الوحدة العربية: موت أو تحوّل

غسان سلامة

مع انتهاء القرن العشرين، تثبت ثلاثة أمور، أجمعت حولها الآراء كما يبدو. أولاها أن الدول التي نشأت من تفكك الإمبراطورية العثمانية ومن انحسار الاستعمار تمكنت من الاستمرار متجاوزة تحديات لا تحصى. وثانيها أن العرب، بما فيهم الفلسطينيون، قد انتهى بهم الأمر بعد عقود طويلة إلى الإقرار بوجود دولة إسرائيل والاعتراف بها. وثالثها أن خطاب المعارضة، الأكثر حدة واتساعاً وتهديداً للأنظمة القائمة، هو خطاب إسلامي أكثر منه قومياً. إن ديمومة الدول القطرية والاعتراف باسرائيل وغلبة الخطاب الإسلامي في صفوف المعارضة دليل على الفشل السياسي الواضح الذي منيت به ايديولوجية سادت هذا القرن إلى حد كبير في المنطقة بأسرها، ألا وهي القومية العربية، ذلك التيار الذي ازدهر أصلاً بفضل دعوته إلى وحدة العالم العربي بازالة حدود فرضها الاستعمار، وبفضل رفضه دولة اسرائيل المزروعة في أحشائه، وبفضل نبذه -إن لم نقل قمعه الدموي - للحركات الإسلامية. فلا يختلف اثنان على أن حصيلته كانت الفشل، وذلك مما حدا عدداً من المؤلفين على إعلان وفاة القومية العربية (مع إبداء الارتياح إلى هذه النتيجة أحياناً) ومنهم فؤاد عجمي (عجمي، ١٩٨١ و ١٩٩١، بالإنكليزية) وأوليفيه كاره (كاره، ١٩٩٣، بالفرنسية) وسمير خليل (خليل، ١٩٨٩، بالإنكليزية).

ولكن حتى بعد تقرير الوفاة وبعد اعتبار عزل العراق وإضعاف سورية وإزالة معالم الناصرية في مصر وتهميش ليبيا، لا تزال بعض التساؤلات قائمة: هل يجوز الحكم بموت ايديولوجية انطلاقاً من فشل سياسة القائلين بها؟ وهل سعت الدول القطرية العربية إلى - أو تمكنت من- الإفادة من انهيار التيار الذي هددها، بدرجات متفاوتة، منذ الاستقلال،

لتثبت شرعيتها وترسخ ديمومتها وتعزز سيطرتها على «الجماهير»؟ وهل نجاح التيار الإسلامي نفي للقومية العربية التي كانت قائمة بالأمس أم انبعاث لها بشكل آخر وباسم جديد؟ إن الآراء القائلة بموت القومية العربية هي من الكثرة، وإن إدانتها هي من الانحياز، وموقفها من «التحزب السياسي» بحيث أنها لا تصل إلى قناعة أحد بالفعل. قد تكون القومية العربية أصبحت لغتها «عتيقة» وأحزابها هزيلة وخطابها هامشياً وأبطالها ذوو الهيبة طي الماضي، غير أن الشعور العروبي المتعطش إلى تأكيد هويته، والنابض بحلم مثالي (اوتوبيا) بوحدة تجرف كافة الحدود، والقادر على تعبئة فئات إجتماعية هي نفسها - التي لثلاثين أو أربعين سنة خلت، هبت لنداء عبد الناصر وحزب البعث، إن هذا الشعور قد يكون الآن، من خلال استعادته لبعده الإسلامي، في طور تحول عميق لا بصدد مجرد زوال. ألا يجوز اعتبار الحركة الإسلامية على الأرض العربية نتيجة لهذا التحول، أي قومية محتدمة، تخلت عن علمانيتها واستعادت تراثيتها؟

صياغات الهوية

إن المشروع القومي ذو حركة مزدوجة، فهو ناجم، في آن، من صوغ هوية ومن صوغ غيرية [نسبة إلى الغير] (أندرسون، ١٩٩١؛ جيلنير، ١٩٩٠، هوبسباوم، ١٩٩٠، وكلها بالإنكليزية). فالقوميون يبادرون إلى اعتبار أن أمتهم هي الامة الحقيقية، وأنها كائنة منذ الأزل وأنه ينبغي لها بالتالي أن تثبت وجودها وذلك من تجسدها في دولة. وبعد ان «يقرروا» هذا الأمر، ينظمون جملة براهين، أكثرها تاريخية، تثبت «عراقتها»، ثم يقومون بالدعاية لحمل الناس على القبول بها. فالقوميون أشد الناس أخذاً بإعادة كتابة التاريخ. وفي هذه العملية تتحقق الحركة المزدوجة الآنفة الذكر. فصوغ الهوية يقضي بأن يتشابه أفراد الأمة الواحدة ويجتمعوا، لا لأنهم يشتركون في نفس الهوية وحسب، بل لأنهم مطالبون أيضاً بإعلاء هذه الهوية على أي عنصر آخر يدخل في تكوين شخصيتهم السياسية، وفي الحالات القصوى باجتزازه من جذوره كلياً. وأما صوغ الغيرية فيقوم على تأكيد الفروق مع الآخرين وتضخيمها، بحيث يتعذر تذليلها، قبل أن يصار إلى توظيفها في موقف عدائي بين الأمة وخصومها، يمدون جذوره إلى التاريخ السحيق. فالأمة إذ تؤكد كينونتها تناصب جيرانها العداء، فتجعل منهم أغياراً وأعداء في آن. والواقع إنها تحبذ هذا العداء بل وتستثيره، فالأمة لا تتفتق إلا في الشدائد.

ما إن انهارت السلطنة العثمانية حتى انخرطت نخب العالم العربي السياسية-الثقافية [illegible] أعماً متعددة الصيغ. فمنهم، وقد بقي نموذج الخلافة

هاجسه، استهوته فكرة إعادة انشاء دولة اسلامية كبرى يحكمها خليفة - ولكن عربي، هذه المرة -بما أن تركيا كمال أتاتورك لم تعد مرشحة للقيام بالمهمة. وقد راودت هذه الفكرة لفترة قصيرة العائلة الهاشمية المستقرة في مكة منذ حوالي ألف عام حين سعت للحصول من بريطانيا على «مملكة عربية كبرى» تعتمد نظام الخلافة مكافأة لها على موقفها المناهض للعثمانيين خلال الحرب العالمية الأولى. ثم نوقشت هذه الفكرة في مؤتمرات كثيرة غير ناجعة، جرت في مكة والقاهرة والقدس قبل أن يتبناها خديوي مصر في نهاية الثلاثينات وإن ببعض التستر، كما أنها ظهرت فيما بعد في كتابات بعض الباكستانيين الباحثين عن موقع لهم في العالم بعد تقسيم القارة الهندية. وعلى مستوى آخر، أغوت هذه الفكرة شخصاً يدعى السنهوري الذي خصص اطروحة في الدكتورا، قدمت في جامعة ليون، لمشروع «عصبة الأمم الشرقية» على غرار عصبة الأمم[١].

ومنهم من تطلع إلى دون ذلك فأبدى استعداده للتماهي مع البلد الذي اختلقه له مزيج من الصدف التاريخية والمساومات بين القوى الغربية العظمى آنذاك. هكذا شهدت المفاوضات في سبيل إنشاء جامعة الدول العربية التي جرت في مصر (١٩٤٣-١٩٤٥) قيام حلف ضمني بين السوريين والسعوديين واللبنانيين، الذين أبدوا استعدادهم لإقامة منظمة إقليمية تجمعهم، لا للدخول في هيئة فدرالية يخشون أن تكون أول خطوة في طريق وحدة عربية يهيمن عليها الهاشميون، الذين كانوا يحكمون العراق والأردن آنذاك ويرغبون في السيطرة على الحجاز - موطنهم الأول - وسورية. وأما مصر فبعد أن راوحت فترة ما بين مشاريع فدرالية ذات صبغة هاشمية وبين الأخذ بموقف الداعين إلى إقامة دول مستقلة، مالت في نهاية المطاف إلى الحل الثاني، فاستقرت على أنه لا ينبغي للجامعة أن تكوّن بنية تسيطر على الدول القطرية بل عليها أن تكون منظمة تربط ما بين الحكومات فتحترم السيادات المستجدة (جمعة، ١٩٧٨، بالإنكليزية؛ مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٢، بالعربية). فلم يتبق للمثال العروبي إذّاك إلا ان يهجرها بدل أن يتجسد فيها.

اتجه القوميون العرب، الذين تعاطفوا في البدء مع الطروحات الهاشمية، نحو مواقف أكثر جذرية. فتحمسوا بشكل صريح للنظام الجمهوري ولصيغ وحدوية خالصة، مقتبسة إلى حد ما من أكبر حركتين وحدويتين في القرن التاسع عشر: الالمانية والايطالية[٢].

---

١. راجع مقال «Khalifa» في *Encyclopédie de l'islam*، طبعة جديدة، نشر Brill في Leyde، المجلد ٤، ص ٩٧٣-٩٥٢.

٢. بقي ساطع الحصري، وهو من أكبر المنظرين للعروبة، يعود طيلة حياته إلى هاتين التجربتين، مقارناً إحداهما بالأخرى، ومستنتجاً منهما العبر في سبيل الوحدة العربية. راجع مقتطفات من أعماله في الكتاب الصادر عن مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٣.

