من كتاب" تاوحدة العربية: تجاربها وتوقعاتها"، بيروت: مركز الوحدة العربية، 1989

# الفصل الثامن

# عوائق الواقع العربي القطري

غسان سلامة (*)

## أولاً: تجاوز الايديولوجيا

التعبير الوارد أمامنا واضح في الشكل: الواقع القطري يعيق الوحدة العربية لكن الالتباس يحيق بهذا التعبير، كيفما تمت مقاربة مضمونه. الواقع يبدو عقبة أمام الحلم، والقطرية عقبة أمام الوحدة، والانعزاليات عقبات كثيرة أمام الفكرة العربية. هذا دون شك عنوان لمقولة ايديولوجية رددها القوميون العرب الأوائل، وما زال المعجبون بهم يفعلون. والمقولات الايديولوجية يصعب ردها، بل مناقشتها، بل حتى لمسها بالفعل، سيما عند تحولها إلى جسر يعبر منه المؤمن من رداءة الواقع إلى مجال اليوتوبيا. وهل يحق لنا فعلاً أن نعدمه هذا الجسر؟

خارج المعايير الايديولوجية، الوحدة وعكسها، أو بالأحرى المنحى الوحدوي، وما يسميه الوحدويون «المنحى القطري»، متساويان، لكونهما بالذات يؤلفان مقولتين ايديولوجيتين. من هنا ينبغي علينا أن نلتزم الحذر الشديد فالوحدويون، والذين يعتبرهم الوحدويون أعداء لهم، يتلاعبون بالتاريخ، وبتاريخ الأفكار، وبرؤية الواقع بصورة متساوية وكم تكثر الكتابات التي تقحم فيها الوحدة العربية حيث يصعب على الناظر الحسن النية أن يرى لها أثراً، كما تكثر الكتابات التي تتغافل عن حالات التواصل بين العرب بينما ذاك التواصل حي عميق. وفي الاقحام كما في التغافل قدر لا بأس به من التعبير عن انحيازات حزبية، وفي الاجمال، عن مصالح.

ويصعب على أي كان أن يقدّم نفسه حَكَماً في سجال لا يسمح لعناصره بأن تكتمل. ففي هذا النوع من السجالات، لا مجال للحكم، ولا للمراقب الموضوعي. وجل الوحدويين

---

(*) أستاذ العلوم السياسية في جامعة باريس الأولى، وفي معهد الدراسات السياسية في باريس.



من كتاب "الوحدة العربية: تجاربها وتوقعاتها"، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ١٩٨٩

يضعونك في مأزق اختيار جانبهم أو الانزلاق في الجهالة، بل في العمالة. ثم من هو الحكم القادر على مقاربة مسألة بهذه الصعوبة التاريخية، وبهذه الحدة؟ فما العمل: هل نردّد مع جوقة المتحمسين عن علم أو عن جهل، عن حلم أم مصلحة، مقولات الوحدويين الأوائل؟ هل نقبل بتشكيكهم بمن لا يشاركهم هذا التحمس؟ وما الفائدة من ترداد شعاراتهم وأحكامهم في كتب ومقالات ومداخلات ليست جديدة إلا في سنة تزمينها؟ فلنراهن على رحابة صدر المتحمسين، وندخل الى الموضوع حاملين تأففنا من مقولات الوحدويين المبسطة ونحن نشاركهم تأففهم من «الواقع القطري».

والحقيقة أنه يصعب الكلام منهجياً عن «واقع قطري». فالواقع هو الواقع، هو بابنا الأوحد، في العلوم الانسانية، للولوج إلى ما يتعداه. أما ما يسمّى «بالقطرية»، فهذا تعبير حاذرنا دوماً استعماله، نظراً إلى التصاق الممارسة السياسية العربية به بحيث أصبح استعماله صعباً على غير الايديولوجيين. فبينما يرى «الوحدويون» القطرية هنا وهناك، ينفض «القطريون» هذه التهمة الخطيرة عن أنفسهم نفضاً مطلقاً. فهم ليسوا «قطريين» إلا بمنطق الذين نصبّوا أنفسهم أمناء على روح الوحدة. ويعجب الإنسان فعلاً من تأخر «الوحدويين» المستمر عن فهم حقيقة مأزقهم في الثقافة السياسية الراهنة، ويرى في بعض مواقفهم شيئاً من سذاجة الأوائل. إذ كيف هم قادرون على التعامي عن حقيقة تحوّل الفكرة العروبية إلى نوع من القيمة المطلقة يرتديها كل مسيّس عربي بالضرورة؟ فمن النادر جداً أن يقف عربي من المنخرطين في الشأن العام لينبذ انتماءه للعروبة (ولو أن حالات كهذه حصلت أحياناً قليلة). وهذه الندرة في التهجم على الفكرة العربية، بينما أحوال الوحدويين كما نعلم ويعلمون في الواقع الراهن، هي في الآن معاً عنوان نجاح الوحدويين وصورة فشلهم. هي الفخ الذي نصبوه في الواقع لأنفسهم.

ذلك أن تحوّل «العروبة» إلى قيمة سياسية عامة (وهو أمر حديث في المنظار التاريخي)، رافقه بالفعل انفصال عن القوى التي شاءت أن تجعل منها سلاحها الأول. فأصبحت العروبة معطى مقبولاً، بل نوعاً من الشهادة المعاد تأكيدها في أول الخطاب، أياً كانت الممارسة. فهل نفرح بهذا الشمول أم أننا نرى فيه، كما في غيره من الأمور، نوعاً من استيعاب قوى الواقع لمقولات الداعين إلى تغييره. والاستيعاب كما نعلم نوع من أنواع الهزيمة التاريخية لصاحب الأفكار المستوعبة، كما استوعب الرومان فكر الإغريق بعد استتباعهم سياسياً، أو كما استوعب الغرب بعض الثقافة العربية ـ الإسلامية عندما بدأ حركته الكبيرة للاستيلاء على أرض العرب. كان على الأرجح من الأفضل لـ «الوحدويين» أن يقوم البعض الكبير برفض الفكرة العربية وبنبذها في الخطاب، فيتبدّى آنذاك الفارق الشاسع بين الخطاب العام والأفكار الخاصة ويتبدّى خصوصاً الطابع الهش والملتبس لهذا الإجماع شبه الكامل على الفكرة العربية.

جدلية الوحدة/ القطرية، جدلية ملتبسة، يصعب بالتالي الولوج إليها دون جرعة كبيرة من الايديولوجيا. لذلك فهي عقيمة، لأنها لا تحمل على استخراج عنصر تأليفي منها. هي

جزء من السجال السياسي الدائر منذ نصف قرن، وقد أعيدت صياغته على أرض الوحدويين. فهذه الجدلية يغلب عليها ضمناً منطق أدبي بل حُكم أخلاقي اذ يتقابل فيها، في المنطق السائد، الخير والشر، المرغوب به والمرفوض. هذه الثنائية الأخلاقية ليست جدلية فلسفية، كما نعلم، بل هي مادة خام للمأساة الاغريقية، اذ الشر منتصر حتى الساعة، وفقاً لهذه النظرة. وما علينا بالتالي إلا إعادة رجمه، متباكين على الأبطال، ومنتحبين على انعدام الخير في هذا العالم، كمثل جوقة من الناحبات، ترافق المأساة ولا ترى مخرجاً يقي من حدوثها. غير أن الفلسفة، والعلوم الإنسانية بالتالي، قد حاولت جاهدة الخروج من هذا المنطق المأساوي ـ الأخلاقي، الذي يثير الرهبة والشفقة بهدف التساؤل الحرّ عن الواقع.

