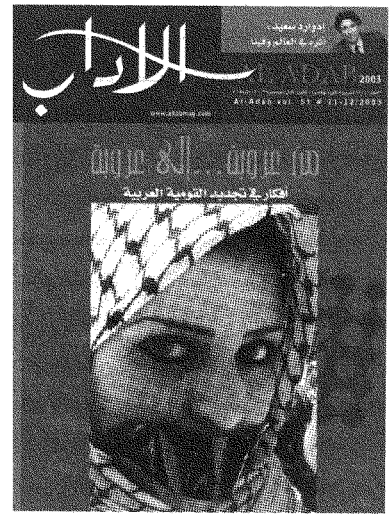
ماهر الشريف*

القومية العربية مشروعًا للمستقبل!



يُمْكنني أن أقسِّم هذا الملفَ النقديّ، الذي أعدّه وقدّم له سماح إدريس وجمال باروت، إلى المحاور التالية. **أولاً**، التنظير لفكرة القومية العربية؛ **ثانيًا**، ممارسات الأنظمة التي حَكَمَتْ باسم القومية العربية، والنتائج التي تمخضتْ عنها؛ **ثالثًا**، آفاق تجديد القومية العربية. وسأحاول، قبل أن أبدأ بنقاش بعض ما جاء في هذا الملف، أن أقدّم للقارئ الأفكارَ الرئيسةَ التي استخلصتُها من المساهمات التي تضمَّنَها.

ففي ما يتعلّق بالتنظير لفكرة القومية العربية، أشارت المساهماتُ إلى أنّ الفكرة القومية قد تطوّرتْ على قياس المواجهة مع الغرب وظلّت أسيرةَ شرطها الصراعيّ: فلم يدركْ دعاتُها أنّ القومية هي سيرورةُ نموٍّ داخليةٍ في الأساس، وارتقاءٍ من صيغة العوائل والعشائر والطوائف إلى صيغة تصل إلى كيان سياسيّ قانونيّ يَضْمن لأفراده الحريةَ والمساواةَ والتقدّم؛ كما أَغْفلوا قضايا الجماعات القومية غير العربية؛ ولم يعوا الطابعَ المركَّبَ للمجتمعات العربية. أما في ما يتعلّق بالعلاقة مع التاريخ، فقد تعامل دعاتُها مع القومية تعاملاً لاتاريخيًا، إذ نَظَروا إلى الهوية القومية بوصفها هويةً مجردةً صمّاءَ ثابتةً ومتعاليةً على التاريخ وعلى سنن التطوّر وتَقْترن بالأصل والأصالة. فضلاً عن أنّهم تبنّوا تصوُّرًا للوحدة فقيرًا جدًا، فلم يُدْركوا المسافةَ بين الواقع والهدف ولا حجمَ العقبات التي تَعْترض تحقيقَ الوحدة، بل اكتفوا بالدعوة إلى إيجاد قطر ـ قاعدة، ورفضوا الدولةَ القائمةَ بالفعل بوصفها «كيانًا مصطنعًا،» وعارضوها بـ «دولة ـ أمة» ليست موجودةً سوى في الذهن.

وفي ما يتعلّق بممارسات الأنظمة التي حَكَمتْ باسم القومية العربية والنتائج التي تمخّضتْ عنها، أشارت المساهماتُ إلى الطبيعة العسكرية لهذه الأنظمة التي صَعَدَ أكثرُ أطرافها إلى سدة الحكم عن طريق الانقلاب العسكريّ؛ وإلى احتفاظها بالسلطة استنادًا إلى القمع العاري وإلى العلاقات الأبوية التي جَسَّدها «الزعيمُ الملهَم»؛ وإلى معارضتها الشرعيةَ الدستوريةَ الحديثةَ بـ «الشرعية التاريخية»؛ وإلى قيامها بإقصاء المجتمع السياسيّ ودفع الناس بعيدًا عن السياسة؛ وإلى بحثها عن تبريرات إيديولوجية لتأجيل منح الشعب حرياتِه الفرديةَ والجماعيةَ. وعن النتائج التي تمخّضتْ عن ممارسات هذه الأنظمة، اعتبر المشاركون في الملفّ أنّ تلك الممارسات ضيّعت الحريةَ السياسيةَ والاجتماعيةَ معًا، حين

* ـ كاتب فلسطينيّ يقيم منذ أعوام في سورية.