وقدر لحزب البعث أن يصبح أول دعوة وأدومها في سبيل أمة عربية، تمتد من المحيط إلى الخليج الأطلسي وتنهض بـ«رسالة خالدة». فقد كان لهذا الحزب، الذي نشأ في دمشق في الأربعينات، طموحات على مدى العالم الناطق بالعربية. غير انه، ما عدا في الهلال الخصيب، لم يحقق نجاحاً ذا بال. ولم يصل إلى السلطة في سورية والعراق إلا وقد هدته التيارات المتصارعة. وكذا القول عن حركة القوميين العرب، الفاعلة خاصة في أوساط الشتات الفلسطيني وفي بعض الأوساط المشرقية دون غيرها، والتي تمخضت عن الأخوين اللدودين في المقاومة الفلسطينية: الجبهة الشعبية لتحرير فلسطين بزعامة جورج حبش والجبهة الديمقراطية لتحرير فلسطين بزعامة نايف حواتمة. وأما نفوذ الناصرية التي، بعد فترة تردد، تبنّت القومية ديناً للدولة فقد كان أوسع دائرة، لا سيما بعد حرب السويس (١٩٥٦)، اضطلعت العروبة الناصرية بوظائف متشعبة: تقوية نظام عبد الناصر في مصر، واضفاء الشرعية على نشاطه المحموم في المنطقة، وتعزيز موقعه في العالم، إلا أن هزيمة ١٩٦٧ أرغمت القاهرة على إعادة النظر في هذا الخيار، على وتيرة تسارعت بعد وفاة عبد الناصر عام ١٩٧٠ وصعود الاتجاه الموالي للغرب، الذي تبنته الدبلوماسية المصرية ابتداءً من عام ١٩٧٣. وأما النظام الليبي الذي قام عام ١٩٦٩، فلم يكن له الموقع الذي تحسد عليه السلطة في مصر، فكان امتداداً شبه كاريكاتوري للناصرية.

ومنهم أخيراً من رفض، في آن، الاعتراف بالدول الناجمة عن رحيل الاستعمار والتماهي مع الأمة الإسلامية أو مع وليدتها، العروبة، فصاغ لنفسه أمة. والمثال الأبرز على ذلك هو أنطون سعادة مبتكر فكرة القومية السورية وشهيدها. غير أن هناك أشكالاً أخرى لهذا الموقع الوسط بين الدولة القطرية والأمة، إسلامية كانت أم عربية، يمكن تلمسها في القومية اليمنية الوحدوية (التي تمكنت من الانتصار عام ١٩٩٠ لتعود إلى الانكفاء من جديد)، كما في الدعوة المنبثقة عن أوساط غير ناصرية إلى وحدة وادي النيل، أو في محاولة العربية السعودية توحيد الجزيرة العربية تحت رايتها. أما الوحدة المغاربية فلم تصغ على شكل اندماجي بين الدول بل على شكل تعاوني فيما بينها.

إزاء كثرة هذه الصيغ المتخيلة للأمة وتنافسها المتفاقم فيما بينها، بقي الإسلاميون في الظل في العقدين الرابع والخامس من هذا القرن. فالإخوان المسلمون في المشرق، وهم التيار الأبرز بين المناضلين الدينيين على مدى نصف قرن، أكدوا على تمسكهم بالأمة الإسلامية، جماعة دينية وسياسية للمؤمنين، وبدوا اقل اهتماماً بالرقعة الجغرافية منهم بتطبيق الشريعة حيثما بدا ذلك ممكناً. لكن هذه الأولوية التي أولوها للأنظمة السياسية [illegible] الرقعة الجغرافية الفورية، لم تحل دون مشاركتهم النشطة في

البريطاني – ولا دون اعتبارهم القوميات الأخرى بمثابة عصبيات قبلية جاهلية، وبالتالي معادية للإسلام [٣]. والمفارقة أن تحفظهم هذا حول المسألة القومية قد أتاح لهم النصر، إذ انهم أتاحوا للحركات القومية الأخرى أن تقتبس مصطلحاتهم.

تنويعات حول الأمة

حين شرع العرب، بعد تيتمهم من الفكرة العثمانية، في صياغة أممهم لإضفاء معنى على وجودهم في العالم، استعاروا لها كلمة مقتبسة من تراثهم الديني، أي «الأمة» التي تطلق في المصطلح التاريخي الإسلامي علي جماعة المؤمنين (ماسينيون، ١٩٤٠؛ سلامة، ١٩٨٧، بالفرنسية). فكلفت هذه الاستعارة القوميين على مختلف انتماءاتهم غالياً، إذ انها أثارت على الفور رفض من رأى في الأمر اغتصاباً للمرجعية وعلمنة غير مشروعة. وهكذا شاع مفهوم «الأمة» إلا أن النعت الرديف لها أصبح المتغير الأعظم: فمن «أمة» سورية إلى عربية إلى إسلامية، إلى عربية-إسلامية (وهذا هو النعت المفضل لدى السعوديين) وأحياناً إلى «أمة» تتطابق مع الحدود القطرية، جزائرية كانت أم مصرية أم غير ذلك.

إن استعارة هذا المصطلح الديني وضعت لتوها القومية العربية في موضع متخلخل، إذ كان لوقعها في الأذهان مفعول ديني، في حين راحت هي تتبنى تدريجياً منحى تحديثياً وعلمانياً. وذلك مأزق لم يتسنّ لها على الإطلاق أن تفلت منه. فاصطدمت فكرة القومية العربية، وقد أضفي عليها طابع رومانسي، اصطداماً لا مخرج منه بعقبة تاريخية نكداء، مفادها أن الإسلام لم يوحد العرب فحسب بل منحهم أيضاً فرصتهم التاريخية بانجاز الفتوحات. فبفضل الإسلام بلغ العرب طور الإمبراطورية، وبحملهم الدين الإسلامي إلى العالم فرضوا عليه القبول بالفتح وبحكم الأمم الأخرى، كما أنهم بتأكيد مرجعية «الرسالة» طالبوا بموقع متميز لهم في العالم. هكذا وضع القوميون العرب أنفسهم في مأزق لا قبل لهم بالخروج منه بشكل مقنع، أذ انهم أرادوا، في آن، تبني ماضيهم الإسلامي وتجاوزه في اتجاه حداثة ذات منحى علماني. حاول بعضهم، شأن عبد العزيز الدوري، أن يعيد كتابة التاريخ ليثبت وجود هوية عربية قامت قبل الإسلام، واستمرت حتى بعد أن انتقلت الخلافة إلى غير العرب (الدوري، ١٩٨٤). وقام آخرون، على غرار

٣. لمقارنة مواقف كل من هذين المفكرين الإسلاميين الشهيرين في هذه المسألة [illegible]

ميشيل عفلق، بدمج الرسول ودعوته في المصير القومي (فرح وآخرون، ١٩٩٠)، إلا أن موقف عفلق انتهى به إلى اعتناق الإسلام: لم يستطع، وهو في نهاية حياته، أن يوفق بين منشئه المسيحي وبين مبادئه العروبية فدان بالإسلام. وذلك أمر لم يكن محمد عمارة - الذي تحول هو أيضاً من قومي إلى إسلامي - ليجانب الصواب كلياً حين اعتبره مخرجاً منطقياً من مأزق فلسفي حقيقي، اقتضت بلورته نصف قرن من الزمن (مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩، ص ١٢٢).

فعلت القومية العربية بأنصارها فعل الإيمان، فصارت لتوها أسيرة مصطلحات الرسالة القرآنية، فأضفت هذه على لغتها هالة القداسة، خاصة وأن العربية لغتهما المشتركة. فجعلها ذلك تقول بوجود أبدي للأمة العربية خارج الزمن، طبقاً لنموذج الأمة الدينية اللاقومية وقد قلص إلى بعده الأصلي الأول، العربي. وحملها، في حالاتها القصوى، على معاملة القائلين بها على أنهم «مؤمنون» - طبقاً لتقليد إسلامي غير مصرح عنه - والرافضين لها على أنهم خوارج (وهو مصطلح أطلقه التقليد الإسلامي على المنشقين الأوائل)، فكان أن اعتبر كل من تخلى عن هذا الإيمان بعد أن اعتنقه مرتداً. وقد بلغ حزب البعث، في صيغته العراقية وبالرغم من أنها اعتمدت موقفا علمانياً متقدماً نسبياً، شأواً كبيراً في تمثل لاواع لهذا النمط الفكري بحيث أنه أدرجه في دستوره، فاعتبر أن القومية العربية هي الايديولوجية الوحيدة المقبول بها، لا سيما في القوات المسلحة، كما اعتبر ان المرتدين عنا يحق عليهم العقاب الأقصى، الموت، كما في التقليد الاسلامي.

تبنت القومية العربية، التي كان المسيحيون من دعاتها الاوائل، المصطلحات الدينية، وفي نفس الآن قاومت بضراوة المجموعات الدينية، إسلامية كانت أم مسيحية. إلا أن هذه المقاومة كانت أقرب إلى المنافسة الحزبية منها إلى المواجهة الإيديولوجية الجذرية، إذ لم تضع إلا نادراً موضع التساؤل المنطق المتحكم بسيرورتها والذي كان يعمل وكأنه إسلام جرد من اسلاميته. وعندما قام نظام (كما في سوريا ما بين عام ١٩٦٥ و ١٩٧٣) بشن هجوم مباشر ضد هذا الترابط الشديد ما بين القومي والديني، أثار ردة فعل قوية ليس لدى الإسلاميين فحسب (فذلك أمر متوقع بل مرتقب) بل كذلك لدى عروبيي التيار الأصلي، الذين كانوا يريدون الإبقاء على العلاقة ما بين المرجعيتين في موقع الغموض، دون أن يعتريهم أي ارتباك وجودي. فبدا هذا التيار وكأنه لا يملك القدرة أو الجرأة على منافسة المجموعات ذات التوجه الإسلامي إلا إذا حافظ على هذه العلاقة الملتبسة بالإسلام. فأصبح كل موقف علماني راديكالي يمثل تهديداً لقبول الايديولوجية القومية لدى الأوساط الشعبية التي ينتظمها أولاً انتماؤها الديني. لذلك استمر أكثر الأنظمة علمانية في اعتماد الإسلام دين دولة، فما قلص أجرؤها دوره إلى كونه دين رئيس الدولة فحسب (كما في سورية)، منبعاً

بذلك بعض التحفظات في صفوفه نفسها كما في أوساط المجموعات الدينية (مغيزل، في كتاب مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩).