والواقع أن الخلاف دائر فعلاً، بين حسني النية على الأقل، على أمر بسيط، ولو أنه جوهري، وهو تحديد الاطار السياسي. وعلى الوحدويين العرب الاعتراف بادىء ذي بدء بأنهم ليسوا بالملاّكين الحصريين لفكرة الوحدة. فالكل يدعو إليها من وحدة العائلة، إلى وحدة القبيلة، إلى وحدة الوطن، إلى وحدات عديدة تتجاوز الأوطان القائمة، إلى وحدة العرب بل إلى وحدة المسلمين، ناهيك عن وحدة البشرية ضد ما يتهددها من أخطار جديدة كالتلوث النووي، أو تزايدها المفرط بالمقارنة مع الموارد المتوافرة على سطح الكرة. المطالبة بالوحدة أمر ليس حكراً على العروبيين إذاً، ويقيني أن جدلية الوحدة والتشتت عنصر أساسي من عناصر الثقافة العربية، وكأنما التشرذم خطر دائم لأي جماعة، والوحدة دواء ملائم دائماً لها. وربما أن العرب ليسوا أكثر تشبثاً من غيرهم بهذه الجدلية الدائمة، ولكن مؤشرات عديدة من الثقافة والتاريخ تحمل على الاعتقاد بأنهم فعلاً مشدودون أكثر من غيرهم إلى هذا الأمر.

وقد يكون التاريخ العربي أفضل منبع لتناول أسباب هذا الخوف العميق من التشتت والتعلق الدائم بالوحدة. ورب قائل إن التمسك بالنسب لأصل واحد في بنية العشيرة العربية نوع من أنواع التأسيس الأيديولوجي لهذا الاتجاه العميق نحو التوحّد كقيمة مطلقة. فالشعوب الموزعة قرى ومدناً ودساكر منذ أمد طويل، تبدو أكثر قابلية لقبول واقع التشرذم كمعطى طبيعي يفسرّه التوزع الجغرافي. بينما يحمل الشعر العربي، في جله، نوعاً من الرفض المبدئي لتأثير الجغرافيا في الهوية ولاشكال التمسك بأرض دون غيرها، وبمأسسة هذا التمسك كشكل من أشكال الروح الوطنية. بل يبدو أن إرجاع الهوية إلى أصل واحد هو نوع من تغليب وحدة الأصل في التاريخ على واقع التوزع الجغرافي، سيّما في بلاد الحضر. ولا ريب أن هذا التخيّل العمودي للهوية عبر التاريخ ما زالت له مؤثرات هائلة حتى يومنا هذا، وهو يفسر هذا الجنوح الدائم نحو التوحد، هذا الرفض المبدئي للتفرق وللتنوع، وهو تفرق (وتنوع وتوزع) نرى له قيمة ايجابية في غير حضارة غربية وافريقية وآسيوية.

الوحدويون العرب في هذا أمينون لثقافتهم، ويعيدون بالتالي انتاجها. فمن تراثهم العميق اقتبسوا هذا المنهج المبدئي نحو التوحد، ومن الفكر السائد منذ قرنين أو ثلاثة في مختلف أصقاع الدنيا، اقتبسوا تأطير هذا الجنوح الموروث ضمن مفهوم العروبة كرابط

قومي. الحرارة قديمة إذاً، والإطار إلى حد كبير جديد. أما البحث عن نشوء الأمم عبر التاريخ، ومتابعتها كأطر تعبر التاريخ الكثيف وتبقى نقية حتى يومنا هذا، فهو بحث ليس من اختصاصنا، ويبدو أنه لا يوصل بالفعل إلى نتائج نهائية لا يمكن ردها. فلكل صاحب اطار براهينه التاريخية تثبت وجود أمته المفضلة، سورية كانت أم مصرية، عربية كانت أم إسلامية. هذه خلافات بين الأحزاب، تنبع كلها من مبدأ ـ قيمة يقضي برفض الشرذمة، وباعتبار التعدد، عند حصوله، نوعاً من الشر. إنما الخلاف، هو ليس على مبدأ التوحّد، بل على حدود الإطار المرغوب. والوحدويون لهم من هذا الخلاف موقف وكنهه أن من ينعتونهم «بالقطريين» قد قبلوا بواقع تشرذم «الأمة العربية» إلى نيّف وعشرين كيانا، وهو واقع منبوذ لأنه يؤسس التشرذم بدلاً من أن ينبذه، وهو صنيعة الإرادات الأجنبية، وهو يمنع قيام العرب بـ «رسالتهم التاريخية». وإذا كان الأمر كذلك، فلماذا فشل العروبيون حتى الساعة في تحقيق مشروعهم، سيما في البلدان العربية التي تتبنى مقولاتهم كنوع من دين الدولة؟

فشلوا لأسباب عديدة أولها الإرادات الأجنبية المعاكسة، وهذا ما درسه كثيرون، ولمركز دراسات الوحدة العربية سلسلة طويلة من الكتب والمقالات فيه. وإذ لا مجال لأي شك في حقيقة هذا الأمر فالخلاف ممكن وقائم ومستمر حول تقدير أهميته الحقيقية. منطلق الوحدويين أن القاعدة هي «فرّق تسد» وأن المستعمر قد طبقها حيثما استطاع. لكن هذه القراءة المبسطة للتاريخ المعاصر لم تعد مقبولة. فالمستعمر نفسه قبل بحالات عديدة من التوحّد حيث كان التشرذم أمراً ممكناً له (كما في توحد المملكة السعودية مثلاً، أو في توحّد العراق المعاصر). والمستعمر لم ينشىء الدول كما يشاء. ونرى أمثلة عديدة على محاولات أوروبية للتعرف الحثيث إلى مطالب السكان، بل ولمحاولة السير في اتجاهها بما يضمن مصلحة المستعمر نفسه، ذلك أن قاعدة «فرّق تسد» بعيدة عن أن تكون مطلقة. ثم اننا نرى، في غير مكان من رقعة العرب، بل في معظم الأراضي العربية، ان الدول التي نشأت كانت امتداداً عصرياً لبنى سياسية متميزة إلى هذا الحد أو ذاك وهذه حال عُمان واليمن، ومصر ولبنان، والمغرب طبعاً.