لم تجد المكاسبُ الاجتماعيةُ مَنْ يحميها نتيجةَ فرض حالة الخواء السياسيّ؛ وأنّ إخفاقها في تحقيق الاندماج الوطنيّ قد أعاد الجماهيرَ إلى الصيغ التقليدية للممارسة الاجتماعية، كالطائفية والإقليمية والقبلية. كما أدّت ممارساتُها إلى تآكل الاستقلالات الوطنية نتيجةَ العجز عن الدفاع عن السيادة الوطنية. وكان هناك اتفاق بين المشاركين على أنّ سقوط بغداد في يد الاحتلال الأميركيّ وتهاوي «ديكتاتورية غاشمة استندتْ إيديولوجيًا إلى العروبة» قد عَنَيا سقوطَ مدرسة قومية محدّدة وسقوطَ المرحلة العربية التي استغرقت النصفَ الثاني من القرن العشرين.

أما في ما يتعلّق بتجديد القومية العربية، فقد كان هناك تركيزٌ على ضرورة أن تتحوّل القوميةُ العربيةُ من مجرد حركة مقاومة للخارج المتجبِّر إلى حركة معنيةٍ بالداخل وبضمان تقدُّمه؛ وأنْ تَنْظر إلى هوية مجتمعاتنا بوصفها هويةً مركّبةً ومتطوّرةً ومتعدِّدةَ المستويات، بحيث تَجْمع في تعاملها مع المواطنين بين الحقوق الفردية وحقوق الجماعات الدينية والاثنية المختلفة؛ وأنْ تقدِّم نفسَها كحالة ديموقراطية، من خلال تخلّيها عن نزعتها الانقلابية والنخبوية، ووصْلِ ما انقطع في علاقتها مع النزعة الدستورية، وسعيِها إلى إعادة الشعب إلى ميدان الفعل السياسيّ والاجتماعيّ كي يأخذ على عاتقه المشروعَ الوحدويّ؛ وأنْ تعيد الاعتبارَ إلى الدولة القائمة بالفعل، وتعملَ على صيرورتها دولةَ حقٍ وقانون؛ وأن تراعي في سعيها من أجل الوحدة قضيةَ المصلحة العامة والإرادة العامة، بما يَضْمن انفتاحَ العرب بعضهم على بعض اقتصاديًا وسياسيًا.

وسأتوقف عند ظاهرةٍ ركّزتْ عليها غيرُ مساهمة، وهي المتعلّقة بـ «أدلجة» الفكرة العربية، بحيث تحوّلت القوميةُ العربيةُ إلى إيديولوجية سياسية نخبوية. كما سأتطرّق إلى حيثيات وصول الجيش إلى السلطة في عدد من البلدان العربية التي شهدتْ قيامَ أنظمة حكمتْ باسم القومية العربية. وسأناقش في هذا السياق الموقفَ الذي عبَّر عنه عبد الإله بلقزيز، ومفادُه أنّ «الحقبة الليبرالية» في ما بين الحربين لم تكن حقبةً سياسيةً «يُتحسَّر كثيرًا على مكتسباتها الدستورية والنيابية» لأنّها كانت حقبةَ الباشوات والبرلمانات المحدودةِ التمثيل، مع إقراره بأنّ الممارسات التي شهدتْها «الحقبةُ القوميةُ» قد أهدرتْ «ذلك النزرَ اليسيرَ من حقوق الديموقراطية البدائية» التي توفّرتْ في «الحقبة الليبرالية.» وأخيرًا سأَعْرض موقفي من التصوّرات الجديدة التي ترى أنّ نجاح مشاريع الوحدة أو الاتحاد بات مرتبطًا بانتهاج ما يُسمَّى بالطريق الاقتصاديّ إلى الوحدة، وكذلك موقفي من الرأي الذي عرضه ياسين الحاج صالح والقائل بأنّ من غير الممكن التفكيرَ في تكوُّن كتلة عربية فاعلة دون وضع أسس النظام الشرق أوسطي بمجملها موضعَ تساؤل.

