، بالإضافة الى تبني هذا التوتر بالنسبة للربط بين العراق وسورية . وسيكون هذا التوتر مناسباً أيضاً لتقوية الربط بين سورية

شكل رقم (٤)
خارطة الوطن العربي وشبكات الارتباط
المنفذة والمقترحة في المشرق والمغرب العربي



والأردن ولبنان ، إذ أن الربط الحالي يتم على التوترين ٦٦ ك.ف. و٢٣٠ ك.ف.، وهو غير كاف في المستقبل نتيجة لتطور الاحمال في البلدان الثلاثة .

أما بالنسبة لبقية الشبكة التي ستربط بقية أقطار المشرق العربي والتي تشكل المملكة العربية السعودية عمودها الفقري ، فلا بد قبل دراسة هذا الربط من تحديد الاستراتيجية التي سيقوم على اساسها الربط ، ويمكن التمييز هنا بين ثلاث درجات للربط نلخصها بما يلي :

أ ـ الربط الكهربائي بين بلدين او اكثر ، وإبقاء هذا الربط مفتوحاً في الحالات العادية ، ولا يستعمل إلا عند الضرورة ، ولا يمكن أن يغطي هذا الربط الحاجة السريعة عند حدوث عطل مفاجيء وإنما يمكن أن يساعد في تغطية حاجات محددة ومبرمجة لهذه البلدان .

ب ـ ربط الشبكات بصورة متوازية بين بلدين أو أكثر ، بواسطة خط أو عدة خطوط ، لنقل الطاقة حيث يتم تبادل طاقة محددة من هذه البلدان حين الحاجة ، وبالاتجاهين .

ج ـ الربط المتكامل على أساس شبكة واحدة وقيادة واحدة ، وبهذه الطريقة يمكن الاستفادة القصوى من فوائد الربط حيث يتم وضع برامج تشغيل مشتركة . وإذا القينا نظرة على المخطط الرمزي للشبكة المقترحة في شكلها النهائي (الشكل رقم ٥/أ) نلاحظ أن طول الحلقة التي تصل بلدان النصف الشمالي من المشرق العربي ، والتي تمر من أواسط المملكة العربية السعودية ، تبلغ حوالى ٥٠٠٠كم بينما يبلغ طول الشبكة التي تربط الدمام في المملكة العربية السعودية بقطر والامارات العربية وسلطنة عمان حوالى ١٣٠٠كم . أما طول الشبكة التي تربط مدينة ينبع في السعودية بجنوب السعودية وباليمنين فتبلغ حوالى ١٥٠٠ كم .

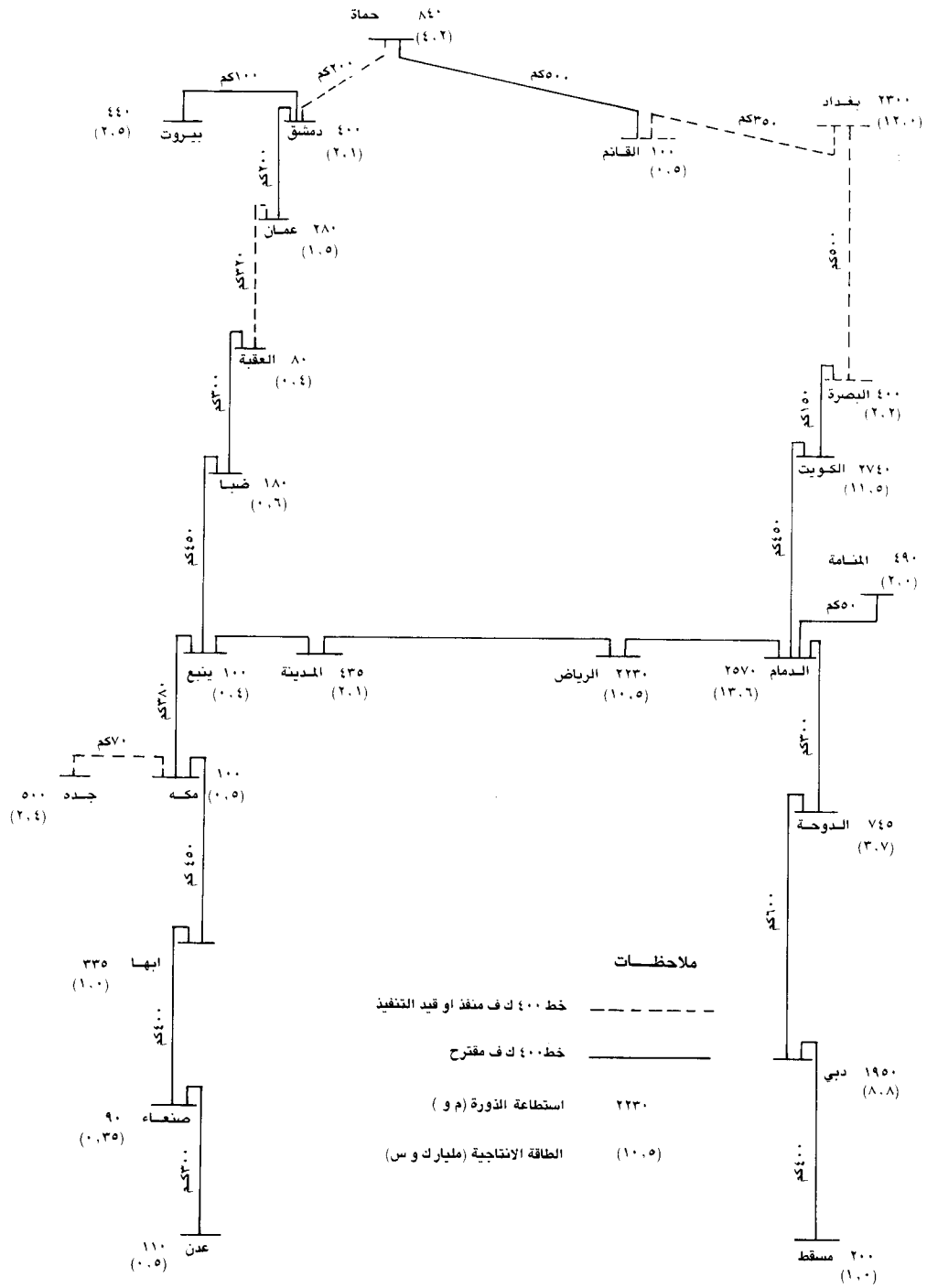
مما سبق يتبين الكلفة العالية لتنفيذ الشبكة المذكورة اعلاه دفعة واحدة ولذلك لا بد للوصول الى المرحلة الثالثة (ج) من المرور بالمرحلتين (أ ـ ب) المذكورتين اعلاه ، وهذا ما تم بالنسبة لجميع الدول الأوروبية حيث تم الربط فيما بينها في المرحلة الأولى على التوترات ١١٠ ـ ١٥٠ك.ف ، ثم ارتفع مستوى الربط إلى ٢٢٠ك.ف عندما تطلب الأمر زيادة الاستطاعات المنقولة ، الى ان اصبح الربط على التوتر ٤٠٠ك.ف . وتخطط جميع الدول الأوروبية والامريكية حالياً إلى رفع مستوى الربط لغاية ١٠٠٠ أو ١٢٠٠ ك.ف وفي رأيي ان مستوى التوتر ٤٠٠ك.ف يمكن أن يفي بالغرض بالنسبة لأقطار المشرق العربي لمدة طويلة ، وهي المدة اللازمة ايضاً لكي تستكمل جميع هذه البلدان شبكاتها الداخلية ؛ وينتقل الربط تدريجياً بطبيعة الحال وفق تسلسل الدرجات أ ،ب ،ج .

رابعاً : الربط الكهربائي بين أقطار المغرب العربي

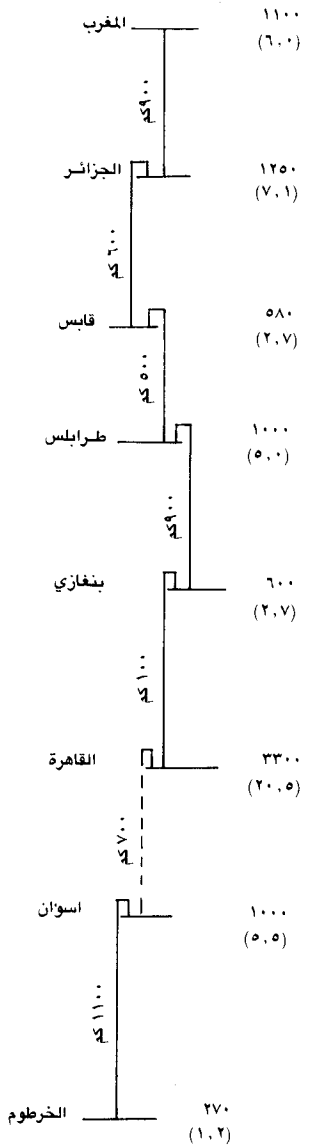
كما ذكرنا بالنسبة للربط الكهربائي بين أقطار المشرق العربي لا بد قبل دراسة هذا الربط ، من التعرف على خصائص الطاقة الكهربائية في كل منها وبصورة خاصة ما يلي :

- الطاقة المنتجة واستطاعة الذروة .
- منحنيات الحمولة اليومية والسنوية .
- تواجد شبكة ارتباط ضمن كل قطر على حدة .

شكل رقم (٥ ـ أ)
المخطط الرمزي لشبكة ٤٠٠ ك ف المقترحة لربط اقطار المشرق العربي
مع الطاقة المستهلكة وذروة الاستهلاك في كل محطة في عام، ١٩٨٣



شكل رقم (٥ ـ ب)
المخطط الرمزي للشبكة المقترحة لربط اقطار المغرب العربي مع الطاقة المستهلكة وذروة الاستهلاك في كل محطة عام، ١٩٨٣



ملاحظـــات

خط منفذ ٥٠٠ ك ف	— — — — — —
خط مقترح	————
استطاعة الذروة (م و)	٢٧٠
الطاقة الانتاجية (مليارك و س)	(١،٢)

١ ـ الطاقة المنتجة واستطاعة الذروة

يعطينا الجدول رقم (٣) الطاقة الكهربائية المنتجة في مختلف أقطار المغرب العربي في السنوات العشر الماضية ١٩٧٥ ـ ١٩٨٤ وتوقعات الطلب على الطاقة لغاية عام ٢٠٠٠ .

كما يعطينا الجدول رقم (٤) ذروات الاستطاعة الكهربائية في الأقطار نفسها في السنوات العشر الماضية ١٩٧٥ ـ ١٩٨٤ وتوقعات هذه الذروات لغاية عام ٢٠٠٠ .

ويمكننا القول إن الطاقة المنتجة في أقطار المغرب العربي في عام ٢٠٠٠ والمقدرة بـ ٢٢٠ مليار ك.و.س تقل عن الطاقة المنتجة في فرنسا في عام ١٩٨٢ ، والبالغة ٢٦١ مليار ك.و.س ، وتزيد عن الطاقة المنتجة في إيطاليا في عام ١٩٨٢ ، والبالغة ١٧٩ مليار ك.و.س .

وتشكل الطاقة المنتجة في مصر حوالى ٥٠ بالمائة من مجموع الطاقة المنتجة في جميع أقطار المغرب العربي . كما أن عدد سكانها يشكل حوالى ٣٦ بالمائة من مجموع عدد سكان اقطار المغرب العربي ولذا فإن مصر تعتبر بصورة اولية مركز الثقل الرئيسي لربط أقطار المغرب العربي .

٢ ـ منحنيات الحمولة اليومية والسنوية

يبين الشكل رقم (٦) الأحمال اليومية في الشتاء لكل من مصر والمغرب في عام ١٩٨٢ ، ويلاحظ أن هذه الاحمال متشابهة نوعاً ما من حيث وجود ذروتين احداهما نهارية والاخرى مسائية ، مع وجود اختلاف في حدة هاتين الذروتين .

أما بالنسبة للأحمال اليومية في الصيف ، فيبين لنا الشكل رقم (٧) هذه الأحمال في عام ١٩٨٢ لكل من مصر والمغرب أيضاً ، حيث يتبين أن شكل منحنى الحمل اليومي في مصر لا يختلف إلا قليلاً عنه في الشتاء ، بينما يتبين من منحنى الحمل اليومي الصيفي في المغرب عدم وجود ذروة صباحية تقريباً .

وأخيراً يبين الشكل رقم (٨) الذروات العظمى الشهرية في عام ١٩٨٢ حيث يتبين ان هذه الذروات تتزايد بصورة منتظمة من أول العام لآخره ببطء بالنسبة للمغرب وبسرعة اكبر بالنسبة لمصر .

مما سبق يتبين أن الفائدة التي تجنيها أقطار المغرب العربي من الربط الكهربائي فيما بينها بالنسبة للاختلاف في الاحمال اليومية والسنوية هي ضئيلة نسبياً بعكس اقطار المشرق العربي ، باستثناء فرق الساعة الكائن مثلاً بين مصر والمغرب ، واختلاف الطقس بين مصر والسودان .

٣ ـ شبكات الربط في مختلف اقطار المغرب العربي

أ ـ الجمهورية الموريتانية: لا يوجد أي شبكات ربط فيها ، كما أن الأحمال فيها ضئيلة والمسافة بعيدة بينها وبين المغرب والجزائر ، ولذلك لا يوجد مبرر اقتصادي في الوقت الحاضر لهذا الربط .

ب ـ المغرب : يوجد شبكة متكاملة تربط بين جميع انحاء المغرب تعمل على التوترات ٢٣٠ ، ١٥٠ ، ٦٠ ك.ف .

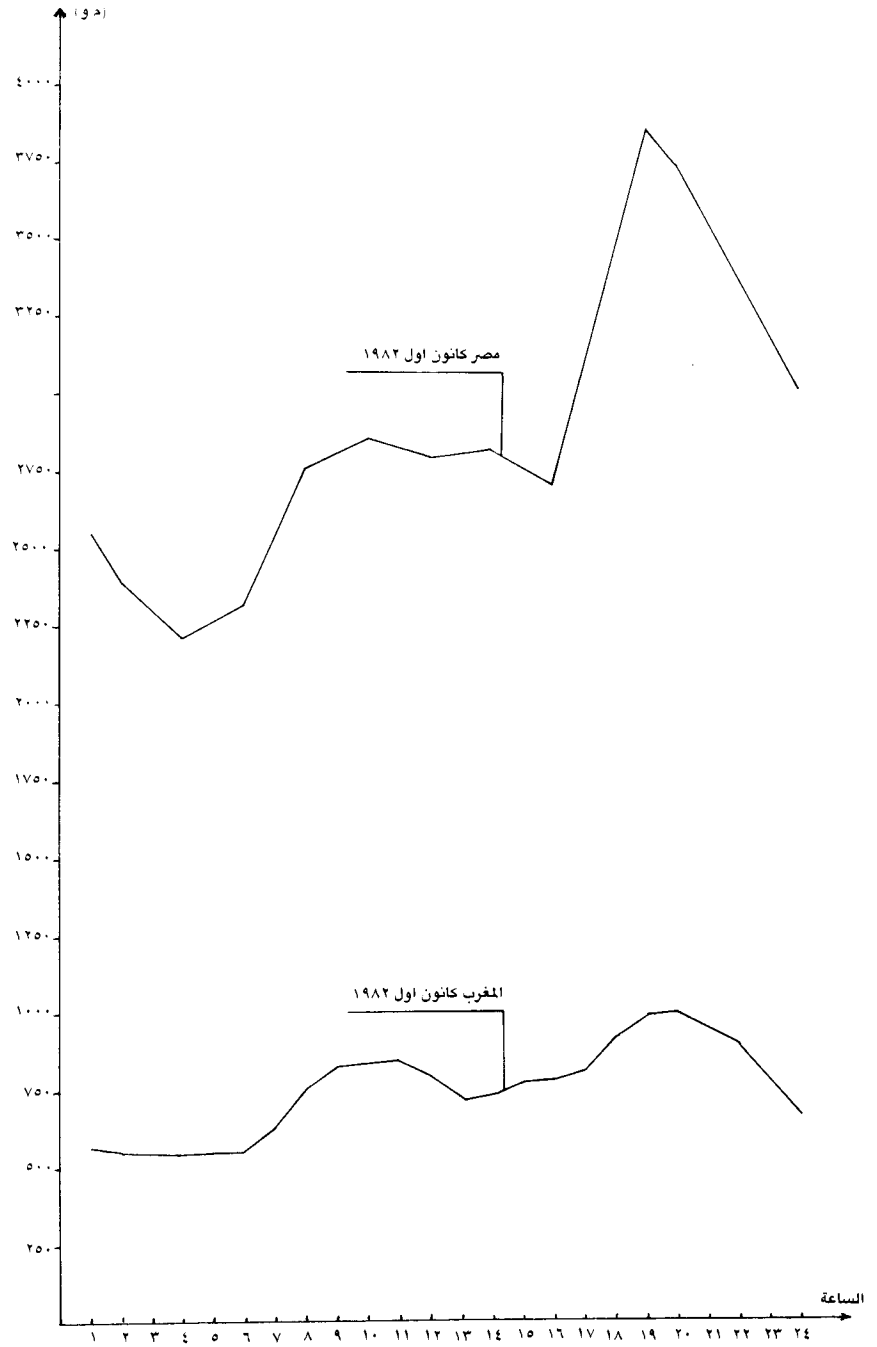
جدول رقم (٣)
الطاقة الكهربائية المنتجة في بلدان المغرب العربي
(ج و س)

اسم البلد	الفعلي									المرتقب			
	١٩٧٥	١٩٧٦	١٩٧٧	١٩٧٨	١٩٧٩	١٩٨٠	١٩٨١	١٩٨٢	١٩٨٣	١٩٨٤	١٩٨٥	١٩٩٠	١٩٩٥	٢٠٠٠
تونس	١٣٤٦	١٥٢٨	١٧٢٥	١٩٨٨	٢٣٧٠	٢٤٦٠	٢٥٥٠	٢٦٤٠	٢٧٦٠	٣٢٠٠	٣٨٥٠	٦٥٠٠	٩٥٠٠	١٣٠٠٠
الجزائر	٣٤٦٥	٤٠٠٠	٤٥٠٠	٥١٥٠	٦٠٠٠	٦٢٠٠	٦٥٠٠	٦٨٠٠	٧١٠٠	٧٨٠٠	٨٦٠٠	١٣٧٦٠	١٩٢٠٠	٢٧٠٠٠
الجماهيرية العربية الليبية	١٨٧٠	٢٣٤٦	٢٨٦١	٣٤٠٠	٤١٠٠	٤٨٠٠	٥٥٢٠	٦٣٥٠	٧٧١٦	٨٨٠٠	٩٣٠٠	١٤٩٠٠	٢٢٠٠٠	٢٩٠٠٠
جيبوتي	٥٢	٥٧	٦٥	٧٠	٨٠	٩٠	١١٠	١٣٠	١٥٠	١٧٠	٢٠٠	٣٦٠	٧٢٠	١٤٤٠
السودان	٧٨٠	٨٦٦	٩٠٠	٩٥٠	١٠٠٠	١٠٤٩	١١٢٠	١١٨٠	١٢٤٠	١٤٠٠	١٦١٠	٢٩٠٠	٤٦٤٠	٦٥٠٠
الصومال	٥٢	٥٨	٦٤	٧١	٨٠	٩٦	١١٥	١٤٠	١٧٢	٢٠٠	٢٢١	٤٢٨	٨٢٤	١٩٤٧
مصر	٩٧٩٢	١١٦٤٦	١٣٤٦٠	١٥٠٧٤	١٦٤٠٠	١٨٢٠٠	٢٠٢٠٠	٢٣١٠٠	٢٦٢٣٠	٢٧٧٠٠	٢٩٢٠٠	٥٢٨٠٠	٨٤٥٠٠	١١٨٢٠٠
المغرب	٣٠٣٥	٣٦٤٠	٣٩٤٠	٤٤٠٠	٤٦٩٠	٤٧٦٢	٥١٤٧	٥٤٩٦	٥٩٥٠	٦٤٣٠	٦٩٤٠	١٠٢٠٠	١٥٠٠٠	٢٢٠٠٠
موريتانيا	١٠٠	١١٠	١٢٠	١٣٠	١٥٠	١٧٣	٢٠٣	٢٣٦	٢٧٠	٣١٠	٣٦٠	٥٨٠	٩٣٠	١٥٠٠
المجموع	٢٠٤٩٢	٢٤٢٥١	٢٧٦٣٥	٣١٢٣٣	٣٤٨٧٠	٣٧٨٣٠	٤١٤٦٥	٤٦٠٧٢	٥١٥٨٨	٥٦٠١٠	٦٠٢٨١	١٠٢٤٢٨	١٥٧٣١٤	٢٢٠٥٨٧

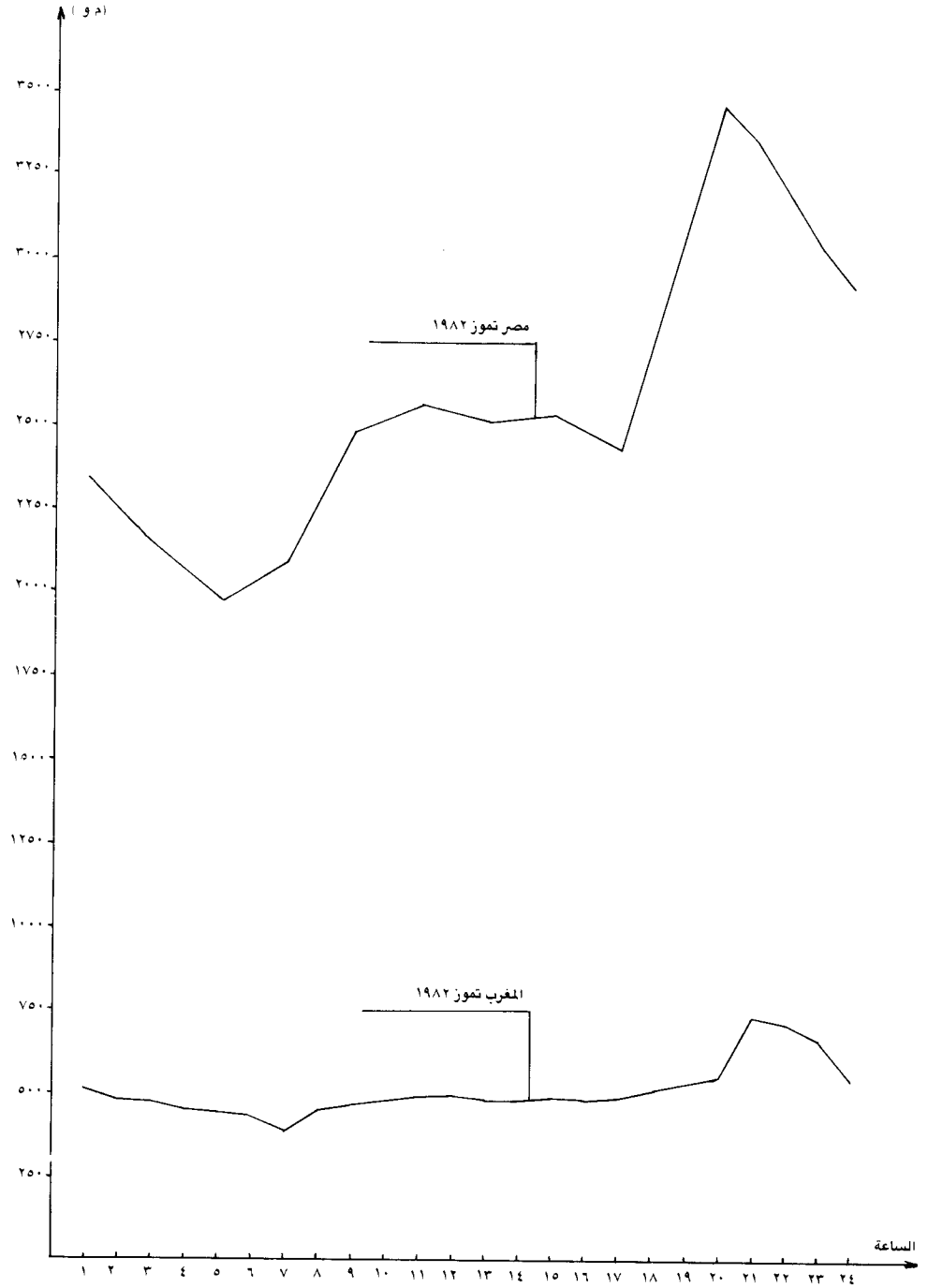
جدول رقم (٤)
ذروات الاستطاعة الكهربائية في بلدان المغرب العربي
(م و)

اسم البلد	الفعلي										المرتقب			
	١٩٧٥	١٩٧٦	١٩٧٧	١٩٧٨	١٩٧٩	١٩٨٠	١٩٨١	١٩٨٢	١٩٨٣	١٩٨٤	١٩٨٥	١٩٩٠	١٩٩٥	٢٠٠٠
تونس	٢٥٠	٢٨٠	٣٢٠	٣٦٠	٤٣٠	٤٩٠	٥٤٠	٥٦٠	٥٨٠	٦٤٠	٧٧٠	١٣٠٠	١٩٠٠	٢٦٠٠
الجزائر	٦٤٢	٧٢٧	٨١٨	٩٣٦	١٠٧١	١١٠٧	١٢١٦٠	١٢١٤	١٢٤٦	١٣٦٨	١٤٨٣	٢٣٧٢	٣٢٥٤	٤٦٥٥
الجماهيرية العربية الليبية	٣٩٣	٥٠٠	٥٩٨	٧٠٨	٨٥٤	٩٩٠	١١٥٠	١٣١٠	١٥٩٠	١٧٠٠	١٨٠٠	٢٧٩٠	٣٦٥٠	٤٧٠٠
جيبوتي	١٢	١٣	١٤	١٦	١٧	٢٠	٢٤	٢٨	٣٣	٣٦	٤٣	٧٧	١٥٠	٢٩٤
السودان	١٥٦	١٧٣	١٨٠	١٩٠	٢٠٠	٢٢٠	٢٤٠	٢٦٠	٢٧٠	٢٨٦	٣٢٢	٥٦٤	٩٣٠	١٢٥٠
الصومال	١٢	١٣	١٤	١٦	١٨	٢٠	٢٥	٣٠	٣٦	٤٢	٤٧	٩١	١٧٢	٤٠٦
مصر	١٧٣٣	٢٠٨٠	٢٣٦١	٢٦٠٠	٢٨٢٠	٢٩٠٠	٣٣٦٠	٣٨٥٠	٤٣٠٠	٤٦٠٠	٤٨٩٠	٨٨٠٠	١٤٠٨٠	١٩٧٠٠
المغرب	٥٩٥	٦٣٠	٦٧٥	٧٣٠	٧٨٨	٨٦٠	٩٣٥	١٠١٥	١١٠٥	١١٥٠	١٣٠٥	١٧٧٠	٢٨٤٠	٣٧٠٠
موريتانيا	٢٣	٢٤	٢٦	٢٩	٣٣	٣٨	٤٤	٥٠	٥٧	٦٦	٧٧	١٢١	١٩٠	٣٠٠
المجموع	٣٨١٦	٤٤٤٠	٥٠٠٦	٥٥٨٥	٦٢٣١	٦٦٤٥	٧٤٧٨	٨٣١٧	٩٢١٧	٩٨٨٨	١٠٧٣٧	١٧٨٨٥	٢٧١٦٦	٣٧٦٠٥

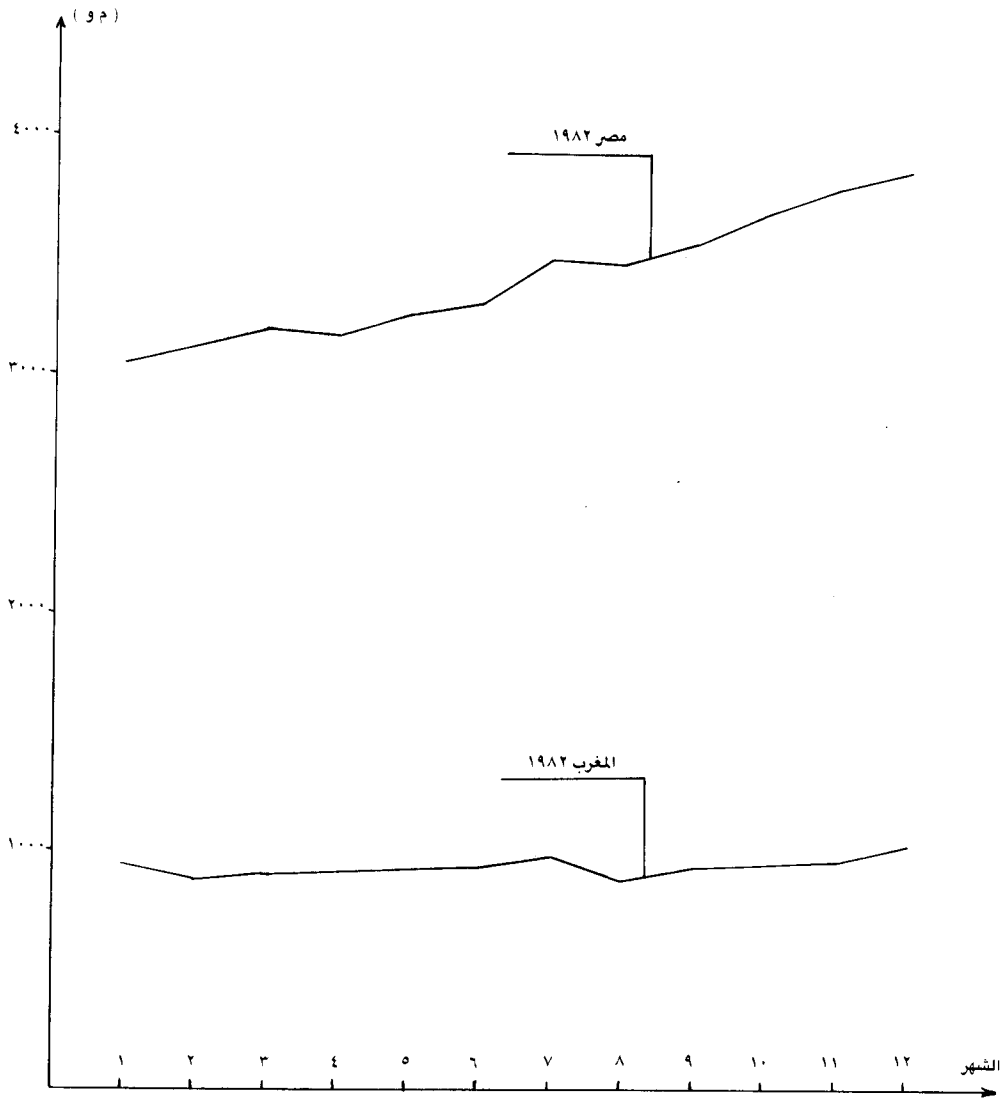
شكل رقم (٦)
الاحمال اليومية في الشتاء
لبعض اقطار المغرب العربي



شكل رقم (٧)
الاحمال اليومية في الصيف
لبعض اقطار المغرب العربي



شكل رقم (٨)
الذروات العظمى الشهرية
لبعض اقطار المغرب العربي



ج ـ الجزائر : يوجد شبكة متكاملة تربط بين جميع انحاء الجزائر تعمل على التوترات ٢٣٠ ، ١٥٠ ، ٩٠ك.ف .

د ـ تونس : يوجد شبكة متكاملة تربط بين جميع انحاء تونس تعمل على التوترات ٢٣٠ ، ١٥٠ ، ٩٠ك.ف .

هـ ـ ليبيا : يوجد شبكة متكاملة تربط بين جميع انحاء ليبيا تعمل على التوترات ٢٣٠ ، ١١٠ ، ٦٦ك.ف .

و ـ مصر : يوجد شبكة متكاملة تربط بين جميع انحاء مصر تعمل على التوترات ٥٠٠ ، ٢٣٠ ، ١٣٢ك.ف .

ز ـ السودان : غير مرتبطة بشكل كامل ، ويوجد بعض الخطوط ٢٣٠ ، ١١٠ك.ف . ولا بد من اتمام ربط جميع السودان بشبكة واحدة .

ح ـ الصومال : لا يوجد فيها شبكة ارتباط .

ط ـ جيبوتي : لا يوجد فيها شبكة ارتباط .

٤ ـ طريقة الربط المقترحة

يبين الشكل رقم (٤) خريطة الوطن العربي وخطوط الربط المقترحة للمستقبل البعيد بين جميع أقطار المغرب العربي .

أما في الوقت الحاضر فإني اقترح ان يقوم كل بلدين متجاورين بتوثيق الربط فيما بينهما على التوتر ٢٣٠ك.ف طالما أن هذا التوتر هو توتر مشترك بين جميع أقطار المغرب العربي على أن تجري دراسة متكاملة للربط النهائي لانتقاء التوتر المناسب للربط حسب الاستطاعة المنقولة والمسافات الواجب نقلها . وفيما يلي فكرة عن استطاعة النقل لمختلف خطوط النقل ذات التوترات المتناوبة .

التوتر (ك ف)	استطاعة النقل (م ف أ)	عرض الممر اللازم للخط (م)
٣٤٥	٥٠٠	٤٥,٨
٥٠٠	١٢٠٠	٦١,٠
٧٦٥	٢٥٠٠	٧٦,٢
١٢٠٠	٧٥٠٠	٩١,٥

ولا بد من الاشارة اخيراً إلى ضرورة دراسة موضوع نقل الطاقة بواسطة التيار المستمر كمرادف ثانٍ نظراً لطول المسافات الموجودة بين اقطار المغرب العربي والبالغة (٥٧٠٠) كم بين المغرب والسودان (الشكل رقم ٥/ب) ، إذ من المتوقع ان تكون طريقة النقل هذه هي الاكثر اقتصادية . بالاضافة الى ان الاضطرابات التي يمكن أن تحدث بسبب ارتفاع او انخفاض الذبذبة ضمن القطر الواحد لا تنتقل الى الاقطار الاخرى .

وقد تم فعلاً تنفيذ العديد من الخطوط ذات التيار المستمر في مختلف بلاد العالم نذكر منها على سبيل المثال :

اسم البلد	طول الخط (كم)	التوتر (ك ف)	استطاعة النقل (م و)	عام التشغيل
الولايات المتحدة	١٣٦٢	± ٤٠٠	١٤٤٠	١٩٧٠
موزانبيق	١٤١٤	± ٥٣٣	١٩٢٠	١٩٧٩
زائير	١٧٠٠	± ٥٠٠	٥٦٠	١٩٨٢
كندا	١٠٦٠	± ٤٠٠	١٦٠٠	١٩٨٥
الاتحاد السوفياتي	٢٤٠٠	± ٧٥٠	٦٠٠٠	

وأخيراً لا بد من الاشارة الى ان هناك امكانية لربط مجموعتي أقطار المشرق العربي والمغرب العربي بخط يعمل على التيار المستمر أو المتناوب عبر خليج العقبة وصحراء سيناء لغاية القاهرة ، فيما إذا اثبتت الدراسات الاقتصادية جدوى ذلك □

حركة القوميين العرب ودورها في الوعي القومي

د.عبدالله سلوم السامرائي

كلية الآداب ـ جامعة بغداد.

مقدمـــة

كانت مناسبة كبيرة أن تتعاون جهات ومؤسسات قومية هنا في العراق وهناك في الساحة العربية لتعود الى الوعي القومي تبحث في جذوره وتتابع حركاته واحزابه وتقف عند مساهمات تلك المنظمات في تنظير «الشعور القومي» وابداع المنطلقات التي عملت على بلورته وجعله حقيقة حية فاعلة .

وكان علي أن اكتب في : حركة القوميين العرب ، وحزب الاستقلال ، وحزب النداء القومي ، وعصبة العمل القومي .

وسعيت ان اجمع ما يتصل بهذه التنظيمات ، وعدت إلى الصحف والمجلات ، وإلى « انظمة هذه الحركات » فتجمعت مجاميع من نتاجات هذه القوى وانباء نشاطاتها ونضالات قادتها فصارت ـ بيادر ـ تتدافع على جنباتها مشاعر قومية صاخبة ، وتتهادى في ارجائها اهازيج بطولات ومآثر تسجل بمداد من الفخر . ان هذه الأمة كانت وستبقى امة حضارة ، امة عربية واحدة ، وان وحدتها قدر ، وان حريتها حياة ، وان شعبها كان وما برح يتطلع الى حياة حرة سعيدة متقدمة . وان هذه الأمة حية تتجدد قوية وتندفع صاعدة تريد خير الانسان وتقدم البشرية .

وعندما عزمت على ان اكتب عن كل حركة من هذه الحركات الأربع وجدت انها تنطلق من منطلقات واحدة وتهدف الى غايات مشتركة ، وانها جميعا تؤمن بان العرب امة واحدة ، وان لهذه الأمة أن تكون حرة ، وان على شعبها أن يتحرك على ساحة وجدانه وعقله فيحرر ذاته من رواسب الفردية والعبودية والعائلية والقبلية والاقليمية والعنصرية والطائفية ، فيرجع انسانا سويا وبعدها يتحرك على فسحة ارضه وباتجاه امته فيحرر الوطن من دنس الاستعمار والاحتلال ، ويرافق اخاه فيعمل على اشعال نار الحرية في داخله لتحرق تلك الامراض والرواسب فيكون قوة الى جانبه تندفع مع قوته في تحرير الانسان من ربقة الزوائد والآفات التي دفعته بعيداً عن حلبة

(*) اختيرت الدراسات المنشورة في هذا الملف من بين الأوراق المقدمة الى ندوة «تطور الفكر القومي العربي» التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالاشتراك مع المجمع العلمي العراقي، واتحاد المؤرخين العرب، ومعهد البحوث والدراسات العربية خلال الفترة ٨ ـ ١٠ أيار/ مايو ١٩٨٥.

النـزال ، ويشـارك الآخـرين حـركتهم وانـدفاعهم لايقـاف حـالات التمـزق والخَوَر والاستخـذاء والانزواء وترك الأمور على غاربها ، وجمع القوى في تنظيمات تجعل منها قوة واحدة تواجه الفرقـة والتشرذم فتجعل من الأقاليم وطنا ، ومن « الشعوب والقبائل » شعبا وتؤكـد ان هذا الشعب امـة واحدة ، لغته مشتركة وتاريخه واحد وآماله وآلامه واحدة .

لقد عملت الاحزاب والحركات موضوع هذه الدراسة منطلقة من مسلمـات مشتركـة وصوب غايات واحدة فكان الشعور القومي الواحد مرتكز كل منها ، وكان الايمان بان الأمة العـربية امـة واحدة هي الحقيقة المشتركة ، وكان السعي الى توحيدها هدفاً عملت تلك التنظيمات عـلى بلوغـه ، وتفاوتت فيما بينها في الطريقة والسلوك ، كما انها انطلقت من ضرورة العمل عـلى تحريـر الأرض العربية وطرد المستعمرين عنها .

ونظراً لأن تلك التنظيمات حدثت بعـد الحرب العـالمية الثـانية التي انتهت بتكـريس النفوذ الاستعماري الذي رسمت خارطته معاهدة سايكس ـ بيكو فان هذه التنظيمات وضعت في برامجهـا هـدفين مـركزيـين هما : تحـرير البـلاد العربيـة من النفوذ الاستعمـاري ، واعتبار الحـدود التي « رسمتها » المعاهدات الاستعمارية حدوداً زائفة ، ولذلـك فهي تعمل عـلى تحريـر الوطن العـربي ووحدته .

لقد تفاوتت تلك الحركـات في « الدرجـة » بخصوص هـدف الوحـدة ، كما ان بعضهـا نص عليها باعتبارها هدفاً مركزياً ، في حين لم تنص عليهـا بعض تلك الحـركات « صـراحة » إلا انهـا كرست جانباً من نشاطها وكتاباتها صوب هذه الغاية ، وعملت على تحقيقها بوسائل وعبر مشـاريع وبرامج مختلفة .

وكان بودي ان اقدم بحثاً موسعاً يتناول التنظيمات الاربعـة، فشعرت ان ذلـك يتطلب جهدا مضنياً ، وان دراسة كهذه تحتاج الى « تفرغ » يمتد سنة ، وان انجاز ذلك سيتأخـر عن « الندوة الفكرية القومية » فـالتمست من الاخوة المعنيـين بالنـدوة ان احصر الدراسـة في حركـة القوميـين العـرب على امـل ان اعود في منـاسبـة اخـرى فـأضيف اليهـا دراسـة تشمـل سـائـر الاحـزاب والتنظيمات .

ومما شفع لي الـرواح صوب حـركة القـوميين العـرب ، أنها تشارك التنظيمات الثلاثة في المنطلقات والغايات ، وقد اعتمدت ذات الأسس التي اعتمدتها « عصبة العمل القومي » إذ تحـدث قادة «الحركة» عن جذور حركتهم فأشاروا إلى رجوعها إلى منطلقات العصبة وأسسها كما أن شباب هذه الحركة ، وخاصة في « العراق » ، كان معظمهم من شباب حزب الاستقلال سواء كان ذلك بالانتماء الى الاستقلال او الولاء له ومن ثم الانتقال الى الحـركة . ولـذلك نجـد ان الاستاذ بـاسل الكبيسي يشـير في دراسته الى ان الحـركة اكـدت هويتهـا المستقلة ، واطلقت عـلى نفسها هـذا الاسم لكي تتخلص من التصور بأن شبابها امتداد لحزب الاستقلال .

وإني « أعد » بأن تكون هذه « المحاولة » حافزاً للوقوف عـلى نشاطـات الحركـات والاحزاب الأخرى ، كما سأظل اتابع ما يتصل بحركة القوميين العرب في دراسة جـادة تقف عند مسـاهمات هذه التنظيمات وغيرها في عملية التنظير في حركة القومية العربية .

أما بشأن المنهج الذي سلكته في تقديم هـذه الدراسـة فقد وقفت عـلى جذور هـذه الحركـة

وعرضت للتنظيمات التي سبقتها وتابعت بداياتها عبر متابعة قادتها المؤسسين ، وقد كانت البداية جريمة التقسيم ومأساة اللاجئين وخيبة العرب في حرب عام ١٩٤٨ .

وكانت هناك وقفة عند علاقة القوميين العرب بجمال عبد الناصر والحركة الناصرية ، وكانت المحطة الأخيرة عند تنظيمات الحركة وايديولوجيتها والانتقال من منطلقات الوحدة والتحرير والثأر الى الوحدة والتحرير والاشتراكية . والانتقال من ذلك الى الماركسية ـ اللينينية . وكان الوقوف على الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين والجبهة الديمقراطية مسألة تتوافق مع اسلوب حركة القوميين واعتمادها منذ البدء الكفاح المسلح طريقاً لتحرير فلسطين وركيزة لتحرير الوطن العربي .

أولاً : الجذور التاريخية

إن تاريخ أي حركة يرتبط عضوياً بـ « اشخاص تلك الحركة » إذ لا حركة دون أن يكون هناك فرد أو مجموعة افراد كانوا وراء ظهورها . وهذه المقولة تصح على الحركات كافة ، الدينية منها والسياسية والاقتصادية والاجتماعية .

وتمتد هذه المقولة على الحركات الدينية، فعلى الرغم من العناية الالهية والوحي الرباني كانت شخصية الرسل الوعاء الذي حمل الوحي وتفاعل معه ، والأمر ذاته في الحركات الاجتماعية والسياسة .

ولما كان جورج حبش ابرز القادة المؤسسين لحركة القوميين العرب فإن الوقوف على جذور هذه الحركة يبدأ من التفتيش عنها في ظروف هذه الشخصية وحياتها وملابساتها .

ولما كان كل من جهاد ضاحي وهاني الهندي واحمد الخطيب وعبد القادر امير ومصطفى كمال الصنفراوي وعبد الرحمن مرسي من الشخصيات التي عملت في نطاق هذه الحركة فإن الرجوع الى حياتهم يلقي ضوءاً على « جذور » حركة القوميين العرب .

لقد تحدث قادة هذه الحركة عن الأرض التي نبتت عليها والمضاعفات التي فجرتها فأكد الجميع أن مأساة فلسطين وقرار التقسيم في ٢٩ ـ ١١ ـ ١٩٤٧ وقيام الدولة الصهيونية واندحار الجيوش العربية في حرب ١٩٤٨ ، كل ذلك كان وراء ظهور حركتهم .

وفي هذا يقول جورج حبش : « عندما طرق الجنود الانكليز باب بيتنا وأبواب بيوت الأهل والاقارب والجيران في اللد ... واتذكر ذات يوم وبينما انا عائد إلى منزلنا سمعت صراخاً وعويلاً ونحيباً في منزل احد جيراننا وسألت أمي عن سبب ذلك فقالت لي ان الانكليز اعدموا ابنهم !.. الآن يهتز وجداني وانا اتذكر . في ذلك الحين لا اعرف كيف كانت مشاعري ، الآن اعرف ان مثل هذه الأمور تجمعت وجعلتني اختار الطريق الذي اسلكه..»[١] .

ويوضح المرحوم باسل الكبيسي أثر نكبة فلسطين في ظهور حركة القوميين العرب فيقول : « تحكمت ثلاثة عوامل سياسية في تطور الاحداث في المشرق العربي وكان اول هذه العوامل المعارضة الشديدة التي ابدتها الجماهير العربية لقيام دولة اسرائيل ... اما العامل الثاني فتمثل في الاضمحلال التدريجي لنفوذ الصفوة الحاكمة التي لم تقم بأي دور فعال خلال الحرب العربية ـ الاسرائيلية في عام ١٩٤٨ ... اما العامل الثالث فكان في

(١) فؤاد مطر، **حكيم الثورة**، ص ١١.

نشوء حركة جديدة وواعية تقوم على اساس تصميم الشباب العربي وتحركه لمواجهة التحدي .. »[٢] .

ويؤكد فيصل جلول علاقة نكبة فلسطين في ظهور حركة القوميين وتأثيرها في قادتها المؤسسين إذ يقول : « نشأت حركة القوميين العرب كمحصلة لتجارب قادتها المؤسسين في عدة تنظيمات وجمعيات ذات منحى قومي تحرري . ويمكن القول ان الجامعة الامريكية وأجواءها كانت الميدان الذي تحرك عليه قادة الحركة .. بالإضافة الى ذلك يمكن اعتبار ما سمي ـ بنكبة فلسطين ـ بمثابة العنصر الحاسم في ولادتها وانطلاقتها لاحقاً »[٣] .

ويؤكد د.جورج حبش تأثير قرار التقسيم وطرد السكان الفلسطينيين من ديارهم في زجه في اتون المواجهة العنيفة وانغماره في النشاط السياسي الذي كان وراء متابعة « ايجاد » وسيلة لمجابهة العدوان الاستعماري الصهيوني فيقول : « إن قرار التقسيم احدث ردة فعل حادة في المنطقة ، ووجدت نفسي انني مع بداية السنة الثانية في كلية الطب اعيش في جو سياسي سببه قرار التقسيم ... كانت مشاعري تتركز حول نقطة واحدة هي أن « القرار » يجب ألا يمر ، ووجدت نفسي اشارك في تظاهرة جرت تستنكر قرار التقسيم .. وبعد ذلك تصاعد النشاط السياسي في الجامعة واصبحنا في الفترة التي سبقت ١٥ أيار/مايو ١٩٤٨ ـ عندما صدر اعلان تأسيس اسرائيل ـ مشدودين إلى المعارك التي كانت تخوضها داخل فلسطين مجموعات تابعة للهيئة العربية العليا، ونتيجة لذلك رفعنا في الجامعة مطلب التجنيد ، خصوصاً انه في تلك الفترة طرحت فكرة جيش الانقاذ لمواجهة عصابات الهاغانا .. التي كانت تهاجم اهلنا في فلسطين وتجبرهم على النزوح من ديارهم .. »[٤] .

ويوضح كل من هاني الهندي وجهاد ضاحي ، وهما من القادة المؤسسين ، الأثر العميق لنكبة فلسطين على سلوكهم وطريقة تفكيرهم وخروجهم من دائرة الذات إلى حلبة النضال « فلقد كانت النكبة بالنسبة لهما ولبقية اعضاء تلك المنظمة نقطة تحول في حياتهم ولم يعد بمقدورهم ان يسلكوا حياة طبيعية كبقية البشر إذ تملكتهم فكرة الانتقام .. وكانت حرب فلسطين قد زادت من حدة التوتر الذي كان سائداً في الوطن العربي منذ فترة . وقد دفع الخوف من خطر التوسع الصهيوني هؤلاء الثوار الشباب إلى العمل قبل فوات الأوان إذ رأوا في وجود اسرائيل تهديداً مستمراً لتحقيق اهدافهم القومية .. »[٥] .

من كل ما جاء يتبين أن حركة القوميين العرب نشأت نشأة تنظيمية بحتة . وفي هذا يقول فيصل جلول : « ... فقد اهتم مؤسسوها منذ البدء بالعمل المباشر والفوري ذي الطابع التحريضي الأمر الذي يؤكد ما قاله كثيرون عنها من أنها وليدة الفعل على سقوط فلسطين »[٦] .

ثانياً : التنظيمات التي سبقت حركة القوميين العرب

إن قرار التقسيم وقيام الدولة الصهيونية كانا وراء ظهور حركات الرفض والمقاومة سواء داخل فلسطين أو في عدد من الأقطار العربية .

---

(٢) باسل الكبيسي، **حركة القوميين العرب** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٦٨)، ص ٤٠.

(٣) فيصل جلول، «حركة القوميين العرب: قراءة جديدة لتجربة في ذمة التاريخ،» **الفكر العربي** (بيروت)، السنة ٤، العدد ٢٨ (تموز/ يوليو ـ ايلول/ سبتمبر ١٩٨٢)، ص ١٨٠.