الإرادة الأجنبية كانت عائقاً طبعاً، إنما الخلاف حول تقويم أهمية هذا العنصر، وهذا ما يتجاوز حدود هذا البحث. وتتولى هذه الندوة عرض عوائق أخرى، ذاتية وموضوعية. أما العائق الأهم، فقد كان (وربما انه لم يكن وانما أصبح) ما يسمّيه الوحدويون «الواقع القطري». وإن كان لي أن أوجز بتبسيط مقولتهم فهي كالتالي: يشكّل العرب أمّة واحدة، استطاعت الإرادة الخارجية أن تشرذمها «شظايا» متفرقة. غير أنه، مع الزمن، نشأت مصالح تذود عنها فئات استفادت من هذه التجزئة. وبالتالي فقد نمت ثقافة تعبّر عن هذه المصالح، وتزيدها ترسيخاً في نوع من لعبة المرايا المتقابلة حيث تنشىء المصالح ثقافتها، وتمتن الثقافة من المصالح من خلال إسباغ شرعية ما عليها. من هنا تنشأ العراقيل النفسية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية التي تكوّن معاً الروح القطرية، والتي تمنع اعادة الحق إلى نصابه، وعودة المياه العربية إلى مجاريها الوحدوية. والمطلوب بالتالي هو إزالة هذه العراقيل أمام مدّ الوحدة.

## ثانياً: للقطرية منطق

أسارع بالقول إن هذا المنطق غير مقنع تماماً، بالذات لأن لما يسمّيه الوحدويون بـ «الظاهرة القطرية» منطقاً لا يمكن نفيه، ونفيه المبدئي شكل من أشكال ضعف المنطق الوحدوي. نعم، إن للكيانات القائمة منطقاً ما، وإلا لكانت انهارت منذ زمن. والقول بوجود هذا المنطق لا يعني بالضرورة القبول به أو التخوف من تجاوزه. إنه منطق أقوى من منطق الوحدويين، ولذلك فهو حتى الساعة منتصر. وسيبقى منتصراً إن لم يقم الوحدويون بالنظر المتمعّن فيه، وبمحاولة تفكيكه المتأنية. أما نبذه في المطلق فتعبير عن الإخفاق في مواجهته. والكيانات القائمة ليست عوائق أمام أي شيء وفقاً لمنطقها، إنما هي باقية ومستمرة. هي عوائق لمن يريدون القضاء عليها وهم لن يقضوا عليها بموجة وحدوية جماهيرية جارفة طال انتظارها، ولا بقائد ملهم قد تجلبب بالكاريزما السحرية، ولا بسلسلة من الانقلابات العسكرية الحاصلة باسم الوحدة. فكما قلنا في السابق، إن المعركة الحقيقية تدور حول مسألة الاستيعاب. لقد استطاعت النخب المسيطرة على الكيانات القائمة استيعاب الفكرة العربية، بل والمنطق التوحيدي نفسه، واستخدامه في سياق الدفاع عن ذاتها وعن سياساتها، وبذلك استولت على أعز ما لدى الوحدويين، وبالفعل على سبب وجودهم، وهو الفكرة العربية كفكرة معارضة. وبالمقابل فلن يتمكّن الوحدويون مما يسمونه «بالظاهرة القطرية» إلا إذا استطاعوا استيعابها في صلب مشروعهم. وهذا يقضي بالتوقف عن النظر اليها كعائق فحسب، ومقاربتها ككيانات سياسية لها منطقها. وإذ نحن ندعوهم إلى تفهم هذا المنطق، لن ننفك نشاركهم الرغبة، بل والإصرار، على تجاوزه. ولهذا المنطق عناصره:

١ ـ لمنطق الكيانات عنصر أول بديهي، هو منطق استمرار ما هو كائن حتى يأتي ما يغيّر فيه ويعدّل. الكيانات العربية تستمد إذاً من بقائها واستمرارها نَفَساً متجدداً للاستمرار. ومرور الزمن على الشيء ليس بالأمر التافه. مرور الزمن على الجريمة يقضي بانتفائها كسبب للعقاب، ومرور الزمن على المؤسسة يعطيها قوة الروتين الدائم، ومرور الزمن على الدولة يسبغ عليها شرعية نابعة من نجاح مقاومتها للعناصر التي تحدّت وجودها. وبالفعل لقد مرّ زمن لم يعد بالقليل على الكيانات القائمة، الأصلية منها والمصطنعة. وهذا يعود لقرون في دول كالمغرب ومصر، ولأجيال عديدة بالنسبة إلى معظم الدول الأخرى.

ويعطي مرور الزمن للكيانات نوعاً من الحق المكتسب بالاستمرار، سيّما بعد أن تكون الدول المعارضة لها قد انتهت بالاعتراف بها. نحن في عصر لا تموت الدول فيه، بل تلد فيه الدول، واحدة تلو الأخرى، وتستمر رغم رفض المعارضين الذين نراهم لاحقاً قد قبلوا بها. هكذا اضطرت باكستان للقبول بولادة بنغلادش بعد مرور سنوات قليلة. وفي بلادنا العربية انتهت السعودية الى الاعتراف بأبو ظبي وبالتالي بدولة الإمارات. وانتهت اليمن العربية للاعتراف باليمن الديمقراطية دولة مستقلة، وانتهت سوريا الى الاعتراف بلبنان، والمغرب للاعتراف بموريتانيا، والأردن بمنظمة التحرير الفلسطينية. ومع مرور الزمن، وتشابك المصالح، تصبح إعادة النظر بالحدود وبالكيانات أمراً صعباً أو مرفوضاً، وتصبح الدعوة إلى

التوحّد، عندما تصدر عن دولة كبرى، «منحى توسعياً» لا يقبل القانون الدولي به. والأمثلة كثيرة على هذا التحول، السريع أو البطيء، لدى السكان ولدى الحكومات المجاورة بعد قيام أمر واقع جديد نحو القبول به والاعتراف به والتماهي معه.

من هنا، فإن التجربة الناصرية جاءت بين عصرين، تحمل أفكار المرحلة السابقة، وتصطدم بواقع المرحلة الجديدة. كانت الكيانات، حتى الأصلية منها، تبدو غداة غياب السلطنة العثمانية، وكأنها قابلة للانهيار في أي لحظة. كانت الوحدة العربية، في المنطق الهاشمي مثلاً، اندماجية أو على الأقل استمراراً عربياً مصغّراً للإطار العثماني. كانت الكيانات الجديدة تبدو بالفعل في العشرينات وكأنها قابلة للزوال السريع، وكان ما يزيد من هذا الشعور ذكرى السلطنة العثمانية الناضرة، أي ذكرى اطار توحيدي واسع. كما كانت تزيد من الشعور بهشاشة الكيانات تلك السياسات التي كانت الدول الاستعمارية أنفسها تتبعها. فكم مرة أعاد الفرنسيون تنظيم سوريا سياسياً إلى دولتين أو ثلاث أو أربع أو ست وفقاً لأهواء هذا المفوض السامي أو ذاك؟ وكم يبدو مستقبل إمارات الخليج هشاً لو أن البريطانيين لم يتدخلوا لوقف التوسع السعودي؟ وكم تبدو إمكانية دولة مستقلة في البصرة ممكنة لطالب النقيب وهو يرى دولة المحمّرة تنهار ودولة قطر تنشأ جنينياً؟ كانت ذكرى الوحدة العثمانية طرية، وكانت الكيانات الحديثة تبدو في مجملها هشة. من هنا نشأ الفكر التوحيدي لذلك الزمان اندماجياً فورياً، يطرح مشروع دولة الوحدة في الراهن كنوع من إعادة الانتاج (الخجولة) للإطار العثماني وكموقف حاسم لمشاريع التجزئة، التام منها والمحتمل. وتكثر الكتابات المشيرة إلى إمكانية اندثار الكيانات في القريب بل في العاجل آنذاك.