عوائق الوحدة

لكنّني سأبدأ نقاشي بالإشارة إلى أنّ الأفكار التي طُرحتْ في ما يخصّ استشفافَ آفاق تجديدِ القومية العربية ظلّت أقلّ غنًى من الأفكار التي طُرحتْ في مجال تقويم التجربة الماضية. وهذا يدلّ على صعوبة التصدّي لمهمة تجديد القومية العربية في الظروف الراهنة، التي تتميّز بالضعف والانقسام العربيّين وبارتهان إرادة الأنظمة العربية ـ أو معظمها ـ للخارج. بالإضافة إلى عامل مهمّ لم تتطرّق إليه أيُّ مساهمة، وهو المتعلّق بانتقال حالة التنابذ والفرقة من مستوى الأنظمة العربية إلى مستوى **الشعوب** العربية: فاليوم، لم يعد يكفي القول بأنّ انتقال المشروع الوحدويّ من أيدي الحكّام إلى أيدي الشعوب سيكون كفيلاً بتوفير شروط نجاحه؛ ذلك لأنّ اقتناع هذه الشعوب نفسها، أو بعضها، بهذا المشروع لم يعد أمرًا مفروغًا منه. ناهيك عن بروز عقبة موضوعية صارت تَعْترض مشاريعَ الوحدة في أعقاب ما سُمّي بـ «الطفرة النفطية» في السبعينيات، وهي المتمثّلة في تعمّق الهوّة بين مستوى توزّع الثروة بين الأقطار العربية وتفاوتِ مستوى التطوّر في ما بينها. وقد تنامى دورُ هذا العامل بعد أن أصبحت الطبقاتُ والفئاتُ الاجتماعية الحاكمة في الأقطار النفطية معنيةً بالحفاظ على ثرواتها التي نجمتْ عن الزيادة الكبيرة التي طرأتْ على مداخيلها النفطية. ومن هنا، يبدو لي أنّ الرأي الذي طرحه علي العبد اللّه ـ والقائل إنّ «التغيير القسريّ» الذي فَرَضتْه على بنية مجتمعاتها الأنظمةُ القوميةُ التي «طَبَّقت الاشتراكيةَ» هو الذي قاد إلى وضع الدول العربية على طريق التنافس والتباعد ـ يحتاج إلى تدقيق، خصوصًا أنّ فترة السبعينيات شَهدتْ بدايةَ مرحلة «الانفتاح» الاقتصاديّ التي أفضتْ إلى تراجع الأنظمة المشارِ إليها عن كلّ إجراءاتها «الاشتراكية.»

بالإضافة إلى هذيْن العامليْن، أعتقد أنّ هناك عاملاً رئيسًا ثالثًا يَعْترض تحقيقَ مشاريع الوحدة اليوم، ويتمثّل في تعقّد مهمة إعادة الناس إلى الاهتمام بالشأن العامّ والاشتغال بالسياسة، كما كان الحالُ في الخمسينيات والستينيات. ففي الواقع، لا يُمْكننا أن نتصوّر انتقالَ مشاريع الوحدة من أيدي حكّامٍ مرتَهَني الإرادة ومتقلّبي الأمزجة إلى أيدي الشعوب إنْ لم تَعُدْ هذه الشعوبُ إلى ميدان العمل السياسيّ من جديد؛ وهو أمر لم يعد بالهيّن في ظلّ الأزمة العامة التي تواجهها السياسةُ والعملُ السياسيّ لا في عالمنا العربيّ وحده وإنّما على مستوى العالم بأسره. فإلى جانب ممارسات الأنظمة الحاكمة ودورها في انطفاء السياسة، نَجَمَتْ أزمةُ السياسة في بلداننا عن ظواهر مجتمعية تاريخية: كظاهرة ضعف الاندماج الوطنيّ؛ وتركُّز العمل السياسيّ في المدن،

وبخاصة في العواصم، واحتكاره من قبل الرجال؛ أو نَجَمَتْ عن تحوُّلاتٍ اجتماعية اقتصادية ولّدتْ ظروفًا معيشية صعبة جَعَلتْ غالبيةَ الناس تهتمّ بتأمين لقمة عيشها دون الاهتمام بأية قضية أخرى سواها؛ أو نَجَمَتْ عن طرائق عمل جامدة وسياسات متقادمة لجأتْ إليها القوى «المعارضة،» إلخ.