(٤) مطر، **حكيم الثورة**، ص ١٦ ـ ١٧.

(٥) الكبيسي، **حركة القوميين العرب**، ص ٤٣.

(٦) جلول، «حركة القوميين العرب: قراءة جديدة لتجربة في ذمة التاريخ،» ص ١٨٣.

ونظراً لنشاط قادة هذه الحركة وانتظامهم في منظمات عملت ضد الصهيونية والأقطار العربية المرتبطة بالاستعمار ، ولأن قادة هذه التنظيمات عملوا تحت لواء تلك الحركات وانتقلوا من واحدة إلى أخرى وتجمعوا قادة لحركة القوميين العرب في مرحلتها قبل الاخيرة ، فإن تلك التنظيمات تشكل الحركات والخلفيات التنظيمية التي سبقت استقرار حركة القوميين العرب على حالتها التي انتهت إليها قبيل انقسامها إلى حركتين تعملان على تحرير فلسطين عن طريق اعتماد الكفاح المسلح ، وهما : الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين ، والجبهة الديمقراطية .

إن ابرز التنظيمات التي سبقت تركيز حركة القوميين العرب وبروزها هي :

١ ـ كتائب الفداء العربي

لقد ارتبط ظهور هذه الكتائب بنكبة فلسطين عام ١٩٤٨ فتشكلت من شباب في مطلع العشرين من اعمارهم . وعن هذه يتحدث الاستاذ باسل الكبيسي فيقول : « وبالرغم من نفي « حركة القوميين العرب » وجود أي علاقة لها بكتائب الفداء العربي فإن ثمة دلائل كافية في كتابات الاعضاء السابقين تثبت وجود علاقة بين المنظمتين . والواقع انه من غير الممكن انكار تأثير « كتائب الفداء العربي » على البناء التنظيمي وعلى فكر « حركة القوميين العرب » ، وخاصة خلال سنوات تكوينها . ويكفي ان نعرف ان كلا من هاني الهندي وجورج حبش ـ القائدان البارزان في « حركة القوميين العرب » كانا من بين القادة المؤسسين للكتائب ... »[٧] .

وكشف محسن إبراهيم ، وهو عضو سابق في اللجنة التنفيذية « لحركة القوميين العرب » ، ان كتائب الفداء العربي كانت احدى الركائز النضالية التي شارك فيها عدد من قادة حركة القوميين العرب[٨] .

وكانت كتائب الفداء العربي قد ظهرت في سوريا ولبنان وفلسطين وشارك فيها عدد من المناضلين العرب من البعثيين ، وممن صاروا قادة في حركة القوميين ، من المناضلين في حركات سياسية اخرى . ويقرر الاستاذ عبد الفتاح زلط ذلك في مقابلة اجراها معه الاستاذ الكبيسي في ٥ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٦٨[٩] .

ويؤكد فيصل جلول علاقة الكتائب بالحركة فيقول : « وكان من أبرز مؤسسي ـ الكتائب ـ ثلاثة من اهم قادة حركة القوميين العرب لاحقاً ، وهم هاني الهندي وجهاد ضاحي وجورج حبش . وقد ضمت المنظمة مناضلين من مصر وسوريا والعراق وفلسطين .. وكانت القاعدة السياسية التي ارتكزت اليها ـ الكتائب ـ مقولة الوحدة القومية ورفض الصراع الطبقي »[١٠] .

وقد هدفت الكتائب إلى « وضع الخطط لتدمير المؤسسات ، ولقتل الزعماء المسؤولين عن ضياع فلسطين عام ١٩٤٨ .. فنفذت عدداً من العمليات العسكرية منها ـ نسف الكنيس اليهودي في دمشق .. ونسف مدرسة الأليانس في بيروت .. والقاء القنابل على عدد من موظفي الولايات المتحدة وبريطانيا .. ومحاولة اغتيال المقدم

---

(٧) الكبيسي، المصدر نفسه، ص ٤١ .

(٨) انظر: محسن ابراهيم، **لماذا منظمة الاشتراكيين اللبنانيين، حركة القوميين العرب من الفاشية الى الناصرية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٠)، ص ١٦ .

(٩) المصدر نفسه، ص ٤١ .

(١٠) جلول، «حركة القوميين العرب: قراءة جديدة لتجربة في ذمة التاريخ ،» ص ١٨١ .

« سترلنك » مراسل التايمز وموظف سياسي بريطاني سابق في شؤون القبائل .. ومحاولة اغتيال اديب الشيشكلي . لكن فشل المحاولة ادى الى كشف المنظمة السرية وضربها . وقد حُلّت كليةً قبل عام ١٩٥٠ »[١١] .

٢ ـ العروة الوثقى

كان لتجربة كتائب الفداء اثرها في تسليط الضوء على القضية الفلسطينية ، كما كان لها اثرها في دفع النضال العربي من دائرة المعارضة السياسية بالكلمة والشعارات إلى ساحة المنازلة بالبندقية. وقد كانت ممارسة المناضلين في صفوف الكتائب فرصة لاختبار الشجاعة والخروج من حافة الظل الى فسحة المعركة ، كما كان اكتشاف امر المنظمة واعتراف بعض قادتها مناسبة للتفكير في اعتماد أسلوب جديد هو الاتجاه صوب الجماهير وزجها بالمعركة . وقد تبنى جورج حبش هذه السياسة ، وعن ذلك يحدثنا باسل الكبيسي فيقول : « وبحل الكتائب انصرف جورج حبش كلية نحو بناء منظمة للنضال الجماهيري . وقد اصبحت الجامعة الامريكية مرة ثانية مجالاً لنشاطه بحكم كونه معروفاً هناك ومحترماً بسبب الأعمال التي قام بها ، اضافة الى وجود عدد من الاصدقاء القدامى الذين يثق بهم ويعتمد عليهم .. ولم تكد تمضي سوى اسابيع قلائل على بدء عمله حتى نجح في اجراء الاتصالات اللازمة لتمكينه من الدخول في معركة حامية الوطيس لانتخاب اللجنة التنفيذية لجمعية العروة الوثقى . ونجح جورج حبش ومجموعة من القوميين العرب في الفوز على كل من الشيوعيين والقوميين السوريين .. ومن هنا فصاعداً اصبح جورج حبش معروفاً بتصميمه على بناء منظمة سياسية فعالة »[١٢] .

واستطاع جورج حبش أن يوظف « العروة الوثقى » لتكون مرتكزاً لنشاطه السياسي ، وأن يعمل عبر لجنتها التنفيذية على جمع المؤيدين وتنظيمهم ودفعهم في خضم المعركة السياسية . وعلى صعيد العروة الوثقى التقى جورج حبش مع عدد من الفلسطينيين النازحين فشكل منهم قيادة كانت النواة لقيادة حركة القوميين العرب .

وعن هذه الخطوات يقول فيصل جلول : « انتسب جورج حبش ووديع حداد وهاني الهندي واحمد الخطيب **وكلهم فلسطينيون** إلى الجمعية فاعطوها بعداً فلسطينياً واضحاً وحملوها على انتهاج سياسة فلسطينية كانت فيما بعد هي السياسة الوحيدة في تلك الجمعية ، خصوصاً بعد أن نجح جورج حبش ورفاقه في السيطرة على اللجنة التنفيذية للعروة الوثقى »[١٣] .

واصدرت اللجنة التنفيذية « للعروة » اعداداً من المجلة التي حملت اسم « العروة الوثقى » التي كانت « المجلة » الثقافية والسياسية التي جمعت عدداً من المثقفين الذين شكلوا محوراً خاصاً رفع شعار « الثأر » فعرفوا بـ « شباب الثأر » . ومن بعد غيروا هذا الاسم الى « الشباب القومي العربي». ونهجت جمعية العروة الوثقى منهاجاً سياسياً يؤكد محاربة اسرائيل ورفض الاعتراف بها أو اجراء اية مفاوضات مباشرة معها . واتفق « الشباب القومي » في إطار العروة على انشاء هيئة «مقاومة الصلح مع اسرائيل» التي اصدرت نشرة حملت اسم الثأر ووضعت تحتها ثلاثة شعارات هي: الوحدة ـ التحرر ـ الثأر[١٤].

---

(١١) الكبيسي، **حركة القوميين العرب**، ص ٤٩ ـ ٥١.
(١٢) المصدر نفسه، ص ٥٣.
(١٣) جلول، المصدر نفسه، ص ١٨٢.
(١٤) المصدر نفسه.

وقد عبرت نشرة الثأر عن اهداف جمعية العروة الوثقى في هذه المرحلة كما كشفت المنطلقات النظرية التي تنطلق منها .

إن شعارات الوحدة والتحرر والثأر هي ذاتها الشعارات التي اعتمدتها حركة القوميين العرب . وان وضع شعار « الثأر » يبين أن الحركة اعتمدت شعار الوحدة والتحرر ، وهما من الشعارات التي سبق أن اعتمدها حزب البعث العربي . كما أن الرفيق ميشيل عفلق وجيل البعثيين المفكرين الاوائل كتبوا في هذا الاتجاه واكدوا الوحدة العربية والحرية والاشتراكية ، وكان اسقاط « الاشتراكية » ووضع « الثأر » بدلاً عنها هو الذي فصل حركة القوميين العرب عن البعث العربي الاشتراكي .

وكشفت كتابات قادة العروة الوثقى انهم وضعوا « الثأر » بدلاً عن « الاشتراكية » عن قناعة . وقد فسروا ذلك أنه « لاعتقادهم ان الدعوة للاشتراكية تولد صراعات داخلية تعيق عملية الصراع مع اليهود ..»[١٥] .

واهتمت نشرة الثأر « بحشد القوى اللازمة لتحرير فلسطين ولمقاومة مشاريع الصلح .. ومشاريع توطين الفلسطينيين في البلدان التي نزحوا اليها .. واكدت « النشرة » ان الصراع مع اسرائيل هو صراع مع اليهود في آن واحد وانها لا تقيم فروقات بين اليهود والصهيونية .. »[١٦] .

وحمل الشباب القومي العربي نشرة الثأر وراحوا يوزعونها في المخيمات ، سواء في لبنان او الأردن أو سوريا ، كما بعثوا بها إلى داخل فلسطين فكانت نقطة استقطاب ومصدر اتصال بين العروة في قيادتها الجديدة والعرب الفلسطينيين النازحين ، كما انها امست وسيلة للاتصال بالطلاب والشباب القومي في الأقطار العربية الاخرى .

٣ ـ حركة القوميين العرب

من العروة الوثقى كان ظهور ـ شباب الثأر ـ ومن هؤلاء كان بروز الشباب القومي العربي ، ومن نشرة الثأر كانت الدعوة لشعارات الوحدة والتحرر والثأر ، ومن هذه كلها قامت ـ حركة القوميين العرب .

وكان جورج حبش هو الرأس في الدعوة لتحويل الشباب القومي الى حركة . وعن هذا التطور يحدثنا الاستاذ باسل الكبيسي فيقول : « .. فقد اضطر القادة المؤسسون تحت ضغط الظروف الى الاسراع في تكوين برنامج سياسي على مرحلتين .. المرحلة الأولى ، وتهتم بالنضال السياسي الذي يهدف إلى التخلص من الصهيونية والامبريالية في الوطن العربي ، وإلى خلق دولة عربية موحدة تضم الشعب العربي من الخليج إلى المحيط الاطلسي .. والمرحلة الثانية ، وتهتم بالنضال الاقتصادي الذي يمهد الطريق للاشتراكية العربية وللديمقراطية .. »[١٧] .

---

(١٥) المصدر نفسه.

(١٦) المصدر نفسه، ص ١٨٢ ـ ١٨٤.

(١٧) الكبيسي، **حركة القوميين العرب**، ص ٥٦، وحامد الجبوري والحكم دروزة، **مع القومية العربية**، ط ٢ (بيروت: دار الفجر الجديد، ١٩٦٠)، ص ١٧٨ ـ ١٨٦.

ويبدو ان هذا التوزيع استند إلى مفهوم حركة القوميين العرب التي كان طابع نضالها منذ فترة كتائب الفداء ومرحلة جمعية العروة الوثقى الاهتمام بالنضال ضد اسرائيل وتحرير الأرض واقامة الدولة الموحدة ، وبعد ذلك يصار إلى تحقيق الاشتراكية ، وان عملية الفصل هذه بين النضال السياسي والنضال الاجتماعي عملية شلت النضال « السياسي » وافرغته من المحتوى الاقتصادي الذي لا بد من وجوده من أجل توسيع رقعة النضال السياسي وزج طبقة العمال والفلاحين في صفوفه . إن النضال ضد الاستعمار والصهيونية ، وفي سبيل الوحدة والتحرر ، لا يمكن أن يعزل عن النضال الاشتراكي . وان ربط النضالين ربطاً جدلياً هو الذي يعطي النضال السياسي دفعة قوية ويجعله مرتكزاً على قاعدة واسعة ويدفعه صوب اهداف كبيرة هي ذاتها اهداف الشعب الذي يريد الوحدة والحرية ويطمح إلى تحقيق العدالة الاجتماعية .

ويعلق فيصل جلول على دور حبش في بناء حركة القوميين العرب جاعلاً من عام ١٩٥١ بداية لهذه النقلة من العروة الوثقى إلى قيام الحركة فيقول : « سنة ١٩٥١ اتخذ جورج حبش زمام المبادرة وتقدم باقتراح امام اللجنة التنفيذية ـ للعروة الوثقى ـ دعا بموجبه إلى انشاء منظمة سرية قومية جديدة تكون اللجنة التنفيذية ـ للعروة الوثقى ـ نواة لها .. وقد استجاب كافة الاعضاء ـ ٣٤ عضواً ـ للاقتراح .. ويلاحظ مما تقدم أن نشأة ـ حركة القوميين العرب ـ كانت نشأة « تنظيمية » بحتة إذا جاز التعبير . فقد اهتم مؤسسوها منذ البدء بالعمل المباشر والفوري ذي الطابع التحريضي ، الأمر الذي يؤكد ما قاله كثيرون عنها بأنها ردود فعل على سقوط فلسطين .. »[١٨] .

ويعلق فيصل جلول على « فكر » حركة القوميين العرب فيقول : « إن الجانب الفكري في حياتها كان معدوماً .. لقد كانت تنظيماً بلا رأس مفكر .. ولم يكن جورج حبش اكثر من رأس منظم .. وهو كذلك على ما يبدو حتى يومنا هذا .. »[١٩] .

ويبين باسل الكبيسي فشل البرنامج الذي وضعته « اللجنة التنفيذية » للعروة الوثقى عام ١٩٥١ فيقول : « وقد فشل هذا البرنامج البسيط في سد الحاجة إلى ـ فكر عربي ـ واظهر ضعف الحركة وعدم نضجها .. كما كان هذا البرنامج عرضة لنقد المجموعات الاخرى وخاصة البعث .... من الواضح أن القوميين العرب تبنوا فكراً مثالياً كان عرضة للنقد على أساس انه فكر يناقض نفسه بالإضافة إلى كونه فشل في التعامل مع الظروف الموضوعية للوطن العربي ... »[٢٠] .

ويبين د.جورج حبش أن منطلقات « حركة القوميين العرب » كانت مثالية وانها لا تستند إلى نظرية متكاملة إذ يقول : « من السابق لأوانه رفع شعار الاشتراكية الذي كان اول من رفعه البعث ومنطلقنا في ذلك هو أن الثورة العربية تمر في مرحلتين متشابكتين ومتمايزتين في الوقت نفسه :

المرحلة الأولى: مرحلة الثورة السياسية .

المرحلة الثانية : مرحلة الثورة الاجتماعية .

... والشعار الذي رفعناه وهو ـ وحدة ... تحرر ... ثأر .. كان من أجل تحقيق الثورة السياسية ، ولم نهتم بالثورة الاجتماعية ... والتحرر في مفهومنا آنذاك لم يكن ـ التحرر الاجتماعي ـ وإنما التحرر السياسي ... إننا اعتبرنا

---

(١٨) جلول، «حركة القوميين العرب: قراءة جديدة لتجربة في ذمة التاريخ،» ص ١٨٣.

(١٩) الجبوري ودروزة، المصدر نفسه، ص ١٨٣.

(٢٠) الكبيسي، **حركة القوميين العرب**، ص ٥٦ ـ ٥٧.

ان الايمان بالأمة العربية وحقها في التحرر واسترداد فلسطين هو الحد الادنى من الأمور التي يجب أن تلتف حوله القوى التي تتألف منها الجبهة »[٢١] .

ويكشف د.حبش أن الحركة تطورت سياسياً وفكرياً منذ عام ١٩٥١ مروراً بالمؤتمر القومي عام ١٩٦٤ حتى وثيقة تموز/يوليو عام ١٩٦٧ إذ يقول: « إن الحركة عاشت مرحلة تطور أو عملية تطور متصلة في اتجاه اليسار . بدأت الحركة بطرح شعار « وحدة ، تحرر ، ثأر » وتصاعد التطور إلى حد وضع وثيقة تموز عام ١٩٦٧ التي هي في تقديري « وثيقة نظرية » وضعتنا على ابواب تنظيم ثوري جذري اجمالاً على رغم ما يقال في موضوع التناقض الذي شهدته حركة القوميين العرب ... إن كل فروع حركة القوميين العرب هي الآن جزء أساسي من اليسار العربي الثوري .. »[٢٢] .

إن حركة القوميين العرب قد ادركت النقص الايديولوجي الذي لازم منطلقاتها مما حمل عدداً من قادتها أن يكتبوا في مسائل تخص الفكر والتنظيم ، كما أن المؤتمرات القومية للحركة واجهت هذا النقص وسعت إلى تصحيحه .

ويتحدث محسن إبراهيم عن ذلكم النقص وضرورة معالجته فيقول : « اظهر انهيار الوحدة بين سوريا ومصر عدم صحة الاعتقاد بأن الوحدة القومية هي في مصلحة كافة الطبقات في المجتمع العربي المعاصر ... فقد بين الانفصال الذي فجره كبار الاقطاعيين والرأسماليين بأن هذه الطبقات ليست مع الوحدة القومية ... فاقتصاديات البلاد العربية لم تتطور بسبب الحكم الاستعماري وفقاً للمصلحة القومية ... فقد جعلت هذه المصالح من المستحيل على هذه الطبقات أن تلعب الدور الذي لعبته مثيلاتها في اوروبا خلال القرن الماضي .. أي أن تكون ذات طابع قومي »[٢٣] .

ثالثاً : حركة القوميين العرب والناصرية

مرت العلاقة بين حركة القوميين العرب وجمال عبد الناصر والناصرية بأربع مراحل هي :

المرحلة الأولى : من ١٩٥٢ الى ١٩٥٤ ، وكانت العلاقة بين الحركة وجمال عبد الناصر علاقة تحفظ وحذر وترقب ، كما انها اتسمت بالمعارضة . ويعلل الاستاذ باسل الكبيسي اسباب تلك المعارضة فيقول : « إن الحركة في هذه الحقبة كانت تعارض كافة اشكال التدخل العسكري في السياسة ... وكانت حركة القوميين العرب غير مرتاحة لتطور العلاقة بين قادة الثورة وبين الولايات المتحدة وبخاصة مع السفير الامريكي « جيفرسون كافري » بالاضافة إلى عدم رضا الحركة على المعاهدة الانكليزية ـ المصرية لعام ١٩٥٤ ... ولعدم ارتياح الحركة من تأكيد القادة الجدد على القضايا الداخلية في مصر ... ولأن الحركة لم تكن تشعر بالارتياح ازاء الغاء الاحزاب السياسية القديمة في مصر ... وأن يكون البديل لها منظمة ضعيفة هي هيئة التحرير »[٢٤] .

المرحلة الثانية : من ١٩٥٤ الى ١٩٥٨ ، وكانت العلاقة بين الحركة والناصرية قد توسعت وتعمقت ذلك لأن جمال عبد الناصر احدث تغيرات اساسية منها : صدور كتاب فلسفة الثورة الذي

---

(٢١) مطر، **حكيم الثورة**، ص ٤٥ ـ ٤٨.

(٢٢) المصدر نفسه، ص ٨٣ ـ ٨٤.

(٢٣) محسن ابراهيم، **في الديمقراطية والثورة والتنظيم الشعبي**، من دراسات مجلة الحرية، ١ (بيروت: دار الفجر الجديد، ١٩٦٢)، ص ٩١ ـ ١٠١ ؛ ١٨١ و١٩٧.

(٢٤) الكبيسي، **حركة القوميين العرب**، ص ٦٨ ـ ٧٠.

وضع مصر في الدائرة العربية وربطها بالدائرة الافريقية .. وثبت في دستور عام ١٩٥٦ ان المصريين شعب عربي وهو جزء من امته العربية - وفي هذا العام تم تأميم قناة السويس .. وفي الأعوام ١٩٥٤ وما تلا ذلك رحب جمال عبد الناصر بالطلبة من القوميين العرب المفصولين من الجامعة الامريكية وتم قبولهم في الجامعات المصرية.

ويعلق الأستاذ باسل الكبيسي على هذه العلاقات واتساعها فيقول : « كانت هذه السنوات فترة انطلاق اتسعت خلالها دفعة نشاطات « الحركة » كما شهدت هذه السنوات تحول ثورة ٢٣ يوليو من ثورة تحرير مصرية وطنية ذات اهداف اجتماعية محدودة الى ثورة ذات نظرية وافق واسعين . فقد اكدت ثورة ٢٣ يوليو في تلك الفترة عروبتها وثوريتها من خلال كفاحها من اجل تحرير ووحدة كافة الأقطار العربية . ويمكن اعتبار المعركة حول حلف بغداد بين ناصر ومؤيديه من جهة وبين القوى الموافقة على الحلف من جهة اخرى بداية لمرحلة جديدة تميزت بتفهم الحركة للثورة المصرية »[٢٥] .

المرحلة الثالثة : من ١٩٥٨ الى ١٩٦١ . لقد تعمقت اواصر العلاقة بين حركة القوميين وجمال عبد الناصر والجمهورية العربية المتحدة . فقد كان قيام الوحدة بين سوريا ومصر في شباط/فبراير ١٩٥٨ بداية لمرحلة جديدة رحبت فيها الاحزاب والحركات والتنظيمات القومية بهذا الانجاز العظيم واعتبرت حركة القوميين العرب انها انجزت واحداً من اكبر اهدافها .

وعندما شرّعت الجمهورية العربية المتحدة قرارات التأميم في مصر وفي الأقليم السوري كان لتلك القرارات اثرها في ارتفاع شعار الاشتراكية شعاراً يقف الى جانب شعار الوحدة ويزحف صوب شعار الثأر ليحل مكانه ، الأمر الذي كان له دوره في عملية الانتقال من هتافات الثأر إلى شعارات الاشتراكية « العربية » « تارة » « والعلمية » « تارة اخرى » .

وعندما وقع الانفصال في ايلول/سبتمبر من عام ١٩٦١ كان لقاء حركة القوميين مع جمال عبد الناصر لقاء فيه الكثير من صور النقاش والحوار والجدل حول الوحدة عبر المفهوم القومي الوحدوي الذي يجمع شتاتاً من الطبقات وانواعاً من الانتماء يمتد من أقصى اليسار إلى اقصى اليمين .

وكان مما عمق الرابطة بين حركة القوميين العرب وجمال عبد الناصر الأوضاع في لبنان حيث انتهت المعركة هناك على فرض القوى القومية وجمال عبد الناصر الرئيس فؤاد شهاب على حساب كميل شمعون .

ومما زاد العلاقة سعة وعمقاً بين جمال عبدالناصر وحركة القوميين العرب قيام الثورة في العراق عام ١٩٥٨ ، وانحراف عبد الكريم قاسم عن الخط القومي ، ومحاربته الوحدة وعناصرها القومية ، الأمر الذي متن العلاقة بين القوميين جميعاً وجمال عبد الناصر .

ولما كان عبد الحميد السراج رجل جمال عبد الناصر في الأقليم السوري ، وكان للقوميين العرب علاقة مباشرة معه ، فإن خط التعاون بين جمال عبد الناصر والناصرية من جهة وحركة القوميين العرب من جهة ثانية شهدت حقبة من التعاون مزدهرة.

وفي هذه الفترة نشطت حركة القوميين العرب في العراق إذ ارسلت القيادة - هاني الهندي -

---

(٢٥) المصدر نفسه، ص ٧٠ - ٧١.

ليكون مع التنظيم للحركة بحكم خبرته ونشأته في القطر العراقي . وكان لوجود هاني الهندي في العراق دوره في صدور الجريدة السرية « الوحدة » ، كما عمل على تنظيم القوميين العرب ونقلهم من حالة العمل « القومي » المشتت والموافقة على تسميتهم حركة القوميين العرب ، وبذلك صار لهم اسم خاص بهم بعد أن كانوا في اعتبار البعض من اتباع حزب الاستقلال،الأمر الذي ثبت هذه الحركة وميزها عن غيرها من التنظيمات القومية(٢٦) .

وفي هذه الحقبة اصدرت حركة القوميين العرب مجموعة من الكتب والدراسات منها :

- الوحدة طريقنا (سنة ١٩٥٨).
- العراق واعداء الثورة (١٩٥٩) .
- أيها الشيوعيون اين ايمانكم بالاتحاد الفيدرالي ؟ (سنة ١٩٥٩) .
- الوحدة ثورة ومسؤولية (١٩٥٩) .
- الشيوعية المحلية ومعركة العرب القومية (١٩٦٢) .
- نحن وازمة الكويت (١٩٦١) .
- في الديمقراطية والثورة والتنظيم الشعبي (٦١ - ١٩٦٢) .

وكان لهذه الدراسات اثرها في بلورة فكر حركة القوميين وتركيز تنظيماتها ، كما أن جدلاً صريحاً حصل بين قيادة الحركة وجمال عبد الناصر اسفرت عن نتائج كان لها اثرها في وضع مفهوم مشترك للوحدة وضرورة ربطها بالاشتراكية وبالتنظيم الشعبي ، ومن هنا كان كتاب محسن ابراهيم **في الديمقراطية والثورة والتنظيم الشعبي** .

المرحلة الرابعة: ١٩٦١ - ١٩٦٧ وما بعدها. ففي هذه المرحلة كان انفصال سوريا عام ١٩٦١، وكان التصدع الذي اصاب حركة القوميين العرب في اثر قرارات التأميم في تموز/ يوليو ١٩٦١ اذ قبلت قيادة الحركة ممثلة (بالدكتور جورج حبش وهاني الهندي والدكتور وديع حداد والدكتور احمد الخطيب بالقرارات الاشتراكية ودافعت عنها، ووافقت كذلك على الرأي القائل بأن مثل هذه القرارات يجب ان يتمّ بصورة سليمة ضمن اطار تحالف واسع بين الطبقات العاملة والمثقفين والرأسماليين الوطنيين ضد مجموعة اخرى من الحركة مكونة من شباب الجيل الجديد للقوميين العرب حيث اكدت على ضرورة وجود حزب اشتراكي ورفضت الانتقال السلمي نحو الاشتراكية)(٢٧).

وكان لهذه المسألة تأثيرها في « فكر » الحركة التي درست في المؤتمر القومي لحركة القوميين العرب في تحريك المثقفين صوب هذه القضية، وتدافعت عملية النقد بشأن ايديولوجية الحركة حتى عام ١٩٦٧ فوضعت وثيقة تموز التي تعتبر نقلة نوعية في صعود الحركة من اطارها السياسي الى المحتوى الاجتماعي .

وعن هذه الوثيقة يتحدث د.جورج حبش فيقول : « ان الحركة عاشت مرحلة التطور في اتجاه اليسار . وتصاعد التطور الى حد وضع وثيقة تموز عام ١٩٦٧ .. »(٢٨) .

---

(٢٦) المصدر نفسه، ص ٧٩.

(٢٧) المصدر نفسه، ص ٨١.

(٢٨) مطر، **حكيم الثورة**، ص ٨٣.

ويكشف د.حبش ان الوثيقة كانت نقداً لحركة القوميين العرب وللناصرية اذ يقول : « إن البيان الذي اصدرناه سنة ١٩٦٧ لا يحمل فقط نقداً لتجربة عبد الناصر .. وإنما لحركة القوميين العرب أيضاً .. إننا ندين موقفنا الذي اتسم بالمراهنة على التيار الناصري .. »[٢٩] .

ويعتبر الاستاذ باسل الكبيسي أن بيان تموز احدث تصدعاً بين حركة القوميين العرب وجمال عبد الناصر والناصرية إذ يقول : « وكانت حرب حزيران ١٩٦٧ إنفجاراً حطم ايديولوجية القومية والاشتراكية العربية بكليتها .. وكانت « حركة القوميين العرب » اول حزب قومي يعترف في اعقاب تلك الحرب بأن ايديولوجيته وبرنامجه السياسي قد هزما واصبحا بلا فائدة ... وانقلب القوميون العرب على ايديولوجيتهم وحملوا عقيدة حركتهم مسؤولية جزئية عن الهزيمة .. »[٣٠] .

ويعتبر الاستاذ باسل الكبيسي أن بيان تموز فرق بين حركة القوميين العرب وجمال عبد الناصر فراقاً كلياً فيقول : « وقد عقدت منظمات ـ حركة القوميين العرب ـ في اعقاب الحرب العربية ـ الاسرائيلية ١٩٦٧ سلسلة من المؤتمرات لبحث وتحليل الأسباب التي ادت إلى هزيمة الجيوش العربية . وكانت حصيلة هذه المؤتمرات الطلاق الكامل مع الناصرية التي ادينت باعتبارها حركة برجوازية صغيرة محكوماً عليها بالفشل ، كما دعت هذه المؤتمرات الى استبدال الناصرية « ببداية جديدة » .. من شأنها أن تغير ـ حركة القوميين العرب ـ من منظمة شبه برجوازية الى حزب لينيني ـ ماركسي »[٣١] .

إلا أن هذا الطلاق الذي اشار اليه الكبيسي لم يكن طلاقاً كاملاً ، إذ أن لقاءات بين قادة الحركة وجمال عبد الناصر تواصلت بعد وثيقة تموز . وفي هذا الصدد يقول د.جورج حبش : « ولقد استمرت العلاقة الشخصية قائمة حتى الهزيمة ، وان كانت حدثت تعارضات في وجهات النظر .. وعلى سبيل المثال: بعد صدور بيان عن الحركة بعد شهر ونصف الشهر من وقوع الهزيمة،ينتقد التيار الناصري، لم يحل دون أن يهتم عبد الناصر بأمر اعتقالي في سوريا وبأمر عائلتي . كما أننا في اللقاء الأول معه بعد الهزيمة لم يسألني لماذا اصدرنا البيان ولا أنا توقفت عند بعض الجزيئات ، وخرجت من الاجتماع باتفاق على استمرار التعاون .. وقال لي وانا اودعه ما معناه .. نحن مع بعض ، انتقدوني ما شاء لكم الانتقاد .. لكن يجب أن تتأكدوا من أن القضية اكبر منا جميعاً .. ويجب أن تكون في مستوى المسؤولية وكن واثقاً انني سأساند أي بندقية توجه إلى اسرائيل »[٣٢] .

وفي هذه المرحلة حدثت ازمة عنيفة بين حركة القوميين العرب وجمال عبد الناصر هي الصدام بين الجبهة القومية في اليمن والمخابرات هناك . ويتحدث د.جورج حبش عن هذه الأزمة فيقول : « وطوال عام ١٩٦٥ استمرت علاقاتنا جيدة وقائمة على الثقة والصراحة المتبادلتين .. وفي مطلع عام ١٩٦٦ تعرضت العلاقة بيننا وبين عبد الناصر أو بالأحرى بيننا وبين نظامه الى هزة بسبب اليمن الجنوبية .. وكان عبد الناصر في لقاءات سابقة طرح موضوعاً لم نشعر انه ملح ، وهو عبارة عن فكرة بانشاء جبهة وطنية في اليمن الجنوبي ... وكان يقول أن هنالك قوى وطنية اخرى بالاضافة الى الجبهة القومية .. واذكر أنه سألنا رأينا في ـ عبد الله الاصنج ـ وطلب مرة ان تلفت نظر الاخوان في عدن الى ضرورة أن يكونوا منفتحين على القوى الوطنية الاخرى .. ونحن لم نهمل وجهة النظر هذه ، لكن قبل انشاء جبهة وطنية لا بد من تحديد الفهم السياسي لها وللوحدة الوطنية ، ولا بد أيضاً من تحديد البرنامج السياسي لمثل هذه الجبهة ولدور العناصر الفاعلة فيها .. ونحن من خلال

---

(٢٩) المصدر نفسه، ص ١٠٨.

(٣٠) الكبيسي، المصدر نفسه، ص ١١٥.

(٣١) المصدر نفسه، ص ٨٧.

(٣٢) مطر، المصدر نفسه، ص ١٠٨.

مناقشات مع الرفاق في عدن لمسنا استعداداً منهم لقيام جبهة وطنية بشرط ألا يكون الشخص الذي يرضى بالحل الوسط في موقع القيادة .. وكان الرفاق يرون مثلاً أن عبد القوي مكاوي يرضى بحل وسط في حين أن الثورة لا تتحمل الحلول الوسط ...

وذات يوم من النصف الأول من كانون الثاني ١٩٦٦ سمعنا صباحاً من الاذاعة ان تمت عملية بين الجبهة القومية وجبهة الاصنج .. وقامت جبهة تحرير وطنية موحدة ... واستنتج الرفاق في حركة القوميين العرب أن المسألة ليست طبيعية .. وانه لا بد أن هناك قصة غريبة .. واستنتجنا أن المخابرات المصرية ، وكانت تتولى العمل العربي على حد قول محمد حسنين هيكل في كتابه عن حرب ١٩٧٣ .. ربما كانت دفعت بالأمور إلى ذلك من دون أن يأخذ الشخص المعني في المخابرات عزت سليمان أو غيره في الاعتبار طبيعة واهمية العلاقات الديمقراطية بين نظام عبد الناصر والقوى الوطنية العربية والثورية ... وحاولت اجهزة المخابرات اقناعنا بأن خطة الدمج مرضي عنها من الجماهير .. وإن معارضيها هم فقط بعض المتعصبين من اعضاء الجبهة القومية ، كذلك حاولت الاجهزة الايحاء لنا بأن الخطوة تمت ولا عودة عنها ... كان هذا هو المأزق ، فقد كنا غير موافقين على خطوة الدمج التي اعلنت .. وفي الوقت نفسه لا نريد الاصطدام بعبد الناصر ... وقلنا للرفاق قبل ان نعود للقاهرة ان الأمر يحتاج إلى مزيد من التفكير .. وقابلنا عبد الناصر وحرصنا على أن نسجل بهدوء موقفنا امامه .. ولقد .. سجلناه »[٣٣] .

واتسعت الفجوة بين حركة القوميين العرب والناصرية على الرغم من حرص قادة القوميين العرب على تسمية تلك الخلافات والأزمات مجرد تعارضات . ومما زاد الأزمة تعقيداً والخلافات شدة ان المخابرات المصرية رفعت تقريراً إلى جمال عبد الناصر جاء فيه أن عدداً من الشباب الذي انتظم في صفوف حركة القوميين العرب من المصريين يعملون للتآمر ضد جمال عبد الناصر ، وانهم استغلوا انخراطهم في الاتحاد الاشتراكي لمواصلة عمليتهم ، الأمر الذي حمل جمال عبد الناصر على طلب الاجتماع مع جورج حبش وهاني الهندي وعدد من مسؤولي الحركة . وقد تم اللقاء بين جورج وهاني ومحسن ابراهيم وجمال عبد الناصر وتبين ان المخابرات رتبت هذا التقرير الذي تبين عدم صحته . إلا أن هذه النتيجة لم تعد العلاقات بين جمال عبد الناصر والناصرية من جهة وحركة القوميين من جهة ثانية الى سابق عهدها ، وإنما اضافت نقطة اخرى على صفحة العلاقات المتصدعة .. وهكذا سارت العلاقات نحو التأزم ، وكان آخر لقاء بين حركة القوميين والحركة الناصرية في عام ١٩٦٩ حين ارسلت الحركة عدداً من الشباب المقاتلين للتدريب في القاهرة[٣٤] .

واشتدت الأزمة بين حركة القوميين والناصرية ومخابراتها على اثر بيان اصدرته الحركة في حزيران عام ١٩٦٩ اطلق عليه اسم « البرنامج السياسي للجبهة » ، وتسلمت المخابرات المصرية نسخة منه فقامت القيامة .

ويتحدث د.جورج حبش عن هذه القضية فيقول : « فوجئنا بأن القيامة قامت علينا في مصر ثم تبين لنا أن احدى النسخ « من البرنامج » اوصلها احدهم إلى المخابرات المصرية .. وانها رفعت إلى عبد الناصر خلاصة عن البرنامج الذي يقع في حوالى ٦٠ صفحة .. وقالت في خلاصتها .. إننا نشتم عبد الناصر .. ونتيجة للتقرير المشوه والتلخيص المشوه للبرنامج اتخذ خطأ آخر تجاهنا .. وأوقف المصريون برنامج دورة تدريب ثالثة لعناصر من الجبهة

---

(٣٣) المصدر نفسه، ص ٩٧ ـ ١٠٠.

(٣٤) المصدر نفسه، ص ١٠٢ ـ ١٠٩.

الشعبية .. كان ذلك بداية قطع علاقتنا بعبد الناصر ، واستمرت العلاقة مقطوعة حتى وفاته »[٣٥] .

رابعاً : حركة القوميين العرب والكفاح المسلح

الكفاح المسلح هو المنهاج المركزي لحركة القوميين العرب . وقد كان شعار « الثأر » الذي رافق نشأة هذه الحركة الأساس الذي انطلقت منه الحركة حاملة البندقية . إن مأساة فلسطين وما رافقها من نكبات كانت الجرح الذي أفرز النقمة والغضب وكانت وراء صيحات الحرب والانتقام .

وليست مصادفة أن يكون معظم القادة « المؤسسين » لحركة القوميين العرب من فلسطين ، وأن يكونوا قد عاشوا النكبة وفواجعها والعدوان الصهيوني الاستعماري ومآسيه .

وقد تحدث عدد من قادة الحركة فأجمعوا على أن قضية فلسطين ومأساة اللاجئين وهزائم الأنظمة كانت وراء حمل السلاح وسلوك طريق المجابهة والقوة .

يقول جورج حبش : « لقد شعرت بالاهانة في احداث ١٩٤٨ ... فقد أتى الاسرائيليون إلى اللد واجبرونا على الفرار ... ثلاثون الف شخص يسيرون .. يبكون .. يصرخون .. من الرعب: نساء يحملن الرضع على اذرعهن .. والأطفال يمسكون باذيالهن .. والجنود الاسرائيليون يشهرون السلاح في ظهورهن .. لقد كان امراً فظيعاً .. ما أن ترى ذلك حتى يتغير عقلك وقلبك .. يجب على الانسان أن يغير العالم أن يعمل شيئاً ما .. يجب أن يقتل إذا اقتضى الأمر ، يقتل ولو أدى ذلك إلى أن نصبح غير انسانيين ..»[٣٦] .

ويبين الاستاذ الكبيسي اثر نكبة فلسطين في زج هاني الهندي وجهاد ضاحي في اتون المعركة فيقول : « لقد كانت النكبة بالنسبة لهما نقطة تحول في حياتهم ولم يعد بمقدورهم أن يسلكوا حياة طبيعية كبقية البشر إذ تملكتهم فكرة الانتقام »[٣٧] .

لقد آمن القادة المؤسسون للحركة بأن فلسطين لا يمكن أن تسترد بالخطب السياسية ولا عبر الاحزاب التقليدية إنما تسترد بالقوة .. وعن قناعتهم هذه يتحدث باسل الكبيسي : « وكان هؤلاء القادة مقتنعين بعدم جدوى احتجاجات ومظاهرات احزاب المعارضة .. من جهة ، وبأنه لا مفر من القيام باعمال عنف ضد الانهزاميين والمتعاونين مع الصفوة الحاكمة من جهة ثانية »[٣٨] .

إن حالة الغضب التي عمت الوطن العربي كانت على اشدها في فلسطين .. وعلى شعبها المظلوم الذي هَجَّرته العصابات الصهيونية والوكالة اليهودية ودائرة المندوب السامي البريطاني ، ومن بعد الدولة الصهيونية . كما تسببت هزيمة الجيوش العربية عام ١٩٤٨ بنزوح اعداد كبيرة من عرب فلسطين .

لقد تصاعدت « حمى الثأر » في طول الساحة العربية وعرضها . وقد تفجرت مخيمات اللاجئين بالغضب فظهرت في الساحة العربية الممتدة على أرض فلسطين وما جاورها تنظيمات

---

(٣٥) المصدر نفسه، ص ١٠٩ ـ ١١٠.

(٣٦) الكبيسي، **حركة القوميين العرب**، ص ٤٢.

(٣٧) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٣٨) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٥ و٤٨.

وتشكيلات ومجموعات تحمل السلاح وتطالب بالثأر . وكان من ابرز هذه التشكيلات ثلاث مجموعات يحدثنا عنها السيد الكبيسي فيقول : « وتشكلت خلال هذه السنوات ـ ١٩٤٨ ـ ١٩٥٠ ثلاث مجموعات صغيرة ضمت كل واحدة منها عدداً قليلاً من الشباب العربي المتطرف .. وقد انهمكت هذه المجموعات في ممارسة نشاطات ثورية سرية .. وقد ضمت المجموعة الأولى في صفوفها عدداً من المثقفين الثوريين من بين طلاب وخريجي الجامعة الامريكية ببيروت ... وكان جورج حبش وهاني الهندي القائدين البارزين لهذه المجموعة ـ وقد نجحا في تكوين «الكتائب» بالشكل الذي اشرنا اليه ... وتشكلت المجموعة الثانية من جهاد ضاحي وعدد آخر من الفلسطينيين والسوريين . اما المجموعة الثالثة فكانت من اللاجئين السياسيين المصريين من امثال ـ حسين توفيق ... »[٣٩] .

وقد درس جورج حبش وهاني الهندي ظروف وطبيعة المجموعتين وقررا الاتصال بهما وتنسيق العمل معهما .. وتولى هاني الهندي مسألة التنسيق والتوحيد بين مجموعة بيروت والمجموعتين الأخريين . ويحدثنا باسل الكبيسي عن جهود هاني الهندي في عملية الدمج والتوحيد بين هذه المجموعات فيقول : « لم يجد هاني الهندي أية فوارق جوهرية بين مجموعته « والمجموعة السورية » . وكانت الاخيرة مكونة من عدد من المناضلين الشباب ـ في اوائل العشرينات من اعمارهم ـ ومعظمهم طلاب في الجامعة السورية ، وكان قادة هذه المجموعة ينتمون إلى الطبقة المتوسطة ... وقد اعربت هذه المجموعة عن استعدادها التام للاندماج مع مجموعة بيروت ... وقد اتصل هاني ـ بالمجموعة الثالثة من خلال حسين توفيق الارهابي الشاب الذي كان متهماً باغتيال عثمان امين الوزير ، ولأن حسين توفيق كان وطنياً انصب كل تفكيره في اتجاه واحد هو ممارسة الارهاب . وقد عانى الهندي كثيراً اثناء محاولته اقناعه بضرورة وضع برنامج سياسي للمنظمة .. وقد اقترح توفيق بدلاً من ذلك سلسلة من المخططات تقوم بتنفيذها قوى مشتركة من المجموعات الثلاث .. واستمرت المناقشة بين الطرفين فترة من الزمن الى أن تقرر عقد اجتماع يحضره ممثلون عن المجموعات إياها من أجل التغلب على الصعوبات .

التقى هؤلاء الممثلون في آذار ١٩٤٩ . وقد مثل مجموعة بيروت كل من جورج حبش وهاني الهندي، في حين مثل جهاد ضاحي المجموعة السورية ، وقام حسين توفيق بتمثيل المجموعة المصرية ... وتم انتخاب قيادة ثلاثية جديدة من هاني الهندي وجهاد ضاحي وحسين توفيق .. ولقد اعطيت هذه القيادة صلاحية اتخاذ الخطوات اللازمة من اجل توحيد المجموعات الثلاث تحت اسم ـ كتائب الفداء العربي ـ واتسعت هذه القيادة فيما بعد لتشمل جورج حبش وعبد القادر أمير ..»[٤٠] .

ولم يكن العمل في دائرة الكفاح المسلح في معزل عن العمل في مجال النضال السياسي والتثقيف الثوري ، انما كان العمل في الميدانين يسير في خطين متكاملين . وكان العمل في ساحة الكلمة الواعية والمقالة السياسية والقصيدة يعانق البندقية مرة ويتقدم عليها مرات .

وقد كان لوجود جورج حبش ورفاقه في جمعية العروة الوثقى وسيطرتهم على لجنتها التنفيذية مناسبة لتوظيف «الجمعية» في عملية التثقيف الثوري . وفي هذا يقول جورج حبش : « بعدما عدت الى الجامعة وجدت ان ـ العروة الوثقى ـ هي الطريق للتعبير عن ردود الفعل عما جرى لفلسطين،اصبحت الجمعية هي الاطار الذي من خلاله يمكننا التعبير عن مواقفنا ومشاعرنا تجاه ما حدث . وبدأنا نضع برامج لهذه

---

(٣٩) انظر: المصدر نفسه.

(٤٠) المصدر نفسه، ص ٤٨ ـ ٤٩.

الجمعية عبارة عن محاضرات وندوات . بالاضافة الى المحاضرات كنا نعقد ندوات كل ندوة تضم عشرين او ثلاثين من اعضاء الجمعية وفي هذه الندوة يتحدث كل واحد عن قضية يهمه التحدث فيها . وكانت قضية فلسطين هي القضية التي يتحدث عنها الجميع ... »[٤١] .

الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين

إن الجبهة الشعبية ظهرت واجهة قتالية نبعت من حركة القوميين العرب ، وهي تمثل امتداداً عضوياً لفصائل كتائب الفداء العربي وتعبيراً عن شعار الثأر الذي ما زال يصطف على امتداد واحد مع شعار الوحدة والتحرر .

وعن العلاقة العضوية بين الجبهة الشعبية وحركة القوميين العرب يقول د.جورج حبش : « موضوع الجبهة الشعبية مرتبط بالقوميين العرب ولا يمكننا الفصل بينهما .. وان انشاء حركة القوميين العرب مرتبط بنكبة ١٩٤٨ . وفي عام ١٩٥١ ـ ١٩٥٢ بدأنا ندفع بمجموعات إلى أراضي فلسطين تضرب اهدافاً اسرائيلية وتنظم عرب فلسطين في الداخل ... اندمجنا في حركة التحرر الوطني العربي من عام ١٩٥٤ حتى ١٩٦١ ـ أي امضينا ست سنوات كحركة قوميين عرب نعمل لفلسطين من خلال عملنا العربي ... وفي عام ١٩٦١ الى ١٩٦٢ كان في الساحة الفلسطينية حوالي ٣٦ تنظيماً ليست الجبهة الشعبية بينها وليست ـ فتح ـ بينها ... بدأنا في حركة القوميين العرب نناقش المسألة .. هل نستمر في التعاطي مع القضية الفلسطينية من خلال نضالنا كحركة قوميين عرب ام انه آن الأوان لمراجعة موقفنا والتفكير بعمل فلسطيني ضمن حركة القوميين العرب ؟.. وانتهى الأمر إلى اتخاذ خطوات ... فصلنا الاعضاء الفلسطينيين من فروع الحركة في لبنان والكويت وسوريا ووضعناهم في قطاع تنظيمي معين ليتمكنوا من تلقي مادة تثقيفية فلسطينية تمهد لاعدادهم عسكرياً ... استمر الوضع على هذه الحال حتى مؤتمر القمة العربي الأول الذي تقرر فيه انشاء منظمة التحرير الفلسطينية ... وفي عام ١٩٦٤ كان هناك فرع فلسطيني وقيادة فلسطينية مهمتها العمل الفلسطيني والتهيئة للكفاح المسلح في الساحة الفلسطينية واعداد مقاتلين وتدريبهم . وفي العام ١٩٦٤ بدأنا العمليات . تسلل عدد من الرفاق وسقط لنا الشهيد خالد وهو الشهيد الأول من الفرع الفلسطيني لحركة القوميين العرب .. وبدأنا ننظر بجدية إلى مسألة العمل الفلسطيني المسلح .. وأنا شخصياً من الذين كانوا يرون ان الجهد الرئيسي يجب أن ينصب في الساحة الفلسطينية .. وقبل أن نؤسس ـ الجبهة ـ سعينا إلى انشاء تنظيم يضم التنظيمات الخمسة القائمة في تلك الفترة والتي كانت تفكر جدياً في مسألة الكفاح المسلح ، وهذه التنظيمات هي :

ـ فتح ـ الصاعقة ـ التي كان اسمها ـ طلائع حرب التحرير الشعبية ـ وجبهة تحرير فلسطين ـ المسؤول عنها احمد جبريل ـ و ـ شباب الثأر ـ التنظيم الفلسطيني لحركة القوميين العرب... ولا بد من الاشارة هنا الى تنظيم آخر اسمه ـ ابطال العودة ـ كانت لنا علاقة به ... يوم ١٠ ـ كانون الأول ـ ١٩٦٧ اصدرنا بياناً سياسياً يعلن قيام ـ الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين ـ التي تضم التنظيمات الثلاثة ـ أي شباب الثأر وطلائع حرب التحرير الشعبية وجبهة تحرير فلسطين ـ وهو البيان التأسيسي ، وبدأنا على الفور عملياتنا العسكرية داخل فلسطين المحتلة وعلى هضبة الجولان .. »[٤٢] .

الجبهة الشعبية .. وعمليات الانشقاق

إن وحدة المنظمات الثلاث لم تستمر زمناً طويلاً ، فقد وقعت انشقاقات ومشاكل من ابرزها :

---

(٤١) مطر، **حكيم الثورة**، ص ٢٣.

