من عروبة... إلى عروبة
أفكار في تجديد القومية العربية

ملف من إعداد وتقديم: سماح إدريس (بيروت)
جمال باروت (حلب)

المشـــاركـــون
(ألفبائيًا)

- أحمد صلاح الملا
- أحمد فايز الفوّاز
- جاد الكريم الجباعي
- شمس الدين الكيلاني
- الطاهر لبيب
- عبد الإله بلقزيز
- علي العبد اللّه
- ياسين الحاج صالح

يستدعي الإخفاقُ التاريخيّ للحركة القومية العربية في تحقيق الأهداف الأساسية التي وضعتْها في صُلْب أولوياتها إعادةَ التفكير النقديّ فيها، ووضْعَ مُسلَّماتها في دائرة النقاش والحوار. ويتواصل هذا الجهدُ (الممتدُّ على صفحاتٍ خمسين هنا) مع جهودٍ سبقتْه في المراجعة وإعادةِ الطرح، غيرَ أنّ ما يميِّزه هو أنّه يتمّ في شروطٍ جديدةٍ تمامًا: ظروفِ انهيار النظام «القوميّ» في العراق، ومواجهةِ أنظمة تتبنّى القوميةَ العربيةَ مخاطرَ كبيرةً كان آخرَها ما حملتْه رسالةُ العدوان الإسرائيليّ على قرية عين الصاحب في سورية. وكل هذا يَنْعكس ـ حقًّا أو ظلمًا ـ على شعارات الوحدة والاشتراكية والحرية، بمختلف ترتيباتها في الخطاب القوميّ العربيّ.

غير أنّ ما يَنْبغي التشديدُ عليه هنا هو أنّ المراجعة التي يَطْمح إليها ملفُّنا هذا ليست إيديولوجيا جديدةً. بعبارة أخرى، ليس مفهومُ «العروبة الجديدة» الذي نحاول أن نتلمّس معالمَه هنا مفهومًا مكوَّنًا، وإنّما في طور التكوُّن، رغم عدم تنكّره للثوابت ـ ولاسيّما عروبةُ فلسطين وتحقيقُ الحرية والاستقلال. إنّه فضاءٌ مقترحٌ للبلورة والنقاش، لا عصبيةٌ جديدةٌ تضاف إلى العصبيات الأخرى. وذلك ما يفسِّر سهولةَ تعريفِه بما **ينفيه**، لا بما هو.

في هذا السياق تداوَلْنا، جمال وأنا، سلسلةً من المحاور الأساسية التي رَغِبْنا إلى مشاركينا الثمانية (من سورية وتونس والمغرب ومصر) في أن يُناقشوا واحدًا أو أكثر منها. وهي التالية:

١ ـ الأمة والدولة، وضرورةُ مراجعة مفهوم «الدولة القومية المركزية» الذي ظلّ يَنْتسب إلى دائرة الطوبى لا إلى دائرة الممكن التاريخيّ. والسؤال الأهمّ هنا: هل الدولة القُطْرية عقبة أمام تحقيق الوحدة، أم عنصرٌ لا بدّ منه في إطارٍ تكامليّ أوسعَ وأعلى؟

٢ ـ القومية العربية والقائد. هل مفهومُ القائد القوميّ «الكاريزميّ» ملازمٌ للقومية؟ أم يَنْبغي فكُّ الارتباط بين الأمريْن، وبخاصةٍ مع تحوُّل الكاريزما القومية إلى إطارٍ بيروقراطيّ لعلاقات السلطة والقوة؟

٣ ـ القومية العربية ومفهوم الإقليم ـ القاعدة. هل وجودُ إقليمٍ قائدٍ ضرورةٌ (بل وفائدةٌ) للوحدة العربية وللفكرة القومية، أم أنّ ذلك انتفى تدريجيًا مع استخدام دولٍ عربيةٍ «قومية» لذلك المفهوم غطاءً لنفوذها الإقليميّ ومجالها «الحيويّ»؟

٤ ـ العروبة والديموقراطية. هل الطلاقُ بينهما حتميّ؟ أمْ أنّ بإمكان الديموقراطية أن تكون أحدَ ثوابت العروبة، تمامًا كقضية فلسطين والاستقلال؟ وكيف يُمْكن دقرطةُ العروبة بعد أن حَصَرَتْها الأنظمةُ والأحزابُ طوال عقود في مصالح نخبٍ حاكمةٍ أو طامحةٍ إلى الحكم؟

٥ ـ العروبة والاشتراكية. ماذا حَلَّ بالنظرية القومية العربية عن «تلازُم النضال القوميّ والنضال الاشتراكيّ»؟ وهل أدّت الاشتراكيةُ، كما طبّقتها الأنظمةُ القوميةُ العربيةُ على الأقلّ، إلى تقارب البلدان العربية أمْ إلى عكس ذلك؟ وهل يَنْبغي إعادةُ «مَفْهمة» الاشتراكية اليوم، أمْ أنّ ذلك سيكون ضربًا من العبث بعد أن ارتبطت الاشتراكيةُ (والقوميةُ العربيةُ نفسُها!) في أذهان الناس باستبداد الأنظمة العربية و«بتأميم» العقل والمجتمع لصالح الطبقات الحاكمة؟

٦ ـ القومية والأقليات غير العربية التي تعيش تاريخيًا في إطار ما نسمّيه اليوم بـ «الوطن العربيّ.» هل يتيح المفهومُ القوميُّ «تعايُشَ» مجمل القوميات، أمْ أنّ القوميةَ ـ في ذاتها أو بسبب تاريخها العربيّ على الأقلّ ـ حصريةٌ ومذهبيةٌ واستبعادية؟

٧ ـ الجامعة العربية. هل بقي دورٌ للجامعة العربية في تسريع التقارب العربيّ على طريق الوحدة أو الاتحاد؟ أم أنّ الغزوات والتدخلات وسياسات المحاور العربية ـ العربية قَضَتْ عليها؟ وهل تفعيلُ الجامعة العربية اليوم هو أقصى ما يَطْمح إليه القوميون؟

...

إنّ هذا الملفّ، الذي أَطْلقنا عليها عنوان «من عروبة إلى عروبة» تمثُّلاً بكتاب عبد الإله بلقزيز الأخير: **من العروبة إلى العروبة**، يأتي ضمن ملفّات كثيرة نشرتْها وتَنْشرها مجلةُ الآداب لبلورة «عروبة جديدة» سِمَتُها الأولى هي الديموقراطية، بديلاً من «عروبة قديمة» تكمّ الأفواه وتمحو سيادةَ الدول العربية الصغيرة. ومن هنا تجب قراءةُ هذا الملفّ ضمن ملفّات العلاقات العربية ـ العربية (صَدَرَ منها جزءٌ أول بعنوان «لبنان بعيون سورية» ويَتْبعه جزءان خلال عام ٢٠٠٤: «السودان بعيون مصرية» و«الجزائر بعيون مغربية»)، وضمن ملفّات الرقابة العربية (صدر منها ثلاثةُ أجزاء حتى الآن). كما تَعْكف الآداب على إصدار ملفّ ضخم عن العلاقات العربية ـ الكردية يَصْدر خلال شهور بعنوان «العرب بعيون كردية.»

بيروت ـ حلب

هل يمكن دقرطةُ العروبة، وكيف؟

أحمد صلاح الملا

السلطة والمجتمع العربيّ: المواجهة

ربما كان جيلُ كاتبِ هذه السطور، ذلك الجيلُ الذي وُلد بعد حرب أكتوبر ومع الشروع في تصفية كل الأحلام الكبرى، من أسوإ الأجيال حظًا في تاريخ هذه الأمة. فقد تكوّن وعيُه الإنسانيّ والسياسيّ في ظلّ حالة من الإقرار العام بانهيار كلّ شيء وعدم وجود مشروعية أو إمكانية لأيّ أحلام جدية. ومن الهزيمة الكبرى في ١٩٦٧ إلى الانتصار المجهَض في ١٩٧٣، لم يكن الأمر يعني في وعي هذا الجيل سوى مزيد من تكريس هذا الواقع البائس.

لكنّ هذه الصورة اكتسبتْ في التاسع من إبريل الماضي ألوانًا أشدَّ قتامةً. فمع سقوط بغداد، إحدى أكبر وأعرق حواضر العروبة والإسلام، ومع مشهد الفرح المدوّي الذي صاحَبَ تدميرَ تمثال الرئيس العراقيّ السابق، بدا وكأنّ أشياء كثيرة في حاجة إلى مراجعة في هذا العالم العربيّ. وكان طبيعيًا أن يتّجه كثيرون إلى تفكير عميق حول مصير العالم العربيّ، وأن تَظْهر تساؤلات جارحة حول الفكرة القومية العربية وحول النظم التي حَكَمَتْ باسمها. فرغم ما يمكن افتراضُه في هذه النظم من حيث المبدأ من وطنية وحسن نية، إلاّ أنّ المحصّلة بدت بالغةَ القسوة، إذ ظَهَرَ وكأنّ المجتمعات التي حَكَمَتْ فيها تلك النظمُ قد تهشَّمتْ ولم يبق منها سوى هياكل ذَرَتْها الرياحُ. فهل بَنَتْ هذه النُظُمُ «مجتمعاتٍ» حقًا أم لا؟ هل أَنجزتْ حداثةً وديموقراطيةً ومواطنةً أم لم تنجزْ؟ وما علاقة القومية العربية، فكرةً وتطبيقًا، بهذه القضايا؟

في سياق محاولة الإجابة عن هذه التساؤلات يُمْكن القول بدايةً إنَّه حين استلمت النظمُ القوميةُ الحكْمَ في بعض بلدان العالم العربيّ كانت مجتمعاتُ هذه البلدان خارجةً للتوّ، في أغلب الحالات، من معارك تحرير وطنية ضد الاستعمار الأجنبيّ. وكانت هذه المعارك أساسًا وَفَّرَ لهذه المجتمعات قدرًا من الثقة بقدرتها على صناعة مستقبلها، وجعلها تَمْلك قدرًا من الأمل والرغبة في المشاركة في بناء الأوطان. لكنَّ ما حَدَثَ هو أنَّ النظم القومية لم تَعْمل على استغلال وتطوير هذه الخلفية باتجاه خلق آليات لعمل سياسيّ شعبيّ منظَّم وفاعل، بل دَفَعَت الناسَ بعيدًا عن السياسة مستخدمةً أقسى أساليب الضغط الأمنيّ، بحيث أصبحت السياسةُ بالنسبة إلى المواطن العربيّ طريقًا محفوفةً بالمخاطر يَحْسن تجنُّبُها. ومن هنا تطوَّر واقعٌ غريبٌ، ظَهَرَ معه أنّ ثمة أنظمةً وشعوبًا وُضعتْ في حالة مواجهة، أو على الأقلّ في حالة من الانفصال الواضح. ولذا كان طبيعيًا أن يصبح أيُّ معارضٍ ناقدٍ للنظام «عدوًا للشعب.» فتمّ إحلالُ الدولة محلَّ المجتمع، وجرت مماهاةٌ قسريةٌ بين خيارات الدولة وبين مجموع الإرادة الاجتماعية.

وعلى مستوى آخر، عملت التجاربُ القومية العربية التي وصلتْ إلى السلطة على التشديد دومًا على عدم أهلية مجتمعاتها للمشاركة السياسية، بل وادّعت أنَّها اضطُرَّتْ إلى الانفراد بالسلطة على غير رغبةٍ منها نتيجةً للفراغ السياسيّ في هذه المجتمعات! ومن هذا القبيل، مثلاً، حديثُ عبد الناصر الشهير في **فلسفة الثورة** عن الزحف المقدّس الذي لم يأتِ، ولم يكن في حقيقته سوى إعلانٍ واضحٍ عن نية النظم القومية المعسكرة إقصاءَ المجتمع السياسيّ في بلادها ـ وهو مجتمع كان موجودًا وقابلاً للتطور رغم كلّ عناصر ضعفه ـ وتقديمَ نفسِها فاعلاً سياسيًا أوحدَ في هذه البلاد.[1]

في سياق تفسير هذا الأمر يبدو أنَّ النُّظُم العربية ـ والقوميةَ منها بخاصةٍ ـ قد آمنتْ بفعّالية أداة السلطة في تطوير خياراتها القومية داخل مجتمعاتها، حتى لو كانت هذه الأداةُ تعمل على حساب فعالية الشعوب نفسها. وعلى أحسن الفروض، كان الحكّام القوميون عاجزين كما يبدو عن تطوير بدائل سياسية أكثر شعبيةً

١ ـ جمال عبد الناصر، **فلسفة الثورة**، منشور ضمن **وثائق ثورة يوليو** (القاهرة: دار المستقبل العربيّ، ١٩٩١)، ص ١٤-١٥.

أحمد صلاح الملا

أغفلت النظم القومية في بلادنا الفرد عن إطار منظومة الوطن الضبابي المقدس

من هذه الأداة.[1] وكانت نتيجة هذا الأمر أنْ ظلّ عملُ هذه النظم دومًا رهينَ قدرتها على الإنجاز الكميّ، بعد أن صَرَفَت النظر عمليًا عن تأسيس أية شرعية دستورية حقيقية. وكان هذا الإنجازُ الكميُّ نفسُه معرّضًا للخطر لأنّه كان يتمّ في مجتمعات لم يُسمح لها بالدفاع عن مكتسباتها، ولم تُطوِّرْ رؤيتها إلى الممارسة السياسية على الصعيد الإيديولوجيّ وعلى صعيد الشرعية والمعنى.

نَتَجَ عن محاولات النظم القومية العربية نَيْلَ شرعيتها عبر الإنجاز الكميّ وحده أنْ تحوّلَ الأمرُ إلى محاولة «للتحديث» دون «حداثة» حقيقية. فهذه النظم لم تُدْرِكْ، وربما لم يكن يُمْكنها أن تدرك، أنّ للحداثة جوانبَها المعنويةَ والفكريةَ، التي تتمثّل على الصعيد السياسيّ في تحويل عملية الإنجاز الكميّ إلى مؤسّسات وقوى منظَّمة يَدْعمُها وعيٌ جماهيريٌّ متبلورٌ إيديولوجيًا. ولا شكّ أنّ إصرار النظم القومية العربية على العمل من أجل التحديث، دون الاعتراف بأهمية تطوير حداثة سياسية تحمي المشروعَ الذي تبنيه في المجتمعات العربية، قد أدّى عمليًا إلى إضاعة التحديث والحداثة معًا، بحيث لم يبق في النهاية من النظم القومية العربية سوى آليتها الأمنية القمعية.

مجمل الصورة السابقة يعني ببساطة أنّ الدولة القومية العربية قد ضَغَطتْ على مجتمعاتها إلى حدٍّ يقارب الإلغاءَ والحلول. فتحوّلت المجتمعات العربية إلى مجموعات من الأفراد، بعد أن تمت مصادرةُ حقّها في التكوُّن سياسيًا في إطار «قوى وسيطة» ذات طابع حديث. وقد أدّى هذا إلى نتيجة بالغة الخطورة: ففي سعي الجماهير العربية إلى التكيُّف مع العنف المنظّم الذي مارسته السلطة من أجل تحقيق هيمنتها على المجتمع، لم تجد أمامها سوى العودة إلى الصيغ والأشكال التقليدية للممارسة الاجتماعية، كالطائفية والإقليمية والقبلية.[2]

التعاقد

لماذا لم تفلح النظمُ القوميةُ في بلادنا في تطوير مفهوم المواطنة، وتحويل «رعاياها» إلى مواطنين؟

الإجابةُ عن هذا السؤال على قدر كبير من التعقيد، لذلك سنكتفي مبدئيًا بعنصر واحد منها، وهو إغفالُ هذه النظم مفهومَ «التعاقد» كعنصر مركزيّ من عناصر بناء العلاقة بين الشعوب والسلطة. ذلك أنّ النظم القومية قد تعاملتْ مع مفاهيم كـ «الوطن» و«الأمة» تعاملاً رومانسيًا يُكْسب الكيانَ قداسةً معينةً خارج حقوقِ وواجباتِ المنتسبين إليه تجاهه بوصفهم **أفرادًا** في نهاية المطاف. وهكذا تمّ إغفالُ «الفرد» بكلّ ما له من حقوق في إطار منظومة «الوطن» الضبابيّ المقدّس. ومع حلول الدولة الوطنية عقب الاستقلال محلّ المجتمع، نتيجةً لآليات الضغط والهيمنة التي سبقت الإشارةُ إليها، تمّ في كثير من الحالات اختزالُ الوطن في الدولة. وهكذا أصبح «الفردُ» في بلادنا مسؤولاً عن سلسلة من الواجبات الثقيلة تجاه «الوطن ـ الدولة،» دون أن يكون بمقدوره المطالبةُ بمنظومة موازية من الحقوق بوصفه فردًا، نتيجةً لانعدام (أو ضعف) الآليات الاجتماعية التي تمكّنه من أن يفعل ذلك، ونتيجةً أيضًا لغياب مفاهيم الثقافة الفردية في مجتمعاتنا.

إلاّ أنّنا حين نتحدث عن قضايا «المواطنة» و«الديموقراطية» في العالم العربيّ، وفي القلب منها الحقوقُ والواجباتُ المتبادلةُ بين الفرد والدولة، يجب ألا نَظْلم كثيرًا النظمَ القوميةَ. ذلك أنّ إغفال هذه الحقوق ليس وقفًا عليها، لأنّ الممارسة العملية في العالم العربيّ كلّه تقريبًا تتجه إلى إغفالِ أهميةِ مفهوم «التعاقد» في الثقافة السياسية. ولا شكّ أنّ لهذا الأمر أيضًا علاقةً عميقةً بهشاشةِ وتشوُّهِ البنى الاجتماعية الحديثة في بلادنا، وبالتالي ضعف الثقافة التي تَحْملها هذه البنى في مواجهة ثقافة سياسية تقليدية مستقرة وذاتِ حوامل

١ ـ ثناء فؤاد عبد الله، **آليات التغيير الديموقراطيّ في الوطن العربيّ** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧)، ص ٤٩.

٢ ـ أحمد صلاح الملا، **مصر والعروبة: أزمة الوعي وإشكالية الهوية** (القاهرة: مصر العربية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)، ص ٤١.

هل يمكن دقرطةُ العروبة، وكيف؟

قوية تتميز بطابع أبويّ. وإنْ كان ثمة لومٌ يمكن أن يوجَّه إلى النظم القومية في هذا السياق، فهو أنها ـ رغم كونها قد طَرَحَتْ نفسَها باعتبارها أكثر حداثةً من النظم التقليدية في العالم العربيّ ـ لم تَعْمل على مواجهة واقع تخلّف الثقافة السياسية لدى مواطنيها، بل ربما عملتْ على استغلال هذا الواقع وتكريسه.

وفي سياق الحديث عن علاقة الثقافة التقليدية بقيم ومفاهيمَ مثلِ «الديموقراطية» و«المواطنة» و«التعاقد» في العالم العربيّ، تُصادِفنا مسألةٌ حساسةٌ، وهي مدى تأثير الوعي الدينيّ السائد في تقبُّل هذه القيم أو رفضها. وواقع الأمر أنّه رغم كون الإسلام قد رفع شعارَ «الشورى،» فإنّ التجربة التاريخية الإسلامية قد أفرغتْ هذا الشعارَ من مضمونه وكَرَّستْ صورةً سلطويةً واستبداديةً لعلاقة الحاكم بالأمة، وقَدَّمتْ دومًا تبريرات دينيةً لهذه الصورة عبر إشاعة مفاهيم الجَبْرية والقَدَرية والطاعة المطلقة «لأُولي الأمر.» كما لم تجرِ محاولاتٌ جديةٌ لمأسسة المبدإ الشوريّ وتحويلِه إلى نسق مستقرّ من الإجراءات العملية التطبيقية. وهذا ما جعل البيئةَ العربيةَ الإسلاميةَ تبدو دومًا وكأنّها غير جاهزة لاستقبال الديموقراطية على خلفية ثقافتها الموروثة ـ وهي ثقافة طالما دعَّمتها السلطةُ ـ أو ربما غيرُ مدركة أصلاً، بسبب استقرار الذهنية السلطوية المبرَّرة دينيًا حتى بين الناس العاديين، مدى حاجتها إلى الديموقراطية.[1] ولعلّ هذا الأمر بالذات قد سَوَّدَ لوقت طويل اعتقادًا بأنْ ليس ثمة «طلبٌ اجتماعيٌّ» على الديموقراطية والحداثة السياسية في العالم العربيّ.

الأب الزعيم

ربما كان لتشوّه البنى البرجوازية في العالم العربيّ، واستقرار البنى التقليدية والثقافة المثّلة لها، علاقةٌ بموضوعٍ آخر بالغ الأهمية في الحياة السياسية العربية عمومًا وبوجه خاصّ في النظم القومية، وهو اختزالُ الحقّ في العمل السياسيّ في شخص زعيمٍ كاريزميٍّ «مُلْهم» مطلقِ السلطة. وبشكل أساسيّ، فإنّ النظم القوميةَ هي ابنةُ العلاقات الأبوية في المجتمع العربيّ، وفي مجتمعات تَسُودها مفاهيمُ «العائلة» خَضَعَتْ تجاربُ الحكم في هذه النظم لهيمنةِ حاكمٍ ـ أبٍ انفرد وحده بممارسة حق السلطة والحكم، وسادت بينه وبين «أبنائه» المحكومين علاقةٌ عموديةٌ، ذاتُ اتجاه واحد، فَرَضَتْ على هذه المجتمعات حالةً من الإجماع القسريّ ترتكز على العادة العائلية أو الإكراه المباشر. واستمدّ هذا الإجماعُ قدرتَه على الضغط الفعّال من خلال تنظيميْن أساسيّيْن: جهاز الأمن و الجهاز البيروقراطيّ.[2]

وفي ظلّ استقرار هذه العلاقة الأبوية في الثقافة السياسية، والغيابِ الفادح للمؤسسات التي يُمْكن أن تشكّل حاضنةً ومنظِّمًا للعمل السياسيّ، استقرّ ـ حتى في وعي النخب الحاكمة نفسها ـ حقٌّ «الزعيم» في الانفراد، وضَعفتْ أهميةُ معايير الخبرة والكفاءة والمحاسبة لتحلّ محلَّها معاييرُ الثقةِ والولاءِ ورضا الزعيم، وهو ما عَرَّضَ «رشادةَ» القرار السياسيّ في هذه النظم لأخطار عديدة. وعلى مستوى آخر، كان الإقرارُ المسرفُ بحقّ الزعيم في الانفراد بالقرار سببًا في اكتساب العمل السياسيّ طابعًا إداريًا، حين صار جهازُ الدولة التنفيذيّ هو القناةَ الوحيدةَ للعمل السياسيّ، الذي سادت له نظرةٌ لا ترى فيه سوى مجرد محاولة مستمرة لحل مشكلات «رفع مستوى الأداء.» وبحكم سيطرة الزعامة الكاريزمية على الجهاز التنفيذيّ سيطرةً تامةً، لم يكن ما تمّ في الواقع سوى اختزال للمجتمع في شخص الزعيم، الذي لم يكن لديه ـ في كل تجارب حكم النظم القومية العربية ـ من التقاليد السياسية

١ ـ نفسه، ص ٤١ ـ ٤٧.

٢ ـ هشام شرابي، **النظام الأبويّ وإشكالية تخلف المجتمع العربيّ**، ترجمة محمود شريح (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ٢٤ ـ ٢٥.

التجارب القومية العربية ارتكبت خطأ تاريخيا حين رفضت الديموقراطية الليبرالية باسم تحقيق الديموقراطية الاجتماعية.

والمؤسساتية ما يوازن به الصلاحياتِ الكبيرةَ الموكولةَ إليه في إصدار القرارات وتنفيذها.(١)

العروبة والديموقراطية: طلاق حتميّ؟

في سياق حديثنا عن العلاقة المعقّدة والإشكالية بين القومية العربية وبين مفاهيم الديموقراطية والمواطنة وحقوق الفرد، ينبغي أن نَطْرح سؤالاً : لِمَ بدا دومًا وكأنّ هناك تعارضًا بين العروبة كصيغةٍ للولاء القوميّ، وبين الديموقراطية الليبرالية بمحتواها الفرديّ، خاصةً على المستوى السياسيّ؟

عند الإجابة على هذا التساؤل ينبغي أن نلاحظ أنّ المجتمعات العربية الحديثة ظهرتْ أساسًا منذ بداية القرن التاسع عشر في إطار صدمةِ لقاءٍ تَطَوَّرَ إلى صراع مع الغرب الإمبرياليّ «الليبراليّ» الطامح إلى الاستيلاء على خيرات بلادنا. وكان من النتائج المهمة لهذا الأمر أنّ الطبقات الوسطى في هذه المجتمعات ـ التي ظهرتْ ثمرةً للعلاقات والإلحاقات وأنماطِ التفكير الجديدة التي أتتنا في سياق الغزو الغربيّ ـ قد بلورتْ مفاهيمَها الوطنيةَ الحديثةَ، التي تطوَّرتْ في بعض البيئات إلى قومية عربية جامعة، على قياس المواجهة مع الغرب. وقد أدّى ذلك إلى ارتباط صيغة الولاء القوميّ العربيّ بالصراع مع الخارج ـ وهذا طبيعي في ظلّ حالة تجزئة قائمة ومؤكدة ـ لكنْ دون أن يرتبط ذلك المفهومُ للقومية بـ «المشاركة» في تطوير الداخل وتحديثه. وهكذا فإنّه حين تمت، مع بداية القرن العشرين خاصةً، صياغةُ الأساس الإيديولوجيّ للقومية العربية، بدا دومًا وكأنّ هذه القومية تَطْرح ذاتَها كحركةِ مقاومةٍ للغرب لا كدولةٍ محتملةٍ تَحْمل لشعوبها برنامجًا للبناء والتأسيس.

يُمْكن القولُ إذنْ إنّ ما ظَهَرَ من تناقض بين القومية العربية والديموقراطية الليبرالية كان في جوهره نوعًا من التعبير عن رفض الغرب الاستعماريّ. ويلاحَظ هنا أنّ القوميين العرب، حكّامًا ومنظِّرين، قد أَصْدروا في كثير من الحالات أحكامًا عامةً وشاملةً بإدانة التجارب ذات الأفق الليبراليّ السابقةِ عليهم، على أساس أنّها كانت تجاربَ متعاونةً مع الاستعمار أو على الأقلّ فاشلةً في مواجهته. ورغم أنّه يُمْكننا الاعترافُ ببعض عناصر الصواب في هذا الحكم، فإنّه لا يسعنا مع ذلك إلاّ الاعتقادُ بأنّه ينطوي على جوانب بالغةِ الخطورة: فمن ناحية، كانت درجةُ التعميم القاسية فيه سببًا في إهدار جوانب إيجابية مهمة في التجارب الليبرالية السابقة كان يُمْكن في حالِ استثمارها والاعترافِ بها تحقيقُ درجةٍ من التواصل الطبيعيّ مع الماضي. ومن ناحية أخرى، أدّى دمغُ القومية العربية للتجارب الليبرالية السابقة عليها بمهادنة الغرب والفشلِ في مواجهته إلى دمغ الليبرالية نفسها ـ بأفقها الفرديّ وآلياتها السياسية والحقوقية ـ بالتبعية للغرب المرفوض والشرير. وفيما نعتقد كان هذا الأمرُ بالذات من العناصر الرئيسية التي أدّت إلى الطابع الإشكاليّ للعلاقة بين القومية العربية ومسألة الحرية السياسية الفردية. وهو ما نَتَجَ عنه أن احتلت قضيةُ الحرية وحقوق المواطن تجاه الدولة، بوصفه فردًا، مرتبةً دنيا في التجربة القومية العربية، سواء على صعيد الممارسة أو على الصعيد الفكريّ نفسه.

تَرتبط بهذه المسألة قضيةٌ أخرى بالغةُ الأهمية، وهي بحثُ القومية العربية المعادية للغرب عن تبريرات إيديولوجية للهروب من تطبيق الديموقراطية الليبرالية التي جرى إلصاقُها به. ولعلّ من أبرز هذه التبريرات الإيديولوجية قضيةَ الصراع العربيّ ـ الصهيونيّ. لكنّ ما يعنينا هنا أكثر هو ما قام به القوميون من نقد الديموقراطية

١ ـ راجعْ تطبيقًا لهذه الفكرة على التجربة الناصرية في: أحمد زكريا، «أسس النظام السياسيّ الجديد ـ الأيديولوجيا والتنظيمات السياسية،» ضمن كتاب **أربعون عامًا على ثورة يوليو** (القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والإستراتيجية، ١٩٩٢)، ص ٩١ ـ ٩٢.

الليبرالية «البرجوازية» باسم تحقيق «الديموقراطية الاجتماعية» أولاً. وفي واقع الأمر يُمْكن القولُ إنّ التجارب القومية العربية قد ارتكبتْ خطأً تاريخيًا حين رَفضت الديموقراطية الليبراليةَ بحسم يصل إلى حدّ السخرية، وأهدرتِ الحريةَ السياسيةَ باسم الحريةِ الاجتماعية. فقد أدّى ذلك «إلى تأميم المجتمع السياسيّ،» وأضاع في النهاية الحريةَ السياسيةَ والاجتماعيةَ معًا حين لم تجد المكاسبُ الاجتماعيةُ مَنْ يحميها نتيجةً لفرض النظم القومية حالةً من الخواء السياسيّ بضربها كلَّ القوى السياسية في مجتمعاتها.

والحقّ أنّ كلّ التجارب القومية العربية الأساسية قد اشتركتْ في هذا الخطإ الجسيم، وهو رفض الديموقراطية الليبرالية دون توفير بديل حقيقيّ عنها للشعوب. ففي الحالة الناصرية مثلاً جرى ربطُ الليبرالية ـ وممارساتها البرلمانية وآليتها الانتخابية والتعددية ـ بالخوف من العودة إلى سيطرة الرجعية.[1] ولم يختلف الأمرُ كثيرًا في التجارب الأخرى:

ـ فرغم أنّ إيديولوجية البعث مثلاً قَبِلَتْ نظريًا بشكل دستوريّ ونيابيّ وسلطةٍ تنفيذيةٍ مسؤولة كإطار عامّ للممارسة السياسية، مع الإقرار ـ نظريًا أيضًا ـ بحق الشعب في ممارسة حرياته السياسية الديموقراطية، إلاّ أنّه في الممارسة العملية سادت لدى البعث قناعةُ بضرورة «تأجيل الديموقراطية» حتى إنجاز الثورة الاجتماعية على أساس أنّ هناك «مرحلةً انقلابيةً» ضروريةً تتولى فيها «الطليعةُ الثوريةُ» القيادةَ منفردةً. وفي كلّ الأحوال، فإنّه لم يَرِدْ في وثائق البعث أو أدبيات مفكّريه أيُّ تحديد زمنيّ لهذه المرحلة الانقلابية. كما لم توضع آيةُ آليات جدّية لمراقبة ممارسات الطليعة الحاكمة في أثنائها.[2]

ـ أما بالنسبة إلى حركة القوميين العرب، خاصةً في مرحلتها الوسيطة التي ارتبطتْ فيها باشتراكية عبد الناصر، فقد تمّ الربطُ نظريًا بين التحرُّر الاجتماعيّ والحرية السياسية. لكنّ الحركة أعلنتْ رفضها للديموقراطية «التقليدية» لأنّها تتيح الفرصةَ لأعداء الشعب الرجعيين للعمل في مجتمع لم تتغيرْ بعدُ تركيبتُه الاقتصادية. ومن هنا تم التأكيدُ على ضرورة عدم إعطاء الحرية لهذه القوى. كما تمّ رفضُ رؤية بعض الاشتراكيين «المعتدلين» ممن يتخذون في قضايا الحريات السياسية موقفًا ليبراليًا، على أساس أنّ هذا الموقف «يتناقض مع التفكير الاشتراكيّ الصحيح.»[3]

وهكذا نجد أنّه في كلّ التجارب القومية العربية الرئيسية تمت عمليًا مصادرةُ حقّ الاختلاف، وضُربت الحيويةُ السياسيةُ للمجتمع، باسم ثورةٍ اجتماعيةٍ لم تُنْجَزْ أبدًا.

والآن، وبعد كلّ ما قلناه، هل يبدو الأمرُ ميؤوسًا منه؟ هل يبدو التناقضُ بين العروبة والديموقراطية حديًا وجذريًا بشكلٍ يجعل محاولةَ الجمع بينهما عبثًا لا طائل وراءه؟

كلما فَكَّرَ المرءُ في علاقة الديموقراطية الليبرالية بالفكر القوميّ العربيّ لم يستطع مقاومةَ إحساسٍ بأنّ ثمة محاولةً لإقحام عنصر «غريب» على جسم هذا الفكر! وهذا الأمر يبدو صحيحًا إلى حدّ كبير، لكنْ رغم صحته تلك فلا شيء في الواقع يبرِّر الحُكْمَ بأنّ هذا الفكر يَرْفض **بطبيعته** ذلك العنصرَ «الغريبَ» عليه. فرغم أنّ الديموقراطية السياسية قد ارتبطتْ في تطورها وتبلورها بالسياق التاريخيّ الأوروبيّ، فإنّ ذلك لا يعني أنّها تخصّ هذا السياقَ وحدَه. ذلك أنّ معطيات التحديث المادية والفكرية التي تسرَّبتْ إلى العالم

---

١ ـ راجع: **الميثاق**، منشور ضمن **وثائق ثورة يوليو**، مصدر سابق، ص ١٠٧ ـ ١١١.