هذه الازدواجية منعت الأنظمة العروبية، بما فيها الأكثر معارضة للإسلاميين، من استئصال الإسلام من الوسائل التي اعتمدتها في التثقيف السياسي. وقد دللت دراسات معمقة على أن مصر الناصرية كانت، في ذروة مواجهتها مع الإخوان المسلمين، تنشر كتباً إسلامية ذات منحى إسلاموي متخذة من القرآن والسنة بشكل خاص وسائل لإضفاء الشرعية على خياراتها الاشتراكية، فكان من شأن هذه المداورة أنها ثبتت قوة المرجع الديني واستمراريته فيما يتعلق بالخيارات الاجتماعية-الاقتصادية التي هي في جوهرها خيارات ظرفية يسهل الرجوع عنها (كاره، ١٩٧٩، بالفرنسية). لقد اتخذت القومية المصرية صيغتين متوازيتين: صيغة إسلامية في خطى عرابي باشا والإخوان المسلمين، وصيغة تعايش إسلامي - قبطي في خطى حزب الوفد. وقد تبنت الناصرية كلا الصيغتين وتجاوزتهما في خطاب سحري عن القومية العربية، فأدى ذلك إلى نتيجة غير مريحة، إذ ان العلمانية التي تبناها النظام بقيت وقفاً على «السياسة العليا» بينما بقي التقليد الإسلامي متجذراً بشدة في «السياسة الدنيا». وكذا القول عن أنظمة أخرى، بما فيها النظامان البعثيان في سورية والعراق (العظمة، ١٩٩٢، بالعربية)، لم تبدُ قادرة على فصم العرى بالإسلام، إلا في حال مزايدات قومية بشأن بالقضية الفلسطينية أو في بعض المواقف الشعبوية الداخلية المتعلقة بالميدان الاجتماعي-الإقتصادي. والقول نفسه يصح عن جبهة التحرير الجزائرية. وهكذا لم يبد القوميون العرب أية جرأة بشأن وضع المرأة القانوني أو تعدد الزوجات أو العلمانية أو الانفتاح الديمقراطي. ولم يبلغ أجرؤهم مبلغ حزب الدستور الجديد في تونس أو حزب أتاتورك في تركيا. وهذا ما قادهم لاحقاً، بعد أن أصبحوا في موقع دفاعي، إلى تحول قبلوا بموجبه «الحوار» مع الإسلاميين، فكان ذلك في الواقع تراجعاً عن علمانيتهم كما سنرى ذلك لاحقاً.

أجيال القومية العربية الثلاثة

لقد انتقل «المشعل» العروبي خلال هذا القرن من جيل إلى ثان فثالث. وفي كل جيل نسب هذه الايديولوجية مجموعات غالباً ما كانت متمايزة أشد التمايز فيما بينها، مما أدى في الوضع الحالي حيث تضاءل عدد الأنظمة الآخذة بها بعد أن انحسرت هالتها، نتيجة لهزائمها العسكرية ولقمعها المعارضة بشكل وحشي في أغلب الأحيان، ولإنكارها وجود الأقليات أو التلاعب بها، وعلى الأخص للتنافس الحاد بين الأنظمة التي تجهر شكلياً

بنفس العقيدة. ولا يقل أهمية عن ذلك أن هذه الأنظمة أصبحت تعمل في إطار دول قطرية اتخذتها رهينة، فبدل أن تحذو حذو بروسيا عشية الوحدة الألمانية، وكانت قد اتخذتها نموذجاً، عمدت إلى تثبيت تمايزها واستقلالها عن بعضها البعض، فيما هي تدعي أنها تريد تجاوز التجزئة في مشروع وحدوي. فأكثر ما أساء إلى هذه الايديولوجية تجسدها الفعلي في أنظمة مستقلة تحكم أقطار متمايزة وتتنافس للاستئثار بفلسفة بسماركية متعذرة التحقق. كما أن تصدع الايديولوجيا، في ممارسة من نصّبوا أنفسهم أبطالاً لها، تزايد مع تزايد شبكات الاستزلام التي حاكتها بانتظام هذه الأنظمة، وقد اغتنت بالبترودولارات، لاستمالة انماط مختلفة من المثقفين إلى خدمتها. وقد بلغت مصداقية الحركة العروبية الحضيض حين قبل بعضُ أشهر مناضلي القومية العربية ان يُستتبعوا لهذا النظام أو ذاك ويضفوا عليه بعض الشرعية وأحياناً ليحرروا سير قدسية لزعمائه.

إن أجيال العروبة الثلاثة متواجدة في المنطقة بأسرها، بيد أننا نكتفي بدراسة ثلاث تجارب[٤] تُمثّل لها. وأدق الدراسات عن القومية العربية هي التي تسعى أن تحدد بأدق شكل ممكن الشرائح الاجتماعية التي تؤكد على تماهيها مع هذه القومية وتستبعد أي شكل آخر ممكن من أشكال الهوية. وتختلف هذه الشرائح من بلد إلى آخر.

العراق

حتى الحرب العالمية الأولى بقيت القومية في العراق أكثر عداء للأوروبيين منها للعثمانيين. فقام مضمونها على معارضة صريحة لاختراق أوروبا للاقتصاد الوطني ولسياسة «تركيا الفتاة»، مقترنةً بارادة واضحة في الحفاظ على روابط التبعية / المشاركة القائمة بين العرب واسطنبول. وقد نشطت بدايات الحركة القومية العربية في العراق بفضل مبادرتين خارجيتين: أولاهما محاولة بريطانيا احتكار الملاحة في دجلة والفرات (قضية لانش الشهيرة)، التي أثارت لدى التجار البغداديين ردة فعل قومية دفعتهم للتصدي للمصالح الأجنبية، وثانيتهما محاولة إعادة تنظيم الري التي عهد بها لمهندس انكليزي (وهي قضية ويلوكز التي لا تقل شهرة عن الأولى)، التي أثارت الخشية من توطين «الفائض السكاني» للهند في العراق. هاتان القضيتان، اللتان أثارتا بغداد ابتداء من عام ١٩٠٩، تظهران بوضوح أن وضع السلطنة العثمانية موضع التساؤل لم يكن

٤. لفهم التأثير الذي مارسته القومية العربية على طالب سعودي في القاهرة في نهاية الخمسينات، راجع رواية غازي القصيبي، وهو الآن سفير بلاده في لندن، التي بعنوان «شقة الحرية» وتحتوي على عناصر كثيرة من سيرة ذاتية. رياض الريس، ١٩٩٣.

ناجماً أساساً عن موقف من هذه السلطنة بحد ذاتها آنذاك، بل عن سعيها إلى التقرب من لندن، مما اعتبره العراق تهديداً لتجاره، وبالتالي - إنطلاقاً من أن هذه الطبقة كانت الأنفذ بين الطبقات الأخرى - تهديداً لكافة الولايات العراقية التابعة للسلطنة. ثم نشبت أزمة إضافية (تتعلق بنوايا الحكومة العثمانية) عام ١٩١٣ حين تبدى ان هذه الحكومة (التي استعادت «تركيا الفتاة» قيادتها من جديد) قد تبيع أو تضمّن لأجانب الأراضي الشاسعة المملوكة للدولة في العراق. فتحددت القومية العربية مذذاك بكونها دفاعاً عن اللامركزية تجاه مركزية «تركيا الفتاة»، وخاصة بكونها دفاعاً عن الخلافة الإسلامية في اسطنبول ضد الاختراق الغربي. ولا شك أن العروبة بشكلها هذا بدت شديدة الرجعية للقوميين التحديثيين المتمسكين بمركزية الحكم، عنيت حزب تركيا الفتاة (حداد، في كتاب الخالدي وآخرين، ١٩٩١، ص ١٢٠-١٥٠، بالانكليزية).

حين انهارت الإمبراطورية العثمانية، استقرت العروبة كإيديولوجية قائمة بذاتها ولذاتها، وأصبحت وسيلة لاتخاذ موقع خاص في العالم ومن ثمة لإضفاء الشرعية، في ظروف تاريخية معينة، على تنصيب ملك عربي (وإن كان غير عراقي) على رأس الدولة الجديدة. بذلك تغير الوجه الاجتماعي للداعين للعروبة بعد سنة ١٩١٨، فاحتل، مكان تجار بغداد والبصرة، ضباط واداريون عرب كانوا في أجهزة الدولة العثمانية ثم عادوا إلى أوطانهم الأصلية. ولا شكل أن أهم مؤثر على قيام هذا الجيل الثاني من العروبيين العراقيين كانت إقامة إداري عثماني سابق في العراق، هو ساطع الحصري، السوري المنشأ، الذي أصبح داعية العروبة لا يكل ولا يتعب حتى تبنتها الملكية الهاشمية المستقرة منذ فترة قصيرة على ضفاف الفرات ومعها حلفاؤها المحليون. وبما أن هؤلاء العروبيين كانوا في أغلبيتهم الساحقة عرباً سنة (بطاطو، ١٩٧٨، بالانكليزية)، تبلورت القومية العربية موازية في صورة هيمنة فريق على آخر، أي العرب السنة على الشيعة (وكان هؤلاء وطنيين عراقيين أكثر منهم قوميين، وفيهم أقلية أميل إلى النموذج الإيراني مما إلى عروبة الفريق السني المهيمن الذي تحكم في مقادير الدولة) وعلى الأكراد الذين كان متعذرا على العروبة أن تستوعبهم، سيّما وأنها كانت موضع كره شديد لدى بعضهم. إن هذا الجمع بين إيديولوجيا ذات توجه خارجي وبين مجموعة إثنية مذهبية لم يغب عن تاريخ العراق الحديث، اللهم إلا في فترة دكتاتورية الفريق قاسم (١٩٥٨-١٩٦٣) بخطابه العراقي الهوى أكثر منه العروبي الميول.

ازدهر الجيل الثالث من القوميين العرب في العراق عقب سقوط الملكية عام ١٩٥٨ وانهيار دكتاتورية قاسم عام ١٩٦٣، وانحصر شيئاً فشيئاً بحزب البعث. ففي عهد الأخوين عارف (١٩٦٣-١٩٦٨)، أصبحت القومية ضرباً من ناصرية يخفف من حدتها بعض

التسامح مع الإخوان المسلمين. غير أن البعث استلم الحكم عام ١٩٦٨ قبل أن يستأثر به كلياً بعد أن تمكن من إبعاد العسكريين الذين اعتمد عليهم للوصول إلى الحكم. لا يصح على حزب البعث في بداياته هذه القول بهيمنة فئوية للعرب السنة، فعدد من زعمائه التاريخيين من الشيعة وحتى من المسيحيين، أمثال علي صالح السعدي وهاني الفكيكي الذي تحدث في مذكراته (الفكيكي، ١٩٩٣) عن هذه الفترة دون أي مراعاة. لكن تفاقم مركزية السلطة قضى بسرعة على نسيج حزبي متعدد الطوائف مقلصاً نفوذ الشيعة في الهيئات القيادية، وما عتم النظام أن عاد، في ظل رئاسة صدام حسين ابتداء من ١٩٧٩، إلى صورة الحكم السابقة القائمة على الجمع بين إيديولوجية عروبية وهيمنة عصبية محلية (مجموعة التكريتيين) وفريق بعينه (أي العرب السنة المتحدرين من شمال غربي البلاد).