(٤٢) المصدر نفسه، ص ١١٤ ـ ١١٨.

ـ انشقاق احمد جبريل الذي انفصل عن التحالف وسحب انصاره وتنظيمه المعروف « جبهة تحرير فلسطين » وسحب معه عدداً من المستقلين وانشأ منظمة اطلق عليها اسم الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين (القيادة العامة) .

ويفسر د.حبش سبب هذا الانشقاق فيقول انه « جاء نتيجة خلافات في وجهات النظر حول قضايا سياسية وتنظيمية وعسكرية. وعلى سبيل المثال كنا نرى ان التنظيم العسكري يبنى بطريقة معينة فيرد جبريل بأن الطريقة التي يرتأيها هي الأفضل .. وهكذا .. وبالنسبة إلى المستقلين قالوا : انهم يخالفوننا الرأي في نظرتنا إلى النظام الأردني الذي نعتبره جزءا من المعسكر المعادي ، وهكذا .. وإن الانشقاق حدث لأن كل فريق كان يريد تسيير الجبهة سياسياً وتنظيمياً وعسكرياً وفق وجهات نظره وافكاره من دون مراعاة طبيعة العمل الجبهوي»[٤٣] .

وفي عام ١٩٦٩ حدث الانشقاق الثاني الذي قاده « نايف حواتمة » وبعض الملتفين حوله .

ويعلل د.جورج حبش سبب انشقاقهم فيقول : « كان لدى نايف حواتمة وبعض الرفاق وجهات نظر في قضايا سياسية وتنظيمية وكانوا يخطئون القيادة التقليدية ويعتبرون ان وجهات نظرهم ومواقفهم هي السليمة . كانوا يقولون مثلاً أن منظمة التحرير الفلسطينية هي افراز برجوازي واننا عندما نراهن عليها نكون كأننا نعيد للبرجوازية شرعيتها في قيادة حركة التحرر الوطني .. وبالتالي فإن علاقتنا مع منظمة التحرير يجب أن تكون علاقة صراع في الدرجة الأولى . كانوا يقولون أيضاً ان قيادة منظمة التحرير ، إنما هي قيادة يمينية تقليدية وان ـ الجبهة ـ باعت ما تمثله بسبب موقفها المترامي أو الذيلي من منظمة التحرير .. وكانوا يرون أن التجمع الوطني في الأردن لا فائدة منه .. وادانوا الجبهة لأنها دخلت فيه . وعلى الصعيد العربي كانوا يطالبون بخوض معركة مع الأنظمة البرجوازية الصغيرة في تلك الفترة ، وكانوا يعتبرون موقف عبد الناصر يمينياً متخاذلاً ... وعلى الصعيد العالمي كانوا على يسار ماوتسي تونغ بمئة متر ، وخاضوا معارك كتابية ضد الاتحاد السوفييتي .... وبالنسبة الى الأمور العسكرية طرحوا مبدأ اعتماد الديمقراطية التامة في البناء العسكري ، وأنه لا يجوز أن تقام قواعد عسكرية في الأردن لأن القتال يجب أن يتم داخل الأرض المحتلة»[٤٤].

ويفسر فيصل جلول اسباب انشقاق نايف حواتمة بسبب الخلاف العقائدي وغياب التوازن بين المنظمات التي تجمعت فكانت ـ الجبهة الشعبية ـ فيقول : « وفي ظل غياب حبش في حركة القوميين العرب ـ ومؤسس الجبهة الشعبية ـ برزت التناقضات الى السطح وشهدت الحركة خلال تلك الفترة صراعات اساسية .. وقد تمت بضغط من التيار الماركسي ، وبذلك خلت الساحة تقريباً للماركسيين الذين تزعمهم نايف حواتمة قبل خروج جورج حبش من السجن بفترة قريبة »[٤٥] .

ويفسر نايف حواتمة سبب خلافه مع حبش وانشقاقه عنه فيقول إذا « كنا نريد تفجير ثورة كفيلة بتحرير فلسطين علينا أن نبني حزبنا الثوري الماركسي ـ اللينيني .. ففي غياب مثل هذا الحزب لا يمكن تحويل المقاومة الى ثورة حقيقية .. ان نوعية المقاتل هي التي تحدد قدرته على احراز النصر .. وفي فيتنام ينتصر الثوار لأن نضالهم يرتكز إلى قاعدة فكرية ثورية »[٤٦] .

بقي نايف حواتمة وانصاره يشنون حملة على برجوازية منظمة التحرير والمنظمات الفرعية

---

(٤٣) المصدر نفسه، ص ١١٩ ـ ١٢٠.
(٤٤) المصدر نفسه، ص ١١٩ ـ ١٢١.
(٤٥) جلول، «حركة القوميين العرب: قراءة جديدة لتجربة في ذمة التاريخ،» ص ١٩١ ـ ١٩٢.
(٤٦) المصدر نفسه، ص ١٩٣.

حتى دفعوا بالجبهة الشعبية إلى أن تتبنى الماركسية ـ اللينينية. وحول هذا الموضوع يقول باسل الكبيسي : « إن النقلة المفاجئة الى الماركسية جديدة نسبياً ومن الصعب الآن معرفة اثرها الكامل .. النقلة مفيدة بمعنى انها تخلصت من العقيدة القديمة ، وتشجيع الاستقصاء الحر امر جيد بحد ذاته ، ومع ذلك فإنه من غير الممكن عدم اعتبار الخطر الكامن في إبدال عقيدة بأخرى ... وقد تبدو النقلة الكبيرة من القومية نحو الماركسية خلال فترة وجيزة غريبة جداً بالنسبة للمراقب من الخارج »(٤٧) .

إن النهاية التي انتهت حركة القوميين العرب ومؤسستها العسكرية اليها تشير إلى انحسار المد القومي الذي عرف اوسع انتشار له في ظل الصراع العربي ـ الاسرائيلي ، وإلى تقدم المفاهيم الاقليمية . وإلى أن تواصل الجبهة الشعبية اللهاث وراء « الجبهة الديمقراطية » التي أنشأها نايف حواتمة وتحث الخطى لتبني منطلقاتها والتحدث بلغتها .

خامساً : ايديولوجية ـ حركة القوميين العرب ـ تطورها واثرها في الوعي القومي

القوميون العرب فصيلة من الشباب والمناضلين العرب . وقد كان لقرار التقسيم في ٢٩ ـ ١١ ـ ١٩٤٧ .. ولاعلان قيام دولة اسرائيل في ١٥ ـ ٥ ـ ١٩٤٨ ولهزيمة الجيوش العربية امام اسرائيل في حرب ١٩٤٨ تأثيرها في دفع الشباب العربي في فلسطين وغيرها للتحرك في وجه هذه القرارات وتحديها . ولقد افرزت عملية المجابهة بين الشعب وتلك الهزائم ردود فعل سحبت اعداداً من المواطنين إلى حلبة المجابهة وإلى فتح معارك ضارية مع الأنظمة الرجعية والدول الاستعمارية والكيان الصهيوني . وكانت مأساة فلسطين بين عامي ١٩٤٧ و١٩٤٨ وما رافق ذلك وراء اشعال نار الوطنية والحماسة القومية في نفوس الفلسطينيين وغيرهم من الشباب العرب .

ويتحدث د.جورج حبش عن اثر قرار التقسيم وفجيعة اللاجئين في تفجير الشعور القومي فيقول : « في سنتي ١٩٤٦ و١٩٤٧ كانت نشاطاتي وهواياتي عادية وليست حادة على الصعيد السياسي ، ربما لأن القضية الفلسطينية كانت مستوعبة من خلال الظرف الدولي ، لكن قرار التقسيم احدث حالة حادة في ذهني وفي اذهان بعض الطلاب آنذاك .. إن قرار التقسيم احدث ردة فعل حادة في المنطقة ووجدت نفسي انني مع بداية السنة الثانية في كلية الطب اعيش في جو سياسي سببه قرار التقسيم .. »(٤٨) .

إن المشاعر القومية كانت متأججة في الوطن العربي قبل قرار التقسيم وبعيد قيام اسرائيل ذلك لأن المشاعر القومية تعبير عن آمال الشعب وآلامه ، وهذه تتدفق فطرية داخل كل انسان وتتجه صوب الشعب ونحو الأرض التي يعيش عليها الجميع ، فهي آمال وآلام طبيعية ، وهي ذاتها مشاعر الإنسان تجاه نفسه واهل بيته .

ويصف الأستاذ عفلق فطرية هذه المشاعر وعفويتها فيقول : « العاطفة التي تربط الفرد بأهل بيته عاطفة فطرية لأن الوطن بيت كبير والأمة اسرة واسعة والقومية ككل حب تفعم القلب فرحاً وتشيع الأمل في جوانب النفس »(٤٩) .

---

(٤٧) الكبيسي، **حركة القوميين العرب**، ص ١١٦ ـ ١١٧.

(٤٨) مطر، **حكيم الثورة**، ص ١٦ ـ ١٨.

(٤٩) ميشيل عفلق، **في سبيل البعث** (دمشق: دار الطليعة، ١٩٥٩)، ص ١١١.

ويؤكد الأستاذ عفلق عفوية هذه المشاعر وصدقها وانها في كل انسان وعند كل شعب فيقول : « القومية للشعب كالأسم للشخص والملامح للوجه هي قدر قاهر .. يسيّر مجموعة من البشر في مجرى للحوادث والظروف فريد »[٥٠] .

إن الساحة العربية تعالت فيها صيحات الحرية والاستقلال والوحدة وارتفعت الدعوة لانهاء السيطرة العثمانية . وقد عجزت « الخلافة » عن أن تستغل الدين لتسويغ سيطرتها واضفاء صفة الشرعية عليها . وقد تدافعت حملات الاستقلال والادانة فانتشرت الجمعيات والنوادي في معظم الأقطار العربية ، وحتى في القسطنطينية ، تنادي بالتحرر والاستقلال والوحدة .

وزادت حدة هذه المطالبة منذ منتصف القرن التاسع عشر . وعن هذه المرحلة يقول جورج انطونيوس : « وكان لنشاطات الجمعيات نبرة سياسية . وان « الجمعية السورية العلمية » التي تأسست في عام ١٨٥٧ هي التي اطلقت الصرخة الأولى للقومية العربية .. »[٥١] .

ويبيّن كل الذين كتبوا عن جذور الحركة القومية اهمية النوادي والجمعيات والاحزاب في عملية التحريض واثارة المشاعر القومية وبلورتها . « إن حتمية تأثير المثقفين العرب بمتطلبات وضغوط العصر الجديد دفعتهم للقيام من خلال نواديهم الأدبية وجمعياتهم الثقافية بدور هام في توعية الشعور القومي لدى العرب في الامبراطورية العثمانية »[٥٢] .

وعندما سيطرت « جمعية الاتحاد والترقي » على زمام الأمور واصبح الخليفة شكلاً وألعوبة بيدهم ، واتبع هؤلاء سياسة عنصرية عملت على تتريك العرب وغيرهم تولد رد فعل عنيف . وعن هذا التحدي يقول د.وميض نظمي : « إن هذا النظام التركي الشوفيني ولد نتيجة خطيرة هي الضد المباشر لما كان يهدف اليه . فقد اتجه نحو تتريك جميع سكان الامبراطورية العثمانية وكانت النتيجة ان الرعايا المسلمين الناطقين بالعربية اصبحوا بمرور الزمن قوميين عرب بالجملة .. »[٥٣] .

وإلى جانب أثر جماعة « الاتحاد والترقي » السلبي في اثارة رد الفعل القومي فإن رجوعهم إلى دستور عام ١٨٧٦ واعطاء حرية اصدار الصحف وتأسيس الجمعيات كان له تأثيره « الايجابي » في تحريك المشاعر القومية وتركيزها .

وعن هذه التأثيرات يقول د.وميض نظمي : « ان انتصار الاتحاديين واحياء الدستور وفرا حريات نسبية للصحافة والفكر والتعبير والتنظيم السياسي . فقبل تموز ١٩٠٨ لم تكن تصدر في العراق إلا ثلاث صحف . وبعد اعلان الدستور ، وخلال الأعوام ١٩٠٨ ـ ١٩١٤ صدرت حوالي ٧٠ صحيفة في العراق .. اخذت تجري مناقشة صريحة وجدية لمواضيع جديدة مثل المسائل الاساسية للدين والقومية وللحرية والولاء »[٥٤] .

ويكشف د.وميض جانباً من تأثير الاتحاديين « الايجابي » في اثارة الحماسة القومية

---

(٥٠) المصدر نفسه، ص ١١٤.

(٥١) جورج انطونيوس، **يقظة العرب**، ترجمة علي حيدر الركابي (دمشق: مطبعة الترقي، ١٩٤٦).

(٥٢) الكبيسي، **حركة القوميين العرب**، ص ٢٤ ـ ٢٥.

(٥٣) وميض جمال عمر نظمي، **الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية (الاستقلالية) في العراق**، سلسلة اطروحات الدكتوراه، ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)، ص ٨٩.

(٥٤) المصدر نفسه، ص ٩٠.

والتوعية فيقول : « وقد مهد إعلان الدستور عام ١٩٠٨ الطريق امام تأليف جمعيات جديدة تختلف عن القديمة في نقطتين الأولى :

إنها قد شكلت من المسلمين العرب وكانت تخاطبهم ...

والثانية : انها كانت اكثر قوة في مطالبتها بالحقوق العربية . وكانت اهم هذه الجمعيات ـ الاخاء العربي ـ العثماني ١٩٠٨ ـ و ـ الجمعية القحطانية ١٩٠٩ ـ و ـ العربية الفتاة ١٩١٠ ـ و ـ حزب اللامركزية الادارية العثماني ـ القاهرة ١٩١٢ ـ و ـ حزب العهد السري ـ .. »(٥٥) .

وقد كان لهذه الجمعيات دورها الكبير في اشعال الساحة العربية بالمشاعر القومية وتنسيقها وتنظيمها وبرمجتها . وكان المؤتمر « العربي » الذي عقد في باريس في سنة ١٩١٣ احدى الثمرات لتلك المشاعر ، ولتلك الجمعيات ونضالها .

وفي عام ١٩١٦ عندما اقدم الجلاد جمال السفاح على اعدام كوكبة من المفكرين والمناضلين القوميين تفجر الموقف ، وكان لهذه المجزرة تأثيرها في تنادي القادة العرب إلى ضرورة اشعال الثورة ضد الاتحاديين والاستقلال عن الدولة العثمانية واقامة اتحاد يضم البلاد العربية ، فكانت ثورة ٩ شعبان ١٩١٦ التي قادها الشريف حسين في الحجاز . وكان لغدر الحلفاء ـ بريطانيا وفرنسا ـ ونكوصهم عن الالتزام بما تعهدوا به عاملاً مضافاً تسبب في تصعيد ألسنة النار القومية .

وفي عام ١٩١٧ عندما كشفت الثورة البلشفية نصوص اتفاقية سايكس ـ بيكو امتلأت الساحة دوياً تدين المؤامرة والخيانة . وعندما تعهد وزير خارجية بريطانيا في عام ١٩١٧ لليهود بأن يقيم لهم وطناً في فلسطين وصلت شعلة الخلاف إلى أعلى درجاتها ... ومن هنا صارت القضية الفلسطينية مصدراً لاشعال فتيل الثورة والتحدي والنقمة وتفجير المشاعر ، وبقيت القضية الفلسطينية ناراً متأججة في كل نفس عربية وعلى كل الوطن العربي ، وبخاصة الأرض الفلسطينية .

وعندما وضعت الحرب اوزارها في عام ١٩١٨ كان حصادها أن قائد الثورة حكم عليه بالنفي وقضى سنوات في قبرص وهو يمسك ببنود الاتفاق مع الانكليز . بينما كان هؤلاء يمزقون وثيقة التعاون بمزيد من الهجرة اليهودية الى فلسطين ، وامسى قادة الثورة يلعقون جراح الغدر . وإذا ببلادهم تنتقل من استعمار إلى استعمار ، وإذا بالاتحاد أو الوحدة خرافة ، وارتفعت على سارية عدد من العواصم العربية اعلام بريطانيا وفرنسا واسبانيا وايطاليا والبرتغال . وفتحت بريطانيا ابواب الهجرة لليهود « للوفاء » بوعدها في اقامة الدولة اليهودية .

وهكذا عادت الأمة العربية الى نقطة الصفر ، وشدّد كل قطر العزم على مواجهة الاستعمار الجديد ، فقامت في مصر ثورة عام ١٩١٩ ، وفي العراق تفجرت الثورة في ١٩٢٠ ، وفي سوريا تصاعد لهيب المعارك ضد فرنسا سنة ١٩٢٥ ، وظلت الساحة الفلسطينية تمور بالثورة فكانت في كل يوم معركة وفي كل سنة ثورة . وكان عام ١٩٣٦ عام الغليان القومي التحرري هنا في العراق وهناك في فلسطين وعلى حدودها في سوريا ، وكانت ثورة ١٩٤١ في العراق امتداداً لثورة القوميين التي اشعلت نارها ثورة عام ١٩٣٦ في فلسطين .

---

(٥٥) المصدر نفسه.

وكانت حركة الثورة العربية وكتابات الاستاذ عفلق ورفاقه منذ عام ١٩٤٠ ـ ١٩٤٧ قد ركزت المشاعر وفلسفت المباديء ونظرت المنطلقات وعينت الاهداف ، وبذلك كانت الأرض العربية في حالة « صحوة » قومية . فلما حصل قرار التقسيم وقامت الدولة اليهودية كان وقعهما وقع الصاعقة فتفجر الموقف في كل ارض عربية . وكان ظهور حركة القوميين العرب سياقاً منطقياً لكل تلك الحوادث والمتغيرات .

جمعية العروة الوثقى والقوميون العرب وتطورهم الفكري

كانت جمعية العروة الوثقى قد نشأت في اطار الجامعة الاميركية في بيروت ، وكانت جمعية ثقافية تأثرت بالمناخ القومي الذي شهدته المنطقة العربية في العشرينات والثلاثينات . وكان للدكتور قسطنطين زريق تأثيره فيها وفي الذين عملوا من خلالها . وعندما دخل جورج حبش الجامعة الاميركية وجد نفسه يعيش في جو سياسي صاخب ، وتمكن مع عدد من الطلبة منهم وديع حداد واحمد الخطيب ـ ان يسيطر على اللجنة التنفيذية لهذه الجمعية ، وان يستند اليها في نشاطه السياسي ويصدر باسمها نشرة كانت تعبر عن أفكار القوميين العرب وتطلعاتهم .

وقد اصدرت الجمعية نشرة الثأر وكتبت تحت هذا العنوان ثلاثة اهداف هي : ـ وحدة ... تحرر .. ثأر ...

ويتحدث جورج حبش عن هذه المرحلة فيقول : « والشعار الذي رفعناه ، وهو ـ وحدة ... تحرر ... ثار ... ـ كان من اجل تحقيق الثورة السياسية ... ولم نهتم بالثورة الاجتماعية لأن المطلوب في تلك الفترة كان تجميع غالبية الجماهير العربية وحشدها لخوض معركة سياسية هي معركة توحيد الأمة العربية وتحررها واستقلالها .. والتحرر في مفهومنا آنذاك لم يكن التحرر الاجتماعي وإنما التحرر السياسي »[٥٦] .

وبقي فكر حركة القوميين العرب مقيداً بشعاراته الثلاثة حتى عام ١٩٦١ حين وقع الانفصال ، فكتب محسن ابراهيم ـ احد قادة الحركة ورئيس تحرير مجلتها « الحرية » ـ مقالات اوضح فيها اهمية قيام حزب اشتراكي واحلال شعار الاشتراكية الى جانب الوحدة والتحرر ، وان الثأر هو اسلوب تحقيق الحرية ، وان اعتماد الكفاح المسلح هو البديل العملي لهذا الشعار .

وعن هذه المقررات يقول باسل الكبيسي مردداً ما كتبه محسن ابراهيم « اقتصاديات البلاد العربية لم تتطور بسبب الحكم الاستعماري السابق وفقاً للمصلحة القومية . وجعل طابعها الاستعماري كبار الاقطاعيين والرأسماليين يطورون قوتهم بربط مصالحهم بالمراكز الرأسمالية للقوى الاستعمارية .. وعلاوة على ذلك يتعارض التخطيط الاقتصادي في البلاد العربية مع مصالح البرجوازية في حين تتناقض الوحدة القومية في الوطن العربي مع البرجوازية لأن للأخيرة مصلحة في ابقاء البلاد العربية مجزأة .. ومما لا شك فيه أن هذا التفسير اضاف عنصراً جديداً إلى القومية الجديدة إذ أبعد الايديولوجية عن التراث الليبرالي بتأكيده على الطابع المعادي للبرجوازية كما ابعدها عن الفاشية بالتركيز على دور الجماهير .. وعلى الحاجة »[٥٧] .

وطلبت حركة القوميين العرب من الاستاذ الحكم دروزة ومن حامد الجبوري الكتابة في موضوع القومية فكان كتابهما **مع القومية العربية** « اول محاولة قامت بها حركة القوميين العرب

---

(٥٦) مطر، **حكيم الثورة**، ص ٤٦.

(٥٧) الكبيسي، **حركة القوميين العرب**، ص ١١٤ ـ ١١٥.

لصياغة ايديولوجيتها الخاصة بها ... وأرادت الحركة التأكيد إن القومية العربية ليست مرحلة ولم تكن مجرد مرحلة في تاريخ التطور البشري .. وإنما هي القوة المحركة وراء التاريخ وادعوا أيضاً عدم وجود أية قوة عداها لتفسير التاريخ البشري ... وإن المهمة التاريخية للشعب العربي وللشعوب الآسيوية الافريقية هي اعطاء العالم قومية نقية وحقيقية ، لذا فالقومية وفقاً لهذه النظرية ليست هوية وإنما عقيدة »[٥٨] .

ويكشف د.حبش أن الحركة كانت متجهة صوب اليسار على الرغم من عدم تبنيها شعار الاشتراكية فيقول : « إن الحركة عاشت مرحلة تطور في اتجاه اليسار ... بدأت الحركة بطرح شعار : وحدة - تحرر - ثأر وتصاعد التطور إلى حد وضع وثيقة تموز ١٩٦٧ »[٥٩] .

ومن وثيقة تموز حتى عام ١٩٦٩ شهدت حركة القوميين العرب تطورات سريعة ونقاشاً حاداً بخصوص منطلقاتها فكان لهزيمة ١٩٦٧ اثرها الكبير في الرجوع إلى ما قبل حزيران والتفتيش عن اسباب الهزيمة داخل الأسس في النظرية القومية للناصرية ولحركة القوميين .

ويعلق فيصل جلول على هذه المؤتمرات والتغييرات في البنية التنظيمية والفكرية للحركة فيقول :«توالت المؤتمرات في حركة محمومة لمناقشة نتائج الهزيمة،واسبابها وتحديد موقف منها،وقد شهدت الحركة. ربما للمرة الأولى في تاريخها انتشاراً واسعاً للمنهج الماركسي في التحليل وفي المطالبة بتغير الخط السياسي للحركة التي وصفت بأنها شبه برجوازية وتحويلها إلى حزب ماركسي - لينيني ... وعلى الأثر انتشرت تصنيفات اليسار واليمين فيها .. فاليسار هو الذي اعلن التزامه بالماركسية - اللينينية ، واليمين هو الذي رفضها .. أو الذي وافق عليها مع التحفظ والتروي ... »[٦٠] .

وتواصلت عمليات المجابهة بين اليمين واليسار داخل الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين فعقد مؤتمر في عام ١٩٦٨ تسبب في انشقاقها على اساس عقائدي . وعن هذا المؤتمر ونتائجه يتحدث فيصل جلول قائلاً : « وفي آب ١٩٦٨ وافق احد مؤتمرات - الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين - على ما عرف في حينه بالتقرير السياسي الأساسي للجبهة الشعبية لتحرير فلسطين - تكرس بنتيجته انتصار الماركسيين ، ودعا هذا التقرير للمرة الاولى إلى تبني الماركسية اللينينية لأن « ايديولوجية البرجوازية الصغيرة اظهرت انها غير قادرة على حل المعضلات التي يطرحها التحرر الوطني واعتماد سياسة نضالية طويلة النفس ضد الامبريالية وحلفائها ، ودعا هذا التقرير أيضاً إلى الكفاح المسلح وحرب الشعب الطويلة الأمد وإلى الأخذ بالامثلة الثورية في فيتنام وكوبا...»[٦١].

وعندما خرج جورج حبش من السجن لم يوافق على التقرير السياسي الأساسي هذا واعتبره غير شرعي . وشهدت الفترة من ١٩٦٨ الى ١٩٦٩ صراعاً حاداً بين الاجنحة مصدره الأساسي الفكري إذ خرج نايف حواتمة واحمد جبريل ليؤسسا منظمتين مستقلتين. وعن هذه الصراعات يقول فيصل جلول : « وقد شهدت الفترة الواقعة بين آب/اغسطس ١٩٦٨ وشباط/فبراير ١٩٦٩ صراعاً داخلياً حاداً خرج بنتيجته حواتمة من الجبهة الشعبية مشكلاً - الجبهة الديمقراطية - ولسنا بحاجة للتأكيد مرة اخرى ان ظروف خروج الجناح الماركسي من الجبهة كان خاضعاً لنفس العوامل التي تحكمت بخروج التنظيمين السابقين بقيادة جبريل وزعرور »[٦٢] .

---

(٥٨) المصدر نفسه، ص ١١٢ - ١١٣.

(٥٩) مطر، المصدر نفسه، ص ٨٣.

(٦٠) جلول، «حركة القوميين العرب: قراءة جديدة لتجربة في ذمة التاريخ،» ص ١٩٠.

(٦١) المصدر نفسه، ص ١٩١.

(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٩٢.

إن انشقاق احمد جبريل وزعرور ونايف حواتمة استند إلى جدل فكري انتهى إلى تبني هؤلاء الماركسية ـ اللينينية منطلقاً نظرياً لتنظيماتهم . وبذلك ابتعد هؤلاء عن فكر حركة القوميين العرب التي ظهرت باعتبارها حركة قومية تعتمد الوحدة والتحرر منطلقاً وغاية . وعلق جورج حبش على خروج هؤلاء منتقداً اياهم بقوله : « إن اللغة التي يستخدمها « الاخوان » جديدة وغريبة على آذان الجميع . إنهم ينسون الواقع تماماً فيركزون احاديثهم وعملهم على ضرورة تفجير الصراع الطبقي ، بينما نحن نريد ان نجر المزيد من قطاعات الشعب الفلسطيني إلى ساحة القتال ، ماذا يمكننا أن نقدم للقضية إذا كنا محاصرين ؟ إن منطق الأخوان سيعزلنا عن الجميع حتى عن ذوي المصلحة الحقيقة في الثورة .. هل نعتقد أن ابناء المخيمات سيلبون نداء الثورة البروليتارية؟»[٦٣].

ويرد نايف حواتمة على جورج حبش ويدافع عن تبنيه الماركسية اللينينية فيقول : « فإذا كنا نريد تفجير ثورة كفيلة بتحرير فلسطين علينا أن نبني حزبنا الثوري الماركسي ـ اللينيني . ففي غياب مثل هذا الحزب لا يمكن تحويل حركة المقاومة الى ثورة حقيقية . إن نوعية المقاتل هي التي تحدد قدرته على احراز النصر وفي فيتنام ينتصر الثوار لأن نضالهم يرتكز إلى قاعدة فكرية ثورية »[٦٤] .

وبعد اشهر من هذا الجدال بين حبش وحواتمة يتبنى حبش المنهج الذي اعتمده حواتمة . وعن هذه النقلة النوعية في منهاج جورج حبش يقول فيصل جلول : « لم يصمد حبش كثيراً في موقفه المتحفظ على تلبية نداء الثورة البروليتارية فقد تبنى بعد أشهر من انشقاق الفريق الماركسي الايديولوجية الماركسية ـ اللينينية بحيث لم تعد تفصله عن حواتمة مسافات كثيرة . واغلب الظن أن الضغط الايديولوجي الذي شكله فريق حواتمة قد دفع « الشعبية » إلى السير خطوات كبيرة في هذا المجال »[٦٥] . وبذلك خرج جورج حبش من دائرة ثالوثه ـ وحدة، تحرر، ثأر ـ.. وراح يردد : «اعترف عندما بدأنا تجربتنا كنا مثاليين ومتفائلين اكثر من اللازم.. واعتقدنا انه من خلال دراستنا للواقع العربي والتاريخ العربي والوضع السياسي العربي والتجارب الثورية في العالم يمكننا الخروج بنظرية جديدة الى الأمة العربية، ولقد استعملنا هذا التعبير، اي نظرية جديدة الى الامة العربية ـ لكن الذي حدث هو اكتشافنا انه ليس من السهل استخراج نظرية جديدة، وان رغبتنا كانت مجرد طموح برجوازي صغير.. ونحن نرى الان ان في العالم ايديولوجيتين وليس هناك، ايديولوجية ثالثة، الايديولوجية الرأسمالية والايديولوجية الماركسية»[٦٦].

وهكذا انتقلت حركة القوميين العرب من دائرة القومية العربية ومحتواها في الوحدة والتحرر والثأر الى الايديولوجية الماركسية . وبذلك اصطف جورج حبش مع نايف حواتمة في صف واحد . ويعلق الصحفي الفرنسي « كزافييه بارون » على التشابه بين حبش وحواتمة وبعض نقاط الخلاف بينهما فيقول : « انه لا توجد خلافات اساسية بين الطريقين ، فكلاهما يستلهم جياب ويبشران بالحرب الشعبية ويدعوان الى تغيير جذري في العالم العربي ويتحدثان عن الصراع الطبقي ... وهناك خلاف حول دور البرجوازية الصغيرة التي ينتمي اليها معظم مؤسسي ـ حركة القوميين العرب ـ ... وهناك نقطة خلاف اخرى تتصل بشعار عدم التدخل بالشؤون والأوضاع الداخلية للدول العربية ، فقد رفضت الجبهة الشعبية الديمقراطية الشعار واعتبرت

---

(٦٣) طلال سلمان، **مع فتح والفدائيين** (بيروت: دار العودة، ١٩٦٩)، ص ٣٧.
(٦٤) المصدر نفسه، ص ٢٣.
(٦٥) جلول، المصدر نفسه، ص ١٩٣.
(٦٦) مطر، **حكيم الثورة**، ص ٤٥.

الجبهة الشعبية ان هناك امكانية للتمييز بين الأنظمة الوطنية وبين الانظمة الرجعية .. »[٦٧] .

ومن كل ما جاء اعلاه يمكن وضع الملاحظات التالية :

- إن حركة القوميين العرب لم يكن لها نظرية قومية مستقلة ، إنما عملت منذ بدء ظهورها بثلثي نظرية حزب البعث العربي الاشتراكي عندما وضعت شعارها : وحدة .. تحرر .. ثأر ، وهي بذلك اجتزأت مبدأ الوحدة والحرية وتركت الاشتراكية .

- إنها بقيت تعمل بهذين المنطلقين ولهذين الهدفين حتى عام ١٩٦١ ، وفي هذه المرحلة سعت إلى أن تعطي للمفهوم القومي بعداً جديداً ومفهوماً متقدماً وترد على الماركسية التي اعتبرت أن القومية مرحلة برجوازية وانها صارت مسألة تاريخية .. وإن كتابها - مع القومية العربية - لمؤلفه الحكم دروزة كان المساهمة في هذا الميدان .

- وفي هذه الحقبة وبعد انفصال عام ١٩٦١ سعت الحركة إلى عزل البرجوازية الصغيرة التي تنتمي اليها عن الاقطاعيين والرأسماليين والرجعيين ، وحاولت أن تعطي مفهوماً تقدمياً باعتبارها النظرية التي تفسر التاريخ والركيزة التي تقوم عليها الوحدة والتحرر .

- وبين عامي ١٩٦١ و١٩٦٤ اهتمت الحركة بادخال شعار الاشتراكية إلى جانب شعارات الوحدة والتحرر ، وبأن يكون شعار الثأر داخلاً في إطار « الكفاح المسلح» الذي اعتمد اسلوباً لمقاومة الاحتلال الصهيوني ومحاربة الاستعمار والأنظمة الرجعية ، فأكد محسن ابراهيم في كتابه **في الديمقراطية والثورة والتنظيم الشعبي** اهمية وجود حزب ثوري اشتراكي واعتماد صراع الطبقات ، ولكن في إطار الفلسفة القومية لا في نطاق الصراع الطبقي - الأممي .

وفي عام ١٩٦٧ كانت وثيقة تموز/يوليو التي فسرت الهزيمة وأدانت الانظمة العربية وحملت التجربة الناصرية طرفاً كبيراً من وزرها كما حملت حركة القوميين العرب جانباً آخر من المسؤولية . وانصبت هذه الحملة على بؤس النظرية القومية أو على عجزها عن اعداد مقاتل من الطراز المطلوب ، إلا أن هذه الوثيقة لم تقفز فوق المنطلقات القومية الأساسية التي تبنتها الحركات القومية بل اتجهت الملاحظات إلى البنية التنظيمية ، وتوقفت عند المنطلقات النظرية إلا أنها لم تذهب إلى تبني الماركسية .

- في ١٩٦٧ - ١٩٦٨ حصلت انشقاقات ثلاثة من داخل الجبهة الشعبية فانشق احمد جبريل وانسحب بعده زعرور تحت شعار الماركسية اللينينية .

- وكان انشقاق نايف حواتمة في عام ١٩٦٨ وتأسيس الجبهة الديمقراطية ورفع شعار الماركسية - اللينينية الانشقاق الاكبر الذي ترك الجبهة الشعبية وجورج حبش مع شعار - الثأر - واللهاث وراء الوحدة والتحرر بدون ادواتهما الثورية .

- وبعد اشهر تبنى جورج حبش الماركسية اللينينية . وهكذا لم يبق من حركة القوميين العرب في بعدها القومي والوحدوي والتحرري إلا الذكريات . ولقد كان لنضال حركة القوميين العرب وكتاباتهم أهميتها في تأجيج الحماسة القومية وتنظيم المقاتلين وتوعية الجماهير توعية

---

(٦٧) جلول، المصدر نفسه، ص ١٩٣ - ١٩٤.

قومية . فلقد اسهمت النشرات ـ الثـأر ـ الوحـدة ـ الرأي ـ الحـرية ، والكتب التي صـدرت عن حركة القوميين في بلورة الشعور القومي ودفع حركة النضـال في طريقهـا إلى ساحـة المعركـة بقوة وتصميم .

ـ كما أن بطولات المقاتلين من حركة القوميين العرب قبل تأسيس الجبهة الشعبيـة وبعدهـا كان لها دورها في ربط الفكر النضالي بالمدلول النظري وربطهما بجدلية حية هي الجدلية بين الفكـر والنضال . وان اعتماد الكفـاح المسلح للتحـرير اسلـوباً للـوحدة جعـل هذه المفـاهيم ذات قـوة وفاعلية . ولو ان الحركة ربطت بين المحتوى السياسي « الـوحدة والتحـرر » والمحتوى الاجتمـاعي لكانت هناك تجربة نضالية ممتازة تقف الى جنب التجارب النضالية الكبيرة .

واليوم بعد تبني حركة القـوميين العـرب بواجهـاتها الكفـاحية الايـديولـوجية المـاركسية ـ اللينينيـة فإننـا نخشى أن تفقد هـذه التنظيمات الكفـاحية اصحـاب المصلحة من اهـل القضية . واخشى أن نضطر إلى أن نردد ما ردده جورج حبش في اعقاب انشقاق نايف حواتمة : « إنهم ينسون الواقع تماماً فيركزون احاديثهم وعملهم على ضـرورة تفجير الصـراع الطبقي ، بينما نحن نـريد أن نجـر المزيـد من قطاعات الشعب الفلسطيني الى ساحة القتال .. ماذا يمكننا أن نقدم للقضية إذا كنا محاصرين ؟ إن منطق الاخـوان سيعزلنا عن الجميع حتى عن ذوي المصلحة الحقيقية في الثورة » □

القومية العربية والنظرية القومية في فكر حزب البعث العربي الاشتراكي

د. نزار عبداللطيف الحديثي

معهد الدراسات القومية والاشتراكية - الجامعة المستنصرية - بغداد.

مقدمة

هل بدأ الفكر العربي في التأريخ الحديث والمعاصر مسيرته ومعه ازمته أم انه ابتدأ وفاجأته اوروبا «الاستعمار والحضارة» مبكرا فولّدت له ازمة؟ الواقع انه بدأ ومعه ازمته، فسقوط بغداد على يد المغول لم يكن سقوطا سياسيا يثير موضوعات الاحتلال والسيادة، بل كان سقوطا اعمق واشمل يثير موضوعات «الحضارة» و«الانحطاط» ويطرح تساؤلات «الزمن» و«التقدم»، وما هو كائن وما يجب ان يكون!!

واذا تصفحنا التراث الفكري لتلك الحقبة لم نجد احدا اجهد نفسه في التعمق في دراسة الحدث ومدلولاته الى منتصف القرن الثامن الهجري حين ابتدأت جهود احمد بن تيمية[١] الرامية الى تجديد علوم الدين، تلك الجهود التي واصلها وطورها تلامذته ابن قيم الجوزية ومحمد بن عبدالوهاب بالذات.

تتضح السمة المركزية لجهود الكتاب الدينيين في محاولتها تنقية الدين من البدع التي لحقت به لاعتقادهم ان جهل الناس للدين الحقيقي هو سبب التخلف والانخذال السائد. وهذا صحيح على صعيد تخليص العقلية من ضغط الخرافة، ولكنه نصف الجواب. وقد تجاهل المفكرون الدينيون النصف الثاني من الجواب عندما توقفوا عند حدود تنقية الدين من البدع فلم يدركوا كما يقول خيرالدين التونسي «ان التنظيم الدنيوي اساس متين لاستقامة نظام الدين». ولذلك هو يدين البعض من علماء الدين الموكول اليهم «مراعاة احوال الوقت في تنزيل الاحكام لأنهم معرضون عن استكشاف الحوادث الداخلية (اي التناقضات في البناء القومي) والخارجية، اي المتغيرات في البناء الانساني»[٢]. اي باختصار اعتبرهم غير مستوعبين شروط التقدم ويفتقدون الى النظرة الحضارية في النظر الى

(١) ابن تيمية (١٢٦٣ - ١٣٢٨م) هو احمد بن عبدالحليم بن عبدالسلام بن عبدالله، من مواليد حران.

(٢) خير الدين التونسي، **اقوم المسالك في معرفة احوال الممالك** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٨)، ص ١٠٧.

الاشياء. «فالجري على مقتضيات مصالح الأمة والعمل بها حتى تحسن احوالهم ويحرزوا قصب السبق في مضمار التقدم متوقف على الاجتماع (الوحدة)، وانتظام طائفة من الأمة ملتئمة (اداة منظمة) من حملة الشريعة ورجال عارفين بالسياسات ومصالح الأمة مبصرين في الأحوال الداخلية والخارجية، ومناشىء الضرر والنفع»[٣]. ويطور خير الدين نظرته الحضارية الى الازمة في اشارته الى ما تتطلبه المرحلة وهو ليس «مجرد فصل النوازل الشخصية... ولا مباشرة جزئيات الادارة... انما المطلوب منهم النظر في كليات الأمور»[٤].

فتوقّف الكتاب الدينيين عند احياء علوم الدين يعني انهم نظروا الى الاسلام نظرة وصفية خارجية جعلتهم معنيين بهيكلية الطقوس اكثر من عنايتهم بجوهر الدين باعتباره موقفا من الحياة. ومثل هذا الاغراق لم يتم تجاوزه عند اللاحقين، بل على العكس ظهر جيل انبهر بأوروبا عندما وقف امامها وانهزم عندما حاول اللحاق بها والارتماء عليها، وبقي الفكر العربي حتى القرن التاسع عشر يعاني من تعدد الجهات التي تمارس الاحتلال («الخلافة العثمانية» و«بريطانيا» و«فرنسا») مع ما يعنيه هذا التعدد من تنوع الاساليب والانتقال من موقع الى موقع في رد فعل على فعل اوروبا، وحتى عندما بدا للبعض ان الفكر العربي امتلك امره، واقترب من ظروفه في «المكان» و«الزمان»، واخذ يطرح مواقف من قضاياه. فالانطباع الأول عن هذه الفترة ان المفكرين العرب رفضوا اوروبا «سياسة» واعتنقوها «حضارة» و«ثقافة»، باستثناء واحد كان اكثر المواقع الفكرية وضوحا دون ان يكون واضحا كلية، وتحوم في مخيلته صورة قومية ولكنها ميكانيكية الحركة تتراءى له تجربة «الاقليم القائد»، ولكنها تقليدية في مكانيتها، تحوم في ذاكرته اطياف «العقيدة» و«الاداة» و«الثورة» دون استكشاف[٥]. هذا المفكر هو عبدالرحمن الكواكبي.

عانى الفكر العربي وهو على مشارف القرن العشرين، من تجربة مرة مع المرحلة الاستعمارية، تمثل في فشل ثورة الشريف حسين، وبدء الحرب الأولى واوليات ضياع فلسطين. وفي تقديري ان هذه المظاهر الثلاثة تعبر بفلسفة المصطلح السياسي عن فقدان الحاضر والمستقبل. وانتهت الحرب العالمية الأولى الى تقنين تجزئة الأمة العربيةعندما تم على يد اوروبا اجهاض آمال العرب المنعقدة على التخلص من الاحتلال التركي سواء كنتيجة للحرب، او كنتيجة لثورة ١٩١٦. ففي اتفاقية سايكس ـ بيكو تأكد للعرب ان موقف اوروبا لم يكن تفهما لتطلعات العرب بل لتوظيف العرب في الصراع مع الاتراك، وان نظرة اوروبا الى الأمة العربية تحمل نيات الاستعلاء والاستعمار، وان كل ما سمعوه عن شعارات اوروبا هو مجرد كسر للحاجز النفسي الذي يعزل العرب عنها. وعندما تخلى الغرب عن وعوده للعرب وفرّق انجال الشريف حسين في الاقطار كان واضحا انه يفي بوعوده لهؤلاء ويقتل تطلعات الأمة، وانه كان يرتب مستقبلها ويدق فيه اسفين العمل المضاد لأي تطلع مستقبلي الى التحرر والوحدة عندما اصدر وعد بلفور وباشر جهوده لتأسيس الكيان الصهيوني.

فالتجزئة التي قننها الغرب الرأسمالي تؤلف مع الكيان الصهيوني مظهرين لعملية سلب تاريخي وحضاري وارادي يفقدان الأمة حاضرها لا لذاته، بل لإفقادها مستقبلها وتخريب

---

(٣) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٠٦.

(٥) عبدالرحمن الكواكبي، **ام القرى: سجل ضبط مفاوضات ومقررات مؤتمر النهضة الاسلامية المنعقد في مكة سنة ١٣٢٦ هـ** (القاهرة: المكتبة التجارية، ١٩٣١).

ماضيها. وقد ادرك العرب هذه السمة في تلك المرحلة، ولذلك كانت مجابهتهم للهجمة الاوروبية التي كشفت عن نفسها بنظام الانتداب بثورات ١٩١٩ في مصر و١٩٢٠ في العراق. كانت مجابهتهم اعلانا عن ان الرفض العربي للهيمنة التركية لا يعني قبولا بالهيمنة الاوروبية، وأنه سوف يستمر التناقض بين اوروبا والامة العربية معبّرا عن نفسه، سواء في رفض المرحلة كلها او في رفض بعض مظاهرها، ليبلغ قمته في انتفاضات ١٩٣٦ ضد المعاهدات التي تربط اقطارا عربية بدول اوروبية فيؤكد رفضا عفويا لأوروبا الحضارة عندما رفض تطبيقاتها الديمقراطية والسياسية في الوطن العربي ورفض الانظمة والاحزاب المتعاونة معها. وعلى العكس نجد الفكر العربي في المغرب العربي ينجز، وفي وقت مبكر، مهمة التصدي لإحدى ابرز المراهنات الاستعمارية (العنصرية) عندما يتصدى عبدالحميد بن باديس لمعالجة مفهوم «العروبة» و«مفهوم العروبة والاسلام» ليعالج من ثم وضع البربر في الانتماء الى الثقافة العربية[٦].

لقد افرزت مرحلة ما بعد الحرب الأولى نوعين من المواقف: **الأول** رسمي ارتضى ان يكون الحاضن المضيف للنفوذ الأوروبي. وقد وجد هذا الموقف انصارا له في احزاب وحركات ومواقع فكرية انطلقت من موضوعة «الحكم الوطني» لتبرير المرحلة. والموقف **الثاني** شعبي عبّر عن رفض عفوي للشكل الجديد من السلطة وادرك بسرعة انه امتداد للسيطرة الاجنبية. غير انه لم يستطع ادراك كل جوانب المسألة. وحتى عندما تشكلت الأحزاب كانت برامجها سياسية تحمل هموم المرحلة القطرية اكثر من حملها الهموم الاجتماعية، وتعبر عن هم قومي، بدليل ضعف المحتوى القومي والاجتماعي في برامج تلك الاحزاب. وحتى اذا وجد مثل هذا المحتوى فإنه وضع بشكل غير موافق للتوجه القومي الحقيقي.

وفي الجانب الآخر يرى من يستعرض الدراسات التي صدرت في النصف الاول من القرن العشرين عن القومية العربية الطابع الوصفي العام والمجرد دون ان يجد تلك النظرة التحليلية التي تبحث في نشوء القومية وتكشف دورها التاريخي باعتبارها عاملا محركا في العملية الاجتماعية للأمة ومحركا للتاريخ. بل اننا نجد احيانا في جهود البعض استعارة مطلقة لمفاهيم اوروبا المعممة عن القومية، استعارة تخلّ بالوعي القومي العربي مرتين: الأولى عندما تستعير المفهوم الأوروبي مهملة الواقع العربي، والثانية عندما تستعدي الجماهير على مفهوم القومية من خلال المفهوم المطروح للقومية الذي سلك مسلكا معاديا للتقدم والاشتراكية في اوروبا.

لقد ادرك البعث هذه الحقيقة وتحسسها، وكان يرى فيها التفسير الطبيعي لحالة التراجع التي تعيشها الأمة العربية في اواخر الثلاثينات، والعالم مقبل على الحرب، والعرب مقبلون على ضياع فلسطين بشكل نهائي. كان واضحا ان ضغط الحرب الثانية ضغط قائم من خلال احتلال الدول الكبرى لاجزاء الوطن العربي، ومتجدد ينذر بتصفية جديدة ويستمر كحالة اضطهاد ايديولوجي بما يمثله من مذاهب اجتماعية واقتصادية، وبما يمثله من جهد لمنع العرب من ممارسة اي خيار آخر. ولذلك كان واضحا أن الموضوع يتطلب شيئا آخر ليس كالمألوف في الحياة العربية القائمة، ولم يكن غريبا ان يكون عنوان اول مقالة بعثية، «عهد البطولة»، اعلانا عن بدء الجديد في

---

(٦) محمد الميلي، **ابن باديس وعروبة الجزائر** (الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع: بيروت: دار العودة: دار الثقافة، ١٩٧٣)، وعمار الطالبي، **ابن باديس: حياته وآثاره، الأعمال الكاملة** ([بيروت]: دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٨)، ج ١ ـ ٤.

الحياة العربية: «الان تنطوي صفحة من تاريخ نهضتنا العربية، وصفحة جديدة تبدأ»[٧]، وايذانا بمرحلة جديدة من تطور الفكر القومي والتنظيم القومي والعمل القومي، مرحلة كان للبعث الدور القيادي فيها.

تحدد مقالة «عهد البطولة» بدقة ماذا يعني حزب البعث العربي الاشتراكي بـ « الفكرة» و«النضال»، الفكرة التي تتجاوز المصادر التي يستمد منها الفكر العربي معطياته وتنبع من معاناة الأمة العربية وتحدد حاجة المرحلة الراهنة، والنضال الذي يبني الحياة العربية الجديدة. فهو اذن ليس الحزب/ النظرية بل الحزب/ الفكرة والنضال.

أولاً : طبيعة المرحلة

يقول ميشيل عفلق: «في اوائل الاربعينات كان هناك في نظرنا، العرب وأوروبا، وكانت فرنسا تحتل سوريا ولبنان واقطار المغرب العربي... وكان لجيلنا ان نما وكبر في جو الاحتلال، فلسطين كانت في اذهاننا دوما... وكذلك الاقطار التي كانت تحت الاحتلال البريطاني، واذا كان هناك شيء آخر فهو شيء بعيد وباهت... ومن جهة ثانية فإن اوروبا ولّدت نظاما جديدا هو الحزب الشيوعي... وله حزب شيوعي في وطننا»[٨].