٢ ـ كامل أبو جابر، **حزب البعث العربيّ الاشتراكيّ: تاريخه ـ عقيدته ـ تنظيمه**، تعريب: مكتب الدراسات في رياسة الدولة (دون سنة أو مكان نشر)، ص ٩٢.

٣ ـ سهير سلطي التل، **حركة القوميين العرب وانعطافاتها الفكرية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، ص ١٥٤ـ ١٥٥.

على القومية العربية أن تعيد تصنيم نفسها بوصفها حالة ديموقراطية. وذلك عبر المساهمة في تسييس الشارع وبناء تكويناته الوسيطة

العربيّ نتيجةَ تطوره الطبيعيّ تَجْعل كثيرين من القوميين العرب يستوعبون الحاجة إلى تحصين فكرهم القوميّ عبر إعادة تأسيسه ديموقراطيًا على أساس المشاركة، خاصةً مع الإدراك المتزايد بين القوميين ـ ربما بحكم هزائم عديدة ـ أنّ الصيغ القومية السابقة بطابعها اللاديموقراطيّ لم تعد مؤهّلةً لقيادة نضال قوميّ فعّال.[١]

هنا ينبغي التشديدُ على نقطة بالغة الأهمية، وهي أنّه ليس ثمة ما يؤكّد وجودَ تناقض بين القومية العربية كأساس إيديولوجيّ توحيديّ وبين الممارسة الديموقراطية. فرغم أنّ الديموقراطية قد ارتبطتْ في سياقها الأوروبيّ بخلفية فلسفية محدّدة، إلاّ أنّها في الأساس آليةٌ «إجرائيةٌ» للممارسة السياسية، ذاتُ معايير محدَّدة تقوم على طابع تعاقديّ قانونيّ بين الدولة والمواطنين. ورغم أنّ آلية الممارسة الإجرائية تلك ليست العنصرَ الوحيدَ في تعريف الديموقراطية، إلاّ أنّها بلا شك العنصرُ الأساسيُّ فيه. ومن المهم هنا أن نوضّح أنّه ليس ثمة دلائلُ قويةٌ على وجود علاقة بين هذه الآلية وبين الخيارات الإيديولوجية لأيّ مجتمع، إذ يُمْكن أن تختلف مضامينُ هذه الإيديولوجيات بشكل كبير من ديموقراطية إلى أخرى.[٢]

كيف الدقرطة؟

بعد أن توصّلنا إلى هذه النتيجة، كيف يمكن «دقرطة» القومية العربية، فكرةً وتطبيقًا؟

في سياق الإجابة عن هذا السؤال يرى كاتب السطور أنّ على القومية العربية أولاً أن تعيد تقديمَ نفسها لمحيطها السياسيّ بوصفها حالةً ديموقراطيةً، عبر المساهمة من أسفل في تسييس الشارع وبناء تكويناته الوسيطة... على أن يَرْتبط هذا الأمرُ بالنضال من أجل تأكيد الكيان **الفرديّ** للمواطن العربيّ وإزالة تقديس مرجعية السلطة ونفوذها من نفسه، والتأكيد كذلك على حقّ وقدرةِ هذا المواطن على مساءلة ومراقبة هذه السلطة.[٣] ويرتبط بهذا الأمر أيضًا ضرورةُ العمل على إزالة الاعتقاد الرومانسيّ الشائع بين كثيرين من القوميين العرب بالحاجة الدائمة إلى «زعيم مُلْهم» يَنْهض وحده بوظائف المجتمع السياسيّ، والاستعاضةُ عن ذلك الاعتقادِ بتأكيد حقّ مجموع المواطنين العرب في الدفاع عن قضاياهم القومية.

وتَرتبط بهذا الموضوع مسألةٌ أخرى بالغةُ الأهمية، وهي ضرورةُ تغيير القومية العربية صورتَها عن ذاتها، بحيث تتحوّل من مجرد حركةِ مقاومةٍ للغرب المتجبِّر ولحالة التجزئة التي فَرَضَها إلى «مشروعٍ رابحٍ» يُمْكن أن يَشْعر بأثره المواطنُ العربيُّ العاديُّ. فقد بدا بوضوحٍ في كثير من تجارب التطبيق القوميّ في العالم العربيّ أنّ السبب الرئيسيّ في ضعف هذه التجارب كان عجزَها عن إقناع مواطنيها بانعكاس هذا التطبيق إيجابيًا على واقعهم المعيش وحياتهم اليومية. ولا يعني هذا في كلّ الأحوال قياسَ جدوى العروبة بحساب التكلفة والعائد المباشر، بل يعني أنّه حتى لو فُرِضَ على الناس في بعض الأحيان تَحَمُّلُ تضحيات كبرى على مدى طويل، فيجب أن تكون هذه التضحياتُ رشيدةً ومتفقًا عليها.[٤]

القاهرة

أحمد صلاح الملا
كاتب مصري

١ ـ محمد عابد الجابري، **مسألة الهوية: العروبة والإسلام والغرب** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص ٦٦ ـ ٦٨.
٢ ـ ثناء فؤاد عبد الله، مرجع سابق، ص ١٧ ـ ٣٢.
٣ ـ نفسه، ص ٥٠ ـ ٥١.
٤ ـ أحمد صلاح الملا، مرجع سابق، ص ٩٦.

المشروع القوميّ العربيّ: مراجعة من أجل بداية جديدة

أحمد فائز الفواز

- ١ -

من المرجّح أنّ سقوط بغداد على يد قوات الاحتلال الأميركيّ في التاسع من نيسان سيكون علامةً فاصلةً في تاريخ العرب المعاصر. فهذا الحادث هو الأهمّ في الحياة العربية في السنوات الخمسين الأخيرة، وقد لا يفوقه في الأهمية إلاّ حادثُ تأسيس إسرائيل عام ١٩٤٨ وما تبعه من حرب أُولى ضدّ العرب انتهت بهزيمة مدوّية للدول العربية المشاركة ـ الأمرُ الذي دشّن مرحلةً جديدةً في الأوضاع العربية تميّزتْ بالانقلابات العسكرية. ولعلّ سقوط بغداد هذا العام يفوق في مغزاه هزيمةَ ١٩٦٧، بل يصحّ التوقّع أنّ آثاره ستكون أعمقَ من آثارها.

السقوط الذليل، بلا بطولة، لنظام ادّعى البطولةَ دومًا، هو التعبيرُ المكثَّفُ عن سقوط المرحلة العربية التي امتدّت على فسحة زمنية طويلة استغرقت النصفَ الثاني من القرن العشرين، بعد أن أَنزلتِ الكوارثَ بالأمة. لقد صعد أكثرُ أطرافها إلى سدّة الحكم بطريق الانقلاب العسكريّ، أيْ أنّ السلطة قد جرى غزوُها من داخلها باستخدام قواتها المسلّحة. وتمّ الاحتفاظُ بهذه السلطة اعتمادًا على عصبية محدّدة واعتمادًا ـ قبل كلّ شيء ـ على القمع العاري. والهدف: قسرُ الحراك الاجتماعيّ في مسار محدَّد؛ واستئصالُ أية قوةٍ مرشَّحةٍ للوصول إلى السلطة؛ وتصفيةُ أية معارضة؛ ومن ثم تحويلُ هذه السلطة من خدمة الدولة إلى الخدمة الخاصة عبر «تأميم» الدولة نفسها. لقد تمّ تدميرُ الدولة بوصفها ضمانةَ القانون، وقاعدةَ التقدُّم الحضاريّ والإنسانيّ، والحاميَ للروابط الاجتماعية والقومية. وتمّ بالتالي إلغاءُ المجتمع كبنية حيّة، مع إبقائه كأفرادٍ مذرورين لا مساواة بينهم بسبب المزايا المعطاة لبعضهم على حساب الآخرين خلافًا للقانون. ذلك ما يبيّن كيف أنّ هذه الأنظمة تَحْمل في جبلّتها جرثومةَ انهيارها وفسادِ دولتها، بل وعجزها عن الإنجاز الحقيقيّ، إنْ في الحرب أو في البناء السلميّ.

عارضت النظمُ العربيةُ الشرعيةَ الحديثةَ ـ القائمةَ على مبدإ سيادة الشعب، والمبنيةَ على العقد الاجتماعيّ بين المواطنين الأحرار، أيْ على علاقاتٍ محكومةٍ بالقانون بين الحاكمين والمحكومين تتيح للحاكمين الحُكْمَ حسب الدستور والقانونِ المُقَرَّيْن من المحكومين وتَضْمن لهؤلاء القدرةَ على مراقبة أولئك وتبديلهم عبر صندوق الانتخاب ـ عارضتْها بـ «الشرعية التاريخية» التي يَمْنحها لها «التاريخُ» لإنجاز «المهمّات الكبرى» في إعادة صياغة الحياة العربية بما يَقْضي على التأخّر ويحرِّر الأرضَ المسلوبةَ ويحقّق الوحدةَ القوميةَ ويرسي أسسَ العدالة الاجتماعية. وإذا ما استثنينا المرحلةَ الناصريةَ التي تَدْخل الثورةُ الجزائريةُ وثورةُ ١٤ تموز العراقية في إطارها، والتي أَمْكن القوى المعاديةَ الخارجيةَ والداخليةَ تصفيتُها، فإنّ شيئًا من ذلك كلّه لم يتحقّق، وما كان له أن يتحقّق. ولا يعود ذلك إلى أنّ النوايا لم تكن طيّبة، أو لأنّ الرياح جرت على غيرِ ما تشتهي السفن، بل لأنّ القوى الجديدة التي أَمسكتْ بمقاليد الأمور كانت تدرك علاقةَ الثروة بالسلطة، وتتلمّس إمكانيةَ الاستئثار بهما معًا من خلال آليات السلطة، في مجتمع يُمْكن نهبُه وإلغاؤه بالقمع، وفي وضع دوليّ يتيح الصراعُ بين أقطابه وأطرافه نوعًا من الحماية وحريةِ الحركة وهامشًا قابلاً لأن تستغلّه وتناورَ به نُظُمُ الاستبداد.

لو كانت الفئاتُ الحاكمة، ولو كانت الفئاتُ المتعاطيةُ للشأن العام، مهتمةً بالتعلُّم من تجارب الأمة (دعك من تجارب الشعوب الأخرى)، لكانت دروسُ هزيمة حزيران أكثرَ من كافية للحيلولة دون هزيمة ٢٠٠٣، وبالطبع دون هزيمة ١٩٩١، ولما كان للعدوّ الإسرائيليّ أن يحتلّ بيروت عام ١٩٨٢، ولجَرَتْ حربُ ١٩٧٣ على غيرِ ما جَرَتْ عليه. لكنّ ما حدث هو أنّ الصوت كان يرتفع بالشعارات الطنانة بتناسبٍ طرديٍّ مع الانحراف عن الأهداف القومية والأهداف الاجتماعية العامة، وكذلك مع نموّ العجز عن الفعل والتغيير.

المدرسة القومية العربية صنعت أفكارها من تصورات سطحية وغريبة عن الحقيقة التاريخية للوحدة الألمانية... والإيطالية

- ٢ -

بعودة الاحتلال المباشر للعراق، يكون التاريخُ قد دار دورةً كاملةً منذ احتلال المستعمِرين الغربيين للمشرق العربيّ خلال الحرب العالمية الأولى وبعدها، مرورًا بجلاء قواتهم عنه. وتعود المسألةُ القوميةُ لتَطْرح نفسَها على جدول الأعمال، لكنْ في أوضاع دولية وإقليمية مختلفة، يزيد من حدّتها المعاناةُ العظيمةُ للشعب الفلسطينيّ وعجزُ النظام العربيّ الفاضحُ عن مساعدة الفلسطينيين مساعدةً مجدية. ومع الاختفاء الوشيك لما تبقّى من المرحلة، تَسْقط كذلك مدرسةٌ في الفكر القوميّ سادت لبضعة عقود في المشرق العربيّ خصوصًا، ولم تَعدم بعضَ الامتدادات هناك أو هنالك. لقد كانت مدرسةً مسؤولةً عن رسم صورةٍ مشوّهةٍ للقضية القومية، وعن تثقيفٍ أكثر من جيل بهذه الصورة. وبسبب فقرها الفكريّ وانقطاعها عن الناس عجزتْ عن أن توجِّهَ خطى المرحلة، واكتفت بدور المقدِّم للمبرِّرات الإيديولوجية لأنظمة المقابر الجماعية. كانت تتصوّر دورَها التاريخيَّ من خلال المزاوجة بين النخبة «المثقفة» والقوة الباطشة، بما يَضْمن قيادةَ جموع الشعب نحو الأهداف «الكبرى.» وعندما قَبضت الأنظمةُ على مقاليد الأمور، أُزيحت المدرسة المذكورة إلى الصفوف الخلفية، فأدركتْ أنّ دورَها دورُ الخادم لا دورُ الشريك. وبرضاها بهذا الدور، بدأ طورُ هزيمتها كمدرسة.

الأفكار التي حملتْها هذه المدرسة عن القضية القومية العربية صَنَعَتْها من تصوُّرات سطحية وغريبة عن الحقيقة التاريخية للوحدة الألمانية (١٨٧١) وعن دور بروسيا ـ قاعدةِ تلك الوحدة ـ وعن بسمارك زعيمِها، ومن دون إدراكٍ صحيح للشروط الخارجية، وللدور العظيم الذي قام به الفكرُ الألمانيُّ. وكانت تَجْهل مضمونَ الحركة القومية الألمانية نفسها بوصفها حركةَ ارتقاءٍ للإنسان، ولاسيّما في الحقوق (من حالة الرعية التابعة إلى حالة المواطن الحرّ)، وبوصفها حركةً لتحويل الدويْلات الألمانية من موضوعٍ لفعل الدول الأوروبية إلى دولةٍ واحدةٍ وقوةٍ فاعلةٍ في السياسة الأوروبية. وكانت تَجْهل أيضًا سياسةَ المساومات الذكية التي سار عليها قادةُ هذه الوحدة من أجل تحقيقها، إذ جرى مثلاً تصويرُ بسمارك على أنّه رجلُ الحديد والنار لا رجلُ السياسةِ والحلولِ الوسط. ولا يختلف الأمرُ كثيرًا عند الحديث عن جهل المدرسة «القومية» للوحدة الإيطالية (١٨٦١).

كما رأت المدرسة المذكورة أنّ القومية هي الامتيازُ عن الآخر الغريب، من خلال الاختلاف عنه، أباللغة والأرض أَمْ بالتاريخ والثقافة. لكنّ الاختلاف عن الآخر موجود منذ عصور طويلة، وهو سابقٌ عصرَ القوميات، ولا يشكّل في ذاته امتيازًا لأحد على آخر، ولم يَحُلْ دون تأسيس الإمبراطوريات المتعدِّدةِ الأعراق والمتنوِّعةِ الهويّات، ولم يَمْنع تعاون الأمم والشعوب لتأسيس الحضارات المشتركة ـ بما فيها الحضارةُ العربيةُ الإسلامية التي هي صناعةٌ أمميةٌ بحقّ لا صناعةٌ عربيةٌ بحتة. صحيح أنّ الاختلاف عن الآخر يساهم في تكوين القومية، لكنّه لا يَسْتغرقها: فالقومية متجاوِزةٌ لاختلاف اللغة والأرض والتاريخ والثقافة، وإنْ ارتكزتْ على هذه العناصر جميعها.

ثم إنّ المدرسة القومية عندنا لم تفهم أنّ القوميات بنًى اجتماعية وليست أبديةً، لم توجَدْ من أوّل التاريخ، بل تَخْضع لسُنّة الكون في التحوُّل والتبدُّل. القومية سيرورةُ نموٍّ داخليةٌ في الأساس، سيرورةُ ارتقاءٍ من صيغة العوائل والعشائر والقبائل والطوائف... إلى صيغة تتجاوز التنوُّعَ ولا تلغيه، لتصل إلى الوحدة من خلال كيان سياسيّ قانونيّ يَضْمن لأفراده الحريةَ والمساواةَ والتقدّم والحماية من العدوان الخارجيّ.

لم تَفْهم المدرسةُ المذكورةُ تلك السيرورةَ، التي أساسُها نموُّ الحرية الإنسانية. ولم تَفْهم أنّ حقّ تقرير المصير والاستقلال الوطنيّ والتوحيد القوميّ هي مبادئ إنسانية عامة تسري على جميع بني البشر، وأنّها ـ بالنسبة إلى الحالة العربية ـ أهداف هامة لكنّها في الوقت نفسه محطاتٌ في تلك السيرورة، وأنّ **الإنسان الفرد** هو هدفُها الأعلى. كما أنّ تصوُّرها عن الوحدة، بوصفها محورَ القضية القومية، فقير جدًا، لم يساعد على إدراك المسافة بين

المشروع القوميّ العربيّ: مراجعة من أجل بداية جديدة

الواقع والهدف، ولا على التعرُّف على العقبات القائمة بينهما، ومن ثمّ لم يمهِّد لأيّ إنجاز في الواقع. الوحدة، عند هذه المدرسة، تتحقّق بالجمع الاعتباطيّ بين الأجزاء، دون تقديرٍ صحيح للتأخّر التاريخيّ، ولا لإنتاجه للتجزؤ القوميّ الذي بنى عليه الإمبرياليون الغربيون خططَهم لاقتسام البلدان العربية.

وفي حين تتطلّب الوحدةُ عملاً دؤوبًا من مختلف الأطراف والمناطق والبلدان، تقوم «استراتيجية» المدرسة المذكورة للعمل التوحيديّ على إيجاد قُطْرٍ ـ قاعدةٍ يَمْلك جيشًا قويًا قادرًا على الاجتياح والضمّ، وزعيمًا واحدًا أحدًا يتبنّى المشروعَ الوحدويّ ويعمل من أجله. ورغم تصوُّرها لعلاقتها بالتاريخ بما يماثِلُ علاقةَ الأنبياء بخالقهم، فهي ترفض التعلّم من دروسه: الوحدة السورية المصرية والانفصال السوريّ (١٩٥٨ ـ ١٩٦١)، العجز عن إقامة الوحدة بين العراق والجمهورية العربية المتحدة (١٩٥٨)، العجز عن إقامة اتحاد بين مصر وسورية والعراق (١٩٦٣)، العجز عن إقامة الوحدة بين سورية والعراق بعد حركتيْ شباط وآذار (١٩٦٣)، فشل الاتحاد بين مصر وليبيا وسورية (١٩٧١ ـ ١٩٧٢)، فشل الاتفاق الوحدويّ بين سورية والعراق (١٩٧٨). ذلك لأنّ التاريخ الذي في «رأسها» هو غيرُ التاريخ المتحقّق في الواقع. وعلى الرغم من أنّ هذه الأحداث تقول أشياء كثيرةً، فإنّ أمرًا واحدًا يبرز منها جميعًا: وهو أنّ السلطة، لكي تَخْدم الناسَ، يجب أن تكون خاضعةً لهم؛ وأنّ السياسة، بما هي إدارةُ شؤون المجتمعات، إنْ بقيتْ محصورةً بأيدي الأفراد (الزعماء) وعُزِلَ الشعبُ عن التأثير فيها، فستكون عاجزةً عن تحقيق أهدافه، وسيكون بإمكان فرد واحد يسيطر على جهاز الدولة تعويقُ أو تعطيلُ أهداف مجتمعٍ بكامله.

على أنّ نقطة الضعف الكبرى في هذا الفكر هي في موقفه من الديموقراطية. نخبويتُه جعلت «الانقلابية» كمبدإ، ركنًا من أركانه. فبرَّرَ الانقلاباتِ العسكريةَ بوصفها الوسيلةَ المُثلى والأسرعَ للاستيلاء على آلة الدولة، الأمرُ الذي سَهّلَ بناءَ نماذج استبدادية من الدول قَلَّ نظيرُها في عالم اليوم. وحتى عندما انهارت النظُمُ السياسيةُ في أوروبا الشرقية والاتحاد السوفياتي، رَفَضَ بإصرار تعلُّمَ الدرس والاستفادةَ منه. صحيح أنّ مجال الديموقراطية يختلف عن مجال القضية القومية، لكنّ المجاليْن يتوحّدان في كونهما يتعلّقان بالبشر أنفسهم. فالموقف من الديموقراطية، هنا، لا يَكْشف الموقفَ من السلطة وكيفية بنيانها (وهو أمر هامّ) بقَدْر ما يَكْشف ازدراءَ الشعب والخوفَ منه وضرورةَ قيادته ـ برضاه أو رغمًا عنه ـ إلى أهدافه التي يحدِّدها هذا الفكرُ، والتي تَبَيَّنَ أنّها لا تتجاوز بكثيرٍ الوصولَ إلى السلطة والاستئثار بها.

ـ ٣ ـ

القضية القومية العربية هي قضيةُ نهوضٍ قوميٍّ لمئات الملايين من البشر. وبسبب الثقافة المشتركة والعلاقات التاريخية الوثيقة للعرب بجيرانهم (كالأفارقة جنوبَ الصحراء، والأكراد، والأتراك، والإيرانيين... إلخ)، فإنّها تهمّ هؤلاء الجيران أيضًا، الذين هم، مبدئيًا (تاريخيًا وثقافيًا)، متعاطفون مع العرب ومناصرون لقضاياهم. أيْ أنّ الشروط الإقليمية مناسِبةٌ، بشكل عامّ، للقضية القومية العربية التي هي مواجهةٌ لتأخّر تاريخيّ لمنطقة واسعة، وإطلاقٌ لسيرورةِ توحيدٍ متعدّدِ الاتجاهات لهذه المنطقة. لذلك فهي معقّدة، بل لعلّها أعقدُ القضايا القومية في العالم. من أسباب ذلك كونُ المنطقة محطَّ أطماع القوى الإمبريالية، وهي قوى وازنةٌ من حيث العلم والإنتاج والسيطرة على العالم. ويفاقم في تعقيد القضية سببٌ آخر هو التأخّر الكبير للمنطقة، الناجمُ عن قرون طويلة من الركود، الأمر الذي وَسَّعَ الهوةَ القائمةَ بينها وبين عالم لم يتوقّف عن التقدّم خلال القرون الخمسة الأخيرة، وأدّى أيضًا إلى ضعف الترابط بين أقاليمها. يضاف إلى ذلك عجزُ نُظُم الحكم التي تولّت أمورَ هذه الأقاليم بعد جلاء المحتلّين، بل وممانعتها أحيانًا لتطوير علاقات فيما بينها تكون أساسًا للتحرُّك على مسار

على الحـركـة القـومـيـة أن لا تبكي على الديكتاتوريات إذا انهارت، لأنّ هذه كانت وبالاً على القومية وأبعدت الشعب وفكّكت المجتمع

وحدويّ في أيّ من الميادين. هذه الشروط والظروف المعطاة ظلّت فاعلةً، لم تواجَه بما هو قادرٌ على تعطيل فعلها أو على الأقلّ الحدّ منه: ونعني بذلك الإرادةَ والفعلَ المضادّ للقوى الاجتماعية صاحبةِ المصلحة في حلّ القضية القومية. ذلك لأنّ هذه القوى قد جرى تهميشُها، إلى حدّ الإلغاء، من قِبل نُظُم الحكم العربية عمومًا، وخصوصًا النُظُم الشمولية في الأقاليم التي نمت فيها الحركةُ القوميةُ بشكل مبكّر.

بعودة الاحتلال إلى العراق، وخطر انتشاره إلى الجوار العربيّ وغير العربيّ، وانفلاتِ العدوانية الإسرائيلية ضدّ الشعب الفلسطينيّ، وبناء الجدار، ينشأ واقعٌ جديدٌ يواجه العرب. هذا الواقع قد لا يُكْسبنا معرفةً جديدةً بالقوى المعادية بقدْر ما يَكْشف نواحي ضعفنا نحن. فبفعل سياسات السلطات الحاكمة، ظَهَرَ تآكلُ الاستقلالات العربية، والعجزُ عن الدفاع عن السيادة، واختلالُ العلاقات البينية العربية، وتحوُّلُ عددٍ من الأقطار إلى قواعدَ للعدوان ومنصّاتٍ لانطلاقه ـ الأمرُ الذي لا يُمْكن تغطيتُه بموقفٍ معادٍ لدكتاتورية هذا النظام أو ذاك (الحقيقة أنّ الأنظمة العربية متشابهة في موقفها من شعوبها ومن الحريات). والأهمّ من ذلك هو عجز الوضع العربيّ بمجموعه عن إظهار وزن ذي اعتبار دوليّ أو إقليميّ بخصوص القضية الفلسطينية. بل إنّ الأقطار العربية، وبالأخص الرئيسية منها، عاجزةٌ حتى عن الدفاع عن المشاريع التي تقدّمها (وهو دفاعٌ عن ماء الوجه)، معلنةً وإنْ بطريقة مواربة تخلّيَها عن الدفاع عن نفسها بوجه إسرائيل: ذلك لأنّ الأمن الفلسطينيّ هو الأمن القوميّ لدول المشرق العربيّ نفسها.

تَعْكس هذه المظاهرُ درجةَ الضعف التي وصلتْ إليها الدولةُ القُطْرية. وهذا الضعف يشمل مختلف النشاطات، بدءًا من الإنتاج الماديّ (الصناعة والزراعة)، مرورًا بالمستوى المنخفض لمعيشة غالبية السكان، وازدياد البطالة، وسوءِ وضع المرأة، وصولاً إلى هبوط مستويات التربية والتعليم والثقافة، وانتهاكِ حقوق الإنسان، وضيق فضاء الحرية. هذا الضعف هو نتاجُ النهج الفاشل للقوى الحاكمة، التي حوّلت الدولةَ من ممثّلٍ للكلية الاجتماعية إلى احتكارٍ خاصٍّ بها.

الأوضاع العالمية، بما في ذلك العولمةُ وتكوُّنُ الاتحاد الأوروبيّ وتفكُّكُ الاتحاد السوفييتيّ واحتلالُ الولايات المتحدة موقعَ القطب الوحيد، وكذلك الأوضاعُ العربية الحالية، تؤكّد جميعًا ضرورةَ المشروع القوميّ العربيّ وإمكانَ تحقُّقه. لكنّ القوى المؤمنة به والعاملة من أجله مطالَبَةٌ باستراتيجيات مبنيةٍ على مراجعة نقدية عميقة للتجربة الماضية، وعلى معرفةٍ كافيةٍ بالواقعيْن العربيّ والعالميّ. وقد تبدو الحركة القومية وكأنّها عادت إلى الصفر، لكنّها عودة غير حقيقية لأنّ «إنجازات» الأنظمة في العقود الأخيرة كانت في أغلبها وهمية. وعليه فإنّه يُفْترض بهذه الحركة أن لا تبكي على الدكتاتوريات إذا انهارت، لا لأنّ هذه الأخيرة لم تحقّق إنجازاتٍ قوميةً حقيقيةً (بل كانت في الواقع وبالاً على القومية)، وإنّما لأنّها أبعدت القوةَ الحقيقيةَ عن الفعل، نعني الشعب، وفكّكتْ مجتمعاتِها، وأنعشتْ فيها الأشكالَ ما قبل القومية (القبلية والطائفية والمذهبية...).

إنّ تقدُّم المشروع القوميّ العربيّ مرتبط، أولاً وقبل كلّ شيء، بعودة الشعب إلى ميدان الفعل الاجتماعيّ. وهو مرتبط، ثانيًا، بتوفير الشروط التي تَحُول دون تهميش هذا الشعب، وذلك من خلال الدولة الديموقراطية. وهو مرتبطٌ، ثالثًا، بإدراك أهمية دور الدولة القُطْرية في تقارب المجتمعات العربية (أو في تباعدها). فبدون وضع الدولة تحت سيطرة المجتمع لن تستطيع القوى الاجتماعيةُ المرتبطةُ بالمشروع القوميّ النضالَ لتحقيق أهدافه، فكيف إذا تحوّلت الدولة **ضدّ** المجتمع؟

في الشروط الحاضرة يُمْكن اختصارُ مرحلة انطلاق المشروع القوميّ بكلمات: إطلاق الحرية للمجتمع بإقامة الدولة الديموقراطية. وعلى المجتمع أن يأخذ على عاتقه إنجازَ هذا المشروع.

دمشق

أحمد فائز الفوّاز

من الإثنية المذهبية إلى القومية الديموقراطية

جاد الكريم الجباعي

مفاهيم ملتبسة في الخطاب السياسيّ العربيّ

لعلّ أكثر المفاهيم غموضًا ما يَظنّ الناسُ أنّه من قبيل البدهيات، كـ «الأمة» و«القومية» و«الشعب» و«الوطن،» ولاسيَّما حين تندرج في نسق إيديولوجيّ دوغمائيّ، فيتحوّل كلُّ ما يقع في دائرتها إلى «ثوابت قومية أو وطنية» متحجِّرة ليس لها أيُّ وظيفة سوى تقنيع النزعات الحَصْرية وتسويغ الاستبداد. يُضاف إلى ذلك ما يشوب تلك المفاهيمَ من التباسات، وأهمُّها التباسُ الوطنية بالقومية: والتباسُ مفهوم القومية بالأحزاب القومية، أي الأحزابِ التي تبنَّتْ إيديولوجيةً قوميةً أو قوميةً وتوهَّمتْ وأَوْهمتْ بأنَّها «الممثِّل الشرعيّ الوحيد» للأمة حتى ليصعبُ على العربيّ اليوم أن يتخيّل القوميةَ فضاءً ثقافيًا مشتركًا تتقاطع فيه وتتجابه جميعُ التيارات.

فالحق أنّ لمفهوم الأمة ولمفهوم القومية في الخطاب السياسيّ العربيّ طابعًا جزئيًا وحصريًا وإقصائيًا، إنْ لم نقل استئصاليًا: فالقوميّ يَحْصر الأمةَ والقوميةَ في العرب العاربة والمستعربة، ويَقْصرها عليهم، إنْ لم يَقْصرها على الأحزاب التي تتبنّى إيديولوجية قومية: والإسلامويُّ يَحْصرها في المسلمين، السُّنَّةِ أو الشيعةِ، بحسب المتكلّم، ويَقْصرها عليهم: والاشتراكيّ يرى في الأمة أمتيْن: أمةَ المستغِلِّين وأمةَ المستغَلِّين، فيحصرها في البروليتاريا والكادحين، ولا يرى في القومية سوى صفةٍ رجعيةٍ وشوفينيةٍ، فيَشْطبها من وعيه وفكره. كما يُمْكن القولُ إنّ لمفهوم القومية ومفهوم الأمة في الخطاب السياسيّ العربيّ بعدًا إثنيًا أو عرقيًا يتخفّى في اللغة والتاريخ وفي غير ذلك مما يُسمَّى «مقوِّمات القومية العربية،» ويُخْرج الجماعاتِ الإثنيةَ واللغويةَ والثقافيةَ من دائرة الأمة. ولمفهوم القومية والأمة في ذلك الخطاب بُعد دينيّ مذهبيّ أيضًا يُخْرج غيرَ المسلمين، ومعهم أتباعُ المذاهب الإسلامية (الأقليات المذهبية)، من دائرة الأمة ومن دائرة الدولة. وإنّي لأزعم أنّ عرب اليوم يَفْتقرون إلى أيّ قدر من التوافق على أمور كثيرة، منها معنى الأمة والقومية والدولة السياسية. فهل بوسعنا الافتراضُ أنّ التجزئة السياسية الكولونيالية لم تكن ممكنةً، أو لم يكن لها أن تدوم على هذا النحو، لولا تشظّي الحقل الثقافيّ والحقل السياسيّ للأمة العربية؟

تَنْطلق مقاربتي هذه من افتراض علاقة ضرورية بين المجتمع والأمة والشعب والدولة الوطنية، ومن النظر إلى القومية على أنَّها فضاءٌ ثقافيّ مشترك بين جميع قوى الأمة، وصفةٌ للدولة المعنية منظورًا إليها من غير مواطنيها. ومن ثمّ فإنّ مفهوم المجتمع تعبير سوسيولوجيّ، ومفهوم الأمة تعبير ثقافيّ، ومفهوم الشعب تعبير سياسيّ، عن حقيقة واحدة هي الدولة الوطنية. وهذه الأخيرة لا تبدو لمواطنيها إلاّ في صيغة النظام العامّ والمصلحة العامة والإرادة العامة، أيْ في صيغة دولةِ حقٍّ وقانونٍ لجميع مواطنيها بلا استثناء ولا تمييز.