لكلّ هذه الاعتبارات، يَظْهر لي أنّ بعض المساهمين في هذا الملف ظلّ يُحِلّ التمنيات محلّ وقائع الحياة العنيدة، حينما استنتج «رسوخَ النزعة الوحدوية» في مجتمعاتنا رغم الإخفاقات والممارسات الخاطئة «لأنظمة الاستبداد التقدّمية،» أو خَلَصَ إلى أنّ الأوضاع العالمية والعربية تؤكّد ضرورةَ المشروع القوميّ العربيّ «وإمكانَ تحقُّقه...» علمًا بأنّ هذه الأوضاع تؤكّد في ظنّي ـ وعلى العكس من ذلك ـ **الصعوباتِ** الكبيرة التي تَعْترض تحقيقَ هذا المشروع.

والواقع أنّ الطاهر لبيب كان مدركًا للصعوبات الكبيرة التي تعترض اليومَ مهمةَ تجديد القومية العربية. فقد انطلق من أنّه لا وجود اليوم لخطاب و قوميّ في الوقت نفسه؛ وأنّ الفكر العربيّ، الذي عاشر الإيديولوجيا خلال النصف الثاني من القرن العشرين، شَهِدَ تكسُّر بنيتِه المعرفية وبات يَفْتقد المعنى؛ وأنّ أيّ سعي إلى تجديد الخطاب القوميّ يجب أن يأخذ مسألةَ القطيعة مأخذَ الجدّ وأن يعيد المعنى إلى الخطاب... وهذه ـ في تقديره ـ مسألةٌ كبرى لا بسبب صعوبة بناء خطابٍ متماسكٍ يُنْتج المعنى فقط، ولا لأنّ مَنْ يؤسِّسون الخطابَ أو يجدِّدونه يُعَدّون على الأصابع في كلّ لحظة من لحظات تاريخ أيّ مجتمع فحسب، وإنّما أيضًا بسبب صعوبة الربط بينَ هذا الخطاب وبين الحركات والفئات الاجتماعية التي ستَحْمله، في ظلّ التفكُّك العام بين الثقافة والمجتمع

ومع أنّني أتفق مع فكرة الطاهر لبيب القائلة بأنّ العالم العربيّ يَفْتقر اليوم إلى خطاب قوميّ متماسك، وأنّ إعادةَ إنتاج مثل هذا الخطاب وتوفير حوامله الاجتماعية أمرٌ يَحْتاج إلى جهود جبّارة، إلاّ أنّني أَخْتلف معه في مسألة القطيعة فأنا أَعْتقد أنّ هذه القطيعة في مسار الفكر العربيّ قد وَقَعَتْ مع تبلور الفكر العربيّ الحديث في العصر الليبراليّ، أو في ما عُرف بعصر النهضة. ذلك أنّ كُتّاب ذلك العصر أَطْلقوا الشراراتِ الأولى لتلك الثورة الثقافية التي تَنْقل الفكرَ من مرحلة التقليد إلى مرحلة الحداثة، غير أنّ هذه الثورة لم تُستكملْ نتيجةَ عاملين مترابطين. **الأول** تمثَّل في التغلغل الإستعماريّ البريطانيّ والفرنسيّ في أعقاب الحرب العالمية الأولى، الذي كَرَّس الوجهَ الاستئثاريّ والتسلطيّ للغرب على حساب وجهه التنويريّ والإنسانيّ. **والثاني** تمثَّل في انحصار الفكر العربيّ ضمن منظومات إيديولوجية منغلقة على نفسها، فالأفكار القومية النهضوية المنفتحة على التفاعل مع «الآخر» تَرَكَتْ مكانَها **لإيديولوجية** قومية راحت تتبلور لا مع بروز الأنظمة التي حَكَمتْ باسم القومية العربية وإنّما مع **رواد التنظير** لهذه القومية العربية وفي مقدّمهم ساطع الحصري.