فبداية البعث تشكلت من خلال الوعي الابتدائي بالذات القومية بشكلها السلبي، والوعي بالمتغير الذي يهددها، (اوروبا) اولا من خلال وجهها الرأسمالي المحتل (فرنسا، وبريطانيا) ثم تابعهما (الصهيونية)، وثانيا من خلال وجهها الشيوعي وامتداده في الوطن العربي. غير ان هذا الوعي الابتدائي اكتسب بفعل واقعيته ثورية من خلال مضمونه الارادي، فهو وعي رافض لأن الرؤية فيه اقترنت بالفعل السلبي لأوروبا (الاحتلال والتجزئة) اي الاحساس بالتناقض. غير ان هذا الوعي رغم واقعيته وثوريته لم يحسم القضية. فهذا الجيل الذي يمارس الوعي نما وكبر في جو الاحتلال، فهو اذن يفتقد الى المدرسة السليمة التي تتيح له الوعي الكامل، لذلك لم يستطع استكشاف جوهر القضية فبقي تطلعه مرتبطا بالآخر (البعيد الباهت). غير ان التناقض اتاح له الاساس اللازم لتجاوز السلبية عندما وضعه امام السؤال المحدد (كيف نتقدم؟). ولأن ميشيل عفلق لم يتوقف عند حدود ادراك النتائج المباشرة للمرحلة الاستعمارية في الوطن العربي بل تجاوزها الى ادراك جوهر التناقض بين اوروبا والأمة العربية (اوروبا الاستعمار والحضارة) فقد اتيح له بالضرورة ان لا يكتفي بالرد التقليدي والتعبير عن التناقض بالرفض السلبي وما يمكن ان يتخذ من مظاهر سياسية، بل ان يتجاوز ذلك الى اكتشاف جوهر الأزمة الحضارية المعاصرة للأمة العربية، والتعمق في العوامل الجوهرية التي تحركها تاريخيا وتصنع حضارتها او تسهم في هدمها، واكتشاف المستوى الانساني في تلك الأزمة.

«كنا اذن نشعر بأن مرحلة جديدة يجب ان تبدأ، وان تظهر فيها الأمة العربية على مستوى جديد غير المستوى السلبي الذي كانت عليه في الماضي... مرحلة جديدة تقف فيها امتنا لتواجه مصيرها وجها لوجه»[٩].

---

(٧) ميشيل عفلق، **في سبيل البعث** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٦)، ص ٤.
(٨) ميشيل عفلق، **البعث والتراث** (بغداد: دار الحرية للطباعة، ١٩٧٦)، ص ٧٧.
(٩) عفلق، **في سبيل البعث**، ص ٤٦.

لقد كان واضحا ان اوروبا تضع الأمة العربية امام خيارين كلاهما مر، فإما التقدم على النمط الاوروبي، وبالتالي التخلي عن جوهر تكونها التاريخي ومغادرة نمطها الخاص، وإما الاحتفاظ بنمطها الخاص والبقاء أسيرة التخلف. اي إما اعتناق النمط الاوروبي في التقدم والتخلي عن الاصالة، وإما الاحتفاظ بالاصالة والبقاء مع التخلف. ومثل هذا المأزق في ظروف الأمة العربية في مطلع القرن العشرين وامام ثمار حضارة اوروبا ومبتكراتها ومظاهر القوة التي كشفت عنها في الحرب الأولى، مثل هذا المأزق شكل ضغطا نفسيا واضطهادا ايديولوجيا رهيبا، خاصة وان اوروبا لم تقدم نفسها بوجه واحد بل بوجهين: الرأسمالي الليبرالي، والشيوعي الثوري. غير ان ميشيل عفلق كشف الطابع الزائف والملفق للمسألة كلها عندما طرح مسألة الوعي بالذات القومية، وفي هذا السياق يقدم عنصرين اساسيين هما (الاسلام) و(الظروف الموضوعية للأمة العربية): «قراءة جديدة للاسلام كشفت لنا عن حقائق اساسية في روح شعبنا ونفسيته واضاءت لنا طريق العمل الثوري»[١٠]. كشفت التجربة الثورية في الاسلام وسماتها الاساسية (العقيدة) و(النضال)، وكشفت مستوى الرؤية الحضارية لأزمة العصر آنذاك «قضية امة وقضية انسانية»، كما كشفت عمق التجربة التاريخية للأمة عندما تصبح موضوع خيارات إلهية في ارضها وبشرها وثقافتها وزمنها. ففي الاسلام استقرت الخيارات الالهية للزمن العربي زمنا للتوحيد[١١]، وللأرض العربية ارضا لتجربته، وللأمة العربية اداة لحمله، ولانبيائها قادة لمسيرته، ولثقافتها اداة وثقافة ومحتوى له. امة بمستوى هذه الخيارات لا يمكن الا ان تكون دائما ازاء عمق في التجربة التاريخية يجعلها متميزة عن كل اشكال التقدم الزائفة. اما الظروف الموضوعية للأمة العربية فهي «مواجهة الاستعمار الغربي والحضارة الغربية» والبحث عن كيفية الانقاذ عن طريق التقدم[١٢].

وكان واضحا «بأن المرحلة الجديدة التي دخلتها النهضة العربية المعاصرة تحتاج الى ذهنية جديدة، وفهم جديد، ونظرة جديدة الى الواقع العربي، وبالتالي الى منهج فكري جديد»[١٣]. ذهنية جديدة تعطي الثورة العربية صيغتها الموحدة المنطقية الشاملة، «وتضعها في وقت واحد في جو العصر الذي تعيش فيه عصر المذاهب الاجتماعية والاقتصادية، وفي جو الروح العربية الاصيلة»[١٤]. وفهم جديد للعروبة يدرك «مضمونها الايجابي الثوري بعد ان كانت العروبة لفظة فارغة غامضة، وإطاراً فاقد الروح والمحتوى»[١٥]: ونظرة جديدة الى الواقع العربي ترى فيه ثورية المرحلة وواقعية الثورة وطابعها الاجتماعي والشمولي[١٦]: ومنهج فكري جديد له منهجيته في التعامل مع الاشياء فلا يستعير منهجية من الخارج ليتعامل بها مع اشيائه، منهج فكري يخرج من حاجات امتنا «منطقا خاصا»، لأن امتنا «لا تستطيع ان تلبس ثيابا مستعارة»[١٧].

---

(١٠) عفلق، **البعث والتراث**، ص ٨٠.

(١١) البقرة: ١٣٥، آل عمران: ٦٧، ٦٨ والنحل: ١٢٣.

(١٢) عفلق، المصدر نفسه، ص ٨٢.

(١٣) الياس فرح، **قراءة منهجية في كتاب، في سبيل البعث** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٨١)، ج ١، ص ٤٥.

(١٤) عفلق، **في سبيل البعث**، ص ٤٩.

(١٥) المصدر نفسه.

(١٦) المصدر نفسه، ص ٥٠.

(١٧) المصدر نفسه، ص ٣٨.

ثانياً: المنهج البعثي

لم يكن رفض البعث للدور الاوروبي في الوطن العربي رفضا سياسيا متحسسا نتائج المرحلة الاستعمارية فقط، بقدر ما كان رفضا للمناهج الفكرية وراء ذلك الدور في الموقف من الأمة العربية وحقائق تاريخها القومي. ولذلك لم يقتصر نضال البعث على الشعارات السياسية الرافضة للتجزئة، أو المبشرة بالاممية، بل امتد ايضا الى النضال الفكري ضد المناهج الليبرالية والمنهج الماركسي في رؤيتهما للتاريخ العربي وفهمهما للواقع القومي.

وكذلك لم يكن تقاطع البعث مع الاحزاب والحركات السياسية العربية بسبب اعتراضات على شعارات ذلك الحزب، او دور تلك الشخصية في القيادة، بل بسبب فهم تلك الحركات والاحزاب للقضية القومية ونظرتها الى مشاكل الأمة العربية وشكل تعاملها مع الواقع العربي. فلقد كانت تلك الأحزاب والحركات بحكم تلك النظرة وذلك الشكل من الفهم والتعامل خارج التاريخ العربي وعلى هامش حركته، وهي بفعل تلفيقيتها وتضليلها الجماهير وابعادها عن جوهر مشكلتها اصبحت معوقة لنهوضها القومي الحقيقي سواء بقصد او بغير قصد.

وبحكم هاتين المسلمتين بقي البعث يرى انه ما لم ينجز المهمة التاريخية في تأكيد منهجية جديدة في فهم الأمة العربية فإن اي انجاز سياسي او على مستوى الجماهير يبقى انجازا هشا يفتقد لمقومات الاستمرار والديمومة، ولن يكون بمستوى الأزمة الحضارية التي تعيشها الأمة العربية «ان تأثيرات النظرية الشبوعية ستبقى سلبية على القومية العربية ما لم تعبر هذه القومية عن نفسها بنظرية علمية متداسكة قابلة لأن تتحقق في العمل المنظم»(١٨).

ان حيلة الاستعمار الاوروبي وانجازه المهم انه قاد العقلية العربية الى تبني المضمون الاوروبي الخاص بالمبادىء والمفاهيم التي تشكل اساسيات في الحياة العربية، واساسيات في الموقف العربي ازاء الكثير من القضايا المطروحة. وعندما تصبح العقلية والفهم السائد للامور مستوحيين من تبني الفهم الاوروبي فهذا يعني ان اوروبا كسبت الشوط. فأي شكل في العداء لها لن يكون بعيدا عن معالجتها ان لم يكن خاليا من التهديد الحقيقي طالما انه يستعير صيغه مما لا يحدث شيئا في الواقع. ويمكن استكشاف جدية الافكار والحركات السياسية او عدمها من مدى توافقها مع جوهر التكون التاريخي للأمة، وهذا الاستكشاف يكشف لنا صورة من الاستسلامية التي تنظر الى الامور نظرة تسطيحية توضح لنا اية رؤية خلف تلك المواقف، واية فاعلية فيها، «كل نظرية عن العروبة يصح ان تقال على السواء عن فرنسة القرن الثامن عشر وعن اليونان في عهد افلاطون نظرية زائفة آلية لأنها لا تنبىء عن خصائص المكان ولا يستشف منها انسياب الزمن»(١٩).

«عندنا سياسيون، فيهم الشيوخ والكهول والشباب ،لكنهم مستسلمون ومنتفعون دخل اكثرهم العمل العام دون فهم كلي للقضية القومية، ودون ان يتصوروها كلا، فضاعوا في الاجزاء»(٢٠). غير ان البعث لم يقدم في بدء نشأته صياغة نظرية لمنهج فكري بل مارس عمليا منهجية جديدة في التفكير وفي العمل السياسي،

---

(١٨) المصدر نفسه، ص ٢٩٩ و٣٢٣.
(١٩) المصدر نفسه، ص ١٢٠. انظر ايضا: ص ١١٨ و١٣٠.
(٢٠) المصدر نفسه، ص ١٤ و٤٥ و١٩٣.

وطرح مقدمات منهج فكري. فعلى المستوى العملي ركز البعث على:

ـ رفض النمط الاوروبي في التقدم وفق اي من المناهج او الحركات المعبرة عنها.

ـ تأكيد تاريخية الأمة العربية واتخاذها قاعدة فكرية لمنهجية جديدة محكومة بالتجربة التاريخية والقومية.

واما على مستوى طرح مقدمات منهج فكري فقد:

ـ هاجم الكثير من المظاهر الفكرية السائدة بفعل المرحلة الاستعمارية، هاجم التفكير المجرد[٢١] وهاجم «الاستعارة»، استعارة النظريات القومية الفلسفية الاجنبية[٢٢]، وهاجم النظرة الجامدة[٢٣] والسطحية[٢٤] والوهم[٢٥].

ـ وبشر بمفاهيم جديدة، بشر بالمنطق الخاص[٢٦]، والايجابية[٢٧]، والثورية[٢٨]، والعقلانية[٢٩]، والواقعية[٣٠]، والعلمية[٣١].

فالدعوة هنا دعوة الى اسقاط الثقافة القائمة ونشر الثقافة المناضلة و«على الشعب العربي ان يفهم ان الثقافة هي نوع من انواع النضال، النضال مع النفس، النضال مع الفكر لكي يتعب في تحصيل المعرفة ولكي يجرؤ على تبديل الاسس السطحية في التفكير الشائع... لكي يعيد النظر في كل الأمور الاساسية حتى يصل الى النظرة الجديدة»[٣٢].

غير ان تكوين الثقافة الجديدة المناضلة يستلزم معركة مع العقلية العربية لتحويلها من حالة الكسل والاسترخاء والعيش على التلقي الى حالة من البحث والتعب لتكوين المعرفة وتبديل الاسس السطحية في فهم الأمور، اي تغيير منهج الفكر للوصول الى فكر جديد سمته الاساسية العلم، «اننا نبني عملنا على عقيدة لا تمت الى الوهم او السحر بصلة، وإنما ترتكز على اقوى دعائم الواقعية والعلم»[٣٣]. وهذا العلم ليس مجردا ولا حالة اعتناق لفظي، وانما هو نظرة في (الظروف البعيدة والقريبة الداخلية والخارجية للأمة).

فلكي يثبت العلم صحته يجب ان يصبح المعتنق له قادرا على استيعاب تلك الظروف

---

(٢١) المصدر نفسه، ص ١١٨.
(٢٢) المصدر نفسه، ص ١١٩ و١٢٠.
(٢٣) المصدر نفسه، ص ٤٠.
(٢٤) المصدر نفسه، ص ١٨٦.
(٢٥) المصدر نفسه، ص ٣٧.
(٢٦) المصدر نفسه، ص ٣٣.
(٢٧) المصدر نفسه، ص ٢١٤.
(٢٨) المصدر نفسه، ص ٧.
(٢٩) المصدر نفسه.
(٣٠) المصدر نفسه، ص ١٣ و١٤.
(٣١) المصدر نفسه، ص ٣٠.
(٣٢) المصدر نفسه ، ص ٢١٠ .
(٣٣) المصدر نفسه ، ص ٣٧ .

(ليحيطها بنظرته ويفهم سر تركيبها، وليعرف كيف يهدمها) فعلمية المنهج البعثي يعبر عنها بفهم التناقضات في الواقع القومي، والدائرة الخارجية المحيطة به، واستكشاف عناصر القوة فيه، ومعرفة قدرته على دعم ارادة الامة في التعامل مع المتغيرات التي تحبل بها التناقضات في الدائرة الخارجية المحيطة بالامة، ويكتسب هذا المنهج من خلال تطبيق علميته (ثوريته) و(جدليته). فهو ما لم يقترن بالثورة لن تكتمل علميته، وشمولية التطبيق العلمي تكسبه جدليته. وهو بكشفه ثنائية التناقضات (تناقضات الواقع القومي) و(تناقضات عالمية محيطة به) كشف ثنائية التكامل بين (قدرة الامة وارادتها) تناقض (الواقع والحقيقة). وهكذا اخذ الفكر العلمي الجدلي الجديد مسؤولية تاريخية، فهو ليس حاجة الحاضر فقط وإنما حاجة الماضي ايضا لأنه المسؤول عن كشف تناقض الحقيقة التاريخية للأمة مع الواقع الذي صنعته المرحلة الاستعمارية، وبالتالي تحديد موقع الأمة من اصالتها وموقع الأمة من رسالتها. «فهذه الأمة التي تستيقظ اليوم وتتحفز للنهوض ليست هي بنت اليوم، بل هي هي نفسها قبل الف عام وقبل الوف السنين»[٣٤].

ولذا فإن الحقيقة التاريخية للأمة ليست موضع فهم سلبي (قدم النشأة)، وانما موضع فهم ايجابي (تدليل على الاسس التي يجب ان نبني عليها مستقبلنا). فهذه الأمة «ميزتها وحدة الاصل والعنصر يوم كانت الوحدة هي الرابطة التي تجمع الافراد وتطبعهم بطابع واحد وتخلق فيهم نواة واحدة، ثم صقلتها وغذتها وحدة اللغة والروح والتاريخ والثقافة»[٣٥]، ومع كل نضج يتحقق عبر عمرها التاريخي، تفصح الأمة عن نفسها في تجدد يقترن بفكرة[٣٦].

فالحقيقة اذن باقية مستمرة، والتغيير هو في الفكرة وفي الشكل الذي تفصح فيه الأمة (عن نفسها وعن شعورها بالحياة). ولذلك فإن المنهج الجديد يرى في القومية (تذكّرا حيّاً)، اي «يقظة في الوعي على حقيقة كانت غائبة عنه وتجديد الصلة الحية بها»[٣٧]. ولذلك فإن هذه الحقيقة التي عبرت يوما عن نفسها في الدين،مُطَالبة بالتعبير عن نفسها، وعليها ان تفهم حاضرها وتلبي نداءه وتستجيب لضروراته وتشكل من مجمل ذلك **نظريتها** المعبرة عن **حقيقتها**.

ويبلغ المنطق الخاص للبعث قمة نضجه في النتيجة التي قادت اليها منهجية البعث، «هذه الحركة حاولت ان تعطي الثورة العربية صيغتها الموحدة المنطقية الشاملة، وان تضعها في وقت واحد في جو العصر الذي تعيش فيه، عصر المذاهب الاجتماعية والاقتصادية، وفي جو الروح العربية الاصيلة. لقد اعطت حركة البعث للعروبة مفهومها الحديث ومضمونها الايجابي الثوري بعد ان كانت العروبة لفظة فارغة غامضة، واطارا فاقد الروح والمحتوى، واصبحت القومية العربية مرادفة لحياة الشعب العربي ومشاكله السياسية والاقتصادية والفكرية، واصبحت تعني في وقت واحد الثورة على التخلف والظلم الاجتماعي، والثورة على التجزئة، وفي سبيل توحيد الوطن العربي، والثورة على امراض المجتمع وعصبياته وامتهان كرامة الفرد والمجموع، وفي سبيل الديمقراطية والقيم الانسانية»[٣٨].

---

(٣٤) المصدر نفسه ، ص ٩٨ .
(٣٥) المصدر نفسه .
(٣٦) المصدر نفسه ، ص ٩٨ و٩٩ .
(٣٧) فرح ، **قراءة منهجية في كتاب ، في سبيل البعث** ، ص ٩٥ .
(٣٨) عفلق، المصدر نفسه، ص ٤٩.

ثالثاً: المحصلة

ان توصل البعث الى صياغة منهج فكري جديد (المنهج العلمي الجدلي التاريخي) اعطاه فرصة الاستقلالية الفكرية واكتشاف الذات القومية كما حقق له مسائل اساسية:

١ ـ مكّنه من اعادة ترتيب حقائق التاريخ، وكشف الجوهر الحضاري في الحركة التاريخية للامة العربية، وفلسفة نشوء الأمة وتطورها، وصيغها في التعامل مع العصر، اي انه وضع يده على نمطها الحضاري، واستخلص الحقيقة القومية فيه، وطبيعة المرحلة الاستعمارية في الوطن العربي، وما احدثته فيه هذه المرحلة.

٢ ـ استطاع بحكم استيعابه تاريخ الأمة والحقيقة القومية ان يكشف تناقضها الجوهري مع الواقع الحاضر والقوى الفاعلة فيه، فكشف اثر التناقض في النمط الحضاري في خلق تناقضات مرحلية تاريخية.

٣ ـ كشف عجز المستوى الشائع من المعرفة التاريخية، وعجز الفكر القومي عن استيعاب تاريخ الأمة واكتشاف الحقيقة القومية فيه، وبالتالي عجزه عن اكتشاف قانون التقدم، وعدم تقديم اجابة، ليس فقط عن الحاجة الآنية للأمة كما يفرضها تاريخها، بل كذلك عن مستقبلها كما يجب ان يكون.

بدأ اتصال البعث بالتاريخ العربي بقراءة اعلى مراحله، الاسلام، «واكتشاف تلك التجربة الثورية الهائلة»، «العقيدة» و«النضال» و«القضية الخاصة» و«القضية الانسانية»[٣٩]، وقاد كشف جوانب التجربة الثورية الى اكتشاف وجود الامة في التاريخ[٤٠]، وجودها الخاص باعتبارها موضع خيار الهي في زمنها وفي لغتها وثقافتها وبشرها وقادتها لكي تكون «الأمة الوسط» و«المبشرة» و«الشهيدة على الناس» ويكون الحكم حكمها[٤١]. فهي اذن تملك صفات التمييز، والاسلام كان حركتها في التجدد والتكامل[٤٢]، وفيه دلالات التواصل مع الزمن العربي والبيئة العربية والنفسية العربية. ولذلك كان لا بد من استيعاب كل تجربتها التاريخية قبل الاسلام، واكتشاف تاريخها لكشف التطور التاريخي لشخصيتها وفاعلية دورها. فأمة موجودة منذ آلاف السنين وتستشعر رسالتها في الحياة وتنزع باستمرار الى ادائها ضمن وعي تام بجوهرها امة محكومة بنظرة انسانية مؤطرة بنظرة حضارية، ولا بد إذن من أن يعي البعث قيمة تاريخها. فهو مصدر شعور بالاصالة فريد من نوعه وهو ملهم ثوري قوي[٤٣]. وهذا الانجاز الفكري اعطى حركة الثورة العربية شعورا بالخصوصية جعلها تدرك لماذا يتابع الغرب حربا مزمنة ضد الامة العربية منذ مئات السنين، ولماذا لا يمكنها ان تقبل بنتاج الغرب الفكري «الليبرالي»، وطريقه الرأسمالية، و«الماركسي»، وطريقه الشيوعية.

فاستيعاب التجربة التاريخية يفترض استيعاب انجازها الرئيسي (الحضارة) بما تستلزم من

---

(٣٩) عفلق، **البعث والتراث**، ص ٨٠.
(٤٠) عفلق، **في سبيل البعث**، ص ٩٨.
(٤١) القرآن الكريم.
(٤٢) عفلق، **البعث والتراث**، ص ١٦.
(٤٣) المصدر نفسه، ص ٨٠.

تهيئة عوامل الابداع وتنظيم العلاقات البشرية على اساس انساني، كما يفترض استيعاب الاسس التي ارتكزت عليها الامة في تجربتها، والمنطلقات التي حددت بداية عمليتها الاجتماعية. وقد عبرت هذه الاسس عن نفسها في مجال الفكر في توجهات التوحيد فصنعت لها بناء متكاملا من القيم الروحية يتمحور حول «الايمان»: وفي مجال التطبيق والسعي لخلق الوحدة المعبرة عنه في الحياة اليومية فاكتسبت وضعية بدونها لا تكون طبيعية لا مع نفسها ولا مع الكون من حولها. ولقد قاد هذا الاستيعاب الى كشف التناقض المركزي، تناقض الماضي و «الحاضر»،تناقض «الابداع» مع «الانحطاط»، تناقض «الحاضر» مع «المستقبل»، تناقض «التخلف» مع «الانبعاث»، وبالتالي عدم منطقية المرحلة والتوجهات القائمة فيها اذ «من غير المنطقي ولا المقبول الحديث عن الرسالة، بدون ارجاع الأمة العربية الى وحدتها الكاملة»[٤٤].

ويتضح عجز المعرفة التاريخية من الفهم السلبي للتاريخ العربي، وسلبية الافكار والحقائق التاريخية المتداولة، وسلبية الحوادث التاريخية المتعلقة، وغياب منهجية واضحة في قراءة التاريخ ودراسته، وقبول المعرفة المعممة في التاريخ الحديث عن تاريخ الأمة على انها مسلمات تبنى عليها المواقف وتناقش في ضوئها القضايا. ويظهر الاثر السلبي لكل هذا في طمس الملامح القومية للشخصية العربية، وفي ضبابية المفاهيم المركزية: «الحضارة»، «العروبة والاسلام»، «التقدم»، كما يظهر في التعويم الذي احيطت به بعض القضايا الجوهرية لصالح بتر الدور التاريخي، وايجاد حالة انقطاع في تطور الموقف الفكري والدور المعبر عنه، الانقطاع جيّر لاقصاء العرب عن قيادة قضايا مركزية كـ « الاسلام» مثلا، وقبول وصاية غير عربية فيها.

ويظهر عجز الفكر القومي في عدم قدرته على فهم السياق العام لتطور الفكر العربي اولا، وعدم قدرته عن الاجابة على تساؤلات مركزية يطرحها تطور العصر ثانيا، الأمر الذي افقده مشروعية تمثيل المرحلة ، وافقده فرصة التعبير في اجاباته المطروحة عن الحاجة القومية ، والانزلاق في دروب التجريب المجرد ، والحوم حول الهوامش دون التوغل في العمق . على أن اخطر الآثار السلبية لهذا العجز ظهرت في القبول بالاعتناق ، وبالتالي بالانزلاق في حالة اغتراب دفعت الأمة العربية ثمنها باهظا وما زالت مستحقاته قائمة حتى الآن .

تمخض هذا الجهد عن قناعة ثورية أساسية عند البعث بأن الجواب على تساؤل المرحلة هو « ثقة الأمة العربية بنفسها »[٤٥] . فالمسألة إذن مسألة بعث الأمة العربية ، « بعث بأوسع ما في هذه الكلمة من معنى ، بعث في الروح والفكر ، والاخلاق »[٤٦] ، مع الوعي بمستلزمات البعث من « بطولة » و« ايمان » و« مثالية واقعية » و« وعي » و« نضال » و« انقلاب » .

رابعاً : القومية العربية

انطلق البعث في طرحه للقومية العربية من زاوية حسية فبدأ بالمشخص لا بالمجرد ، وأهمل النظريات المتداولة وركز على « الوجود » . فالعروبة عنده وجود في التاريخ . « فهذه الأمة التي تستيقظ اليوم وتتحفز للنهوض ليست هي بنت اليوم ، بل هي هي نفسها قبل الف عام وقبل ألوف السنين »[٤٧] ، وهذا

---

(٤٤) المصدر نفسه، ص ٨٦.
(٤٥) عفلق، **في سبيل البعث**، ص ٣٦.
(٤٦) المصدر نفسه، ص ٤٢.
(٤٧) المصدر نفسه، ص ٩٨.

الوجود ليس سلبياً وإنما هو فاعل سمته نزوع واستعداد يتخذان لهما في كل عصر قضية و« هدفاً » . فالأمة العربية وجدت ومعها نزوعها الحضاري الملازم لها ، واستقراء التأريخ يكشف عن هذا النزوع ، وعن تفاصيله وكيف أن الأمة استعدت لانجازه ، وما هي مبتكراته الفريدة عبر سبعة آلاف سنة من بداية تأريخ البشرية . لقد اكتسب هذا النزوع نضجه من خلال التراكم الثّر في العمل الحضاري ، وهو عمل لم يقتصر دوره على انجازاته ، بل انضج وبشكل كبير الشخصية العربية حضارياً ، واعطى لتأريخية الأمة العربية إحدى أبرز سماتها : «الاحساس بالرسالة » الذي تجلى في الإسلام في مبادىء اتحد فيها الخاص « القومي » بالعام « الانساني » ، واقترنت فيها «الثورة» بالحضارة ، وهو يتحدّد الآن في تطلع العرب إلى بعث امتهم .. في فهم هذا الحاضر وتلبية ندائه والاستجابة لضروراته[٤٨] .

والعلاقة بين الأمة ورسالتها علاقة حية . فكل مخاض تأريخي تعيشه الأمة وتستجمع فيه امكانياتها لمواكبة العصر والاستجابة لحاجاته يترك بصماته في شخصية هذه الأمة بشكل انضاج لجانب من جوانبها ، أو خصلة من خصالها ، أو تشكيل سمة من سمات خصوصيتها .

نشأت الأمة من وحدة الأصل أساساً ... وهذا منطق التأريخ . وعن ذلك الأصل تطورت لتصبح مجموع الذين هم عرب وليسوا شيئاً آخر . لقد تطورت فكرة الأصل عندما تجاوزت القبيلة حدود القرابة المباشرة إلى قرابة النسب (الأصل) ، وعبَّر تعايش اجيال الأمة « بمعنى الأقوام » ، عن قبول هذا التجاوز . ونجد في حراك الأمة في وطنها وتمازج الأجيال الجديدة مع القديمة منها وتلاقحها صورة لاستمرار زمنها اثمرت في حياتها أسساً فلسفية في الاستمرارية التأريخية تقوم على التواصل .

واتخذت الأمة لها وطناً شكل عبر تأريخها الطويل مسرح حياتها وبيئتها التي تفاعلت معها واستمدت منها مقومات الحياة والفعل الحضاري فمنحته هويتها ومنحها مقومات الاستمرار فعرفت به وعرف بها منذ أقدم الأزمنة . وقد تطور مفهوم الوطن عندما تجاوز سكان المدينة أسوار مدينتهم ليدركوا النسيج الوحدوي الذي ينتظم مدن القبائل ذات النسب المشترك ، فظهرت فكرة الأقليم الواحد « الأكبر » عند سرجون الأكدي ثم عند مينا في مصر بعد ذلك .

لم تكتف الأمة بهذه الحدود من التطور فقدرتها على استشعار اتجاهات الزمن وضرورات التقدم جعلتها موضع تفاعل دائم مع الزمن واحساس بمتطلبات الحركة الكونية اتاح لها صقل شخصيتها وتغذيتها لتضمن توافقها مع الزمن ، فاقترن ذلك التفاعل بتطور المدركات الثقافية فكان انتقالها من حالة إلى حالة على مستوى البناء الاجتماعي والجغرافي مصحوبا دائما بقفزة فكرية تأخذ أمداءها في حياة الأمة بشكل تجديد لها ، وفي حركتها العامة ضمن المجتمع البشري بشكل اضافة حضارية . فقصة التوحيد في الوطن العربي تحكي قصة أمة أولت تطوير احساسها بالحركة الكونية وضرورات التقدم اهمية بالغة ، فثابرت لاستكمال خصائصها وبنائها ، حتى انها لقوة تحركها صوب انضاجها والارتقاء بها اصبحت سمة طبيعية لحركتها اليومية تمنحها قوة الوحدة وإرادتها ، وشكلت بالنسبة لها تجربة ثورية متصلة منحتها ذاكرة تأريخية تنفرد بخبرة واسعة متنوعة وشاملة . فمسيرة التوحيد لم تكن مجرَّدة مختصة بالنزوع الديني ، وانما شاملة

---

(٤٨) المصدر نفسه، ص ١٠٠ و١٠٤.

مرتبطة بتفاصيل الحياة اليومية مؤطرة لها ، فأصبحت تعبر عن موقف الأمة الفكري من الحركة الكونية وخطها الثقافي المميز ، خاصة انها عبَّرت عن نفسها بلغة نامية مع نمو تجربة الأمة الحياتية ، وكان لها دور في تهذيب العواطف وتثوير الوجدان وتنمية الاحاسيس . فلقد بدأت الأمة العربية من تشكّل أساسه وحدة الأصل ووحدة الوطن غير أنها نمت وترعرعت في حضن وحدة اللغة والتأريخ والثقافة .

لقد حملت راية هذا التطور اجيال ، وتحملت معاناته . ويحكي تأريخها قصة حراكها وتمازجها وتلاقحها ، ومحصلة هذا الحراك والتمازج والتلاقح كانت باستمرار تجديداً لبنية الأمة ، وتعبيراً عن صيغة تجديدها ، فاكتسبت الأمة عبر هذا التأريخ سمتها « كفكرة » أكثر من كونها « مجموعاً عددياً » ، فكرة تتجسد في هذا المجموع كله أو بعضه . غير أن الجيل الذي تتجسد فيه الفكرة هو الجيل الجديد ، وحده يواكب التقدم . وكثيراً ما يقود هذا الفرز إلى الصراع بين الجيل القديم ، « الجيل الذي لم يرتبط بالفكرة الجديدة » ، والجيل الجديد الذي تجسدت فيه الفكرة . ويأخذ الصراع شكل انفصال حاد، والظفر دائماً لمن ارتبط بالتقدم .

نقف في دراسة تجربة الأمة في الإسلام أمام واحدة من انضج صيغ تجدد الأمة واكملها . لقد بلغ احساس الأمة بفكرة النسب المشترك مداه الكلي فظهرت القبائل العدنانية والقحطانية لا على أنها بنت قرابة وإنما وريثة تلك الأجيال الأولى من العرب ، « العرب البائدة والعرب العاربة » ، أي « الزمن الماضي » و« الزمن المعاصر » . ولذلك كان الاحساس بضرورة وحدتها أساساً للاحساس بوحدة الوطن العربي وتجاوز مرحلة « اقليم سرجون » و« اقليم مينا » إلى الوطن الأكبر ، « الوطن العربي » . وقد جاء هذا الاحساس مرافقاً لنزوع أكبر هو الارتقاء بفكرة التوحيد والانتقال إلى الثابت المطلق « الله » ، ومن ضرورات التوحيد في بعده المطلق اكتسبت اتجاهات الوحدة الأخرى « وحدة الأمة » و« وحدة الوطن » مشروعيتها . وقاد هذا النزوع جيل انسلخ من « المجموع العددي » الكبير ليشكل أمة المستقبل(٤٩) .

ولندقق هنا ، فالنضج ابتدأ في النزوع إلى التوحيد ، « الفكرة » ، وانسحب على المقومات التقليدية ، « الأصل » و« الوطن » ، وطوّر مستويات أعلى من النضج ، « الأمة القومية » ، فرضت مستويات أعلى من الأفكار ، « التأريخ القومي » و« الثقافة القومية » ، ومستويات أعلى من الحركة المعبرة عنها ، « الدولة القومية » . « فالاصل » بالنسبة للأمة تتحدد قيمته فقط في التدليل على الوجود ، غير أن قيمة الوجود الكلية هي في نزوعه الحضاري ، ودرجة استجابته لتطور الحاجة الاجتماعية ، ومسايرته للعصر . فهو وجود حي ينطوي على فكرته ، فالأمة هنا فكرة . وهذا النضج الذي تحقق في الإسلام اعطى القومية أسسها النظرية لتكتسب معنى الوجود ، ولتأخذ دورها كحركة في التأريخ العربي ، وبالتالي اصبحت النظرية القومية فكرة هذا الوجود عندما يعبر عن نفسه ويباشر التجدد ، فكرة تأخذ بعين الاعتبار مراحل تطوره وحاجات كل مرحلة .

اما « الوطن » فقد اكتسب مفهومه باعتباره « وطن الحضارة » . فكل عملية اندماج بشري

---

(٤٩) انظر وثيقة المدينة: «بسم الله الرحمن، هذا ما كتبه محمد بن عبدالله، رسول الله، صلى الله عليه وسلم بين المسلمين والمؤمنين من قريش ويثرب، ومن تبعهم فلحق بهم، وجاهد معهم، انهم امة واحدة من دون الناس»، في: ابو محمد عبدالملك بن هشام، **السيرة النبوية لابن هشام** (القاهرة: البابي الحلبي، [١٩٧٢])، ج ٢، ص ٢٤١.

عربية رافقها دور حضاري ، واعلى عملية اندماج قومي رافقت تجربة الأمة في الإسلام . ومفهوم الوطن الحضاري كما يتجلى يقوم على احترام الدور الخاص ، « الوطنية » ، ضمن الدور العام ، « القومية » ، في سياق الحركة التأريخية للتجدد القومي ، « الاقليم » ضمن « الوحدة » ، أي « الوطن الصغير » ضمن « الوطن الكبير » . ومثل هذا المفهوم هو الذي أتاح للوطنية ارتباطا بالمشروع الحضاري يكسبها مشروعيتها . وكان استقرار هذا المفهوم للوطن أساس الفرز التأريخي اللاحق . فالذين ركزوا على الوطنية ، « الاقليم » ، على حساب الوحدة انطلقوا من منطق تبني التجزئة ، أي تبني معطيات مرحلة الانحطاط ولم ينطلقوا من مفهوم النهضة وديمومة النهوض .

إن ادراك البعث لمسيرة (التوحيد) وترافقها مع النضج التأريخي للأمة ودورها الذي عبّرت عنه في الإسلام باعتباره أعلى اشكال التوحيد ، وما ترتب عليه من نضج نهائي للأمة ، واستقرار لسمات شخصيتها القومية وصيغ تجددها ، هو الذي اعطى الدين عموما . والإسلام بشكل خاص ، موقعه المهم في فكر البعث . فالتوحيد لعمق تفاعله مع الحياة العربية اصبح سمة حضارية وقومية مميزة للأمة .

إذن كان هدف البعث من تأكيد وجود الأمة وضع الأمة العربية في العصر الراهن امام حقيقتين : الأولى وجودها في التأريخ ، والثانية ماضيها العظيم المزدهر المبدع ذو الدور الحضاري الريادي . وكذلك تفجير التناقض بين تلك الحقيقتين ، وضعها الراهن المجزأ وحاضرها البائس المتخلف بين أمم يزدهر حاضرها بالابداع ، فكشف للأمة العربية تناقضها مع ماضيها وتناقضها مع حاضر أمم أخرى تعيش معها .

« وهكذا يكون تذكرها لماضيها ووعيها لحاضرها حافزا مزدوجا لها للنهوض »[٥٠] ومن هنا يكتسب طرح البعث مسألة وجود الأمة عبر التأريخ سمته الثورية . فهو ليس محاولة للالتقاء مع تأريخ مزدهر بقدر ما هو محاولة لتأكيد ذات وكشف أصالة يستحيل بسببها التعايش مع حاضر متخلف ، إذ حيثما تلفتت حولها تستعرض الأمم تشعر بنقصها . فالماضي هنا يمنح الأصالة والثورة ، وهو عامل وعي أساسي لتشكيل حالة الحفز الدائم لدى الأمة . انه استذكار واعٍ لاعادة اكتشاف حقيقة القومية ودورها التأريخي . وعندما تكون القومية محركاً تأريخياً كبيراً فهي بالتأكيد « حقيقة » أكبر من الأفكار والنظريات . انها حقيقة اجتماعية من حيث تعبيرها عن أمة موجودة ، وحضارية من حيث ارتباطها بقيم كلية شاملة ، ونضالية من حيث هي خلاصة التفاعل العربي مع البيئة العربية . وتطورها التأريخي يكشف عن وعيها بالزمن ، فهي ليست حقيقة جامدة ، وإنما كائن حي يتطور ويتخذ لنفسه في كل حقبة وعصر صيغاً فكرية وقانونية تنسجم مع الحقيقة التأريخية ومع العصر . ولذلك لم يعزل البعث القومية عن تطورها : « القومية والرسالة القومية » ، ولم يسقط صيغ تجددها : « العروبة والإسلام » ، ولم يشح النظر عن حقيقتها الاجتماعية فلم يفصلها عن وجودها عبر التأريخ : « الأمة » . فالقومية العربية عبّرت عن نفسها في التأريخ من خلال هذا التلازم ، والدور الحضاري للأمة العربية يعكس احساسها برسالتها ، وتجدد الأمة في الإسلام يعكس قدرتها على التعبير عن نفسها في حقيقة شاملة : « قومية انسانية » .

---

(٥٠) عفلق، **في سبيل البعث**، ص ١٤٣.

فالأمة في مفهوم البعث حقيقة تأريخية اجتماعية نضالية ، وهي حقيقة تبدو بديهية في حالة اليقظة القومية ، وتأخذ شكل حقيقة نضالية في حالات التردي القومي . وهذا يفسر قول الاستاذ ميشيل : « الامة العربية ... متحققة في كل مكان يوجد فيه نضال »[٥١] .

ولهذا كله رفض البعث البحث في القومية ومقوماتها بصيغة نظرية تركيبية مجردة ، ورفض الانطلاق من تحديدات نظرية اطلاقية ، وطرح القومية باعتبارها « واقعاً » و« حقيقة » و« وجوداً حياً » و« قدراً محبباً »[٥٢] . واقع يفرض نفسه لأن فيه الشروط الابتدائية لكل قومية ، وقومية عربية لأن فيها التطور الخاص بالأمة العربية عبر مختلف العناصر والحضارات والأزمنة[٥٣] ، بل هي تذكر حي لواقع ولحقيقة ولوجود . وليس أهم ما في هذا الواقع عناصره ، وإنما عنصر الحركة فيه . فالنظرة هنا إلى عناصر القومية ومقوماتها صحيحة . إنها نظرة إلى حركتها الدائمة المتطورة في وعائها الذي هو العروبة : « الوجود » ، ولكنها أيضاً نظرة لا تتوقف عند هذا الحد ، بل تتجاوزه إلى استشعار صورتها المعاصرة التي تعبر بها عن محتوى هذا الوجود في مرحلة محددة ، وحسب مقتضيات الزمان والظروف . و« ليس المهم أن تكون شتى المعاني السلبية والايجابية ، كالعنصر والدين والتراث التأريخي ، قد اسهمت في الماضي ، في صنع هذه القومية وتداخلت فيها ، ولكن المهم هو المعنى الذي نستخرجه من كل ذلك في مرحلتنا الحاضرة ، مرحلة انبعاث وخلق المستقبل العربي »[٥٤] ، لانها بهذا الاستشعار فقط تواكب الزمن وتضمن الاستمرارية التأريخية . واما اذا نظرنا إليها على أنها بناء يقوم على أعمدة فقط فمعنى هذا أننا رسمنا بينها وبين الزمن حاجزاً لانها تضيق عن مواكبته ولا تتسع لضروراته .

ويؤكد الاستاذ ميشيل عفلق هذا الفهم عندما يعطي القومية العربية شخصيتها المميزة الخاصة بها ، بل انه يعتبر هذه الشخصية المميزة ضرورية إذا أرادت أن « تستوعب التراث القديم العديد المتنوع و ... تتفاعل مع الحضارة الانسانية » فيقول : « نحن نسمي عرباً هذه المجموعة من البشر التي استلمت من الماضي تلك المقومات والشروط الابتدائية والضرورية للشعور المشترك والمصلحة المشتركة ، لا لنقف عند هذا الحد بل كنقطة انطلاق نبدأ منها حياة جديدة نملؤها بكل المثل الانسانية التي توحي بها أو تدفع إليها تجربتنا المعاصرة »[٥٥] .

فعناصر القومية لعب كل منها دوره في عصر ، واسهم بالقدر المطلوب تأريخياً بحكم الزمان والظروف في ذلك العصر في تكوين الشخصية القومية . ولكن هذا لا يعني بالضرورة أن الشخصية القومية بنت عصر بعينه وبالتالي فهي عنصر أو مقوم بعينه ، وأن عظمتها في قدرتها على أن تكون صورة كل العناصر وخلاصة كل العصور وتخلق لنفسها عناصر جديدة ، وربما صيغاً جديدة تواكب الزمن . وإذا كان اعتماد عنصر من عناصر القومية بعينه يعني الحكم بالخطأ مرتين ، مرة على العنصر نفسه عندما نعتبره شيئاً جامداً ، ومرة على الشخصية القومية التي ركبت نفسها من اعضاء متنافرة طالما أن عناصرها جامدة تفتقد إلى حركة تفاعلية ، فإنه من الخطأ أيضاً أن نعتبر

---

(٥١) المصدر نفسه، ص ٢٦.
(٥٢) المصدر نفسه، ص ١٧٩، ٤٦، ١١٤ و١٢١.
(٥٣) المصدر نفسه، ص ١٨٠.
(٥٤) المصدر نفسه.
(٥٥) المصدر نفسه، ص ١٨٢.

صيغة بعينها من صيغ تعبير القومية عن نفسها ممكنة التحقيق دائماً لاننا بذلك نحكم بعقم الأمة اكثر مما نبشر بانبعاث حضاري جديد لها . ونجد تطبيقاً تأريخياً لهذا الاستنتاج في انطلاق الرسول القائد من حنيفية ابراهيم الخليل واعتبارها الدائرة التأريخية للتوحيد دون التقيد بتفاصيلها[٥٦] .

ومن نفس المنطلق وجد البعث أن نفس النظرة إلى مقومات القومية تنسحب على صيغ القومية في التعبير عن نفسها ، وعلى تجاربها ، ولذلك فالفكر العربي المعاصر غير مطالب بالالتزام والتقيد بكل ما كونته التجارب العربية في التأريخ وما افرزته من صيغ في التعبير ، إذ ليس الفكر حاصل جمع الأفكار وإنما هو الصورة المعاصرة التي يتطلبها العصر من كل تلك التجارب . وكما أن البعث رفض البحث في القومية بحثاً نظرياً مجرداً فقد رفض وضع عناصرها ومقوماتها في تحديدات نظرية اطلاقية ، لأن هذه التحديدات إذا استقلت عن حركة التطور تصبح بحثاً في قومية غير موجودة الآن ، وتسقط دور التكون التأريخي في خلق العناصر والمقومات ، لقد اعطاها طابع الحركة الدائمة ولكن المتفاعلة فيما بينها ، والمستشعرة لضرورات الزمان والظروف في الاطار المباشر الذي تتشكل فيه ، « القومية » ، وفي المتغيرات حوله ، « الانسانية » ، ومن خلال هذا التفاعل والاستشعار يتكون « مضمون القومية » ويفرض نفسه من خلال طبيعة المشكلات والتناقضات القائمة والحاجة في العصر ، ويحدّد بداية تجدد قومي جديد . وهو ما اصطلح عليه البعث « بالنظرية القومية » ، وهو انجاز فكري ثوري وتأريخي لأنه اتاح للحركة العربية الثورية بناء نظرتها على أساس التعبير عن حقيقة مشخصة وواقع حي فلا تكون بناءً مجرداً ، كما خلصها من الجمود والتقوقع في الماضي ، ومن ترسبات الماضي السلبية ، وابتعد بها عن انحراف التجاهل لحقيقة القومية والانجرار وراء التقليد والتبعية والانفلات من جو الحياة الاصيلة ، جو المسؤولية التأريخية المباشرة[٥٧] .

إن البعث بهذه المنهجية في النظر إلى « القومية » والتمييز بينها وبين مضمونها « النظرية القومية » إنما حقق الربط العضوي بين « الفكرة والحركة » ، كما يقول الدكتور الياس فرح[٥٨] . ونتاج هذا التمييز والربط وضروراته تتجاوز الترف الفكري والرغبة في التنظير إلى اعتبارات متعددة ، فهو :

---

(٥٦) انظر الحوار بين الرسول (ص) وابي عامر:

«ابو عامر: ما هذا الدين الذي جئت به؟

الرسول (ص): جئت بالحنيفية دين ابراهيم.

ابو عامر: فأنا عليها.

الرسول (ص): انك لست عليها.

ابو عامر: انك ادخلت يا محمد في الحنيفية ما ليس منها.

الرسول (ص): ما فعلت ولكني جئت بها بيضاء نقية». في: ابو الربيع سليمان بن موسى الكلاعي، **الاكتفاء في مغازي رسول الله والثلاثة الخلفاء**، تحقيق مصطفى عبدالواحد (القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦٨)، ج ١، ص ٢٤٨.

(٥٧) الياس فرح، **تطوير الايديولوجية العربية الثورية** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٥)، ص ١١٦.

(٥٨) فرح، **قراءة منهجية في كتاب، في سبيل البعث**، ج ١، ص ٦٢.

ـ يعطي القومية العربية مرونة لان تتسع لتحتضن التأريخ العربي عبر زمنه الذي مضى وتتغذى به وتؤلف من عناصره المختلفة تجربة واحدة موحدة ، وتصبح القومية العربية صفة مشتركة تجمع عناصر وحقباً تأريخية متعددة تشملها جميعاً دون ان تصطدم بأي منها .

ـ كما أنه يعطيها القدرة على أن تخلق المستقبل وتخلق الماضي نفسه عندما تعطي تجاربها الماضية معنى جديداً ، معنى معاصراً يجعلها قادرة على أن تحاكي العديد من التيارات السائدة في الوطن العربي ، الممتدّة أصولها في الواقع القومي الموغل في القدم ، فتسحبها من تشرنقها الذاتي إلى التفاعل بعضها مع بعض من خلال الانتماء إلى العصر وتشكيل الصورة المعاصرة للأمة وترفعها فوق احتمالات الانزلاق وراء نظرات تشكل اختراقاً كالاممية المجردة والدينية المتعصبة ، والعنصرية المقيتة ، وكل أشكال العصبيات الصغيرة .

وقد لا يكون هذا الانجاز الفكري انتزع قيمته كلها يوم كان موقفا يطرح في مجال حوار الأفكار ، ولكن عندما وضع موضع التطبيق ظهرت مصداقيته فاكتسب قيمته كلها .

خامساً : النظرية القومية

لاحظنا كيف حرص البعث على طرح القضية القومية في شكل فكرة متكاملة تعي التناقضات الأساسية الذاتية والموضوعية للمجتمع العربي ، والابعاد الحضارية لشبكة التناقضات هذه ، والتحديات التي تقف في وجه المستقبل . وعبّر عن طرحه هذا في تأكيد مسألتين اساسيتين ، الأولى : ان القومية حقيقة في التأريخ تعبر عن وجود الأمة العربية الفاعل ، والثانية : ان لهذه القومية محتوى يعبّر عن حاجات الأمة العربية في الزمن الذي تباشر فيه تحققها ، وأشّر كيف أن بين الحقيقة (القومية) وبين محتواها (النظرية القومية) علاقة ايجابية متفاعلة . وهذا يعني عملياً أن البعث يؤكد أن القومية هي الأساس وأن بقية المفاهيم تشتق منها وتنثبق عنها .

إن النظرية القومية ليست شيئاً ينتقى بمزاجية ، وإنما هي محصلة تطبيق المنهج العلمي الثوري للبعث على الواقع القومي . فهي إذن تتحدد نتيجة أسس واعتبارات احدها أن هذه النظرية التي يراد بها بناء المستقبل لا بد لها من استيعاب المنجز تأريخيا ، أي استيعاب الماضي الذي شهد معاناة نشوء الأمة واستقرار بنائها . فالوحدة والحرية والاشتراكية تحقيق لانبعاث الأمة واعادتها إلى مواصلة رسالتها ، فهي إذن تعبير عن ارادة التأريخ العربي ، ارادة « تلك الروح التي تسري عبر الزمن في الأرض العربية . تلك الروح وان شابتها الشوائب في فترات من الزمن فإنها لا تزال ذات ارادة ولا تزال تريد الحياة والانبعاث »[٥٩] . غير أن استيعابها لماضيها ليس استيعابا سلبيا ، وإنما لكي تدرك فروق حاضرها عن ماضيها وفرق حاضرها عن حاضر غيرها من الأمم[٦٠] . فهي إذن في تعبيرها عن الماضي إنما تعبر عن نزوع الأمة وارادة النزوع إلى التحقق في شكل معاصر ، أي أن تكون لها قضية ، صيغة حياة معاصرة .

ومن هذه الأسس في تحديد النظرية القومية استيعاب الحاجات التأريخية للأمة التي تشكل الوجود الأساس المعبر عنه بالقومية . فالوحدة والحرية والاشتراكية « هي مصلحة الأمة العربية ،

---

(٥٩) عفلق، **في سبيل البعث**، ص ٣٧.