من زاوية علم الاجتماع الخالص يُمْكن الحديثُ عن **مجتمعات** في دولة واحدة، كالمجتمعات البدوية والمجتمعات الريفية، ولكنْ لا يُمْكن الحديثُ عن **شعوب** في دولة واحدة. فما إنْ نتحدّث عن شعب وشعوب حتى نغادِر علمَ الاجتماع الخالص إلى علم الاجتماع السياسيّ وإلى علم السياسة، ونغادر من ثمّ مستوى الوجود الاجتماعيّ المباشر إلى أحد تشكُّلاته الثقافية والسياسية، أيْ إلى الوجود الاجتماعيّ الموسّط. كما أنّ الحديث عن شعب واحد في دولتين، أو في عدة دول، يُضْمر عدمَ الاعتراف بإحدى هاتين الدولتين، أو بهما، وبتلك الدول. وتلك هي إشكاليةُ «القوميّ والقطريّ» في الفكر السياسيّ العربيّ المعاصر، وهي الإشكالية التي لم تجد لها حلاً حتى يومنا ونَجَمَ عنها موقفٌ وجدانيّ قوامُه رفضُ الدولة القائمة بالفعل، بل والنظرُ إليها على أنَّها انحراف تاريخيّ وعَرَضٌ زائلٌ عمّا قريب. كما نجم عنها معارضةُ القوميّ للدولة القائمة بدولةٍ ليست موجودةً سوى في الذهن، وأعني الدولة «القوميةَ،» دولةَ الأمةِ العربيةِ الواحدة: ولا يَبْعد أن يُنْشئ لها

جاد الكريم الجباعي

مفهوم الأمة والقومية في الخطاب السياسي العربي طابع حصري وإقصائي وإثني وعرقي

صورةً قَبْليةً مسبَّقةَ الصنع، مستوحاةً من التاريخ الباكر للإمبراطورية العربية التي نازعت الإمبراطوريتيْن الفارسيةَ والرومانيةَ ودحرتْهما. والإسلامويّ يَرفض الدولةَ القائمةَ ويعارضها بدولة إسلامية، بحاكمية اللّه أو بولاية الفقيه، ويُنشئ لها صورةً مستوحاةً هي الأخرى من التاريخ «الإسلاميّ» الباكر. والاشتراكيُّ يَرْفض الدولةَ القائمةَ ويعارضها بدولة اشتراكية، أو بديكتاتورية البروليتاريا، ويُنْشئ لها صورةً وهميةً مستوحاة من «الثورة البولشفية.» وفي الحالات جميعها فإنّ الغائبَ الأكبر في الفكر السياسيّ العربيّ المعاصر هو الواقع العيانيّ، وقد جَرَّده الوعيُ الذاتيُّ من أيّ مشروعية مع أنَّه مَصْدرُ جميع المشروعيات. لذلك لم يُعْنَ هذا الفكرُ بمسألة الدولة عنايةً جديةً، ومن البدهيّ إذن ألا يُعْنى بمسألة المجتمع، ولاسيّما المجتمعُ المدنيّ وما ينتمي إليه من مسائل كالعلمانية والعقلانية والديموقراطية وحكم القانون...

واللافت للنظر أنّ الفكر السياسيّ العربيّ، كالوعي العفويّ السلَفيّ أو الماضويّ، لا يأسف على هذه الدولة القائمة بالفعل إذا ما فسدتْ أو هُزمتْ أو انهارت، كما حدث في العراق، بل تتعزّز حجّتُه عليها، ويسارع إلى وصفها بأنَّها دولةٌ «ضدّ الأمة.» ومن الظواهر المهمة في العالم العربيّ أنّ الحرية لا توجد ولا تنمو إلاّ خارج الدولة وبالتضادّ معها، وبالتضادّ مع المجتمع المدنيّ بالضرورية. ولعلّ علاقة التخارج والتضادّ بين الدولة والحرية نجمتْ عن التخارج والتضادّ بين الدولة/السلطة الاستبدادية والمجتمع المستبَدِّ به. وحين يعارضُ الفكرُ السياسيُّ الدولةَ المستبدةَ، وقلّما يعارضها، فإنَّه لا يميِّز الصفةَ من الموصوف، بل يَرْفض الدولةَ والاستبدادَ معًا، كَمَنْ يرمي الطفلَ وغسيلَه الوسخ! ويبدو لي أنّ الوعي السياسيّ لم يَرْقَ عندنا بعدُ إلى مستوى يَشْعر معه كلُّ فرد أنَّه عضو في الدولة: ذلك أنّ المُتَّحَداتِ الاجتماعيةَ التقليديةَ التي توفِّر للأفراد نوعًا من الأمن والحماية لاتزال كلٌّ منها بنيةً موازيةً للدولة، ولايزال انتماءُ الفرد موزَّعًا بين هذه وتلك. ويتجلّى ذلك في موقف الأفراد من الممتلكات العامة، وفي عدم احترام القانون وعدم إدراك عموميته وسموّه، لتعارضه مع الأعراف والعادات والتقاليد. فلاتزال هذه أقوى من القانون، والمصالحُ الخاصةُ أقوى من المصلحة العامة. ولعلّ الأسباب العميقة لذلك تَكْمن في تخلّف أساليب الإنتاج وضعف القوى المنتجة.

القومية والإنتاج

شاعت في أواسط القرن الماضي مقولةٌ افتخاريةٌ مفادُها أنّ «القومية العربية لم تولَدْ في السوق الرأسمالية» بل في خضمّ مقاومة الاستبداد العثمانيّ والاستعمار الغربيّ. واقترنتْ هذه المقولةُ بوصف الأمة العربية بأنَّها «أمة تقدُّمية،» في معارضة الأمم الرأسمالية والإمبريالية التي وُصفتْ بالرجعية. ولا يَخْفى أنّ هذا الإيحاء الافتخاريّ نَجَمَ عن موقف إيديولوجيّ معادٍ للرأسمالية التي التَبَسَتْ بالاستعمار والإمبريالية، وغاب عن أصحاب هذا الموقف أنّ العمل أو الإنتاجَ الاجتماعيّ هو المبدأُ الذي يفسِّر نشوءَ الأمم المتحدة الحديثة، وأنّ هوية مجتمعٍ ما هي ما يُنْتجه هذا المجتمعُ على الصعيديْن الماديّ والروحيّ.

الوعي القوميّ، وعيُ الذات الذي تَشَكَّل تحت ضغط الاضطهاد السياسيّ والتمييز العرقيّ والانتهاك الاستعماريّ، استمرأ تلك المقولةَ، وجعل منها إحدى النوى الصلْبة للإيديولوجية القومية التي أراحته من عناء فحص مقولاته وأدواته المعرفية. ولعلّه من الجدير بنا أن نَفْترض اليوم افتراضًا مختلفًا، قوامُه أنّ «القومية العربية» وُلدتْ في سياق التوسُّع الرأسماليّ العالميّ بوجهٍ عامّ، وفي سياق «المسألة الشرقية» بوجه خاصّ (فضلاً عن الإرهاصات الأولى للدولة الحديثة التي بدت ملامحُها في «التنظيمات» العثمانية).

لم يتنبّه الفكرُ السياسيّ العربيّ إلى الدلالة الأعمق لهذه المقولة، وإلى الدلالة الأعمق لنمط الإنتاج الرأسماليّ، أعني تطوّر العمل الاجتماعيّ وصيرورتَه عملاً صناعيًا ينمو فيه العنصرُ الذهنيُّ (العلومُ والمعارفُ والمعلوماتُ) حتى ليغدو قوةَ إنتاجٍ أساسيةً. ولم يتنبّه أيضًا إلى أنّ

من الإثنية المذهبية إلى القومية الديموقراطية

ذلك التطوّر ألقى بظلاله على شكل الملْكية الخاصة وموضوعها، وعلى تقسيم العمل وتوزيع عوامل الإنتاج بين الفئات والطبقات الاجتماعية، ومن ثم على العلاقات الاجتماعية وعلاقاتِ الإنتاج وعلى أشكال التنظيم الاجتماعيّ والسياسيّ ومضامينها. ذلك لأنّ الفكر السياسيّ العربيّ لم يهتمّ يومًا بقضية العمل والإنتاج الاجتماعيّ، إنتاج الثروة المادية والروحية بالتلازم الضروريّ. فالهوية القومية أو الوطنية ليست عنده سوى هويةٍ مجرّدةٍ صمّاءَ ثابتةٍ ومتعاليةٍ على التاريخ وعلى سنن النموّ والتطور، لا تمتّ بصلة إلى واقع المجتمعات الفعليّ، بل تحيل على واقع آخر أو على أصلٍ ما يثوي بعيدًا في أعماق التاريخ. ولذلك تَقْترن عنده الهويةُ بالأصل والأصالة والتأصيلِ والأصولية، ناهيكم عن «الخصوصية» الفارغة أو العدمية. فلا يعني له شيئًا أنّ الجزءَ الأعظمَ من إنتاج العرب الماديّ يعتمد على السماء أو على باطن الأرض (النفط خاصةً)؛ وأنّ هذا الإنتاج إمّا إنتاج تقليديّ كفافيّ قوامُه الكدحُ ولا تتعدّى وظيفتُه حِفْظَ الحياة البيولوجية لكتلٍ بشريةٍ ضخمةٍ تعيش تحت خط الفقر، وإما إنتاجٌ رَيْعيّ لا أثر يُذْكر فيه للعمل البشريّ، عملِ الرأسِ واليدين.

الهوية الفعلية لمجتمع من المجتمعات، أيْ لأُمةٍ من الأمم، هي ما يُنْتجه هذا المجتمعُ أو هذه الأمةُ على الصعيديْن الماديّ والروحيّ، وما يقيمه بنفسه ولنفسه من علاقات وتنظيمات اجتماعية وسياسية أهمُّها الدولة. وفي ضوء هذا التحديد تغدو الهويةُ القوميةُ أو الوطنيةُ هويةً حيةً وغنيةً وقابلةً للنموّ والتطوّر. وأما تعريف الذات بدلالة الأصل، أو بدلالة وجودٍ جوهريٍّ في تاريخٍ تصوُّريٍّ أو في عصرٍ ذهبيّ، فهو سمةُ وعيٍ ماضويّ، لاتاريخيّ، فضلاً عن طابعه الحصريّ والإقصائيّ والاستبداديّ بالضرورة.

الأمة مفهومٌ مجرد، مثاليّ، يحيل على وجود اجتماعيّ متعيّن في الزمان والمكان، هو المجتمع المدنيّ، الذي يُنْتج الدولةَ الوطنيةَ أو القوميةَ. والتعيُّن في المكان يَفْترض شبكةً من العلاقات مع سائر الأمم والدول الأخرى، ولاسيّما أُمم الجوار ودوله، ويَفْترض أنّ الأمة المعنية جزء من العالم المعاصر. والتعيُّن في الزمان يَفْترض أنّ تاريخ الأمة العربية جزء من التاريخ العالميّ، ولا معنى لأيّ «خصوصية» إلاّ في نطاق العلاقة الجدلية التي تَرْبطها بالكلية العينية للجماعة البشرية. ومن ثمّ فإنّ للأمة بعدًا في المكان الذي هو شكلُ وجودها، وبعدًا في الزمان الذي هو شكلُ حركتها، وبعدًا في الفكر والوعي تتحدّد على أساسه علاقةُ الإنسان بعالمه وعصره وعلاقةُ الفكر بالواقع. وما إنْ تتخطّى الكينونةُ الاجتماعيةُ حالتَها الطبيعية أو شبهَ الطبيعية، أيْ ما يُطلق عليه اسمُ «المجتمع الأهليّ،» حتى تغدو مجتمعًا مدنيًا قوامُه: جدلُ الاختلاف الذي يوجِبُ العقدَ الاجتماعيّ، والتماثل الذي يَجْعل العقدَ الاجتماعيّ ممكنًا ـ وأعني بالتماثل التماثُلَ في الإنسانية والمواطنة، وهما صفتان لا تَقْبلان التفاوتَ والتفاضلَ.

إنّ المجتمع المدنيّ هو مجتمعُ الشغل والإنتاج والملْكية الخاصة والطبقات أو الفئات الاجتماعية ومصالحها المتعارضة. وهو مجتمع الحاجات وسعيِ الأفراد إلى تلبيتها، وميدانُ التعاون والتآزر، والأنانية والتنافس. أما الدولة التي تمثّل المصلحةَ العامةَ فهي تجريدُ العمومية، التي هي ماهيةُ الأفراد والجماعات والطبقات أو الفئات الاجتماعية، وهي من ثمّ الاستلابُ السياسيُّ لهذه الماهية. بهذا المعنى يمكن أن تصير الدولةُ «سماءَ الشعب،» بحسب تعبير كارل ماركس، وتحتاج عمليةُ إعادتها إلى حياة الشعب إلى كفاح طويل. إنّ استعادة الدولة إلى المجتمع حتى تصير دولتَه حقًا وفعلاً، وإعادةَ إنتاج السياسة فيه بما هي محصّلةُ جميع فاعلياته، وعَقْدَ لواء السيادة للشعب، هي أهدافُ السياسة العقلانية في أيّ مجتمع يتّجه إلى المستقبل.

إنّ الفرضية الأساس في هذه المقاربة هي إرجاعُ الاجتماع البشريّ إلى العمل، وإرجاعُ مفهوم المجتمع المدنيّ إلى مفهوم العمل والإنتاج الاجتماعيّ. هذا هو المدخل الذي نَقْترحه لتأسيس

الفكر السياسي العربي لم يهتم بقضية الإنتاج الاجتماعي، ولذلك تقترن عنده الهوية بالأصل والأصالة والتأصيل والأصولية والخصوصية

مفهوم «المجتمع المدنيّ» ومفهوم «الأمة» وتتبُّع مراحل تطورهما وتلمُّس الفروق بين مختلف تعييناتهما في العالم وفي التاريخ. ولمّا كان العمل يتضمّن مادة العمل أو موضوعَه (عناصر الطبيعة)، وأدوات العمل (الآلات والمكائن)، وأساليبَ العمل أو طرائقه، ونتائجَ العمل، وأهدافه وغاياته، فإنّه يتضمّن الفكرَ بالضرورة؛ إذ لا عمل بلا فكر، ولا فكر بلا عمل. وجدير بالملاحظة أنّ واحدًا فقط من عناصر العمل البشريّ، أو الاجتماعيّ، يرجع إلى الطبيعة، أعني مادة العمل أو موضوعه. أما العناصر الأخرى، وهي أربعة أخماس العمل، فترجع إلى الإنسان العالِم المنتج، الذي ليس له حضورٌ يُذْكر في الفكر السياسيّ العربيّ، وكان من الواجب أن يحتلّ مركزَ جميع المنظومات المعرفية والسياسية والأخلاقية.

القطريّ والقوميّ والإثنيّ

لا بدّ أن نقيم حدًا معرفيًا ومنطقيًا وتاريخيًا بين الإثنية والقومية، ومن دون ذلك ستكون جميعُ محاولات التجديد محكومةً بالإخفاق. والمدخل إلى ذلك هو إعادةُ الاعتبار للدولة القائمة بالفعل، هنا والآن، والعملُ على صيرورتها دولةَ حقٍ وقانون لجميع مواطنيها بلا استثناء ولا تمييز، أي العمل على صيرورتها دولةَ المجتمع وتعبيرًا فعليًا عن كليته، لا أن تتماهى بالسلطة فتغلِّبَ الخاصَّ على العامّ والجزءَ على الكلّ. وحينئذ فقط ستغدو قضيةُ الوحدة العربية قضيةَ وقتٍ، لأنّها ستغدو قضيةَ المصلحة العامة والإرادة العامة، لا مصلحةَ هذا الحزب أو ذاك وإرادته.

لكي تقيم دولةً «قوميةً» نقيةً، عرقيًا ودينيًا ومذهبيًا ولغويًا وثقافيًا، لا بدّ من ممارسة جميع أشكال التمييز والاضطهاد و«التطهير.» وقد جربتْ ذلك جميعُ الأمم بدرجات متفاوتة وأساليب مختلفة، ولم تنجح. وإذا كان لعدم النجاح المتواتر أيُّ قيمة معرفية أو أخلاقية، فإنّ العقل يَحْكم بعدم تكرار ما ثَبَتَ خطؤه وإخفاقُه. وإذا كان الأمر كذلك فإنّ مشروع الدولة القومية يظلّ مفتوحًا على ثلاثة احتمالات، أحدُها إعادةُ إنتاج الأوضاع القائمة، وهو ما ترجِّحه حتى اليوم البنى الاجتماعيةُ والإيديولوجيةُ والسياسيةُ. أما الاحتمالان الآخران فهما متضادان ومتعاكسان، أولُهما إطلاقُ سيرورة تفتيتٍ تُقيم كياناتٍ «سياسيةً» عشائريةً وإثنيةً ودينيةً ومذهبيةً يناقض مضمونُها معنى السياسة ومعنى الدولة على طول الخطّ؛ وهو ما تعمل من أجله إسرائيلُ، يؤازرها التأخرُ العربيُّ والليبراليةُ الجديدةُ للعولمة الاقتصادية. والثاني هو ما يحاول هذا البحثُ تلمُّسَ مبادئه وخطوطه العامة، أعني إعادةَ الاعتبار إلى المجتمع المدنيّ والدولة الوطنية، أو إنتاجَ عقد اجتماعيّ جديد يغتني شكلاً ومضمونًا بثروة التطوُّر الذي تحقّق على الصعيد العالميّ.

المجتمع المدنيّ، على ما فيه من تنوُّع واختلاف، هو التجسيدُ العيانيُّ للأمة، والأمة هي تجريدُه المثاليّ أو التعبير الثقافيّ عن وحدته التناقضية. وفي التجريد المثاليّ والتعبير الثقافيّ كليْهما تختفي أو تكاد تختفي الفروقُ والتعارضاتُ الملازمةُ للوجود الاجتماعيّ المباشر. فلو كان البشرُ يُنْتجون اختلافاتهم وتعارضاتهم في المجالَيْن الثقافيّ والسياسيّ كما هي في وجودهم الاجتماعيّ المباشر لما كان هناك اجتماعٌ بشريّ، بل اجتماع طبيعيّ فحسب. وهذا يضع فرقًا جوهريًا بين فكر سياسيّ قوميّ أو إسلاميّ يستمدّ مقولاته ومبادئه من ذاته، وفكرٍ سياسيٍّ (بلا أيّ صفة أخرى) يستمدُّها من الواقع العيانيّ: بين فكر مشدود إلى الماضي، وآخر مندرج في الحاضر ومتّجه إلى المستقبل. ولا شكّ في أنّ الدلالات التي تَحْملها مقولةُ الأمة مثلاً تختلف جذريًا في الثاني عنها في الأول، وكذلك سائر المقولات «القومية.» وللبحث صلة.

دمشق

جاد الكريم الجباعي

الفكرة العربية بين إخفاقات الماضي وتطلّعات المستقبل

شمس الدين الكيلاني

من اليقظة القومية إلى ثورة الشريف حسين

برز الوعي العربيّ الحديث الطامح إلى إبراز مكانة العرب في إطار الرابطة العثمانية أولاً. ولكنْ مع انكشاف ضعف الدولة العثمانية أمام الاجتياح الغربيّ، ظَهَرَت الحركاتُ العربيةُ، وأبرزُها الحركتان الوهابية والسنوسية، وإنْ بثوب إسلاميّ تجديديّ، لإعادة ترتيب البيت العثمانيّ الإسلاميّ. إلاّ أنّ مشروع محمد علي الدولتيّ استطاع ضمَّ الجزيرة العربية على حساب الحركة الوهابية، وضَمَّ بلادِ الشام والسودان على حساب الدولة العثمانية. ولم يكن ابنُه إبراهيم بعيدًا عن النزعة العربية، لكنّ التواطؤ الغربيّ ـ العثمانيّ دفعه إلى التقوقع داخل مصر، ليؤسس بذلك الدولةَ المصريةَ الحديثة، وليدفعَ الدولةَ العثمانيةَ ذاتَها، التي أصبحتْ رهينةً للتوازنات الأوروبية، لكي تبدأ عهدَ «التنظيمات» عربونًا لهذا الارتهان. وفي هذا السياق وُلدتْ نخبةٌ تركيةٌ تبنَّت الفكرَ القوميّ الاندماجيّ الفرنسيّ، وأرادت أن تطبّقه «تتريكًا» للعرب وهمًا منها بدخول الحداثة من أبوابها العريضة. فكان أن وُلدتْ في المقابل نخبةٌ عربيةٌ في المشرق العربيّ اهتمت بإحياء التراث الثقافيّ العربيّ، وتطلَّعَ بعضُ أفرادها إلى إصلاح الشراكة التركية ـ العربية في إطار الرابطة العثمانية. ولكنْ حين شعرتْ هذه النخب بأنّ الدعوة إلى إعادة ترتيب البيت العثمانيّ، ليأخذ في الاعتبار مصالحَ العربِ ووزنَهم، وصلتْ إلى طريق مسدود في عهد جماعة «الاتحاد والترقي،» اتجهتْ إلى التحالف مع الشريف حسين أثناء الحرب العالمية الأولى من أجل إعلان الثورة على العثمانيين ولتأسيس مملكة العرب في المشرق تحت قيادته، استنادًا إلى البريطانيين. غير أنّ هؤلاء كانوا في الوقت نفسه قد عقدوا صفقاتٍ حاسمةً مع الفرنسيين والصهاينة لترتيب أوضاع المشرق بتقسيمه فيما بينهم. وهو ما جعل الحركةَ العربيةَ المشرقيةَ تَحْصد الفشل، إذ واجهتْ في النهاية واقعًا جديدًا مؤلمًا، تمّ فيه إحلالُ تجزئة بلاد المشرق على قاعدة الانتداب محلَّ وحدتها الهشّة في ظل الدولة العثمانية التي كانت على الأقلّ تترك للأشخاص والأشياء حريةَ التنقّل والتبادل.

اتّسم خطابُ تلك الحركة المشرقية العربية (مثال الكواكبي) بالانفتاح على أفكار الحداثة الغربية، وبنزعاتها التنويرية والليبرالية، ودعوتِها إلى النظام الدستوريّ الديموقراطيّ. ولم تكن قد اصطدمتْ بعدُ، بصورة مباشرة، بالوجه الآخر للحداثة الغربية، ألا وهو الاستعمار. ولهذا اتّسم خطابُها بالنزعة العلمانية، مادامت مقاصدُها فَكَّ الارتباط (الإسلاميّ) بالدولة العثمانية. وهو ما جعلها على تباينٍ مع الحركة الوطنية المغاربية ومع غالبية الشعب في المشرق التي كانت ماتزال تَرْبط بين الإسلام والعروبة.[1]

الحركة العربية ما بين الحربين العالميتين

تماثلتْ أوضاعُ العرب بعد الحرب العالمية الأولى من حيث خضوع جميع أقطارهم للاستعمار المباشر وغير المباشر. وأمام التفاوت بين الوعود من جهة، والوقائعِ التي جَلَبتْ معها التجزئةَ والانتدابَ من جهة ثانية، تعرّضت الجمعياتُ العربية المشرقية للانفراط والتشتت. فاختار قسمٌ من النخب التعاملَ في إطار أنظمة الأمر الواقع وبناء هيكليةٍ سياسيةٍ حديثة علمانية تحت الاحتلال. واختار بعضُ زعماء الحركة العربية التمركُزَ على الاستقلال، عبر الوصول إلى حلّ تفاوضيّ مع الانتداب، من خلال التعاون لبناء الدولة الحديثة الليبرالية، دون نسيان هدف الوحدة، وإنْ كهدفٍ بعيدٍ، مع ميل إلى فكرة الفيدرالية والنظام الليبراليّ الديمقراطيّ. وظهرتْ في الجانب الآخر بعضُ الدعوات القومية الإقليمية، كالدعوة الفرعونية في مصر، والدعوة الفينيقية والدعوة السورية في بلاد الشام.

١ ـ سعيد مراد، «تطور الفكرة القومية بين الحربين العالميتين،» في **بحوث في الفكر القوميّ**، المجلد الأول (بيروت: معهد الاتحاد العربيّ، ١٩٨٣)، ص ٨٦.

كانت ولادة الجامعة العربية عام ١٩٤٥ تتويجاً لطموحات ونضالات العرب الوحدوية، وتماشياً مع الاستراتيجية التدرجية للعمل الوحدوي

إلّا أنّ التوجُّه العامّ نحو القضية العربية لم يتوقف. فقد اجتمع بعضُ رجال الحركة العربية المشرقية في دمشق في آذار ١٩٢٠، وقرّروا استقلالَ سوريا الطبيعية، وأن تكون الحكومةُ نيابيةً، مع إدارةٍ لامركزيةٍ تراعي مسألةَ الأقليات، متراجعين بذلك موقّتًا عن شعار الوحدة العربية، على أن ينضمّ العراق إلى سوريا الطبيعية فيما بعد.[١] وبفضل جهود حزب الاتحاد، عُقد في جنيف مؤتمرٌ أُقِرَّ فيه بحقّ استقلال سورية ولبنان وفلسطين، وبحقها في «أن تتحد في حكومة مدنية مسؤولة أمام مجلس نيابيّ ينتخبه الشعب، وأن تتحد مع باقي الدول العربية المستقلة في شكل ولايات متحدة.»[٢]

لكنّ المسألة الفلسطينية أَسْهمتْ في إعادة توهُّج الفكرة العربية مع ظهور مخاطر المشروع الصهيونيّ. ففي عام ١٩٣١ اجتمع في القدس عددٌ من رجالِ جمعية «العربية الفتاة» السابقين ورجال العهد الفيصليّ، وتوصّلوا إلى رفض التجزئة، ودعوا إلى عقد مؤتمر عربيّ للتباحث في مسألة الوحدة. ولم يقتصر الاستقطابُ العروبيّ على المشرق، بل انجذبتْ إليه نخبٌ وطنيةٌ من مصر والمغرب العربيّ. يلاحَظ أنّ أغلب الاتجاهات القومية العربية التي برزتْ ما بين الحربين العالميتين شَهدتْ امتزاجًا بين الفكرة العربية المتطلعة إلى صيغة فدرالية للوحدة من جهة، والطرائق الليبرالية الديموقراطية للحكم، ومعها النزعةُ العلمانية والانفتاحُ على مسألة الأقليات والتعددية من جهة ثانية. وكان خير ممثّلٍ لتلك الاتجاهات جميعها ساطع الحصري، الذي بدأ تنظيرَه للمسألة العربية في الثلاثينيات. ولكنْ ظهر أيضًا في الثلاثينيات والأربعينيات اتجاه فكريّ وتنظيميّ راديكاليّ يُنبئ بما ستَؤُول إليه الحركةُ العربيةُ في مرحلتها «التقدمية.» إذ اكتسبت الفكرةُ العربية نُخَبًا جديدةً تميل إلى رفع الاتجاه نحو الوحدة العربية إلى مصاف الإيديولوجيا الصلبة، بعد أن مَنَحَتْها زخمًا راديكاليًا يَرْفض التكيُّفَ مع واقع الاحتلال، وذلك ردًا على أداء القوى العربية التي تولّت التفاوضَ مع قوى الاحتلال. ولقد جَمَعَ مؤتمرُ قرنايل، الذي عُقد في ٢٤ آب ١٩٣٣، رجالاً من هذه النخبة الجديدة، وتمخّض عن تأسيس «عصبة العمل القوميّ» كتنظيم يرعى هذا الاتجاهَ الوحدويَّ الجديد الذي استمرّ نشاطُه حتى عام ١٩٣٩. فكانت «العصبة» بمثابة الإرهاص بنشوء الأحزاب القومية الراديكالية التي برزتْ في المشرق بعد الخمسينيات: فقد اشترك في مؤتمر قرنايل أبرزُ رجالات البعث (جلال السيد، والأرسوزي)، وكان أحدُ أهمّ رموز حركة القوميين العرب (علي ناصر الدين) قائدًا للعصبة. وجاء في بيان المؤتمر ما يجعل منه «المحاولةَ الأولى لإضفاء الطابع الإيديولوجيّ على الحركة القومية العربية.»[٣] ورغم أنّ هذا البيان لم يتحدّثْ عن شكل دولة الوحدة المقبلة، إلّا أنّه يُظْهر انحيازَه لقيام دولة واحدة تضمّ العربَ جميعًا، مع إنكاره لشرعية الحدود القطْرية، وتجاهُلِه لمسألة الأقليات، وتبنّيه النقدَ الاشتراكيّ للوجه الاستعماريّ للحداثة الأوروبية. فقد جاء فيه: «إنّ البلاد العربية بكلّيتها وطن عربيّ واحد، وما أحدثه الاستعمارُ من التجزئة الطارئة لا تُقرّه الأمةُ... والقومية العربية فوق كل شيء، وقبل كلُّ شيء، وكلُّ ما يتعارض معها من عصبية طائفية أو قبلية أو أُسرية مقاوَمٌ منبوذٌ. والقضية العربية هي إنشاء الدولة العربية.»[٤]

وفي السياق ذاته، كان لتنظير قسطنطين زريق ومحمد عزة دروزه دورُه في تحويل التطلُّع الشعبيّ نحو الوحدة إلى عقيدة تُنيط قضيةَ

١ ـ ذوقان قرقوط، **المشرق العربيّ في مواجهة الاستعمار ـ قراءة في تاريخ سوريا المعاصر** (القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٧٧)، ص ١٧.

٢ ـ محمد حرب فرزات، **الحياة الحزبية السورية** (دمشق: منشورات دار الرواد، ١٩٥٥)، ص ٦١ ـ ٦٥.

٣ ـ مصطفى دندشلي، **حزب البعث العربيّ الاشتراكي ـ الإيديولوجيا والتاريخ السياسيّ**، تعريب يوسف جباعي (لا مكان، ١٩٧٩)، ص ١٢.

٤ ـ ناجي علوش، **الحركة القومية العربية** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٥)، ص ٨٢

الفكرة العربية بين إخفاقات الماضي وتطلّعات المستقبل

الوحدة (التي هي قضيةُ الشعوب أساسًا) بالنخبة. فاستَبْطن تنظيرُهما ذاك، رغم الدلائل المظهرية المغايرة التي تتجلى في دعوة زريق إلى تبنّي المؤسسات التحديثية الغربية وإلى برنامج يَعْتمد على المفاهيم التحررية الأنكلو ـ ساكسونية،[1] عقيدةَ الحزب الواحد والزعيم الأوحد. فقد حدّد زريق ثلاثَ خطًى لتستكمل النهضةُ القوميةُ شروطَها: «إنشاء فلسفة قومية شاملة واضحة»؛ وأن تصبح هذه الفلسفة «عقيدةً قوميةً» للعرب؛ وأن يبادر العاملون في الحقل القوميّ (أي النخبة) إلى «تنظيم الأمة العربية، وضبطِ نوازعها، وإخضاعِ شهواتها وإرادتها للإرادة الوحيدةِ المنبثقةِ من العقيدة الواحدة.»[2] أما دَرْوَزَه فسيَدْفع بهذه النخوية الوصائية إلى حدودها القصوى، مع تشدّدٍ مقابلٍ تجاه الدولة الواحدة الدمجية لأنّ «المطلوب هو قيامُ وحدة فعلية تنفيذية تتنازل في نطاقها الدولُ عن سيادتها قليلاً أو كثيرًا، ويقوم عليها جهاز حكوميّ تشريعيّ تنفيذيّ.»[3] بل دعا دَرْوَزَه صراحةً إلى سلوك الطريق البسماركيّ للوصول إلى الوحدة إن اقتضى الأمر، فقال: «أقترح وجودَ زعيم سياسيّ قويّ يقود حركةَ الوحدة، تؤازره القوةُ العسكريةُ من ناحية، والقوةُ السياسيةُ الشعبيةُ من ناحية أخرى.»[4] وذهب إلى أنّه لا بأس من «ظهور مَلكٍ يَفْرض سلطانَه على الدول المجاورة، وهو ما كان يحدث في التاريخ قبل الإسلام...»[5]

شكّلتْ أفكارُ «العصبة،» وأفكارُ زعيمها علي ناصر الدين، أو أفكارُ زريق ودَرْوَزَه، وأيضًا أفكارُ الشيخ عبد الله العلايلي صاحب **دستور العرب**، التربةَ الفكريةَ التي قامت عليها توجهاتُ التيارات الحزبية التي سادت في المرحلة الناصرية (١٩٥٦ ـ ١٩٧٠). ومما يؤْخذ على هذا الفكر، رغم إسهامه في توطيد الشعور بالهوية العربية، أنّه استخفّ بالعقبات المحيطة بعملية الوحدة، وحَصَرَها بالاستعمار، دون النظر بجدية إلى الدول القُطْرية القائمة، أو دون أن يهتم بالدولة وبنظريتها، مادامت المسألةُ برمتها تعود ـ في نظره ـ إلى يقظة الوعي القوميّ وإلى إمساك النخبة أو الزعيم بزمام التاريخ. فضلاً عن أنّ حديثه عن وحدة اللغة/الثقافة أَفْرغ هذه الثقافةَ من مضمونها الفعلي، لأنّه تجنَّبَ الحديثَ عن دور الإسلام في بلورة هذه الثقافة. بل إنّ بعض أقطاب هذا الفكر كالأرسوزي ذَهَبَ إلى العصر الجاهليّ في بحثه عن الهوية الثقافية، متجاوزًا الحقبةَ الإسلاميةَ، وهو ما أعطى انطباعًا بتعارضٍ موهومٍ بين الفكرة العربية الحديثة والإسلام.

إلاّ أنّ هذا التيار لم يبلغْ موقعَ السيادة والتأثير. فقد ظلّ سائدًا الفكرُ الوحدويُّ الكلاسيكيُّ، الذي يَرْجع بحدوده إلى تراث الجمعيات العربية التي قامت نهايةَ العهد العثمانيّ، والتي مزجت الليبراليةَ والفكرةَ الدستورية مع الليونة في شكل الوحدة المؤمَّلة. وإلى جانبها تأتي تأثيراتُ ساطع الحصري الغالبة، التي أعطت لهذه الأفكار براهينَها ومصداقيتَها لدى الناس على نطاق واسع. فإذا استثنيْنا مبشِّرينا بالحقبة التقدمية، فإنّ رجال الحركة العربية والكثيرَ من مفكريها كانوا يتوجَّهون بمشاريعهم الوحدوية إلى الملوك والرؤساء يدعونهم إلى العمل على هديها: فلقد كان ساطع الحصري بمثابة مستشار لفيصل الأول في الشأن القوميّ؛ واقترح أمين الريحاني مشروعًا لتوحيد إمارات الجزيرة العربية؛ كما اقترح شكيب أرسلان عام ١٩٣٧ اتحادًا بين العراق والسعودية وسورية وفلسطين، مؤمِّلاً أن يكون هذا الاتحادُ حافزًا لمصر للالتحاق به. ولهذا لا يُمْكن استبعادُ تأثير هذا المناخ الفكريّ الجديد على ولادة «الجامعة العربية»

١ ـ باسل كبيسي، **حركة القوميين العرب**، تعريب نادر الخضيري الكبيسي (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية)، ص ٥٤ ـ ٥٥.