ومع ذلك فإن أطروحة سمير خليل (خليل، ١٩٨٩، بالانكليزية)، القائلة بترابط حتمي بين القومية العربية والدكتاتورية، تبدو متشنجة. لا شك أن الأنظمة التي تعتبر نفسها «صاحبة رسالة» لا تبحث بطبيعتها عن شرعية تأتيها عبر تأييد المواطنين لها (سلامة، ١٩٩٤، بالفرنسية)، ولكن هذا الموقف أبعد من أن يكون حكراً على القوميين العرب، إذ منهم من كان أقل تسلطاً من غيره، كما أن أنظمة أخرى «صاحبة رسالة» (شأن جبهة التحرير الجزائرية وهي عالمثالثية أكثر منها عروبية) لم تكن، في أحسن الحالات، أكثر اهتماماً بهذه الشرعية. فنظام عبد الكريم القاسم في العراق، بميوله الماركسية والمعادية للعروبة، لم يكن قط أكثر ديمقراطية بل كان سفاحاً ضد القوميين العرب أنفسهم (كما ظهر ذلك بشكل ساطع من خلال قمع حركة الشواف في الموصل عام ١٩٥٩).

صحيح أنه في العراق، أكثر منه في أية منطقة عربية أخرى، بلغ تضافر هذه العناصر المذكورة (طرح العروبة بمثابة دين للدولة، والدكتاتورية كممارسة يومية واعتماد الفئوية بنية الحزب) الذروة فأثر بشكل متزايد على الإيديولوجية العروبية وازدادت سلبيته يوماً عن يوم (سلامة، ١٩٨٧، بالعربية). وتجسد الحرب ضد إيران وجهاً من حالة التضافر هذه: فحين وضع نظام صدام حسين الصراع بين نظام بعثي وبين نظام إسلامي إيراني على المستوى القومي (عربي / فارسي) لا على المستوى الديني (علماني / إسلامي شيعي) حوّل حرب الثماني سنوات هذه إلى درع واقية للعراق. فكل عراقي، بل كل عربي (الأسد في سورية مثلاً) لا يؤيد تأييداً مطلقاً «درع الأمة العربية الشرقي» - كما اعتبر نظام صدام حسين نفسه - يكون «خائناً للأمة العربية». وكان لوضع الحرب العراقية-الإيرانية هذا الموضع أثره على المنطقة، إذ سمح للنظام أن يصمد أمام التحدي العظيم الذي وجهته إليه الخمينية في بداياتها، وأن يحصل على دعم مالي سخي جداً من ممالك الخليج

الغربية، شأن فرنسا، أو على الأقل تفهمها. أعطت هذه المناورة المكلفة بشرياً ومادياً ثمارها، فاضطلعت القومية العربية بدور الموحد لجميع الأطراف التي تهددها تصدير الثورة الإيرانية، فدعمت بذلك استمرارية النظام العراقي. إلا أن هذا النجاح الصريح سرعان ما انقلب ضد العراق، إذ حين حاول فرض استمرار الدعم المالي الوافد من الدول النفطية والبلدان الغربية، بينما بدا لهم - خطأ أو صواباً - أن الخطر الإيراني قد تلاشى، وقوبل بالرفض، دفعه ذلك إلى احتلال الكويت فعرّضه بالتالي للعقوبات الغربية. أدت هذه النكبة إلى وضع العروبة موضع التساؤل على امتداد المنطقة، دع عنك أن النظام العراقي نفسه ابتسر ايديولوجيته بتنازله لإيران عما كان رافضاً التنازل عنه (لا سيما فيما يخص شط العرب) ثم باستنجاده بمن حاربهم خلال ربع قرن، أي الإسلاميين انفسهم.

سورية

عرف التيار الوحدوي العروبي، بنموذجه السوري كذلك، ثلاثة أجيال متمايزة يتسم أولها بالنضال ضد العثمانيين الذي رفع رايته الكواكبي ومحمد كرد علي ومثقفون ومناضلون آخرون، ممن دعوا إلى اللامركزية في الإمبراطورية العثمانية أو إلى إنزال العرب حق منزلتهم في هذه الدولة، أو إلى استقلال سورية بشكل مبرم. كان هذا التيار، بعكس ما حصل في العراق آنذاك، مكوناً من مثقفين من أهل المدن لا من التجار، وأكثر عروبية مما كان عليه في العراق حيث كانت الدولة تستعمل عدداً أكبر من الضباط والإداريين. وعلاوة على ذلك، كان هذا التيار يدفع نحو العلمنة والاستقلال الناجز، إذ كان لمسيحيي الولايات السورية واللبنانية دور مهم فيه، بينما كان مواطنوهم المسلمون يتبنون موقفاً تدريجياً في طرح الأمور. لا يزال دور هؤلاء وأولئك موضع جدل بين المؤرخين، فبعض المؤرّخين يؤكدون على العنصر المسيحي (الخالدي، ١٩٩١ بالإنكليزية؛ حوراني، ١٩٦٢، بالإنكليزية مع ترجمة عربية) وآخرون -وربما كان موقفهم أكثر إقناعا- يرون أنه كان للأقليات دور ثانوي وأن القومية العربية ظهرت في سورية كتحول بطيء في الحركة التحديثية الإسلامية (داون وصيقلي، في كتاب الخالدي، ١٩٩١). وسوف نرى أن هذا الجدل بين المؤرخين - وهو جدل أكاديمي في ظاهره - عاد إلى الظهور بقوة في التسعينات، حين راحت العروبة تشهد، لا ريب في ذلك، أكبر تحول في مسارها[٥].

٥. هناك قراءة تاريخية تشكك في الدور الذي لعبه المسيحيون -وغالباً ما يعتبر رئيسياً - في صياغة القومية العربية في مطلعها. إذ يعتبر باحث مثل داون، أن هذه الإيديولوجية تتحدر من حركة التحديث الإسلامية في بداية هذا القرن، أكثر منها من كتابات المفكرين المسيحيين في القرن الماضي. ويرى أن النخبة السياسية المسلمة انقسمت إلى فريقين: أولهما، وهو الأكثر نفوذاً في المناصب الإدارية وفي التأثير، بقي حتى النهاية مخلصاً للعثمانية، [illegible]

أما الجيل الثاني فيتسم بالنضال ضد الانتداب الفرنسي. ابتدأت هذه المرحلة بحكم الملك فيصل العابر لـ«مملكة هاشمية في سورية»، سرعان ما وضعت جيوش الجنرال غورو حداً لها في معركة ميسلون (١٩٢٠)، التي تمثل رمزاً رفيعاً من رموز القومية العربية والسورية (فالقوميتان كانتا لا تزالان متداخلتين آنذاك). أثرت هذه المعركة تأثيراً سلبياً على تصور فرنسا السياسي والثقافي للقومية العربية، إذ ان باريس رأت إليها على مدى العقود الثلاثة اللاحقة (عملياً حتى حرب السويس) على أنها أداة للدبلوماسية الانكليزية في المنطقة، وكانت تلك نظرة متعامية تكبد منها النفوذ الفرنسي الضرر البليغ. تظهر الأبحاث الأساسية التي قام بها فيليب خوري (خوري، ١٩٨٧، بالانكليزية) حول هذه الحقبة بوضوح كيف انتقل مشعل القومية من المثقفين المناهضين للعثمانيين ما قبل ١٩٢٠، إلى يد وجهاء المدن في العقود التالية، فاصبحت العروبة لديهم وسيلة للتنديد بطبقة الوجهاء، التي بقيت عثمانية الهوى - مما خولهم الحلول محلهم في قيادة إدارة المدن -، ولرص صفوف المجموعات القومية المنعزلة نسبياً عن بعضها البعض (في دمشق وحلب وجبل الدروز)، وللتشكيك في شرعية الحدود التي فرضتها اتفاقيات سايكس-بيكو المبرمة بين فرنسا وانكلترا (١٩١٦)، التي نشأ بموجبها لبنان مستقل وخرج كل من فلسطين وشرق الأردن من دائرة النفوذ السورية، وأخيراً لاستقطاب مساندة الدول العربية التي سبقتهم إلى الاستقلال، مثل العراق والعربية السعودية. ذلك ما جعل العروبة آنذاك شديدة المرونة ومتعددة الوظائف، فيسر لها أن تهيمن. ويشير فيليب خوري أيضاً إلى أمر أساسي في ما نحاول التدليل عليه، وهو أن هذه «القومية أفادت كذلك من عثرات الإسلام السياسية فاستوعبت في تشكيلتها الايديولوجية وفي تعبيرها مكوناً كان لا يزال على جانب من الأهمية، وهو التكافل الديني» (خوري. ١٩٨٧، ص ٦).

تيسر للقومية أن تستوعب الديني بسهولة، بسبب ما أخذ على القطاعات الدينية من أنها لم تقطع علاقتها مع العثمانية في الوقت المناسب، مما أتاح للقوميين العرب في سورية لاحقاً أن يوغلوا تدريجياً في المماهاة بين العلمانية والقومية العربية. فانطلق الجيل الثالث في سوريا، كما في العراق، وفي نفس السنة ١٩٦٣، مع الانتصار الحاسم الذي حققه البعث. لكن هذا النصر قد تم في سياق اتسم بالتنافس على مستويات ثلاثة. فمن جهة تصارع العسكريون والمدنيون داخل الحزب فآلت الأزمة بسرعة إلى انتصار العسكريين جملة، ثم إلى انتصار فريق صغير متحدر من أصل علوي على الآخرين (فان دام، ١٩٧٩، بالانكليزية). وتصارع من جهة أخرى حزب البعث السوري، بقيادة عسكريين علويين، مع جيرانهم العراقيين الذين أقاموا على ضفاف الفرات نظاماً أقرب إلى نظا[illegible] (المتحكم بالجيش) منه إلى النظام العسكري. وأخيراً قا[illegible]

صراع بين سورية ومصر عبد الناصر، التي هيمنت على سورية تحت شعار «الجمهورية العربية المتحدة» (سيل، ١٩٦٥، بالانكليزية).