لكن الزمن مرّ على هذه الكيانات ورأى المواطن العادي أن أعداء الكيانات القائمة قد رضخوا في مجملهم لوجودها، بل هم شاركوا في حكمها حتى جاء يوم بدوا مستعدين فيه للموت دفاعاً عنها. ومثال تحول عشائر شمال الأردن للقبول بالأردن، وانتقال ولاء المسلمين اللبنانيين للبنان، وقبول سكان طرابلس وبنغازي المتوازي بالدولة الليبية مؤشرات واضحة. حصلت تحولات واسعة في الولاء، وخرج الكثيرون عن تحفظهم باسم الواقعية، أو تحت أي شعار آخر. فمرّ الزمن، واكتسبت منه الكيانات، حتى التي كانت أكثرها اصطناعاً، صفة الديمومة والاستمرار بينما بدا تحقيق مشروع الوحدة أصعب فأصعب. وجاءت الوحدة السورية ـ المصرية لتكوّن مثالاً يتيماً ومتأخراً عن شعارات مرحلة ما بعد الاستقلال، وتبعها الانفصال مكوّناً نوعاً من المؤشر للمرحلة الراهنة.

وبذلك مضت أجيال ثلاثة، وأصبح لحفيد ساطع الحصري أطفال! والجيل الثالث، بعد الأول والثاني، اعتاد على وطن وعلم وهوية وجواز سفر. ولا شك في أن الانتماء إلى هذا الكيان أو ذاك أصبح العلامة الأولى في هرم الهويات التي تعتمل في ذهن الفرد. فالمصري أولاً مصري، والمغربي أولاً مغربي، والكويتي أولاً كويتي. بعد هذا الفصل بين الهوية الحاملة لنتائج عملية وسياسية والهويات الأخرى، يبدأ المرء بالإضافة المعروفة فيشير إلى عروبته أو إسلامه، إلى مذهبه، أو عشيرته. ولكن هذه الهويات قد عدمت نتائج سياسية تلقائية، انها

نوع من الخيارات الإضافية، وللعديد من الناس، الاختيارية (بمعنى أنها موجودة فعلاً ولكن على كل فرد أن يقرر بنفسه تفعيلها أم لا)، التي تأتي فيما بعد فتلوّن الانتماء العملي، في المضمار السياسي والإداري والمهني على الأقل، وهو الانتماء الكياني.

٢ ـ يقوم منطق الكيانات ثانياً على اعتبارات تاريخية. كانت القراءة التاريخية في الإجمال بدائية في بلادنا. فالكتب المدرسية الهزيلة كانت تسعى في مجملها لتأسيس الكيانات القائمة على سوابق تاريخية لتزيد من شرعيتها. بينما كان الوحدويون ينتجون عشرات الكتب المتشابهة حتى الرتابة والتي كانت تردد دون ملل وحدة الأمة العربية وترجم تجزئتها. لكن أبناء الجيل الحالي، مع التقدم المستمر في الكتابة التاريخية، أصبح بإمكانهم الخروج من هذه الأطروحات المتناقضة لالقاء نظرة موضوعية على تاريخهم. وهذه النظرة تدعم، أكثر مما يعتقد الوحدويون التقليديون منطق الكيانات.

يتبدى لهم أولاً أمر أساسي مفاده أن الدول القائمة في عالمهم ليست ملاصقة تماماً للقوميات. فالقومية البولندية لا مجال للشك فيها منذ زمن، ولكن الدولة البولندية لم تلبث تكبر وتصغر جغرافياً وقد اضمحلت من التاريخ تماماً خلال فترات طويلة. وكيف يمكن لأي عربي فعلاً أن يرفض مقولة تكوين الأكراد أمة، ولكنهم لأسباب كثيرة حرموا دولة، كما الأرمن. وماذا تعني كلمة أمة عندما يقارب الواحد منا تاريخ أمريكا اللاتينية حيث الأصول واحدة والكيانات متعددة، أو تاريخ شبه القارة الهندية حيث تختلط القوميات الكثيرة في ظل دولة؟ ماذا عن أفريقيا، وأي من دولها امتداد لأمة؟ لماذا إذاً هذا الإلحاح العربي الشديد على وجود أمة عربية وعلى ضرورة تحولها الحتمي إلى دولة واحدة. فلنقبل بادىء ذي بدء، كما يفعل مواطنونا الواقعيون، أن معظم الأمم في الأرض لم تماسس في دول تحملها في الواقع، وأن معظم الدول تمثل إما جزءاً من أمة أوسع، أو تجمعاً لعدد من الأمم. إن الواقع العالمي المعاصر قائم على قاعدة عدم التطابق بين الأمة والدولة، هذا التطابق الذي يصعب بالفعل علينا أن نجد له أثراً حقيقياً خارج الإطار الأوروبي. فلماذا الإلحاح؟

لمنطق الكيانات العربية عنصر واضح وهو أنها ليست استثنائية، في عدم حملها لمسار أمة واضحة المعالم، فهذه حال الأكثرية الساحقة من دول العالم الحالية من فنزويلا إلى السنغال، ومن كندا إلى باكستان، ومن بلجيكا إلى ايرلندا. يكفي أن يدخل عنصر ثان كالدين، أو الجغرافيا، أو اللغة أو ما شابه ليصبح الانتماء القومي الصافي عنصراً نسبياً فحسب. بل قد يضيف البعض أن وحدة انتماء قومي ليست بالضرورة أساساً لاندماج أكثر نجاحاً، فبينما تنخرط المانيا الغربية في مسار التوحد الأوروبي، يبقى شطرها القومي الآخر خارج هذا المسار. وتخلت بريطانيا، للهدف الأوروبي عينه عن فلذات ذاتها القومية، في استراليا ونيوزيلندا للدخول في المسار الأوروبي. ولقد مر أربعون عاماً على حلف عسكري نشط وقوي ومتمكّن هو حلف شمالي الأطلسي على تعدد القوميات المكونة له. في هذه المسارات الاندماجية، الاقتصادية أو الاستراتيجية، نرى بالفعل عناصر تشجيعية على الاندماج لا علاقة لها بالهوية القومية، بل هي قائمة على حسابات، وعلى شعور حقيقي