٢ ـ د. قسطنطين زريق، **الوعي القوميّ**، ضمن **الأعمال الكاملة**، مجلد أول (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤)، ص ١٥.

٣ ـ ٤ ـ ٥ ـ محمد عزة دروزه، **مباحث في معالم الوطن العربيّ الكبير ومقومات وحدته والعقبات التي تقف في طريقها ومعالجتها**، ص ٥٦٨ ـ ٥٦٩، ٥٩٩ ـ ٦٠٠.

وقف عفلق ضد صيغة الجامعة العربية لأن هذا التعاون السطحي قادته تذهب إلى الاستعمار... ولأننا بهذا الشكل أعطينا مشروعية وترسيخاً للتجزئة

في ٢٠ آذار عام ١٩٤٥، وإنْ لم تكن بريطانيا بعيدةً عنها إذ أرادتْ بها أن تشكّل حاجزًا عربيًا ضدّ احتمالات امتداد النفوذ السوفييتيّ. فرغم أنّ الأغلبية الشعبية كانت تنتظر جامعةً أكثرَ متانةً، فقد استقبل بعضُهم الإعلانَ عنها بالدموع من شدة الفرح، واعتبروها تحقيقًا لحلم الوحدة. ووقف البعضُ الآخر موقفَ الفتور، ولاسيما المتمذهبون القوميون الذين نَظَروا إليها كطبخة استعمارية بالتعاون مع أنظمة الإقطاع والعمالة.[1] لكنّ «الجامعة العربية،» وبصرف النظر عن الدوافع الآنية لأصحابها أو المؤثّرين عليها، كانت تتويجًا (وإنْ ناقصًا) لطموحات ونضالات العرب الوحدوية طوال النصف الأول من القرن العشرين، جَمَعَتْ بين بلدان المشرق ومصر في صيغة وحدويةٍ بانتظار انضمام البلدان الأخرى إليها بعد استقلالها. وكانت متماشيةً في ذلك مع الاستراتيجية التدرجية للعمل الوحدويّ وأساليبِ التكامل الوظيفيّ التعاقدية، انطلاقًا من تطوير الدولة القطْرية لتتلاءم تدريجيًا مع تعمّق الصيغ الترابطية في مؤسسات الجامعة. ثم إنّ قيام الجامعة العربية وَضَعَ الهويةَ العربيةَ فوق أيّ تساؤل وتشكّك. وهذا إنجاز ساهمتْ في تبلوره كتاباتُ الرواد القوميين ومساهمات الكتّاب العرب في مجالاتهم المختلفة.

الحقبة الناصرية/التقدمية: من نكبة فلسطين إلى نكسة ٦٧

كَشفتْ هزيمةُ الجيوش العربية أمام الصهاينة عام ١٩٤٨ مدى العجز العربيّ الشامل، ووضَعَتْ صيغةَ «الجامعة العربية» الوليدة أمام اختبار التاريخ. فاندفعت النخبُ القوميةُ الراديكاليةُ إلى مقدمة المسرح، بعد أن وَظّفتْ وقائعَ تلك الهزيمة في نقدٍ صارمٍ للنخب الحاكمة العربية ولنُظُمها ذات القشرة «الليبرالية» التي تغطي تحتها «عجزَها» أمام المستعمر و«فسادَها» و«هشاشَة الأطر الديمقراطية» التي بنتها. وسَخّرت النقدَ الاشتراكيَّ ضد الأوضاع السائدة في بلادها، وساعدها على ذلك أنّها كانت تَسْبح ضمن دائرة واسعة لرواج الأفكار الراديكالية على الصعيد الكونيّ.

شهدت الفترةُ التي أَعقبتْ هزيمةَ ١٩٤٨ لاعبين قوميين جددًا شكّلوا استمرارًا ـ وإنْ كانوا أكثر تصلُّبًا ـ للقوميين الإيديولوجيين في حقبةٍ ما بين الحربين، وتبلوروا في تيارين رئيسيين: الناصرية والبعث. أما «حركة القوميين العرب» التي لعبتْ أدوارًا مهمّةً، فقد استعارت في البداية المنظومةَ العقيديةَ لقسطنطين زريق ونَصّبتْ علي ناصر الدين مُرْشدًا روحيًا لها؛[2] ثم وَضعتْ نفسَها في الخمسينيات وراء خطّ عبد الناصر، «القيادةِ الرسميةِ للثورة العربية،» وأداةً طوعيةً للجمهورية العربية المتحدة؛[3] وانتهت بعد هزيمة ١٩٦٧ إلى انقلاب كاريكاتيريّ في المواقف أَحلّتْ فيه الطبقةَ محلّ الأمة، والأمميةَ مكانَ القومية، قبل أن تنشقّ إلى تنظيميْن فلسطينيين: الجبهة الشعبية (حبش)، والجبهة الديمقراطية (حواتمة)، وضعا نفسيْهما على يسار خطاب عبد الناصر ونظامه.

إذن، الناصرية والبعث كانا التياريْن الرئيسييْن في الحقبة الناصرية (١٩٥٦ ـ ١٩٦٧ أو ١٩٧٠ على الأكثر). الأولى قادها عبدُ الناصر الذي اخترقتْ شعبيتُه المليونيةُ أُطُرَ الدولة القُطْرية وتنظيماتِها الحزبية المختلفة. أما البعث العربيّ الاشتراكيّ فلم يتعدّ نفوذُه الشعبيّ سوريةَ والعراقَ، وإنْ صارت له امتداداتٌ حزبيةٌ في العديد من الأقطار العربية. وقد وصلتْ ذروةُ شعبيته في هذيْن البلديْن في الفترة التي تلاقت فيه إرادتُه السياسيةُ وتوجهاتُه مع عبد الناصر قبل وحدة ١٩٥٨ ـ وهو ما مَهّدَ لهذه الوحدة نفسها ـ وقبل ١٤ تموز في العراق وبعيْدها حين كان هدفُ الحزب إدخالَ

١ ـ جمال الشاعر، «آليات التوحيد العربيّ،» في **ندوة الوحدة العربية، تجاربها وتوقعاتها** (بيروت: مركز الوحدة للدراسات الإستراتيجية، ١٩٨٩)، ص ٩٥٢.

٢ ـ محمد جمال باروت، **حركة القوميين العرب** (دمشق: المركز العربيّ للدراسات الإستراتيجية، ١٩٩٧)، ص ٥٨.

٣ ـ باسل كبيسي، مصدر سابق، ص ١٠١.

الفكرة العربية بين إخفاقات الماضي وتطلّعات المستقبل

العراق إلى الجمهورية المتحدة. إلاّ أنّ البعث في النهاية أمسك بالسلطة في سورية والعراق وتَفَرَّدَ بها، وكان لخلافه مع عبد الناصر نتائجُ وخيمةٌ على مستقبل الوحدةِ والعملِ العربيّ برمته، إذ أسْهم هذا الخلافُ في انفصال سورية عن مصر عام ١٩٦١ وفي فشل مشروعِ الاتحاد الثلاثيّ بين مصر وسورية والعراق.

والآن ما هي مسؤوليةُ الذهنيات وآلياتِ العمل التنظيميّ في النتائج الذي وصلتْ إليها جهودُ الناصرية والبعث الوحدوية، ولاسيما بعد أن انتقل القوميون الراديكاليون من التنظير والتبشير إلى مرحلة تطبيق البرامج عقب إمساكهم بمقاليد الأمور في العديد من الأقطار العربية؟

أ ـ البعث. نمّى البعثُ الميولَ النخبويةَ والعقيديةَ المغروسةَ في التربة الفكرية للقوميين الراديكاليين في فترةِ ما قبل الحرب العالمية الثانية، وأسْبغ عليها طابعًا صوفيًا نبويًا. فبدلاً من أن يَنْظر الأرسوزي مثلاً إلى القومية العربية كمشروع تحديثيّ نتّجه إليه، صار يعاين روحَها الصافية وحقيقتَها في الحقبة الجاهلية. أما عفلق فأشار إلى أنّ «هذه الأمة... ليست هي بنتَ اليوم، بل هي نفسُها قبل ألف عام وقبل ألوف السنين.»[١] ثم أصبحتْ للأمة العربية عند عفلق رسالةٌ خالدةٌ تَجَسَّدتْ سابقًا في الإسلام وقادتْها نبوةُ محمد، أما اليوم فتتجسّد في مبادئ البعث (الوحدة والحرية والاشتراكية) ويقودها أعضاءُ البعث وقادتُه ليبعثوا في تحركهم الرسالةَ الخالدةَ. وهذه الرسالة هي «تلك الروح التي تسري عبر الزمن في الأرض العربية، تلك الروح التي شابتها الشوائبُ في فترات من الزمن، [ولكنّها] لاتزال ذاتَ إرادة، ولا تزال تريد الحياة والانبعاث.»[٢] وبما أنّ النخبة البعثية هي المؤتَمَنَة على رسالة الأمة وعلى بعثها، يصبح خصومُها خصومًا للأمة. ولهذا يفرّق عفلق بين الأمة وبين ما يسميه «القلةَ المشوّهة،»[٣] التي يضعها خارج الأمة، مشرعنًا بذلك مبدأ الإقصاء ونافيًا حقّ الآخر في الاختلاف.

وأما الوحدة عند عفلق فهي حركة انقلابية لا تقتصر على الوحدة السياسية والاقتصادية، بل يجب أن تعود إلى انصهار الأمة روحيًا أيضًا: «إنّنا نفضّل أن نبقى أمةً مجزأةً، أمةً مستعمَرةً ومستغَلّةً، مظلومةً ومستعبَدةً، حتى نصل من خلال الآلام، ومن خلال الصراع بيننا وبين قَدَرنا، بيننا وبين أنفسنا، إلى اكتشاف حقيقتنا الإنسانية.»[٤] ذلك لأنّ «فكرة الوحدة العربية هي الفكرة الانقلابية بالمعنى الصحيح،»[٥] لأنّها تعيد بناء الحياة العربية من جديد. ولهذا وقف عفلق ضد صيغة الجامعة العربية، «لأنّ هذا التعاون السطحيّ فائدتُه تَذْهب إلى الاستعمار... لأنّنا بهذا الشكل أعطينا مشروعيةً وترسيخًا للتجزئة، وسَمَحْنا لعناصر الاختلاف والتباين الموجودة في الأقطار أن تنمو.»[٦]

وأما مَنْ يقوم بهذا الانقلاب الخطير فنخبةٌ جديدةٌ تتمثّل في البعث المجسِّدِ لرسالة الأمة، أو كما يقول عفلق: «الجيلُ الجديد هو وسيلةُ الانقلاب. ويعتمد هذا الجيل على الفرد، لأنّ الوعي والإيمان يفتّش عنهما في الأفراد لا في المجتمع.»[٧] وتصويرُ عفلق النخبويُّ للعلاقة بين الأمة وطليعتها البعثية شبيهٌ بالعلاقة التي رسمها لينين في كتابه **ما العمل** بين الشيوعيين (طليعةِ الطبقة العاملة وعقلِ وقلبِ وضميرِ العصر)، والطبقةِ العاملةِ الغفْل التي يقتصر وعيُها على المباشرِ من الأمور ولا يتعدّى نطاقَ النضالات النقابية. وفي هذا الصدد يَذْكر عفلق «أنّ مجرد تقدُّم الطليعة المناضلة إلى الأمام يوقِظُ البذرةَ الخيِّرةَ في نفس كلّ عربيّ.»[٨] وما دام الأمرُ كذلك، يصبح من واجب الأمة أن تَتْبعَ قيادةَ البعث، وكلُّ مَنْ يعوّق تقدُّمَ البعث يعوّق تقدُّمَ الأمة وبعثَها ويُجْرِم بحقّ الأمة! والحال أنّ هذا النموذج النظريّ المركّب للعلاقة بين البعث وجمهوره لن يَعْكس نفسَه على طريقة تعاطيه القمعية مع المختلفين معه فحسب، بل على تصوّره للوحدة أيضًا: فلا وحدة يمكن تصوُّرها، والحالةُ هذه، إلاّ تلك القائمة على إذابة القطر الآخر وقيادةِ البعث له والسيطرةِ عليه.

---

١ ـ ٢ ـ ٣ ـ ٤ ـ ٥ ـ ٦ ـ ٧ ـ ٨ ـ ميشيل عفلق، **في سبيل البعث** (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٦)، ص ٣٦، ١١، ٣٥، ٣٧، ١٦٢، ١٧٩، ١٨٢، ٢٤١.

لم تستطع النخبة التي حكمت ج.ع.م. وضع الأسس الكفيلة بضمان استمرار دولة الوحدة وجذبها لأقطار جديدة

ب ـ عبد الناصر. أما عبد الناصر فقد بدأ من حيث انتهى المفكرون القوميون السابقون في تعريفهم الثقافيّ/التاريخيّ للأمة، ومال إلى فكرة ساطع الحصري إذ يقول: «يكفي أنّ الأمة العربية تَمْلك وحدةَ اللغة التي تَصْنع وحدةَ الفكر والعقل، ويكفي الأمةَ العربيةَ أن تَمْلك وحدةَ التاريخ التي تَصْنع وحدةَ الضمير والوجدان.»[1] إلاّ أنّ عبد الناصر، رغم تمسكه بمنطق الحداثة في مفاهيمه القومية، ظلّ على اتصال بوعي الجماعة العربية وبتراثها. فَرَفَعَ الناسَ العاديين إلى مستوى الحياة الحديثة عندما أَدْخلهم في معترك الحياة السياسية اليومية، ودَخَلَ كلَّ منزل عربيّ، وأَرْبك «الدولَ» والأحزابَ والمنظماتِ القطْرية. ولكنْ على الرغم من الشعبية العارمة لعبد الناصر، فقد انطلق في تنظيمه للدولة وللعمل الجماهيريّ من معايير النقد الاشتراكيّ لليبرالية ولحدودِ ما يسميه «الديمقراطية البرجوازية.» وأقام نمطًا من الحكم استقى بعضَ هياكله تدريجيًا من التجربة اليوغسلافية ومن تجارب «الديمقراطيات الشعبية» في أوروبا الشرقية، مستندًا على الدولة في بناء التنمية وعلى «نخبة طليعية» تقود المجتمعَ والدولةَ والثورةَ والعملَ القوميَّ العربيَّ. وقد تبدّلتْ أسماءُ تنظيمات هذه الطليعة وهياكلها مع الزمن: من هيئة التحرير، إلى الاتحاد القوميّ، فالاتحاد الاشتراكيّ...

ج ـ البعث وعبد الناصر أمام اختبار الوحدة. طرح السوريون فكرةَ الوحدة على عبد الناصر في سياق تقارب الخطوط السياسية بين البلديْن، وذلك أثناء مواجهة خطرِ إسرائيل، وكسرِ احتكار السلاح، ثم أثناء التهديدات التركية والإسرائيلية لسورية. كما رفض عبد الناصر وسورية مبدأ آيزنهاور عام ١٩٥٧، ومِنْ قبله حلفَ بغداد. وفي خضمّ هذه المعركة المفتوحة مع سياسة الهيمنة الغربية، برزتْ مصر وسورية مركزيْن أماميْن للعرب، فكان من الطبيعيّ أن يلتقيا ويتضامنا ولاسيما بعد أن توطّد النفوذُ الشعبيُّ للقوى القومية التقدمية في سورية (وفي مقدمتها البعث) على حساب انهيار سمعة النخب الليبرالية الحاكمة من جراء هزيمة ١٩٤٨ وفسادِ حُكْمها وتفككها، وأيضًا لأنّ النهوض الشعبيّ الوحدويّ في سورية وصل إلى حالةٍ وَصَفَها رودنسون بـ «الجَيَشان.»[2] لكنّ عبد الناصر وقف مترددًا أمام إلحاح الوحدة من قِبل البعث وزعماء وضبّاط سوريين آخرين. ففي ذلك الوقت كان قد شرع في بناء نمط من الدولة مغايرٍ للنظام البرلمانيّ في سورية، تقوده طليعةٌ موثوقٌ بها في «الاتحاد القوميّ،» وتعتمد على المركزية في الإدارة، وعلى تسخير الفائض الاقتصاديّ لإنجاز تنمية سريعة. غير أنّ التفاف الجماهير العربية (ولاسيّما السورية) حول قيادته، والتقاءه مع البعث وحركة القوميين العرب والاتجاهات القومية الأخرى، جعلاه يتجاوز صيغةَ «الجامعة العربية» كإطار يُمْكن العملُ فيه لتطوير العمل الوحدويّ بطريقة جماعية تدرجية، واتجه نظرُه إلى صيغةٍ وحدويةٍ أكثر فاعليةً. فكان أن استجاب لدعوة السوريين الوحدوية حينما ذهب أربعة عشر من قادة الكتل العسكرية إلى القاهرة في ١٢ كانون الثاني ١٩٥٨ لتقديم الولاء لقيادته. إلاّ أنّه اشترط تماثُلَ أوضاع البلديْن السياسية، أيْ: انسحاب الجيش من التدخل السياسيّ، وحلّ الأحزاب، واعتماد صيغة «الاتحاد القوميّ» كإطار جامع للوحدة الوطنية المنظّمة وكصيغةٍ وحيدةٍ للمشاركة الشعبية مع وحدة القيادة.

لم يتحفّظ البعثُ على الصيغة الناصرية للحكم، متصوِّرًا أنْ سيكون له موقعُه القياديّ في «الاتحاد القوميّ» المرتقَب إنشاؤه، على الأقل في الإقليم الشماليّ. وهذا ما أشار إليه عفلق في مباحثات الوحدة مع مصر والعراق عام ١٩٦٣.[3] وأمّا عبد الناصر فكان يأمل في

١ ـ **ميثاق العمل الوطني** (القاهرة: مطابع الشعب، ١٩٦٢)، ص ١٠٧.

٢ ـ مكسيم رودنسون، **الماركسية والعالم الإسلاميّ**، ترجمة كميل داغر (بيروت: دار الحقيقة، ١٩٨٢)، ص ٢٢٦.

٣ ـ ميشيل عفلق، **محاضر مباحثات الوحدة**، المرحلة الثانية، الاجتماع الأول، مارس/ابريل، ١٩٦٣ (القاهرة: مؤسسة الأهرام، أغسطس ١٩٦٣).

الفكرة العربية بين إخفاقات الماضي وتطلّعات المستقبل

كسر الحصار الغربيّ حوله وفَتْح الطريق لوحدة العرب حول زعامته باعتباره رئيسًا للجمهورية العربية المتحدة (ج. ع. م).

وَضَعتْ وحدةُ ١٩٥٨ العربَ أمام احتمالات صيغة جديدة للوحدة العربية تحت زعامة عبد الناصر، على حساب صيغة الجامعة العربية التي بدت في تلك الأثناء متهافتةً. وحظيت الصيغة الجديدة بإجماع شعبيّ في كلا القُطْرَيْن، وفي مختلف الأقطار العربية الأخرى. فاهتزّ البنيانُ السياسيُّ القائم، وغدا الموقفُ من الانضمام إلى الدولة الوليدة (ج.ع.م.) محورًا لتوزُّع المواقف السياسية على النطاق العربيّ: فوقفت الكتلةُ الشعبيةُ الرئيسيةُ في صف الانضمام إلى الدولة الوليدة؛ وفي المقابل تمترست الأنظمةُ التقليديةُ داخل أسوار أنظمتها، يساندها الغرب، في وجه رياح الوحدة. فانفجر الوضعُ في لبنان والأردن؛ واهتزّ في السعودية خاصةً بعد انحياز قسم من العائلة المالكة إلى التيار الناصريّ؛ واندلعتْ حركةُ ١٤ تموز في العراق بعد خمسة أشهر من قيام الوحدة، فخرجت الجماهيرُ العراقيةُ في ذلك اليوم في بغداد تهتف للوحدة العربية، حاملةً صور الرئيس ناصر.[١]

لقد دخل الزمنُ الوحدويّ آنئذ في حقبة مختلفة عن زمن «الجامعة العربية.» فبدل انتظار الارتقاء البطيء لمؤسساتها، وبدل انتظار صيغ تعاقدية بطيئة بين مؤسسات الدولة القطْرية تتنازل بموجبها هذه الأخيرةُ عن القليل من سيادتها ومن بعض وظائفها لحساب القوى التمثيلية لهيئة الجامعة، دَخَلْنا مع ميلاد ج.ع.م. عام ١٩٥٨ في حقبة الوحدة «الانقلابية» الثورية (حسب تعبير البعث) على حساب شرعية «الدولة القطْرية.» فقد وَضَعَتْ وحدةُ ١٩٥٨ هذه الدولةَ على محكّ التساؤل، وتنامى الرهانُ على الوحدة الاندماجية بالاستناد إلى قيادة ثورية طليعية تحت زعامة ناصر، وتزايد الرهانُ أيضًا على قيام «الطلائع الثورية القومية» بثورات على الأنظمة الفاسدة من أجل إعداد كلّ قطر للانضمام إلى الدولة الوليدةِ النواة.

كان ميزان القوى على الصعيد الشعبيّ مواتيًا لنجاح هذا الرهان الوحدويّ. أما على صعيد النظام الرسميّ العربيّ، وعلى الصعيديْن الإقليميّ والدوليّ، فكان الوضع يسير باتجاه مغاير. فكان أن تحرّك الغربُ بسرعة بعد حركة ١٤ تموز في العراق، فجرى إنزالٌ أميركيٌّ في بيروت في اليوم التالي، وبعد يومين أنزل البريطانيون قواتِهم في الأردن. إلاّ أنّ الانقسام في قمة السلطة بين النخب التقدمية، بجناحيْها التيار القوميّ وعلى رأسه عبد السلام عارف وحزبُ البعث، والتيار القُطْريّ (بقيادة عبد الكريم قاسم الذي تحوّلَ إلى نقطة ارتكاز لكلّ القوى الانعزالية في العراق)، والذي انتهى بسيطرة الجناح القُطْريّ، أَبْعَدَ احتمالَ الوحدة، وخَلَقَ محورًا جديدًا للصراع بين ج.ع.م. وعراق قاسم (المدعوم من الاتحاد السوفياتي).[٢]

بموازاة ذلك الوضع، برزتْ خلافاتٌ بين البعث وعبد الناصر في موضوع إدارة دولة الوحدة. فقد رَفَضَ عبد الناصر اقتراحَ قادة البعث تأليفَ لجنة سرية تَحْكم الدولةَ الجديدة، مؤلّفةٍ من ثلاثةٍ من مصر وثلاثةٍ من سورية، قائلاً: «ليس من المعقول أن أجعل الوحدةَ بين مصر وحزب البعث في سورية.»[٣] وحالَ التطبيقُ دون أن يكون للبعث دوْر قياديّ في تنظيم «الاتحاد القوميّ.» فانفتح البابُ أمام قطيعة البعث مع عبد الناصر بعد عام من الوحدة. وقد سهّل هذا الانقسام بين عبد الناصر وقيادة البعث الطريقَ أمام الانفصاليين في الجيش السوريّ للانقضاض على الوحدة عام ١٩٦١.

---

١ ـ ناجي علوش، **الثورة والجماهير** (بيروت: دار الطليعة، ط ٢، ١٩٦٣)، ص ١٤٦.

٢ ـ حنا بطاطو، **العراق والشيوعيون والبعثيون والضباط والأحرار**، ترجمة عفيف الرزاز (بيروت: مؤسسة الأبحاث العربية، الكتاب الثالث)، ص ١٧٦. فقد اتهم خروشوف أمام وفد عراقيّ في آذار ١٩٥٩ عبدَ الناصر بمحاولة فرض وحدةٍ غيرِ ناضجة على عراقٍ غيرِ راغب.

٣ ـ **محاضر محادثات الوحدة** (بيروت: دار المسيرة، ط ٣، ١٩٧٩)، ص ٤٩٤.

تبارت الناصرية والبعث بعد ١٩٦٤ في وضع اشتراطات على الوحدة في سباق جهود النخب لبناء نمط نظامها الشمولي

إذا تركنا العاملَ الخارجيَّ (وهو موجود) في تحديد المسؤوليات عن هذا الانفصال، وَجَدنا في مقدمة العوامل الذاتية عدمَ قدرة النخبة التي حَكَمَتْ ج.ع.م، وفي مقدمتها عبدُ الناصر نفسُه، على وضع الأسس الكفيلة بضمان استمرار دولة الوحدة وجذْبِها لأقطار جديدة: فلا عَمِلَ عبدُ الناصر على إنشاء دولةِ مؤسساتٍ ديموقراطيةٍ حقةٍ تَحْكم الدولةَ وتُشْرِفُ على آليات اندماج الإقليميْن؛ ولا سَلَكَ بالمقابل الطريقَ الذي جرّبته الدولةُ السوفيتيةُ وأَثبَتَ فاعليتَه الآنيةَ على الأقلّ، وهو اعتمادُ حزب مركزيّ يَدْمج التقدميين (في كلا القطريْن) بوحدةٍ حديدية تُشْرف على كلّ مؤسسات الدولة. لكنّ عبد الناصر اعتمد على الأجهزة، وفوق ذلك على شعبيته التي لا ريب فيها، الأمرُ الذي سهَّل على القوى المعادية لهذه الدولة استعمالَ الجيش للانقضاض عليها.

كان انفصالُ سورية عن مصر بمثابة انكسار لاندفاع حركة الوحدة، وبدايةِ تراجُع كبير في الموقف العربيّ برمّته. وقد ازداد التراجع مع ظهور أنظمة تقدُّمية بعثية إلى جانب مصر، في سورية والعراق، تُنازِعُ عبدَ الناصر النفوذَ على تيار الوحدة. ولمّا كان عبد الناصر والبعث لا يزالان على تمسّكهما بنمط بناء الدولة «التقدميّ» وبدور الطليعة التقدمية الحاسم في عملية الوحدة، فإنّ تجربة الانفصال لم تزدهما إلاّ تصلبًا في منطقهما النخبويّ، بدل الانفتاح على العنصر الديموقراطيّ، الذي هو الضحيةُ الكبرى في نقاش الستينيات. لذا فعندما تقابلا مجدَّدًا، بعد حركة ٨ آذار التي قادها البعثُ بالشراكة مع الناصريين في سورية، وبعد حركة ٨ شباط التي قادها البعثُ في العراق، بغرض التباحث في قيام الاتحاد الثلاثيّ، كان الموضوعُ الرئيسيُّ للنقاش هو مفهوم «الطليعة الاشتراكية القومية» والتفاهم لتشكيل التنظيم الجبهويّ أو الاندماجيّ بينهم ليقودوا وحدهم الدولةَ والمجتمعَ. أما المؤسساتُ الدستورية الديمقراطية لدولة الوحدة أو الاتحاد، وكيفيةُ التعبير عن الإرادة الشعبية، فكانت الغائبة الكبرى.

أمسك عبد الناصر بالمشكلة الرئيسية التي يتوقف على حلّها مصيرُ الاتحاد بين هذه الأنظمة التقدمية، حين رَكَّزَ على «وحدة القيادة الثورية» للتقدميين في تلك البلاد الثلاثة كنواة لوحدتهم على الصعيد القوميّ. وقد تساءل عبد الناصر في المرحلة الثانية للوحدة: «إزايْ نجْمع التنظيمات السياسية في البلدان الثلاثة... بما لا يوجِدْ مجالْ للتناقض والتصادم والانفصال.» ثم يقول: «أنا متصوّر بعد قيام الحركة القومية الواحدة حيكون فيه وحدة سياسية موحدة تجمع الدولة والاتحادية كلها، ما يبقاش فيه فرق بين العراقي والسوري والمصري...»[1]

مَهَّدتْ هذه الصيغةُ لإعلان «ميثاق ١٧ نيسان» بشأن اتحاد الأقطار الثلاثة، مع طرح صيغة «الجبهة القومية» كصيغة انتقالية للوصول إلى الحركة العربية الواحدة في سورية والعراق تضمّ الناصريين والبعثيين. إلاّ أنّه في يوم الإعلان عن هذا الميثاق الوحدويّ تصدّت قواتُ الأمن السورية بشراسة للمظاهرات الشعبية المحتفلة بهذا الإعلان، وصدر أمرٌ عسكريٌّ بمنع التجول في البلاد، وأُغلقت المدارسُ والجامعات،[2] وسُرِّح الضباط الناصريون في سوريا والعراق على نطاق واسع. فوُلِدَ هذا الميثاقُ ميتًا.

منذ أن فشل ميثاقُ ١٧ نيسان في توحيد سورية ومصر والعراق، تراجعتْ في خطط الأنظمة التقدمية القومية مسألةُ الوحدة، فتسابق الجميع على شعارات «الاشتراكية» و«فلسطين» هربًا من استحقاقات الوحدة، وعلى وضع اشتراطات جديدة عليها. فلقد أعطت المنطلقاتُ النظريةُ التي أقرّها المؤتمرُ القوميُّ السادسُ لحزب البعث التسويغاتِ

١ ـ **محاضر جلسات الوحدة**، مصدر مذكور، المرحلة الثانية، الاجتماع الخامس، ص١٢٠ ـ ١٢١.

٢ ـ دندشلي، مصدر مذكور، ص ٣٣٩.

الفكرة العربية بين إخفاقات الماضي وتطلّعات المستقبل

النظريةَ للانكفاءِ على الذات والابتعادِ عن الوحدة، وذلك بوضع اشتراطات تُلزِم البلادَ التي ترغب في الوحدة بأن تتّخذ الاشتراكيةَ منهجًا ـ وهو ما يعني بالممارسة تأجيلَ الوحدة إلى أبد الآبدين! وفي موازاة ذلك أعطت تلك المنطلقاتُ المسوِّغاتِ النظريةَ لتفرُّدِ الطليعة بالسلطة، وأصبح «مبدأُ الحزب القائد أمرًا تمليه الضرورةُ المرحليةُ لوجود سلطة مركزية ثابتة تقود عمليةَ البناء الاشتراكيّ.»[1]

لم يكن لهذا النهج شعبيةٌ في البلاد العربية. وفي المقابل حافظ عبد الناصر نسبيًا على شعبيته الكاسحة على الصعيد العربيّ، وظلّ التيارُ الوحدويّ الناصريّ يمثّل القوةَ الضاربةَ حتى وفاة عبد الناصر. لكنْ بعد عام ١٩٦٤، بدأ مَيْلانٌ يسيطران على سياسة عبد الناصر العربية. **الأول** واقعيّ براغماتيّ أعاده إلى الجامعة العربية التي أُهْملتْ طويلاً؛ وجاء ذلك عبر الدعوة إلى مؤتمرات القمة لمواجهة مخاطر الخطط الإسرائيلية لتحويل مجرى نهر الأردن، أو لرعاية العرب لفكرة «منظمة التحرير الفلسطينية» ولجيشِها المزمَع إنشاؤه. أما الميل **الثاني** فركّز على ما سُمّي تعميقَ الخط الاشتراكيّ، وبلورةَ مفهوم الاتحاد الاشتراكيّ العربيّ بإحداث «التنظيم الطليعيّ» ليقود الاتحاد. وفي موازاة ذلك، تركّزَ التفكيرُ على أطروحة عبد الناصر «الحركة العربية الواحدة أداةً للوحدة.» فاتّجهت جهودُ الحركة الناصرية، أثناء حياة عبد الناصر وبعد غيابه، إلى تكوين منظمة عربية قومية على النطاق القوميّ. أما الوثائق الرسمية الناصرية في مصر فتبارت مع البعث في وضع اشتراطات على الوحدة، التي غدت مشروطةً بأن تكون تقدميةً ومعاديةً للاستعمار واشتراكيةً. وهكذا أضاف الطرفان على المعوّقات الموضوعية والواقعية معوّقات أخرى من صنع إرادات تلك النخب في سياق جهودها لبناء نمط نظامها الشموليّ. ومع فشل محاولة الوحدة الثلاثية وميثاق ١٧ نيسان، بدا لعبد الناصر تراجُعُ احتمالات الوحدة. فرغم أنّ أكثرية الشعب السوريّ والعراقيّ كانت مع صيغة وحدوية بقيادة ناصر، فإنّ البعث في القطريْن استطاع تفكيكَ الحركة الناصرية عبر الضربات الأمنية المتلاحقة، الأمرُ الذي قاد عبدَ الناصر إلى الاعتراف بالأمر الواقع وإلى واستئناف اتصالاته بالسلطات السورية في ظروف تنامي مخاطر العدوان الإسرائيلي على سورية. إلى أن آل الأمر بعد هزيمة ١٩٦٧ إلى تسلُّم سامي دروبي مهامَّه كقائم بالأعمال السورية في القاهرة، فكان لهذا الحادث وقعُ الصدمة على الحركة الناصرية السورية التي حلمتْ طويلاً باستعادة موقع سورية كإقليم شماليّ في كنف الجمهورية العربية المتحدة.