(٦٠) المصدر نفسه، ص ١٠٠ و١٤٢.

واقصد بالأمة العدد الأكبر ولا أقصد بها تلك الأقلية المشوهة الشاذة المنكرة لذاتها ، المستعبدة لانانيتها ومصالحها الخاصة لانها لم تعد من الأمة »[٦١] . فهي بمقدار استيعابها الحاجات التأريخية للأمة ، تشعر بشخصيتها ورسالتها في الحياة ، فتحول دون استمرار الجمود والتحجر[٦٢] ، لأن هذا المستوى من الفهم لحاجات الأمة يجعل القومية « ليست عنوانا فحسب ، وليست ترفا يدعيه ويزدان به الوجهاء والزعماء ، انها من صميم الآلام ، الآلام المادية والمعنوية ، آلام الشعب المستغَل وآلام الشعب المقهور في سيادته »[٦٣] . فالوحدة والحرية والاشتراكية هنا تعبر عن حقيقة الأمة في العصر الراهن ، فهي حاجتها المساوية لمعاناتها ، وهي وسيلتها في التعامل مع تحديات العصر .

فالقومية إذن هي التي تحدد النظرية القومية باعتبارها تلخيصاً لحاجات انبعاث الأمة ، وهي بتحديدها النظرية القومية تعزز مكانتها المساوية والمعادلة لحياة الجماهير ومصلحتها وقضيتها ، فتتخذ (مضمونا واقعياً ثورياً) ، ويتشكل هذا المضمون الواقعي الثوري ـ رغم البعد الحواري فيه مع الماضي ـ في العصر الراهن . فهو يعي هذه الحياة وهذه المصلحة وهذه القضية بما يتناسب مع روح العصر ، وبذلك يعي اثر تقادم الزمن على الأمة وحاجاتها ، وعلى التجارب التأريخية لتجدد حاجات الأمة ، بل واثره على شكل حوار الماضي مع الحاضر . فالزمن ليس حركة سلبية وإنما هو حركة ايجابية تترك بصماتها على الاشياء التي تتحرك ضمن ابعاده في الحقبة المعينة .

ومن الأسس التي تسهم في تحديد النظرية القومية التوجّه الانساني للأمة العربية . فالوحدة العربية والاشتراكية بتحقيقهما الانبعاث القومي إنما تخرجان بالأمة العربية من نطاق النشاط المادي والانانية الضيقة[٦٤] إلى نطاق المسؤولية الانسانية « ما دمنا نعتقد بأن القومية الصحيحة هي الانسانية الصحيحة ، وان بعث امتنا هو بعث للانسانية بكاملها »[٦٥] . ويعبر الاحساس بالمسؤولية الانسانية عند الأمة عن نفسه بمستويين : الأول : داخلي خاص بالعلاقات التأريخية والحضارية التي تربط الأمة العربية باقليات قومية تسكن معها الوطن العربي ، وهو الذي جعلها تركز على طرح المفهوم الثقافي والحضاري للقومية ورفض المفهوم القائم على الأصل والعنصر لكي تتيح للاقليات فرص الحوار والتفاعل فلا تشعرها بأن القومية العربية تهددها بوجودها[٦٦] . ولذلك رفض الحزب كل الاشكال التأريخية لحركة القومية بالمعنى الذي يتناقض مع هذا الفهم . والثاني : عام يتعلق بالعلاقة مع المجتمع الانساني ، وتأكيد البعث انه لا يرى في القومية العربية حالة مجردة خاصة بالعرب وانما يرى فيها « صورة لانسانية جديدة »[٦٧] ، وان حق كل أمة في ان تكون لها شخصيتها القومية يفترض تضامنا كفاحيا لخلق انسانية جديدة . فالنظرية القومية إذن يفرضها المنهج العلمي الثوري الذي استخلصها من تحليله العلمي لتناقضات المجتمع العربي . ولذلك اكتسبت الوحدة والحرية والاشتراكية سماتها باعتبارها نسقاً فكرياً منفتحاً على

---

(٦١) المصدر نفسه، ص ٣٧.
(٦٢) المصدر نفسه، ص ١٧٥.
(٦٣) المصدر نفسه، ص ١٨٧.
(٦٤) المصدر نفسه، ص ٩٨.
(٦٥) المصدر نفسه، ص ٣٨.
(٦٦) المصدر نفسه، ص ١٧١.
(٦٧) المصدر نفسه، ص ١٩٩.

التطور ، وكلاً لا يتجزأ ، وفكرة مناضلة ، وفكرة انسانية ليس فيها تعصب أو عنصرية ، ويؤكد القائد المؤسس هذا الفهم عندما يحدد النظرية القومية ، نظرية لقومية تفهم أن « القضية العربية كل لا يتجزأ فهي حياة الشعب المادية وهي حياته الروحية ، مطالبه الاقتصادية العادلة ، ومطالبه الاجتماعية العادلة ، وهي حقوقه ومطالبه القومية المشروعة ، هي خيره ورفاهه وهي استقلال وطنه وسيادته ، وهي وحدة وطنه وتوحيده من بعد التمزيق والتجزئة »[٦٨] .

وعلى هذا الاساس حدد الحزب النظرية القومية بأنها الوحدة والحرية والاشتراكية ، وأكد أنها « تشكل كلا لا يتجزأ ولا يجوز فصل بعضها أو تأجيله عن بعضها الآخر »[٦٩] . فالعلاقة بينها علاقة موضوعية وفعلها محصلة تضافرها في خلق الحالة الثورية عند الأمة ، وخلق ارادتها القومية . وهذا الفهم للنظرية القومية اكسبها قوة تتعدد مصادرها، فتأريخيتها قوة « فقوتنا هي قوة التأريخ العربي » ، ومصلحة الأمة قوة «قوة العدد الأكبر من مجموع العرب » ، وانسانيتها قوة « هي قوة التأريخ الانساني » ، « ومنهجها قوة ترتكز على أقوى دعائم الواقعية والعلم »[٧٠] .

١ ـ الوحدة العربية

نظر البعث الى الوحدة نظرة ثورية: «تصورنا الوحدة العربية تصورا انقلابيا ثوريا»، فخالف المواقف الفكرية والسياسية التي كانت ترى في الوحدة حلماً او حتمية تمنحها آلية التحقيق، وهي لهذا تتحقق بالانبعاث الروحي في المجتمع العربي «اذا عاد العرب فشعروا بأنهم لم يوجدوا عبثا في الحياة... وليكونوا افرادا وجماعات متنافرة... انما وجدوا ككل شعب، ليعطوا خير ما في نفوسهم وعقولهم، ليعيدوا للحياة ما اعطتهم اياه، ليعبروا اكمل تعبير عن انسانيتهم... ليرتقوا الى مستوى روحي يصهر نفوسهم من جديد...»[٧١]. فالوحدة اذن ثورة بكل معنى الثورة يجب ان يتوفر لها شرط الوعي، والشعور الايجابي، والاحساس بالمسؤولية التاريخية. وممارسة الانقلاب هي حقيقة يفرضها النضال ولا تفرضها الروابط القانونية كالشعور بالانتماء الى امة واحدة كانت لها دولة واحدة وتتكلم لغة واحدة، ولها عادات وتقاليد مشتركة، والا لكانت الوحدة الآن قائمة. فالعرب كلهم يشعرون بهذه المقومات، ومع ذلك فالوحدة غير قائمة، بل على العكس تبدو أبعد مما نتصور. وهذه المقومات تغذيها وتعززها لكنها لا تخلقها؛ والذي يخلقها هو الارادة الواعية المؤمنة المناضلة التي تخلق نضال الوحدة، وتزرع ركائزها في الواقع القومي. وان الاكتفاء بالوعي بالمقومات يعبر عن نظرة سلبية الى التاريخ. فهذه المقومات اقترنت بمشروع وحدوي عبر التاريخ في مرحلة سرجون الاكدي، ثم في مرحلة اعلى هي الاسلام، فإذا كانت الأمة ترى في تاريخها مقومات الوحدة فإنه يفترض فيها ايضا ان تستوعب المشروع الوحدوي في كل عصر تحفزت فيه لتحقيق تجددها التاريخي.

لقد ابتدأ المشروع الوحدوي في الاسلام بتأشير مستوى الروح الجديدة، (التوحيد)، ومنه انبعثت كل تفاصيل الوحدة الاجتماعية والثقافية والجغرافية والاقتصادية. وان الروح الجديدة

---

(٦٨) المصدر نفسه، ص ١٩٥.
(٦٩) المصدر نفسه، ص ٢٣٧.
(٧٠) المصدر نفسه، ص ٣٧ ـ ٣٨. (النصوص مستلة بتصرف).
(٧١) المصدر نفسه، ص ٢٤٣.

غيرت نظرة العربي الى العربي، ونظرة العرب الى الشكل الاجتماعي للعروبة، غيرتها في المفهوم وفي الموقف القانوني. فلو ان داخل «الأوسي» و«الخزرجي» لم يتغير لما اجتمعا، ولكان تفريقهما اسهل من اجتماعهما. ولكنهما اجتمعا بعدما تغيرا في الروح فتغيرت نظرتهما الى الموقف القانوني في علاقتهما الواحد بالآخر، والى الموقف القانوني في علاقتهما «بالقبيلة»: لقد فقدا ارتباطهما التقليدي وما ترتب عليه من بناء ثقافي واخلاقي وقانوني، فاعتنقا فكرة جديدة وروحا جديدة هي الوحدة.

غير ان وصولهما الى الوحدة لم يكن آليا بل نضاليا، والمشروع الوحدوي في الاسلام يكشف لنا عن عناصر اساسية هي «العقيدة» و«الطليعة» و«الاقليم». ويكشف لنا ايضا كيف تحاورت هذه العناصر بعضها مع بعض، ومع الزمن العربي، ومع العرب جميعا، فخلقت امة... وكان خلق الأمة القومية بدء خلق الدولة القومية، ولذلك كانت نظرة العربي الى الاسلام نظرته الى الامة والثورة والدولة القومية معا.

ان البعث وقد وعى تاريخ الأمة وعيا ايجابيا يدرك جيدا ان الروابط القانونية الممثلة «بالانتماء واللغة والعادات والتاريخ» لن تحقق الوحدة ما لم تقترن بروح جديدة، وان الأمة العربية لن تصل الى وحدتها ما لم يكن لها مشروعها الوحدوي. فالانبعاث هو الآخر يحتاج الى النضال لكي يتحقق.

وهذا النضال هو نضال جماهيري، فالجماهير هي التي يجب ان يتحقق فيها الانبعاث الروحي لأنه هو الذي يخلق التفكير والنضال المناقضين لحالة التجزئة ويقترن في ذات الوقت بتغيير روح الانسان العربي على اسس جديدة من النظرة الذوقية والبناء الاخلاقي والنفسي اللازم لحالة الابداع. انه يعيد تنظيم الامة باعتبارها كيانا عدديا تسري فيه الروح الجديدة.

ولقد اسهمت هذه الرؤية في كشف المضمون الاجتماعي للوحدة. فالوحدة التي تتحقق بمتغير انبعاثي في الأمة، يعطيها فرصة التحقيق على يد الجماهير لا بالوسائل السياسية. فهي اذن طريق الجماهير الى التحرر من الاستغلال والاضطهاد والتمزق والى خلق الحالة الجديدة. انها تمتزج بتجربة الأمة المعاصرة كلها، تمتزج بانبعاثها الحضاري بنضالها الاشتراكي ونضالها التحرري ونزوعها الانساني، فهي اذن عملية خلق وليست عملية آلية تنتقل منها الأمة من حالة الى حالة، لأن هذه الأمة غير موجودة الآن وعلى الوحدة خلقها، فكان لا بد للوحدة من الاقتران بالنظرة الجديدة الى اخلاقية النضال التي تربط بين «الهدف» و«الاداة».

ومن هذا المنطلق اصبحت الوحدة اساسية في فكر البعث واساسية لتحقيق الحرية وبناء الاشتراكية. فكل «نظرة ومعالجة لمشاكل العرب الحيوية في اجزائها ومجموعها لا تصدر عن هذه المسلمة (وحدة الأمة العربية)، تكون نظرة خاطئة ومعالجة ضارة»[٧٢]. ولهذا اكد البعث رفضه لكل مشروع وحدوي ينظر الى الوحدة على انها عمل سياسي او عملية «جمع منفعل». «لو اعطونا اليوم، او في اي وقت الدولة العربية التي تتحقق فيها اهداف البعث وقالوا ان الايمان سيكون مفقودا من حياة البشر الذين يكوّنون هذه الدولة المثلى، لقلنا اننا نفضل ان تبقى امة مجزأة، أمة مستعمرة ومستغلة، مظلومة ومستعبدة، حتى نصل من خلال الآلام، ومن خلال الصراع بيننا وبين قدرنا، وبيننا وبين انفسنا، الى استكشاف حقيقتنا الانسانية»[٧٣].

---

(٧٢) ميشل عفلق، **البعث والوحدة** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٥)، ص ١٠.

(٧٣) عفلق، **في سبيل البعث**، ص ١١.

لقد عبر البعث عن رفضه هذا لكي يكون منسجما مع نفسه باعتباره «حزب الطريق الخاص»، وعبر عن انسجامه مع طبيعة حركة الأمة العربية في التاريخ، وهي كما تدل عليها تجاربها تبدأ بتغيير روحي يعبر عن نفسه بنظرة كونية شمولية فيكتسب قدرته على ارساء اسس الابداع الحضاري الانساني، ويتجسد في حركة مادية هي «دولة» تستوعب في تنظيمها فلسفة التغير وتأخذ على عاتقها اكمال رسالة الأمة.

ومثل هذه النظرة الى المشروع الوحدوي تعني عمليا وواقعيا ان البعث يدرك كيف يتطور تاريخ **الثورة الوحدوية**، «نعرف ان الوحدة تتحقق على مراحل... ولكن رغم ذلك وجدنا ان من الضروري ان يقترن نضال كل قطر في سبيل مشاكله الخاصة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفكرية بفكرة الوحدة والنضال من اجلها»[٧٤] معبّرا عن ضرورة اقتران المرحلي، «التكتيك»، «بالكل الشامل»، «الستراتيج». وقد حذر البعث من اغفال هذه الضرورة، خاصة وان اغفالها كان احد اسباب فقدان اول تجربة وحدوية في التاريخ الحديث والمعاصر، وحدة مصر وسوريا ١٩٥٨. وقد استقرت نظرة الحزب الواقعية في العراق الى تطورية ثورة الوحدة بعد انتزاع الحزب لقيادة العراق عام ١٩٦٨ .

«... في السابق كنا نحلم بأن تتحقق الوحدة العربية دفعة واحدة فلا بد ان نقدر الآن الصعوبات التي تواجه تحقيق الوحدة العربية لا لكي نتردد وانما لكي نقبل بالخطوات الجدية على طريق الوحدة العربية بشرط ان لا تكون تلك الخطوات بديلا عن الوحدة»[٧٥]. ويظهر هذا واضحا منذ ١٩٧١ في مشاريع العراق الوحدوية التي اقترنت بالتفاعل والحوار مع الواقع لتطويعه ووضعه في سياق العمل الستراتيجي، وهو واقع بعضه مترشح عن آثار التجزئة، وبعضه مترشح عن ظروف حركة الثورة العربية، وبعضه مترشح عن المتغيرات الدولية حول الأمة العربية.

٢ ـ الحرية

يؤكد المفهوم البعثي للحرية ارتباطها باعتبارين اساسيين: الأول حاجة الوجود الانساني الى العدل والحق، والثاني تضافرها (لاطلاق مواهب الأمة وقواها المبدعة). فهي اذن ترتبط بالاحساس الانساني بحرية الانسان وبحركته لصنع المستقبل الانساني ايضا. ولقد ادرك الحزب ان احساس الأمة العربية بالحرية بدأ منذ ان وعت طبيعة المرحلة الاستعمارية وما زخرت به من تعدد في القوى المحتلة وتنوع في اساليب الفعل الاستعماري، وكان منذ البداية يدرك ان هذا الاحساس الناجم عن (وعي الآخر) يشكل نصف المشكلة، وان النصف الأهم هو في (وعي الذات). ولذلك كان للانجاز الثوري للمنهج البعثي في تحديد مفهوم القومية العربية وتحديد نظريتها القومية دوره في اكساب الحرية مفهومها العلمي الثوري العميق. فاعطاء القومية مفهومها باعتبارها تعبيراً عن وجود (الأمة) اتاح للأمة وعي ذاتها المتخلفة الجدبة الخالية من الابداع، وبالتالي ادراكها اثر هذا التخلف في التناقضين الرئيسيين: الحاضر المتخلف مع ماضيها المبدع، وتناقضها مع روح العصر. وقد اتاح هذا الانجاز ان تأخذ الحرية مداها. فهي التحرر من الاستعمار في الخارج، والتحرر من الاستغلال وكل ما يشد الانسان الى التخلف والجدب في الداخل، اي اكسبها فرصة التحصن وتحصين النضال القومي من الانزلاق في شعارات النضال

---

(٧٤) المصدر نفسه، ص ٢٤٤.

(٧٥) حديث صدام حسين، في: مؤتمر الحقوقيين العرب، بغداد، ١٤ كانون الثاني/ يناير ١٩٧٥.

من اجل الاستقلال السياسي دون مضمون قومي اشتراكي، لأن التحرر من الاستعمار يبقى غاية سلبية «اذا لم يحمل منذ الآن بذور وملامح الغاية الايجابية وهي ما تطمح اليه الشعوب من تقدم وسلام ومن قدرة على القيام برسالتها الانسانية»(٧٦).

ان هذا المفهوم يعطي الحرية سمتها الرئيسية باعتبارها ثورة كلية، ثورة حياة بجوانبها الفكرية والاجتماعية. فهي جزء من ثورة قومية هدفها الانسان العربي والمجتمع العربي. ثم انه يحدد الابعاد الاساسية في الحرية وهي:

أ ـ **بعد قومي**: فبعث الأمة العربية يستلزم تحرر الانسان العربي والمجتمع العربي من عوامل الضياع والانحراف عن جوهرهما الانساني.

ب ـ **بعد اشتراكي**: يرى في الحرية تحريرا اجتماعيا وانسانيا وحضاريا.

ج ـ **بعد تحرري**: يقرن التحرر السياسي بالتحرر الاقتصادي وانهاء كل اشكال السيطرة الاستعمارية(٧٧).

ولذلك رفض الحزب الجانب المادي السلبي في نضال الحركات التحررية، وسلبية النظرة المادية وبغضها وكفرها بالحرية. كما رفض الحرية(٧٨) بمفهومها القطري الذي يفقدها الارتباط بالهدف الستراتيجي ويحولها الى مجرد ممارسة للديمقراطية الحقوقية، ويحول النضال من اجل الاستقلال الى شكل من اشكال التغير الفوقي. «فالحرية التي يسعى اليها كل قطر عربي على حدة لا يمكن ان تبلغ من العمق والشمول والمعنى الايجابي ما تبلغه الحرية التي تنزع اليها الأمة العربية عندما تضع مصيرها ومصير الانسانية موضع التساؤل»(٧٩).

ولذلك دعا الى الحرية القومية واشترط اقتران النضال العربي للتحرر ـ بالمفهوم الشمولي للحرية ـ بالهدف الستراتيجي(٨٠).

ودعا الى حل ثوري جديد لمشاكل العالم ينطلق من نظرة ايجابية للانسان. فليس هناك حرية اوسع واعظم من ان يربط الانسان نفسه بنهضة امته وثورتها. ولذلك تحتم على العرب ان يدركوا ان طموحهم من النضال لا يقف عند حد التحرر من الاستعمار، وانما يتجاوزه الى الغاء الاستغلال في الداخل ايضا، ولا يتوقف عند حد تأمين الحرية والرضا للشعب، وانما يوظفهما «لكي تنطلق عبقرية الأمة العربية نحو الابداع، نحو المساهمة الجدية في حمل اعباء الانسانية»(٨١). فالحرية اذن مبدأ يستلزم صيغة عملية في كل ظرف، اي مشروعا في الحرية يستوعب:

ـ النضال القطري للتحرر من الاستعمار.

ـ استكمال التحرر بتحقيق التحرر الاجتماعي.

---

(٧٦) ميشيل عفلق، **معركة المصير الواحد** (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٥)، ص ١٨٨.
(٧٧) الياس فرح، **في القومية والتربية والثورة** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧)، ص ٤٤. (بتصرف).
(٧٨) عفلق، **في سبيل البعث**، ص ٥٢ و١٦٤.
(٧٩) عفلق، **معركة المصير الواحد**، ص ٤٢.
(٨٠) ميشيل عفلق، **البعث** (سوريا)، ١/٣/١٩٤٧.
(٨١) عفلق، **في سبيل البعث**، ص ٤٥ و١٨٧.

ـ توظيف هذه الانجازات في خلق حالة الابداع، اي اعطاء التحرر من الاستعمار والتحرر الاجتماعي فرصة الفعل الافقي في الامة بتحديد نوع الديمقراطية الحقوقية، وشكل ممارسة الجماهير لها، اي معرفة الشكل الذي يعبر به التحرر من الاستعمار والتحرر الاجتماعي عن اثرهما في حياة الجماهير، اذ ان ممارسة هذه الحقوق اساس لنقل الحرية من حق تمارسه النخبة والطبقات الحاكمة الى حق تمارسه الجماهير ويعبر عن حريتها في اعتناق الفكر الوحدوي الاشتراكي . ومثل هذا التوازن اساسي «لخلق الارادة القومية الفعالة الصادقة الملائمة لحمل الاهداف العربية والسير فيها في طريق الانقلاب»[٨٢] .

وهذا يعني ان يأخذ مشروع الحرية دوره في التضافر مع الوحدة والاشتراكية في خلق حالة الابداع القومي.

٣ ـ الاشتراكيـــة

ابتدأ البعث جهوده الفكرية بـأن اكد القـومية بـاعتبارهـا حقيقة تـاريخية تعبـر عن وجود «الأمة»، وعزز هذا التوجه عندما اعتبر حاجات الأمة احد المحددات الاساسيـة للنظريـة القوميـة، فأصبح الموقف الاجتماعي سمة اساسية في مبادئه واهدافه، واصبح ربط النضال القومي بالنضال الاجتماعي سمة مركزية في فكر الحزب واحد ابرز الانجازات الفكرية في تاريخ الفكر وفكر العالم الثالث بالذات. ولذلك كان طبيعيا ان يجعل البعث الاشتراكية احد اركان النظرية القومية. فهو بهذا يكون قد اعاد القومية الى اهلها، الى الجماهير. غير ان خيار البعث للاشتراكية لم يكن خيارا مجردا، فهو لم يشعر بالحـاجة اليهـا لانها تشكـل حلا لمشكـل طبقي او اقتصادي، وانمـا لان فهمه للنظـرية القومية وللمسألة القومية عموما يتمثل في انه يعتبـرها «نظـرة الى الحياة». فهي اذن مـع الوحـدة والحرية تشكل عملية تضافر لخلق النظرة الجديدة الى الحياة وصنع الحياة الجديدة نفسها.

«لو سئلت عن اسباب ميلي للاشتراكية لاجبت ان مـا اطمح بـه منها ليس زيـادة في ثروة المعـامل بـل في ثروة الحياة وليس همي ان يتساوى الناس في توزيع الطعام بقدر ما يهمني ان يتاح لكل فرد اطلاق مـواهبه وقـواه»[٨٣]. فهي اذن ليست حلا لمشكل اقتصادي، ولا هي «وعود للمحـرومين»، ولا هي «لاشبـاع الجياع» ولا «الباس العراة»، وليست «دينا للشفقة»، انها «للممكنات في الانسان»، و«لزيادة ثروة الحيـاة». انها دين الحياة، وظفر الحياة على الموت. ولذلـك هي جزء من النظـرة القوميـة، وهي نضج في سيـاقها التاريخي. انها ليست اذن «كالنظرة الشيوعية»، كما ان القومية ليست «فكرة اوروبيـة». انها «تلبي الحاجات العربية وتراعي جميع الشروط والظروف المحيطة بالامة العربيـة في مرحلتهـا الحاضـرة»[٨٤]. وهي بهذا التحـديد فقط تـأخذ مـوقعها ضمن النظـرة العربيـة السليمة الى المـأزق القومي لـلأمـة والمـأزق الانساني، وعند ذلك تتحدد باعتبارها فرعا للقومية. فالقـومية تـدعو لـلانقلاب الـذي يخلق الروح ويحقق الانقلاب الاجتماعي والاقتصادي.

تؤشر ادبيـات الحـزب في مجـال الفكـر الاشتـراكي مستـويـين من النظـرة، الأول اقـراره

---

(٨٢) المصدر نفسه، ص ٦٧.
(٨٣) المصدر نفسه، ص ٨.
(٨٤) المصدر نفسه، ص ٩.

بالاشتراكية لأنه بها يعيد القومية الى اهلها، ويضع القضية في يد اصحابها، والثاني فهمه للاشتراكية. فهي متصلة بالقومية اتصال الجزء بالكل لأنها جزء من محتواها (احد اركان النظرة القومية)، وهي ليست نظرية لحل الاشكالات في الحياة القائمة، وإنما نظرة الى الحياة، فهي حل لأزمة وجود، وجوهر وجود، وتغيير لذهنية. انها جزء من النظرة العربية الى المأزق القومي والانساني المعاصر. وتؤشر هذه المستويات الطابع الاستقرائي التواصلي لاشتراكية البعث[٨٥]، فهي استقراء تاريخي لكل ثورات العدل في التاريخ العربي منذ أن سعى العراقيون القدماء الى ملء الدولة بمحتوى من العدل عبر عنه بتشريع القوانين وصولا الى الاسلام عندما اقترنت الحركة اليومية للانسان بالعمل الصالح والنظرة الانسانية الى العلاقات البشرية. وهي استقراء معاصر للمستوى الانساني للتقدم العلمي، واستقراء حواري واعٍ وثوري منفتح، واستقراء للمحتوى المعاصر للقومية ونضجه وقدرته على التعبير عن حاجات الأمة العربية، واستقراء لضرورات الزمن في نضج المفهوم العربي للعدل الاجتماعي عبر التاريخ. فالحزب يقرن عمليا اذن النضال الاشتراكي بالنضال القومي، والاشتراكية اذن تحمل خصوصية الأمة في نمطها الحضاري ونظرتها الى الحياة وحوارها مع الواقع العربي والاستجابة الى حاجاته. فهي اذن اشتراكية عربية تحمل مع كل الخصائص السابقة خصائص المنهج البعثي العلمي الجدلي الثوري.

عربية لأنها تأخذ بعين الاعتبار حاجات المجتمع العربي وترتبط ارتباطا وثيقا بالقومية العربية لأنها جزء اصيل منها وليست شيئا طارئا عليها، دون ان ينفي ذلك عنها صفتها القومية وطبيعتها الانسانية لانها تسهم في خلق انسانية عربية جديدة، ودون ان يفقدها علميتها لأنها بواقعيتها الثورية تتصل بالعلم وتطوره المستمر، ففيها خيار الأمة العربية للتقدم ونظرتها الى الحياة بعيدا عن الجمود والاضطهاد والقسر الايديولوجي.

خلاصة

تكشف الدراسات العربية التي تناولت المرحلة الراهنة من حياة الأمة عن قصور في الرؤية في حديثها عن البعث ودوره التاريخي، اذ ما زالت معظم هذه الدراسات اما اسيرة نظرة مجردة تنظر الى البعث نظرتها الى حزب سياسي من الاحزاب التقليدية التي تحبل بها الاوضاع العربية فتقع اسيرة الانزلاق في متاهات المنهج وضبابية الرؤية وسطحية المعالجة، او اسيرة نظرة فلسفية مجردة تستعير مناهج فكرية ومقولات تحاول تطبيقها على الواقع ومكوناته فتقع اسيرة التناقض. وبدلا من ان تدرك ان هذه التناقضات نابعة منها فإنها تسقطها على الواقع القومي ومكوناته فتهرب من المأزق صوب استنتاجات مغلوطة. وقليلة هي الأعمال التي تعمقت في دراستها للحزب وتناولته فكرة نضالية ثم اداة نضال، وبالتالي مواكبة نضاله في حركته ضمن امدائه الستراتيجية أو مواقفه المرحلية.

ولد البعث فكرة نضالية: «الآن تنطوي صفحة من تاريخ نهضتنا العربية، وصفحة جديدة تبدأ... صفحة الذين يجابهون المعضلات العامة ببرودة العقل ولهيب الايمان، ويجاهرون بأفكارهم ولو وقف ضدهم اهل الأرض جميعا»[٨٦]. وهذه الفكرة النضالية امتلكت شروط الحياة في طبيعة نشأتها باعتبارها مشروعا ثوريا

(٨٥) المصدر نفسه، ص ٢٠٣.

(٨٦) المصدر نفسه، مقتبس من مقالة: «عهد البطولة،» (١٩٣٥).

متكاملا. فهي فكرة ونضال، فكرة استكشفها «العلم» وحدد مبادئها: «الوحدة» و«الحرية» و«الاشتراكية»، ونضال تخوضه الجماهير، وهي عمل يقوده حزب لتحقيق مبادىء الفكرة.

وهذه الفكرة ولدت من رحم التاريخ العربي فهي اداة تحريك للقوى الثورية العربية وظروف الثورة في الواقع العربي، ولكن هذه الفكرة ـ الحركة «اعطت الثورة العربية صيغتها الموحدة المنطقية الشاملة» ووضعتها «في وقت واحد في جو العصر الذي تعيش فيه، عصر المذاهب الاجتماعية والاقتصادية، وفي جو الروح العربية الاصيلة» عندما اعطت العروبة مفهومها الحديث الايجابي الثوري بعد ان كانت العروبة لفظة فارغة غامضة، واطارا فاقد الروح والمحتوى، «ومنحتها قدرة الحركة والفعل عندما اعطتها مفهومها كثورة على التخلف والظلم الاجتماعي، والثورة على التجزئة وفي سبيل الوطن العربي، والثورة على امراض المجتمع وعصبياته وامتهان كرامة الفرد والمجموع وجعلتها منسجمة مع نفسها ومع العصر، امينة للنظرة الكونية الشمولية التي تسم حركة الأمة في التاريخ عندما جعلتها ثورة من اجل القيم الانسانية»[٨٧]، فإنجاز البعث الاساسي تمثل في هذا البناء الفكري للقومية العربية. «فالفكر في حد ذاته قوة تاريخية، قوة ثورية لا تقدر»[٨٨]، لأن هذه «الصيغة الفكرية الشاملة» ارتفعت بالعرب وبالفكر العربي الى مستوى حضاري، ولذلك فإن تقدير الدور التاريخي للبعث يفترض ان يعي مستويين:

١ ـ **قومي** يرى في البعث انجازه التاريخي في وضع القضايا القومية في سياق «حل ثوري جديد لمشاكل العالم» اولا، ثم في توضيح فكرة القومية العربية وتأكيدها «حقيقة في التاريخ العربي والانساني» ثانيا. ويرى فيه الانجاز العلمي في «توضيح الاهداف الصحيحة وما بينها من ترابط ووحدة»، ويضع يده على روعة الحل الذي قدمه في «توضيح الطريق الصحيحة التي تضمن تحقيق هذه الاهداف». فالبعث هو اول حركة فكرية ثورية تقدم مشروعا ثوريا متكاملا يشكل طريقا خاصا وسط هيمنة الايديولوجية الاوروبية بطرفيها: «الرأسمالية» و«الشيوعية»، وفي هذا المشروع الثوري المتكامل تقترن «الفكرة» «بالعمل»، «العقيدة» و«الحزب»، لتحدد نظرية العمل القومي في ثلاثة مستويات:

- النضال لبناء الانسان العربي الجديد.
- بناء القاعدة الثورية لقيادة النضال القومي.
- تحقيق الانبعاث القومي.

٢ ـ **انساني**، فالبعث الذي ولد وهو يرى الأمة العربية المتخلفة امام ضرورات التقدم والخيارات المتاحة بين «الرأسمالية» و«الشيوعية»[٨٩] عبّر عن اصالته برفضه تلك الخيارات واختيار منهج فكري خاص في البحث عن خيار آخر. ان البعث خيار نابع من حاجة الشعوب الحضارية ذات التكون الحضاري القديم، وهو الخيار الذي اتفقت القوتان الكبيرتان للحيلولة دون ظهوره لأن في انتصاره تدليلا على قدرة الشعوب المضطهدة، والشعوب التي بشرت اوروبا بانتهاء عصرها، على كسر التطويق واختيار طريقها الذي يضمن اصالتها ويحقق لها التقدم، فالدور التاريخي الانساني للبعث هو في كسر طوق الجمود الذي تفرضه اوروبا على البشرية وعلى الحياة،

---

(٨٧) المصدر نفسه، ص ٤٩.

(٨٨) المصدر نفسه، ص ١٨٦.

(٨٩) عفلق: **البعث والتراث**، ص ٧٧، و**في سبيل البعث**، ص ٥٢.

والحيلولة دون اصابتهما بالعقم. فهو ليس شعورا بالمسؤولية نحو ماضٍ، وانما نحو مستقبل للانسانية، نحو حياة جديدة. ولهذا دعا «منذ البداية الى الحياد»(٩٠).

إن قيمة الانجاز التاريخي للبعث يعبر عنها كشفه خلود القومية العربية، واستمرارها دون ان تفقد توافقها مع الزمن او تتناقض مع حاجات الأمة ومصالح جماهيرها، او تضعف فيها روح استشعار متطلبات العصر القومية والانسانية. وتلعب النظرية القومية دورا بارزا في هذه المرونة. فالنظرية القومية التي هي محتوى القومية اصبحت القانون الذي حيثما وجدت حاجة لتطوره استجابت القومية لها. اما دور القومية هنا فيتحدد في توجيه الاستجابة في شكل حوار مع الحاجة التي تفرضها. ولذلك فإن التقدم والتراجع (الاستجابة او التقصير عنها) يحدثان في النظرية حتى يأخذ مداهما كله، فيضاف التقدم الى مكونات الوجود (الأمة)، ويغني اطاره التاريخي (القومية). ولعل هذا هو الذي يفسر لنا لماذا اكتسب البعث تاريخية فريدة من نوعها اصبحت وسيلة تحصُّن له باعتباره عقيدة وحزبا واهدافا، وجعلته، حيثما واجه انتكاسة في التطبيق، قادرا على هضمها واستيعابها والعودة ثانية بتطبيق آخر ينسجم مع العقيدة ويستجيب بشكل سليم للواقع □

(٩٠) عفلق، **في سبيل البعث**، ص ٥٢.

الفكر القومي العربي لجمال عبدالناصر

د. طارق الهاشمي

كلية القانون والسياسة ـ جامعة بغداد.

مقدمة

يحتل الفكر القومي دورا كبيرا وخطيرا في حياة الشعوب وهو يرسم الخطوط الرئيسية في جادة الحياة الكبرى، فهو يعين على التقدم ويدفع عجلته نحو مدارج العزة والسيادة ويعبر عن واقع العصر ويكشف عن مطاليب الناس ومشكلاتهم وكذلك صراعاتهم مع قوى داخلية عميلة وقوى دخيلة خارجية. ومن هنا كان الفكر امتدادا يصل الماضي بالحاضر وعونا على رؤى مستقبلية واضحة.

وفكر جمال عبدالناصر، لا يمكن أن يكون، إلا وعيا بالعصر وفهما له. فقد كانت الأمة العربية، قبل ظهور جمال عبدالناصر، جزء منها تابع للامبراطورية العثمانية ثم انتقل الى سيطرة الامبراطورية البريطانية والفرنسية، واجزاء منها خاضعة لسيطرة إيطالية واسبانية.

إن معاهدة سايكس ـ بيكو تعبر بجلاء عن ذكاء نادر في تجزئة الوطن العربي. فسيطرة الغرب شلت أو كبلت ارادتنا وسلبت حريتنا في العيش احرارا نتمتع بخيرات ارضنا المباركة المعطاءة، ولذا فإن «الحرية» كانت مطلبا طبيعيا وتلقائيا عند جماهير امتنا العربية التي ترى ان الانسان يولد حرا على ارضها. وكان الاستعمار قد مكن ـ بالباطل وبالقوة ـ لحفنة من الناس أو لطبقة منهم امتلاك الارض ومن عليها من انسان وحيوان، فكان ان تنبه الانسان العربي وادرك ان الكثرة الكاثرة من ابنائه تَشْرَق بالموت فقرا وبؤسا، وان قلة قليلة منهم تغرق بالنعيم والغنى. ومن هنا جاءت «الاشتراكية» بتطبيقها العربي مطلبا جماهيريا وحلا جذريا لمعالجة تناقضات المجتمع الصارخة ولإزهاق باطل فرض من غير حق وللقضاء على استغلال الانسان للانسان.

وكان طبيعيا ألا يعترف الشعب العربي الواحد بالحدود المصطنعة التي اقامها الاستعمار على ارضه، ولذا فإن الدعوة الى «الوحدة»، مطلب الجماهير العربية، دعوة أصيلة ونداء طبيعي ضد التجزئة التي فرضت علينا بقوة الباطل دون ارادتنا.

وأما الفكر العربي في مصر فكان يعيش حبيسا في صدور ابنائه، وكانت الانظمة السياسية السابقة لقيام ثورة ٢٣ تموز/ يوليو ١٩٥٢ تهيل الرماد على النار التي تشتعل في الصدور. فالفكر العربي كان موجودا قبل جمال عبدالناصر، ولكن اسهام الفكر الناصري بصلابته و بما يمثل من زاد اصيل في نقاوته، نقي في اصالته، دفع الفكر القومي العربي من حيز الخيال الى الوجود، ومن دائرة الأماني الى الواقع.

إن الناصرية فكر حي يقوم على الممارسة، وهي بهذا الشكل حدث ثوري حاسم في تاريخ العرب والعالم ما دام هذا الفكر ينشد التحرر انطلاقا من القيود وانعتاقا من العبودية الى العدل والحرية، والاخيرة انما هي دعوات خيرة للبشر، ومن هنا كان الفكر القومي العربي تراثا للانسانية جمعاء.

إن دراستنا للفكر الناصري من القومية العربية دراسة ثورية وتاريخية، فالثورة تاريخ والتاريخ ثورة. ولقد قدر لثورة ٢٣ تموز/ يوليو ١٩٥٢ بقيادة جمال عبدالناصر ان تزيح الرماد الذي انهال على نار القومية العربية فإذا بها، قرابة عقدين من السنين، تصنع لهذه الأمة تاريخها المجيد والسعيد. فلقد حققت مصر استقلالها وانطلقت تصنع المعجزات فحقق الشعب العربي بقيادة جمال عبدالناصر تاريخا نضاليا عبر انجازاته الكبرى واصبحت الأمة العربية حقيقة واقعة لا مجال لانكارها.

إن هذا البحث المتواضع يقوم على أسس رئيسية هي:

- ان القائد نتاج المجتمع، وهو انعكاس له يتأثر به ويؤثر فيه.

- ان الشعب هو الزاد الذي لا ينفد، يستعين به الزعيم على تحقيق ما تجيش به نفسه من قضايا مصيرية وآمال كبرى.

- ان العمل أساس كل شيء في الحياة، فالأعمال اكبر صوتا من الاقوال.

يقول الله تعالى في كتابه الكريم: ﴿ **وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون**﴾. ويقول الرسول محمد (ص) «تعلموا ما شئتم ان تتعلموا فلن يأجركم الله حتى تعملوا».

وعليه فإن بحثنا ينقسم الى:

أولا: جذور الفكر القومي في مصر قبل ثورة ٢٣ تموز/ يوليو ١٩٥٢.

ثانيا: جذور الفكر القومي لدى جمال عبد الناصر.

ثالثا: العروبة في فكر جمال عبد الناصر بعد الثورة لغاية قيام الجمهورية العربية المتحدة.

رابعا: وعي جمال عبد الناصر لتجربة الوحدة والانفصال.

خامسا: بين وحدة الصف ووحدة الهدف.

سادسا: مصر قاعدة الثورة العربية.

سابعا: عبد الناصر والقضية الفلسطينية.

ثامنا: من الأمة العربية كمدى حيوي استراتيجي لمصر الى مصر جزءاً لا يتجزأ من الأمة العربية (الميثاق الوطني).

تاسعا: مفهوم الأمة العربية وعوامل وجودها.

عاشرا: القوى الاجتماعية التي تحقق الوحدة.

أولاً: جذور الفكر القومي في مصر قبل ثورة ٢٣ تموز/ يوليو ١٩٥٢

كانت مصر دوما مسرحا للغزاة لأنهم كانوا يعتقدون انها قلب الوطن العربي مشرقا ومغربا، فكانوا يقومون بمهاجمتها لأن اخضاعها اخضاع للوطن العربي بأكمله. وهكذا كانت الغزوات الاغريقية والرومانية، ومن ثم الغزو الصليبي، وكذلك الحملة الفرنسية والانكليزية وغيرها. وكل هذه لم تقدر على تحطيم روح المقاومة لدى شعبنا العربي في مصر. فحتى في ظل سيطرة محمد علي وأسرته فإن جيشا من الفلاحين المصريين سار ليحرر سورية بقيادة ابراهيم باشا من الظلم العثماني، وكان هذا الجيش يسمى الجيش العربي.

إن مصر قلب الأمة العربية، وقد كانت موطن الفكر الحر وينبعث منها كل شعاع منير في الفكر والادب والفنون. وكان الفكر القومي حبيساً في الصدور، موجوداً ولكنه كالنار يعلوها الرماد، وقلب مصر عربي، ولكن لسانها الرسمي، بسبب الاحتلال، غير ذلك.

هناك دعوات صدرت عن شخصيات مصرية معروفة كلطفي السيد وطه حسين تدعو إلى فرعونية مصر، ولكن كانت هناك دعوات اخرى تصدر عن شخصيات مصرية معروفة ايضا امثال عزيز علي المصري وعبدالرحمن عزام ومكرم عبيد وابراهيم عبدالقادر المازني تدعو الى العروبة.

وكانت سياسة مصر الرسمية قرارا من سلطات الاحتلال لا تملك السلطة المصرية معه إلا التنفيذ والطاعة. فاسماعيل صدقي وزير الداخلية اصدر في عام ١٩٢٥ أمرا باعتقال الفلسطينيين الذين هتفوا ضد وعد بلفور اثناء مرور الاخير بالقاهرة لافتتاح الجامعة العبرية بفلسطين. وكانت حكومة محمد محمود عام ١٩٢٩ قد وقفت ضد ثورة شعب فلسطين وكتبت جريدتها (السياسة) تهدد الوطنيين الفلسطينيين بالطرد لتهييجهم الرأي العام وذلك خوفا من غضب بريطانيا ومن أي عامل يثير الشعب المصري الكاره لحكمهم.

أما الأحزاب الوطنية الناشئة مثل (مصر الفتاة) فقد وضعت في برنامجها هدف التحالف مع البلدان العربية، و(الاخوان المسلمون) كان من اهدافهم اقامة روابط عربية اسلامية، وجمعية (الشبان المسلمين) نشطت لجمع التبرعات لضحايا ثورات شعب فلسطين.

فلئن كان د. طه حسين قد كتب مقالات في (كوكب الشرق) عام ١٩٣٣، والمكشوف اللبنانية عام ١٩٣٨ قال فيها «ان الفرعونية متأصلة في نفوس المصريين وانها ستبقى كذلك» فإن ابراهيم عبدالقادر المازني كان قد كتب عام ١٩٣٥ يقول: «فشلت الثورة المصرية لأننا احطنا قوميتنا بمثل سور الصين، ذلك انني اومن بما اسميه القومية العربية، واعتقد أن من خطل السياسة وضلال الرأي أن تنفرد كل واحدة من الأمم العربية بسعيها غير عابئة بشقيقاتها». كذلك كتب مكرم عبيد سكرتير عام حزب الوفد ووزير مالية مصر الشهير مقالا في مجلة الهلال بعنوان «نحن عرب». وكان يبشر بالقومية العربية وبالوحدة العربية

بدءاً من عام ١٩٣٠. كذلك دافع وزير خارجية مصر في حكومة حزب الوفد امام عصبة الأمم عن حقوق شعب فلسطين ومنعت حكومة الوفد سفر العمال المصريين الذين طلبتهم السلطات البريطانية ليحلوا محل العمال الفلسطينيين. كما تكونت جامعة الرابطة العربية عام ١٩٣٦ برئاسة احد زعماء حزب الوفد المصري ورئيس مجلس الشيوخ محمود بسيوني.

وفي تشرين الأول/ اكتوبر عام ١٩٣٨ انعقد في القاهرة أول مؤتمر نسائي عربي بدعوة من السيدة «هدى شعراوي» رئيسة الاتحاد النسائي المصري. واما في نطاق الجيش فلقد كان هناك ضباط عرفوا بدعوتهم الى العروبة امثال عزيز علي المصري وصالح حرب وعبدالرحمن عزام.

كانت هناك اذن في مصر بعد الحرب العالمية الأولى «دعوات قومية» على الرغم من قوة الاحتلال وانصياع السلطة لأوامره. وكانت جمعية الشبان المسلمين قد طالبت في عام ١٩٣٣[١] بالوحدة العربية. ولقد ظهر الفكر الوحدوي العروبي واضحا ما بين عام ١٩٣٠ وعام ١٩٥٢. فجمعية مصر الفتاة التي اسسها احمد حسين كانت تدعو عام ١٩٣٣ الى القومية المصرية (وحدة مصر والسودان) المتحالفة مع البلدان العربية والمتزعمة للعالم الاسلامي. وقد تحولت عام ١٩٤٠ الى منظمة تدعو الى قومية اساسها الاسلام مركزة على دور مصر القيادي للبلدان العربية فأصبح اسمها «الحزب الوطني الاسلامي».

وفي الفترة نفسها اعلن احمد حسين عروبة مصر في خطاب وجهه الى جمعية الشبان المسلمين يدعو فيه الى تحقيق الوحدة العربية قبل الوحدة الاسلامية محددا عوامل هذه الوحدة بوحدة اللغة ووحدة الثقافة ووحدة الايمان، والى تحويل اسم مصر الفتاة عام ١٩٤٨ الى الحزب الاشتراكي الذي حرص على وحدة الشعب العربي في اطار دولة (الولايات العربية المتحدة)، وكان شعار الحزب: «ليست حركة مصر الفتاة، مصر الاشتراكية، الا صرخة انبعاث ويقظة الامة العربية كلها»[٢].

كما كان هناك جمعية (الاتحاد العربي) التي اسسها فؤاد اباظة عام ١٩٤٢ والتي طرحت مفهوما قوميا عربيا خالصا هو انشاء «اتحاد عربي» يضم مصر والعراق وسوريا ولبنان وفلسطين والاردن واليمن والسعودية وليبيا والجزائر والمغرب: وربما كان هذا الطرح الأول من نوعه لأنه جاء خالصا من الانتماء الديني او الطائفي. وفتحت الجمعية لها فروعا في بغداد وبيروت وعمان وبلاد المهجر وكانت ترسل اموالا وأسلحة لمساعدة الثوار العرب في فلسطين، واستمرت في نشاطاتها حتى قيام ثورة ٢٣ تموز/ يوليو ١٩٥٢.

كان جمال عبدالناصر الذي ولد في ١٥ كانون الثاني/ يناير عام ١٩١٨ قد تأثر بجمعية «مصر الفتاة» تأثرا كبيرا وانضم اليها. واما في الاعجاب الفردي فقد اعجب بشكل بارز بعزيز علي المصري استاذه في الكلية الحربية الذي ظل على اتصال به قبل الثورة وبعدها الى ان مات. وعندما سأله مندوب (النيويورك تايمس) عام ١٩٦١: هل هناك شخصية معاصرة تأثرت بها؟ اجاب «اعتقد ان اكثرهم تأثيرا عليَّ كان الفريق عزيز المصري. لقد اعجبت به عندما كنت ضابطا صغيرا. فلقد كافح في سبيل الاستقلال واصر عليه. ولقد التقيت به مرات عديدة قبل الثورة وبعدها واستمرت لقاءاتنا تتكرر حتى وفاته». وأما

---

(١) مارلين نصر، **التصور القومي العربي في فكر جمال عبدالناصر، ١٩٥٢ ـ ١٩٧٠: دراسة في علم المفردات و الدلالة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨١)، ص ٨٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ٨١.

فكريا فقد تأثر واستفاد كثيرا من قراءاته لعدد من المفكرين القوميين العرب، ابرزهم ساطع الحصري[٣].

ثانياً : جذور الفكر القومي لدى جمال عبدالناصر

كانت طلائع الوعي العربي عند جمال عبدالناصر قد بدأت وهو فتى يافع في المدارس المتوسطة. فقد كان يخرج مع المتظاهرين احتجاجا على وعد بلفور. ويقول جمال عبدالناصر في كتابه فلسفة الثورة:

«وأنا أذكر فيما يتعلق بنفسي ان طلائع الوعي العربي بدأت تتسلل الى تفكيري وانا طالب في المدرسة الثانوية اخرج مع زملائي في اضراب عام في الثاني من شهر نوفمبر/تشرين الثاني من كل سنة احتجاجا على وعد بلفور الذي منحته بريطانيا لليهود ومنحتهم به وطنا قوميا في فلسطين اغتصبته من اصحابه الشرعيين»[٤].

ان الاحتلال الاجنبي للوطن العربي قد ايقظ في نفوس العرب الشعور بالمهانة. وصار العرب ينشدون في الوحدة العربية الخلاص من الاستعمار، والى هذا يشير جمال عبدالناصر بقوله:

«دي الوحدة اللي طلعنا عليها واحنا صغيرين، وكانت مداركنا محدودة وبنمشي في الشوارع ونقول تحيا الوحدة يسقط وعد بلفور، تسقط فرنسا ايام ما كانوا بيضربوا دمشق وبيضربوا بيروت، وايام ما كانوا بيضربوا سوريا وبيضربوا لبنان كنا لسه في المدارس الثانوي او في الابتدائي بنطلع ونقول تحيا الوحدة العربية تسقط بريطانيا، ايام الثورات اللي كانت بتحصل في فلسطين»[٥].