بالحاجة إلى دعم الآخر، وبمستقبل واحد. لماذا على هذه العناصر الاندماجية (غير القومية) أن تكون فاعلة في كل هذه الأصقاع، بينما لا يمكن التفكير بحالات من الاندماج بين الكيانات العربية إلا على أساس لاهوتي مسبق هو انتماؤها جميعاً إلى أمة واحدة وضرورة ذوبانها يوماً ما في دولة واحدة؟

ويمكن لابن الجيل الثالث (بعد سقوط السلطنة العثمانية، وهي إلى حد كبير أمنا جميعاً، إذ لم يرثها حتى اليوم أحد) أن يذهب أبعد فيرد على الوحدويين المتزمتين بقوله: لماذا هذا الإلحاح على الطابع الاصطناعي للكيانات العربية، أوليست كل الدول في العالم، بوصفها نتاجاً لمسار وقرارات بشرية مصطنعة؟ وإذا كانت فرنسا تبدو لنا اليوم «كياناً طبيعياً» فهي كانت لقرون خلت كياناً اصطناعياً نشأ بعد قمع طويل الأمد لخصوصيات محلية «طبيعية». ولكن هذا الشكل الطبيعي، من الصعب فعلا أن نجد له امتدادات غير أوروبية. فدولة تايوان ودولة سنغافورة دولتان اصطناعيتان إلى أكثر الحدود، فهما مجرد امتداد للأمة الصينية من خلال مهاجريها، ولكنهما دولتان قائمتان ونشطتان اقتصادياً. بلجيكا دولة اصطناعية إلى حد كبير، وكندا أيضاً ويوغوسلافيا، وجل الدول الافريقية. ويصل الاصطناع في باكستان أو في اسرائيل إلى حدوده القصوى اذ يعتبر العنصر الديني عنصراً مطلقاً في تكوين الدولة، حتى لو على حساب القوميات الأصيلة والمتمكنة، وعلى حساب الجغرافيا والثقافة، بل والمنطق نفسه.

الاصطناع في نشوء الدول ليس إذاً نوعاً من الخطيئة الأصلية، يبقى بالضرورة عائقاً أمام نمو هذه الدول واستقرارها واكتسابها شرعية لاحقة في ذهن مواطنيها. ويبدو أن الفكر الوحدوي التقليدي ما زال في الإجمال أسير فكرة مفادها أن إثبات اصطناع قيام هذه الدولة العربية أو تلك كافٍ، بحد ذاته، لإسقاط الشرعية عنها. ولكن الأصل الأصيل، أو الأصل المصطنع ليسا مصدر الشرعية الأوحد. بل على الأرجح، فإن شرعية أصول الكيان تصبح نسبية، بل هي تضمحل مع مرور الزمن لتحل مكانها مصادر أخرى للشرعية تنبع في الإجمال من الوظيفة الفعلية التي تؤديها هذه الدولة، في نظر مواطنيها. فالمواطنون الأمريكيون لا يتحدثون عن الولايات المتحدة بوصفها دولة اصطناعية وهي كذلك إلى أقصى الحدود. هم يبدأون بالتحدث عن وظيفتها إن كملجأ للمضطهدين في أوروبا أو كقائدة لمعسكر دولي كبير في يومنا هذا، ولو أنهم ما زالوا أسرى شرعية الأصول، لكنّا رأيناهم حتى الساعة يتساءلون عن مزايا انفصالهم عن وطنهم الأم، ولكان شعورهم بالذنب ازاء هذا العمل اللاقومي يقضّ مضاجعهم.

هذا بالنسبة إلى التاريخ المقارن، أما فيما يخص تاريخهم الذاتي فعرب اليوم يعرفون تمام المعرفة ان المقولة القومية المبسطة (الأمة العربية كانت موحّدة وجاء الاستعمار فقطّع أوصالها) هي مقولة غير كافية من الناحية العلمية ولو أنها غير خاطئة تماماً. فما تقسّم في واقع الحال كانت السلطنة العثمانية، لا الدولة العربية الواحدة. وقد لعبت القوى الأوروبية فعلاً دوراً أساسياً في شرذمة الولايات العثمانية وفي قيام الكيانات المعاصرة. وكان العرب، خلال هذا

المسار، غير واعين في الإجمال لما يحصل فعلاً لهم، وغير متفقين على انخراطهم (أولاً) في عملية تفكيك السلطنة العثمانية. فمنهم من دخل في اللعبة حتى العظم، ومنهم من تشبث بالسلطنة حتى اليوم الأخير، بل بقي يحنّ إليها طويلاً بعد سقوطها، ومنهم، وربما أن هذه الفئة الثالثة كانت الأكثر عدداً، من تأرجح بين الموقفين فوجد في اللامركزية نوعاً من الحل الوسط، أو كان واقعياً فبقي عثمانياً حتى هزيمة الجيش العثماني الرابع، وصار عروبياً بعد هزيمته.

كان الأمر ليكون مختلفاً إلى حد كبير لو أن العرب في تاريخهم القريب كانوا يشكّلون دولة واحدة وجاءت الإرادة الأجنبية وفككتها كما حصل مثلاً لألمانيا بعد انتصار الحلفاء. كانت ألمانيا دولة موحدة فأصبحت دولتين بل ثلاث (مع النمسا). العرب ما كانوا دولة واحدة عشية الحرب العالمية الأولى بل يمكن القول إن مشروع تحوّلهم إلى دولة واحدة مستقلة وموحّدة لم يكن مشروعاً إجمالياً، بل انه كان من المشاريع العديدة التي كانت قيد التداول، ولم يكن أكثر المشاريع المتداولة وضوحاً، لا في مصر ولا في الجزيرة العربية ولا في سوريا الكبرى ولا طبعاً في شمال افريقيا.

يمكن للوحدويين طبعاً أن يجدوا الأمثلة الكثيرة على جنينية فكرة قيام دولة عربية، وسيجدون هذه الأمثلة في كتب عبد العزيز الدوري وعلى المحافظة ووميض نظمي مثلاً، وكلها صادرة عن المركز(١). ولكنهم سيقولون أيضاً إن الدولة العربية الواحدة لم تكن قائمة بل أن فكرة قيامها لم تكن، بالمقارنة، الفكرة الطاغية ولو كفكرة. في الحركة الوهابية مؤشرات، وفي حركة محمد علي مؤشرات أخرى، كما في ثورة العشرين وطبعاً في حركة الشريف حسين من الحجاز شمالاً، لكن هذه مؤشرات لنمو الهوية العربية، ومؤشرات لأمور أخرى أوضح من الجانب العملي كالوهابية هنا، واستقلال مصر هناك، ورفض الهيمنة الخارجية الأوروبية هنالك وطموحات أسرة ارستقراطية في مكان آخر. لا يستطيع الوحدويون العرب، بكل أمانة، أن يستولوا على هذه الظواهر الجنينية فيعتبروها مؤشراً حصرياً بفكرتهم، إذ هي تشير طبعاً إلى نمو الهوية العربية بمواجهة الدعوة الطورانية كما بمواجهة محاولات الاستيلاء الأوروبية، ولكنها تشير أيضاً إلى تحولات اجتماعية وسياسية واقتصادية محلية لا علاقة لها مباشرة بالفكرة العربية.