وقد يكون من المناسب، من أجل استيعاب أبعاد عملية «الأدلجة» التي شهدتْها الأفكارُ القومية، النظرُ إليها بوصفها نتاجَ سيرورةٍ تاريخيةٍ شهدَتْ تطوُّرًا متناقضًا في مواقف المعبِّرين عنها فلنرجعْ، على سبيل المثال، إلى مسألة العلاقة بين العروبة والإسلام التي ظَهَرَ بخصوصها بين المساهمين في الملف رأيان: أولُهما أَخَذَ على دعاة القومية العربية تجنُّبَهم الإشارةَ إلى هذه العلاقة في بحثهم عن الهوية الثقافية، بينما أَخَذَ ثانيهما عليهم إسقاطَهم البعدَ العلمانيَّ في دعوتهم، الأمرُ الذي أثار مشكلةَ الأقليات الدينية. إذا رجعنا إلى هذه المسألة، إذن، نجد أنّ مواقف المعبِّرين الأوائل عن القومية العربية قد تباينتْ منها: فقد ظلّ ساطع الحصري يؤكّد الطبيعةَ العلمانيةَ للفكرة العربية ويَرْفض اعتبارَ الدين مكوِّنًا من مكوِّنات القومية، بينما التبستْ علاقةُ ميشيل عفلق بالعلمانية، إذ نَظَر إلى الإسلام بوصفه جزءًا من القومية «مغذِّيًا لها،» معتبرًا أنّ العرب انفردوا عن سائر الأمم في اقتران يقظتهم القومية بـ «رسالة دينية.» وأَزعم أنّ التباس علاقة القومية العربية بالعلمانية قد تَرَكَ آثارًا سلبيةً على مسيرة التقدُّم العربيّ وحال دون تملُّك العرب أحدَ أسباب الحداثة المجتمعية.

ومن جهة أخرى، أرى لزامًا على الباحث أن يأخذ في الاعتبار، لدى بحثه في إيديولوجية القومية العربية، التطوُّرَ التاريخيَّ الذي طرأ على مواقف بعض المعبِّرين عنها. فزكي الأرسوزي، مثلاً، لم يبقَ متمسكًا بمواقفه «الإيديولوجية» الأولى، والأفكارُ القومية التي رَوَّج لها في المرحلة الثانية من حياته (ما بين ١٩٥٨ و١٩٦٨) جعلتْه يَظْهر مُصْلحًا اجتماعيًا. فقد بَحَثَ في أسس قيام الدولة الحديثة، وعلى رأسها الديموقراطية والحرية والمساواة. ونَظَر إلى الوحدة العربية نظرةً تقوم على تقدير واقعيّ لحجم العقبات التي تَعْترض تحقيقها، ودعا إلى اتخاذ خطوات تدريجية على طريق قيام الوحدة (مثل إقامة التوحيد الجمركيّ بين الأقطار العربية، وتنميةِ وسائل النقل والاتصال فيما بينها، وضمان حرية العمل وحرية نقل الأموال، وتأسيس مصرف مشترك). ويُمْكن القولُ إنّ تفكير قسطنطين زريق قد شَهِدَ تحوُّلاً مماثلاً نَقَلَه من دور «المبشِّر» بالوحدة، «المؤْمِن» إيمانًا مثاليًا بها، إلى دور الوحدويّ العقلانيّ الذي يَعْتبر أنّ القومية العربية سوف تتعثّر وتَعْجز عن أن تكون أداةً لتكوين أمة وتطويرها إنْ لم تنجحْ في «أن تتعلّمن مفهومًا وتطبيقًا،» وتَضْمَنَ «المساواةَ المبدئيةَ الحقوقية والعملية الواقعية لجميع أبناء المجتمع العربيّ على اختلاف طوائفهم ومللهم.» كما

رأى أنّ القومية لا تَقْتصر على الجانب السياسيّ بل تتضمّن «لبًا» اقتصاديًا واجتماعيًا وثقافيًا، وأنّها لن تتحقّق إلاّ في مجتمع «حَصَّلَ قدرًا معينًا من التطوّر الحضاريّ» ـ وهو أمر يَفْرض على العرب أن يَنْفتحوا على الحضارة الغربية السائدة. وإنْ دلّ هذان المثالان (الأرسوزي وزريق) على شيء فهُما يدلاّن على إمكانية تحرير الفكرة العربية من سطوة الإيديولوجيا، وعلى إمكانية تجديد القومية العربية من داخلها، وعلى إمكانية تطبُّعها بطابعٍ إنسانيّ وديموقراطيّ منفتحٍ ومسايرٍ لمعطيات العصر.