من هزيمة ٥ حزيران إلى تآكل أطروحات «النظام التقدميّ»

مع هزيمة الخامس من حزيران تراجَعَ النظامُ الناصريُّ إلى موقع دفاعيّ، فرفع شعارَ «وحدة الصفّ» العربيّ بدلاً من «وحدة الهدف» من أجل حشد النظام العربيّ لـ «إزالة آثار العدوان.» وحاول إعادةَ تشغيل مؤسسات الجامعة العربية لتكون الوعاءَ المناسبَ للتضامن العربيّ. كما رعى مؤسسةَ مؤتمر القمة من أجل خلق موقف عربيّ مشترك لمواجهة نتائج الهزيمة. وتراجعت اهتماماتُه بالوحدة لافتقاده الثقةَ بجدية الأنظمة التقدمية القائمة ولتجنُّب تخويف الأنظمة المحافظة. وتبيَّنَ مع الأيام أنّ العرب أضاعوا فرصةً سخيةً للوحدة كان أفقُها قد بدأ يلوح مع قيام ج.ع.م، وأنّ الظروف التي هَيّأتْ لبروز زعامة مصرية تحظى بشعبية هائلة على النطاق العربيّ قد أفلتتْ. وبعد محاولات ساخرة فاشلة لوراثة تركة عبد الناصر ودوره كزعيم للعرب، جرّب قادةُ هذه الأنظمة التقدمية المتبقية وحداتٍ ورقيةً أو تلفزيونيةً انتهت بانتهاء أجوائها الاحتفالية الكرنفالية، فتَراجَعَ كلٌّ منهم ليَلْعَن الدولةَ القطريةَ قولاً وهو يشيِّد أسوارَها فعلاً!

١ ـ المصدر السابق، ص ٢٧١ ـ ٢٧٣.

الانفصال عام ٦١ وما تبعه من تمزّقات داخلية يجب أن يقودانا إلى العودة إلى صيغة «الجامعة العربية» وإلى النظر بجدية إلى الدولة القُطْرية

أما الحركة الناصرية التي تَراجَعَ زخمُها فقد استنزَفَتْ طاقاتِها في جهود عبثية لبلورة فكرة عبد الناصر: «الحركة العربية الواحدة مفتاحًا للوحدة.» فبرزتْ ثلاثةُ اتجاهات رئيسية لبلورة صورة هذه الحركة. أولُها نشأ تحت رعاية عبد الناصر وتجسَّد في فكرة «الطليعة العربية،» فلعب فتحي الديب دورًا أساسيًا في نشأة هذا التنظيم مستعينًا بـ «رابطة الطلبة العرب الوحدويين» لانتقاء كوادره الأساسية. أما الصيغة الثانية فهي التي نظَّر لها الدكتور عصمت سيف الدولة، فقامت حركةُ «أنصار الطليعة العربية» بناءً على نداء سيف الدولة للشباب العربيّ إلى الممارسة الفعلية على طريق تكوين تنظيم قوميّ، من دون المرور بالأحزاب «القومية» القائمة في كلّ قطر وخارج نشاط النظام الرسميّ الناصريّ. أما الخيار الثالث فرعاه المرحوم جمال الأتاسي، قائدُ الاتحاد الاشتراكيّ العربيّ في سورية، متصوِّرًا أنّ الطريق الأمثل للوصول إلى الحركة العربية الواحدة هو في وحدة التيارات الفكرية السياسية التقدمية في كلّ قطر. وبعد تجارب مخفقة صعبة، أقلُّها تمزُّقُ الحركة الناصرية، استقرّت الحالُ على صيغة متواضعة ولكنَّها ممكنة للحركة العربية الواحدة، وهي الصيغة التي تجلّت في «المؤتمر القوميّ العربيّ» ذي الطابع التشاوريّ بين المؤمنين بالفكرة العربية. وقد رعى هذه الصيغةَ مركزُ دراسات الوحدة العربية، وهي أقرب الصيغ إلى توجُّهات جمال الأتاسي. لكنْ رغم هذا الميل الواقعيّ، ورغم المراجعة النقدية الحاصلة في صفوف الحركة الناصرية والأطراف القومية الأخرى خارج السلطة، فإنّ خطاب هؤلاء وتصوراتهم حول الوحدة مازالت تَنْضح بمفاهيم الحقبة الناصرية (التقدمية) فلا تزال مفاهيم «دور الطلائع الثورية» تَلُوح في البرامج والتصور الضبابيّ للوحدة. ومايزال التعالي على صيغة الجامعة العربية، وتحميلُ الدولة القطرية مسؤوليةَ كلّ الكوارث، من بين المفاهيم السائدة إلى الآن.

استنتاجات وتوقُّعات

لقد مرّ أكثرُ من قرن على انفتاح الوعي العربيّ على ضرورة الدولة الجامعة، وعلى نضال العرب من أجل ذلك الهدف. وتأكّد رسوخُ النزعة الوحدوية، رغم التعرجات والإخفاقات والممارسات الخاطئة لأنظمة الاستبداد التقدمية. وهذا ما أشارت إليه دراسةُ الدكتور سعد الدين إبراهيم لاتجاهات الرأي العام العربيّ في عشر دول عربية تمثِّل ثلثيْ سكّان العرب، إذ تبيَّن أنّ ثلاثةً وثمانين في المئة من العرب يميلون إلى الوحدة.[1] وتؤكّد تلك المعطياتِ الإحصائيةَ حركةُ الرأي العامّ العربيّ في الشارع. والشاهدُ الأكبرُ على ذلك هو ما رافق الانتفاضةَ الفلسطينيةَ من حركةِ تضامنٍ عارمةٍ عَزَّزتْ حقيقة الرابطة العربية ووحدة الانتماء. وهي الحقيقة نفسُها التي أظهرتْها الحركةُ التضامنيةُ مع العراق، والتي وصلتْ إلى حدّ تدفُّقِ آلاف المتطوعين العرب للاشتراك الفعليّ مع العراقيين في صدّ العدوان الأخير.

إلاّ أنّ مسألةَ التضامن العربيّ والوحدة الإقليمية يجب أن تُطْرح اليومَ انطلاقًا من طيّ صفحة الحقبة التقدمية القومية وما تضمَّنتْه من صيغ عن الوحدة نخبويةٍ بسماركيةٍ وانقلابيةٍ. وهذا يَفْرض علينا وَصْل ما انقطع مع النزعة العربية الدستورية والديموقراطية قبل الحرب العالمية الثانية، وهي نزعة مَزَجَتْ توجُّهَها الوحدويّ الفيدراليّ بالمؤسسات الدستورية الديموقراطية، وتوّجتْ جهودَها ببناء أساس البداية للعمل الوحدويّ العربيّ، ألا وهو صيغةُ الجامعة العربية. وإذا كانت وحدةُ ١٩٥٨ قد أَرْست الشكَّ في شرعية الدولة القُطْرية، ونحّت جانبًا صيغةَ الجامعة العربية باعتمادها نموذَج الوحدة الاندماجية الانقلابية، فإنّ الانفصالَ في عام ١٩٦١ وما تَبِعَه من تمزُّقات داخلية عربية يُفترض أن يقودانا إلى العودة مجدّدًا إلى صيغة «الجامعة العربية،» وإلى النظر بجدية

١ ـ د. سعد الدين ابراهيم، **اتجاهات الرأي العام العربيّ نحو مسألة الوحدة** (بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، ص ٨٨، ١٢٥، ١٣١.

إلى الدولة القُطْرية وإلى خصوصيتها باعتبارهما مسألتيْن لا يُمْكن القفزُ فوقهما في أيّ عمل وحدويّ جدّيّ.

وهذا لا يَمْنعنا من إدراك الحقيقة المقابلة، وهي أنّ الدولة القُطْرية في عصر العولمة وفي ظل المخاطر المُحْدقة بالوضع العربيّ أصبحتْ ـ في حال إمعانها في عزلتها ـ عبئًا على نفسها. لذا يصبح من البدهيّ، كما يقول الجابري، «قيامُ نوع من الاتحاد بين البلدان العربية يجعل التكاملَ والتضامنَ والتعاونَ بينها حقيقة.»[1] ولكنْ، كما يشير الجابري، «لا يُمْكن تجاوزُ الدولة القُطْرية العربية إلاّ عبر مسلسل تاريخيّ... ومن دون شك فإنّ المرحلة الأولى لا يُمْكن أن تكون شيئًا آخرَ غيرَ ديموقراطية الدولة القطرية.»[2]

كما ينبغي، في سياق بحث المثقفين عن مسوِّغات الفكرة العربية، الانتباهُ إلى مطالب الجماعة العربية في **الحاضر**،[3] سواء في مجال زيادة فرص التنمية أو توسيع مجال الحريات الديموقراطية. فضلاً عن ضرورة خلق شروط لحلّ مشكلة الأقليات بطريقةٍ تَجْعل كلّ أقلية تدرك أنّها تعيش في بيتها الخاصّ من خلال اشتراكها الديموقراطيّ في إدارة البلاد وإزالة المعوِّقات أمام تفتُّح شخصيتها الثقافية.

لقد آن للعرب بعد إخفاقاتهم المتتالية أن يصبُّوا طاقاتهم الوحدوية في الطريق الأكثر صوابًا وأمانًا ونجاعةً، ألا وهو طريق «الجامعة العربية.» ولقد كانت الجامعة ضحيةَ أصحاب العقائد القومية الذين نَظَروا إليها باستخفاف وكمؤامرة على الوحدة. وكانت ضحيةَ سياسة المحاور والتنافس العربية، وخاصة في المرحلة التقدمية ورواج أفكار «الزعيم القائد» و«الإقليم القاعدة.» وكانت ضحيةً أيضًا لسياسة المحاور التي مارستها الأحزابُ المعارضةُ في كلّ مكان، والتي شَجّعتْ على استحكام الخلافات العربية بوضع نفسها في الصف المقابل لنظام بلدها بدلاً من أن تدعو على الدوام إلى تحسين علاقات الدول العربية بعضها ببعض.

لذا يمكن أن نتصور أنّ عمل القوى السياسية العربية يمكنه أن يتقدم على محورين دون أن يتعارضا. المحور الأول يَعْمل على دفع الجهد الرسميّ العربيّ باتجاه تقوية الجامعة العربية. والمحور الآخر ينصبّ على دفع بلديْن جاريْن (أو أكثر) نَضَجَتْ فيهما (فيها) آلياتُ النظام الديموقراطيّ، وتماثلت الظروفُ، نحو عمليات وحدوية أكثرَ متانةً مما يجري في الجامعة العربية، شريطةَ ألاّ يشكّل هذا محورًا جديدًا ضد جهود الجامعة الوحدوية. إلاّ أنّ دروس التاريخ والوقائع الراهنة تَشْهد على تضاؤل الفرص التاريخية أمام هذا النمط من الوحدة. فلا يبقى، والحالةُ هذه، إلاّ الطريقُ الأسلمُ والأنجعُ والخالي من الهزات، وأعني طريقَ الوحدة عبر الجامعة العربية، وعبر تصاعد دور الشعب وخياراته.[4]

إنّ تطوير الجامعة العربية بميثاقها ومؤسساتها المعلنة هو الطريق الأكثر ملاءمةً. فإذا أفسحنا المجالَ أمام انسياب السلع والبشر والمال والثقافة عبر الحدود القُطْرية، بتطبيق فكرة السوق العربية المشتركة، وترسيخ مؤسسات مؤتمر القمة وتوسيع صلاحياتها، ووضع الضوابط للعمل العربيّ المشترك، وترتيب آلياتٍ مناسبةٍ لحلّ الخلافات، نكون قد رفعنا مستوى العمل الوحدويّ للجامعة، وأوقفنا التدهورَ، وغيَّرنا اتجاهَ الأحداث إلى تقوية الميول الوحدوية الواقعية.

حلب

شمس الدين الكيلاني

كاتب سوريّ.

١ ـ ٢ ـ د. محمد عابد الجابري، **إشكالية الفكر العربيّ المعاصر** (بيروت: المركز العربيّ للدراسات الإستراتيجية، ١٩٨٩)، ص ٨٠، ٩٧.

٣ ـ برهان غليون، مقال ضمن ندوة **الوحدة العربية، تجاربها وتوقعاتها**، مصدر مذكور، ص ١٠٨٥.

٤ ـ شمس الدين الكيلاني، **مصير الجماعة العربية** (دمشق: دار عشتروت).

الخطاب... والقومي

الطاهر لبيب

أن تكون «قوميًا» تنتمي إلى «قوم،» بما في الانتماء من عضوية الطبيعيّ، فهذا لا يحتاج منكَ إلى جهد. الجهد هو في المرور من معطى الطبيعة إلى تعبير الثقافة. الصعوبة كلّها في هذا المرور، وكذلك اللبْسُ كلّه. عربيّ، عروبيّ، قوميّ عربيّ... حالاتٌ وعباراتٌ موصوفة، في ما جرى من حديث الناس، يتجاذبها تجريبُ الطبيعة وممكنُ العبارة. قد تكفي النبرةُ لتحويلها من «مرتبة» إلى أخرى: «سَجِّلْ أنا عربيّ،» مثلاً، في أفواه الجماهير المتظاهرة. وهي في أغلب حالاتها سياقية: قد تكفي المشاركةُ في مؤتمر لتحويل كلّ المشاركين فيه ـ خلال فترته ـ إلى «قوميين عرب،» منهم مَنْ يعود إلى موقعه سالمًا بعروبةٍ لا قومية، ليكون «مجرد عربيّ» في بيته أو دون ذلك.

أن «تَخْطب» على الورق أو في الناس، بما في «الخطبة» من أوجه البلاغة، فهذا مما تتيحه لك طبائعُ اللغة (لسانيًا، كلُّ ما يقال خطاب). لكنّ الخطاب إذا كانت مرجعيتُه خارج بنية القول، في الفضاء الاجتماعيّ، أصبح التماسكُ شرطًا في البحث عن معانيه، باعتباره مسارًا للفكر نحو الحقيقة. هذا التماسك (cohérence) يصبح هاجسًا معرفيًا عندما يتخصّص الخطابُ، أيْ عندما ينضبطُ في نسقٍ معرفيّ (أو في «براديغم»). والقوميُّ، معرفيًا، هو نسقٌ من الأنساق، أو هكذا كان يجب أن يكون.

الخطاب والقوميّ ملتبسان. وليت «الواو» فَصَلَتْ بينهما، بدءًا، قبل الربط بين نعت ومنعوت. لو كانت «الواو» لأثارت أسئلةً محرجةً تُحوِّل القولَ القوميَّ إلى خطاب. من هذه الأسئلة ما يتصل بتماسك الخطاب، ومنها ما يتصل بإنتاج المعنى. وهما أمران قديمان: فمنذ فلاسفة اليونان والخطابُ يحدِّده تماسُكه، سواء كان همُّه مراعاةَ منطقه الداخليّ (لوغوس) أو كان همُّه الإيهامَ والإغراءَ كما هو الحال عند السفسطائيين. أما العرب، أهلُ البيانِ وتصريفِ القول، فالمعنى من بلاغتهم وأسرارها. كان هذا قبل أن تتبرّج ألفاظُ المتأخّرين وقبل أن تستبدّ الألفاظُ بالمعاني. كان هذا قبل أن تتوالى أزمنةُ التاريخ المتعاقبة على تفكيك العلاقة بين الدّالّ ومدلوله، في لغةٍ فَقَدَتْ صرامتَها فتسيَّبتْ معانيها.

عندما واجَهَ المعاصرون العرب مفهومَ الخطاب في الفكر الغربيّ، وعندما حاولوا ـ بوجه خاص ـ سحبَ تساؤلاته الإبيستيمولوجية على «أركيولوجيا المعرفة» في ثقافتهم (فوكو محفِّزٌ أول)، فوجئوا من دون شكّ بالتباعد بين حقلين: حقلِ القول وحقل المعنى. للأسف، تصرَّفوا وكأنّ منطق المعنى من منطق القول وأَوْجدوا «الخطابَ العربيَّ المعاصر،» بطوله وعرضه، لتوسيع إمكانية الربط بين المنطقيْن. الأوروبيون قالوا، بدءًا، «خطاب المنهج،» وقالوا الخطاب الفلسفيّ والخطاب العلميّ وخطاب الحداثة. الخطاب عندهم ـ ما داموا في حقل المعرفة ـ مرتبط بنسق. وإذا قيل «الخطاب الغربيّ» فلا شك أنّ القائل عربيّ أو هو مَنْ في وَضْعِه، لأنّ الخطاب عنده لا ينفي تداخُلَ المرجعيات والأنساق والأزمان وما كان وما سيكون.

وضَعَ الروّادُ معالمَ قاسوا بها أبعادَ الفكر القوميّ. ومهما عَطَّلَ التاريخُ مدلولاتِ قولهم وعَلَّق طوباوياتهم فَهُمْ كانوا، قطعًا، أكثرَ حرصًا ممن جاء بعدهم على إدراج معارفهم في بناء خطابهم ـ خطابهم الذي بدأ يتماسك، داخليًا، في رؤيته وفي أجهزة مفاهيمه، وبدا منتِجًا لمقولات قابلةٍ للتداول في أوساطها. بهذا المعنى كان لهم خطاب، بقطع النظر عمّا يؤْخذ عليه. المهم أنّه لم يكن في عهدهم ذلك المشهدُ الذي يكون فيه صاحبُ المعرفة في «موقفٍ» بين معرفة لاقومية وقومية لامعرفية.

وأصل المشهد أنّ الفكر العربيّ، خلال النصف الثاني من القرن العشرين، عاشَر الإيديولوجيا على حساب المعرفة. قلّةٌ هم الذين عانوا، حقًا، صعوبةَ المعادلة. يكفي أن نعود، مثلاً، إلى إنتاج مركز دراسات الوحدة العربية الذي يلخِّص هذه المعاناة ولا يُستغنى عنه في رصد أنماط الفكر القوميّ وتساؤلاته ومنعطفاته، إذ بالإمكان، بوجه خاصّ، تتبُّعُ انسحاب بعض المقولات إلى تخوم الخطاب القوميّ أو إلى خارجه بعد أن كانت مركزيةً فيه؛ وبالإمكان كذلك

الخطاب... والقومي

تتبُّعُ ما تسلّل، عبر النقاش، إليه من مقولات ما كان يتّسع لها، من نوع أنّ «قوميةَ العربيّ من وطنيّته.» وللتاريخ، فإنّ هذه المقولة الانعطافية كانت للمغاربة مساهمةً في بنائها.

هل هناك الآن «خطابٌ قوميّ»: خطابٌ **و** قوميٌّ في الوقت نفسه؟ الجواب: لا. مبدئيًا، ما هو قوميّ، شأنه شأن ما هو ماركسيّ أو إسلاميّ، هو نسقٌ يَشْمل الرؤى والمعارفَ والقيمَ المترابطة، على وجه التميّز والتخصيص. مبدئيًا، القولُ القوميُّ قابلٌ للتحويل إلى خطاب. ولقد كان خطابًا في مرحلة سابقة، بالمعنى الذي أشرنا إليه. أما غيابه اليومَ فليس لأنّه تراجَعَ، لأسباب خارجة عنه، أو بسبب الأوضاع، كما يقال، وإنّما لأنّ بنيته المعرفية تكسّرتْ. ومعلوم أنّ هذا ليس خاصًا بالخطاب القوميّ، ولكنّ هذا الخطاب معرَّضٌ أكثر من غيره لتدخّل عناصر التفكيك المعرفيّ: التّقاوُلُ والتناصُّ فيه لا حدود لهما، ومَداخِلُه والقائلون فيه من كلّ حدب وصوب. من الصعب أن تكون ماركسيًا، حتى هذه الأيام، بدون حدودٍ دنيا من المعرفة بالماركسية؛ ولكنْ يبدو من **غير** الصعب أن «تُدلي بدلوك،» في اتجاهات معاكسة أو مشاكسة، باعتبارك قوميًا بالطبيعة وباعتبارِ ما تبني عليه هذه الطبيعةُ من مواقف. المرور بالتساؤل المعرفيّ يبدو غيرَ ضروريّ هنا لأنّ الموضوع مطروحٌ لجميع من يَنْتمون إلى هذه الأمة! ولهذا كان الكلامُ، والكلامُ على الكلام في ما هو من «شؤون الأمة،» أمرًا مشاعًا، سهلاً. مَنْ منّا لا يسمع أو يَقْرأ «خطبةً» يوميةً استنهاضيةً أو تيئيسيةً في القومية العربية؟ ولا محصّلة لما يقال أو يُكتب، لأنّ من تسويات الأوضاع العربية تسويةَ الآراء فيها. المشهد حيّ ومباشر: أغلبُ ما تراه على الشاشات مَشاهدُ وَرَثَةٍ يتناهبون إرثًا «قوميًا.»

لا يُمْكن أن يتماسك خطابٌ أو أن ينتج المعنى في وضع كهذا. وإذا كان الحسُّ المشترك هو الطاغي، من وجهةٍ معرفية، فإنّ مما ساعد على التفكيك رَبْطَ الخطاب بأحداثٍ لا تنتهي، ولا تنتهي تفاصيلُها. فكلُّ حدثٍ «على الصعيد العربيّ،» مهما ضعفتْ دلالتُه العابرة، هو فرصة للقول! قد يكون السؤال «القوميّ» متعكفًا بغضب رئيس دولة، أو بخصوص تأخير زيارته إلى بلد «شقيق.» وهناك، دومًا، مَنْ يجيب عن سؤال كهذا. لم يتفكّك الخطابُ القوميُّ بسبب وجود هذه الأحداث وإنّما بسبب **انفتاحه** عليها. ولقد نجحتْ وسائلُ الإعلام لا في تحويل أصحاب الخطاب القوميّ إلى خطباء فحسب، وإنّما، أيضًا، في تحويلهم إلى مُفْتين في كلّ شيء.

اختصارًا، ما يَسُود اليومَ من عناوين «الخطاب القوميّ» قد لا يعني، في واقع الأمر، أكثرَ من أيّ قولٍ أو كلام موضوعُه الشأنُ العربيُّ ومنحاه الدفاعُ عن هذا الشأن. البقية اختلافٌ في اللهجة والمواقف. ومفروغٌ منه أنّ القول بغياب الخطاب القوميّ لا يعني أنّ ما ليس موضوعًا لهذا الخطاب الغائب ليس قوميًا بالضرورة. أغلبُ الناس يعبِّرون عن قوميتهم ويدافعون عنها بدونِ معرفةِ نسقِ خطابها، إنْ كان لها خطاب. وقد يتعمّد البعضُ منهم إعلانَ خروجه عنه. ليس، إذًا، في نفي **الخطاب** القوميّ، كخطاب، أيُّ نفيٍ **لقومية** القوميّ. كلُّ ما أردتُ تأكيدَه أنّ القوميين اليوم بلا خطابٍ قوميٍّ، سواء كانوا مِنْ يتاماه أو ممّن يريدون بعثَه حيًا أو ممّن لهم مشروعُ تجديده.

إذا كان هذا، فما يعني «تجديدُ الخطاب القوميّ»؟ ماذا نجدِّد، عمليًا؟ ومَنْ يجدِّده؟ وكيف؟ في هذه الأسئلة سؤالٌ ضمنيٌّ قد يبدو إخراجُه منها غريبًا: لماذا نجدِّد؟ وهو يكون أقلَّ غرابةً إذا استحضرنا أهدافَ بعض «التجديد» التي حدّدتها نخبٌ سياسيةٌ وفكريةٌ «تحديثيةٌ» في مجتمعاتٍ ما قبل حداثية. لقد كان تجديدُها أو تحديثُها ذا هدف أول هو إنقاذُ النخبة ذاتها لذاتها. لذلك كان من سمات الإنقاذ أن يكون التجديدُ في لحظاتِ أزمة. وهي أزمة تسمّى، في العادة، «أزمةَ مجتمع،» ولكنّها، أيضًا، أزمةُ نخب.

...

لماذا يجدِّد المثقفون العرب خطابَهم؟ عندما انتشرتْ طلائعيةُ الأدب والفنّ كان مَنْ ذَهَبَ إلى أنّها بحثُ البورجوازية الصغيرة عن حلّ لعقدتها. بدا هذا للبعض، إذّاك، مضحكًا، ولكنْ تبيَّن مع الزمن

... من حداثة... إلى حداثة ...

القوميون اليوم بلا خطاب قومي، سواء كانوا من يتماهاد أو ممن يريدون بعثه حيا، أو ممن لهم مشروع تجديد

أنّ الرأي لا يخلو من فطنة إذا نُظر إليه من وجهةٍ ما تَبْحث عنه الطبقاتُ والفئاتُ الاجتماعيةُ من حلٍّ لمشاكلها الخاصة. المثقف العربيّ محظوظ، من هذه الوجهة، بما يجده من «صعيد عربيّ» يضع قولَه فيه، تلقائيًا ومباشرةً، مع افتراضِ أنّه يتحدّث باسمه وكأنّه يمثّله. وهو ما جعل القولَ يَغْمر ما هو فئويّ أو صنفيّ، إضافةً إلى غمرِ ما هو فرديّ أو شخصيّ. تساءل المثقفُ العربيُّ عن «انتلجنسيته،» في الثمانينيات ولمدة قصيرة، فاقترب قليلاً من موضعه كصنفٍ اجتماعيّ، قبل أن يتفرّع كلامُه، من جديد، في متاهات الوضع العام.

...

ماذا نجدّد؟ لا يتجدّد إلاّ القديم. لذلك ففي التجديد، بالضرورة، علاقةٌ بالماضي القريب أو البعيد. التجديد لا يَحْمل معنى القطيعة. ولأنّه كذلك فله، إجمالاً، آفاقٌ وحدودٌ إصلاحية. وله، أحيانًا، آفاقٌ وحدودٌ ترميمية. التجديد، في معناه العامّ، إصلاحيٌّ بالدرجة الأولى. وهو، كجهد فكريّ، قرينُ الاجتهاد. ولأنّ روافده من أزمنة مختلفة، ما مضى منها وما يأتي، فهو مُعرَّض للتلفيقية. إنّ ما يسمى خطابًا عربيًا لا يُمْكن تقطيعُه إلاّ أفقيًا: عندئذ تَظْهر التداخلاتُ بين المرجعيات والأنساق، بمقولاتها ومفاهيمها المتناثرة على سطحه الممتدّ من جاهلية الحديث إلى ما بعد الحداثيّ... تمامًا كما قد تتناثر على أعمدة صفحةٍ واحدةٍ من جرائدنا اليومية.

بعضُ الذين أدركوا صعوبةَ الجديد في التجديد فَضلّوا الحديثَ عن «التأسيس،» بما في ذلك التأسيسُ لخطابٍ عربيّ. مرّت فترةٌ تبارى فيها المؤسِّسون في كلّ مجال وباب. وها نحن نعود إلى التجديد. وهذا منتظَر، إذ كلّما عجزتْ مجتمعاتٌ عن التجاوز نحو الأمام تراجعتْ حلولُها إلى الوراء. حَدَثَ هذا للخطاب القوميّ، أيضًا، عندما التجأ إلى «الإسلاميّ.» وبقطع النظر عن المبرّرات، سواء كانت ثقافيةً أو تحالفية، فإنّ هذا الاتجاه التجديديّ تعبيرٌ عن صعوبة الخطاب في المضيّ قُدمًا بدافع ذاتيّ. وبصورةٍ أعمّ، فالافتراض هو أنّه إذا خَنَقْتَ «عربيًا» خَرَجَ منه «إسلاميّ»! والعكسُ أقلُّ احتمالاً.

لا نجد لمفهوم القطيعة التي قام عليها تاريخُ الفكر الحديث أيَّ أثرٍ جديٍّ في الفكر السائد عربيًا وإسلاميًا، كما لا نجد تمايزًا واضحًا بين الأنساق الفكرية. لذلك لا نَعْرف، تحديدًا، ماذا نجدِّد. وما دام الأمرُ كذلك فليس مستغربًا أن يكون مِنْ بين مشاريعنا «تجديدٌ حضاريٌّ» مثلاً. مشروع كهذا، مع نبل مقصده، يؤشّر بوضوحٍ على اتساعِ ما يجب تجديدُه عبر الزمان والمكان، إلى حدود الاستحالة النظرية والعملية. ويبدو أنّ الخطابات العربية الكبرى ـ باعتبارها تصاغ عبر رصيد ثقافة كبرى ـ محكومٌ عليها بحمل مشاريع كبرى مستحيلةِ الإنجاز. الاستحالة هي ذاتُها محرّكُ هذه الخطابات، حتى الآن.

...

مَنْ يجدِّد؟ ما دام التجديدُ على ألسنةِ كلِّ مَنْ قالوا وفي أقلامِ كلِّ مَنْ كتبوا، فهو لن يكون. التجديد ـ بمعنى إنتاج الجديد ـ هو إنتاجٌ للمعنى، وأغلبُ مَنْ يقولون ويَكْتبون يُنْتجون اللامعنى. يمكن القولُ، بدون تردُّد، إنّ أغلبَ ما ننتجه اليوم ونتواطأ على تداوله، عربيًا، هو من قبيل اللامعنى. هذا باعتبار أنّ مجموع الإنتاج «نص» واحد، أو هو جملةٌ طويلة لا تنتهي. بهذا يكون، في مجموعه، كبيْت امرئ القيس «قفا نَبْكِ...» عند الجرجاني، في **دلائل الإعجاز**، لمّا أعاد توزيعَ ألفاظه توزيعًا أراد منه توضيحَ غياب المعنى. وقد لا يختلف «الخطابُ» عن ذلك، لما فيه من توزيع المقالات توزيعًا لا ينتظم بسبب التكرار والتمطيط والتنافر والتناقض والفراغات وما لا يُحيل على مدلول. وأبرزُ ما يكون ذلك في جملةِ ما يُقال ويُكتب، كمادةٍ خام، في وسائل الإعلام العربية. كما قد يكون في كتاباتٍ يقوم تناسلُها على مبدإ «التكرير.»

وللتوضيح: ليست «في الإعادة إفادة،» خلافًا لما يُقال، لأنّ الفائدة ـ إنْ كانت ـ تكون خارج إنتاج المعنى. واللامعنى هو، تحديدًا، عدمُ إنتاج المعنى.

وإذا كنّا لا نرى اللامعنى فلأنّنا تعوّدنا البحثَ عن المعنى. كلُّ آليات الفهم، بدءًا بالنحو، وُضعتْ لإدراك المعنى. ولعلّه حان الوقتُ، أمام انحلال المعاني، أن نوجدَ آلياتٍ لكشف اللامعنى ولمحاصرته. أمّا إجرائيًا، فليس هناك غيرُ تمنّي أن تكفّ أغلبُ الألسنة والأقلام عن القول والكتابة! وإذا كان هناك «تشهيرٌ» فليكن بمُنْتجي **اللامعنى** لا بمَنْ يُنتجون المعنى.

وليس هذا خاصًا بالعرب؛ فمَنْ يؤسِّسون الخطابَ أو يجدّدونه يُعَدُّون على الأصابع في كلّ لحظة من لحظات تاريخ أيّ مجتمع. قطعًا، لنا نصوصُنا المؤسِّسة أو المجدِّدة في تاريخنا العربيّ الحديث والمعاصر. فأوائل القوميين، فكرًا، أسّسوا خطابًا، بدون شكّ. أسماؤهم المعروفة لاتزال مرجعيةً صريحةً أو ضمنية. أما الأحياءُ فمنهم عندي، على سبيل المثال لا الحصر، عبد اللّه العروي، بدءًا بـ **الإيديولوجيا العربية المعاصرة** ومرورًا بنصوص أخرى يمكن القولُ إنّها أسّستْ لخطاب تاريخيّ عربيّ معاصر، مهما كان التوازي أو التقاطعُ أو الاختلافُ معه فهو غير قابل للتماشي أو التناسي. مساهمات هشام جعيط أو وجيه كوثراني، بل وبداياتُ الجابري وكلّ ما جرى مجرى المساهمة الجادة، تندرج إضافتُه في نسيج خطابيّ كان للعروي نسجُ خيوطه البارزة. وهذا معنى التأسيس، وإنْ كان نسبيًا، دائمًا. جهْدُ عبد العزيز الدوري في تحديث الخطاب التاريخيّ العربيّ سابقٌ وبنّاء. في مجالٍ أكثر حصرًا، ودائمًا على سبيل المثال، فَتَحَ هشام شرابي، هو الآخر، آفاقًا لخطاب عربيّ عن «البطريركية» ميزتُه الكبرى في تماسكه البنائيّ. لكنْ كيف لمثل هذه النصوص أن تؤثّر وقد غَمَرَها طوفانُ الألسنة والأقلام؟ لا نَعْرف ملامح المجدِّدين لخطاب قوميّ يَجْمع بين التماسك وإنتاج المعنى في اللحظة التي نعيشها، ولكنّنا نَعْرف ملامحَ المجدِّدين بلا تجديد.

...

كيف نجدِّد؟ من السذاجة الإجابةُ هنا عن هذا السؤال. أولاً، لأنّه سؤال قديم، بعضُ أجوبته المتأخِّرة أقلُّ تقدُّمًا من أجوبته القديمة. وثانيًا، لأنّ مَنْ لا يَعْرف لماذا نجدّد، وماذا نجدِّد، ومَنْ يجدِّد، لا يَعْرف كيف يجدِّد. المقصود، إذًا، إعادةُ طرح السؤال لا ارتكابُ خطإِ الإجابة عنه. هذا السؤال كان ولايزال تحديًا معرفيًا وقوميًا. وممّا يتضمّنه أنّ الوقت قد حان لأخذ مسألة «القطيعة» مأخذَ الجدّ: إلى متى ونحن بين ماضٍ ولّى ومستقبلٍ لا يأتي؟ وهو يتضمّن، أيضًا، إعادةَ المعنى إلى الخطاب القوميّ. وهذه مسألةٌ كبرى لأنّ بناء خطاب متماسك، يُنتج المعنى القوميّ، لن يعاني صعوباتِه الراهنةَ فحسب، وإنّما سيواجه أيضًا صعوباتِ التفكُّك العامّ بين الثقافة والمجتمع. وهو ما يعني أنّ الربط بين الخطاب والحركات والفئات الاجتماعية التي تَحْمله سيكون أصعب. ثمّ إنّ وراء كلّ هذا توجد اللغةُ الماسكةُ بكلّ الخيوط: تناسيها كارثةٌ مستمرةٌ في مجتمعٍ فَقَدَ وسيلةَ التعبير الأولى.