إن هذا الصراع بمستوياته الثلاثة يرسم صورة حية للعروبة في سورية، منذ قيامها عام ١٩٦٣ وحتى استقرت على شكلها الأكثر تطوراً مع وصول حافظ الأسد إلى السلطة عام ١٩٧٠. ثم أتت سلسلة من الانقلابات لتبرز عدداً من الضباط الريفيين وأغلبهم من العلويين (في حين لم تكن الطائفة العلوية تمثل أكثر من ١١٪)، على حساب وجهاء المدن والبعثيين المدنيين (ومنهم مؤسسا الحزب عفلق والبيطار وكلاهما دمشقيان وقد لجآ حينئذ إلى العراق)، وعلى حساب تجمع الضباط الناصريين وأكثرهم من السنة والدروز، وأخيراً على حساب تيار من الضباط العلويين يقوده صلاح جديد (فان دام، ١٩٧٩). وحين تركزت السلطة بهذا الشكل، عرضت النظام إلى معارضة عدد متزايد من قطاعات سكان المدن، السنيين في معظمهم، وسرعان ما تطورت هذه المعارضة إلى حرب عصابات في المدن على يد أكثر مجموعات الإخوان المسلمين نشاطاً. واستمرت المواجهة منذ عام ١٩٧٨ وحتى عام ١٩٨٢، حيث انتهت بحمام دم في مدينة حماه (سيل، ١٩٨٨، بالانكليزية).

تطالعنا هنا صورة مطابقة للصورة العراقية في بعض أوجهها: مجموعة تنتمي إلى أقلية ريفية، تسللت إلى القوات المسلحة، وبعد أن استأثرت عنوة بالسلطة السياسية مارستها بتسلط، إن لم نقل بديكتاتورية. فأثار ذلك، كما في العراق، معارضة، يغلب عليها الطابع المديني، فشلت في محاربة السلطة بعناصر مستقاة من نفس الإيديولوجية، فتحولت إلى موقف إسلامي لتحارب علمانيتها المزعومة، فبدت هذه العلمانية لتوها، في هذه المرحلة أيضاً، نقطة الضعف لدى الحركة القومية منذ استيلائها على الحكم. غير أن النظام السوري لم ينتظر طويلاً ليتحاشى العزلة المتربصة به، فتحالف مع النظام الإسلامي في إيران فور قيامه، مما أتاح له الجمع بين قمع الإسلاميين السوريين (وهم من السنة) والارتباط بعلاقات قوية مع إسلاميي المنطقة (من إيرانيين ولبنانيين في حزب الله وحتى من فلسطينيي حماس)، حسب معادلة تذكرنا بالجمهورية الثالثة في فرنسا، التي كانت، على علمانيتها في السياسة الداخلية، تدعم الحركات التبشيرية الكاثوليكية في العالم.

في ظل حكم الرئيس الأسد، أصبحت الصورة السورية لافتة للانتباه في تعقيدها، إذ راح النظام يتحرك في آن على خمسة مستويات في أقل تقدير. المستوى الأول يحيل إلى واقع السلطة، فإذا بها سلطة عسكرية فئوية تمارس إدارياً في الإطار الجغرافي المعروف للدولة السورية، أي الدولة القطرية بحدودها الموروثة من الحقبة الاستعمارية. والمستوى الثاني اتسم بالسعي لنزع الشرعية عن الكيان اللبناني، وذلك بالتأكيد على انه امتداد

طبيعي لسورية، وبفرض هيمنته عليه بشكل تدريجي حذر. والمستوى الثالث يعتمد على مقولة «سورية الطبيعية»، وهي مقولة متخيلة خولته أن يحتل موقع المفاوض الوحيد لإسرائيل، وذلك بتحديد منطقة نفوذ تضم، علاوة على سورية بمعناها الحصري، كلا من لبنان والأردن والفلسطينيين (مستأثراً بذلك كلياً بولاء بقايا حزب أنطون سعادة القائل بالقومية السورية، أي الحزب السوري القومي الاجتماعي). أما المستوى الرابع فهو اتخاذ العروبة ديناً للدولة، بالتأكيد باستمرار على مرجعيتها العليا، دون أي مساس بها وإن بدا الإيمان بها غير محمول على محمل الجد. وأقام على المستوى الخامس تحالفاً تكتيكياً، جزيل الفائدة لجهة اكتساب الشرعية داخلياً وتعزيز النفوذ إقليمياً، بين سلطته العلمانية بخطابها، وبين بلدان (كإيران) ومجموعات إسلامية (كحزب الله). ولزم هذه السلطة، في سبيل إنجاح هذه التركيبة الداخلية المعقدة بل المتناقضة العناصر، غريزة بقاء لا مرد لها.

أتاحت هذه الهوية المعقدة، لنظام يتسم بالطائفية، ان يرضي قطاعات متنوعة من الناس، فسوريته المعلنة أرضت طبقة التجار التي همشتها على السواء الأنظمة السابقة وازدهار لبنان التجاري، كما أن طموحه القومي السوري جذب إلى دمشق الفلسطينيين المعارضين لعرفات واليسار الإسلامي اللبناني، فيما اتقى بخطابه العروبي إرادة الهيمنة عند جاره العراقي، الخ... فبدت بذلك سورية الأسد كياناً ذا هندسة متعددة الأشكال ما هي إلا عنصر مكمل لهوية زعماء النظام، غير أنه بتحولاته هذه استنفذ الايديولوجية العروبية وهمشها وقطعها عن جذورها المدينية والثقافية.

مصر

ظهر التيار الوحدوي العربي في مصر بعد ظهوره في الهلال الخصيب بعقدين أو ثلاثة، واتسمت بداياته بنخبوية شديدة، فقد اعتمده قطاع من النخبة السياسية سعياً منه للحد من نفوذ التيار السياسي المهيمن آنذاك، الممثل بحزب الوفد القائل بالقومية المصرية. بذلك أعاد العروبيون الأوائل في مصر إحياء وصياغة إحدى التصورات القديمة للذات، على مستوى يتجاوز الإطار المصري، إذ كانت في البدء وحتى ١٩١٨ تصوراً إسلامياً-عثمانياً فتحولت إلى إسلامية -شرقية وآلت إلى عروبية صريحة في نهاية الثلاثينات (جرشوني، ١٩٨١، بالانكليزية). سرعان ما تحالف الملك فاروق مع هذا التيار، سعياً منه لإجهاض هيمنة الوفد على الطبقات الشعبية في الداخل، ولإرساء زعامة مصر في إطار التجمع المنوى إنشاؤه للدول العربية الحديثة النشأة، وبالتالي لفرض موقفه في المفاوضات الصعبة الجارية مع انكلترا، المتحكمة آنذاك بمقادير مصر. هكذا تزامن

الانحسار السياسي للقومية القطرية (المصرية) الممثلة بحزب الوفد، مع نهوض التيار الفكري القائل بتجاوز الإطار المصري، عروبياً كان أم مصرياً (وكلاهما متمازجان في أغلب الأحيان).

ولذا فإن الناصرية، وهي الجيل الثاني من العروبة بصورتها المصرية وبشكلها الباهر، لم تكن، وهي تستقر في مصر بعد عام ١٩٥٢، ناشئة من العدم. ويدلل جرشوني بشكل مقنع على أن الضباط الأحرار تسلموا السلطة في فترة كانت النخبة الثقافية قد تحولت تحولاً ملحوظاً عن الفرعونية والقومية المصرية القطرية. وقد نجح عبد الناصر، حيث فشل فاروق، بفرض هذه الإيديولوجية ديناً جديداً للدولة، بإظهارها على توأمها وخصمها، القومية الإسلامية، وخاصة بتوظيفها بنجاح متزايد في إضفاء الشرعية على تدخل مصر في شؤون البلدان العربية الأخرى (عبد الملك، ١٩٦٩؛ داويشا، ١٩٧٦؛ كير، ١٩٧١؛ سيل، ١٩٦٥). هكذا خرجت النزعة العروبية من القصر الخديوي (وكان ضعيفاً نسبياً في الحلبة السياسية الداخلية) إلى سرايا الجمهورية (حيث تركزت السلطات على وجه السرعة)، كما تجاوزت الحلقات الثقافية الليبرالية في مصر (١٩٢١-١٩٥٢) لتصبح دين دولة في ظل الجمهورية. كما خرجت من أيدي المدنيين (الخديوي أو الدوائر الثقافية السياسية) لتصبح أداة هائلة في أيدي العسكريين (عبد الملك، ١٩٦٩؛ فاتيكيوتيس ١٩٦٩ بالانكليزية).

أخذ التيار العروبي في مصر يتآكل ابتداء من عام ١٩٧٠، فبلغ أدنى مراتبه بتوقيع اتفاقيات كامب دافيد (أيلول ١٩٧٨) وباعتماد سياسة رسمية موالية للغرب بشكل صريح منذ ذلك الحين. طبعاً، لم يقم السادات ولا مبارك، وكلاهما متحدر من النظام العسكري-الجمهوري الذي أقامه عبد الناصر، بإعادة النظر كلياً في أسس النظام العروبية. لكن إبقاءهما على هذه المرجعية، وقد أصبحت شكلية على مر الزمن، تكشف عن جوهره حين استمرت مصر في صلحها المنفرد مع إسرائيل ثم دعمت الحلف الغربي ضد العراق. فانضوى بعض المنظرين للقومية العربية تحت راية نظام لم يُبقِ من العروبة إلا على ما يوفره له من ذريعة لمواقفه السياسية (شأن لطفي الخولي) وأعرضَ بعضهم الآخر عن العمل السياسي فأدانوا النظام دون أن يحاربوه (شأن محمد حسنين هيكل) وتحول بعضهم عن النظام، كما سوف نرى لاحقاً، للانخراط في صفوف الإسلاميين (شأن طارق البشري وعادل حسين وعصمت سيف الدولة).