أما عن انضمامه الى جمعية «مصر الفتاة» فهو يقول: «لقد انضممت الى جمعية «مصر الفتاة» ولمدة عامين بعد مظاهرة الاسكندرية». وقال «انا باشتغل في السياسة ايام ما كنت في ثالثة ثانوية، وفي الثانوي حبست مرتين اول ما اشتركت في مصر الفتاة وده يمكن اللي دخلني في السياسة، كنت ماشي في الاسكندرية ولقيت معركة بين الأهالي والبوليس، اشتركت مع الاهالي ضد البوليس قبضوا عليّ ورحت القسم بعدما رحت القسم سألت: الخناقة كانت ليه، وكنت في ثالثة ثانوي فقالوا: ان رئيس حزب مصر الفتاة بيتكلم والبوليس جاي يمنعه بالقوة وقعدت يوم وثاني يوم طلعت بالضمان الشخصي وهنا انضممت لحزب مصر الفتاة».

وكان يعتبر احمد حسين مؤسس حركة مصر الفتاة استاذه الذي ادخله السياسة، وانه لو لم يكن احمد حسين لما كان جمال عبدالناصر. ثم كان لدخوله الجيش بعد معاهدة ١٩٣٦ بين مصر وبريطانيا اثر كبير وقوي في تفكيره القومي.

المرحلة العسكرية: (١٩٣٧ ـ ١٩٥٢)

كان لدخول جمال عبدالناصر الجيش طالبا حربيا ثم ضابطا، اثر كبير في تعميق وعيه العقلي الذي واكب شبابه. فليس خافيا على احد ما للجندية من مزايا، فهي علم وفن يقومان على التطبيق والتنفيذ.

---

(٣) جمال عبدالناصر، **يوميات عبدالناصر عن حرب فلسطين**، تقديم محمد حسنين هيكل (باريس: مؤسسة الوطن العربي للطباعة والنشر، ١٩٧٣)، ص ١٢٠.

(٤) جمال عبدالناصر، **فلسفة الثورة**، اخترنا لك، ٣ (القاهرة: دار المعارف، ١٩٥٤)، ص ٣٤.

(٥) خطاب للرئيس جمال عبدالناصر في العيد الحادي عشر لثورة ٢٣ تموز/يوليو ١٩٥٢.

ان الطالب العسكري بما يتهيأ لـه من تدريب واطـلاع واحتكاك وقـراءة ودراسة اقـدر على ادراك مزايا الوحدة واهميتهـا الاستراتيجيـة. فلقد طـالع كتـابات كبـار المعلقين العسكـريين وفي مقدمتهم كلاوفيتش وهارت ليدل ولندسل وفولر وكذلك طالع حياة بسمارك ونابليون بونابـرت وكمال اتاتورك وغيرهم.

يقول محمد حسنين هيكل: «خرج جمال عبدالناصر بمجموعة من القناعات الاستراتيجية الاساسية نتيجة قراءاته وهي:

١ ـ ان حركة مصر التاريخية تتجه نحو الشرق.

٢ ـ ان الدفاع عن مصر يرتكز على الشام. وبالتحديد فقد كـان يعتقد ان خط غـزة/ بير سبـع هو الخط الاخـير للدفاع عن مصر، وبعده فليس هناك إلا خط المضايق وهو خط يدافع عن قناة السويس والقاهرة.

٣ ـ ان هناك تشابكا في قضية الامن بين مصر وسوريا بصفة عامة وفلسطين بصفة مركزة»[٦].

ويقول جمال عبدالناصر عن الجندية:

«لقد آمنت بالجندية طول عمري، و الجندية تجعل للجيش واجبا واحدا هو ان يموت على حـدود وطنه، فلمـاذا وجد جيشنا نفسه مضطرا للعمل في عاصمة الوطن وليس على حدوده؟»

وعن دراسته في الكلية الحربية كتب يقول: «ثم بدا نوع من الفهم يخالج تفكيري حول هذا المـوضوع عندما اصبحت طالبا في الكلية الحربية ادرس تاريخ حملات فلسطين بصفة خاصة وادرس بصفة عامة تاريـخ المنطقة وظروفها التي جعلت منها في القرن الاخير فريسة سهلة تتخطفها أنياب مجموعة الوحوش الجائعة؟».

ثم يقول: «ثم بدأ الفهم يتضح وتتكشف الاعمدة التي تتركز عليها حقائقه لما بدأت أدرس وانا طالب في كلية اركان الحرب حملة فلسطين ومشاكل البحر الابيض المتوسط».

وعن اشتراكه في حرب-فلسطين كتب يقول: «ولما بدأت ازمة فلسطين كنت مقتنعا في أعماقي بأن القتال في فلسطين ليس قتالا في ارض غريبة، وهو ليس انسياقا وراء عاطفة، وانما هو واجب يحتمه الدفاع عن النفس».

ويذكر كيف انه، بعد صدور قرار تقسيم فلسطين، في شهر تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٤٧ عقد فيه الضباط الاحرار اجتماعا واستقر رأيهم على مساعدة المقاومة الفلسطينية. وذهب جمال عبدالناصر يطرق باب بيت الحاج امين الحسيني مفتي فلسطين عارضا عليه تطوع المصريـين للقتال. كمـا ان الكثيرين من زملائه اعضاء اللجنـة التأسيسيـة للضباط الاحـرار الذين اصبحـوا اعضاء مجلس قيادة الثورة كانوا قـد هبوا لنجـدة فلسطين وهم: حسن ابـراهيم وعبداللطيف البغـدادي وزكريـا محيي الدين وكمال الدين حسين وغيرهم.

إن جمال عبدالناصر اذن مواطن عربي من مصر اشربت روحه منذ نعـومة اظفـاره بمبادىء القومية العربية. وحين أصبح شابا وهب حياته لأمته العربية دفاعا عنها والعمل على تحريرهـا من قيود الاستعمار والتخلف. لقد قلنا في بداية هذا البحث ان مصر قلبها عربي ولكن لسانها الرسمي غـير ذلك وهـذا مما شجـع انطلاق الـدعوة الى فـرعونيـة مصر. وكان جمـال عبدالنـاصر ـ وغيره كثيرون ـ احد المؤمنين بعروبتها وحقها في حياة حرة كريمة ترفرف عليها رايات الاستقلال والتقدم

(٦) عبدالناصر، **يوميات عبدالناصر عن حرب فلسطين**، ص ١١٧.

والمجد، ولا يمكن ان يكون هذا الوعي الا في اعماق مصر وفي اعماق ابنائها.

وجمال عبدالناصر يشير الى ذلك صراحة في فلسفة الثورة حيث يقول: «إننا نحلم بمجد أمة، فما هو الأهم: يمضي من يجب ان يمضي أم يجيء من يجب ان يجيء؟ وأقول لنفسي واشعاعات من النور تتسرب بين الخواطر المزدحمة: بل المهم أن يجيء من يجب ان يجيء إننا نحلم بمجد أمة ويجب أن نبني هذا المجد».

إن في حياة جمال عبد الناصر قصة شعبنا العربي، وهو يشير الى ذلك قائلا: «وقصص كفاح الشعوب ليس فيها فجوات يملؤها الهباء، وكذلك ليس فيها مفاجآت تقفز الى الوجود دون مقدمات». فلا يعقل اذن ان يكون الوعي القومي لجمال عبدالناصر قد قفز فجأة بعد قيام الثورة كما يقال، ولا يعقل اكثر من ذلك أن يكون الشعب المصري قد قفز بإيمانه القومي فجأة هو الآخر. ذلك هو قدر مصر، وان جمال عبدالناصر قد أطلق ـ وبقوة ـ الافكار الحبيسة كما يطلق المارد من قمقمه.

ثالثاً: العروبة في فكر جمال عبدالناصر بعد الثورة لغاية قيام الجمهورية العربية المتحدة

عندما تسلم الضباط الاحرار بقيادة جمال عبدالناصر السلطة في مصر في الثالث والعشرين من تموز/ يوليو ١٩٥٢ كان يجثم على ارضها ٨٥ الف جندي بريطاني. لقد كانت مصر بلدا محتلا من قبل القوات البريطانية. وكان عبدالناصر يتوق شوقا الى تحرير مصر اولا، وهذا منطقي. فإذا كانت القومية العربية تقوم في مواجهة الاستعمار والعمل على انهائه ليكون للأمة العربية ارادة حرة مستقلة واعية فإن ذلك لا يستقيم مع وجود قوات الاحتلال. ولذا سعى جمال عبدالناصر الى اجلاء القوات البريطانية عن ارض مصر، ولذا لم يكن هناك عند قيام الثورة اشارة الى العروبة والى الوحدة.

لطالما اراد الاستعمار تحقيق مشروع سوريا الكبرى والهلال الخصيب القاضي بضم بلدان عربية كانت رازحة تحت السيطرة الاجنبية وكان موقف الشعب العربي رفض هذه المشاريع المشبوهة. وجمال عبدالناصر رجل عملي فلا يمكن ان يدعو الى وحدة مع قطر عربي آخر وهو مكبل بسلاسل حديدية قوامها (٨٥) الف جندي بريطاني.

وكل هذا لم يصرف جمال عبدالناصر عن التفكير في أمته العربية. وحسبنا دليلا انه لم يكد يمضي اقل من سنة واحدة حتى كان قيام اذاعة «صوت العرب» في ٤ تموز/ يوليو ١٩٥٣. تلك الاذاعة التي كانت صوت الثورة العربية في كل مكان، تساند الثوار في شمال افريقيا، صالح بن يوسف في تونس والسلطان محمد الخامس ضد الجيلاوي في المغرب، ومع المؤمنين بعروبتهم ضد الاحلاف العسكرية، بل ان ساعة الثورة العربية في الجزائر اعلنت منها في اول تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٥٤.

ويحدثنا جمال عبد الناصر في كتابه **فلسفة الثورة** عن مصادر القوة للأمة العربية فيقول[٧]: «ان اول هذه المصادر اننا مجموعة من الشعوب المتجاورة المترابطة بكل رباط مادي ومعنوي يمكن ان يربط مجموعة

---

(٧) جمال عبدالناصر، **شروق مبدأ الناصرية: فلسفة الثورة، الميثاق، بيان ٣٠ مارس، مع دراسة وتحليل** (بيروت: دار البيان للطباعة والنشر، [١٩٦٩])، ص ٤٢.

من الشعوب. لنا تاريخ واحد وفتوحات جغرافية واحدة، وان لشعوبنا خصائص ومقومات وحضارة انبعثت في جوها الاديان السماوية المقدسة الثلاثة ولا يمكن اغفالها في محاولة بناء عالم مستقر يسوده السلام.

أما المصدر الثاني فهو ارضنا نفسها ومكانها على خريطة العالم، ذلك الموقع الاستراتيجي الهام الذي يعتبر بحق ملتقى طرق العالم ومعبر تجارته وممر جيوشه. والمصدر الثالث وهو البترول الذي يعتبر عصب الحياة المادية».

فمصادر القوة عنده هي: رباط معنوي هو الاديان السماوية، ورباط مادي هو الارض والقوة الاقتصادية المتمثلة في البترول. واما الدوائر فإنه يتحدث عن دوائر ثلاث: الدائرة العربية والدائرة الافريقية والدائرة الاسلامية.

فعن الأولى كتب يقول:

« أيمكن أن نتجاهل ان هناك دائرة عربية تحيط بنا، وإن هذه الدائرة منا ونحن منها، وامتزج تاريخنا بتاريخها، وارتبطت مصالحنا بمصالحها حقيقة وفعلا وليس مجرد كلام. ايمكن ان نتجاهل ان هناك قارة افريقية شاء لنا القدر ان نكون فيها وشاء ايضا ان يكون فيها اليوم صراع مروع حول مستقبلها وهو صراع سوف تكون آثاره لنا أو علينا سواء اردنا أو لم نرد.. ايمكن ان نتجاهل ان هناك عالما اسلاميا تجمعنا واياه روابط لا تقرّ بها العقيدة الدينية فحسب، وإنما تشدها حقائق التاريخ. وكما قلت مرة ان القدر لا يهزل.. فليس عبثا ان بلدنا في جنوب غرب آسيا يلاصق الدول العربية وهو جزء من الأمة وتشتبك حياته بحياتها».

قال جمال عبدالناصر في العيد الثاني للثورة: «مشاكل العرب هي مشاكل المصريين.. واذا كانت مشكلة الاحتلال استنفدت الى الآن الجهد الاكبر من جهود المصريين فإنها لم تصرفهم عن المشاركة في كل جهد عربي يبذل من اجل تحرير العرب».

ولقد قال جمال عبد الناصر لأحمد الشقيري بعد انتهائه من خطابه في العيد الثاني للثورة، وقد ذهب الاخير لزيارته في بيته: «نحن عرب ولسنا فراعنة!».

ان تصدي جمال عبدالناصر لسياسة الاحلاف العسكرية ـ حلف بغداد ومشروع ايزنهاور ـ ليعكس وبوضوح باهر حرصه الشديد على ان يكون العرب احرارا دون سيطرة اجنبية تفرض عليهم.

وكان تأميم قناة السويس قرارا عملاقا تاريخيا هزّ أمة العرب جذلاً وسرورا بالعزة والكرامة القوميتين وصفق له كل المستضعفين في الأرض وانفجر الاعداء غيظا وحقدا.

ولقد اطلق جمال عبدالناصر على قناة السويس «قناة العرب».

بعد هذا ارتبط الشعب العربي ارتباطاً قوياً ووثيقاً بزعامة عبد الناصر، كما ارتبط عبد الناصر بالشعب العربي . لقد كان طموح الشعب العربي أن يرى رداً على الغرب من عبد الناصر ولكن ما كان يدور في خلد احد قط أن يأتي رده حاسما وتاريخياً .

ثم كان قيام الوحدة العربية بين مصر وسوريا بزعامة عبدالناصر قمة قراراته القومية والثورية في وقت معا. ان اعلان الوحدة بين القطرين العربيين كان اعجازا في الانجاز وانجازا من الاعجاز. فهي الأولى من نوعها منذ سقوط بغداد على ايدي التتر وزوال الخلافة الاسلامية، وكان لحزب البعث العربي الاشتراكي دور كبير في قيامها.

لم يكن ذهن جمال عبدالناصر اذن، منصرفا عن العرب إلا بسبب انشغاله في بداية الثورة بإنهاء مشاكل الاحتلال وتثبيت سلطة الثورة. ولقد كانت القومية العربية حية تعيش في دمه ولحمه وعظمه .

يقول جمال عبدالناصر في حديثه لديزموند ستيوارت في اول نيسان/ ابريل ١٩٥٥:

«لقد تبلورت في ذهني القومية العربية كمذهب سياسي عندما كنا ندرس في كلية اركان الحرب المشكلات الخاصة بمنطقة الشرق الاوسط».

وقال عند افتتاحه مجلس الأمة المصري عام ١٩٥٧: «ان القومية العربية هي أمضى اسلحتنا في الدفاع عن وطننا، سواء في ذلك حدودنا المصرية المحلية او حدودنا العربية الشاملة».

كما خطب في المؤتمر الأول للاتحاد القومي الذي خلف هيئة التحرير قائلا: «انه يشرفنا ان نكون دعاة وحدة عربية شاملة تستمد وجودها من الطبيعة ذاتها».

وهكذا استطاع جمال عبدالناصر، وبتأييد من الشعب العربي، ان ينقل القومية العربية، وآيتها الوحدة العربية، من النظرية الى التطبيق، ومن الكتب الى واقع حي يترجم طموحات الشعب العربي. فهو، أي جمال عبد الناصر، وبحق، المهندس الأول لاقامة صرح اول وحدة عربية في تاريخنا المعاصر.

لقد امتد الوعي القومي امتدادا ثوريا على الساحة العربية فقامت ثورة ١٤ تموز/ يوليو ١٩٥٨ في العراق وتحطم بذلك حلف بغداد. ولو ان الوحدة العربية شملت العراق لتغير تاريخ العرب تغييرا جذريا بنقلهم من واقع التخلف الى التقدم ومن الضعف الى القوة كدولة كبيرة.

رابعاً: وعي جمال عبد الناصر لتجربة الوحدة والانفصال

كان وعي عبدالناصر لتجربة الوحدة والانفصال وعيا ثوريا وقوميا يقوم على الواقع، ولم يكن خياليا. فلئن كان قيام الوحدة ايذانا بميلاد دولة ليست دخيلة ولا غاصبة، ليست عادية ولا مستعدية، دولة تحمي ولا تهدد، تصون ولا تبدد، فإن الانفصال طرح مشكلات التغيير الاجتماعي امام عبدالناصر. وليست الثورية دائما نصرا يتحقق، وإنما الثورية ايضا في مواجهة الفشل مواجهة علمية تقوم على ادراك عميق للتاريخ وعلى فهم الواقع والاحاطة به. فالوحدة ارادة شعبية يكون الشعب لها حاميا ومدافعا، ولا يمكن ان تكون القوة سببا في فرضها: فما يقوم بالقوة ينتهي هو الآخر بالقوة. فالوحدة قوة ان احاطتها سواعد الشعب، والايمان بها درع حصين يبعد عنها كل المؤامرات. ولقد تملك جمال عبدالناصر نفسه وسيطر على عواطفه حين امر بعودة القوات المصرية. فهو لا يريد للوحدة ان تقوم على قوة السيف ولا يريد وحدة تدفع الى حرب الاشقاء، وهذا هو الفهم العميق والحقيقي للقومية العربية. وكانت قمة وعيه القومي والثوري في وقت معا حين قال: «ليس من المحتم ان تبقى سوريا قطعة في الجمهورية العربية وانما المحتم ان تبقى سوريا».

واعلن عبدالناصر بقاء «الجمهورية العربية المتحدة» رافعة اعلامها مرددة نشيدها مندفعة بكل قواها الى بناء نفسها لتكون سندا لكل كفاح عربي ولكل حق عربي ولكل أمل عربي. وحدث ان قام انقلاب في سوريا وذلك في ٢٨ آذار/ مارس ١٩٦٢. وقد حذرت الاذاعة السورية في ٣

نيسان/ ابريل ١٩٦٢ من خطر اسرائيلي فأصدرت القاهرة بيانا جاء فيه: هناك ما يوحي بأن السلطات تخشى من احتمالات خارجية تهدد أرض سوريا. ان الجمهورية العربية لا تقبل بأية حال من الأحوال أن تقف مكتوفة الايدي أمام خطر خارجي يهدد حرية الشعب السوري أو يمس سلامة اراضيه.

إن القومية العربية يقظة تدفع الى عمل فيه خير الأمة وتمنع اي عمل فيه شر لها. وهكذا كان جمال عبدالناصر في حياته يدفع حياته قطرات دماء ليدافع عن امته، فما لانت له قناة رغم الجراح!

خامساً: بين وحدة الصف ووحدة الهدف

كان عبدالناصر ينطلق دوما من التطبيق الى النظرية وكانت آيته في ذلك مبدأ الصواب والخطأ. فما يثبت صوابه تبناه واتخذه معتمدا وما ثبت بطلانه نبذه. وادراكا منه لحقيقة الموقف العربي كان يدعو الى التضامن العربي الذي يقوم على وحدة الصف.

ففي الثالث والعشرين من تموز/ يوليو عام ١٩٥٤ اعلن جمال عبدالناصر باسم مجلس قيادة الثورة «ان هدف حكومة الثورة ان يكون العرب امة متحدة».

ثم اعلن في دستور ١٩٥٦: «ان الشعب المصري جزء لا يتجزأ من الأمة العربية».

وجمال عبدالناصر هو اول حاكم لمصر ينص على أن الشعب المصري جزء لا يتجزأ من الأمة العربية. ولقد كانت دعوته بادىء ذي بدء دعوة تضامن تقوم على وحدة الصف. وفي هذا يقول: «الوحدة العربية كما نفهمها هي التضامن مع اخواننا العرب في اي بلد اذا حل بها شيء» (خطاب عبدالناصر في عيد الثورة الحادي عشر ١٩٦٣).

وفي خطاب له في ٢١ شباط/ فبراير ١٩٥٩ قال: «الوحدة العربية كما نفهمها وكما عبرت عنها بالتضامن او الوحدة او الاتحاد ما هي الا وحدة الصف التي تجعلنا يدا واحدة نصادق من يصادقنا ونعادي من يعادينا».

ثم حدث الانفصال ـ والانفصال جريمة لا تغتفر بحق الشعب العربي ـ فدعا جمال عبدالناصر الى وحدة الهدف بعد ان رأى ان القوة الرجعية هي التي قضت على الوحدة ما بين سوريا ومصر، وان الثورة الاجتماعية ضرورة تستدعي القضاء على القوى الاجنبية (الاستعمار واسرائيل) والقوى العميلة الضالعة مع الاستعمار، وهذا يفرض مبدأ «وحدة الهدف».

يقول الميثاق[٨]: ان مرحلة الثورة الاجتماعية تقدمت بهذا المفهوم السطحي للوحدة العربية ودفعت به خطوة الى مرحلة اصبحت فيها وحدة الهدف هي صورة الوحدة. ان وحدة الهدف حقيقة قائمة عند القواعد الشعبية في الأمة العربية كلها.

واختلاف الاهداف عند الفئات الحاكمة هو صورة من صور التطور الحتمي الثوري واختلاف مراحله بين الشعوب العربية. ولكن وحدة الهدف عند القواعد الشعبية هي التي ستتكفل بسد الفجوات الناشئة من اختلاف مراحل التطور.

---

(٨) جمال عبدالناصر، **الميثاق** (بيروت: دار المسيرة، [د.ت.])، ص ١٩٦ ـ ١٩٧.

إن وحدة الأمة العربية قد وصلت في صلابتها الى حد انها اصبحت تتحمل مرحلة الثورة الاجتماعية. وتطبيق سياسة وحدة الهدف انما يتعلق بالقوى الثورية المؤمنة فقط.

سادساً: مصر قاعدة للثورة العربية

كانت مصر في عهد جمال عبدالناصر قاعدة الثورة العربية تساند الثوار وتؤيدهم لا على صعيد الأمة العربية وحدها بل كانت تساند كل حركات التحرر في العالم.

لقد انطلقت الثورة العربية في الجزائر من اذاعة صوت العرب في القاهرة اولا كما ان اشتراك فرنسا في العدوان الثلاثي على مصر انما كان بسبب نظرة فرنسا الى جمال عبدالناصر وانه هو الذي يقف خلف الثورة الجزائرية. ولذا لم يكن غريبا ان يعلن احمد بن بيلا فور الافراج عنه ان جمال عبدالناصر صاحب دور رئيسي في انتصار الثورة. وان يتجه مع زملائه الى القاهرة ليكون اول لقاء معه قبل بقية الاقطار والزعماء العرب الذين ساندوا ثورة الجزائر[٩].

اما فيما يخص دعم مصر لسوريا فلقد كانت الاخطار التي تهدد سوريا من جراء حلف بغداد (العراق وتركيا) قد دفعت جمال عبدالناصر الى الاندماج مع سوريا واعلان الوحدة كما رأينا. ولم يتغير موقف الجمهورية العربية بعد الانفصال بل ظلت القاهرة تؤكد حرص الجمهورية العربية على ان تكون قاعدة النضال العربي. ثم كان لموقف القاهرة تأييدا لسوريا ان دخلت مصر الحرب ضد اسرائيل في ٥ حزيران/ يونيو ١٩٦٧، هذه الحرب التي انتهت بمأساة النكسة.

لقد خسر جمال عبدالناصر المعركة وخرج منها اسدا بلا مخالب ولا انياب، ولكن ظلت ارادته حرة. واذا كانت الحرب كما يقول كارل فون كلاوزڤتس هي «عمل من اعمال العنف موجه لاجبار الخصم على تنفيذ ارادتنا»[١٠] فإن اسرائيل لم تستطع اطلاقا ان تفرض ارادتها على جمال عبدالناصر. في حين ان السادات كان قد عبر قناة السويس وانتصر عسكريا في المعركة ولكنه رضخ لاسرائيل وفرضت عليه اتفاقية كامب ديفيد.

ان عبد الناصر خسر معركة ٥ حزيران/ يونيو ولكنه لم يخسر الحرب وانور السادات ربح معركة ٦ تشرين الأول/ اكتوبر ولكنه خسر الحرب.

وكان موقف مصر في عهد عبدالناصر دعما لثورة العراق في ١٤ تموز/ يوليو ١٩٥٨. ثم كانت ثورة اليمن عام ١٩٦٢ فساندها جمال عبدالناصر الذي كان يدعم كل نضال عربي ويقف وراءه مؤيدا مدافعا. ولم يتخل عن ايمانه بالقومية العربية حتى بعد الانفصال. فلقد سارع يشد من ساعد الثورة اليمنية الوليدة ورفض ان تكون وحدة بين القطرين المصري واليمني ما دام الجيش المصري موجودا في ارض اليمن.

هكذا هو جمال عبدالناصر رجل مبادىء لا يحيد عنها يحول افكاره الى واقع ملموس. وقد كانت زعامته تقوم على مصداقيته للأمة العربية وايمانه بها ومصداقية اعماله. وحسب المرء شرفا ان تكون اعماله مصداقا لاقواله.

---

(٩) أحمد حمروش، **قصة ثورة ٢٣ يوليو**، ٥ ج (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٧٤ ـ ١٩٧٨)، ج ٣: **عبدالناصر والعرب** (١٩٧٦)، ص ٣٩٤.

(١٠) Carl Von Clausewitz, *De la guerre* (Paris: Edition Minuit, [n.d.]), p.51.

قال الاستاذ ميشيل عفلق عن مساندة مصر لثورة اليمن، ان عملية الجيش المصري في اليمن عملية تاريخية... هي اللحظة في مستوى التاريخ (في مباحثات الوحدة ١٩ آذار/ مارس ١٩٦٣).

وفي خطاب علي ناصر محمد (٢٨ ايلول/ سبتمبر ١٩٧١) قال: «ان شعبنا اليمني بأجمعه لن ينسى مدى التاريخ ان ثورته لم تكن لتقف على قدميها اسبوعا واحدا لولا الزعيم الخالد جمال عبدالناصر والشعب المصري الشقيق...».

وعلى الرغم من انشغال مصر بحرب اليمن فإن ذلك لم ينسها واجبها القومي في مساندة الحركات الثورية. فلقد حدث خلاف بين الجزائر والمغرب على حدود الصحراء وطلب احمد بن بيلا مساعدة جمال عبدالناصر فبعث اليه فورا بكتيبة مدرعة ثقيلة.

كان موقفه واحدا في تأييد القضايا العربية والعمل على ازالة الاستعمار من كل ارض عربية.

يقول جمال عبدالناصر في خطاب له في صنعاء ٢٣ نيسان/ ابريل ١٩٦٣: «ان بريطانيا لا بد ان تجلو عن عدن. وان كلا من عدن والجنوب العربي ارض عربية. وان من المستحيل تماما على بريطانيا ان تفرق عربا عن عرب او يمنيين عن يمنيين... اننا لن نسمح للاستعمار بأن يبقى في اي جزء من اجزاء الوطن العربي».

ان ايمان جمال عبدالناصر ايمان قومي لا يهمه الجانب الشخصي بقدر ما يهمه مستقبل الامة العربية.. فلقد وقف مع سوريا رغم الانفصال، وايد الجزائر بعد قيام هواري بومدين بالانقلاب على احمد بن بيلا، وحين قام انقلاب عسكري ضد عبدالله السلال سارعت مصر مدفوعة بإيمانها العميق بفكرة القومية وقالت على لسان جمال عبدالناصر:

«لقد امضيت اياما مليئة بالقلق وانا ارقب الحالة حول صنعاء... ولم يعد الهدوء الى نفسي الا بعد ان انتصر جيش اليمن والنظام الجمهوري ايا كانت قيادته».

وبفضل دعم مصر عبد الناصر لثورة اليمن انتصرت الثورة في جنوب اليمن وخرج البريطانيون منها واعلن استقلال جمهورية اليمن الديمقراطية تحت قيادة الجبهة القومية وذلك في ٣١ كانون الأول/ ديسمبر ١٩٦٤.

ان اعمال جمال عبدالناصر وممارساته تشكل زادا غنيا في رفد الفكر القومي العربي.

سابعاً: عبدالناصر والقضية الفلسطينية

كان جمال عبدالناصر احد الضباط العرب الذين شاركوا في حرب فلسطين، ولقد جرح على ارضها. وقد انتهت حرب فلسطين بهزيمة الجيوش العربية وقيام اسرائيل في قلب الوطن العربي وقيام اسرائيل حدث شاذ في التاريخ لم يسبق له مثيل. لقد قامت اسرائيل باطلا وبالقوة، في زمن كان الشعب العربي يعيش في غفلة من امره، محكوما بأنظمة متواطئة مع الاستعمار الجاثم فوق ارضه وبتخلف ضارب اطنابه في الأرض العربية.

لقد استطاع اليهود الحصول على تصريح من بلفور وزير خارجية بريطانيا بإقامة وطن

قومي لليهود عام ١٩١٧. وهذا الوعد وصفه جمال عبدالناصر في رسالته الى الرئيس كندي «اعطى من لا يملك وعدا الى من لا يستحق».

ولقد عمل جمال عبدالناصر بكل طاقاته من اجل فلسطين وحسبه الحروب التي خاضها ضد اسرائيل في ١٩٥٦ و١٩٦٧، وكذلك حرب الاستنزاف. يقول امين هويدي في كتابه **حروب عبدالناصر** عند الحديث عن النكسة وما يتعلق منها بالجانب الفلسطيني[١١]: «وان غرضنا استرداد كل الأراضي العربية اي العودة الى حدود ما قبل ٥ حزيران/ يونيو وانشاء الوطن الفلسطيني».

ثم يقول في الكتاب نفسه[١٢]:

«قبلت الجمهورية العربية المتحدة قرار مجلس الامن رقم ٢٤٢ لعام ١٩٦٧ ولم تقبله كل من سوريا ومنظمة التحرير الفلسطينية، ولكن الشيء الغريب انه رغما عن قبولنا هذا القرار فإن جبهة القناة لم تهدأ يوما واحدا واشتعل فيها القتال ليلا ونهارا دون توقف بينما ظلت الجبهة السورية هادئة هدوءاً شاملا فيما عدا الشعارات التي كانت تطلق بين وقت وآخر».

ويقول في الكتاب نفسه[١٣] : «تغيرت نظرة عبد الناصر الى منظمة تحرير فلسطين بعد الشك الذي كان يشعر به ازاءها، ولكن بمجرد ان عرضت عليه ـ وقت ان كنت اعمل كوزير للحربية بعد النكسة ـ اقتراحا بتعديل اسس العلاقة مع المنظمة قبل دون تردد. وحينما اقترحت عليه الاجتماع ببعض افرادها شجع ذلك وامر بمساندتها حتى تشترك في معركة التحرير وسرعان ما خصص اذاعة للمنظمة تتصل عن طريقها بالفلسطينيين في كل مكان .

ثم دعمت المنظمة عربياً . ثم اخذت مكانها الطبيعي في الجامعة العربية رغما عن الاعتراضات التي قامت . ثم ساهمنا في تدريب افرادها وتسليحهم. واشتركنا في انشاء اجهزة مخابراتها . وقد قامت المنظمة ببعض الأعمال داخل الأراضي الفلسطينية وخارجها . واصبحت تسبب المتاعب والقلق لاسرائيل».

وبالمناسبة فإن قبول عبدالناصر لقرار ٢٤٢ اثار عاصفة من النقد ضده، ولكن عبدالناصر اوضح منذ البداية ان قبوله القرار حل سياسي حتى يستطيع ان يعبىء قواته العسكرية بعد ان يلتقط انفاسه، ولكي يتمكن من تحريك حائط الصواريخ شرقا.

اما الاساس فهو الحل العسكري. وكان جمال عبدالناصر يؤمن بأن ما اخذ بالقوة لن يسترد الا بالقوة. وقد عقد مع القادة العسكريين اجتماعا افهمهم فيه ان الحل هو الحل العسكري وان اسرائيل لا تفهم الا منطق القوة وان قبول قرار ٢٤٢ ما هو الا تكتيك لتهيئة انفسنا للمعركة.

وقد بذل جمال عبدالناصر جهود الجبابرة من اجل بناء القوات المسلحة، وكان ثمرة هذه الجهود عبور القوات المصرية المسلحة قناة السويس وتحطيم خط بارليف.

وكانت حرب الاستنزاف دليلا حيا على قدرة الجيش المصري على اعادة بناء نفسه بإشراف جمال عبدالناصر اشرافا مباشرا. فلقد قامت الطائرات تدك مواقع العدو شرق القناة وفي العمق لتدمر مستودعاته وتقطع خطوط مواصلاته لتحدث للعدو الكثير من الخسائر في الارواح والمعدات.

---

(١١) امين هويدي، **حروب عبدالناصر** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٧)، ص ١٨٠.
(١٢) المصدر نفسه، ص ١٨١.
(١٣) المصدر نفسه، ص ١٨٢.

واخذت القوات المصرية تعبر الى الشرق داخل مواقع العدو في معارك تشهد لها بالبطولة والتضحية. وقامت زوارق الطوربيد المصرية بإغراق المدمرة ايلات وغيرها.

إن القضية الفلسطينية مشكلة شائكة ومعقدة وصعبة. فالعملاقان الامريكي والسوفياتي يؤيدان وجود اسرائيل وعند ذاك لا يمكن للعرب ان يعيدوا حقوقهم المغصوبة الا بالقوة. وقد قال جمال عبدالناصر «اذا حرر ياسر عرفات القدس فإن جمال عبدالناصر يسير خلفه».

ثامناً: من الأمة العربية مدى حيوي استراتيجي لمصر الى مصر جزء لا يتجزأ من الأمة العربية

كانت الأمة العربية قبل جمال عبدالناصر قد اسلمت نفسها لرقاد طويل، وكان يعكر هذا الرقاد حركات لا تملك النفس الطويل لاحداث تبدلات جذرية في الوطن العربي.

وحين تسلّم جمال عبدالناصر السلطة كانت مصر نفسها يحتلها جيش بريطاني كبير مؤلف من ٨٥٠٠٠ جندي. فكان انهماك السلطة الثورية لانهاء الاحتلال....

ومن هنا ندرك ان جمال عبدالناصر في كتابه **فلسفة الثورة** اعتبر الدائرة العربية اهم من الدائرتين الافريقية والاسلامية. فهل اعتبر جمال عبدالناصر الامة العربية مدى حيويا واستراتيجيا لمصر؟ كلا انه يقول عنها: «فلقد امتزجت معنا بالتاريخ وعانينا معها نفس المحن وعشنا نفس الأزمات. وحين وقعنا تحت سنابك خيل الغزاة كانوا معنا تحت نفس السنابك»(١٤).

ويقول جمال عبدالناصر في موضع آخر من كتابه فلسفة الثورة «وليس عبثا ان الحضارة الاسلامية والتراث الاسلامي الذي اغار عليه المغول الذين اكتسحوا عواصم الاسلام القديمة تراجع الى مصر وأوى اليها فحمته مصر وانقذته عندما ردت غزو المغول على اعقابه في عين جالوت»(١٥).

هذا هو قدر مصر : قلب نابض للأمة العربية. ان جمال عبد الناصر حرص على تأكيد هذه الحقيقة وذلك في دستور عام ١٩٥٦ الذي تشير مادته الأولى الى ان الشعب المصري جزء من الأمة العربية . وفي كلمة جمال عبد الناصر تقديما للدستور قال : « لقد حاولوا ان يخدعونا . وحاولوا ان يضللونا وكانوا يقولون لنا ، ما لكم وللعرب ؟ ولكنا اليوم وقد تنبهنا لن نخدع ابدا ... ان الكيان العربي يمتد من المحيط الاطلسي الى الخليج العربي. كلنا شعب واحد ، شعب عربي واحد . فلنكافح جميعا متحدين متكاتفين من اجل حقنا في الحرية ، ومن اجل حقنا في الحياة . فلنكافح جميعا ضد الاستعمار وضد اعوان الاستعمار ، لن تقطع اوصالنا مرة اخرى كما قطعت بعد الحرب العالمية الأولى».

تاسعاً : مفهوم الأمة العربية وعوامل وجودها

لئن ذكر جمال عبدالناصر الدوائر الثلاث: العربية والافريقية والاسلامية فإن مرد الأمر تأثره بالدين الاسلامي. فالاسلام ثورة وكان له دور عميم وخلاق في قيام دولة العرب الاسلامية. فكانت اول «وحدة» للعرب بعد طول اصطراع ومجابهة فيما بين القبائل. ولئن كان العرب مادة

(١٤) عبدالناصر، **فلسفة الثورة**، ص ٣٤.
(١٥) المصدر نفسه، ص ٣٣.

الاسلام فإن الاسلام عقيدة توحيد العرب وغير العرب.

هناك حديث للرسول (ص) يقول فيه: «ليست العربية بأحدكم من أب ولا أم وإنما هي باللسان فمن تكلم بالعربية فهو عربي». هذا الحديث قاطع الدلالة على ان اللغة العربية مقوم رئيسي للعروبة.. وهناك من علماء الالمان من تأثر بهذا المنحى وجعل اللغة اساسا في الانتماء القومي، ومن اشهرهم هيردر (١٧٤٤ ـ ١٨٠٣)وفيخته(١٧٦٢ ـ ١٨١٤).

يقول الاستاذ ساطع الحصري : «لقد اثبتت الابحاث العلمية والاحداث السياسية ان اهم عناصر القومية ودوافعها هي: اللغة والتاريخ »[١٦] .

لقد اشار جمال عبدالناصر، في الميثاق، الى ايمانه الذي لا يتزعزع بالاديان السماوية. ويقول في حديثه عن الوحدة ومقوماتها: «لقد جاوزت الوحدة هذه المرحلة واصبحت حقيقة الوجود العربي ذاته. ويكفي ان الامة تملك وحدة اللغة التي تصنع الفكر والعقل. ويكفي ان الأمة تملك وحدة التاريخ التي تصنع وحدة الضمير والوجدان. ويكفي ان الامة تملك وحدة الأمل التي تصنع وحدة المستقبل والمصير».

وقال عن الخلافات بين الحكومات العربية ان مجرد وجودها هو في حد ذاته دليل [ضرورة] على قيام الوحدة. وشخص اعداء الأمة العربية بأنهم: الاستعمار والصهيونية والرجعية.

عاشراً: القوى الاجتماعية التي تحقق الوحدة العربية

في بداية الثورة حرص عبد الناصر على تجميع فئات الشعب بهدف طرد الاستعمار (عدا الاقطاعيين والقيادات الحزبية السابقة لقيام الثورة). وقد ضم تنظيم هيئة التحرير هذه الفئات. وكان يرى في هيئة التحرير الاداة الشعبية التي تستطيع الثورة ان تلتقي بالجماهير من خلالها.

وقد قال جمال عبدالناصر عن هيئة التحرير انها «لم تفشل خطة، فطالما كنا بنقول ان احنا عايزين نحل مشاكلنا في اطار من الوحدة الوطنية فإنها قامت بدورها».

ثم كان تشكيل الاتحاد القومي الذي صدر في ٢٨ ايار/ مايو ١٩٥٧ والغرض هو التقاء الحاكمين والمحكومين لتحقيق بناء المجتمع الاشتراكي التعاوني، وهو عربيا يعمل على تحقيق الوحدة العربية ووحدة الشعب العربي. هنا كان عبدالناصر ما يزال يرى امكانية مهادنة الرجعية من اجل تحقيق اهداف التنمية، ولكن الزمن اثبت خطأ هذه الفرضية.

وكان عبدالناصر اول المنتقدين للاتحاد القومي: «اذا كان من الحق الان ان نمارس النقد الذاتي وهو ضروري، فإنه لا بد من التسليم بأن التنظيمات الشعبية التي قامت او جرت محاولة اقامتها بعد الثورة قد عجزت عن تحقيق دورها وقصرت دونه». حتى اذا ما حدث الانفصال في سوريا، قام الاتحاد الاشتراكي وكان الميثاق دليل عمل ثوري له. فالميثاق اعطى دليلا للعمل الوطني اولا، ومن ناحية ثانية حدد قوى الشعب العاملة التي يمكن ان تقوم بينها الوحدة الوطنية، وان حل الصراع الطبقي يكون حلا سلميا وتدفع امكانات التقدم لصالح الثورة وجماهيرها.

ان التحالف الوطني يكون لقوى الشعب وهي: الفلاحون والعمال والجنود والمثقفون

---

(١٦) ساطع الحصري، **دفاع عن العروبة**، ط ٢ (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٥٧)، ص ١٤٥.

والرأسمالية الوطنية. وكانت ثقة جمال عبدالناصر بالوحدة لا حد لها، فهو القائل اني لأثق في حتمية الوحدة بين الشعوب العربية ثقتي بالحياة وثقتي بطلوع الفجر بعد الليل مهما طال. اما قيام الوحدة فهو يرى انها لا يمكن ولا ينبغي ان تكون فرضا. فالاهداف العظيمة للأمم تتكافأ اساليبها شرفا مع غاياتها. ولذا كان يرى وجوب الاجماع كشرط لها. وفي هذا يقول الميثاق:

«والأمر كذلك في تجربة الوحدة. فإن النماذج السابقة لها في القرن التاسع عشر، وابرزها تجربة الوحدة الالمانية وتجربة الوحدة الايطالية لم تعد تقبل التكرار. وان اشتراط الدعوة السلمية واشتراط الاجماع الشعبي ليس مجرد تمسك بأسلوب مثالي في العمل الوطني».

وفي العيد الحادي عشر لثورة ٢٣ تموز/يوليو ١٩٥٢ اعلن جمال عبدالناصر عن قيام الحركة العربية الواحدة داعيا الجماهير الى تنظيم نفسها فيها. وجاءت خطب عبدالناصر تؤكد ضرورة الاجماع الشعبي، فقد قال في خطاب له في ١١ آب / أغسطس ١٩٦٣: «وحدة الشعب العربي كله في سوريا مش مع جزء من الشعب العربي». ولقد كانت لمشاغله الكبيرة والكثيرة كحرب اليمن ثم النكسة ان توقف العمل بالحركة العربية الواحدة دون ان تتضح معالمها كثيرا.

خاتمة

كان جمال عبدالناصر قوميا وثوريا: لحما ودما وعظما. وكانت قوميته ثورة وثورته قومية. وهو جندي من جنود الوحدة والقومية العربية وهب حياته لأمته العربية فدفعها من الجمود الى الحركة، ونقل القومية العربية والوحدة من مضامين الكتب والنظريات الى وجود حقيقي وملموس بعد ان كانتا خيالا وحلما.

إن الوعي بالقومية العربية حالة يقظة ونهوض من الركود الى الصعود ومن الكبوة الى الوثبة ومن الكسل الى العمل، تتوافق مع طموحات الشعب وتتساوق مع ماضيه الحضاري وتعمل على تأكيد ارادة الاستقلال وتحول دون سيطرة اجنبية.

و«الناصرية» فكرا وعملا تمثل صحوة القومية العربية. ففكر جمال عبدالناصر لا يمكن ان يكون الا وعيا بالعصر وفهما له. كان يعبر عن حقيقة الأمة العربية: حرية تمنح الارادة، واشتراكية تزيل التناقضات وتحقق تلاحم وتناغم الأمة، ووحدة تصون وتحمي من موقع القوة. لقد آمن بالجندية حين اتخذها مسلكا، وعن طريقها وبها قيض له الوصول الى قمة السلطة في الثالث والعشرين من تموز/ يوليو ١٩٥٢.

وأشربت روحه بحب امته العربية منذ نعومة اظفاره حتى اذا ما قبض على السلطة في مصر وضع امكانات هذا القطر العربي في خدمة الأمة العربية في نضالها الطويل والمرير من اجل حريتها وتقدمها ووحدتها.

لقد كان عبدالناصر مدركا لحقائق التاريخ والحياة واعيا لمتطلبات عصره فكان فكره القومي ممارسة حية وعملية تعكس الواقع ولا تنافيه ولا تجافيه وامتدادا يصل الماضي بالحاضر بروح عصرية.

يقول الاستاذ ميشيل عفلق: «ولقد كانت عبقرية عبد الناصر تكمن في ادراكه لحقيقة مصر العربية وفي

العمل على الكشف عنها واعتمادها في سياسته، ولم تكن مؤامرة الاعداء في حزيران عام ١٩٦٧ والهزيمة العسكرية التي الحقوها به الا لثنيه عن خطه الوحدوي الذي آمن به»[١٧].

ان الفكر القومي لا يمكن ان يعيش في صدر رجل واحد. فهذا الفكر القومي له صفة شمولية في ايمان الناس به. ولقد آمن الشعب العربي بجمال عبدالناصر ورأوا فيه وفي فكره خروجا من الحلم الى الحقيقة، استقلالا مكان التبعية وتقدما مكان التخلف ووحدة مكان الفرقة.

لقد شدّ جمال عبدالناصر، بمعاركه ضد الاستعمار والتخلف، الشعب العربي فأحال الحدود المصطنعة التي صاغتها بذكاء باهر معاهدة سايكس بيكو، الى اثر بعد عين. وان قمة التلاحم الفكري والعملي بين جماهير الأمة العربية وقائدها انه حين استقال خرجت الجماهير مذعورة من الحدث تطالبه بأن يعود الى موقعه، لأنها لا تجد الطمأنينة الا معه ولا تثق الا به قائدا وهو الذي خرج من المعركة مقهورا ومدحورا.

هل تمنح الجماهير رجلا ثقتها وحبها اذا لم يكن يمثل فكرها؟ لقد منحته الجماهير ثقتها في اشد ساعاته حرجا وذلك حدث نادر في التاريخ.

إن عظمة عبد الناصر الفكرية انه ظل رجل مبادىء لا يساوم. فبعد الخامس من حزيران/ يونيو ١٩٦٧ خرج مثخنا بالجراح ولكنه ظل قويا وثوريا. فلقد قال في مؤتمر الخرطوم: «لا مفاوضات مع اسرائيل، ولا اعتراف ولا صلح».

وقال ايضا، وبحس قوي رائع: «ان الضفة الغربية اهم عندي بكثير من سيناء».

لقد اجتهد عبدالناصر وبذل ذوب روحه وعصارة قلبه من اجل العرب ورسم لأمته طريقا نحته بين جبال التخلف وصخور الأعداء التي تسيطر على امته. وكان دوما محبا لأمته في سنوات انتصاره واندحاره، وتلك هي قمة الثورية. فليس الثوري حين ينجح وانما أن يكون او ان يبقى كذلك حين يفشل[١٨].

إن حياة عبدالناصر كرجل دولة بارز زاخرة بالانتصارات وكذلك بالفشل، وحتى الفشل كان له شرفا لأن القضية التي كان يدافع عنها دفعته الى مواجهة اعداء كبار لا قبل له بمواجهتهم، ولكنه كان جبلا من الاباء والكرامة القوميتين: آمن بأن الموقف العربي لمصر ليس بدعة وان المصلحة القومية هي فوق كل اعتبار. وان عروبة مصر هي قدرها. وكان هدف الاستعمار اولا واخيرا اخراج مصر من امة العرب. وقديما قالت العرب: رب فوز اشرف منه الهزيمة. ولئن كان صلاح الدين الايوبي بطل الانتصارات في الحروب الصليبية فإن جمال عبدالناصر رجل الأمة وبطلها في العصر الحديث.

كان ينتزع فكره القومي من الواقع وصولا الى النظرية ودليله في ذلك الصواب والخطأ.

---

(١٧) خطاب الرئيس جمال عبدالناصر في الذكرى الثانية والثلاثين لميلاد حزب البعث العربي الاشتراكي، في: **الجمهورية** (مصر)، ٧/٤/١٩٧٩، ص ٤.

(١٨) يقول جمال عبدالناصر: «قيادات الشعوب ليست قيادات انتصارات فقط، وانما هي قيادات انتصارات وقيادات ازمات ونكسات ايضا. وهي كما تقبل تصفيق الجماهير اثناء النصر، عليها ان تقبل طعنات الجماهير عند الهزيمة، هذه هي سنة الحياة»، انظر: عبدالمجيد فريد، **من محاضر اجتماعات عبدالناصر العربية والدولية، ١٩٦٧ ـ ١٩٧٠** (بيروت: مؤسسة الابحاث العربية، ١٩٧٩)، ص ٨٠.

لقد نبه الشعب العربي الى اعدائه وهم: الاستعمار والصهيونية والرجعية ورسم له طريقه في الحياة. وهو الذي اطلق مارد القومية العربية من قمقمه بعد ان عاشت الأمة فترة من الرقاد.

اشترط لقيام الوحدة ارادة شعبية تحميها من المؤامرات الداخلية والخارجية وارادها وحدة (ديمقراطية) تقوم على ارادة الشعب ولا تكون مفروضة عليه. واشتراطه الاجماع لا يعني الموافقة ١٠٠ بالمائة وانما اراد بها الاغلبية الساحقة.

لقد كانت «الوحدة» و«فلسطين» شغله الشاغل. وحين حدث الاقتتال بين الاردن والمقاومة الفلسطينية عمل بدمه وعرقه على وقف قتال الأخوة. وكانت حياته ثمن وقف القتال. وقد مات، كما عاش، من اجل فلسطين وفي يوم الانفصال.

إن الفكر «الناصري» اسهام خصب ومؤثر في الفكر القومي العربي لأنه كان نتيجة الممارسة والمعاناة وليس خيالا مسطورا. ويعتبر جمال عبدالناصر رائد الفكر القومي التطبيقي الحديث. فلقد كان المهندس الأول ببناء صرح للوحدة العربية الأولى. وأول حاكم عربي يطبق الاشتراكية.