كيف نجدِّد خطابًا يكون خطابًا **و** قوميًا في آن واحد؟ سؤالٌ لا جوابَ عنه بدون التوقُّف عند حاجز «الواو.»

بيروت

الطاهر لبيب

أستاذ جامعيّ من تونس. مؤسِّس الجمعية العربية لعلم الاجتماع. يُقيم في بيروت، مديرًا عامًا للمنظمة العربية للترجمة. من مؤلّفاته: **سوسيولوجيا الغزل العربيّ**، و**سوسيولوجيا الثقافة**. إضافة إلى أعمال جماعية أشرف عليها أو حرّرها.

المثقفون والقومية العربية: فريضةُ المراجعة

عبد الإله بلقزيز

- ١ -

أمام كلّ نائبةٍ من النوائب، تزدهر الأسئلة الذاهبة إلى محاولة استطلاع ما جرى. ويزدهر ـ أكثرَ من ذلك ـ نقدٌ لا يلتفت كثيرًا إلى الأسئلة الجديرة بالطرح، وكأنّه جوابٌ جاهزٌ ناجزٌ عن النائبة ذاتها... حتى قبل أن تكون قد حدثتْ! في مطلق الأحوال، ليس من أحدٍ يجادلُ ـ غير جاحدٍ عَقوق ـ في أنّ لحظات الهزيمة التي قد تَلْحَق شعبًا، أو أمّةً، أو فكرةً، أو مشروعًا سياسيًا، هي حقلُ الاختبار التاريخيّ الذي ينبغي أن توضعَ فيه الأفكارُ والبداهاتُ والمؤسساتُ والتجاربُ موضعَ فحص ومراجعة تُعاد فيهما معاينةُ شرعيتها أو أهليتها أو فعاليتها. وبصرف النظر عن أنّ كثيرين يَطيب لهم أن يُقيموا على مثل هذه المقدّمات الصحيحة نتائجَ فاسدةً، من جنْس إسقاط شرعية الفكرةِ ذاتِها، المعروضةِ على المراجعة والنظر النقديّ، إلاّ أنّ وجود مثل هؤلاء ـ ومثلِ هذه النوايا لديهم ـ هو أشبهُ ما يكون بـ «الموت بالشَّرَق،» بعبارة أبي الوليد بن رشد، الذي ليس يبرِّر لنا أن نَمْنَعَ الماءَ (= المراجعةَ والنقدَ) عن العطاشى بدعوى أنّ بعضهم شربوه فماتوا، لأنّ الموت بالشَّرَق ـ والكلامُ لابن رشد ـ عارضٌ، أما الموتُ بالعطش فذاتيٌّ ضروريّ.

حين وقعت الواقعة في ٩ أبريل ٢٠٠٣، أصبح في وسع الجميع أن يحاسِبَ ويَشْتَدَّ في المساءلة؛ ذلك أنّه أمام «نازلةٍ» ليس مُباحًا لأحدٍ أن يَضَعَ معها قيودًا على الحقّ في النقد والاحتجاج والغضب. وهو حقٌّ يتضاعف نصيبُه متى أخذنا في الحسبان أنّ أكثر من يَبْتَغُون الخوضَ في النقد والمراجعة اليوم ما كانوا بالأمس في عِداد المتكلّمين: إمّا لخَرس أصابهم خوفًا، وإمّا لإيمانيةٍ حَجَبَتْ عنهم حقائقَ الواقع، وإمّا لغير ذلك من الأسباب. ولعلّهم سيمارسون هذا الحقّ لأوّل مرة، لا لأنّ هامش الحرية المتاحَ لهم أصبح أوسعَ من ذي قبل، بل لأنّ ذلك فَرْضُ عَيْنٍ عليهم «يَأْثَمُون» سياسيًا وفكريًا إنْ هُمْ أَعْرضوا عن إتيان أَمْرِه. وربّما تنصرف هذه الملاحظة، أكثرَ ما تنصرف، إلى المثقفين العرب بحسبانهم أَقْدَرَ فئات المجتمع العربيّ على النهوض بأمر تلك المراجعة. لكنّ أكثر هؤلاء الذين يعنيهم أَمرُ تلك المراجعة يَنتسب إلى فئة المثقفين القوميين والتقدُّميين التي ارتبطتْ بالتجربة القومية المُرادِ عَرْضُها على النقد: فأولاء مشمولون بواجب النظر في ما آلَ إليه أَمْرُ ما عَوّلوا عليه وراهنوا أو حتى أَمِلُوا في أن يُفْرِجَ عن بعضٍ بَعِيضٍ ممّا آمنوا به؛ وهؤلاء لا عُـذْرَ لهم في أيّ استنكافٍ منهم عن النهوض بذلك الأمر، وهو أقلُّ القليل الذي يُطْلَب منهم اليوم.

نعم، يحقّ للمثقفين العرب اليوم ـ ولاسيّما القوميون ـ أن يَطْرحوا السؤالَ التالي: «ماذا فَعَل السياسيون والعسكريون بنا؟» وهُمْ في السؤال هذا ليسوا مُغْرِضين، لأنّ الكلمة في المرحلة الماضية كانت للحكّام والضبّاط حصرًا قبل سواهم حتى لا نقول دون سواهم. وعندي أنّ السؤال هذا على أهميته ليس كافيًا، وأقلُّ ما يُنْبِئ به أنّه يُلقي التَّبِعَةَ على الغير من أجل رفع الشُّبهة عن النفس والنَّأْيِ بها عن آية محاسبة. والحال أنّ نازلة ٩ أبريل ٢٠٠٣ هي «أُمُّ المناسبات» لمساءلة المثقفين نفسَهم وحالَ مجتمعاتهم في الآن عينه، عسى ذلك يَفْتح مَسْرَبًا في نفقٍ أمام ميلادِ أفقٍ جديد.

- ٢ -

سيكون من باب الإجحاف أن يقال إنّ المثقفين القوميين العرب جميعًا مسؤولون عن المساهمة في إيصال الأوضاع إلى نفق ٩ أبريل. يعتقد ذلك كثيرون، عن قناعة صادقة أو عن رغبة في تصفية حسابات. والحقُّ أنّ التعميم هنا ناجم عن سوء تبيُّنٍ لدى الأوّلين، وعن سوء نيةٍ لدى الأخيرين. وهو ـ في الحالَيْن ـ لا يفيدنا في بناء قراءة للأدوار التي نهضوا بها قبل الواقعة، كما لا يفيدنا في عيار حجم مسؤولياتهم الفعليّ في ميزان التقويم الموضوعيّ.

المثقفون والقومية العربية: فريضةُ المراجعة

إذا تركنا جانبًا سوءَ النية والتعميمَ المصمَّمَ لأداء وظيفة تصفيةِ الحساب، وأخذنا المسألةَ من زاوية الحاجة إلى بناء شروط المحاسبة على مقتضى الوقائع لا على سبيل الافتراض، فإنّ صيغة المقاربة ستختلف حُكْمًا. حينها، سيكون علينا أن نعيد توزيعَ المسؤوليات على المثقفين أُولاء بشكل عادل: إذ سيكون علينا إجراءُ فرزٍ موضوعيّ بينهم يعيد رَسْم أشكال الصلة بينهم وبين القضية (= القومية) التي انتدبوا أنفسَهم للتفكير فيها أو للتبشير بها أو للدفاع عنها؛ وسيكون علينا أن نعاين أنواعَ المقاربات التي أنتجوها لهذه المسألة التي شغلتهم؛ ثم سيكون علينا أن نتقصّى أَوْجُهَ العلاقة التي قامت بينهم وبين قوى غيرِ ثقافية على علاقةٍ بالمشروع القوميّ.

نقترح هنا تصنيفًا للمثقفين القوميين العرب في ثلاثة نماذج لهم: **مثقف القضية**، و**مثقف الحزب** (القوميّ)، ثم **مثقف السلطة** («القومية»). وليس معنى ذلك أنّ المثقفيْن الأخيريْن ليسا مثلَ الأول مثقفيْ قضية، بل القصْدُ أنّهما ما صَمَّما دورَهما القوميّ على نحوٍ يتّصل بخدمة قضيةٍ مجرّدةٍ ومبدئيةٍ كما فَعَلَ الأول، بل على نحوٍ ارتبطتْ فيه القضيةُ هذه بمؤسَّسةٍ حزبيةٍ أو سلطويةٍ تنزّلتْ منزلةَ النطق باسم القضية.

أ ـ مثقف القضية. صاحبُ رأيٍ في المسألة القومية العربية. يشدُّه إليها وعيٌ وإيمان: وعيٌ بأنّ تقدُّم المجتمع والأمة رهنٌ ببناء الوحدة القومية جنبًا إلى جنب مع إنجاز هدف التطوُّر الديموقراطيّ والتنمية والاستقلال... إلخ؛ وإيمانٌ بأنّ القضية هذه تستحقّ ـ لطابعها المصيريّ ـ التزامًا فكريًا ثابتًا منه ومن سواه. مثقفُ القضية هذا قارئٌ في التاريخ، ولذلك يَمْلك مقدارًا عاليًا من حسّ المقارنة التاريخيّ بين أوضاع مجتمعه المتأخّر وأوضاع مجتمعات أخرى ظَفِرَتْ بأسباب الانتهاض والتقدُّم، عازيًا ذيْنك الانتهاضَ والتقدُّمَ إلى نجاعها في تحقيق عملية التوحيد القوميّ.

أَسْمَيْنا هذا المثقف مثقفَ قضية لأنّ هذه الأخيرة بؤرةُ تفكيره، ولأنّ صلتَه بها مباشرةٌ لا تَخْضع لأية وساطة مؤسَّسية، ولأنّها صلة تعبِّر عن قناعات فكرية، وليست برسم الاستجابة لطلبِ طالبٍ غيرِ «الضمير» أو حاجاتِ الأمة على نحوٍ ما يتمثّلها هو. ومع أنّ مثقف القضية هذا قابلٌ لأن يُدْرَج في عداد الدعاة، إلاّ أنّه يختلف عن أيّ داعيةٍ قوميّ آخر في أمريْن رئيسيْن: أولهما أنّه يدعو إلى قضية وإلى مبدإ، لا إلى حزب أو سلطة؛ وثانيهما أنّه يُنْتج معرفةً بالمسألة القومية ولا يردِّدُ شعاراتٍ ولَغْوًا إيديولوجيًا.

ولأنّ مثقفَ القضية ليس ملتزمًا موقفَ حزبٍ أو سلطةٍ، ورأيه ناجمٌ عن قناعةٍ مؤسَّسةٍ على إدراكٍ فكريّ لموضوعه، فهو أقلُّ قابليةً للسقوط في الدوغمائية والتبريرية من غيره من أصناف المثقفين القوميين الآخرين، وأكثرُ تشبُّعًا بالروح النقدية في مطالعةِ ما يؤْمن به حين تدعوه امتحاناتُ التاريخ الكبرى إلى فحص أدواته ويقينياته. وقد ثَبَتَ أنّ هذا المثقف ما كان يَجِد كبيرَ حرجٍ في وَضْع مدوَّنةِ فكره موضعَ نقدٍ ومراجعةٍ عندما تدعوه الحاجةُ التاريخيةُ والمعرفيةُ إلى ذلك. ولنراجعْ كتابات الحصري وزريق والعروي وجعيط...، بمناسبة نكبتيْ ١٩٤٨ و١٩٦٧ وما تلاهما، لنقف بالدليل على ذلك.

ب ـ مثقف الحزب. لسانُ مؤسَّسةٍ سياسيةٍ انتَدبتْ نفسَها للنطق باسم القضية القومية. هو لا يشاطر مثقفَ القضية اعتقادَه بإمكانية التزام المسألة القومية فكريًا فحسب، أو حتى فكريًا وسياسيًا، دون التزامها حزبيًا. ذلك أنّ الحزب القوميّ في عُرْفه هو المؤسَّسة التنظيمية الوحيدة القادرة على إخراج الفكرة القومية من حيّزها النظريّ إلى حيِّز التحقيق الماديّ. وهو لا يرى في «بضاعة» مثقف القضية إلاّ تَرَفًا «ثقافويًا» مجرَّدًا ليس يكتسب قيمةً تاريخيةً إلاّ متى اقترن بالتزامٍ سياسيّ حزبيّ؛ ذلك أنّ الفكرة القومية غيرُ ذات بال في رأيه إنْ لم تتحوَّلْ إلى ممارسة سياسية، حزبيةٍ بالأحرى (ما دامت السياسةُ تَقْبل الاختزالَ ـ في هذا النمط من الوعي ـ إلى العمل الحزبيّ).

قد يكون مثقفُ «الحزب القوميّ» مُنَظِّرًا يُنشئُ معمارًا فكريًا «يهتدي» به برنامجُ الحزب و«تترشَّدُ» به ممارستُه السياسية؛ وقد

ما ليس يَقبل تردُّداً من المثقفين القوميين اليوم هو «تكفيرهم» عن إيديولوجيا التبرير التي امتهنوها

يكون في جملة الشُّراح الذين يُحَوِّلون المتونَ إلى دروس وأدبياتٍ تكوينية و«فتاوى حزبية»: وقد ينحدر به طموحُه إلى مجرّد واحدٍ من الهتَّافين بشعارات الحزب وقائده. لكنَّه ـ في الأحوال جميعًا ـ «يؤجِّر» عَقْلَه للمؤسسة التي ينتمي إليها، ويَعْجز عن إقامةِ أية صلةٍ له بالقضية القومية إلاّ عبر المؤسّسة الحزبية التي تَخْتصر ـ في وعيه ـ القضيةَ تلك وتحتكر التعبيرَ عنها. ولذلك يظلّ في حساب مثقف القضية إيديولوجيًا حزبيًا أكثرَ منه مثقفًا مهجوسًا بقضيةٍ بحجم القضية القومية العربية.

ج. **مثقف السلطة**. كسابقِه، لسانُ مؤسَّسة. لكنَّها ـ هنا ـ ليست مؤسَّسةً حزبيةً فحسب، بل مؤسَّسة سلطوية. يختلف هذا عن مثقف الحزب في أنّ الأخير قد يكون معارضًا وليس لسانَ نظامٍ حاكم، وإنْ لم يكن الاختلافُ بينهما بَيِّنًا في ما عدا ذلك ـ أعني في الاستعداد للحديث باسم المؤسَّسة، وانتدابِ النفس لشرعنتها، والتسويغ لمواقفها. لكنَّه يختلف عن مثقف القضية في معظم الأشياء: في أنّ الأول مستقلّ ومثقف السلطة تابع: وفي أنَّه (الأوّل) مرتبط بمبدإ والثاني مرتبط بروزنامة سياسية رسمية: وفي أنّه باحث والثاني داعية صريح: ثم في أنَّه نقديّ والثاني تبريريّ. وقد ينضاف إلى لائحة الفروق والتمايزات أنّ مثقف القضية قد يكون في جملة المعارضين للسلطة «القومية» التي يَنْطق الثاني بلسانها.

يستشعر مثقفُ السلطة امتيازًا يُباينُ بينه وبين أقرانه من سائر المثقفين القوميين، هو أنَّه ناطقٌ باسم سلطةٍ «قومية» وليس مجرَّد مبشّر بفكرةٍ (كالمثقف الأول) أو مناضلٍ من أجلها (كالمثقف الثاني). ومع أنَّه لا يعترض على وجود مثقفين يؤْمنون بالقضية فكريًا ويلتزمونها سياسيًا وحزبيًا، إلاّ أنَّه لا يرى فيهم إلاّ مشروعَ مثقفين مُلْحَقين أو قابلين للإلحاق بسياسة سلطته «القومية» وأجندتها.

من المشروع هنا أن نتساءل عمّا إذا كان هذا في جملة من يَصْدُق عليهم وَصْفُ المثقفين. قد يُشابِه سابقيْه في كونه ـ مثلهما ـ داعيةً. لكنّ دَعَوِيَّتَه أعْلى نبرةً وأشدُّ كثافةً من دَعَوِيَّةِ السابقيْن.

والمشكلة لا تنحصر في هذا، بل تتَّصل بنوع «الثقافة» التي يقدِّمها أيضًا. فهذه ـ في ما نزعم ـ ليس ممّا يَدْخل في جنس الثقافة (والثقافة السياسية) لأنّ مناطَه ما تقولُه الدولةُ وأجهزتُها قبْله. وعندي أنّ هذا مما ليست تقوم صِلَةٌ بينه وبين الثقافة بوصفها معرفةً أو رؤيةً أو تمَثُّلاً أو حتى دعوةً لفكرةٍ أو قيمةٍ ما. مثقف السلطة ـ بهذا المعنى ـ أقلُّ كثيرًا من الداعية لأنَّه لا يدعو إلى فكرة، بل يدافع عن سلطة ويلتمس لها الذرائعَ والمبرِّراتِ. وما أَبْعَدَ ما يفعله عن مدار الثقافة!

...

مرةً أخرى، لا مهرب من توزيعٍ عادلٍ للمسؤوليات على أصناف المثقفين أولاء، إذ ليس من المشروع النظرُ إليهم جَمْعًا مجموعًا تحت عنوانٍ واحدٍ مطلق هو «المثقفون القوميون.» فالذين أصابهم من «النُّظُم القومية» ابتلاءٌ، أو كانوا لممارساتها ناقدين، غيرُ الذين سَكَتوا عن أفعالها المُنْكَرات وصامُوا عن قول الحقّ خِشيةَ أَمْر. وهؤلاء وأولئك غيرُ الذين أَجَّروا أقلامَهم وألسنتَهم يدافعون عنها في السرّاء والضرّاء، ويلتمسون لأفعالها الأعذارَ، ويبرِّرون لأياديها ما اقترفَتْ. والذين كانوا في عِداد المُصْلِحين غيرُ الذين كانوا في جملة «كهنوتٍ قوميّ» ارتضى نفسَه سادِنًا لسلطةٍ لم يَكُنْ يَمحضها الولاءَ إلاّ مَنْ هُمْ في جملة أهْلِها المباشرين أو التابعين أو «المؤلَّفةِ قلوبُهم.» أما الذين يريدون الجَمْعَ بين مَنْ لا يَقْبلون الجمع تحت عنوانٍ مشترك، فإنَّما يَقْصدون التعريضَ بفئة المثقفين القوميين والتشنيع عليها بتعلاّت جوفاء.

لسنا نريد الوقوعَ في أفخاخ هؤلاء المُتَّهِمَةِ، فنَسْتَبْطِن اتهامَهم بالجملة لسائر المثقفين الذين انتسبوا إلى أحزاب قومية أو كانوا في جملة إيديولوجيّي «النُّظُم القومية،» مبرِّئينَ فحسب المُسْتَقِلَّةَ منهم؛ فنحن ندرك أنّ الأكثر من هؤلاء وأولئك كان صادقًا في ما آمَنَ به، وبعضُهم كان مغلوبًا على أمره في ما قام به. ومع ذلك، نأبى أن نسقط في ما سقط فيه هؤلاء المثقفون، فنبرِّرَ لهم ما ليس يَقْبل

التبرير. وكائنةً ما كانت الأسباب التي دفعتهم إلى ذلك، فإنّ الذي ليس يَقْبل تردُّدًا منهم اليوم هو «تكفيرهم» عن إيديولوجيا التبرير التي امتهنوها، من خلال حمّامٍ نقديّ يَغْسل ما عَلِقَ بهم. وللحمّام ذاك عنوانٌ واحد: النقد الذاتيّ من خلال نقد التجربة القومية.

- ٣ -

ليست فاجعة أبريل ٢٠٠٣ تفصيلاً، بل هي منعطفٌ تاريخيّ يَفْرض مراجعةَ مرحلةٍ كاملة. وقد لا تكون قائمةُ الموضوعات القومية المُدْرجة في جدول أعمال النقد الفكريّ المطلوب قابلةً للحصر لفرط كثْرتها؛ وقد لا تكون أيضًا قابلةً لترتيب منهجيّ على مقتضى سلَّم الأولويات لفرطِ تداخُلها. وعليه، ليس مُهِمًّا كثيرًا مِنْ أين تبدأ المراجعةُ النقديةُ؛ المُهِمّ أن تبدأ من نقطةٍ ما لأنّها ستعْثُر ـ في سياق النقد وبمقتضى منطقه ـ على صِلاتها بغيرها من المسائل.

لنبدأْ مثلاً من مدخل الديموقراطية. ولنفترضْ أنّ استواء الفكرة القومية ومشروعِها السياسيّ على قوامٍ خلا من قيمة الديموقراطية هو ممّا يميط لِثامَ الحَجْبِ عن كثيرٍ من أسباب تفسيرِ ما عَرَض لتلك الفكرةِ وذلك المشروع من كبوات وإخفاقات. وسيكون علينا أن نَمْنح هذه الفرضية ما يؤسِّس لها وجاهتها من قرائن دالةٍ عليها. (ولعلّه من سوء حظ التجربة القومية المعاصرة ـ ومن حسن حظّ الفرضية النقدية ـ أنّها حافلةٌ بشواهد ضدّها في هذا الباب!).

كان يمكن أن يُقال إنّ الصلة المضطربة للتجربة السياسية القومية العربية بالمسألة الديموقراطية مصادفةٌ سيِّئةٌ من مصادفات التاريخ. لكنّ ذلك لم يكن شأنها بكلّ أسف. فمنذ قيام الناصرية في مصر حتى سقوط نظام «حزب البعث» في العراق، كان مؤشِّرُ القيم الديموقراطية في هبوطٍ متزايد يَشِي بضيق صَدْر النخب القائدة ـ «القيِّمَة» على المشروع القوميّ ـ بالديموقراطية. وبين «هيئة التحرير» و«الاتحاد الاشتراكيّ» و«الجبهات الوطنية» «المشاركة» في السلطة، كانت تَرْتسم حقيقةٌ واحدةٌ في المشهد: تنزُّلُ الحزب الواحد ـ أو «الحزب القائد» في الخطاب القوميّ الرسميّ تخفيفًا وتلطيفًا ـ منزلةَ الكائن السياسيّ الواحد الأوحد، المخصوصِ من دون سواه بأمر السياسة والرئاسة.

لم تكن «الحقبةُ الليبراليةُ» العربية في ما بين الحربيْن العالميتيْن حقبةً سياسيةً يُتَحَسَّر كثيرًا على مكتسباتها الدستورية والنيابية؛ فقد كانت زَمَنَ الباشوات والآغاوات الإقطاعيين والبرلمانات المحدودة التمثيل التي لا تَمْلك قرارًا. لكنّها كانت حقبةَ الحزبية والتعدُّدية السياسية، وهاتان ـ على تواضع معطياتهما في ذلك الإبّان ـ من آكَدِ شروط الديموقراطية ومفرداتها الابتدائية. غير أنّه مع ميلاد «الحقبة القومية» في النصف الثاني من القرن العشرين، أُهْدِرَ ذلك النزرُ اليسيرُ من حقوق الديموقراطية البدائية، فَوَقَع إفقارُ حقل السياسية واختزالُه إلى الحدّ الذي ما عاد يتّسع فيه لأكثر من حزبٍ واحدٍ اختَصَر المجتمعَ والسياسةَ فيه. وإذْ كان في وُسْع الحزبية أن تنبعث مجدَّدًا ـ وإنْ فقيرةً وواحديةً ـ في مصر وسورية واليمن الجنوبيّ والجزائر، فقد امتنع أمرُها في بلادٍ «مَنْ تحزَّبَ خان» لتَخْرج من حيِّز المحذور إلى حيّز المحظور!

لكنّ اختزالَ الحياة السياسية الحزبية في حزب واحد، والانقضاضَ على الحزبية والتعدُّدية، ومصادرتَهما من قِبَل الحزب نفسه، لم تكن نهايةَ مطاف نكبة السياسة والتحزُّب في البلاد العربية وفي الدول «القومية،» وإنّما أتى يمثِّل إيذانًا بميلاد طورٍ جديد أسوأ من سابقه في مضمار الاعتداء على البدائيّ من الحقوق الديموقراطية. فسريعًا ما وَضَعَ نظامُ الحزب الواحد أساساتِ نظام أكثرَ سوءًا لَحقَهُ في الظهور، هو نظام **الفرد** الواحد. ثم كان على نظام الفرد الواحد أن يَسْتَدِرَّ ولاءَ الشعب له بعيدًا عن حزبه والدولة أحيانًا، ولقد حَصَل على هذا الولاء غالبًا، ولكنْ من أوْجُه سلوكٍ مختلفة: فثمة من أَتَتْهُ الولاءاتُ من باب حظٍّ ما من الاستحقاق صَنَعَتْه له هَيْبَةٌ وكاريزما؛ وثمة مَنْ أَتَتْهُم

إنّ أقصر الطرق إلى ديمومة التأخر التاريخي هو اطّراح مشروع التوحيد القومي

صاغرةً بحدّ السّيف ومن باب خوفٍ رعيّةٍ على النفس من ممانعتها أو معاندتها؛ ثم إنّ منهم مَن اعتقدها قائمةً في شعبه لمجرّد أنّ شعبَه يَهْتف بهتافه ويَرْفع قبضاته في الهواء «تحدّيًا!»

وقد جَمَعَ بين نُظُم الحكم الفردية ـ على تفاوتٍ بينها في السمات ـ إقامتُها السياسةَ على مقتضى الرأي الواحد «المُلهَم» و«السديد،» وعلى مقتضى مشيئةٍ يَرْتفع نصابُها عن أيّ نوع من أنواع الاحتساب أكان شرعيًا أَمْ وضعيًا. والنتيجة؟ يَرْتهن مصيرُ وطنٍ بمشيئةِ فرد، وتلتغي قواعدُ السياسة، وتغيب المؤسسة. وحين يغيّبُه الموتُ أو تغييرٌ بالعنف المسلّح، فقد ينهار ميراثُه الوطنيّ (مثال عبد الناصر) لعدم وجود مؤسسات تحمي ذلك الميراثَ بوصفه تراكمًا وطنيًا للمجتمع والدولة؛ وقد تنهار الدولةُ نفسُها (مثال صدّام حسين) بسبب ارتباطها به في مخيال المجتمع وفي الواقع أيضًا. ومع أنّه من باب النظرة العدمية عدمُ رؤية رصيد المكتسبات الهائل الذي أنجزتْه حقبةُ هذا النمط من حكم الحزبِ الواحد، والرأيِ الواحد، والفردِ الواحد، على صُعُد التنمية الاقتصادية والاجتماعية، وبناءِ الدولة، ونشرِ التعليم وتعميمه، ومواجهةِ المشروع الصهيونيّ، ودعم كفاح الشعب الفلسطينيّ، والدفاع عن الاستقلال الوطنيّ... إلخ، إلاّ أنّ سائر تلك المكتسبات لا يبرّر تلك المذبحةَ الرهيبةَ التي كانت الديموقراطيةُ وحقوقُ الإنسان عُرضةً لها في تلك الحقبة من حكم هذه النظم. ذلك أنّ أول مَنْ دَفَعَ أفدحَ الغرامات على مذبح الديموقراطية تلك هي «النُّظُمُ القوميةُ» نفسُها!

الأنْكى والأمَرّ أنّ «النُّظُم القومية» ما اكتفَتْ بإلغاء الحياة السياسية، ومنع الحزبية والتعدُّدية، وفرض نظام الحزب الواحد، ثم القائدِ الواحد، فحسب، بل زادت على ذلك كلّه بأن أقامت في المجتمع نظامَ الدولة الأمنية، نظامَ أجهزة الأمن والمخابرات، وأَوْكلتْ إلى هذه وظيفةَ الضبط الاجتماعيّ القهريّ بأساليب القمع كافةً. فعلتْ ذلك تحت عناوين متعدِّدة ليس أوّلها «حمايةُ الثورة» من الأعداء الداخليين، المتربّصين بها والمتعاونين مع العدوّ الخارجيّ؛ وليس آخرَها موجباتُ الأمن الداخليّ في مواجهة خطر الاختراق الصهيونيّ والإمبرياليّ. والنتيجة أنّ ثمن الأمن والوحدة الوطنية كان باهظ الكلفة على الجميع: على حرية عشرات الآلاف من المواطنين الذين زُجَّ بهم في السجون والمعتقلات وامتُهِنَت كرامتُهم، وعلى حقّ مئات الآلاف من المغتربين في العيش في وطنهم... ثم على صورة القومية العربية أيضًا، التي مرّغَها في الأوحال مَنْ تصدَّروا للنُّطْق باسمها.

هذه بدايةٌ مقبولةٌ لأية مراجعةٍ نقدية تروم إعادة النظر في التجربة القومية العربية المعاصرة لفهم الأسباب التي قَضَتْ بصيرورتها إلى هذه الحال من الإخفاق الحادّ في تحصيلِ ما انتدبَتْ نفسَها لتحقيقه من أهداف. لقائلٍ أن يقول هنا إنّ هزيمتَها كانت خارجية (بالحرب في أعوام ١٩٦٧ و١٩٩٨ و٢٠٠٣) لا داخلية (أيْ بثورة شعبية ضدّها)، وبالتالي فلا داعيَ لجلْدها باسم غياب الديموقراطية. وعلى تسليمنا بوجاهة هذا الاعتراض فإنّنا نَعْتقد بأنّه لا يقول كلّ شيء. لا يقول مثلاً إنّ الداخل المصريّ والعراقيّ لم يدافع كثيرًا عن السلطتين الناصرية والبعثية لأسبابٍ تتعلّق بنوع ذلك الداخل الذي صَنَعَتْهُ هاتان السلطتان. ولعمري إنّ هذا «بيتُ القصيد» في الموضوع.

- ٤ -

لم يكن حظُّ الفكرة القومية العربية في ميدان السياسة طيّبًا. لا نَجْحد أَمْرَ وجاهتها ومشروعية قيامها كفكرة. ولسنا في زمرة من يحسبونها اختراعًا قيصريًا لطوبى ممتنعةٍ عن التحقيق، ولا في زمرة مَنْ يَرُدُّونها إلى أسباب وعِلَلٍ غير ذات صلةٍ بالأمة كمِثْل سعْي بعض القِلاّت[1] في التغطية لوجودها وأدوارها بعد انهيار

١ ـ عبارة «الأقليات» الذائعة غير سليمة لأنّ مَبْناها اسمُ تفضيل.

المثقفون والقومية العربية: فريضة المراجعة

«نظام الملل» والخشية من عودة نظام «أهل الذمة.» وإنّما ننتمي إلى جمهور عريض من المؤمنين بأنّ تواريخ النَّهْضات الحقيقية تبدأ بقيام الأمم وتشكيل كياناتها القومية، وبأنّ أَقْصر الطرق إلى ديمومة أحكام التأخّر التاريخيّ هو اطِّراحُ مشروع التوحيد القوميّ. لكنّنا لم نَلْحظْ في تاريخ هذه الفكرة القومية العربية ما يقيم دليلاً على أنّها أصابت نصيبًا من التحقُّق السياسيّ أو من التمكين لها سياسيًا من التحقّق. وتلك هي المشكلة...

من المفارقات الكبيرة أنّ فكرةً كبيرة كالفكرة القومية العربية جرى تقزيمُها **سياسيًا**، وتضييقُ نطاق القوى الاجتماعية المرتبطة بها، من قِبَل القوى السياسية التي انتدبَتْ نفسَها للنهوض بأمْر الدعوة إلى المشروع القوميّ العربيّ وتحقيقه. ومن المصادفات التاريخية السيِّئة أنّ حَمْلَ هذا المشروع سياسيًا من قِبَل القوى تلك قَطَعَ مسارًا انحداريًا بَدَتْ فيه الحلقاتُ اللاحقاتُ أسوأ حالاً من السابقات، على نحوٍ أتتْ فيه مآلاتُه تَنْسِفُ الكثير من مقدّماته. ثمة ـ في هذا المعرض ـ ثلاثُ وقائع تَشْهد على ذلك المسار الانحداريّ السياسيّ للفكرة القومية العربية، وتلقي الضوءَ في الآن نفسه على مَواطن الخَلَل في المشروع القوميّ برمّته:

أ ـ أَنْلَجَةُ المشروع. وُلِدت الفكرةُ القوميةُ فكرةً اجتماعيةً عامةً عَبَّرتْ عن مصالح معظم قوى المجتمع العربيّ في الاستقلال والتوحيد القوميَيْن. لم تَأْتِ تلك الفكرةُ عفوًا ولا خرجَتْ من عدم، بل كانت وراءَها «أسبابُ نزول» صنعتْ لها الشرعية: من سياسات التتريك والهضم القوميّ لحقوق العرب في السلطنة، إلى الاحتلال الأجنبيّ للبلاد العربية، والتجزئةِ الاستعمارية لكيانها، فإلى رعاية المشروع الصهيونيّ والتمكينِ له ولإقامة دولته في قلب الوطن العربيّ... إلخ. وهي، لكلّ تلك الأسباب، أتت تجيب عن حاجاتٍ موضوعيةٍ ومطالبَ مشروعةٍ فَرضتْ نفسَها على المجتمع العربيّ، ولم تكن مجرَّد ترفٍ ثقافويّ مارستْه نخبةٌ فكريةٌ جديدة. وإلى ذلك كلِّه، فهي تَرِثُ الفكرةَ النهضويةَ التي تبلورتْ في القرن التاسع عشر وتنتسب إليها، إذ استأنفت التفكيرَ في ما صَدَحَ به النهضويون ـ أوائلُهم ومتأخِّروهم. والباحث في خطاب القوميين في حقبة الثلاثينيات والأربعينيات من القرن العشرين الماضي لا بُدَّ واجِدٌ مفردات النهضويين في ما جَدَّده القوميون: الدفاع عن فكرة التقدُّم، والانخراط في العصر، ونقد الاستبداد، والدفاع عن حقوق المرأة، وعن النظام الدستوري والنيابيّ... إلخ.