الانسلاخ

إن القومية العربية، بعد ان استأثرت بها أنظمة أصبحت الآن في موقع الدفاع عن النفس، وبعد أن أصبحت تجابه معاً ديمومة الدول القطرية والمعارضة الإسلامية المتعاظمة، صارت اليوم مرهقة وفاقدة لقسط كبير من مصداقيتها. لقد تكاثرت منذ السبعينات الآراء القائلة بوفاتها، في البلدان الأجنبية أولاً ثم في الكتابات العربية. والانطباع السائد هو أنها أصبحت حركة سياسية-ايديولوجية، دمّرها على السواء أنصارها (أنظمة فئوية و/ أو ديكتاتورية) وخصومها (قوميون قطريون استولوا على التراث الذي خلفه الاستعمار، وإسلاميون) وحلفاؤها الخارجيون (الإتحاد السوفياتي الزائل وحركة عدم الانحياز المتهافتة الآيلة بسرعة إلى الزوال) وأعداؤها (الحركة الإسلامية المحافظة السائرة على النهج السعودي، وإسرائيل بقدرتها العسكرية وأخيراً الغرب، وهو في أحسن حالاته غير متفهم لها ومناوئ لها في حالته الطبيعية).

إن مجرد ذكر الوحدة العربية مثير اليوم للابتسام، وإن كان ذلك عن سوء تقدير. فإن كانت الدول العربية لا تريد أن تتحد أو لا تنجح في تحقيق الوحدة، فذلك أن أياً منها لا يقوى على العيش دون أن يروز الأخر، ولا على تحديد هويته وإثبات وجوده إلا بالقياس إلى الآخر. هكذا بات التنافس والتسابق والتعادي - ويا للمفارقة - أنماطاً من التكامل تقوم مقام التعاون (لوشياني وسلامة، ١٩٨٨، بالانكليزية). ويبدو أن الأنظمة العربية بحاجة عضوية، في سبيل تحقيق استمراريتها، إلى حالة التخاصم هذه. فلعل بناء التمايز، بالمنافسة أو العداء، مجرد إشارة إلى غلبة النموذج الوحدوي الأسمى، على نحو غير واع. فلا تزال كل دولة من الدول العربية تحتاج، في سبيل إضفاء الشرعية على كيانها، إلى أن تتمايز طوعياً عن جارتها وإلى أن تبرهن عن استحالة التعايش معها، وهذا من شأنه أن يقود بشكل طبيعي إلى الوحدة[٦]. فأصغر الدول العربية وأكثرها عرضة للتهديد قد طور استراتيجية حقيقية لتأكيد هويته، وذلك بتضخيم خصوصيته على نحو كاريكاتوري، مقراً من خلال ذلك بأن الفكرة الوحدوية لا تزال تحتفظ بفعاليتها القوية (سلامة، ١٩٩٤، الفصل الثالث، بالفرنسية).

ينجم عن ذلك تناقض صارخ بين تآكل واضح للتيار العروبي الناهض في الخمسينات من جهة، وعجز الدول القطرية عن الإفادة من هذا التآكل، أقله لجهة إضفاء الشرعية على فكرتها القطرية من جهة أخرى، إذ ان تأكيد الدول القائمة على هويتها يعتوره غالباً شعور

٦. تمثل دولتا اليمن المثال النموذجي لهذه الحالة، فهما تراوحان باستمرار بين الحرب المعلنة والوحدة الكاملة، ولم تنجحا (حتى كتابة هذه السطور) في إيجاد صيغة وسط للتعايش.

بالحياء وسرعان ما يوصم بالانعزالية. فعجز العروبة لا يؤول آلياً إلى مزيد من الولاء للدولة القطرية. وإلا فكيف نفسر سيطرة سورية على لبنان، وانهيار الدولة في العراق، والإندماج الإشكالي بين شطري اليمن ومواقف موريتانيا الغريبة في أغلب الأحيان؟ فإذا ما دققنا في الأمر رأينا أنه، بينما كانت العروبة تنازع، راحت الأنظمة هي أيضاً تنهار، تجاه وطأة تفاقم المطالب الاجتماعية التي عجزت عن تلبيتها، والتي زاد من حدتها كل من الانفجار السكاني (فارج، في كتاب سلامة، ١٩٩٤) وتضخم المدن بدون رقيب وانهيار الواردات النفطية المبكر. إن «الجماهير الشعبية»، حين جعلت تتخلى بشكل أكيد عن الأحلام الوحدوية السائدة في العقود السابقة، لم تحول ولاءها بالضرورة إلى الدولة القطرية، ذلك الكيان المركب من أجهزة مهترئة والغارق في الديون والمصاب بالعجز والفساد، فكيف له أن يثير الحماس؟

وبسبب من ذلك كله، لعل ما نشهده الآن هو تراجع الإشكالية القومية في العالم العربي، أكثر منه انقراضاً للقومية العربية. إن غلبة الايديولوجيات القومية في الثقافة السياسية تتأرجح باستمرار، فهي تحتد في بعض المراحل ثم يصيبها الوهن أو تهمش. فلا يستحيل أن تكون القومية العربية، في وضعها الراهن، قد أصيبت، بالوهن وأن يكون العرب بصدد تغيير الإشكالية الرئيسية لموقعهم في العالم. فبما أن حدة التساؤل (الآيل بجوهره إلى هذا السؤال «من أنا؟») متغيرة، فقد لا يكون الأمر المطروح حالياً هو استبدال الوحدة العربية بسلسلة لا تنتهي من القوميات المحلية، بقدر ما هو استنزاف كلي لهذه النوعية من الطروحات بجميع صورها الكامنة. فلا يقتصر الأمر، والحالة هذه، على مجرد تناوب بين الجماعات المتخيلة، بل يتعداه إلي إعادة تحديد كلية لثوابت عملية التماهي السياسي.

لا شيء إذاً أكثر إثارة للعجب من التهميش الذي وقعت فيه المعادلة التناقضية علماني/ ديني. فالنظام العراقي، وهو الأكثر تقدماً في مجال العلمانية والنهوض بالمرأة، لم يتورع عن إضافة كلمة «الله» إلى علمه الوطني عشية معركة الكويت، ولا عن دعوة الجبهة الإسلامية الجزائرية وحكمتيار الأفغاني إلى التضامن معه ثم العمل فعلاً بهذا التضامن، ولا عن المباشرة بحوار متواطئ مع إيران التي حاربها خلال عقد كامل. وفي رقعة أخرى، سارعت الجبهتان الشعبية والديمقراطية لتحرير فلسطين المكونتان من ماركسيين متعبين (ومع أنهما بقيادة مسيحيين) إلى الانضمام إلى حماس، للتنديد باتفاقيات أوسلو وبعرفات الذي وقعها. وأما سورية التي كانت أشرس أنظمة المنطقة معاملة للإخوان المسلمين على أراضيها، فقد رعت بعناية تامة نهوض حزب الله في لبنان. فحين يتعلق الأمر بالمعارك الوطنية الكبرى، أي تلك التي تقوم بين الأمة والغرب،

لا مجال للتمييز بين مقدمي العون، فالكل مطالب بمشاركة كلية. ذلك مما ترك السعوديين في حالة ذهول من سخف سخائهم في تمويل الحركات الإسلامية التي انخرطت تحت راية صدام حسين، والإخوان المسلمين في الكويت في حالة استغراب كلي مما لمسوه من خيانة إخوان لهم على امتداد المنطقة فضلوا التصفيق لصدام بدل أن يقدموا لهم الدعم.

والغرب نفسه، هل يأخذ حقاً على محمل الجد التزامه بالعلمنة في العالمين العربي والإسلامي؟ فلنتجاوز التنديد الذي أثارته مأساة الجزائر ولننظر إلى الماضي القريب، نرَ الغرب دائما على أهبة الاستعداد للدفاع عن مصالحه بالقوة، بغض النظر عن طبيعة النظام المعني. فحملة السويس شنت ضد عبد الناصر، حين كان يجابه الإخوان المسلمين في الداخل وبروز تيار إسلامي-سعودي التوجه في كل المنطقة. والعداء المستمر تجاه سورية يتجاهل توجهاتها العلمانية الواضحة منذ أربعين سنة. وسخط الغرب من مبادرات الجزائر أيام بومدين وليبيا في عهد القذافي، لا تخفف من حدته جهودهما في إبعاد التيار الديني عن السياسة. أما الحملة الضخمة ضد عراق صدام حسين فقد اعتبرت، في المنظور الثقافي المحلي، بمثابة دعم عظيم لجاريه الإسلاميين كل على طريقته، أي السعودية وإيران (سلامة، ١٩٩٣، بالإنكليزية). كما أن عرفات لم تعترف به إسرائيل ولم يستقبله المسؤولون في البيت الأبيض، إلا بعد أن أصبحت حماس قوة يحسب لها الحساب. وبالتالي فإن توجه النظام القائم، علمانياً كان أم دينياً، لم يكن يوماً من الأيام معياراً للدبلوماسية الغربية، وذلك مما أدى إلى ضعف تأثير هذا التمايز بين العلماني والديني في المجتمعات العربية. ينتج عن ذلك، أن مناهضة الغرب لها من الفائدة على المستوى السياسي ما لا يعبأ معه لنوعية الخطاب المستعمل في سبيل التعبئة. فالتحدي الموجه إلى الغرب هو المهم بحد ذاته، لا فرق إن قذف به باسم الأمة العربية أم باسم الله العلي القدير.

ولم يكن بوسع النموذج الإسرائيلي، الذي يتماهى فيه القومي مع الديني، إلا أن يعزز أيما تعزيز التطور في هذا الاتجاه. لنتغاضَ عن الدسائس الخطيرة التي استعملتها الحكومة الإسرائيلية حين شجعت خلال سنوات طويلة (١٩٨٢-١٩٩٢) إسلاميي الأراضي المحتلة في سبيل إضعاف نفوذ منظمة التحرير (وهي لعبة دفع السادات حياته ثمناً لها) دون أن تدري أنها تفلت المارد من عقاله. ولنلفت الانتباه إلى أن الانتصارات العسكرية المتلاحقة والباهرة التي حققتها، حدت أعداءها على البحث عن أسباب هذه الانتصارات، وإلى نسبتها - أقله في منظور وعاظ كثيرين - إلى هذا الدمج بالذات بين القومي والديني. وقد دفع هذا الاستنتاج الوعاظ إلى أن ينددوا بموقف القوميين العرب، ليس بسبب عدم محاربتهم لإسرائيل بل بسبب فشلهم الناجم عن عدم فهمهم وعن

إحجامهم عن تبني النموذج الإسرائيلي.