وقد يذهب من يسميهم الوحدويون «قطريين» أبعد من هذا بكثير فيعيدون النظر في المقولة الأساس، وهي مقولة اصطناع الدول القائمة فيبدأون بمناقشتها علمياً، ويتوصلون على

---

(١) انظر، في هذا المجال: عبد العزيز الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤)؛ علي محافظة، موقف فرنسا وألمانيا وايطاليا من الوحدة العربية، ١٩١٩ - ١٩٤٥، مواقف الدول الكبرى من الوحدة العربية؛ ١ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٥)، ووميض جمال نظمي، الجذور السياسية والفكرية والاجتماعية للحركة القومية العربية (الاستقلالية) في العراق، سلسلة أطروحات الدكتوراه؛ ٥ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٤).

الأرجح لبراهين عديدة تثبت هشاشتها. فالواضح أولاً أن مقولة الوحدويين تصطدم بعقبة أولى أساسية تتعلق بصحتها المتساوية من بلد إلى آخر. تبدو هذه المقولة مرتبكة للغاية لمن لا تخيفه صفحات كتاب جمال حمدان الألف عن: شخصية مصر. وهي تبدو مرتبكة للغاية لمن يلمعن في كتابات مؤرخي المغرب الأقصى. وهي تبدو مرتبكة لمن يعرف تاريخ سلطنة عمان أو إمامة اليمن. فالمتمعّن غير الحزبي في التاريخ العربي أصبح يعلم أن مقولة الاصطناع في الأساس مقنعة في أمكنة وغير مقنعة نسبياً أو مطلقاً في أماكن أخرى. وقد حاول ايليا حريق في مقال حديث أن ينظم هذا الأمر، فتوصل إلى أن معظم الكيانات العربية لها أصول جغرافية وسياسية متينة باستثناء منطقة الهلال الخصيب حيث كان للإرادة الأجنبية الدور الحاسم[٢].

وإن أخذنا مثلاً حاداً ولو أنه غير استثنائي كلبنان، نرى المؤرخين المعاصرين على اختلاف مشاربهم يتجهون نحو قراءة لتاريخه ترفض في الآن معاً المقولات التبسيطية لكلا الوحدويين والانعزاليين. فالإسرائيلي مئير زامير يرى للبنان أصولاً تاريخية ويرى الإرادة الفرنسية قد ساهمت في تحديد حدود الكيان المعاصر لا في تحديد وجوده. وايليا حريق يرى في لبنان استثناء يثبت القاعدة، إذ أنه أقل اصطناعاً بكثير من الدول المجاورة له. وربما أن كمال الصليبي، في كتابه الأخير بيت من منازل عديدة[٣] الصادر بالإنكليزية، قد توصل إلى عدد من الاستنتاجات التاريخية الهادئة التي تزعج كل الايديولوجيين، من وحدويين وانعزاليين على السواء. يشدد الصليبي على أن الدول الأجنبية التي سيطرت على المنطقة غداة الحرب العالمية الأولى كانت تفضّل التعامل مع القوى المحلية التي كانت تتميز بوضوح أهدافها العملية وباستعدادها للتعامل الواقعي مع السيطرة الأجنبية، وكانت تتهرب من التعامل مع القوى الرومانسية ذات الأهداف الفضفاضة. ويضيف الصليبي ان لبنان كان كياناً مصطنعاً كغيره مع فارق جوهري هو أن فئة من سكانه كانت تسعى بجد ونشاط لقيامه، بمعنى أنهم كانوا يريدونه مستقلاً عن سوريا. وإن كان يصعب القول «أين تنتهي سوريا وأين يبدأ العراق»، فإن سوريا ما هي إلا تعبير جغرافي فحسب. أما جبل لبنان فكان تابعاً في الأساس لجند حمص، وأما سوريا فكانت تعبيراً جغرافياً لا انعكاس سياسياً له في كل الفترة الممتدة من الامبراطورية الرومانية حتى نشوء الكيانات المعاصرة. من هنا حداثة تعابير «لبناني» أو «سوري» (بمعنى سياسي). أما الأصول فليست مهمة جداً سيما ان الموارنة هم على الأرجح قبائل عربية هاجرت من الجزيرة قبل الفتح الإسلامي، وأنهم عاشوا لفترة طويلة في مناطق سورية، ولا سيما في حلب إلى أن انتهوا في لبنان. أما «أمراء لبنان» فما كانوا سوى ملتزمي ضرائب داخل الدولة العثمانية، وأما سكان لبنان فما أتوا إليه كملجأ بقدر ما استطابوا مناخه

---

(٢) ايليا حريق، «نشوء نظام الدولة في الوطن العربي،» المستقبل العربي، السنة ١٠، العدد ٩٩ (أيار/ مايو ١٩٨٧)، ص ٧٧ ـ ٩٥.

(٣) Kamal Salibi, *A House of Many Mansions* (London: IB Tauris, 1988).

وأرضه المروية المعطاء. ويستنتج القارىء من هذه المناقشة المتجردة للكتابات التاريخية عن لبنان أمراً أساسياً هو حداثة «اللبنانية» و «السورية» و «العربية» كتيارات سياسية. ودون أن يذكر الصليبي ابن خلدون مرة واحدة في كتابه نجده مشبعاً بالنهج الخلدوني حتى الثمالة، فهو يرى، عن حق على الأرجح، إن المحرك الأساسي في تاريخ المنطقة كانت العصبية القبلية المتجلببة أم لا بشرعية مذهبية. أما الدعوات القومية، مثلها مثل الكيانات التي ترغب في هدمها أو في بنائها، فهي مشاريع سياسية حزبية معاصرة، ليس إلا. وفي واقع الحال يصعب على أي كان رفض نقد الصليبي لحركة القومية العربية المعاصرة بوصفها حركة أيديولوجية.

في رده على ساطع الحصري، يقول الصليبي إنه «يصعب على أي كان ان يرفض واقع أنه لم يكن ليكون للعرب من شأن كبير في تاريخ العالم لولا الإسلام. وتجربة العرب الوحيدة في مجال التوحيد السياسي كانت تلك التي فرضها الإسلام عليهم. فبدونه كان تاريخهم متميزاً بتنوع هائل وبتمايزات قبلية ومحلية عميقة». ويضيف: «لو أن القوميين العرب قبلوا بالتاريخ العربي على حقيقته، لكانت الفكرة العربية تطورت على أسس أمتن ولكانت أنتجت تصوراً أكثر واقعية لوسائل توحد العرب في العصر الحديث». ولكن الصليبي محق هنا في نقده للوحدويين العرب، كما هو محق في نقده الجذري لمقولات المارونية السياسية، والمتزمتين اللبنانيين. نعم يدهش المرء لعدم تمكن الحركة القومية العربية من تطوير فكر عملي بحيث حصل ذلك الانفصام الذي أشرنا إليه سابقاً وهو التجاء العروبة إلى عالم الخطاب وسيطرة «القطرية» التامة على الممارسة السياسية.