في مطلق الأحوال، اكتسبت الفكرةُ شرعيةً غيرَ مُنازَع عليها، وتقدَّمت للناس فكرةً اجتماعيةً وجمْعيةً تشدُّهُم إلى مصالحهم، وتترجم لمطالبهم، وتقترح عليهم مشروعًا يعيد بناءَ مصيرهم على مقتضى حقوق لهم اهتُضِمَتْ. هكذا ـ على الأقلّ ـ أدركها مَنْ أَطْلقوها من رعيل القوميين الأوائل، وهكذا استقبلها جمهورٌ عريضٌ من الناقمين على أحوال التجزئة والاحتلال. لكنّ الفكرة لم تَبْقَ كذلك، أعني ملْكًا مشاعًا للناس كافةً. هكذا ـ وباسم خدمة قضية الأمة ـ انتُزعتْ القضيةُ من الأمة لتوضَع في يد نخبةٍ حَوَّلت الفكرةَ من فكرة اجتماعية إلى **إيديولوجيا سياسية**... بل قُل إلى إيديولوجيا فريقٍ سياسيٍّ في الأمة! وكانت لذلك تَبِعاتٌ كبيرةٌ على الفكرة والمشروع كما سيلي بيانُ ذلك.

ب ـ المأسَسَة الحزبية. وهي كناية عن تحزيبٍ تعرَّضتْ له الفكرةُ القوميةُ العربية منذ مطالع الثلاثينيات من القرن الماضي، فنجم عنه ميلادُ أطر حزبية في بلدان المشرق العربيّ كَرَّسَتْ نفسَها للعمل من أجل الدعوة إلى تلك الفكرة والنضال من أجل تحقيقها. ورُبَّ قائل يقول: وما وجْهُ الاعتراض على قيام أحزاب قومية؟ أليست الفكرةُ متوقّفةً على العمل السياسيّ حتى تتحوّل إلى واقعٍ ماديّ؟ ومع تسليمنا بوجاهة الاعتراض، إلاّ أنّ المسألة ليست بهذا التبسيط الذي ينطوي عليه السؤال، وإنّما هي في **نمط** الحزبية السياسية التي انتدبتْ أُطرَها للعمل القوميّ، وفي آلية العزل الاجتماعيّ (= عزل الفكرة عن جمهورها الاجتماعيّ) التي اشتغلتْ حينَها في النظام الحزبيّ القوميّ. ففي عقديْ الثلاثينيات

انتُزعت الفكرة القومية من الأمة لتوضع في يد نخبة. ومن ثم في يد فريق سياسي، وسلطة عسكرية

والأربعينيات لم تكن الحزبية السياسية قد استوت على مقتضى قواعد السياسة والتمثيل الحديثة. كانت الحزبية جديدةً على المشهد السياسيّ العربيّ، ولا تعود في بلاد الشام ـ معقلِ الفكرة القومية ـ إلى أكثر من نيّفٍ وعقدٍ من الزمان. ثم إنّ الفواصل بين بُنى السياسة ـ والأحزابُ السياسيةُ في جملتها ـ وبين بنى الاجتماع الأهليّ ما كانت وسيعةً دائمًا ولا قابلةً للتبيُّن، بل يُمْكنها أن تتماهى! والأهمّ من ذلك أنّ الحزبية القومية نشأتْ ـ ثم ظلّت محصورةً ـ في منطقة عربية صغيرة بعينها، فيما القوميةُ قضيةُ أمةٍ بأسرها. وحتى حينما أمْكن تلك الحزبيةَ أن تتوسّع منذ الخمسينيات، عبر الفروع التي نشأتْ لها خارج موطنها الأصل، لم تتحرّر من مركزيتها المشرقية ـ الشامية بالتحديد؛ وآيُ ذلك أنّها أقامتْ علاقتَها بفروعها على مقتضى «المركز» و«المحيط.»

وإذا كانت المأْسَسَةُ الحزبيةُ للفكرة القومية العربية قد سَحَبت القضيةَ القوميةَ من الأمة ووضعتْها في يد نخبة حزبية محترفة، وفَرَضَتْ معاييرَ للشرعية النضالية القومية تمرّ ـ بالضرورة ـ عبر الانتماء إلى الأحزاب القومية والنضال من خلالها حصرًا، فإنّ هذه المأْسَسة أخذتْ جرعةً أكبرَ بقيام نظمٍ سياسيةٍ أسَّستْ شرعيتَها على الفكرة القومية منذ مطالع النصف الثاني من الخمسينيات. سريعًا انتقلت الفكرةُ القوميةُ من الحيّز الاجتماعيّ ومن الحيّز السياسيّ الحزبيّ إلى الحيّز السلطويّ. لم تعد قضيةَ مجتمعٍ وأمة، وإنّما باتت قضيةَ دولةٍ وسلطةٍ تتحدّثان باسم ذيْنك الفريقين: المجتمع والأمة!

ج ـ من التسييس إلى العسكرة. في بحر سنوات معدودات، آلت مقاليدُ العمل القوميّ من السياسيين إلى العسكريين. وسرعان ما جَرَتْ عمليةُ سطوٍ جديدة على الفكرة القومية. لكنّه، هذه المرة، سطوٌ مسلّح سيَفْتح الطريقَ أمام قيام نظم سياسية تنتهل شرعيتَها من تلك الفكرة. وإذا كان استيلاءُ العسكر على الفكرة القومية قد بَدا ـ لكثيرين ممّن أحاطوا نُظُمَهم بالتبرير ـ إخراجًا للسياسيين وللمشروع القوميّ من الأزمة ومن نفق الانتظار الطويل، فإنّ ثمن ذلك «الإخراج» كان فادحًا على الجميع: على السياسيين، وعلى الأحزاب، وعلى الفكرة القومية، وعلى الأمة جمعاء. فهو، من وجهٍ، عَزَلَ السياسيين عن السلطة، وحَوَّلَ أحزابَهم إلى مجرَّد غطاءٍ تتدثّر به السلطةُ العسكرية. بل وكثيرًا ما حُمِّلَتْ تلك الأحزابُ القوميةُ أوزارَ حكّامٍ ما عادت تَشْعر بأيّ نوع من أنواع الصلة بهم، ولكنْ ما كان لها ـ لانعقاد لسانها ـ أن تَجْهَرَ بذلك الشعور. ويكفي أنّ أكثر رجالات تلك الأحزاب آثَرَ الهجرةَ عن الوطن بعد أن وقعتْ واقعةُ السطو تلك، ولم يَقْوَ على العيش في كنفِ سلطةٍ خرجتْ من أحشاء المؤسسة الحزبية!

ثم إنّ الفكرة القومية تَأَذَّتْ ـ أكثرَ من السياسيين القوميين ـ من سلطة العسكر التي قامت في بعض المجتمعات العربية باسمها. فإذ صَمَّمتْ تلك السلطةُ نفسَها في البلاد على مقاس نظام المراتبية العسكريّ، تحوّلتْ تلك المجتمعاتُ إلى ثكناتٍ محروسةٍ بالقوة، وقائمةٍ على مبدإ الطاعة والسُّخْرَة. فكانت سيرةُ القمع والاستبداد والتسلُّط كافية لتنفير المجتمع من الفكرة ذاتها التي ادَّعَتِ النخبُ الحاكمةُ أنّها تقودُ باسمها (= الفكرة القومية). هكذا تعرَّضتْ هذه الأخيرة لعملية تمريغ وتشهير داخلية لم يَقْوَ الأعداءُ الخارجيون على إنجاز النزر اليسير منها. ومرةً أخرى يتحمّل السياسيون مسؤوليةَ إيصال الأمور إلى هذه النهاية الدراماتيكية، بسبب منزعهم القصير النَّفَس الذي دَفَعَهُم إلى استعجال الوصول إلى السلطة بأيّ ثمن وبأية وسيلة، ولو عن طريق استبدال الشعب والعمّال والفلاحين والطبقة الوسطى بالعسكر!

ذلك بعضٌ من عناوين المراجعة التي نحن مدعوون إليها اليوم.

بيروت ـ الدار البيضاء

عبد الإله بلقزيز

ـ أستاذ الفلسفة جامعة الحسن الثاني ـ الدار البيضاء

مستقبل تلازم الوحدة والاشتراكية

علي العبد الله

احتلّت الاشتراكية موقعًا هامًا في برامج الأحزاب القومية العربية التغييرية، باعتبار الاشتراكية أداةً لإلغاءِ الاستغلال وتحقيقِ الرفاه لكل أفراد المجتمع. وقد أقامت هذه الأحزاب تصوراتها على ما سُمِّي بـ «تلازم النضال القوميّ والنضال الاشتراكيّ» وهو ما تجسَّد في الشعار المثلّث: «وحدة، حرية، اشتراكية» (وفق ترتيب حزب البعث) أو: «حرية، اشتراكية، وحدة» (وفق ترتيب النظام الناصريّ والأحزاب التي تبنّتْ رؤيته) أو: «حرية، وحدة، اشتراكية» (وفق الترتيب الذي تبنّاه د. عصمت سيف الدولة).

لم تكن الاشتراكية ضمن أهداف الأحزاب القومية العربية كقضية أساسية. فقد كان تركيز هذه الأحزاب أولَ الأمر على المطالبة بإنصاف العرب وإعطائهم استقلالاً ذاتيًا، ثم تطوّرتْ هذه المطالبة ـ بعد المماطلة التركية ـ إلى الدعوة إلى الاستقلال التام بالانفصال عن السلطنة وتحقيق ذلك بالثورة عام ١٩١٦. غير أنّ الأحزاب المذكورة أضافت الاشتراكية إلى أجندتها إثر تغيّرات سياسية دولية (ثورة أكتوبر ١٩١٧وقيام الاتحاد السوفييتيّ...) فأثارت هذه التطوُّراتُ الغياب السابق لهذا البُعد الحيويّ عن برامج الأحزاب القومية العربية، وجعلتْ تبنّيَها الاشتراكيةَ خطوةً مقطوعةَ الصلة بتطورها الذاتيّ. يقول الأستاذ أنطون مقدسي في هذا الصدد: «عام ١٩٤٣ بعد اجتماع يالطا الشهير، سُمح للشيوعيين في سوريا ولبنان بنشر إيديولوجيتهم الماركسية اللينينية في الوطن العربيّ. ومنذ ذلك الخريف نزلت الكتبُ الماركسيةُ إلى الأسواق بطبعات أنيقة وأسعار زهيدة. وهذه الكتب تجيب عن الأسئلة التي كان الشبابُ يطرحونها على أنفسهم ولا يجدون في إيديولوجية البعث ولا في كتابات ميشيل عفلق جوابًا عليها. عندها بدا للبعثيين أنّ نصوصهم ليست أكثرَ من مجموعة توجيهات عاطفية عامة... وها هي الأجيال تتمركس على مرأًى ومسمعٍ من القيادة البعثية، وما تزال تتمركس حتى المؤتمر القوميّ السادس عام ١٩٦٣، الذي تبنّى منطلقاتٍ نظريةً ماركسيةً لينينيةً حلَّتْ مبدئيًا محلَّ دستور الحزب وبقية النصوص العقائدية.»[1]

كما لعبت الإرادةُ السياسيةُ دورًا حاسمًا في تبنّي النظام الناصريّ للاشتراكية. فقد أَوْرد الدكتور لويس عوض في كتابه **أعمدة الناصرية السبعة** أنّ حوالى ٧٠٪ من لجنة المائة التي شكّلها الرئيس جمال عبد الناصر لوضع ميثاق العمل الوطنيّ قد عبَّرتْ عن رفضها للاشتراكية ومطالبتها بتبني الخيار الاسلاميّ، وأنّ عبد الناصر أَنْهى الخلافَ بإنهاء عمل لجنة المائة وتكليفِ مجموعةٍ محدودةٍ من عناصر اللجنة الاشتراكيين بإكمال صياغة الميثاق.

طبيعة النظام الاشتراكيّ العربيّ

انطلقت الأنظمة الاشتراكية من أولوية تحقيق تقدم وطنيّ سريع، واتخاذِ الإجراءات اللازمة لإزالة العراقيل التي تقف في وجه هذا التقدم، وتشجيع عملية التصنيع والإنتاج من أجل تدعيم الاستقلال الوطنيّ وتعظيم المكانة الدولية.

أخذت الاشتراكية طريقَها إلى التطبيق في الأنظمة القومية (مصر، سوريا والعراق) دون التفات إلى طبيعة الاشتراكية (الشيوعية) لكونها طُرِحتْ للإجابة عن سؤال محدَّد في واقع محدَّد: ما هو الأسلوب الأمثل لإدارة مجتمع مصنّع تَسبَّبَ أسلوبُ الإدارة الرأسماليُّ له في كوارث إنسانية لفئات اجتماعية كبيرة؟ واستدعى ذلك طرحَ أسئلة حول كيفية تنزيل الاشتراكية في مجتمع زراعيٍّ متخلِّف، وكان تنزُّلُها في الواقع عبر آلية التأميم. فمن جهة اعتمدت الأنظمةُ القومية المذكورة فكرةَ إلغاء الاستغلال التي اتّبعتْها الكتلةُ الشيوعيةُ على قاعدة إلغاء الملكية الخاصة، قبل أن تَفْتح البابَ أمام القطاع المشترك والخاصّ لخدمة الطبقة الجديدة التي تشكَّلتْ في ظلّ النظام. ومن جهة ثانية اعتمدت الأنظمة

١ ـ أنطون مقدسي، «الأمة ـ الإشكالية،» ضمن كتاب **المسألة القومية على مشارف الألف الثالث** (بيروت: دار النهار، ١٩٩٨)، ص ٢٤٢.

قاد التغيير القسري لبنية المجتمعات التي طبقت فيها الاشتراكية إلى تباعد الدول العربية بعد أن كانت تتجه نحو التقارب

القومية إعادةَ توزيع الثروة الوطنية عبرالإصلاح الزراعيّ والمكتسبات الاجتماعية: من تأمين فرص عمل، وتوفير مجّانية في العلاج والتعليم، ودعم المواد الغذائية... وقد ترتَّبَ على عمليات التأميم، وكذلك على التوسّع الصناعيّ والاقتصاديّ، ظهورُ قطاع عامّ قويّ ومسيطر على جميع أجزاء الاقتصاد. وبهذا تحوّلت الدولةُ إلى أكبر ربّ عمل، وهذا مكّنها من التحكّم بالدورة الاقتصادية والإمساكِ بالتوازن الاجتماعيّ، عبر دعم المواد الغذائية، واستيعاب القوى العاملة، وتأمين خدمات اجتماعية...

هدفت سياسةُ الدعم والاستيعاب إلى إشعارالمواطنين بأنهم يعيشون في ظروف مادية جيدة نتيجةً لسياسة الحكومة الرشيدة. كما كان هدفُ قوانين الإصلاح الزراعيّ القضاءَ على النفوذ الاقتصاديّ للفئات المعادية للنظام، واستمالةَ الجماهير الفلاحية إلى صفّ النظام، بالإضافة إلى تغلغل أجهزة الدولة في الحياة الريفية. لكنّ الحصيلة النهائية كانت تركيزَ الثروة، وتركيزَ جانب كبير من التأثير الاجتماعيّ والسياسيّ، في يد طبقةٍ متوسِّطي الملاّك الزراعيين في الريف.

أما سياسيًا فكانت مقاربةُ الأنظمة القومية منطلقةً من اعتبار الدولة مدخلاً سياسيًا لتغيير المجتمع. وهذا استدعى تركيزَ السلطات في يد الرئيس، ووَضْعَ دستور يستجيب لهيمنته على السلطات الأخرى ويمنحه صلاحياتٍ شاملةً على حساب البرلمان والقضاء والمجتمع. وقد قاد ذلك إلى دمج الوظيفة السياسية في الأجهزة الإدارية، وإلى دمج الوظيفة السياسية في الوظيفة الأمنية، حتى كادت أجهزةُ الأمن تصبح عرّابَ العمل السياسيّ والتنظيميّ بدل الأحزاب السياسية.

من هنا أقدمت الأنظمة القومية على دمج السلطة والحزب الحاكم والنقابات والتنظيمات الشعبية في كيانٍ سياسيٍّ واحد، هدفُه ضبطُ الحراك الاجتماعيّ. كما عمدتْ إلى تعميم مفهوم للسياسة باعتبارها مجموعةً من المشكلات الإدارية، وأنّ الخلاف يُمْكن أن يدور حول هذه المشكلات وحول رفع مستوى الأداء. أما الأطر الحزبية التي أقامتها فكانت أُطُرَ تحشيدٍ وتنميطٍ وتحييدٍ أكثر منها أطر تفعيلٍ وإشراكٍ وتطوير: فالبرامج مفروضةٌ من الأعلى، والتشديدُ على «الديموقراطية الاجتماعية» يتمّ لتبرير إهمالِ الديموقراطية السياسية واستبعادِ العمل السياسيّ المستقل. ورغم مرور الوقت وسيادةِ الاستقرار، فقد تمسّكت الأنظمة القومية باستبعاد العمل السياسيّ لصالح نظام مركزيّ بيروقراطيّ يُولي الاهتمامَ الأكبرَ للعمل التنفيذيّ لا السياسيّ. حتى التنسيبُ والترقيةُ داخل الأطر الحزبية الرسمية تتمّ بالتعيين أو بالتوجيه، لا بالانتخاب الحر.[1]

تعارضات الوحدة والاشتراكية في الممارسة العربية

بدأت التجربة الاشتراكية في ظلّ الأنظمة القومية بمحاولة إحداث التغيير الاجتماعي بطرق غير تقليدية، وذلك عن طريق الإجراءات المباشرة وفي مرحلة زمنية محدودة، وفق وصفة «حَرْقِ المراحل» المشهورة. لكنّ إيديولوجية التغيير كما طبَّقتها الأنظمة العربية لعبتْ دورًا سلبيًا أفْرز تعارضًا بين التقدم على طريق الاشتراكية وإقامةِ الوحدة العربية. فقد قاد التغييرُ القسريُّ لبنية المجتمعات التي طُبِّقَتْ فيها الاشتراكيةُ إلى وضع الدول العربية على طريق التنافس والتباعد بعد أن كانت - وفق رأي الدكتور جورج قرم - تتّجه نحو التعاون والتقارب والاندماج. فمثلاً كانت البرجوازيةُ التجارية السورية في حلب ودمشق قد أقامت شبكةَ تقاطعات مصلحية مع العراق والأردن ولبنان جَعلتْها تتجه نحو توحيد السوق، وهو ما كان سيَدْفع من ثم إلى وحدة سياسية بين هذه الأقطار.[2] ولكنّ ذلك تبدَّل عندما نَهَضت الإجراءاتُ الاشتراكيةُ وخَلَقَتْ أوضاعًا جديدةً

١ - راجعْ د. نزيه نصيف الأيوبي، **الدولة المركزية في مصر** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية)، ص ٩٣ - ١٦٦.

٢ - جورج قرم، **التنمية المفقودة** (بيروت: دار الطليعة، ط ٢، ١٩٨٥)، ص ١٨٠، ١٩٨، ٢٨٣، ٢٨٨.

مستقبل تلازم الوحدة والاشتراكية

تَدْفع إلى التنافس بين مصالح القوى الاجتماعية في هذه الأقطار، وبَرَزَ ما يُمْكن تسميتُه بـ «القومية الاقتصادية» في كلّ بلد عربيّ على حدة. وهكذا فَرَضَتْ كلُّ دولةٍ عربيةٍ الحمايةَ لمنتجاتها الصناعية ضدّ صناعات الدول العربية الأخرى، وأقامت صناعاتٍ متشابهةً في كلٍّ منها من دون أية محاولة لتحقيق التكامل بين الصناعات الجديدة (على الأقلّ). ناهيك عن الدور السلبيّ الذي لعبه حرصُ بعض الأنظمة على تحقيق الاكتفاء الذاتيّ على حساب التكامل، وهذا يُشْعر الأوساطَ المحليةَ بعدم الحاجة إلى التعاون والوحدة.

كما أدّت السياسات الإدارية التي اتّبعتْها الأنظمة إلى بروز طبقة بيروقراطية منتفعة من خيرات المجتمع. وقد مَكّنها من ذلك سيطرتُها على أجهزة النظام القمعية والأمنية، وجنيُها لثرواتٍ ضخمةٍ من العمولات من عقود مشاريع الدولة. وهذا جَعَلَها تَحْرص على مصالحها، فراحت تدير العمليةَ السياسيةَ والاقتصاديةَ والاجتماعيةَ بما يَخْدم استمرارَ الأوضاع القائمة. وهذا بدوره وضعها في تضادٍّ مع التوجُّه الوحدويّ الذي يُمْكن أن يُفْقدها هذه المصالح. وترافق ذلك كلّه مع استعمالٍ كثيفٍ للإيديولوجيا سعى إلى إخفاء هشاشة الشرعية المؤسسية لهذه الأنظمة وإلى افتعالِ خلافاتٍ مع الشريك المفترض لبناء دولة واحدة، مثل قيام نظام البعث في سوريا أيام صلاح جديد (١٩٦٦ ـ ١٩٧٠) بمهاجمة النظام الناصريّ ووصفِه بالمحافظ واليمينيّ. هذا إلى جانبِ ما واجهتْه إيديولوجيةُ التغيير من مصاعب في صراعها مع البنية الاجتماعية التقليدية، إذ قاد المناخُ السياسيُّ الذي ساد إلى استثمار قوى تقليديةٍ مرتبطةٍ بالنظام من أجل توازن القوى الاجتماعية الجديد، وإلى توظيفِ خططِ التنمية لخدمةِ بنًى اجتماعيةٍ تقليديةٍ ما قبل وطنية. كما دَفَعَ ذلك المناخُ الصراعَ الاجتماعيَّ في مساراتٍ ضارةٍ مثلِ الصراع بين الريف والمدينة، أو بين فئات اجتماعية فقيرة على خلفيةِ انتماءات مذهبية أو دينية أو مناطقية. فقد أوْرد ماكلورين قولَ ضابطٍ سوريٍّ ينتمي إلى الريف: «لا تتوقع منّا أن نتخلّى عن الاشتراكية في سوريا، لأنّ المعنى الحقيقيّ لمثل هذه الخطوة هو نقلُ السلطة السياسية والمالية والصناعية والتجارية إلى المدينة... لن نتخلى عن الاشتراكية نهائيًا لأنّها تجعلنا قادرين على إقامة المساواة بين المدينة والريف. ما الذي يمكن أن نَفْقده نحن بالتأميم؟ لا شيء [!]»[1] وقد ترتّب على هذه الصراعات بروزُ تكتُّلات عصبوية على أساس المذهب أو الدين أو الطائفة أو المنطقة، من شأنها عوقُ الاندماج الوطنيّ، فما بالك بالقوميّ؟! وترتَّب عليها أيضًا حرفُ التطوُّر الاجتماعيّ الاقتصاديّ عن أهدافه الحقيقية، ومنعُ تشكّل حاملٍ اجتماعيّ وطنيّ / عربيّ يروِّج لمشروع الدولة العربية الواحدة.

هذا بالإضافة إلى الدور السلبيّ الذي لعبتْه آليةُ التأميم بعد أن عَممَّتْها الأنظمةُ العربيةُ: من تأميم المصالح الأجنبية، إلى تأميم المصالح الوطنية، فتأميم الصناعة والثقافة والإعلام والدين... إلخ. حقًا، لقد كان لآلية التأميم فوائدُ مثلُ إعادة الحقوق الوطنية المنهوبة من الشركات الأجنبية، وحقوقِ الفقراء من الرأسمالية الوطنية. لكنّ تعميمَها، الذي حوّلها إلى تأميم شامل لكلّ المجتمع، أحالها إلى ممارسة ضارة، ربحتْ بها البلادُ حريّتَها من الأجنبيّ ولكنْ فَقَدَ بها المواطنُ حريتَه. وهكذا قادت آليةُ التأميم الشامل إلى ارتباط الاشتراكية في أذهان المواطنين بالطغيان والقهر والخوف. وقد كان للدكتور عصمت سيف الدولة (رحمه الله) فضلُ التحذير المبكّر من مخاطر الاستبداد على التجربة الاشتراكية، إذ كَتَبَ:

«إنّ الاشتراكية التي كانت أملَ الجماهير المضطَهَدة تمرّ بأزمة... وأزمتُها حادّة لأنّها تتّصل بحرية الإنسان، بسبب تلك الظاهرة المفزعة التي صاحبتْ قيامَ النظام الاشتراكيّ في كثير من الدول، ونعني بها إلغاءَ الحرية الفردية وفرضَ الاستبداد بحجّة تحقيق الاشتراكية... والسؤال الذي لا بدّ أن يكون قد طَرَحَه كلُّ اشتراكيّ على نفسه لم يكن منصبًّا على سلوك ستالين كفرد ولكنْ على

١ ـ ر. د. ماكلورين، **الدور السياسيّ للأقليات في الشرق الأوسط**، ترجمة مكتب الدراسات في حركة فتح (دمشق: دون تاريخ طبع)، ص ٩٧.

باتت إمكانيةُ إقناع الجماهير العربية بالثقة بالنظام الاشتراكيّ مجددًا أمرًا صعبًا، إنْ لم يكن مستحيلاً

الاستبداد كظاهرة استطاعت أن تعيش في ظلّ الاشتراكية وأن توجّه قسوتَها إلى الاشتراكيين أنفسهم... المشكلة والمأساة ليست في معرفة كيف استطاع ستالين أن يستبدّ ولكنْ كيف أَمْكن الاستبدادَ أن يقوم في ظلّ الاشتراكية، وكيف لا يحتوي النظامُ الاشتراكيُّ مناعةً ذاتيةً ضد الطغيان؟... إنّ النجاح في تحقيق الحرية الفردية والاشتراكية هو الأمل الذي يتطلّع إليه الاشتراكيون في العالم، وعندما يتحقق سيبدأ به عهدٌ جديدٌ من تاريخ البشرية.»[1]

والحقّ أنّ التلازم بين الاشتراكية والاستبداد، ناهيك عن تآكل قدرة النظام على القيام بالدورَيْن (الإنتاج والتوزيع) وتراجُع مستوى الدعم، نفّر الجماهيرَ من الاشتراكية ومن دُعاتها بمن فيهم القوميون العرب.

الوحدة والاشتراكية: أيٌّ مستقبل؟

لا يستطيع المراقب المنْصف أن يَنْسب سلبيات التطبيق الاشتراكيّ في الساحة العربية إلى الاشتراكية كفكرة تَسْتهدف تحقيقَ العدل والمساواة بين بني البشر؛ فالعدل والمساواة حلمُ الإنسانية منذ قامت المجتمعاتُ البشرية المنظَّمة. بل الأصوبُ نسبتُها إلى بنية هذه الأنظمة وأساليبها وأدواتها التي أدّت إلى التحكُّم بحياة المواطنين وإلى التعاطي مع مستدعيات الحياة الحرة الكريمة بطريقة تمييزية واستئثارية. لقد تضخَّمت السلطةُ وتوسَّعتْ صلاحياتُها وسيطرتُها على حساب المجتمع، وهذا جَعَلَ المحصّلةَ النهائية لا مجردَ إخفاقٍ في تطوير الجانب السياسيّ للدولة في تميُّزه عن الجانب الإداريّ والاقتصاديّ، وإنّما كان قصورُ المشاركة الشعبية في بناء مشروع الدولة الوطنية وتصنيعها وتنميتِها من أهمّ الأسباب التي أدّت إلى فشل التجربة الاشتراكية.

لذا فإنّ الخروج من إسار النتائج السلبية وما ترتّب عليها من انطباعات وقناعات فكرية بات أمرًا صعبًا. ذلك لأنّ عجز النظام الاشتراكيّ عن الحفاظ على الحرية رَبَطَ الاشتراكيةَ بالاستبداد في أذهان الجماهير (وقد عَمّقت التجاربُ الدوليةُ التي اقتدت بها التجربةُ العربيةُ هذا الانطباعَ السلبيّ).[2] يُضاف إلى ذلك كلّه النجاحُ الذي حقّقه التيارُ الإسلاميُّ في تحويل قناعات الجماهير ضدّ الاشتراكية وضدّ القوى التي تروِّج لها، وفي إعادة تشكيل قناعاتها بأنّ الإسلام هو الحلّ. ناهيك عن مستدعيات العولمة وظواهرها (الاعتماد المتبادل، اقتصاد السوق...). وهذا جعل إمكانيةَ إقناع الجماهير بالثقة بالنظام الاشتراكيّ مجددًا أمرًا صعبًا، إنْ لم يكن مستحيلاً. ولذا بات من الضروريّ البحثُ عن طريقٍ آخر يَمْنح المجتمعَ الأهليّ قَدْرًا من الحرية والاستقلالية في مواجهة النظام، واتّباعُ وسائلَ وقوانينَ لمنع الأثرياء الجدد من توظيف الحرية والاستقلالية في نهب المجتمع، وتحديدُ أساليب وأدوات إقامة عدالة اجتماعية. وكلّ هذا يستدعي الانطلاقَ من الديموقراطية كإطار يحدِّد الدولةَ والسلطةَ والسياسةَ والفعاليات الاجتماعية، ويُمْكن أن يصبح أسهلَ إذا ما انفتح العربُ بعضُهم على بعض وأكّدوا مشتركاتهم وحوّلوها إلى أطر ومؤسسات وممارسات عملية، خاصةً في مجال تعميم الثقافة العربية ـ خطِّ الدفاع الأول في مواجهة قوى الإلحاق والاستتباع ـ وطوّروا علاقاتٍ اقتصاديةً بينيةً صاعدة، وعلاقاتٍ سياسيةً وحدوية.

دمشق

علي العبد الله
كاتب سوري

١ ـ عصمت سيف الدولة، **أسس الاشتراكية العربية** (القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، دون تاريخ طبع)، ص ١٢٧ ـ ١٣٣. والمقدمة مؤرخة عام ١٩٦٥

٢ ـ غسان سلامة، **نحو عقد اجتماعيّ عربيّ جديد** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط ١، ١٩٨٧)، ص ٤٨ ـ ٥٥، ٩٠.

الجماعات القومية في المشرق العربيّ: الفكرة العربية وسجن الشعوب

ياسين الحاج صالح

تقاطعتْ في سقوط بغداد ثلاثُ وقائع يُرجَّح أن يتخطّى تأثيرُها العراقَ ليطول العالمَ العربيَّ والفكرةَ العربيةَ: سقوطُ دكتاتورية غاشمة استندتْ إيديولوجيًا إلى العروبة؛ ووقوعُ العراق تحت احتلال القوة العالمية الأعظم والأقلّ ودًا حيال أفكار الاستقلال والتعاون العربيَيْن؛ ثم التحسُّنُ الكبيرُ للموقع النسبيّ لأكراد العراق إزاء العراقيين الآخرين، لكنْ في إطار الالتحاق بالأميركيين والاندراج في خططهم الإقليمية.

هذا التقاطع يجعل من سقوط بغداد موقعًا ملائمًا للتفكير في الوضع الحاليّ للفكرة العربية. ومن هذا الموقع، وبالاستناد إلى منهج النُّظُم العالمية، سيحاول هذا المقال مقاربةً تقابليةً لكلٍّ من «الفكرة العربية» ومسألة الجماعات القومية في المشرق العربيّ ـ وبالخصوص الجماعة الكردية. والتوجُّهِ القيميُّ الذي نَصْدر عنه يَعْتبر أنّ إغفالَ الفكر العربيّ لقضايا الجماعات القومية يرتدّ على فهمه للمسألة العربية بالذات ويُبقيه أسيرَ «التركيبة الشرق أوسطية.»

ـ ١ ـ

تكوّنت الفكرةُ العربيةُ في سياقٍ صراعيّ: في مواجهة السلطنة العثمانية المتأخرة التي مالت في سنواتها الأخيرة إلى علاقةٍ استعماريةٍ بممتلكاتها العربية، ثم في مواجهة الاستعمار الأوروبيّ حتى الاستقلال. وفيما بعد كان حصيلةَ تفاعل المشروع الصهيونيّ مع مصالح نخب السلطة العربية إبقاءُ الفكرة العربية أسيرةَ شرطها الصراعيّ، فمالت بالتالي إلى التشكُّك بالتعددية السياسية والاجتماعية. فقد مَدّدت التوسعيةُ الإسرائيليةُ من عمرِ حركة التحرُّر الوطنيّ وأساليبِها ومنطقِها التعبويّ،[1] وهو ما جاء بردًا وسلامًا على قلوب النخب الاستقلالية وما بعد الاستقلالية لأنّه يعزّز ميلَها إلى تركيز السلطة والحقيقة بين يديها.