وسيظل الفكر القومي لجمال عبدالناصر وتجاربه، الايجابي منها والسلبي، اغنى التجارب يرجع اليها في بناء امتنا العربية ووحدتها بناء قوميا وقويا □

صدر حديثاً عن

مركز دراسات الوحدة العربية

الفلسفة في الوطن العربي المعاصر

بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول
الذي نظمته الجامعة الاردنية

ابراهيم بدران	سالم يفوت	فؤاد زكريا
احمد ماضي	سعيد بنسعيد	كمال عبد اللطيف
احمد محمود صبحي	سلمان البدور	ماجد فخري
اديب نايف ذياب	عادل ظاهر	محمد وقيدي
حسن حنفي	عبد السلام بنعبد العالي	محمود امين العالم

الاقتباس والكتاب الجامعي

د. عبدالغفار محمد احمد

قسم الدراسات الاجتماعية،
جامعة الملك سعود - الرياض.

رسالة من مؤلف التي بعث بها د. محمود عبدالفضيل (المستقبل العربي، العدد ٧٦ ص ١٤٨) يعتذر فيها «عما ورد من سهو وخطأ غير مقصود في اسلوب الاشارة للمراجع وعدم وضع علامات الاقتباس المتعارف عليها ... الخ» اعجبتني اذ ان فيها من الشجاعة العلمية والادبية ما يحفز كتّابنا الشباب وطلابنا على الاعتراف بالخطأ متى ما حدث والعمل على تصحيحه. وحقيقة الأمر ان موضوع هذا الاقتباس والمراجع ظل يؤرقني منذ مدة، خاصة وانا اطلع على بعض الكتب العربية التي بين أيدي طلابنا في معظم جامعات الوطن العربي وعلى بعض المنشورات والمقالات التي اتيحت لي فرص النظر فيها بطلب من جهات علمية بقصد التقويم، اضافة الى بعض الرسائل التي قمت بمناقشتها. اشعر بأن الكتاب الجامعي يعاني من ازمة حقيقية فهو يفتقر في معظمه الى الاصالة والجدية في البحث، وينقل نقلا مباشرا، او يقتبس بصورة مخلّة بأفكار الغير ويقدمها للطلاب. وبعض هؤلاء الطلاب يتفحصون هذه الكتب بدقة ويكتشفون ما فيها من خلل عبر سنوات دراستهم، و لكنهم يسكتون عنها تقديرا وعرفانا بجميل يسديه المدرس، او خوفا من عاقبة الالحاح في النقاش. وفي الحالتين يصبح الخلل في المنهج التربوي واضحا، وتشهد عليه نوعية عدد وافر من الطلاب الذين يقلّدون نهج اساتذتهم في النقل دون الاشارة الى مرجع واحد في عشرات الصفحات.

في هذا الصدد لفت انتباهي عدة اساليب في الكتابة أُوجز منها هنا ثلاثة فقط. وقبل البدء في ذلك لا بد من اعتراف يمكّن القارىء من الحكم على ما أُقدم ذلك ان تجربتي في اختيار الكتاب العربي الجامعي بصورة جادة تكاد لا تزيد عن عام عندما اضطررت لاستخدام بعض المراجع المتوفرة لبعض المقررات التي اقوم بتدريسها، اذ معظم عملي بالتدريس كان من خلال اللغة الانكليزية.

الأسلوب الأول، الاقتباس المخلّ: ونجد هذا في العديد من الكتب والرسائل. وفي هذا الامر يحدث تجاوز للنهج الذي اراه صحيحا، وتجمع عليه المدارس الاكاديمية المختلفة التي

اعرف عنها، (وهو باختصار ينادي بعدم الاقتباس للنص دون وضع علامات تنصيص، مع ابراز النص المقتبس عن المتن في طريقة الكتابة، مع عدم الاسراف في الاقتباس الحرفي حتى لا يصبح نقلا مخلاً بحقوق الغير، كما لا يجوز بتر النص بطريقة تخلّ بالمعنى الذي قصد اليه صاحب الأصل، واي اخلال بهذه القواعد يوقع صاحبه تحت طائلة عدم الأمانة العلمية)[١]. ان هذا التجاوز ينبع اساسا من اتباع تقليد سارت عليه اعداد كبيرة من الكتب والرسائل الجامعية ولم يتصدَّ له احد بالنقد. هذا الاسلوب، في تقديري، أصبح مدرسة لا ترى غضاضة في الاقتباس، أو قلْ النقل، دون التقيد بما اشرت اليه من ضوابط، اذ انها ترى ان تلك الضوابط شكليات لا ضرورة لها. لقد اصبحت لدينا في الوطن العربي مدرسة متكاملة متخصصة في النقل والترجمة ونشر كتب قد تحمل افكارا غير ناضجة. تدعم هذه المدرسة مؤسسات تجارية ترى في الطلاب سوقا رابحة ومستهلكا نهما، فتطرح عليهم انتاجا فكريا هابطا يكبل اي ملكة استقلالية لديهم وينمي فيهم روح الاتكال والتبعية. والمؤسف ان الطالب الذي يجد ان النقل سمة من سمات هذه الكتب، مع رفض كامل لأصول الاقتباس، قد يجاريها. والأمثلة على مثل هذه الكتب كثيرة وما على القارىء الا ان يتصفح اي عدد امامه يناقش اي موضوع في العلوم الانسانية ليرى ذلك، وقد اثيرت بعض هذه القضايا من قبل[٢].

الاسلوب الثاني: اعادة بعض الفصول التي يكتبها الكاتب مرات عديدة. ويمكن قبول مثل هذا الامر لو ان الكاتب اجهد نفسه في اعادة صياغة الفكرة او تلخيصها، اما ان ينقل فصلا كاملا حرفيا ويضعه مع فصول اخرى ليكمل به كتابا فهو امر يدعو الى الشفقة والرثاء، ويثير السخرية لدى الطلاب خاصة، والقارىء العادي عامة.

الاسلوب الثالث: طباعة الكتب بأسماء مختلفة بعد حذف او اضافة صفحات هي في معظم الاحيان تقل عن نسبة ١٠ بالمائة من مجمل صفحات الكتاب. والأمثلة هنا كثيرة لمن هم في قمة الجامعات العربية التي يتيسر في اقطارها النشر. قد يقول البعض ان لا ذنب لهم في هذا الامر، وان دور النشر المختلفة تقوم بهذا العمل دون دراية منهم. غير اننا لم نسمع عن اي احد منهم قام بشكوى هذه الدور. فلماذا يا ترى؟

هذه النقاط التي اثرتها هنا، والتي اتاحها لي النقد الذاتي الذي قدمه د. محمود عبدالفضيل، يعلمها عدد كبير من الاساتذة في الجامعات العربية، بل ويتحدثون عنها في معظم حلقات نقاشهم، ولكن لا احد يود لها ان تخرج من دائرتها المغلقة. الصمت هنا شيء متفق عليه. والسؤال: هل هي مؤامرة اكاديمية ضد الطلاب؟ ويحق لنا ان نتساءل لمصلحة من؟ والى متى يستمر هذا الصمت؟ □

---

(١) معظم الكتابات التي تتحدث عن تصميم البحوث تردد هذا الحديث ومنها، مثلا: الساعاتي، **تصميم البحوث** (١٩٨٢)؛ سيد محمود الهواري، **دليل الباحثين** (١٩٨٠)، وعبدالكريم محمود غرابية وآخرون، **اساليب البحث العلمي** (١٩٨١). هذا بخلاف ما نشر بلغات اخرى متيسرة للقارىء العربي.

(٢) اثار مثل هذا الموضوع بتفصيل دقيق الاستاذ حمزة بن قبلان المزيني من قسم اللغة العربية بجامعة الملك سعود في نقده لكتاب، **العربية: دراسات في اللغة واللهجات والاساليب**، تأليف المستشرق يوهان فك، في: **الرياض**، ١٠/١١/١٩٨٤، وهذا فقط واحد من العديد من الامثلة.

السيد يسين وآخرون (ندوة)

التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (الأصالة والمعاصرة)

(بحوث ومناقشات الندوة الفكريـة التي نظمها مـركـز دراسات الوحدة العربية)

(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، ٨٧٢ ص.

د. ناصيف نصار

استاذ الفلسفة في الجامعة اللبنانية ـ بيروت.

أصبحت النـدوات الفكريـة التي ينظمهـا مركز دراسات الوحدة العربية ظاهرة متميزة، تعبيـرا ودلالة، في الحيـاة الفكريـة العربيـة. ولذلك عندما نتنـاول بالمـراجعة والنقـد اعمال احدى تلك الندوات، فإننا نتعدّى اطار المركـز ونشاطه وايديولوجيته، ونـدخل في تفـاعل مـع مشكلات الحياة الفكـرية العـربية ومجـاريها على نطاق واسع.

ولعـل الندوة التي نظمهـا مركـز دراسـات الوحدة العـربية في القـاهرة، في شهـر ايلول/ سبتمبـر ١٩٨٤، تحـت عنـوان «التـراث وتحـديات العصر في الـوطن العـربي»، اكثـر نـدواته الفكـرية تمثيـلا لما نشـير اليـه. فقـد ضمت اكثر من مائـةٍ من الباحثـين والمفكرين والكتّـاب، من مختلف الاقطار العـربيـة، ومن مختلف الاتجـاهـات الفكـريـة (إسـلاميـة وماركسية وقومية واشتـراكية وليبـرالية) ومن أجيال ثلاثة، حول موضوع شـامل يشعـر كل مفكر عربي بأنه يهمه بوجـه من الوجـوه. ولا شك في ان القارىء النبيه، لأعمال هذه الندوة، كما خرجت مطبوعة بعـد تحريـرها، يستطيـع تخيل الأجواء الحارة والغنية التي سادت أيام النـدوة من خـلال التعقيبـات و المنـاقشـات المرافقة لكل بحث. والتأريـخ السوسيـولوجي لـلأعمـال الفكـريـة الصـادرة عن نـدوات أو مؤتمـرات او لقاءات، يـدرك اهميـة الأجـواء والاتصـالات التي رافقت تلـك الأعمـال، وإن كـان يسلم بأنهـا ستتوارى شيئـا فشيئـا في ذاكرة المشاركين والمراقبـين، وبأن كتـاب تلك الأعمال هو السجـل الموضـوعي العام الـذي سيبقى في الذاكرة الثقافية الجماعية.

ومن القواعد المتبعـة في المراجعـة النقديـة لبحث او كتـاب، تقديم مختصر عنـه للقـارىء يفيده على الإقل في فهم الملاحظات التي يراها صـاحب المراجعـة ضروريـة. ولكنّي لن أتقيد بتلك القاعدة في هذه المـراجعة لكتـاب **التراث وتحديات العصر في الـوطن العربي**. وذلـك لأسبـاب ثلاثـة: أولها، ان محـرر الكتاب قـد وضع مقدمة له، لخّص في القسم الثـاني منها الابحـاث تلخيصـا يكفي لإطـلاع القـارىء ومساعدته على التوجه في قراءته. وثـانيها، ان تلخيص التعقيبـات، والمنـاقشـات العـديـدة،

الملأى بالاشارات والخواطر والاعتراضات والأسئلة، عمل لا يمكن ان يكون سوى تشويه... . وثالثها، ان الملاحظات التي اراها ضرورية هنا تتناول الكتاب ككل، ولا تنصب على اي بحث من ابحاثه بمفرده. فهي ملاحظات حول البنية العامة الناظمة لأبحاث الندوة، وحول تحرير التعقيبات ونسبتها الى الابحاث، وحول ازدواجية الموضوع العام للندوة، واخيرا حول ضرورة طرح اشكالية جديدة.

١ ـ حول البنية العامة لابحاث الندوة

اذا القينا نظرة عامة على بنية كتاب **التراث وتحديات العصر في الوطن العربي**، نجد انه يتألف من ثلاثة اقسام متفاوتة. **القسم الأول** يدور على «تحديد مفاهيم اشكالية الاصالة والمعاصرة في اطار مقارن»، ويتضمن ستة فصول. والقسم الثاني يدور على «الابعاد الرئيسية لمشكلة الاصالة والمعاصرة»، ويتضمن ثلاثة فصول. والقسم الثالث يتناول «موقف الاتجاهات المختلفة من الاصالة والمعاصرة ومن التحديات الرئيسية التي تجابه الوطن العربي مع تصور مستقبلي»، ويتضمن ستة فصول فما هو المنطق في هذا التقسيم الثلاثي؟ وكيف تحقق في الفصول التي يضمها كل قسم؟

نلاحظ أولا ان الاقسام الثلاثة المذكورة كلها تترجم مشكلة «التراث وتحديات العصر» بمشكلة «الاصالة والمعاصرة». ونلاحظ ثانيا ان القسم الاول يهدف الى توضيح وتعيين مفاهيم هذه المشكلة، تمهيدا لدرس ابعادها الرئيسية في القسم الثاني، مما يسمح بتحليل مواقف الاتجاهات الفكرية المختلفة منها، واستخلاص تصورات معينة للعمل في المستقبل، القريب أو البعيد. فإذا سلّمنا بأن مشكلة الأصالة والمعاصرة تتطابق مع مشكلة التراث وتحديات العصر وتصلح كبديل أو كمرادف لها ـ وهذا ما سننظر فيه لاحقا ـ فإننا نعتقد ان حركة التفكير من القسم الأول الى القسم الثالث تتبع خطا سليما، إذ انها تتركز في مرحلة اولى على المفاهيم المكوّنة لمشكلة الاصالة والمعاصرة، كالتراث والأصول والهوية والعصر والتحديث والتغريب واستيراد الافكار، وننتقل في مرحلة ثانية الى دراسة الابعاد الرئيسية للمشكلة حتى تتحدد تماما بين المشكلات الفكرية التي يواجهها الفكر العربي، وحتى يمكن بالتالي تقويم مواقف الاتجاهات المختلفة منها، في سبيل تحسينها او اعادة النظر فيها او تجاوزها.

ولكن اذا استعرضنا الفصول الخمسة عشر التي يضمها الكتاب، فإننا نكتشف ان سلامة التخطيط العام لأبحاثه لا تنبت فيها تماما كما هو متوقع بمقتضى العناوين العامة للاقسام. ولا نقصد بهذه الملاحظة التكرار او التقاطع اللذين لا يمكن تجنبهما كليا في اعمال الندوات المتعددة الأصوات والاتجاهات، وانما نقصد مدى التوافق بين كل قسم وفصوله والتكامل بين هذه الفصول.

ففي القسم الأول، يحاول الفصل الثاني المخصص لتحليل اشكالية الاصالة والمعاصرة في الوطن العربي (الطيب تيزيني) ، والفصل الثالث المخصص لتحليل مفهوم التراث بمحتواه وهويته وايجابياته وسلبياته (محمد اركون)، تقديم عناصر تاريخية حول كيفية فهم معاني الاصالة والمعاصرة والتراث. وتقف المحاولة هنا. فلا يوجد فصل لتحليل مفاهيم اشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي المعاصر. ولا يوجد بالتالي مقارنة تبين تطور الفكر العربي في بناء تلك المفاهيم وعلاقاتها، منذ انشغاله بها في النصف الأول من القرن الماضي. وما يتحدث عنه الفصل

الأول من اشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر يبدو، من جهة، مغطياً لما يتحدث عنه الفصل الثاني ومتجاوزا له، ومن جهة اخرى ينقل التحليل من مستوى تحديد المفاهيم واستجلائها الى مستوى علم اجتماع المعرفة حيث تصبح المهمة الأولى تفسير اشكالية الأصالة والمعاصرة في ضوء الصراعات الجماعية والايديولوجية والثقافية. وما يقدمه الفصلان المخصصان لتجربة اليابان في التحديث، وتجربة الهند في التغيير والتنمية، ليس سوى عناصر ضرورية للمقارنة بين ما حدث ويحدث في الوطن العربي وبين ما حدث ويحدث في اليابان والهند، وليس هو المقارنة نفسها التي يوحي بها عنوان القسم.

أما **القسم الثاني**، الذي هو مبدئيا القسم الرئيسي في الكتاب، فإنه يضم ثلاثة فصول، لا تمت في الحقيقة بصلة قوية الى ما يسمى الأبعاد الرئيسية لمشكلة الاصالة والمعاصرة. فالفصل الثامن وموضوعه «النهج العصري: محتواه وهويّته، إيجابياته وسلبياته» (قسطنطين زريق)، يجد مكانه المناسب في القسم الأول الذي يعنى بدراسة المفاهيم، إلى جانب الفصل المخصص بموضوع «التراث: محتواه، وهويّته، ايجابياته وسلبياته». والفصل السابع (أحمد صدقي الدجاني)، الذي يدرس عملية الاحتكاك بين الفكر الغربي الحديث والفكر العربي النهضوي عبر أجيال المثقفين العرب منذ أوائل القرن التاسع عشر يكرر، نوعا ما، ويعيد صياغة ما جاء في القسم الأول حول تاريخ إشكالية الأصالة والمعاصرة عند العرب المحدثين. والفصل التاسع (وليم سليمان قلادة)، يتناول التغيير المؤسسي على النسق الغربي في التجربة المصرية خصوصا. فهو يندرج ضمن الابعاد الرئيسية لمشكلة الأصالة والمعاصرة من وجهة تاريخ المؤسسات. إلا أنه كالفصلين السابقين يقارب المشكلة المطروحة انطلاقا من سيطرة المصدر الغربي (الفكر الغربي، النسق الغربي، النهج العصري)، كأن تلك السيطرة هي الألف والياء في أبعاد مشكلة الأصالة والمعاصرة في البلدان العربية.

وفي الواقع، بقدر ما تنسحب قوة الاستقطاب من القسم الثاني، تتركز في القسم الثالث. هنا تتخذ مشكلة الأصالة والمعاصرة وجوهاً محددة بحسب ميادين الحياة المجتمعية ومواقف الاتجاهات العقائدية. فمن بحث المسألة الاجتماعية إلى بحث المسألة السياسية والمسألة القانونية، ثم إلى بحث المسألة الثقافية وطرح قضية التنمية، تنطرح أمام القارىء معالجات تسعى إلى الاحاطة بالجوانب المتكاملة لمشكلة الأصالة والمعاصرة. وليس الاتصال بنبض الحياة الحاضرة وحده هو ما يجعل هذا القسم أكثر جذبا للقارىء من القسمين السابقين. فالتقسيم المعتمد للمسائل يوفر إطارا مقنعا للتفكير، وإن كان يشكو من غياب بعض المسائل المهمة والحساسة جدا في مشكلة الأصالة والمعاصرة كمسألة التربية والتعليم.

ومهما يكن من امر، فإن الخلل الذي نلاحظه في بنية الكتاب لا يؤثر في قيمته كما يؤثر الخلل في بنية أطروحته. ان اعمال الندوات الفكرية مرهونة بظروف وملابسات تعكس تأثيرها احياناً حتى على مخططها الأصلي. فهي أعمال جماعية لا يتحكم القائمون على تنظيمها بكل ما يحدث ويستجد فيها. ومهما اجتهدوا، فإن اختياراتهم تبقى نسبية، مطبوعة بطابع الاستحسان ومحكومة بعامل الإمكان. وقد توخّى منظمو ندوة « التراث وتحديات العصر في الوطن العربي » ان تسهم التعقيبات على الابحاث في اصلاح واكمال ما يبدو نقصا او انحرافا في مخطط الندوة وابحاثها. ولكن الواقع هو ان

التعقيبات الجيدة الصائبة ، المتناولة للبحث المطروح تفنيدا وتقويما ، اقل بكثير من التعقيبات الاستطرادية او السطحية او الهامشية أو المنفصلة تماما عن البحث المطروح للمناقشة .

٢ ـ حول التعقيبات على الابحاث

يقول محرر الكتاب انه نظر الى التعقيبات كما نظر الى الابحاث. فالقاعدة اذن هي نشرها كاملة، «ما عدا ما في بعضها من خروج واضح عن الموضوع او استطرادات جانبية، وهذه تم اختصارها». وحجته للاختصار هي التوجيه الصادر عن المركز والقاضي بضرورة اختصار التعقيبات الى نصف حجمها، والمناقشات الى ربع حجمها، حتى يمكن إصدار الكتاب في حجم معقول.

في الظاهر، المسألة بسيطة، ولا تحتاج الى مناقشة ولكن تفحّص التعقيبات كما طُرحت في الندوة وكما صدرت بعد تحرير الكتاب يسمح بإبداء بعض الملاحظات المهمة:

أ ـ ليس صحيحا أن تدخل المحرر في نصوص التعقيبات اقتصر فقط على اختصار ما بدا له انه خروج عن الموضوع او استطراد جانبي. لقد حذف من بعض التعقيبات مقاطع وفقرات بكاملها. وليست هذه المقاطع والفقرات خارجة عن المطروح للمناقشة، وليست استطرادات جانبية، ولم يأخذ موافقة صاحب التعقيب على الحذف الذي اجراه. فارتكب بهذا الإجراء، هو والمركز الذي كلفه القيام بالتحرير، مخالفة لقاعدة معترف بها ومعمول بها في الندوات او المؤتمرات الفكرية العالمية. ومن جهة ثانية، هل يمكن القول ان المحرر اصاب في جميع ما اختصر، وانه اختصر جميع ما ينبغي اختصاره في التعقيبات تطبيقاً لمعياره؟ ثمة عناصر كثيرة في تعقيبات عدة احتفظ بها، ويمكن الجدل حول اهميتها وصلتها بموضوع البحث. وهذا يعني انه كان من الاسلم ان تنشر التعقيبات كلها بنصوصها الكاملة، على مسؤولية اصحابها، اذ انها جاءت بتكليف من ادارة المركز كالابحاث نفسها. اما قضية الحجم المعقول، فإنها تترتب بإجراءات اخرى، مثل تحديد عدد التعقيبات مسبقا واتساع كل واحد منها، وهو مما يمكن تقديره وضبطه الى حد كبير(*).

ب ـ يتساءل القارىء بحق عن سبب كثرة التعقيبات على بعض ابحاث الندوة (تسعة تعقيبات على البحث الثاني وسبعة على البحث الثالث) وقلتها على بعضها الآخر (تعقيب واحد على البحث السادس، وتعقيبان على البحثين السابع والثامن). هل المسألة مرتبطة بأهمية البحث أم بعدد الاختصاصيين المهتمين بموضوعه، ام بشيء آخر؟ إذا كان الأمر الأول، فإنه من المستغرب أن تكون اهمية البحث في اشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث اكبر من اهمية البحث في اشكالية الاصالة والمعاصرة في المسألة السياسية. واذا كان الأمر الثاني، فإنه من المستغرب ان يكون الاهتمام بتجربة الهند في التحديث والتنمية لدى الباحثين العرب ضئيلا الى هذا الحد. لقد ابتغى المركز، دون ريب، ان تكون التعقيبات متسعا لتنوع وجهات النظر وإثراء البحث في هذا او ذاك من جوانب موضوع الندوة. ولكن يبدو انه، لأسباب شتى، لم يستطع ضبط الأمور كما يجب، وتطبيق معايير موضوعية على عدد

(*) سبق لادارة الندوة ان طلبت تحريريا من المعقبين ان تكون تعقيباتهم المكتوبة في حدود ٢ ـ ٣ آلاف كلمة، ولكن معظم التعقيبات المكتوبة تجاوزت تلك الحدود بكثير (المحرر).

التعقيبات اللازمة او المناسبة لكل بحث(*).

ج ـ بعض التعقيبات لا علاقة له بالبحث المطروح للمناقشة، او انه يشكل بحثا مستقلا. وكان في الامكان نشرها في الكتاب، اذا لزم الأمر، لا على اساس انها تعقيبات بل على اساس انها مداخلات خاصة، ملحقة بالكتاب او بقسم من اقسامه.

٣ ـ حول ازدواجية الموضوع العام للندوة

اشرنا في الملاحظة المتعلقة بالبنية العامة لابحاث الندوة الى ان هذه الابحاث مبنية على اشكاليتين، تترجم الواحدة منهما الأخرى في اوساط المثقفين الاختصاصيين والصحافيين، وهما اشكالية الاصالة والمعاصرة وإشكالية التراث وتحديات العصر. فهل يوجد تطابق بين هاتين الاشكاليتين؟ وهل كان تركيز معظم الابحاث على إشكالية الاصالة والمعاصرة اختيارا موفقا؟

الطرح العام الذي ساد ابحاث الندوة ومناقشاتها يجعل من الاصالة موقفا او اتجاها مقابلا للمعاصرة، ويميل الى حصر الاشكالية في العلاقة بينهما. الاصالة بحسب هذا الطرح هي العودة الى الاصول، الى الجذور، الى التراث، الى النموذج القديم. والمعاصرة هي الاقبال والانفتاح على العصر، وتحديدا على الغرب، على النموذج الغربي الذي يتحدى الشعوب العربية. والاشكالية هى في النهاية كيفية التوفيق بين مقتضيات المعاصرة والاصالة، او مدى التمسك بالتراث دون التنكر لبعض ضرورات المعاصرة ومدى السير في طريق المعاصرة دون فقدان الهوية الذاتية المتمثلة خصوصا في التراث. وقد عالج كل باحث الموضوع المحدد له بعبارات احدى الاشكاليتين، دون اثارة لقضية العلاقة بينهما، كأن الانتقال من الواحدة الى الاخرى او الدمج بينهما لا يعترضه شيء. ولكن الفحص الدقيق يظهر ان الفوارق بين الاشكاليتين اكبر مما توحي به اعمال الندوة.

تنطوي اشكالية الاصالة والمعاصرة على معنيين متميزين: معنى زمني ومعنى قيمي. المعنى الزمني يحدد الاصالة كرجوع الى عهد قديم ونموذج قديم، او كاستعادة لعهد قديم ونموذج قديم، والمعاصرة كانخراط في العصر الحاضر واندماج في حركته. والمعنى القيمي يحدد الاصالة كبحث عما هو اصيل، وشريف، ومفيد، في ماضي القوم، فيحسن الاتصال به والاطمئنان اليه والتفاعل معه او استلهامه، لحل مشكلات الحاضر، ويحدد المعاصرة كبحث عما هو افضل منجزات العصر وامتنها، وينبغي للقوم اخذه من الغير للمشاركة في مسيرة التقدم البشري. والتحليل النقدي لاشكالية الأصالة والمعاصرة بالمعنى الزمني يظهر انها ليست اكثر من اشكالية زائفة ووهم خالص. اذ لا وجود لإمكانية اختيار بين الاصالة والمعاصرة، ولا لإمكانية الجمع بينهما. فالوضع الزمني لكل قوم هو العصر الذي يعيش فيه. أي أنه لا يملك ان يخرج من عصره ويرجع الى عصر مضى، ولا يملك ان يبعث الماضي ويعيشه من جديد. كل قوم من الوجهة التاريخية ابن عصره ولاعب من لاعبيه. فدعوى الاصالة بالمعنى الزمني باطلة، ودعوى المعاصرة بالمعنى نفسه تحصيل حاصل. وعلى هذا النحو، تنهدم اشكالية الاصالة والمعاصرة، ويتحتم التخلي

(*) اختلف عدد المعقبين من بحث لآخر تبعا لعدد الراغبين من المشاركين لاعداد تعقيب مكتوب على ذلك البحث، حيث اعطي الخيار لكل مشارك في ان يحدد البحث او الابحاث التي يود اعداد تعقيب مكتوب عنها اذا اراد (المحرر).

عنها. ولكن ذلك لا يعني تجريد القوم من الماضي، ماضيه وماضي غيره من الأقوام. فالتعامل مع الماضي بعد من ابعاد انوجاد القوم في عصره. ومن هنا تنطرح اشكالية الاصالة والمعاصرة بالمعنى القيمي. كيف ينبغي، أو كيف يحسن، ان يتعامل القوم مع ماضيه الأصيل وتراثه؟ وكيف ينبغي أو كيف يحسن ان يتعامل مع القوى الفاعلة في العصر؟ هذان السؤالان ممكنان من الوجهة المنطقية، وجدير بأن تبذل جهود لمعالجتهما. فالاصالة بالمعنى القيمي مسلك يسلكه القوم في توظيف تراثه في عصره لحل مشكلاته. وكذلك المعاصرة. فهي مسلك يسلكه القوم في انفعاله بتراث الاقوام الأخرى الفارضة نفسها على مسرح التاريخ الحاضر. ولكن اذا تفحصنا هذين المسلكين انطلاقا من مقولة انوجاد القوم في عصره، فإننا نكتشف انهما وجهان لحقيقة واحدة. الاصالة مسلك اتباع لأصول وقواعد يتعرف عليها القوم في تاريخ اجياله الماضية، والمعاصرة مسلك اتباع لأصول وقواعد يتعرف عليها القوم في تواريخ الأقوام المسيطرة في عصره. واذا كان الأمر كذلك، فإنه من الافضل، بل من الواجب، تجاوز إشكالية الاصالة والمعاصرة، ومواجهة الاشكالية الحقيقية التي يعيشها كل قوم يريد ان ينوجد بذاته في عصره وان يكون له كيان فاعل وكلمة مسموعة، اعني اشكالية الاتباع والابداع.

اما اشكالية التراث وتحديات العصر، فإنها لا تشكو من التباس الزمني والقيمي، وتسمح بتحديد العلاقات بين طرفيها بصورة افضل مما تسمح به إشكالية الاصالة والمعاصرة. التراث مفهوم وضعي شامل، اوسع من مفهوم الأصول، وأرحب من مفهوم الأصيل. وهو إما تراث حي، وإما تراث أثري. ولا يرتد فقط إلى ما هو فكري. فالتقاليد والمؤسسات والأعراف من التراث، كما الأدب والدين وسواهما. والتراث أمر اضافي. فكل تراث هو تراث لقوم، او للبشر جميعا. فإذا اعتبرنا أن التراث هو الطرف الاساسي في اشكالية التراث وتحديات العصر، بات من الممكن تحويل الاشكالية الى أسئلة عامة كالاسئلة الآتية: ما هو بالضبط التراث المطروح امام التحدي؟ وما هي بالضبط التحديات التي يواجهها القوم في الحاضر والمستقبل القريب؟ ما هي الاستجابات المتوافرة في التراث؟ كيف ينبغي استخدام التراث لرفع التحدي؟ ما هي حدود قدرة التراث على مواجهة التحدي؟ وبالتالي ما هي الانقطاعات الضرورية لكي لا يكون التراث عقبة امام ارادة رفع التحدي؟ ومن اين يأتي التحدي؟ وما هي العلاقة بين التحدي الناشىء من الخارج والتحدي الناشىء من الداخل؟ وبطبيعة الحال، بقدر ما يكون التحدي معيناً في الواقع الموضوعي وفي الشعور والتصور، وبقدر ما يكون الجانب المقصود من التراث محددا في مضمونه وتاريخه، يكون نصيب النجاح في معالجة هذه الاسئلة.

وهكذا يتبين ان انزلاق اعمال الندوة الى التعاطي مع اشكالية التراث وتحديات العصر واشكالية الاصالة والمعاصرة بدون تمييز كاف لمنطق كل واحدة منهما لم يكن ليأتي بأفضل النتائج. وفي الواقع، كلما اقتربت هذه الأعمال من اشكالية التراث وتحديات العصر وابتعدت عن اشكالية الاصالة والمعاصرة، زاد وضوحها وتماسكها، وتحدد نطاق النقاش المجدي فيها. ومن هنا نعتقد ان الابحاث والمناقشات التي دارت حول مفهوم التراث والمسألة الاجتماعية والمسألة السياسية والمسألة القانونية وقضية التنمية اسهمت في بلورة الافكار وتوضيح المواقف والاتجاهات بحيث يمكن اعتبارها الانجاز الفكري الابرز

للندوة. فقد اظهرت ان مصطلح التراث يحمل مفاهيم عديدة متباينة، وكل مفهوم يؤكد مضمونا ويهمل آخر. وكذلك مصطلح الأصول، ومصطلح الاصيل. وليس الاختلال العقائدي وحده سبب هذا التعدد والتباين. فالمقاربات المنهجية (الانتروبولوجية والابستمولوجية وسواهما) والمقاربات بحسب الميادين، تلعب دورا كبيرا فيه. واظهرت حدود قدرة التراث في الاستجابة للتحدي الديمقراطي وتحدي العدالة الاجتماعية وتحدي التشريع المتطور وتحدي التنمية. ومع ان الباب لا يزال مفتوحا للكثير من البحث والمناقشة في هذه الأمور، فإنه يمكن القول ان ما قدمته اعمال ندوة «التراث وتحديات العصر في الوطن العربي» ، حولها لا يجوز تجاهله.

ومع ذلك، تبقى هذه الأعمال غير وافية تماما بالمطلوب من تحليل التراث في الظروف الحالية لنضالات الشعوب العربية. فقد ابقت في الظل أو تجنبت التركيز بقوة على تحديات عدة مطروحة على الشعوب العربية، ومنها، على سبيل المثال، التحدي العلمي والتكنولوجي بكل أبعاده، وليس بأبعاده التقنية فقط، وتحدي الاندماج القومي الاجتماعي، بكل مستوياته ومقوماته ومستلزماته، وتحدي تعليم المرأة ومشاركتها الكاملة في حياة المجتمع، وتحدي المشاركة في تغيير العالم واعادة بنائه. هذه التحديات ليست غائبة عن اذهان مخططي الندوة واهتمام مركز دراسات الوحدة العربية؛ إلا انها، لو عولجت فصولا الى جانب التحديات التي عولجت، بدلا من بعض الفصول، لكانت عملية استنطاق التراث وتعريته في الندوة اكمل واجدى.

٤ ـ حول ضرورة طرح اشكالية الاتباع والابداع

من طبيعة اشكالية ضبابية كإشكالية الاصالة والمعاصرة ان تفسح في المجال لغلبة الاتجاه التوفيقي، سواء سمي الاتجاه التلفيقي ام تيار الاستجابة الفاعلة أم تيار الأصولية المستنيرة. الا انها غلبة غير مانعة للنقد والمعارضة. وبالفعل، فقد عبر الاتجاه النقدي عن نفسه في بعض الأبحاث والمناقشات، وطرح فكرة تجاوزها. إلا أن هذه الفكرة لم تتبلور. ونحن نعتقد أن التأمل النقدي في منطق هذه الإشكالية، كما في منطق اشكالية التراث وتحديات العصر، ودفعه الى حده الأقصى، يفضيان الى ضرورة تجاوزها واحلال اشكالية اخرى محلها هي اشكالية الاتباع والابداع.

إن مجرد الاعتراف بأن العصر يطرح تحديات على الجماعة وتراثها يعني ان التراث لا يملك في صورته الحاضرة القدرة على رفع التحدي. ومن هنا ضرورة قراءته من جديد وغربلته وتأويله واستنباط ما يمكن استنباطه منه وتطويره. ومن هنا ايضا، نظراً لمحدوديته، ضرورة الإضافة اليه، بالاجتهاد على حد تعبير الفكر الفقهي، وبالإبداع على حد تعبير الفكر النيّر الحر. واذن فإن الغاية العميقة في جدلية التراث وتحديات العصر ليست التقليد، ولا تقف عند التوفيق. انها تقتضي النقد المزدوج، نقد التراث الواقع عليه التحدي، ونقد المصدر الذي يوقع التحدي، تمهيدا لاكتشاف او اختراع أو إبداع ما يلزم لرفع التحدي. والأصالة نفسها تتجه في العمق نحو تلك الغاية. فهي كما رأينا تحمل معنى العودة الى الاصول ـ وبهذا المعنى نؤيد استعمال لفظة الأصولية بدلا من لفظة الاصالة ـ وتحمل معنى البحث عن الأصيل والمشرق في التراث. إلا أنها تحمل ايضا معنى ثالثا، أهم من المعنيين السابقين، وهو معنى الاستقلال والابتكار. وقد ظهر هذا المعنى في بعض أبحاث الندوة، مغلفاً بمشكلة العودة الى الأصول وبعث الأصيل في التُّراث القديم. أن

تكون صاحب اصالة يعني أن تكون لك اصول ثابتة معروفة جديرة بالتقدير والوفاء. ويعني أيضا أن تكون أنت أصلا، رائدا من رواد الفكر والعمل، ومصدرا لنور وهداية. فالأصالة أصالتان، اصالة اتباع واصالة إبداع. ومهما كانت أصالة الاتباع مهمة ومميزة للأفراد والجماعات، فإنها تظلّ دون أصالة الابداع، لأن اصالة الابداع تعبر عن اعلى درجات السمو والعطاء للفرد في جماعته وللجماعة في عالمها، وتفتح الباب أمام خصوبة التفكير وتعززها، وتنعكس على أصول التراث وأعماله الأصيلة فتزيدها رونقا وبهاء.

وليس الإبداع محصورا في نطاق الفكر العالي. فالحاجة إليه، والقيام به أمران ملازمان لحياة الافراد والشعوب في جميع مستوياتها. وما دام العرب غير متخلصين من تصوراتهم «التراثية» عن الابداع، وهي في جملتها ترد الإبداع إلى البدعة، وغير جاعلين في صلب فلسفتهم التربوية والتعليمية التربية على الإبداع، فلن يفيدَهم أي تراث في مواجهة أي تحدٍ.

ان مشكلة التراث من المشكلات النموذجية التي تقع على تقاطع الايديولوجية والعلم والسياسة. وقد حاول مركز دراسات الوحدة العربية، بسياسته المنفتحة واستراتيجيته الهادفة إلى تلاقي القوى الفكرية العربية وتعزيز التفاعل فيما بينها، ان يخرج هذه المشكلة الى نطاق من المناقشة أوسع من النطاق الذي تضربه حولها القوى التقليدية الاسلامية والقومية. ونجح في محاولته الى حد كبير رغم كثير من العقبات، ولكن، إذا بقي الجدل حول هذه المشكلة مفتقراً الى مزيد من الوعي العلمي بأسبابها ووظائفها ومن الوعي النقدي لبنيتها ومضامينها، فإنه يخشى أن يستقر الأمر عند تشكيل قطاع جديد أو مجدد في كل ايديولوجية من الايديولوجيات العربية، يسمى قطاع التراث أو ايديولوجية التراث، ويبقى خطاب التراث خطاباً ايديولوجيا، صالحا لكل أنواع التفسير والاستغلال، يمينا ويسارا. بينما الحاجة الحقيقية عند العرب ليست الى خطاب ايديولوجي عن التراث، وإنما هي الى إبداع تراث جديد □

الأعمال القومية لساطع الحصري

فكتور سحّاب

كاتب واذاعي - بيروت .

بين تشرين الثاني/ نوفمبر ١٩٨٤، وحزيران/ يونيو ١٩٨٥، نشر مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت، في سبعة عشر كتابا «الأعمال القومية لساطع الحصري». وهذه المجموعة الكبيرة، هي إعادة نشر لمعظم مؤلفات المفكر القومي العربي الكبير، الذي يتخذه كثير من الساسة والمفكرين العرب أبا فكريا للمرحلة الناصرية، التي شهدت يقظة المشاعر العروبية في منتصف هذا القرن.

كتب للحصري أُغفلت

ولا بد من أن نلاحظ، بادىء بدء، أن مجموعة «الأعمال القومية لساطع الحصري» (ولنصطلح في هذه المراجعة على تسميتها بالمجموعة) ليست من قبيل «الأعمال الكاملة». ذلك أن مركز دراسات الوحدة العربية ليس دارا للنشر، وليس من شأنه نشر أية مؤلفات للحصري على الاطلاق. ولذا انتخب من مؤلفاته أعماله القومية، ونشرها في هذه المجموعة التي تتناول الوطنية والقومية والعروبة ومعارضتها ومناصرتها والفكرة الاقليمية وجامعة الدول العربية والوحدة السياسية واللغوية والثقافية، إلى ما هناك من شؤون تدرج في المسائل القومية و«دراسات الوحدة العربية».

وهذا المنحى ليس مقبولا ومفهوما فقط، بل انه واجب على مؤسسة متخصصة لم تتخذ النشر عملا، والربح غرضا، بل اختارت رسالة واختصاصا وصرفت لهما كل جهودها دون غيرهما من شؤوننا.

إلا ان في مخالفة إغفال مؤلفات الحصري الأخرى اقوالا يمكن تصنيفها اصنافا تساوي اصناف «المغفلات» من مؤلفاته.

١ ـ فالصنف الأول من **الكتب** التي أُغفلت، يختص مباشرة بالوحدة العربية، وهو يضم كتابا عنوانه: «رسالة في الاتّحاد» (بيروت: دار الحياة، ١٩٥٤، وضعه مع أكرم زعيتر وكامل مروّه) والكتاب كان يجدر أن يُدرج في المجموعة، بل انه اجدر بالنشر من كتاب «صفحات من الماضي القريب» الذي نشر في المجموعة وفي جنباته صفحات لها علاقة بالمسألة القومية، وصفحات أخرى ليست على علاقة بها، كرواية حادثةِ تفجير موكب السلطان عبد الحميد وهو راجع من صلاة

الجمعة في احد ايام سنة ١٩٠٥. وعلى أية حال، فإن «رسالة في الاتحاد» يتناول الاتحاد العربي المنشود وملامح الانقسام السياسي بين العرب.

٢ ـ والصنف الثاني من المغفلات، يضم ثلاثة كتب في المسألة التربوية، هي: «دروس في أصول التدريس» (بيروت: دار الكشاف، ١٩٢٨ و١٩٣٢ في مجلدين) وهو مخصص بأصول تدريس اللغة العربية، ويتناول في العموم مكانة اللغة في المجتمع. و«نقد تقرير لجنة مونرو» (بغداد: مطبعة النجاح، ١٩٣٢)، وهو يؤرخ للتدخل الامريكي في السياسة التربوية العراقية في الحقبة الفيصلية. و«تقارير عن حالة المعارف في سورية واقتراحات لإصلاحها» (دمشق: دار الهلال، ١٩٤٤) وفيه موقفٌ واضح من التربية القومية والحاجة اليها. والتربية في فكر الحصري القومي تحتل مكانة متقدمة.

٣ ـ والصنف الثالث كتابان على الاقل في التأريخ، أولهما: «يوم ميسلون» الذي يروي وقائع هزيمة سورية الفيصلية، وقد كان الحصري فيها شاهد عيان قلّ نظيره، و«مذكراتي في العراق»، وهي مذكرات في كتابين، روت وقائع عشرين عاما أمضاها الحصري في العراق، وغلبت عليها السمة التربوية. وكلا الكتابين من الأعمال القومية، وإغفالهما نقص في المجموعة، وإن كان الفكر غلب في المجموعة على التأريخ.

٤ ـ وثمة كتابان آخران كان إغفالهما منطقيا على ما يبدو، الأول هو كتاب «الاحصاء» الذي لم نعثر له على نسخة، ولا نعرف له مضمونا، وإن كان عنوانه يرجح صواب إغفاله. أما الكتاب الثاني، «دراسات عن مقدمة ابن خلدون» (الطبعة الموسعة، القاهرة: مكتبة الخانجي، ١٩٦١) فلعله من أعظم كتب الحصري، لكننا نوافق ـ آسفين ـ على عدم إدراجه في المجموعة، لأنه باب آخر في ذاته.

أما إذا أغفلنا هذه الإغفالات فإن الباحثين في التاريخ العربي المعاصر، وتاريخ الفكر العربي الحديث، لا بد من أن يغتبطوا لرؤية هذه المجموعة النفيسة على الرفوف، وقد كنت من أوائل من بشّروا بُشراها قبل سنتين ونيّف، حين عجزت عن العثور على معظم كتب أبي خلدون، وكنت في حاجة إليها لأثبت نصوصها العربية الاصلية في ترجمتي لكتاب وليام كليفلاند: **ساطع الحصري من الفكرة العثمانية الى العروبة** (بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٣)، ولم أتمكن من ذلك إلا بعون من د. خلدون الحصري نفسه، ولم يكن الأمر حتى في مكتبته العامرة ميسوراً، على نحو ما يُفترض. فإذا كان هذا أمر كاتب في مثل مكانة ساطع الحصري، ولما يمضِ على وفاته آنذاك أكثر من خمس عشرة سنة، فكيف تتسنى للباحث وسائل البحث، إلا بمبادرات مثل هذه المبادرة؟

سبعة عشر كتاباً

وتضمنت المجموعة سبعة عشر كتابا نعرض فيما يلي مضمون كل منها، مع محاولة مختصرة للتقويم:

١ ـ آراء وأحاديث في الوطنية والقومية (١٠٦ صفحات، ونشر أول مرة سنة ١٩٤٤) يتضمن هذا الكتاب مقالاتٍ ومحاضرات ومساجلات مهمة، لإيضاح فكر ساطع الحصري في المسألة القومية والعروبة. ويشرح فيه الفارق بين الوطنية والقومية، ويستعين التاريخ المعاصر والغابر معاً، ولا يضنّ بالأمثلة. ويستعرض حالات تتفق فيها الوطنية والقومية، وحالات يكون فيها للأمة أوطان، أو يكون فيها داخل الوطن أمم عديدة. وفي هذا الكتاب أسس فكر الحصري في هذه المسائل

وفهمه لعوامل مثل الدين والنزعات الأممية في هذا الصدد. وفي الكتاب أيضا مقالة نشرت في مجلة «الرسالة» سنة ١٩٣٩، تكاد تظنها مكتوبة اليوم، عنوانها: «بين الوحدة الاسلامية والوحدة العربية». وفيها يقول الحصري: «إن فكرة الوحدة الإسلامية أوسع وأشمل من مفهوم الوحدة العربية، غير أنه ليس من الممكن أن نقول بالوحدة الإسلامية دون أن نقول بالوحدة العربية. ولهذا السبب يحقُّ لنا أن ندّعي أن كل من يعارض الوحدة العربية، يكون قد عارض الوحدة الاسلامية أيضا». وفي الكتاب أيضا مساجلة ثنائية مع طه حسين في شأن آرائه «الفرعونية». وفي كلمة مشهودة له يقول لطه حسين: «اضمنوا لي وحدة الثقافة، وأنا أضمن لكم كل ما بقي من ضروب الوحدة». وجميع مقالات هذا الكتاب وُضعت في العشرينات والثلاثينات، أي انها جميعا من حقبته البغدادية. (جُرّد من الهوية العراقية وطُرد سنة ١٩٤١، لوقوفه مع العراقيين في حربهم على الانكليز).

٢ ـ أحاديث في التربية والاجتماع (٣٠٧ صفحات، نشر أول مرة سنة ١٩٤٤، وكان عنوانه: «آراء وأحاديث في التربية والتعليم»، وأُعيد نشره سنة ١٩٦٢ في عنوانه الجديد، بعدما أُضيف إليه ابحاث جديدة). والكتاب أربعة أقسام، أولها محاضرات، بعضها يطري الخدمة العسكرية. والثاني مشاهدات وملاحظات، تتسم بالعمق وأحيانا بالطرافة، مثل «حرّية الحمار». وفيها أن حمارا كان سائسه يربطه في البستان ويأخذه كل يوم الى البحر في مواعيد، فلما تركه سائسه، ظل دارجاً على الوقوف حيثما كان يُربط، والذهاب الى البحر في الموعد المعهود، وذلك يدل على ان الحمار حرٌّ في الظاهر وغير حر في الحقيقة، إذ أن سائسه ترك في نفسه حبلا غير منظور يربطه، وسائساً من داخله يقوده. وفي القسم الثالث تراجم لثلاثة من أساطين المربّين القوميين: الإيطالي بستالوزي، والفرنسي جان جاك روسو، والروسي ليو تولستوي. وفي القسم الرابع مساجلات ينتقد في إحداها حجج طه حسين في كتابه **مستقبل الثقافة في مصر**، الذي قال فيه إن مصر جزء من أوروبة في طابعها وطباعها، وانها فرعونية في جوهرها.

٣ ـ صفحات من الماضي القريب (٧٩ صفحة، نشر أول مرة سنة ١٩٤٨). يتضمن مجموعة مقالات تراوح بين الذكريات السياسية والآراء في الأحداث. وفيه صفحة للملك فيصل الأول الذي كان الحصري واحدا من وزرائه إبّان ملكه في سورية، قبل ميسلون. ويضم آراء للحصري في الجامعة القومية، وعلى الخصوص في النموذجين الألماني والايطالي.

٤ ـ العروبة بين دعاتها ومعارضيها (١٣٤ صفحة، نشر أول مرة سنة ١٩٥١). لا يخرج الحصري في كتابه هذا أيضا عن أسلوب المساجلة الفكرية، وهو اسلوب خلّاق، لأن المجالات الجدلية تبدو أرحب واغنى من مجالات الاساليب الفكرية «المجردة». إلا أن هذا الكتاب، هو أول كتبه التي صيغت في شكل كتاب، لا تجميعاً لمقالات. وفي القسم الأول من الكتاب، يظهر الحصري نشوء الدول العربية في التقسيم الاستعماري الحديث للسلطنة العثمانية، وغلبة سمة الاصطناع عليها. وفي القسم الثاني يجادل الحصري حزب الكتائب اللبناني في موقفه من الوحدة العربية، من خلال مقالات نشرتها صحيفة «العمل» في صيف ١٩٥١. وفي القسم الثالث يجادل الحزب السوري القومي، بنقد آراء مؤسسه أنطون سعادة. وفي هذا المجال يحدث ما يتوقعه المرء: فسعادة والحصري كلاهما قومي. ولذا فإنهما لا يختلفان في مبادىء الفكر القومي النظرية، إلا أن تقويم

خطورة عناصر الوحدة القومية يتباين بينهما، فيتعاظم أثر البيئة الجغرافية لدى سعادة، فيما يرى الحصري أن اللغة أقدر على تعيين الجامعة القومية. وفي القسم الرابع يستعرض الحصري مفاهيم العروبة في نظر الدول والأحزاب. والكتاب مهم، ولم تنصرم أيام الحاجة إليه.