الجيش، السلطة، المرحلة الليبرالية

أما في ما يتعلّق بظاهرة وصول الجيش إلى السلطة، فأعتقد أنّه لا يُمْكن النظرُ إليها من منظار واحد، وخارج سياقها التاريخيّ. فقد كمنتْ وراء هذه الظاهرة عواملُ عديدةٌ، بعضُها ارتبط بالهزيمة التي لحقتْ بالأنظمة العربية في حرب ١٩٤٨، وبالتحديات التي نجمتْ عن قيام دولة إسرائيل؛ وبعضُها ارتبط بالعجز الذي أبدتْه قوى سياسيةٌ قديمةٌ ـ كانت تعبِّر عن مصالح البرجوازية التجارية وكبار الملاّكين العقاريين ـ عن الاستمرار في الحكم كما كانت تَحْكم من قبل. وعليه، يُمْكن القول بأنّه كان من المشروع، من وجهة نظر تاريخية، أن تَصْعد إلى سدة الحكم، منذ مطلع الخمسينيات، قوى سياسيةٌ جديدةٌ، معبّرةٌ عن مصالح الفئات الوسطى في المجتمع، وأن تجعل من الجيش ـ بوصفه القوة الأكثر تنظيمًا في المجتمع ـ أداتَها لبلوغ ذلك. ومن هنا لا تعود المسألةُ المطروحةُ هي مسألةَ التحسّر أو عدم التحسّر على «المرحلة الليبرالية،» مرحلةِ «الباشوات والبرلمانات المحدودة التمثيل،» وإنّما مسألة البحث عن الأسباب التي جعلت العسكريين يستأثرون بالسلطة، وحالت دون قيام القوى الاجتماعية والسياسية الجديدة بالبناء على الإيجابيات التي تحقّقتْ في تلك المرحلة. فالديموقراطية السياسية، التي وُضعتْ أسسُها في تلك المرحلة الليبرالية، كانت مَكْسبًا كبيرًا انتزعه الشعبُ بنضالاته (فعلى سبيل المثال برّأ القضاءُ المصريُّ طه حسين من تهمة الطعن في الدين، بعد صدور كتابه في **الشعر الجاهلي**، بالاستناد إلى دستور العام ١٩٢٣ الذي يبيح حريةَ التفكير والتعبير)، لكنّها كانت في حاجة إلى تطوير عبر تضمنيها مضامينَ اجتماعية. كما كانت العلمانيةُ مكسبًا كبيرًا، لكنّه كان في حاجة إلى ترسيخ من خلال العمل على استكمال أهداف الثورة الثقافية في مجال فهم الدين التي أَطْلقها روّادُ الإصلاح الدينيّ. لكنّ ذلك لم يحصل، بل تمّ وضعُ الديموقراطية الاجتماعية في مقابل الديموقراطية السياسية، التي نَظَرَ إليها عبد الناصر باعتبارها ديموقراطيةً «مزيّفة» ووَصَفها بأنّها «ديموقراطية الواجهات الدستورية.» وتمّ التعاملُ تعاملاً سطحيًا مع العلمانية، تحسُّبًا من ردات فعل القوى التقليدية في المجتمع وقوى الإسلام السياسيّ المنافس. ويجب الإقرارُ بأنّ هذا العجز المزمن عن إدراك أهمية تملُّك أسباب الحداثة المجتمعية، وفي مقدّمها الديموقراطيةُ السياسية، لا تتحمّل مسؤوليتَه الأنظمةُ التي حَكَمتْ باسم القومية العربية وحدها، بل تتحمّل مسؤوليتَه كذلك قوى سياسيةٌ عربيةٌ عديدةٌ، من مشارب مختلفة، وقطاعاتٌ واسعةٌ من المثقفين العرب، كما بيَّنتْ أحداثٌ ليست بالبعيدة، وذلك حينما وُضعتْ هذه الديموقراطية في مقابل الوحدة إبّان غزو النظام العراقيّ السابق للكويت، ووُضعتْ في مقابل النضال ضدّ الإمبريالية إبان الغزو الأميركيّ للعراق...

سُبُل بلوغ الوحدة

أنتقل الآن إلى نقاش الفكرة التي وَرَدَتْ في بعض مساهمات الملف حول سبل بلوغ الوحدة وأُطرها، ومفادُها أنّ العمل الوحدويّ العربيّ بات يتطلّب التركيزَ على مبدإ المصلحة في عالمٍ يَشْهد قيامَ التكتُّلات الكبرى؛ وأنّ الطريق الأنسب نحو الوحدة هو الطريق الاقتصاديّ المستند إلى خطوات جزئية تعظِّم شأنَ المنافع المشتركة والمتبادلة التي سيجنيها العربُ من اتّحادهم؛ وأنّ إطار هذا الاتحاد يُمْكن أن يكون جامعةَ الدول العربية بعد تطويرها.