أما لماذا غرق الفكر القومي بسرعة في متاهات اليوتوبيا، فأمر يتوقف عنده غيرنا وحسبنا أن نشير إلى ضعف معرفة القيادات السياسية التي ورثت الولاة العثمانيين على اللعبة الدولية، وضعف تقديرها لحقيقة قواها الذاتية، ولحجمها في تقرير مصيرها فعلاً. أما مفكرو تلك المرحلة، فبدلاً من أن ينتقدوا مغالاة القادة في تقدير دورهم، كان همهم الأساسي الدعوة للفكرة العربية (مقابل بقايا الجنوح العثماني أو بدايات الدعوات الكيانية)، فتخلوا إلى حد كبير عن ضرورات نقد الوعي السائد في الأوساط الوحدوية بهدف التركيز للدعوة إلى العروبة وللرد على الدعوات المحلية.

٣ ـ وربَّ عنصر ثالث في منطق الكيانات القائمة يتعلق بالأوضاع الدولية وهو يشير إلى إرادة الدول العظمى بالإبقاء على النظام الدولي في شكله الراهن. فما لا شك فيه أن دعاة الكيانية، في هذا المجال، محقّون: القوى المسيطرة على النظام الدولي، والدولتان العظميان بالذات، لا مصلحة لها على ما يبدو بالسماح بقيام وحدة عربية. كان موقفها من الاتجاهات الوحدوية في الإجمال معادياً منذ استقلال الكيانات. وعندما حصلت وحدة مصر وسوريا، لم تكن واشنطن ولا موسكو متحمستين فعلاً لها، وليس من الواضح أن الدول العظمى تقبل بإعادة نظر حقيقية عميقة في الحدود السياسية القائمة اليوم في منطقتنا وفي غيرها من مناطق العالم الثالث.

من هنا فالمنطق الكياني يقول: لماذا نحاول تغيير الحدود والمعارضة للتغيير بهذه الحدة من قبل القوى العالمية؟ هذا المنطق يبالغ طبعاً. والمبالغة أولاً في تقدير حدة العداء الخارجي،

كما في تقدير وزن أي تدخل خارجي، صديق أو معاد في مسألة تحقيق الوحدة العربية. في واقع الحال سوف تنظر القوى الخارجية إلى موقع حلفائها لترى إن كانت الوحدة تزيد من شأنهم أم لا. فموقفها ليس مرآة معكوسة لموقف الوحدويين كما يعتقد هؤلاء، فهي ضد الوحدة لأن الوحدويين لها. ستنظر القوى الخارجية، على الأرجح، إلى النتائج السياسية والاقتصادية لهكذا مشروع، وستدعمه أو تحاربه وفقاً لمحتواه، الذي قد يناسب مصالحها أو لا. لكن الحقيقة هي أن معظم القوى الخارجية ستجد في الوحدة العربية لو حصلت، عقبة جديدة أمام تدخلها في الشؤون العربية. لذلك فإن كان معقولاً أن يتوقع المرء معارضة مبدئية خارجية للوحدة يجب ألا يسبغ عليها طابعاً مطلقاً. ذلك أن الإنكليز دعموا مشاريع وحدوية كانت تناسبهم، إن في الهلال الخصيب أو في شبه الجزيرة العربية. والولايات المتحدة، نظراً إلى تكوينها، مستعدة مبدئياً أن تتفهم مشاريع فدرالية، والإتحاد السوفياتي ينادي اليوم بالتضامن العربي، وهو موقف صيني تقليدي. لكن المسألة مختلفة على الأرجح لو كان المشروع هو فعلاً في تغيير الحدود الموروثة من فترة الاستعمار والانتداب. آنذاك فمن المفترض أن تكون القوى العظمى معارضة، لأن الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي يميلان إلى الاعتقاد أن إعادة نظر جذرية في هذه الحدود من شأنها أن تضعف الطابع الامبراطوري الذي يميز وجودهما، وأن تخلق أزمات وقلاقل قد لا يكون باستطاعتهما السيطرة عليها أو حتى إدارتها.

بإيجاز، فإن للكيانات القائمة اليوم منطقاً، ويحاول كل كيان أن يؤقلمه وفقاً لمصلحته. ومن الأمور النافرة في المرحلة الحالية تلكؤ الفكر الوحدوي عن النظر إلى هذا المنطق بصورة جدية. لقد نشأ الفكر الوحدوي التقليدي للرد على خطرين متشابكين: خطر زوال العنصر العربي من خلال اندماجه فيما حوله من جوار (ولا سيما داخل الإطار العثماني) وخطر تفتيته على يد الدول الكبرى المسيطرة آنذاك. الخطر الأول زال إلى حد كبير، ولو أننا عدنا فلمسنا تداعيات جديدة له في العقد المنصرم منذ انتصار الثورة الإسلامية في إيران، حيث بدا أن الخطر على الهوية العربية قد تجدد في غير مكان من آسيا العربية. أما الخطر الثاني فقد تحقق عملياً على الأرض وترعرع ونما وأصبح له منطق ذاتي.

لذلك فالهوية العربية (ازاء الجوار) قد برزت في هذا القرن بوضوح، وهي (إزاء إرادة القوى العظمى) قد انطمست وهزمت بالوضوح نفسه. لذلك فبدل الاستمرار في ترداد مقولات الكتّاب الذين عاشوا الفترة الأولى بعد سقوط العثمانيين، كان على الوحدويين أن يتجاوزوا هذه المقولات لأن الهدف الذي ولّدها قد تغيّر: فالجوار لم يعد مسيطراً على الهوية العربية ومستتبعاً لها، والقوى الخارجية الاستعمارية القديمة قد نجحت في مشروعها، ثم سقطت إلى الصف الثاني في اللعبة الدولية لتحل مكانها قوى جديدة (الولايات المتحدة والإتحاد السوفياتي) لها منطق مختلف، وعلى الأرجح مواقف أكثر براغماتية من الوحدة.

لقد تغيّر التحدي إذاً بصورة جوهرية، ولكن الفكر الوحدوي استمر في الإجمال يردد المقولات نفسها، بينما الحاجة هي إلى التركيز على العقبة الأساسية للمشروع الوحدوي، وهي

التي تمنع التوحد في كل مكان، وتشجع الانفصال أيضاً الا وهي نمو ومأسسة الكيانات المحلية. إن مواجهة هذا التحدي كالتحدي الأساسي أمام الوحدويين يقضي بإعادة النظر بالمعنى الذي نعطيه للخطاب العروبي التقليدي، الذي كان هاجسه التمايز عن الأتراك، دون أن يحمل بالضرورة مشروعاً لمواجهة السلطات المحلية أو لتوحيدها. وهو يقضي أيضاً بالتوقف عن النظر إلى تاريخ العرب وكأنه تاريخ وحدوي، نعيش فيه حالياً مرحلة استثنائية من التجزئة. ذلك أن التحديات الحاضرة تقضي على العكس بأن يتأقلم الفكر الوحدوي مع واقع تعدد الكيانات، فيستوعب منطقها ويجادلها ويقنع أبناءها بفائدة الوحدة، لا بحتميتها (فهي، وغيرها من المشاريع أيضاً، ليست حتمية). ويتساءل الفرد أحياناً إن لم تصبح نظرة الوحدويين التقليديين اللاهوتية إلى مسألة الوحدة عقبة إضافية أمام تحقيقها.