إن هذا الانزلاق يوضحه بشكل صريح بعض من درس الأصول الاجتماعية للقوميين الذين تحولوا إلى إسلاميين. كان ميشيل سورا قد أثبت ذلك من خلال دراسته لأحد أحياء مدينة طرابلس (في لبنان)، إذ ان «الشباب» الذين يتحدث عنهم مالوا أولاً إلى الناصرية، ثم إلى بعض الحركات المحلية المنبثقة عنها، قبل أن ينخرطوا في المقاومة الفلسطينية لينفصلوا عنها ويرفعوا، في نهاية المطاف، راية الإسلام. جرت هذه التحولات على صعيد الولاء السياسي والبلاغة النضالية، لا على صعيد تحديد العدو، الذي بقي هو هو (الدولة اللبنانية وإسرائيل والغرب)، ولا على صعيد الالتزام، الذي بقي التزاماً حتى الاستشهاد (سورا، ١٩٨٩، ص ١٧٠-١٧٢ بالفرنسية). أما الخطاب التعبوي الذي اعتمدته الجبهة الإسلامية للإنقاذ، فقد حافظ على فكرة الأمانة للقومية، التي اعتمدت في فترة ما قبل الاستقلال، ثم ضحى بها نظام جبهة التحرير، وترى جبهة الإنقاذ وجوب استعادتها مجدداً. وغالباً ما كان ناخبو جبهة الإنقاذ من المنتمين إلى جبهة التحرير، الباحثين عن انطلاقة جديدة للقومية التي أفسدتها إدارة الدولة (لبات، في كتاب كيبيل، ١٩٩٤، بالفرنسية). وأما تحول عادل حسين فأدعى للذهول، إذ انه بعد أن قضى إحدى عشرة سنة في السجون الناصرية بسبب انتمائه إلى الحزب الشيوعي، خرج منها مؤمناً بالقومية العربية، ثم بعد أن لاحظ انهيارها التحق بالحركة الإسلامية. ولا ضير أن يكون قادة حماس من رجال الدين، إلا أن أتباعها يرون إليها حركة قومية راديكالية أكثر منها وسيلة لتطبيق الشريعة.

فلا عجب والحالة هذه أن نرى مركز أبحاث الوحدة العربية، المؤتمن بامتياز على عقيدة الحركة القومية، وقد أصبح في نهاية الثمانينات - وبعد أن كان حذراً من نشر أي كتاب يتسم بصبغة دينية - ينشر، إضافة إلى كتابات الجابري، مؤلفات راشد الغنوشي نفسه (زعيم حزب النهضة الإسلامي في تونس والمنظر له) ويجري حواراً علنياً مع الإسلاميين. وفي رأيي أن هذا الحوار القومي-الديني (مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩) هو بمثابة وثيقة رمزية للتحول العميق الراهن. فباستثناء بعض المسيحيين، الذين ظلوا أوفياء لمبدأ فصل الدين عن السياسة، نرى شبه إجماع على اعتبار أن لا شيء بعد يفصل الإسلاميين عن القوميين إذا ما تخلى هؤلاء عن العلمانية التي أدخلها المفكرون السوريون واللبنانيون على القومية. فيقول طارق البشري: «إن العروبة تقترب من الإسلام بقدر ما تبتعد عن العلمانية»، ويستطرد كمال أبو المجد: «لا شيء يفرض على القومية أن تكون علمانية»، ويتمنى رضوان السيد على القوميين أن يتخلوا عن العلمانية وعلى الإسلاميين أن يقلعوا عن إلحاحهم على تطبيق الشريعة، فيتشابهوا ويتماهوا في نفس الأمة (مركز

دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٩).

إن مما يسهل هذا التطور، ولا شك، هو التقلص السريع الواضح على امتداد المنطقة في نسبة المسيحيين العددية. ففي أكثر بلدان المنطقة، شهدت الأقليات المسيحية خلال النصف الثاني من هذا القرن، بسبب انخفاض نسبة الولادات فيها ونزوعها إلى الهجرة أكثر من غيرها وغلبة الخطاب المعادي للغرب، تراجعاً بطيئاً لنفوذها السياسي الذي كان بلغ أوجه خلال حقبة النضال في سبيل الاستقلال. فأقباط مصر عرفوا عصرهم الذهبي أيام الوفد (١٩٢١-١٩٥٢)، أما مشاركتهم في النظام الجمهوري فبقيت رمزية. وفي الأردن تضاءل دورهم بنسبة تراجع نسبتهم العددية (التي تقلصت على ما يبدو من ١٠ إلى ٤٪ خلال ثلاثين عاماً). وفي فلسطين حرمت المسيحيين هجرتهم من الدور الذي اضطلعوا قبل عام ١٩٤٨. أما في لبنان فقد خرج المسيحيون مهزومين ومبلبلين من الحرب الأهلية التي قلصت نفوذهم السياسي والثقافي تقليصاً كبيراً.

ولا عجب أيضاً أن يعير مثقفو المشرق، في هذه المرحلة، أذناً صاغية ليس لأحداث الجزائر فحسب بل وللكتابات التي تصلهم من المغرب. ولّى زمن كان فيه المغاربة المعروفون في المشرق من التحديثيين الناطقين بالفرنسية، يكتبون بهذه اللغة ويدعون إلى اعتماد الجرأة في التحديث الثقافي، شأن الكاتب المغربي عبدالله العروي والتونسي هشام جعيط، اللذين ترجمت كتبهما ونشرت في بيروت بفضل دعم التيارات التحديثية. ففي العقدين الأخيرين احتل الساحة السياسية كتاب مغاربة آخرون، يكتبون بالعربية ساعين لمساءلة التراث وإحيائه، باسم عقلانية إسلامية اتخذوها منطلقاً اعتبروه الأنسب في المواجهة السياسية مع الغرب. أشهرهم الكاتب المغربي محمد عابد الجابري الذي تصدرت مجلداته الخمسة عشر لائحة المبيعات.

إن سبب تأثير هذه الكتابات الوافدة من المغرب، يعود إلى عدة عوامل متداخلة. أولها أنها تصدر عن مجتمعات متجانسة طائفياً فيتسنى لها، أكثر من كتابات المشرق، أن توفق بسهولة بين الاهتمام بالتراث الديني والالتزام الصارم بالقومية (فالجابري مثلاً عضو مهم في الاتحاد الاشتراكي للقوى الشعبية). أضف إلى ذلك أن قوميتها لم تفقد بريقها، كما هي الحال في أغلب الأحيان بالنسبة إلى القوميين المشارقة، الذين طال تورطهم مع أنظمة قومية، تتهافت الآن بعد أن «أعالت» آخر دعاة هذه الايديولوجية واستأجرتهم كمحامين عن سياستها، شأن العراق وليبيا وسورية. وأهم من هذا وذاك أن القوميين المغاربة لم يتسنّ لهم التصدي لقضية العلمانية الناغزة، فلم يستعدوا التيارات الإسلامية المتواجدة في مجتمعاتهم. لذلك يبدون اليوم أكثر أهلية من نظرائهم المشارقة لتحقيق الانصهار بين القومية والإسلامية.

ينجم عن ذلك أن ذروة التوتر، الذي يعتمل الحركة الإسلامية اليوم، قائم، وبشكل يزداد علنية، بين التيارات المنبثقة عن الحركات الإسلامية التي كانت إلى الأمس مناوئة للقومية (شأن الإخوان المسلمين) وبين تلك التي خرجت من صلب الحركة القومية ثم تصدت لصياغتها باتجاه ديني. فالأولى عادة ماضوية سياسياً، ومحافظة اجتماعياً، وطقوسية موالية للسعودية، وملتبسة في مواقفها من عملية السلام مع إسرائيل، وأخيراً مناوئة لأي تحالف مع القوى غير الإسلامية. أما الثانية فأميل للتصدي للمهمات، فهي أكثر تسيسا في طموحاتها، وأكثر اهتماماً بتولي السلطة لتجعلها في منأى كلي عن التأثيرات الغربية. الأولى تنعى على القوميين وجودهم نفسه، والثانية لا تغفر لهم فشلهم فلا تتورع عن تلقف المشعل منهم في سبيل تحقيق طموحاتهم، أي الاستقلال السياسي والثقافي والنضال ضد إسرائيل ونبذ الغرب، ولكن باعتماد خطاب أكثر راديكالية وأكثر دينية.

إن المنافسة بين الإتجاهين تجتاح العالم العربي بأسره. وخلافاً لما يوحي به أوليفيه روا (روا، ١٩٩٢، بالفرنسية) فإن الاتجاه الثاني قد ينتصر شيئاً فشيئاً. هذا ما يشير إليه الوضع في الجزائر حيث انتصر التكنقراطيون، المتخرجون من معاهد جبهة التحرير وجهازها الإداري، على الإسلاميين الماضويين مثل حركة حماس الجزائرية، تلك الصورة الباهتة عن الإخوان المسلمين في مصر وكذلك على السلفيين الذين يستوحون النموذج السعودي. ويلاحظ الأمر نفسه في السودان حيث ترك أنصار الحركة المهدية والإخوان المسلمون المحليون الحلبة لمجموعة جديدة، يقودها حسن الترابي، وهو قومي وإسلامي تخرج من السوربون وكامبريدج. وفي كافة الأقطار الأخرى نرى هذا الاتجاه الإسلامي - بوصفه قومية محتدة شوفينية ومناهضة للغرب، لا تتورع عن التمثل بإيران بغض النظر عن شيعيتها الغالبة (وهذا خلاف آخر وإن كان ثانوياً مع الاتجاه الأول) - يهاجم الاتجاه الإسلامي الطقوسي، معتبراً إياه من مخلفات الماضي، متراخياً فاقداً لمصداقيته بسبب عشرته الطويلة للبلاط السعودي، ولعافيته بسبب ازدواجيته حول القضايا القومية.