والواقع أنّ الدعوة إلى انتهاج الطريق الاقتصاديّ إلى الوحدة ـ وهي طريقٌ زَكَّتْها تجاربُ شعوب أخرى كتجربة الشعوب الأوروبية ـ ليست جديدة على العالم العربيّ، بل تعود إلى الستينيات. وقد تعاظمتْ آمالُ أصحاب هذه الدعوة في النصف الثاني من السبعينيات، وبخاصة بعد أن صارت المساعداتُ الماليةُ التي قدّمتها الأقطارُ النفطيةُ لمشاريع التنمية في الأقطار العربية غير النفطية، واستيعابُها لأعداد كبيرة من العمال والمهنيين العرب الوافدين إليها، تَخْلق علاقاتٍ من التشابك الاقتصاديّ بين الأقطار العربية النفطية وغير النفطية. غير أنّ تلك الآمال ما لبثتْ أن تداعت إثر تنامي النزعات القُطْرية الانفصالية، واصطدام مشاريع التكامل الاقتصاديّ بمصالح النخب الحاكمة المتباينة وبخططِ التنمية المتمايزة، الأمرُ الذي جعل عددًا من دعاة تعظيم شأن العوامل الاقتصادية في مشاريع الوحدة يراجع موقفَه، مستخلصًا أنّ أهمّ عامل من عوامل فشل تجارب التكامل الاقتصاديّ هو غيابُ الإرادة السياسية الفاعلة، وأنّ من الضروريّ توافُرَ اقتناع قويّ بفكرة الوحدة القومية حتى يُمْكنَ التبشيرُ بالوحدة الاقتصادية وإزالةُ الخوف من خطر هذه الوحدة الوهميّ على السيادة الوطنية لكلّ قُطْر. أما في ما يتعلّق بأشكال الوحدة العربية، فقد حصل في السنوات الأخيرة تطوُّرٌ إيجابيّ بارزٌ بحيث تمّ الانفتاحُ على أشكال أخرى غير شكلِ الدولة القومية أو الدولة ـ الأمة الواحدة، وتزايدت القناعةُ بأنّ الوحدة يُمْكن أن تتّخذ في ظروف اليوم شكلاً من أشكال الاتحاد يَضْمن للدول

المشاركة فيه الحفاظَ على سلطاتها القطرية. ويُمْكن لجامعة الدول العربية أن تكون هي نفسها هذا الشكلَ الجديدَ بعد تفعيل دورها وتعديلِ ميثاقها وتسليحِها بالآليات والهيئات التي تمكّنها من إيجاد حلول داخل البيت العربيّ للمشكلات التي قد تَنْشأ بين الأقطار العربية. غير أنّ التوصُّل إلى أيّ شكل من أشكال الاتحاد العربيّ، مهما كان، سيَبْقى يَصْطدم بالمعضلة ذاتها، وهي معضلة كيفية توفير الإرادة السياسية لتحقيقه.

وأُنهي تعقيبي هذا بنقاش الخلاصة التي انتهى إليها ياسين الحاج صالح في مساهمته، ومفادُها أنّ العرب منشبكون في بنى وعلاقات غيرِ مسيطَرٍ عليها يؤطِّرها «الشرق الأوسط،» وأنّه لن يكون في الإمكان التفكيرُ في تكوّن كتلةٍ عربيةٍ فاعلةٍ دون تفكيك أركان النظام الشرق أوسطيّ المترابطة ـ والتي حدَّدها في إسرائيل، والنموذج الفسيفسائيّ، والتبعيةِ، والهيمنةِ الأميركية، وحرمان الشعب الكرديّ من حقّه في إقامة دولة ـ وأنّ المدخل إلى ذلك هو التحوّل نحو الديموقراطية.