انتهت تنظيماتُ حركة التحرُّر الوطنيّ عام ١٩٧٣، حين لم تستطع الدولُ العربيةُ الرئيسيةُ في المشرق استعادةَ أرضها المحتلة عام ١٩٦٧. وما فقده العربُ منذ ذلك الوقت ليس ما سمّاه نديم البيطار «الإقليمَ القاعدةَ،» وإنّما هو المركز المحتمل لاستقطابِ وتوجيهِ الطاقات المادية والمعنوية والقادرِ على حمل استراتيجيةٍ كبرى. وليست عملية تكوّن «الوطن العربيّ» هي التي فشلتْ في إجهاض عملية تكوُّن هذا القطب، بل العالمُ العربيُّ بأسره هو الذي دَخَلَ حالةَ تنابذٍ وانقسامٍ لم تتوقفْ منذ ذلك الوقت. والحالة الشرق أوسطية، و«النموذجُ الفسيفسائيُّ» الشهيرُ الذي يركّز عليه المحلّلون الغربيون، هما ثمرتان أكيدتان لهذا الإخفاق. وليس المقصود بالنموذج الفسيفسائيّ واقعةَ التعدُّد الدينيّ والمذهبيّ والإثنيّ بحدّ ذاتها، بل اعتبار هذا التعدُّد واقعةً جوهريةً ونهائيةً، واعتبار العلاقات بين المكوّنات المتعدِّدة نزاعيةً وإلغائيةً بالضرورة، وبذلك يستحيل بناءُ أنظمة سياسية مستقرة. ومن النتائج الخطيرة لهذا المنظور أنّ مشكلات الشرق الأوسط هي نتاجُ طبيعته نفسها، ولا علاقةَ للقوى الاستعمارية التي شكّلته بها! بل إنّ من المرغوب أيضًا، بحسب هذا المنظور، أن تتدخّلَ هذه القوى لوضع حدٍّ لتقاتُلِ الشرق أوسطيين «الذي لا ينتهي.» ومن تلك النتائج أيضًا أنّ إسرائيل ليست عاملَ تشرذمٍ وتفتيتٍ، بل هي المثالُ الذي يُفترض أن تقتديَ به الجماعاتُ الدينية والقومية والمضطهَدة من العرب والمسلمين الذين يشكّلون أكثريةَ الشرق أوسطيين، وليغدو مستقبلُ هذه الجماعات دولاً صافيةً خاصةً بها وموالية للغرب.

والواقع أنّ الاجتماع السياسيّ العربيّ لم يُظْهر خلال العقود الثلاثة الأخيرة قدرةً على الاستيعاب السياسيّ للتعدّد الاجتماعيّ الثقافيّ. وجوهرُ القضية أنّ أية وحدانية تَؤُول في النهاية إلى تجميد التعدّد وجعْلِه حقيقةً ثابتةً ونهائيةً. ليس هذا فقط ، بل ترتدّ

١ ـ عزمي بشارة، **طروحات عن النهضة المعاقة** (بيروت: دار رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٣).

لا نجد في كتابات كلاسيكيي الفكر القومي العربي أي اهتمام بالجماعات القومية غير العربية الموجودة ضمن «الوطن العربي»

هذه القوميةُ القسريةُ إلى إثنيةٍ أو جماعةٍ عرقيةٍ لغويةٍ، وترتدُّ الثقافةُ المفروضةُ إلى إيديولوجيا عاجزةٍ عن الإبداع وعن الاستيعاب معًا. ومصير العروبة المشرقية، والنسخةُ البعثيةُ الصدّامية منها، ماثلٌ للعيان. باختصار، إنّ الواحدية لا تَفْشل في تجاوز التعدُّد الاجتماعيّ الثقافيّ فقط بل تُثبّته وتجعلُ منه تجاورًا بين أصنافٍ ومجاميعَ بشريةٍ لا تَجْتمع ولا تَقْبل الجمعَ. وهكذا فالفسيفسائية نتاجُ نظامٍ يَعْزل التعدُّدَ الاجتماعيّ الثقافيّ عن السلطة والسياسة أكثرَ مما هي نتاجُ هذا التعدد ذاتِه. فإذا كنّا نريد استئنافَ العملية التحررية فعلينا أن نتحرَّر من وهم الواحدية القومية والسياسية المبنية على تصورٍ استبعاديٍّ للهوية، ونتحوَّلَ إلى تصوُّرٍ استيعابيٍّ لها يَقْبل بأنّها مركَّبةٌ ومتعددةُ المستويات، وأنّ العلاقةَ بين المكوِّنات اللغوية والدينية والمذهبية والإثنية لهذه الهوية المركَّبة علاقةُ تفاعلٍ واستيعابٍ لا علاقةُ إقصاءٍ أو هيمنة.

وإذ يُغفل الفكرُ القوميُّ المعاصرُ هذه الحقيقة فإنّه لا يَفْرق فقط في إدانة المنظورات الاستشراقية في حين أنّه يستبطنها، بل أيضًا يَخْسر دورَه الاعتراضيَّ المنتجَ للرؤى المُلْهِمة البانية للإرادات والمحفِّزةِ على العمل والتدخُّل في التاريخ. وفي رأينا أنّ تناقضات الواحدية الاستبدادية أخذتْ تتكاثر حين أَخْفقت الوطنيةُ العربيةُ الأولى في تحقيق وعودها التحررية والتوحيدية والمساواتية وعجزتْ عن الدفاع عن نفسها عام ١٩٦٧ أو استعادةِ كرامتها عام ١٩٧٣. هنا بدأتْ ـ في وقتٍ واحدٍ تقريبًا ـ الحروبُ الأهليةُ، والدكتاتورياتُ العاتيةُ، وتطييفُ السياسة والثقافة، والتفكُّك التدريجيُّ (لكن الثابتُ) لأيةِ مرجعيةِ تماهٍ مشتركٍ بين الجماعات المرتدّة إلى عصبيات.

- ٢ -

وبينما كان من شأنِ نجاح بناءِ قطب جاذبٍ أن يساعد في بلورةِ وطنيةٍ استيعابيةٍ تضع مشكلةَ «الأقليات» على طريق الحلّ مبدئيًا، فإنّ الفشل رَدَّ العالم العربيَّ إلى مجالٍ ضعيفِ المناعة حيال الخارج من جهة، وأَنتج الفسيفسائيةَ من جهة أخرى. فالنموذج الفسيفسائيّ، اليومَ والأمسَ، هو ابنُ أزمة بناء الوطنية/ الوطنيات الحديثة: فقد كان بالأمس ثمرةَ انهيارِ نظامِ الملِ العثمانيّ مع الفشل في تحقيق رهان «التنظيمات» على بناءِ وطنية عثمانية؛ وهو اليوم ثمرةُ انهيارِ بناءِ وطنيةٍ جديدةٍ وليس سمةً جوهريةً وفوق ـ تاريخية للاجتماع السياسيّ العربيّ. وما شهدناه خلال العقود الثلاثة الماضية هو اندراجُ الفسيفسائية ضمن التنظيمات الشرق أوسطية، التي استوعبتْ فشلَ الوطنية العربية الأولى عبر تحوُّلِ دولٍ ما بعد التحرُّر الوطنيّ إلى نموذج الدولة الوظيفية (أي تلك التي تؤسِّس استقرارَها وسياستَها على ما تقوم به من وظيفة في النظام الدوليّ وليس على نظام الأمة). وأعني بالوطنية العربية الأولى: الحركةَ القوميةَ العربيةَ كعقيدةٍ ودولٍ وأحزابٍ سياسية، وهي تغطّي المرحلةَ بين الحرب العالمية الثانية وحربِ تشرين عام ١٩٧٣.

ما كان للعرب أن يستعيدوا زمامَ المبادرة دون التحوُّل إلى خطٍّ جديدٍ للكفاح التحرُّريّ. غير أنّ ما حصل هو استمرارُ الصيغ الفوقية للوطنية الأولى لكنْ بعد خضوعها لتحوُّلٍ وظيفيٍّ عميقٍ قضى على مضمونها الوطنيّ، وسَهَّلَ لها التفاهمَ مع الأميركيين بل والاندراجَ في استراتيجياتهم الإقليمية والعالمية، كما أَكْسبها مضمونًا تسلطيًا ومعاديًا للديمقراطية.

بَلَغَ تحلُّل التنظيمات السياسية والفكرية لعصر حركة التحرُّر الوطنيّ درجةً متقدِّمةً أخذت تصيب في العقد الأخير من القرن العشرين القوةَ المرجعيةَ المتحكِّمةَ بمصير المشرق العربيّ، أي الولايات المتحدة. هنا بدأ طورٌ جديدٌ بَلَغَ ذروتيْن متتاليتيْن مع هجمات نيويورك وسقوط بغداد. وهما حدثان مركَّبان يَعْكسان وحدةَ النظام الشرق أوسطيّ، وحقيقةَ كون الولايات المتحدة هي الدولةَ الشرقَ أوسطية الأولى.

الجماعات القومية في المشرق العربي:
الفكرة العربية وسجن الشعوب

- ٣ -

الغرض ممّا سبق هو: (أ) أنّ العرب المعاصرين منشبكون في بنى وعلاقاتٍ غيرِ مسيطَرٍ عليها، وإنّ نَسَق التفاعلات الذي يؤطّر هذه البنى والعلاقات هو «الشرق الأوسط.» (ب) أنّ الشرقَ الأوسطَ الحديثَ تأسّس في عمليةٍ تاريخيةٍ كبرى واحدة، سيطر البريطانيون والفرنسيون على لحظتها الهيولية، وأثمرتْ تصفيةَ السلطنة العثمانية، وتمزيقَ المشرق العربيّ، ووعدَ بلفور، والوزنَ المركزيَّ للبترول. (ج) أنّ بنى الدولة والفكر السياسيّ العربيّ ارتضت بأن تتقبل الشرطَ الصراعيَّ كمسلّمةٍ دائمة، الأمرُ الذي أبقاها أسيرةَ حالة طوارئ قانونيةٍ وثقافيةٍ ونفسيةٍ، وأن تبقى مهجوسةً بالوحدة (من الوحدة العربية إلى الوحدة الوطنية إلى الحزب الواحد إلى الزعيم الواحد المعصوم) معاديةً للتعددية والاختلافِ بمختلف أشكالهما. لذلك لا نجد في كتابات كلاسيكيي الفكر القوميّ العربيّ أيَّ اهتمام بالجماعات القومية غير العربية الموجودةِ ضمن «الحدود الطبيعية للوطن العربيّ.»[1] (د) لا تتجدد الفكرةُ العربيةُ إلاّ إنْ نَفَتْ نفسَها وتجاوزت انحطاطَها الإثنيَّ الذي يجعل العربَ مجردَ عنصرٍ من عناصر فسيفساء متداخلةٍ لا نظامَ فيها.

أركان النظام الشرق أوسطيّ خمسة: (١) إسرائيل كدولةٍ قوميةٍ دينية. (٢) النموذج الفسيفسائيّ ونظامُ الدولة الوظيفية. (٣) التبعية المتعددة الأبعاد، التي تعني احتلالَ القوة/القوى المهيمِنة عالميًا موقعَ المرجعية بالنسبة إلى التفاعلات الشرق أوسطية، مع ما يواكِبُ ذلك من «إنتاج» عجزِ المجتمعات الحالية عن السيطرة على مصائرها. (٤) هيمنة الأميركيين على السلسلة النفطية الشرق أوسطية كاملةً. (٥) حرمان الأكراد من دولة. وليس مصدر أهمية هذا العنصر الأخير أنّ الشعب المعنيّ هو أكبرُ جماعةٍ قوميةٍ بلا دولة في العالم فحسب، ولا لأنّ قضيته تَفْرض نفسَها على الأجندات المحلية في الدول التي تتقاسم الأكراد وتَفْرض نفسَها على الأجندة العالمية، وهي مرشّحة لأن تصبح عامل تفجيرٍ في غيرِ بلدٍ في الشرق الأوسط فقط ، ولكنْ أيضًا لأنّ هذه القضية كانت حاضرةً ـ وإنْ بصوتٍ خافتٍ ـ في المداولات التأسيسية للشرق الأوسط الذي ورثناه من مؤسسيه الأوروبيين.

الجدير ذكره أنّه ليست هناك أيةُ علاقة اشتقاقية أو منطقية بين الأركان المذكورة، لكنّها اتّجهت بحُكْم وحدة العملية التاريخية التي أثمرتْها إلى أن تشكّل نسقًا موحّدًا من التفاعلات هو ما أطلقنا عليه اسمَ النظام الشرق أوسطيّ. والقضية التي تهمّنا في سياق هذا المقال أنّ الشرق الأوسط رزمةٌ واحدةٌ من القضايا المترابطة، التي لا يكون التصدّي لها فاعلاً إلاّ إذا انبنى على إدراك الوحدة التحليلية لعناصرها.[2]

---

١ ـ يهتمّ ساطع الحصري بتعريف الدعوة إلى الوحدة العربية وردِّ المطاعن التي تتعرّض لها من دعاة «القُطْرية» أو من دعاة الرابطة المتوسطية أو الأفريقية أو الإسلامية. لكنْ لا يَرِدُ فيها ذِكْرُ الأكراد أو أيةِ جماعاتٍ أخرى مساكنةٍ للعرب. **العروبة أولاً** (بيروت: دار العالم للملايين، ١٩٦٥ ـ الطبعة الأولى ١٩٥٥).

٢ ـ لعله ليس هناك ما هو أكثر ملاءمةً للدراسة التحليلية لهذا النظام من منهج النُظُم العالمية لإيمانويل والرشتاين. فكلُّ تغيُّرٍ في أيّ موقع من النظام، سواء أكان أمنيًا أمْ عسكريًا أم اقتصاديًا أمْ سياسيًا، يثير تغيراتٍ في مواقع أخرى. وتتجه عناصرُ النظام لأن تترابط وتتداخل بحيث تشكّل وحدةً تحليليةً لا مناصَ من دراستها بهذه الصفة. لكنّ النظام الشرق أوسطيّ يتميز عن النظام الأوروبيّ بعد مؤتمر فيينا مثلاً بعلاقة التبعية الثابتة التي تربطه بأقطاب النظام الدوليّ. حول منهج النظم العالمية، انظرْ بيتر تيلور وكولن فلنت، **الجغرافيا السياسية لعالمنا المعاصر**، ترجمة عبد السلام رضوان وإسحق عبيد (الكويت: سلسلة عالم المعرفة، ٢٠٠٢).

كان موقف عبد الناصر إيجابيًا من المسألة الكردية، وهذا مؤشر أول على أنّ التحررية العربية لا تتعارض مع التحررية الكردية

- ٤ -

قلّما نُدْرك أنّ جميع دول المشرق العربيّ الحالية، باستثناء مصر، لم تكن موجودةً قبل أقلّ من قرن. قلّما نُدْرك أنّه ليس هناك ما هو أقلّ طبيعيةً من «الحدود الطبيعية للوطن العربيّ،»[١] وأنّه كان من الوارد جدًا أن يكون العراقُ ثلاثَ دول، وأن تكون الموصلُ سوريةً أو تركيةً أو حتى جزءًا من دولة كردية مستقلة. علمًا أنّ ما صَنَعَ الفجوةَ بين الممكن المجرَّد والواقع الحاليّ هو مصالحُ وخططُ القوى الاستعمارية في لحظة الولادة الحاسمة أو «اللحظةِ الهيوليةِ» من تشكّل الشرق الأوسط الحديث... لكنْ أيضًا المستوى المتدنّي من فاعلية الشعوبِ المشمولةِ بالخطط الاستعمارية: إذ لم يكن للحضورِ البائسِ للنخب العربية وقتَها أن يؤثّر في الوجهة النهائية لخططَ السادة العالميين؛ وبالمثل كان هزالُ الحضور الكرديّ عاملاً مشاركًا في نسخ معاهدة لوزان (١٩٢٣) لمعاهدة سيڤر (١٩٢٠) التي كانت أولَ وثيقةٍ دبلوماسيةٍ تنصّ على «الاستقلال الذاتيّ المحليّ للمناطق التي يَسُود فيها العنصرُ الكرديُّ، وهي المناطق الواقعة شرقَ الفرات، جنوبَ الحدود الجنوبية لأرمينيا... وإلى شمال حدود تركيا مع سوريا وما بين النهرين.»[٢]

ومن الطبيعيّ أنّ مَنْ يسيطر على اللحظة التأسيسية يَمْلك امتيازًا يتعذّر على مَنْ يأتي بعده مجاراتُه أو سحبُه منه: إنّه امتيازُ الخلق، أو منح الصورة للهيولى السائلة القابلة للصور. فتوزيعُ الدول والحدود في الصِّغَر أرسخُ من النقش في الحجر. ومع ذلك فقد كان صنعُ الشرق الأوسط عمليةً مستمرةً دامت حتى انتهاء اللحظة التأسيسية أواسط عشرينيات القرن العشرين، ثم مرّت بمحطات كان سقوطُ بغداد آخرَها. وباستثناءِ مرحلةِ اعتراضٍ قصيرة، فقد استقرّ الشرقُ الأوسطُ طوال هذه العقود الثمانية سجنًا للشعوب - عربًا وأكرادًا وأرمنًا... وبالطبع لا تحتلّ الشعوبُ المعنيةُ مواقعَ متماثلةً في هذا السجن الشرق أوسطي: فبعضُها يعيش في زنازينَ منفردةٍ، وبعضُها في مهاجع جماعية، بينما فُرِّق بعضُها كالأكراد على مهاجع متعدِّدة، لكنّها جميعها مهدَّدةٌ بالعقاب والعزل في الزنازين إنْ طالبتْ بإطلاق سراحها أو قاومتْ أو تمرّدتْ. والدلالة العملية لذلك هي أنّه لا يُمْكننا أن نَجْمع بين مقاومة المشروع الصهيونيّ الذي يُسْهم في إدارة السجن، وبين قمع الأكراد أو تجاهُلِ المشكلة الكردية. كما لا يُمْكن أن نفكّر بتكون كتلةٍ عربيةٍ فاعلةٍ دون وضع أسسِ النظام الشرق أوسطيّ، بمجملها، موضعَ تساؤل.

- ٥ -

رأى الفكرُ القوميُّ العربيُّ، على العموم، الملامحَ الأساسيةَ لهذا الواقع. ووضع نصبَ عينيْه دائمًا توحيدَ البلاد العربية، ومواجهةَ المشروع الصهيونيّ، واستملاكَ الثروة النفطية، وقطعَ علاقة التبعية مع الغرب الاستعماريّ والرأسماليّ. لكنّه بقي في الغالب شديدَ التمركز حول الذات القومية، سواء في نظرته إلى العالم أو

١ - للحدود الطبيعية للوطن العربيّ تاريخٌ حديثٌ جدًا، هو مؤتمر زحلة عام ١٩٣٥ الذي دعا إليه سليم خياطة: «وطنُنا العربيّ هو البلاد العربية ضمن الحدود التالية: جبال طوروس والبحر المتوسط في الشمال، والمحيط العربيّ وجبال الحبشة وصعيد السودان والصحراء الكبرى في الجنوب، والمحيط الأطلسيّ والبحر المتوسط عند سواحل الشام من الغرب، وجبال إيران وخليج البصرة من الشرق.» وارد في كتاب عبدالله حنا، **المجتمعان الأهليّ والمدنيّ في الدولة العربية الحديثة** (دمشق: دار المدى، ٢٠٠٢)، ص ١٥٨.

٢ - آني شابري ولورانت شابري، **سياسة وأقليات في الشرق الأدنى**، ترجمة ذوقان قرقوط (القاهرة: مكتبة مدبولي، بلا تاريخ)، ص ٣٤٦.

الجماعات القومية في المشرق العربيّ:
الفكرة العربية وسجن الشعوب

في فكرته عن ذاته أو في تصوُّره لمحيطه المباشر. وبالخصوص لم يدرك أنّه لا يستطيع أن يكون قوميًا، بالمعنى الأوروبيّ للكلمة، وتحرُّريًا في الوقت نفسه. وأعني بالقومية الأوروبية افتراضَ أن يكون تطابُقَ الهوية الثقافية مع الكيان السياسيّ هو الشكلَ الطبيعيَّ والأرقى للاجتماع الإنسانيّ.[1] فهذا المفهوم للأمة في مجتمعاتٍ متعدِّدةٍ ومتداخلةِ الثقافات سيقود بالضرورة إلى فرض إحدى الهويات وإقصاءِ غيرها، وإلى تصلّب الجماعات المقصاة عن السلطة وتحوُّلها إلى أقلياتٍ منكمشةٍ على ذاتها في مواقف عدائيةٍ ضدّ محيطها. والنتيجة هنا أيضًا هي الفسيفسائية.

ولا شكّ أنّ للشرط الصراعيّ الذي تكوَّن الفكرُ القوميُّ في ظلّه دورًا في الغفلة عن الطابع المركّبِ والمتعددِ المستويات للذات القومية نفسها، فضلاً عن تجاهل وجود «الآخر» الداخليّ. ولعلّ هذا الدور يتركز أساسًا في تسهيل انحباس الوعي القوميّ العربيّ ضمن البنية البارانوئية (الارتيابية) لكلّ وعيّ قوميّ، وفي زيادةِ حساسيته وضعفه حيال مختلف تنويعات نظرية المؤامرة، ومن ثم ثُلْم قدرته على نقد الذات. ونظرًا إلى أنّ الوعي العربيّ لا يزال ممزّقًا بين الشعور الداخليّ بالعظمة وضآلةِ الشأن في الواقع كما يقول هشام جعيط، فإنّ هذا يسهّل له الوقوعَ في البارانويا.

ولا شكّ، من جانب آخر، أنّ لخفوت صوت الجماعات القومية في المرحلة التأسيسية للفكر القوميّ العربيّ دورًا في عدم بلوغ القضية عتبةَ إدراك هذا الفكر. وحين ارتفع صوتُ الأكراد العراقيين في بداية الستينيات أخذ الشأن الكرديُّ يَدخل النقاشَ القوميَّ.[2] ولئن بقي الشأنُ الكرديُّ غائبًا في الفكر البعثيّ في العراق وسورية فقد ازداد حضورُه في الفكر السياسيّ في هذيْن البلديْن بالتوازي مع اكتشاف الديموقراطية.[3] على أنّ الإحساس بمحدودية حضور الشأن الكرديّ في النقاش السياسيّ العربيّ حديثٌ جدًا، خلافًا لما قد يتخيَّل أكرادٌ وعربٌ كثيرون. فقد كان للشيوعيتيْن العراقية والسورية دور كبير في احتواء المشكلة الكردية، سواء عبر الوزن المهمّ للأكراد فيهما، أو عبر استيعابها ضمن إشكالية تقرير المصير والاشتراكية. ولم تَبْرز المشكلةُ بحجمها الحاليّ إلاّ مع تفككِ الشيوعية، وإيغالِ الوطنية العربية الأولى في الانحلال، إضافةً إلى تغيُّر مجمل الشروط الإقليمية والدولية.

١ ـ حول هذا التطابق انظرْ برهان غليون، **المحنة العربية: الدولة ضد الأمة** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٤).

٢ ـ من أنضج الوثائق التي تتناول المسألةَ الكرديةَ في العراق، متجاوزةً «مرضَ الطفولة القوميّ،» البيانُ السياسيُّ للمؤتمر القوميّ السابع لحزب البعث العربيّ الاشتراكيّ اليساريّ المنعقد أواخرَ عام ١٩٦٤، وهو الحزب الذي لم يلبث أن تحوّلَ إلى حزب العمال الثوريّ العربيّ، وكان من أبرز رجاله المرحوم ياسين الحافظ. يخصِّص البيانُ فصلاً كاملاً للمسألة الكردية في العراق، ويُقرّ بحقّ تقرير المصير للأكراد، لكنه وفيٌّ لزمنه حين يدافع عن «تفسير هذا الحقّ باتجاه مصالح الكادحين العرب والأكراد والثورة الاشتراكية.» **البيان السياسي**...، صادر عن القيادة القومية للحزب، ص ١٥٤.

٣ ـ يأخذ ياسين الحافظ في كتابه **المسألة القومية الديموقراطية** الذي نُشر بعد وفاته (بيروت: دار الطليعة، ١٩٨١) على ما يسميه الفكرَ القوماويَّ إسقاطَه البعدَ العلمانيَّ من الفكرة القومية، الأمرُ الذي أثار مشكلةَ الأقليات الدينية، وإسقاطَه البعدَ الديموقراطيَّ، مثيرًا بالتالي مشكلةَ الجماعات القومية. وتنطلق انتقاداتُ الحافظ من إشكالية الاندماج، فيبلور مفهومًا للأمة بوصفها جماعةَ المواطنين المندمجة، أيْ بعيدًا عن المفهوم الثقافيّ أو العرقيّ لها.

مفهوم «الأمة» الملائم في مجتمعات تعددية يجب أن يجمع بين حقوق المواطنين الأفراد، وحقوق الجماعات الدينية والمذهبية والإثنية

- ٦ -

كان المسعى الوحيد للتمرُّد على النظام الشرق أوسطيّ هو المحاولة الناصرية التي استحقّت من أرباب ذلك النظام ضربةً ساحقةً عام ١٩٦٧، تلت ضربةً فاشلةً عام ١٩٥٦ في ظروفِ نقلِ ملْكية الشرق الأوسط من المستعمرين التقليديين إلى الوريث الأميركيّ. فلقد تحدّت الناصريةُ أركانَ النظام الشرق أوسطيّ الأساسية (إسرائيل والتحالف النفطيّ الأميركيّ والدولة الوظيفية العربية)، ولم يكن غريبًا أنْ كان موقفُ جمال عبد الناصر إيجابيًا من المسألة الكردية.[١] لكنّ التحدّي الناصريّ كان ضحيةَ تناقضٍ عميقٍ بين تطلعاته التحررية العريضة وبين الأسس الفوقية والضيقة للنظام الذي أرساه. ومع ذلك فهو مؤشّر أول على أنّ التحررية العربية لا تتعارض مع التحررية الكردية، وأنّ الشوفينية العربية ضدّ الأكراد ارتبطتْ بأزمة التحررية العربية ذاتها. واليوم يستحيل استئنافُ المشروع التحرريّ وتجديدُ الفكرة العربية دون طرح تفكيك سجن الشعوب على جدول أعمال الفكر والعمل.

لذلك يخطئ العروبيون كثيرًا حين يَرْفضون الاحتلالَ الأميركيَّ للعراق دون أن يوجّهوا نقدًا جذريًا للتنظيمات الشرق أوسطية التي التقى في نظام صدّام حسين معظمُ أركانها، وأسهمتْ سياساتُ وحروبُ نظامه في إحكام إغلاق الدائرة الشرق أوسطية على الشعوب الأسيرة. يُخْطِئون حين يعتقدون بإمكانية مقاومة القوة المهيمنة على النظام الشرق أوسطي استنادًا إلى شكلٍ سابقٍ من أشكال هيمنتها. ويخطئون كذلك حين يَفْشلون في الربط بين مقاومة السيطرة الأميركية ومقاومة الدكتاتوريات العاتية التي استعمرت الفكرةَ العربيةَ وجَرَّدَتْها من أية مضامين تحررية وديموقراطية حية. لقد كان سقوطُ بغداد نهايةً للتحررية العربية القديمة التي انقلبتْ منذ أواسط السبعينيات على نفسها وآلت إلى التفاهم مع الأميركيين أو الالتحاق الصريح بهم؛ ولا يشذّ عن ذلك نظامُ صدّام حسين ذاته الذي كان مستعدًا حتى اللحظة الأخيرة لأن يعطي الأميركيين أيَّ شيء كي يبقى في كرسيه. باختصار، لقد قاد ما يسميه مُنَح الصلح التصوُّرَ الشاميَّ للعروبة (أو ما سمَّيْناه نحن الانحطاطَ الإثنيَّ للقومية) التحرريةَ العربيةَ إلى طريق مسدود. وإخراجُها من أزمتها يتطلّب نقدَ السلطات السياسية والفكرية التي ارتبط بها هذا الفكرُ. وهذا ينطبق بصورةٍ خاصةٍ على الصيغة المهيمنة في المشرق العربيّ، وهي الصيغة التي تَرْفع الارتيابَ إلى مستوى الهوية الوطنية.[٢]

- ٧ -

ليست هناك أزمةٌ في الشرق الأوسط، بل الشرق الأوسط هو الأزمة، أو هو نظام الأزمة الدائمة. وتحريرُ الشرق الأوسط هو التحرُّرُ منه، أيْ تفكيكه، لأنّه سجنُ الشعوب ومستودعُ الفساد العالميّ. وسواءٌ في فلسطين أو في العراق، في سورية أو تركيا، فإنّ الخيارات نفسَها تواجِه شعوبَ الشرق الأوسط لحلّ المسائل

١ ـ تأسستْ إذاعةٌ مصريةٌ تبثّ بالكردية من القاهرة عام ١٩٥٨، الأمرُ الذي أثار تركيا التي كانت منخرطةً بعمقٍ في المشاريع الغربية للدفاع عن الشرق الأوسط. ويُنْسب إلى عبد الناصر ردُّه على اعتراض السفير التركيّ على الإذاعة بالقول إنكم تقولون إنّه ليس لديكم أكراد، فما الذي يزعجكم في إذاعة كردية؟!

٢ ـ يعدِّد كتابٌ مدرسيٌّ لتلاميذ الصف الثامن في سورية المعوِّقاتِ الداخليةَ للوحدة العربية على الشكل التالي: «١ ـ الإقليمية (قومية سورية، فرعونية، بربرية، فينيقية): ٢ ـ الطائفية: ٣ ـ فئات اجتماعية (الإقطاعية والبرجوازية، القبلية والعشائرية والشعوبية، الأقليات في الوطن العربيّ).» هكذا... بكلّ بساطة! راجع، **التربية القومية الاشتراكية** (دمشق: وزارة التربية في سورية، العام الدراسي ٢٠٠١ ـ ٢٠٠٢).

الجماعات القومية في المشرق العربي:
الفكرة العربية وسجن الشعوب

القومية: فإمّا نظم سياسية تقوم على التعدُّد الديموقراطيّ للقوميات والهويات واللغات، وإمّا كفالةُ حقِّ الانفصال الصريح. أما جمع الانفصال النفسيّ والمعنويّ مع الدمج السياسيّ القسريّ فهو دَوَرانٌ في الحلقة المغلقة، وتثبيتٌ للتنظيمات الشرق أوسطية المفتوحة تكوينيًا على تدخُّل الخارج. ونميل إلى أنّ مفهوم الأمة الملائم في مجتمعاتٍ تعددية يجب أن يَجْمع بين مستويَيْن من الحقوق: حقوقِ المواطنين الأفراد، وحقوقٍ جماعيةٍ للجماعات الدينية والمذهبية والإثنية المختلفة. وهو ما يقتضي نظامًا سياسيًا ديموقراطيًا وغيرَ مركزيّ، أيْ يقتضي عكسَ النظم السياسية الحالية في الشرق الأوسط.

من أبرز ملامح الشروط الحالية إعادةُ هيكلة النظام الشرق أوسطيّ باتجاه توزيع المراتب والمواقع النسبية بين شعوبه، وفقًا للمعايير الوقتية للقوة الأميركية المهيمنة. والواضح أنّ الأميركيين يتعاملون مع القضية الكردية تحديدًا كورقة، أيْ تعاملاً وظيفيًا. ومهما بدا ما سنقوله طوباويًا، فإنّه يبدو لنا أنْ لا فرصة لحلولٍ ديموقراطيةٍ لمشكلات الاجتماع السياسيّ في منطقتنا من العالم ضمن السجن الشرق أوسطيّ. إنّ تحجيمَ إسرائيل، والاستقلالَ السياسيّ والحضاريّ لشعوب المنطقة، والمساواةَ السياسيةَ والحقوقيةَ بين الأفراد والجماعات، تشكّل بمجموعها معركةً تاريخيةً واحدةً. ليست نتيجةُ هذه المعركة مضمونةً للأسف، لكنّ تاريخنا سيبقى يدور حول نفسه إنْ لم ننجحْ فيها.

الشرق الأوسط نظامٌ أو علاقةُ قوة وليس إقليمًا جغرافيًا، ومشكلاتُه رزمةٌ واحدةٌ تحليليًا. غير أنّ هذا لا يعني أنّه لا يُمْكن حلُّها إلاّ رزمةً واحدةً. الأصحّ أنّه لا يمكن حلُّها رزمةً واحدةً، وأنّ الاستراتيجية السليمة هنا هي فصلُ هذه المشكلات بعضِها عن بعض والبدءُ بما يَسْهل التصدّي له ضمن الإمكانيات الراهنة. وفي نظامٍ معقّد تتكثف فيه طبقاتٌ فوق طبقات من السلطة العالمية، قد يكون شعارُ البيئويين هو المناسب: «فكّرْ عالميًا ونفِّذْ محليًا.» ذلك أنّنا لا نستطيع فهمَ شيء خارج إطاره العالميّ، لكنْ قد لا نتمكّن من تحقيق أيّ تقدّم دون فرز المشكلات ومحاولة حلِّها واحدةً واحدةً. ولعلّ المشكلة الأولى والمدخل لمعالجة المشكلات الأخرى هي مشكلة التحوُّل نحو الديمقراطية في الدول القائمة، وتجاوز مختلف أنواع الواحديات. فبدون هذا التحول لن يتكوّن داخلٌ وطنيٌّ مستقلٌّ نسبيًا عن «الشرق الأوسط» ولا تراكمٌ وطنيٌّ، ولا حقلٌ سياسيٌّ تُطْرح فيه المشكلاتُ الأخرى، ولا فاعلون سياسيون يطرحونها ويعالجونها، ولا نظامُ الأمة نفسه. فمشكلة الشرق الأوسط ليست كثرةَ الأمم فيه، بل خُلُوّه من الأمة.

دمشق

ياسين الحاج صالح

كاتب ومترجم سوريّ.