ومما سهّل أيضاً انتقال المشعل القومي من فريق إلى آخر، كون العروبة والإسلام يتغذيان من النفس التربة، أي استحالة التوافق بين الميثولوجيا القومية والأوضاع القطرية القائمة (وهي شبيهة بالدول الناجمة عن مؤتمر وستفاليا، الذي كرّس عملياً الحدود بين الدول الأوروبية) المنبثقة من انهيار الامبراطورية العثمانية ومن انحسار الاستعمار. فأغلب الدول القطرية لا تمتلك ميثولوجيا تؤسس لها، بينما لا تملك الميثولوجيتان الكبريان القادرتان على التعبئة (أي العروبة والإسلام) دولاً قطرية تتجسد فيها. هكذا يتلاقى الإسلام والعروبة في احتقارهما المشترك للجغرافية السياسية وبالتالي للتعامل

معها. صحيح أن الإسلاميين بإمكانهم أن يحدوا آفاقهم بدولة خاصة، على منوال ما فعل تيار الجزأرة - ولا يزال - في إطار جبهة الإنقاذ، محققاً بذلك بعض النجاح. لكن لا شيء يشير إلى أن مبدأ «الإسلامية في بلد واحد» - حسب الشعار المعروف - قد يتجذر بما فيه الكفاية ليتمكن من الوقوف في وجه شعور إسلامي، متفش ومتخط للقوميات، لأنه لا يرتاح إلى حدودها. ولهذا السبب فالإسلامية، وهي غير ديمقراطية في خياراتها الأساسية، تستمر في النهج الذي انتهجه التيار العروبي على صعيد تشترك فيه الإيديولوجيتان: فكلاهما يميلان إلى انتاج أنظمة «ذات رسالة»، تتقبل واقعاً قطرياً خاصاً ولكنها تسعى في الوقت نفسه إلى الحصول على مشروعية شعبوية بين ظهرانيها، وعلى النهوض، خارج حدودها، «برسالة»، تأمل منها مزيداً من المشروعية.

كان للنفط في هذا السياق أثر متعدد الوجوه. ففي البداية اضطلع بدور المغناطيس الجامع لما حوله: فشعار «نفط العرب للعرب»، شهره العروبيون سلاحا لمحاربة الامتيازات الأجنبية والأنظمة المحافظة التي فرطت بها ثم اتخذ هذا الشعار معنى آخر، بعد تأميم النفط وارتفاع أسعاره في السوق العالمية ابتداء من عام ١٩٧٢، فتحول من سلاح ضد المصالح الأجنبية إلى مرادف للرغبة في توزيع شامل للعائدات على مجمل المنطقة، بدل أن تستأثر به الدول المنتجة. وقد بلغت هذه الرؤية ذروتها عام ١٩٨٠، إبان أزمة النفط الثانية، حين التأمت في عمان قمة مخصصة لدراسة التكامل الإنمائي في العالم العربي. غير أن العراق وهو صاحب المبادرة في عقد هذه القمة، قام في نفس العام، بشن حربه ضد إيران، فراحت أسعار النفط، ابتداء من العام التالي، بالهبوط بشكل لا مرد له.

فانقلب النفط حينئذ ضد القوميين المتشددين الذين شهروه «سلاحاً سياسياً». وحين انهارت الأسعار في الثمانينات، وجدت ممالك الخليج النفطية (وهي قليلة السكان غزيرة الاحتياط النفطي) في موقع يحسدها عليه خصومها العروبيون (دولهم أكثر سكاناً وعاجزة عن مراكمة فوائض مستمرة)، فاستخدمت عائداتها لتقوم بعملية استيلاء على الثقافة السياسية ووسائل الإعلام في العالم العربي. أما العراق فلم يقو، بعد أن فقد موارده بسبب الحروب والحظر المفروض عليه، على الحد من هذا المشروع الثقافي والإعلامي السعودي، كما أن ليبيا أيضاً أصبحت في موقع الدفاع عن النفس، فخلت الساحة للسعوديين. إلا أن هذا النصر يبدو نصراً عابراً، إذ ان سوء توزيع العائدات النفطية بين الدول العربية-الإسلامية كان له تأثير فعال في إضعاف الدولة القطرية (لا شك في أن أكثر الشعارات أثراً، من بين كافة الشعارات التي رفعتها بغداد خلال احتلال الكويت، كان ذلك الذي تناول النفط)، إذ كيف تحق مطالبة الأغنياء بمساهمة جوهرية في اقتصاد الفقراء، دون التأكيد على أن الأغنياء، بضرب الصفح عن الحدود بين البلدان،

هم المدينون للفقراء باسم تضامن يعلو على حدود الدول، كان عروبياً بالأمس فأصبح اليوم إسلامياً؟

فلا مفرّ إذاً من تقرير أنه إذا كانت عروبة الخمسينات قد ماتت فالدولة القطرية ليست في الحقيقة خليفتها، أو أقله ليست خليفتها الرئيسية. فلعل العرب قد انتهوا نهائياً من تساؤلهم المضني والعقيم عن الصيغ الواقعية والحاسمة لجماعتهم السياسية. ولكن لا يبدو لي أن منظومة وستفالية (تكرس الحدود القائمة) قد استقرت في المنطقة، هذا إن صح أن القومية نتيجة لكيان، هو الدولة، أصبح موضع قبول واعتراف، وفقاً لنموذج جيلنير-هوبسباوم. بل يبدو لي، على العكس من ذلك، أنه مع تقلص المسيحية عددياً وهزال (وفي بعض الحالات انهيار) أجهزة الدولة، ومع استمرار النموذج الإسرائيلي والتأثير الوخيم لسوء توزيع الثروة البترولية، تشهد العروبة تحولاً يستعيد، ولكن بلغة دينية، نفس العداء المتأصل تجاه الحدود التي عملت بها الأنظمة القائمة، ونفس النبذ المتجذر تجاه دولة إسرائيل، ونفس التعطش إلى هوية ثقافية متمايزة عن الغرب، ونفس المطالبة بموقع أفضل على الساحة العالمية. فالإسلاميون لا ينعون العروبة إلا ليكونوا ورثتها الأحقين.

المراجع

المراجع العربية :

الدوري، عبد العزيز (١٨٨٤) : «التكوين التاريخي للأمة العربية»، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

سلامة، غسان (١٩٨٧): «المجتمع والدولة في المشرق العربي»، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

العظمة، عزيز (١٩٩٢): «العلمانية من منظور مختلف»، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

فرح، الياس (وآخرون): «ميشيل عفلق، قضايا الفكر والممارسة»، مركز الدراسات السياسية، جامعة القاهرة.

الفكيكي، هاني (١٩٩٣): «أوكار الهزيمة»، لندن، رياض الريس.

مركز دراسات الوحدة العربية :

- (١٩٨٢)، «جامعة الدول العربية، الوقائع والطموح»، بيروت.
- (١٩٨٩)، «الحوار القومي-الديني»، بيروت.
- (١٩٩٣)، «قراءة في الفكر القومي»، ٣ أجزاء، بيروت.

المراجع الأجنبية :

Abdelmalak, Anouar (1969), *Idéologie et renaissance nationale: L'Egypte*, Paris, Anthropos.

Ajami, Fouad (1981), *The Arabe Predicament*, Cambridge and New York, Cambridge University Press.

– (1991), "The end of Arab nationalism", *The New Republic*, 12 august.

Anderson, Benedict (1991), *Imagined Communities*, London, Verso.

Batatu, Hanna (1978), *The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq*, Princeton University Press.

Carré, Olivier (1993), *Le nationalisme arabe*, Paris, Fayard.

– (1979), *La légitimation islamique des socialismes arabes*, Paris, Presses de FNSP.

Dawisha, Adeel (1976), *Egypt in the Arab World: the Elements of Foreign Policy*, London, Macmillan.

Dawn, C. Ernest (1973), *From Ottomanism to Arabism: Essays on the Origins of Arab Nationalism*, Urbana.

Gellner, Ernest (1990), *Nations and Nationalism*, London, Basil Black-Well.

Gershoni, Israel (1981), *The Emergence of Pan-Arabism in Egypt*, Tel-Aviv, The Shiloah Center for Middle Eastern and Africain Studies.

Gomaa, Ahmed (1978), *The Formation of the Arab League of States*, London, Macmillan.

Hobsbawm, E.J. (1990), *Nations and Nationalism since 1780: Program, Myth, Reality*, Cambridge University Press.

Haurani, Albert (1962), *The Arabic Thougth in the Liberal Age 1798-1939*, Oxford University Press.

Keppel, Gilles (dir.) (1994), *Exil et Royaumes; Les appartenances au monde arabo-musulman aujourd'hui*, Paris, Presses de la FNSP.

Kerr, Malcolm (1971), *The Arab Cold War: Nasser and his Rivals*, Oxford University Press.

Khalidi, Rashid (eds.) (1991), *The Origins of Arab Nationalism*, New York, Columbia University Press.

Al-Khalil, Samir (1989), *Republic of Fears: The Politics of Modern Iraq*, Los Angeles, University of California Press.

Khouri, Philip S. (1987), *Syria and the French Mandate: the Politics of Arab Nationalism 1920-1945*, London, IB Tauris.

Luciani, Giacomo and Salamé, Ghassan (eds.) (1988), *The Politics of Arab Integration*, London, Croom Helm.

Massignon, Louis (1940), «*L'Umma* et ses synonymes», *Revue des études islamiques*, pages 151-157.

Roy, Olivier (1992), *L'Echec de l'islam politique*, Paris, Le Seuil.

Salamé, Ghassan (dir.) (1994), *démocraties sans démocrates: politiques d'ouverture dans le monde arabe et islamique*, Paris, Fayard.

– (1993), "Islam and the West", *Foreign Policy*, Spring, n° 90, pp. 22-37.

– (1991), «Un pétro-dinar belligène», *Maghreb-Machrek*, n° 133, juillet-septembre, p. 3-18.

– (dir.) (1987), *The Fondations of the Arab State*, London, Croom Helm.

Seale, Patrick (1988), *Assad, The Struggle for the Middle East*, London, IB Tauris.

– (1965), *The Struggle for Syria: A Study of Post-War Arab Politics 1945-1958*, Oxford University Press.

Seurat, Michel (1989), *L'Etat de barbarie*, Paris, Le Seuil.

Van Dam, Nikolaos (1979), *The Struggle for Power in Syria: Sectarianism, Regionalism and Tribalism in Politics 1961-1980*, London, Croom Helm.

Vatikiotis, P.J. (1969), *The History of Egypt*, Baltimore, The John Hopkins University Press.