والواقع أنّ هذه الخلاصة تَطْرح مسألتيْن: الأولى تتعلّق بالدولة العربية التي يتنوّع نسيجُها المجتمعيّ من الناحيتيْن القومية والدينية؛ والثانية تتعلّق بالدول العربية مجتمعةً. فبخصوص المسألة **الأولى**، يَبْدو من الواضح اليوم أنّ تحريرَ الدولة العربية التي تتمتع بنسيج مجتمعيّ متنوّع من «النموذج الفسيفسائيّ» الذي يُراد حشرُها في داخله لن يتمّ إلاّ عبر التحوّل إلى الديموقراطية والإقرار بالتعددية. غير أنّ الأمر لا يَقْتصر على الشعب الكرديّ وحده، الذي عانى ربما أكثر من غيره حرمانَه من حقّه في تقرير المصير، بل يَشْمل كذلك مصيرَ مختلف الأقليات القومية والدينية، التي استهان المعبِّرون عن الفكر القوميّ العربيّ طويلاً بمشكلاتها، ورَفَضوا الإقرارَ بحقوقها. وكما أُشير في غير مساهمة من مساهمات الملفّ، فإنّ أحد شروط النجاح في تجديد القومية العربية يتمثّل في الإقرار بحقوق الأقليات في الوطن العربيّ، والسعي إلى إيجاد حلول مناسبة لمشكلاتها، بحيث يتحوّل التنوُّعُ القوميُّ والدينيُّ في المجتمعات العربية إلى مصدر قوة لها ولا يظل ـ كما هو الآن ـ وسيلةً توظِّفها القوى الخارجيةُ بما يَخْدم مصالحَها.

أما في ما يتعلّق بالمسألة **الثانية**، فيبدو لي أنّ تحرّرَ العرب مجتمعين من التبعية ونجاحَهم في إحباط مشاريع التوسعية الإسرائيلية والهيمنة الأميركية يمرّان بالضرورة عبرَ تكوين كتلة عربية فاعلة، أو نظام إقليميّ عربيّ فاعل، وليس العكس. وهذه الحقيقة أكّدتْها تجاربُ العرب خلال النصف الثاني من القرن العشرين. فمنذ قيام إسرائيل، تحوّل «الشرق الأوسط» إلى ساحة للصراع بين ثلاثة تصوّرات لمستقبل هذه المنطقة: التصوّر العربيّ الطامح إلى إقامة نظام إقليميّ عربيّ قادر على مواجهة إسرائيل؛ والتصوّر الإسرائيليّ الهادف إلى إحباط أيّ مشروع من مشاريع الوحدة العربية وتكريس «النموذج الفسيفسائيّ» في المنطقة؛ والتصوّر الأميركيّ، المتقاطع مع التصوّر الإسرائيليّ، والرامي إلى ضمان دَمْج دول المنطقة كافةً في إطار نظام أمنيّ وسياسيّ يَنْدرج في مشاريع الهيمنة الأميركية الكونية. وإذا كان المدّ القوميّ العربيّ في الخمسينيات والنصف الثاني من الستينيات قد أَحْبط كلَّ المشاريع التي كانت ترمي إلى تفكيك النظام الإقليميّ العربيّ الذي نشأ حول الجامعة العربية، فإنّ هزيمة حزيران ١٩٦٧ جاءت لتشكّل ضربةً موجعةً لهذا النظام، ولتمهّد الطريقَ أمام محاولات تفكيكه. ومنذ تلك الهزيمة، وباستثناء لحظة عابرة شهدتْها المنطقةُ خلال حرب تشرين الأول ١٩٧٣ لنفخ روح جديدة في التضامن العربيّ، تتابعت الخطواتُ على طريق إضعاف هذا التضامن، إلى أن وصلنا إلى ما نحن عليه.

❖ ❖ ❖

وبعد، وبالرغم من تزايد الحديث عن «نهاية» القومية العربية وتحوُّل العروبة إلى مجرد «وهْم،» أَظْهرت المساهماتُ النقديةُ التي تضمّنها ملفُّ الآداب أنّ هناك بين جمهور المثقفين العرب مَنْ لا يزال مقتنعًا بأنّ القومية العربية ليست إنجازًا من إنجازات الماضي علينا البكاءُ على أطلاله، بل في وسعها أن تشكّل مشروعًا من مشاريع المستقبل علينا أن نَعْمل على تجميع شروطِ نجاحه. وهذه، في حدّ ذاتها، نقطةٌ مضيئةٌ في هذا الظلام العربيّ الدامس.

دمشق