٥ ـ محاضرات في نشوء الفكرة القومية (١٧١ صفحة، نشر أول مرة سنة ١٩٥١ وهو يضم مجموعة محاضرات ألقيت في القاهرة، سنة ١٩٤٨ بين ١٧ كانون الثاني/ يناير، و٢١ شباط/فبراير). وهذا الكتاب أيضا يتسم بوحدة البنية، إذ انه كتب في موضوع واحد هو: نشوء الفكرة القومية. فالفصل الأول نظرة عامة الى نشوء الفكرة القومية في اوروبة، والثاني عن نشوئها في المانية وتصادمها بالفكرة القومية الفرنسية، والثالث عن نشوئها في البلقان واثر اللغة والكنيسة، والرابع عن نشوئها عند الاتراك العثمانيين، والخامس عن نشوئها في البلاد العربية حتى الحرب العالمية الأولى، والسادس عن تطورها لدى العرب بين الحربين. والكتاب نموذجي في استعراض ثقافة الحصري الواسعة ومعرفته العميقة بمختلف مدارس الفكر القومي الأوروبي، وبتجارب الشعوب الاوروبية. الا انه، وهو يكتب آراءه في القومية العربية، لم يستطع ان يجنّب قارئه الاحساس الدائم بأثر الفكر القومي الأوروبي في آرائه، على الرغم من انه لم يُغفل نشوء العروبة نشأة خاصة. وهو في مرة يقول: ان فكرة القومية العربية نشأت في النصف الثاني من القرن الماضي (ص ١٢٠)، ومرة اخرى يقول: ان الأمة العربية كانت لها حضارة منذ عصور ما قبل الاسلام (ص ١٢٤).

٦ ـ آراء وأحاديث في العلم والأخلاق والثقافة (١٧٩ صفحة، نشر اول مرة سنة ١٩٥١) ومعظم هذا الكتاب مخصص بالثقافة وبيئتها في البحر المتوسط، وفي سورية، والعلاقات الثقافية بين البلدان العربية، والاتفاقات الثقافية، ونظم التعليم الاستعمارية، وما إلى ذلك. وهو يطري الاخلاق ويعين مكانتها في المجتمعات الحديثة. ويطوف بك من جان جاك روسو، وفردينان برونتيار، وسولي برودوم في فرنسة، الى صوامي وراما كريشنا في الهند، ويعرّج على المفكر الاخلاقي الانكليزي هربرت سبنسر، ويربط العصور الغابرة بالازمنة الحديثة، في دأب، ليصل الى خلاصة منطقية واحدة لا تفارقه، هي خدمة الفكرة والأخلاق القومية. فيرفض مثلا تعليم اللغات الأجنبية في المرحلة الابتدائية (ص ٦٦) لانعدام الفائدة منها، في هذه المرحلة من العمر. وفي فصول أخرى يماري في حماسة للوحدة الثقافية العربية والتبادل الثقافي بين الاقطار العربية. وليس من حاجة الى القول ان عصر هذه المساجلات لم يأفل، بل بالاحرى القول ان الحاجة الى آراء الحصري في هذا الشأن أصبحت الان امس، بعد مرور سبعة عشر عاما منذ وفاته.

٧ ـ آراء وأحاديث في القومية العربية (١٠٤ صفحات، نشر اول مرة سنة ١٩٥١، ثم أضيف اليه بحثان هما: «عروبة مصر»، و«لماذا تأخرنا في ميدان الوعي القومي؟»، ونشر من جديد في شكله هذا سنة ١٩٥٦). وفيه مقالات تقوّم تجربة مصطفى كمال والاستعمار الغربي، لكن جلّ هذا الكتاب يتناول عروبة مصر ومساجلات في هذا الشأن مع وجوه ثقافية بارزة مثل لطفي السيد وحفني محمود ممن نادوا «بفرعونية مصر»، أو مثل إحسان عبدالقدوس الذي نزع نزعة انعزالية تمثلا بالولايات المتحدة ومبدأ مونرو، أو د. أحمد زكي الذي دعا الى الإعراض عن الفراعنة وعن العرب معاً، «لأننا قوم مصريون». وثمة جملة في الكتاب تلخّص فكرة الحصري، اذ يقول: «لا يجوز ان يقال: ان العرب

خسروا معركة فلسطين **مع انهم كانوا سبع دول**، بل يجب ان يقال: إن العرب خسروا معركة فلسطين، لأنهم كانوا سبع دول».

الفكر التاريخي «الانتقائي»

٨ ـ آراء وأحاديث في التاريخ والاجتماع (١٨٢ صفحة، نشر أول مرة سنة ١٩٥١). في هذا الكتاب يضع الحصري عصارة فكره التاريخي ورؤياه التربوية لدور التاريخ في التكوين القومي. والتاريخ واللغة في فكر الحصري، هما العنصران الأولان في نشوء الأمم والقوميات. ويناقش الحصري رأي بول فاليري في التاريخ، ويلزم جانب «التاريخ الانتقائي» على حد تعبير وليام كليفلاند (**ساطع الحصري من الفكرة العثمانية الى العروبة**، بيروت: دار الوحدة، ١٩٨٣)، ويستعرض تجارب اسكندينافية وبلقانية في هذا الشأن. ويفرّق بين «تدوين التاريخ»، الذي يجب أن يكون علمياً، و«تدريس التاريخ»، بطريقة الترجيح والانتخاب. ومن أهم فصول الكتاب ما يدحض أثر الحملة الفرنسية في نهضة مصر، وما يجادل آراء جرجي زيدان في مسألة النهضة الأدبية في لبنان، وحوادث ١٨٦٠ الطائفية، ومقالات أخرى في الابحاث التاريخية والتضليل فيها.

٩ ـ العروبة أولا! (١٣٤ صفحة، نشر اول مرة سنة ١٩٥٥). اشهر كتبه القومية ربما. وهو يبدأ بصرخة صادقة يقول فيها: «إننا ثرنا على الانكليز، ثرنا على الفرنسيين... وقاسينا في هذا السبيل ألوانا من العذاب، وتكبدنا أنواعا من الخسائر، وضحّينا كثيرا من الأرواح... ولكننا عندما تحررنا من نير هؤلاء أخذنا نقدّس الحدود التي كانوا أقاموها في بلادنا، بعد أن قطعوا أوصالها». مساجلات أخرى لكنها سِفر مجيد في المنطق الوحدوي في مقارعة اسماء لامعة روّجت على نحو أو آخر للانفصال العربي، منها سعد زغلول، ومصطفى أمين، وفكري أباظة، وإحسان عبدالقدوس الذي قال: «مصر أولا»، فرد عليه الحصري: «بل العروبة أولاً!».

١٠ ـ دفاع عن العروبة (١٢٤ صفحة، نشر أول مرة سنة ١٩٥٦). كتاب آخر حظي بشهرة كبيرة وضم مساجلات في دفاع الحصري عن العروبة في عز مواجهتها مع الاستعمار. ويخصص الكتاب في قسمه الأول نحوا من ثلاثين صفحة لنقض الفكر القومي السوري. ثم يخصص الصفحات الأخرى «بمن يزدري بكل من يؤمن بوحدة الأمة العربية». ويناقض نماذج أخرى من الفكر الانفصالي (د. حسين مؤنس المؤرخ المعروف وآراؤه في التاريخ الاسلامي)، ويوغل في مدارج التفسير التاريخي، أو ينقض نماذج من فكر مجافٍ للعروبة (د. محمد عبدالله عنّان، وهو مؤرخ مشهور آخر). وفي الكتاب أيضا مناقشة مهمة للدروج على تسمية بلادنا بالشرق الادنى أو الشرق الاوسط.

اللغة في القومية

١١ ـ في اللغة والأدب وعلاقتهما بالقومية (١٥٨ صفحة، نشر أول مرة سنة ١٩٥٨، ويعرف أيضا باسم: «آراء وأحاديث في اللغة والأدب وعلاقتهما بالقومية»). اللغة عند الحصري هي مع التاريخ، العمود الثاني في اساس البناء القومي. ولذا فالكتاب من اهم كتب الحصري وبنائه الفكري. ولا يستقيم فهم فلسفته القومية والتربوية، إلا بقراءة هذا الكتاب. ويدين فيه الحصري اللهجات المحكية الدارجة، ويؤكد ان ظهور القوميات في اوروبة سببه ان الصلاة المسيحية لم تكن تقال باللغة اللاتينية، فيما ظلت اللغة القرآنية العربية عاملا توحيدياً لدى العرب. وله في هذا الخصوص فصل مهم للغاية. وفي الكتاب مقالات اخرى في اصلاح تعليم العربية

والاصطلاحات فيها، كتبها الحصري وهو ليس ممن يوصفون باللغويين أو يدّعون ذلك، لأنه كان يُفرد للغة العربية مكانة لا في العوامل الثقافية فقط، بل في صدارة العوامل القومية والسياسية المؤثرة.

١٢ ـ حول الوحدة الثقافية العربية (٨٣ صفحة، نشر اول مرة سنة ١٩٥٩). هو نوع من التوسع لمقالته الشهيرة: «اضمنوا لي وحدة الثقافة، وانا أضمن لكم كل ما بقي من ضروب الوحدة». وهو تتمة منطقية لسابقه، طالما أن الوحدة اللغوية هي عنصر اساسي من عناصر الوحدة الثقافية، لكن فيه فصلا مهما حول مكانة التعليم والتربية في تكوين البيئة الثقافية القومية. وفيه كذلك محاضرة مهمة في الاستقلال الثقافي، سبق نشرها في «آراء وأحاديث في العلم والاخلاق والثقافة».

١٣ ـ ما هي القومية؟ (٢١٠ صفحات، نشر اول مرة سنة ١٩٥٩) ولعله اهم كتب الحصري القومية النظرية. وفيه تبدو ثقافته الأوروبية ومعرفته بالفكر القومي في مختلف مناهجه الأوروبية في القرن الماضي معرفة كاملة، فيناقض النظرة الفرنسية الى الدولة والامة، ويتخذ جانب المفكرين القوميين الألمان، لأن الفكر القومي الألماني نشأ فيما كان الألمان قوما مشتتين في دول كثيرة، تماما مثل حال العرب. ويستعرض الحصري المذاهب القومية، من فِخْتِه الى رينان، فيعالج بأدواتها الحالة العربية الانفصالية، ويفنّد النوازع الانعزالية العربية، بمناقشة الحالة البلجيكية والمثال السويسري، والتجربة الامريكية وغيرها، في استعراض ممتع لثقافته الواسعة ومعرفته التامة للفكر القومي الأوروبي وتاريخ تلك القارة. وينقض الحصري فلسفة رينان القائلة إن القومية تقوم على مشيئة العيش المشترك. كذلك ينقض نظرية انصار «العامل الاقتصادي في نشوء الأمم». لكن اكثر الفصول مدعاة للنقاش، هي الفصول الاخيرة التي يناقض فيها آراء جوزيف ستالين في القومية، ثم يناقش مسألة القومية والدين في البلاد العربية، ويستشهد مطولا أقوالاً للأفغاني لينفي عنه الإعراض عن العروبة الى الوحدة الاسلامية.

١٤ ـ حول القومية العربية (٢٧١ صفحة، نشر اول مرة سنة ١٩٦١). محاورات ومساجلات و مقالات يمكن اعتدادها مكملة للكتاب السابق. إلا ان مواضيعها متفرقة ومتنوعة، ولا تتسم بوحدة الموضوع، الا في كونها «حول القومية العربية». إلا ان فيها بالطبع مقالات ذات قيمة «نظرية» كبيرة، تعالج مثلا: عدم إدراج الأرض ضمن عوامل التكوين القومي، او مكانة التاريخ من عوامل نشوء الأمم، ومسائل اخرى.كذلك ثمة مساجلات ومناقشات يستعرض فيها الكثير من ملامح فكره القومي.

الانفصال والوحدة

١٥ ـ الإقليمية جذورها وبذورها (٢٠٣ صفحات، نشر أول مرة سنة ١٩٦٣). بعد انفصال سورية عن الجمهورية العربية المتحدة اشتد السجال بين النوازع الوحدوية والنوازع الاقليمية او الانفصالية. وهذا الكتاب تسجيل لوقائع هذه المرحلة الخطيرة، وتقويم لمواقف أطراف عديدة في مسألة الوحدة والانفصال، وعلى الخصوص: شكري القوّتلي وميشال عفلق وصلاح الدين البيطار: وهو دفاع عن الوحدة، وإدانة للانفصال، ومرافعة وجدانية وفكرية عن مواقف جمال عبدالناصر الوحدوية؛ وفي فصول اخرى رصد لتطور المنطق الاقليمي، ثم رصد لعدد من الأفكار الاقليمية.

١٦ ـ ثقافتنا في جامعة الدول العربية (١٥٨ صفحة، نشر اول مرة سنة ١٩٦٤). هو

في مجمله نقد عام لنشاط جامعة الدول العربية في الصعيد الثقافي. ويغلب عليه الطابع الفني المتخصص. وهو اشبه بمذكرة ادارية وقانونية لإصلاح النظم والأجهزة والنشاطات الثقافية في الجامعة.

١٧ ـ أبحاث مختارة في القومية العربية (٤٦٤ صفحة، نشر أول مرة سنة ١٩٦٤). إذا شاء القارىء ألا يشتري المجموعة، وأن يكتفي بكتاب منها، فليكن هذا. ذلك أن الحصري جمع اهم ما كتبه في القومية طوال أربعين عاما، ونشره في هذا الكتاب، قبل ان يتوفى بأربع سنوات، وكان في الرابعة والثمانين من عمره آنئذ. وإذا كانت قد ظهرت للحصري من قبل كتب اقتضى ظرف سياسي أو تاريخي، ان يغلب على بعضها طابع المعالجة الآنية، فإن هذا الكتاب أعاد تصنيف الأفكار وبوّبها ونظّمها. ويصح أن يتخذ الى حد ما عصارة لفكر أبي القومية العربية في القرن العشرين... ساطع الحصري □

الندوة الدولية حول «وحدة المغرب العربي»

أميان ـ فرنسا، ٣٠ تشرين الثاني/ نوفمبر ـ ١
كانون الأول/ ديسمبر ١٩٨٥

قيس خزعل جواد

معـاون مـديـر التحـريـر في مـركـز
دراسـات الـوحـدة العـربيـة سابقاً.

نظم مركز الـدراسات العـربية المتـوسطية بالتعاون مع جامعـة بيكاردي وبلـدية أميـانْ، ندوة دولية حول «وحدة المغرب العربي» ولقـد حضر النـدوة العديـد من الباحثـين والمثقفـين والسيـاسيـين العـرب من المغـرب والمشـرق العربي. وعلى مدى يومـين من اشغال النـدوة عقدت أربع جلسات عمل غطت أربعـة محاور رسمهـا بـرنـامـج النـدوة وهي: «الفضـاء الاجتمـاعي ـ التاريخي للـوحدة المغـربيـة»، «المحور الاجتماعي ـ الاقتصادي»، «الرهانات الاستـراتيجيـة للـوحـدة» و«آفـاق الـوحـدة المغربية».

ومن المفيد التذكـير بأن مـركز الـدراسات العربية المتوسطية حديث النشأة، فقد ولد مع بـداية عـام ١٩٨٥ على يـد بعض المـدرسـين والمعيدين والطلبة المغاربة في جامعة بيكـاردي وتصـدى وهو طـري العود لأعقـد المشـاكـل، فعالج في ندوة مهمة موضوع المهاجرين العرب في أوروبا، وحين نجحت تجـربته الأولى ولاقت التشجيـع والدعم المطلـوبين واصـل طـريقـه بإمكانياته الضئيلة جدا فنظم الندوة الحالية، وفي بـرنامجـه حمـاس وارادة قـويتـان ودعم معنوي من كل اصدقائه لكي يستمر في تطوره واعماله.

أولاً : الفضاء الاجتماعي ـ التاريخي للوحدة المغربية

حاضر في هذا المحـور أربعة بـاحثين وهم: د. محمـد عابـد الجـابـري (جـامعـة محمـد الخامس ـ الربـاط) ود. علي أومليـل (جامعـة محمـد الخامس ـ الـرباط) ود. محمـد أركون (جامعة باريس ٣) ود. نادر معـروف (جامعـة وهران ـ الجزائر). وقد كـان هذا المحـور من أغنى وأهم محـاور الندوة حتى انـه استغرق اليوم الأول كله تقريبا وتخلله نقاش على درجة كبيرة من الأهمية.

١ ـ فكرة المغرب إبّان النضال من اجل الاستقلال

تعرض د. الجابري في بحث شامـل لنشأة فكرة المغرب وظـروفها وتطـورها، فـذكر بـأن الفكـرة طرحت اثنـاء فترة الكفـاح الوطني في

أقطار المغرب العربي الثلاثة... «وعلى الرغم من انني لم اعش الفترة مناضلا بل أدركتها في بدايتها مع الخمسينات فقد وعيت امتدادها في الاقطار الثلاثة... وسأحاول أن أكون جسراً خطابياً بين جيل المناضلين والجيل الجديد، لذلك سيكون خطابي نقدياً وليس تمجيدياً، وبالتالي فسوف آخذ نوعاً من المسافة بيني وبين الفكرة، ولكنني سأقرأها في ضوء اهتماماتنا بالمخضرمين والجدد».

اعتبر د. الجابري فكرة المغرب العربي جزءاً من خطاب تحرر وطني وحدوي، نشأت في بداية هذا القرن، وتساءل الجابري: من الذي كان يؤسسها في وعي رجال النهضة والحركة الوطنية؟ وما هي مرتكزات وعيهم ومرجعيتهم؟ فأجاب بأن المرجعية تنحصر في ثلاثة عناصر وهي: مرجعية استمرارية الهوية العربية ـ الاسلامية ومفهوم الأمة، فنحن أمة بمعنى اقليم: امة عربية، امة اسلامية، وفكرة الأمة الواحدة مترسخة في ذهنيتنا، شكلتها الحضارة العربية الاسلامية، مفهوم الأمة إذن مفهوم اسلامي، و العربي المسلم مستعد دائما لتلبية نداء الأمة العربية الاسلامية. اما حدود هذه الأمة جغرافياً فهي حدود العقيدة الاسلامية. العنصر الثاني الذي سماه الجابري المحرك المباشر لمفهوم المغرب العربي وهو مقاومة الاستعمار، فاسترجاع السيادة الوطنية والتحرر من الأجنبي دفعت بفكرة الوحدة الى الأمام. اما العنصر الثالث فهو الطموح الى الغد.

تتلازم هذه العناصر بشدة وتتداخل ولا يسبق أحدها الآخر لأنها تتعايش في كليتها داخل الوعي. وفي اجابته عن سؤال: كيف تطور الوعي بالوحدة لدى النخبة؟ أجاب بأن فكرة المغرب العربي فكرة مهاجرة فقد انبثقت حين هاجر المناضل التونسي باش حنبه من تونس الى اسطنبول، فأصبح وزيرا هناك وطرحت فكرة توحيد المغاربة ضد الاحتلال الفرنسي، أما في المغرب، فبعد أن تعرض الوزير الحاج العتابي عام ١٩١٤ لإهانة من جندي فرنسي، هاجر فتبنى الفكرة. ولقد وظفت الدولة العثمانية الفكرة للعمل ضد الحلفاء إبان الحرب. ولكن خسارة تركيا بعد الحرب، جعل الفكرة تنتقل الى باريس، حيث تبنتها نخبة شمال افريقيا وجمعية شباب فرنسا المسلمين، وطلبة تونس والجزائر والمغرب، وفي عام ١٩٣٥ يقرر مؤتمر الطلبة بأن اقطار المغرب العربي بلد واحد اعتماداً على التاريخ والهوية، فكرة موجهة ايديولوجيا وممارسة نضاليا.

وعند قيام جامعة الدول العربية يتحول نشاط النخبة الى القاهرة، حيث تطلق للمرة الأولى تسمية «المغرب العربي» بدلا من شمال افريقيا، ويوحد القادة جهودهم لنيل الاستقلال فتتشكل لجنة لتحرير المغرب العربي يرأسها عبدالكريم الخطابي عام ١٩٤٧.. وبنيل الاستقلال يتوقف زخم الفكرة. يرى الباحث ان فكرة المغرب كانت سلبية لأن هدفها اقتصر على التحرر من الاستعمار وبناء الدولة القطرية وليس دولة الوحدة... فقد كان مشروع الوحدة مؤجلا دائما، ولولا وحدة مصر وسوريا عام ١٩٥٨ وقوة قيادة عبدالناصر وجذبها، لما انعقد مؤتمر طنجة بعد شهرين من اعلان وحدة مصر وسوريا، ولما تحدث بن جديد عن وحدة المغرب العربي.

لقد كان لفكرة المغرب العربي دور كبير في محاربة الاستعمار كما انها ربطت كلا من تونس والمغرب بالثورة الجزائرية. وانتهى الباحث الى انه «ما دام مشروع الدولة القطرية مشروعا وطنيا فسيبقى مشروع الوحدة مؤجلا، فالاستعمار ترك حواجز نفسية ومادية وهي الحدود بين دول المغرب العربي عرقلت التنسيق على كل الصعد». واستغرب الباحث لعدم تأسيس حزب سياسي

قومي على صعيد المغرب العربي.

ابرز المناقشين للباحث كان د. مصطفى الفيلالي رئيس اللجنة الاستشارية للمغرب الذي أوضح بأن مؤتمر طنجة لم يأت كرد فعل على وحدة مصر وسوريا وان كان متأثرا بالحدث ولكن جاء بعد ان قصفت الطائرات الفرنسية قرى مغربية آهلة بالسكان. واضاف بأن قصور الدول القطرية في بث وعي الوحدة بقي قائما في غياب اي دراسة للاقتصاد المغربي ككل في الجامعات التونسية والمغربية والجزائرية، كما لا توجد نوايا تخطيط اقتصادي مشترك على الرغم من ان اللجنة الاستشارية قامت بالعديد من المشروعات والدراسات المغربية.

٢ ـ النخبة والأمة في المغرب

قدم د. علي أومليل بحثا مكملا لما بدأه د. الجابري، حول تصور النخبة لوحدة المغرب، فقال بأن فكرة الوحدة برزت عموما في المناسبات او عند المواجهات فالتضامن بين المغاربة برز في ثورة عبدالقادر وفي مناصرة ليبيا ضد الاحتلال الايطالي عام ١٩١١ وفي ثورة سكان الدار البيضاء ضد اغتيال فرحات حشاد سنة ١٩٥٣.

إن تصور النخبة لفكرة المغرب تصور سالب لأن خصائص الفكرة كما كونتها النخبة قد طرحت اولا كشعار، وكانت ظرفية ولم تخرج عن كونها فكرة تعبوية للم الجهود وتوحيد النخب المغربية للمواجهة، مواجهة الاستعمار... وبذلك لم تكن فكرة منظمة ومبرمجة بل كانت فكرة عامة لا تفاصيل لها ولا تعالج اي مشاكل. فكل حزب سياسي مغربي نشأ على منحاه الخاص المستقل واتخذ مساره، اما الوحدة فقد بقيت شعارا تطرحه الأحزاب في المناسبات.

إن النخبة الجزائرية كان طابع عملها محليا جدا، فلم تَسْعَ في البداية إلا لتحقيق مكاسب داخل فرنسا من أجل عدم التفريط بالشخصية الجزائرية التي أساسها الدين، كان جواب فرنسا: اما ان تقبلوا المواطنة العلمانية أو ان لا تقبلوا، لأن المواطنة والحقوق كلٌّ لا يتجزأ... وفي تونس كانت «تونس الفتاة» تتبع هي الأخرى برنامجها المحلي، فقد طرحت تونس والمغرب مسألة السيادة وقيل بأن عقد الحماية لم يلغ السيادة، وبالتالي فهو لم يلغ دستور ١٨٨١ وينبغي العودة اليه. الحركة الوطنية المغربية ايضا لعبت ورقة السيادة هي والعائلة المالكة.

لم يتطور تصور النخبة لفكرة الوحدة المغربية منذ حرب الاستقلال، فالماضي هو المبرر والأساس الذي يثبت حقيقة الوحدة، والماضي هو: اللغة العربية والتاريخ المشترك والدين الواحد والمذهب المالكي الواحد... اما المستقبل فقد كان غائباً، وكان الاعتقاد بأن عائق الوحدة هو وجود الاستعمار، وأنه بمجرد التحرر تتحقق الوحدة. لم تطرح مشكلة الوحدة كمشكلة ثقافية كما لم يطرح مصير المؤسسة السياسية. والشائع ان الدولة القطرية قد اعاقت التوحيد، وهذا اعتقاد سلبي لأنه لا تعارض بين قيام الدولة القطرية وبناء دولة الوحدة. إن الأمر الذي يجب التأكيد عليه هو أنه لا ينبغي أن يرتبط شعار الوحدة بفكرة واحدة لا ثاني لها. وبالتالي تصبح الحياة العربية مجموعة من الانتظارات: ان يثور قائد ملهم، وان تثور الجماهير وتطيح بالحكومات الاقليمية، التي فشلت امام التحدي الصهيوني، انها اعتقادات وجدانية.

ناقش الباحث د. الفيلالي الذي اشار الى ان البناء القومي (الاقليمي) ليس بديلا للبناء القطري، فالسوق الاوروبية المشتركة ضمت

دولاً اوروبية كاملة البناء. وهل من الممكن أن تنصرف الأحزاب في بداية الخمسينات والستينات الى بناء اقليمي يستعاض به عن البناء القطري؟ لقد كانت هناك حاجات اساسية للسكان لا يمكن تأجيلها: السكن والعلاج الصحي، والضمانات الاجتماعية وبناء جيش وطني. اما مسألة ان الوحدة كانت شعارا وبقيت كذلك الى الان، فإنني لا اتفق مع هذا الرأي، فإذا كانت الوحدة شعارا في الاربعينات فإنها ليست كذلك فيما بعد، فقد دخلت بالتفاصيل، وعلى سبيل المثال فإن المؤسسة التي اعمل بها على مستوى المغرب العربي ككل قد انجزت ٨٠ مشروعا في ميادين الغذاء والصناعة والتجارة والتعاون مع السوق الأوروبية المشتركة. رد د. أومليل كان «ان ملاحظاتي تتوخى المستقبل ولا تدين الماضي.. إن التذكير بأن المغرب العربي موجود بالدساتير لا يكفي... ان الدولة الوطنية القطرية ارتبطت منذ بدايتها بالخارج، وكثير عليها ان نقول وطنية».

٣ ـ الفضاء الاجتماعي ـ التاريخي للمغرب

تميز بحث د. اركون بنزعته النقدية المعتادة التي تبحث عن عقلنة ضرورية لفكرة المغرب اجتماعيا وتاريخيا وثقافيا وقد نوه الى مقولاته التي سبق عرضها بشكل مفصل في بعض كتبه مثل **من اجل نقد العقل الاسلامي والاسلام: الأمس والغد**[1]. «فلا يوجد تحليل نقدي حقيقي للمجتمع المغربي، بل بالاحرى لا يوجد فكر مغربي لأنه لا يوجد فكر عربي وبشكل اعم فإن الفكر الاسلامي الراهن عاجز عجزاً فاضحا، ولا بد من اكتشاف الاسباب البعيدة أو الجديدة الكامنة وراء هذا العجز وهذا القصور، وذلك من اجل تحديد شروط امكانية قيام فكر اسلامي متحرر ومحرر».

إن فضاء المغربي هو: مغربيته وعروبته وإسلامه. إنه ينتمي الى هذه الدوائر الثلاث التي تعاني عجزاً فكرياً خطيراً، وتقع مسؤولية هذا العجز علينا، فلا بد من الدراسة العلمية التحليلية، ولنبدأ بالمغرب، وبالفضاء المغربي، وبقدر كبير من حرية النقد والعقلانية. حتى اليوم نحن ننظر الى المغرب بأعين غربية: نتحدث عن مغرب لا نعرفه صاغته لنا دراسات غربية، فكل المراجع حول المغرب أجنبية، لذلك لا بد اولا من صياغة مغربية للمغرب فقد عرف المغرب وعياً تشكل بفعل أدبين ، الأدب العربي وهو الاساس، والادب الاستعماري الذي شغل مكانا لا يستهان به.. نحن نداخل بين هذين الفضائين. هذه الاثنوثقافية من بنغازي الى الاطلسي. ثقافتنا لها البنية واللغة والعادات والثقافة العربية نفسها، ومن الشمال حتى الجنوب حتى نيجيريا، حيث طوارق البربر تسكن هذه الفضاءات ، المستوى الاثنوثقافي للعمارة والزراعة، و التبادل والتنوع هو الذي شكل المجتمع المغربي.

يركز الباحث منذ اعماله الاكاديمية الأولى على أن شمولية المغرب وكليته تفرض نفسها دائما، فإذا ما اعتمدنا نظرة عربية اسلامية، أو إذا ما اعتمدنا العالم البربري بأهميته التاريخية والاجتماعية والثقافية فسنصل بالقطع الى كلية وشمولية الفضاء المغربي التي تظهر في مستويين: الأول مستوى الدولة ـ النخبة حيث اللغة والثقافة بنموذج عربي اسلامي متأثر بالمشرق العربي،

---

(١) Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison islamique* (Paris: Maisonneuve et Larose, 1984), et

محمد أركون ولوي غارديه، **الاسلام الامس والغد**، ترجمة علي مقلد (بيروت: دار التنوير، ١٩٨٣).

والمستوى الآخر مستوى شعبي داخل فضاء اجتماعي ـ ثقافي افريقي يتكون من مجموعات مختلفة جغرافيا وتاريخياً.

نتساءل كيف يمكن قراءة الفضاء المغربي والوثائق الغربية التي بين ايدينا لا تقرأه كما هو في الواقع، ولكن كما تريده أن يكون، كيف يمكن أن نعي هويتنا إذن؟ كيف يمكن الحديث عن الوحدة المغربية دون قراءة خاصة لنا؟ إن فكرة الوحدة المغربية ارتبطت منذ البداية بمحاربة الاستعمار.. انها العرقلة التي تخفي الحقيقة التاريخية للمغرب. ففكرة المغرب عرضت على كونها ايديولوجية القتال... وبالتالي فهي استراتيجية للدفاع والتحرر،وعندما انتهى القتال وبدأت الدولة القطرية غابت هذه الايديولوجية التعبوية التي لم يكن لها رصيد علمي ثقافي.

الواقع المغربي جزء من الواقع العربي الاسلامي، وما يحدث هناك يحدث هنا، إن هناك انقطاعا كبيرا عن التراث، فلا توجد علاقة منهجية بالماضي... انقطاع عن الاستمرارية الحضارية بدأ بنهاية القرن الخامس الهجري، منذ الاشعري لا يوجد اجتهاد.. ابن خلدون كان مقلدا، ابن رشد حاول الاجتهاد... ولا بد في النهاية من فتح حقل ابحاث حول الابعاد التالية: الابعاد التاريخية للمغرب، المجتمع الانقسامي، الثقافة غير المكتوبة (الشفوية) للعرب والبربر، لا بد إذن من أن نفتح الفضاء المغربي وندرسه من الداخل.

أثار بحث د. اركون نقاشا حادا ولقد اعتبره المناقشون جوابا على التساؤل الذي ختم به الجابري بحثه حين تساءل عن المراجع الحضارية التي ينبغي أن تؤسس النظرة المعرفية لمشروع المغرب العربي حتى لا يكون قائما على الاعتبارات السلبية.. بيان اركون هو بمثابة توجه نحو ايجاد البديل الفكري الثقافي الحضاري الذي علينا أن نعيد بناء المشروع المغربي على اساسه كمشروع حضاري.

٤ ـ التمثيلية الاجتماعية للمغربية بين الخطاب والممارسة

تناول د. نادر معروف في بحثه هذا مسألة التصور الاجتماعي لفكرة المغرب ما بين الفكر والممارسة، ما بين التنظير للفكرة في وسط النخبة، وبين تصور هذه الفكرة اجتماعيا لدى عامة الناس، اي بعدها الواقعي العلمي، وقد استدعى ذلك ان يضع الباحث تأملا سريعا جيوسياسياً عن المغرب عبر التاريخ ، واكمل تصوره باستقصاء ميداني اجري في قرى جزائرية جنوبية، حيث وجد الباحث ان كبار السن من الرجال لم يستجيبوا لفكرة المغرب الا من خلال ذكرهم لمدن مغربية مثل: فاس، قيروان، وهران، الساقية الحمراء، مراكش. بمعنى ان الكيانية المغربية بحدودها الجغرافية والسياسية غير واردة عندهم، انهم يعرفون المغرب بالواقع الممتد دون حدود.

واشار الباحث الى ان فكرة المغرب كان يمكن ان تنتقل من الفكر الى الممارسة بعد الاستقلالات مباشرة، ومن خلال التنقل الحر للعمال والتخطيط المشارك أو المشترك في المجالات الاقتصادية والزراعية والصناعية لكن الدولة القطرية ـ الوطنية قد عززت عامل التجزئة الاستعمارية للمغرب، ولا ينبغي الظن بأن الحدود والتجزئة كانت مرافقة للاستعمار، بل هي سابقة عليه بفترة طويلة، وقد ساهم الاستعمار بتعزيزها.. كما ساهمت انظمة ما بعد الاستقلال بتركيزها ايضا.. فقبل الاستقلال كانت هناك علاقات تنسيقية قوية بين الحركات النقابية والسياسية والثقافية التي ناضلت ضد الاحتلال الاجنبي ومن اجل الاستقلال، ولكن هذه العلاقات

تضاءلت بشكل شبه نهائي بعد الاستقلال، فالفئة المهيمنة تخلت لاسباب اقتصادية وثقافية وسياسية عن فكرة المغرب العربي التي نادت بها قبل الاستقلال، وقد ظهرت بدلا منها انظمة محلية حاولت الحفاظ على شرعيتها كسلطة من خلال ظهورها كسلطة وطنية.

واخيرا تساءل الباحث: نحن المثقفين: اي نضال علينا ان نخوضه؟ واية مهمة ينبغي لنا الاضطلاع بها؟ فاللقاءات الثقافية والندوات العلمية والعلاقات السياسية بين النخب المغربية كفيلة بالتقدم الحثيث نحو طريق الوحدة المغربية، فلنعززها اذن.

أثار المناقشون تساؤلات عديدة حول بحث د. معروف، فقد تساءل الباحث التونسي محمد الطيب: اين ينبغي علينا أن نبحث عن مغربنا حتى لا نشعر بالاحباط؟ واضاف: «إذا كان الرجال المسنون المحليون لم يتحدثوا عن الكيان المغربي الكبير فلأنهم قد تحدثوا بالفعل عن مدن المغرب، هذا الكيان القائم في تصوراتهم بالفعل» وتساءل باحث آخر، مغرب الحدود، ومغرب الذكريات، مغرب التاريخ، هذا الكيان المغربي الأثري لماذا نطيل البحث عنه؟ لا بد من ان نبحث عن مغرب المستقبل لا مغرب الماضي.. فهل يمكن تصور بناء مغرب عربي موحد في غياب برنامج قومي ثقافي؟ وهل يمكن لهذا البرنامج المثول دون ديمقراطية؟ كان رد الباحث د. معروف منطقياً حين قال: «إنني وضعت اسئلتي من وجهة نظر انثروبولوجية، والدول القطرية القائمة هي شكل منتج عن الدول الاوروبية..».

ثانياً: البعد الاجتماعي - الاقتصادي

كما سبق وأسلفنا فإن المحور الأول كان من أثرى المحاور بمادته الغزيرة وبقدرة باحثيه على مواجهة دقائق وتفصيلات موضوعاتهم، وليس غريباً ان يتم ذلك، بل هو الأمر الاكثر منطقية، فالمغرب كان حاضرا بقوة في بعده التاريخي الذي هو موضوع المحَور الأول، في حين غاب البعد الاقتصادي على أهميته، نظرا لغيابه اصلا في الواقع العملي، فالتبادل الاقتصادي والمشروعات المشتركة بين بلدان المغرب العربي يكاد يكون معدوما اذا ما قارنّاه بتبادل هذه البلدان مع دول اوروبا. ومع ذلك فقد خصص منظمو الندوة اربعة ابحاث لتغطية المحور الاقتصادي هذا، ولسوء الحظ حالت عراقيل ما دون تقديم هذه الابحاث ما عدا بحثا واحدا سنتناوله هنا، ونأمل أن يتم نشر باقي البحوث لاحقا، تعميما للفائدة واستكمالا لأبعاد الصورة المغربية.

الاقتصادي التونسي محسن التومي قدم بحثا جادا عن «الآفاق المغربية، استصلاح الأراضي وبرمجة النمو الاقتصادي». ذكر فيه ان برامج التخطيط والنمو في بلدان المغرب العربي تجري بمعزل عن دراسة الواقع الجغرافي والبشري والثقافي، لذلك فهي برامج قاصرة لا تؤدي المطلوب ولا تصل الى هدف، بل هي كما يقال تزيد الطين بلة، فتعقم الارض والصناعة الوطنية، وتزيد من تبعية البنية الاقتصادية للخارج.. ان سوء استخدام الطاقات والجهل بأسس النمو وبرامجه على المستويين الزراعي والصناعي يؤديان الى هدر دائم للامكانيات.

هل يتم استغلال طاقات بلدان المغرب العربي بشريا وطبيعيا كما يجب؟ الجواب بالقطع: لا.. فالمغرب العربي الذي تبلغ مساحته الكلية اليوم ٤,٥ مليون كيلومتر مربع وعدد نفوسه اقترب من ٥٣ مليون نسمة، هذا الاقليم الذي كان مصدرا للحبوب وهي مادة غذائه الرئيسية اصبح اليوم مستوردا لها وتابعا في غذائه واستهلاكياته

الاخرى للخارج فيما عدا بعض المحاولات الجادة لاستصلاح الاراضي الجارية في ليبيا.

ان السلطات الحاكمة ببرامجها التخطيطية لم تفعل شيئا في مسألة توزيع السكان بالشكل الذي يسمح باستغلال المساحات الشاسعة للمغرب، بل تركتهم يتجمعون في الشريط الساحلي، وتركت الأراضي لقمة سائغة للتصحر... لقد وضعت البرامج الاقتصادية كلها بشكل لا يتلاءم مع الحاجة والضرورة للمنطقة، فالبنية البرامجية التخطيطية مشوشة للغاية، ونقل المعلومات من رأس الهرم الاجتماعي الى قاعدته ممكن وسريع، لكن العكس غائب وشبه مستحيل، وبالتالي تحكم النخبة بما تراه، وطالما ان الاحصائيات قد اثبتت بأن النخب الحاكمة في كل بلدان المغرب العربي ذات اصول اجتماعية مدينية، بمعنى انها ليست منحدرة من الارياف، لذلك فإن التخطيط يصبح لصالح هذه المدن، منها واليها، ويتم اهمال شبه كامل للارياف.

ثالثاً : الرهانات الاستراتيجية للوحدة

اشتمل هذا المحور على بحثين مهمين جدا اعادا التوازن لأشغال الندوة اثار اولهما جدلا كبيرا في حين لاقى الثاني قبولا واستحسانا من الجميع.

١ ـ التداخلات الايديولوجية بين الوحدة المغربية والوحدة العربية

قدم هذا البحث استاذ الاجتماع التونسي د. طاهر لبيب فعرض ببساطته المعهودة موضوعا معقدا للغاية اثار نقاشا حادا في صفوف المشاركين الذين ذهبوا الى تأويلات لم يقصدها الباحث بالطبع، والواقع ان الباحث اختار الحالات القصوى في الخطاب السائد او امتداداته عن وحدة المغرب، فبدأ حديثه بسؤال: هل فكرة المغرب العربي فكرة مغربية؟ واجاب بأن القراءات الأولى للكتابات السائدة لا تدل على ذلك، فاهتمام المغاربة المتواصل بفكرة المغرب خضعت لوساطة معرفية اجنبية كان لها تأثير كبير وواضح... فلقد لوحظ اتجاه غربي لتبني فكرة وحدة المغرب العربي، فأغلب المؤسسات العلمية المهتمة بالمغرب هي مؤسسات اوروبية، بل فرنسية على وجه الخصوص. واشار الباحث الى انه يعرض للوقائع ولا يطلق احكاما.. الظاهرة تحتاج الى تفسير، كيف اكتسب المغرب شرعيته من الغرب ؟ والى اي حد لم يقم اهتمام المغاربة المعرفي المعاصر بالمغرب على الشرعية المعرفية التي اكتسبت في الغرب ؟ كيف يمكن التأكد من مغربية المشروع ؟ خلافا للمسألة القومية العربية بالمشرق ، فالمغرب لا يحوي اي مؤسسة بحثية عربية لوحدة المغرب العربي .

الوحدة المغربية في نظر الباحث «وحدة درائعية» موجهة ضد الاجنبي ولنيل الاستقلال، ولذلك لم تجر المطالبة بها بعد الاستقلال. إن بناء الدولة الوطنية لم يبعد الانظمة عن فكرة الوحدة المغربية بل انه حفزها للعمل ضد بعضها اكثر فأكثر. إن اكبر وحدة تقدمية قامت بين بلدين عربيين ضد بلد آخر، ولا بد من الاشارة الى ان وحدة المغرب العربي لم تكن شعارا للاحزاب اليسارية.

وتطرق الباحث الى فكرته الثانية المتعلقة بعلاقة المشرق بالمغرب فأشار الى ان هناك حذرا كبيرا متبادلا بين المشرق والمغرب في تعاملهما مع بعضهما البعض، فالمشرقي يحذر المغربي والعكس صحيح. ويظهر ذلك واضحا في

كتابات المشرقيين عن المغاربة واعطى مثالا كتابات ساطع الحصري، كما يظهر في كتابات المغاربة عن المشارقة ايضا ومثال ذلك كتابات د. مصطفى الفيلالي.

كما عرض الباحث للقصور الغربي لوحدة المغرب العربي فأشار إلى أن الادبيات الفرنسية عموما تفصل ليبيا عن أية وحدة مغربية، فالمغرب بالنسبة للفرنسيين هو: الجزائر، المغرب، تونس، فقط، وهو ما يظهر في كتابات جاك بيرك، اما ميشال جوبير وفي كتابه الاخير **المغرب** فيبدي تحمسا خاصا بوحدة المغرب الى درجة انه يعتبرها وحدة حتمية وطرفا لوحدة اوروبية فيقول: «اوروبا لها مصلحة بأن تجد دول المغرب الثلاث كتلة واحدة، ولا يفصلنا عنها سوى ١٤ كيلومترا».. كما نجد ان الفرنسيين يميزون بين المشرق والمغرب فالمغرب في نظرهم اكثلا عقلانية، «يمثل المرحلة المتقدمة في الواقع العربي» فالوحدة المغربية هادئة عقلانية في حين الوحدة المشرقية ،في نظر الغرب طبعاً ـ شعاراتية طوباوية!.

تعرض الباحث الى حملة كبيرة من الاعتراضات الحادة على افكاره، فأشار د. علي أومليل مثلا الى ان الباحث يريد ان يقول بأن فكرة الندوة لا قيمة لها ولا داعي لهذا الجمع.. في حين اعتبر بشير بومعزة الوزير الجزائري الاسبق للاقتصاد بأن د. لبيب يشن هجوما على المغاربة من موقع المشرقي! كما اضاف بأنه حتى لو كانت فكرة المغرب العربي اجنبية فإن ذلك لا يسيء لها لأنها طموح الجماهير المغربية. اما د. غسان سلامة فقد دافع عن الباحث وحثه على نقد المجتمعات المشرقية التي تعاني من غياب كامل للديمقراطية. الباحث السوري برهان غليون التقط خيطاً آخر حين اضاف لما ذكره الباحث لبيب بأن «فكرة الوحدة المغربية غامضة، ففي المشرق لا توجد فكرة عن وحدة المشرق العربي بمعزل عن المغرب، بل الشعار هو الوحدة العربية للعرب اجمعهم».

٢ ـ المغرب والديمقراطية

موضوع شائك تصدى له الباحث السوري برهان غليون ، فأجاد. بداية اشار إلى ان « اهل مكة ادرى بشعابها » ولكن غياب الديمقراطية في المشرق وفي المغرب جعلنا في القمع متّحدين.. «اسئلة فرضت نفسها عليّ عند تناولي لهذا الموضوع مثل: لماذا بقيت وحدة المغرب العربي شعاراً؟ لماذا لم تتحقق الوحدة الى الان؟ بل لماذا يستمر تفاقم النزاع بين بلدان المغرب العربي؟ اسئلة ليست جديدة على المشرق العربي».

الذي يحدث عمليا هو ان هناك خلطا بين موضوع الجماعة السياسية، عملية تكوينها، التي هي عملية سياسية وموضوع الهوية والخصوصية. سمعت كلاما كثيرا حول الهوية والخصوصية للمغرب.. ان هذه الهوية والخصوصية لم تحقق وحدة في المشرق ولم تحقق وحدة في المغرب، لأن هناك تجاهلا للعوامل التاريخية والاستراتيجية والدولية التي تتحكم بالواقع وتحدده. الوحدة لا تبنى إلا بمشروع سياسي يستوعب كل الهويات والكيانات، وعلينا أن نترك الحديث عن الماضي لكي نتحدث عن المستقبل.. ان موضوع الجماعة العربية هو مشروع سياسي عربي الى الان لم يحدد، فمن هي الجماعة السياسية والاقتصادية التي تحقق هذا المشروع وما مصلحتها بالتوحيد... الوحدات تاريخيا قامت إما بالسيف او بوحدة المصالح الاقتصادية.

إذن، ما الذي يمنع بلدان المغرب العربي من الوحدة؟ الجواب هو بنية السلطة هي العقبة الاساسية، السلطات السياسية القائمة ربما لا تستطيع التوحيد ولكنها بالقطع قادرة على التقسيم والتجزئة. اما لماذا؟ فذلك لأن

بلدان المغرب العربي قد توجهت اساسا نحو المركز الغربي اكثر من توجهها نحو جاراتها وذلك لاسباب اقتصادية، سياسية او حتى ما سمي تقدمية!، هذا التوجه اقام القطيعة بين بلدان المغرب العربي، فضلا عن ذلك هناك ميل الفئة الحاكمة لتوحيد نفسها ولحماية مصالحها... وكلما ازداد هذا الميل قلت معه فرص الديمقراطية.

ما هي مميزات السلطة العربية في المشرق او في المغرب؟ إن المميزات التي تشترك فيها كل السلطات هي: انها اولا ليست نابعة من عملية مشاركة شعبية، بل هي في الاغلب منبوذة جماهيريا ولذلك فهي دون قاعدة اجتماعية، وثانيا السلطة تدور في حلقة مفرغة تأخذ قراراتها على مستوى عال دون المرور بالرأي العام.. انها مركزية معزولة عن الجماهير وعاجزة عن التطور الاجتماعي، وثالثا: السلطة مركزة بيد فئة صغيرة ولا تشعر بأي مسؤولية تجاه احد، ورابعا: هي سلطة تختلط فيها السلطات التشريعية والقضائية والتنفيذية، وهو خلط يعد شرطاً لقيامها وضماناً لانتصارها الدائم على المجتمع. والنتيجة من كل ذلك هي ان السلطة اصبحت مجالا للثراء، واصبح الحفاظ على دور الدولة هدفا مشتركا لغالبية النخبة الاجتماعية والنزاع الوحيد الجاري هو لاقتسام الحصص. إن السلطات العربية بشكلها المقفل هذا لا تستطيع التعاون أو التوحيد.. ومن هنا فإن العلاقات بين البلدان تبرز بشكل محاور امنية واتفاقات نزاعية، واختلاق النزاعات شرط لشرعية هذه السلط. لذلك يزداد الميل للنزاع، ولن يحدث تقدم ما دون تغيير كامل للبنية، تغيير جذري.

واخيرا، فقد القي في الندوة بحثان آخران لم نشر اليهما، الأول كان عبارة عن وجدانيات شعرية عن حالة المهاجرين العرب في اوروبا، وفرنسا بالذات. قدمه الشاعر عبدالله بارودي، وكان يمكن أن يعرض على هامش الندوة وليس في سياقها.. والاخر قدم في نهاية الندوة وهو بحث ادبي عن مفهوم الوحدة المغربية في اعمال كاتب ياسين.

وحري بنا في نهاية هذا العرض ان نذكّر ببعض النقاط التي نراها مفيدة وهي:

- كانت الندوة مجالا مهما ومثمرا لحوار جاد وعاقل حول امكانيات بعث النبض من جديد في العملية الوحدوية، مغربية أم مشرقية، وحدة مدروسة من الجيل الجديد، تتجاوز اخطاء الماضي وتنطلق من الواقع وترنو الى مستقبل ديمقراطي متقدم.

- طرح في الندوة امكانية قيام تجمع ثقافي مغربي يشترك فيه مثقفون من كل بلدان المغرب يطالبون بعمل جدي نحو الوحدة.. انه عمل يقوم اساسا على بعد اعلامي تعبوي لكنه يوقظ بالقطع الضمير الغائب، او المغيّب، فيأخذ دوره السياسي المطلوب.

- التنظيم علة تشكوها اغلب الندوات، فلم توزع مثلا من الابحاث سوى ثلاثة ملخصات فقط وغابت الابحاث الاخرى كما غاب باحثون آخرون، وتركت جوانب اساسية شملتها المحاور نظريا ولم نجد لها واقعا عمليا، كان يمكن أن تغني اعمال الندوة.

- واخيرا ملاحظة طارئة: ألم يكن حرياً بالاخوة العرب المجتمعين لقراءة الواقع العربي والواقع المغربي بالخصوص ان يتم حوارهم بلسانهم بلغتهم العربية وهم كما ظهر من الحوارات الجانبية قادرون عليها ولو بتلكؤ في بعض الأحيان □