## ثالثاً: تصادم منطقين: السياسات

كيف تعيش البلدان العربية في وقتنا هذا عروبتها مقابل «قطريتها»؟ إن نظرة هادئة يمكن لها أن تتعالى عن السجالات السياسية قادرة على وعي مستويات مختلفة لما هي «العروبة المعيوشة»، فلنراجع بعضها، إذ إن دراستها جميعاً أوسع من هذه المداخلة.

١ ـ الفكرة العربية لها علاقة أولى باللغة. ويتميز أي مشروع اندماجي عربي بذخيرة لغوية مهمة. فاللغة العربية تكاد تكون شاملة الاستعمال من جهة وهي لغة يلفها بعض من روح القدسية، لأنها لغة القرآن الكريم من جهة أخرى. ولم تنجح طبعاً محاولات فرض لغة أخرى مكان العربية. لم تنجح مثلاً محاولات استبقاء الفرنسية كلغة أولى (الجزائر) أو كلغة رديفة (لبنان)، مع العلم أن البلدان العربية التي كانت تحت التأثير البريطاني لم تشهد محاولات لفرض لغة غير اللغة الأم. وفي لبنان بالذات سقطت نظريات الثنائية اللغوية التي نادى بها سليم عبو مثلاً كنوع من التخيّل غير المبني على واقع. وكان إنشاء المجامع العلمية في سوريا عام ١٩١٩ ومصر عام ١٩٣٣ والعراق عام ١٩٤٨ نوعاً من الرد على مقولات ضرورة استبقاء لغة أجنبية قيد التداول، نظراً إلى انعدام صلاحية اللغة العربية، في زعم أقلية، للبحث العلمي. على العكس من ذلك تمتن استعمال العربية في المدارس والجامعات في المشرق تدريجياً وبدأت حملات التعريب في المغرب تقوض مواقع أعداء العربية. ونسي معظم العرب مقولات حسين مؤنس والشوبي عن دفع العربية بناطقيها نحو متاهات الغموض والانطباعية. غير أن دراسة ميدانية حديثة أثبتت أن الميل للعربية في دول المغرب مرتبط كثيراً بمستوى الممارسة الدينية وبالموقف السياسي، الأمر الذي يعني أن التعريب جاء جزءاً من مسار سياسي شامل.

وإن كانت الكيانات لم تحاول كثيراً منع انتشار العربية على حساب اللغات الأجنبية، فإن موقفها من اللغة المحكية مقابل الفصحى تميّز بموقف أكثر غموضاً. أثبتت الدراسات اللغوية الحديثة طبعاً أن الفروقات بين اللهجات العربية ليست كبيرة، كما وضح لأي مراقب

الفشل المتكرر لجعل اللهجات المحكية تصبح نوعاً من اللغات المكتوبة. ولقد مر قرن ونيف على بدء هذه المحاولات التي بدأت في مصر مع يعقوب صنوع ومحمد النجار وعبد الله النديم واستمرت مع غيرهم في مصر (سلامة موسى مثلاً) والعراق (الزهاوي) ولبنان (سعيد عقل). كان المبرر وراء هذه الدعوات هو إيصال العلم والثقافة إلى العدد الأكبر من المواطنين المحليين الذين يشعرون أن الفصحى هي إلى حد ما نوع من اللغة الأجنبية. ولكن هذا المبرر شبه الشرعي كان يتضمن حسابات أخرى، سيّما عند عبد الله النديم (ولو لفترة) وعند سعيد عقل، وهي كانت تؤكد على وجود هوية سياسية محلية (مصرية أو لبنانية)، وان لهذه الهوية لغتها التي تنتظر أن تدوّن، لكي تتأكد الشخصية المحلية بصورة أوضح. لكن هذه الحسابات ظلت إلى حد كبير مشاريع فردية لم يتجرأ سياسيون على تبنيها. بل إن الكلام الانعزالي سياسياً، غالباً ما يصاغ بكلام عربي فصيح بل بليغ في عدد من الأحيان.

يمكن للعروبيين إذاً أن يتنفسوا الصعداء، فاللغة العربية الواحدة استطاعت التغلب على مشاريع استبقاء اللغات الأجنبية كما على الدعوات إلى اللغة المحكية. ولكن شتان بين هذا الموقف الدفاعي تجاه تهجمات الآخرين وبين السياسات القاضية بتحويل اللغة من رصيد اندماجي ساكن إلى عنصر فعّال للاندماج. هذا المسار يعني تحويل اللغة من عائق غير موجود إلى عنصر مساعد. المجامع والمنظمات العربية (بما فيها المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم) لم تقم بأي دور حقيقي على هذا الصعيد. انما الاندماج الفعلي يتم عن طريقين. الأول هو تحوّل الفصحى إلى لغة عصرية متداولة وفيها استثارة للعاطفة من خلال الصحافة العربية الطامحة لدخول كل البلدان أو من خلال شعر محمود درويش أو أغنيات مارسيل خليفة. والثاني هو تعرّف أبناء كل بلد إلى لهجة البلد الآخر وفي الواقع فهمها وهذا حصل، بالنسبة إلى اللهجة المصرية بفضل خطب عبد الناصر، واغنيات أم كلثوم وأفلام يوسف شاهين وإذاعة صوت العرب. ولكن جدواه خفت مع تضاؤل دور القاهرة العربي، فنياً وثقافياً.

٢ ـ العنصر الثاني هو الدين، وفي واقع الحال ان العروبة مرتبطة بصورة وثيقة جداً بالإسلام. ومنطق الوحدويين هنا تارجح تاريخياً بين مسلكين: المسلك الأول هو خلط العنصرين، أو بالأحرى القبول الضمني أو المعلن باختلاطهما الطبيعي. هذا مثلاً ما بدا واضحاً في مواقف عروبيي الثلاثينات في مصر من أمثال عبد الرحمن عزام ومحمد حسين هيكل ومحمد لطفي جمعة. وهذا ما يبدو أيضاً من مختلف مواقف التعريبيين في المغرب الكبير، كما أثبتت الدراسة الميدانية المشار إليها سابقاً والتي وجدت رابطاً قوياً بين الإلحاح على الفصحى وبين الصوم في رمضان؛ أما المسلك الثاني فهو أكثر غموضاً، وأكثر طموحاً، إذ يحاول إثبات الإسلام كأصل للعروبة مع إدخال، متواضع أو حاسم، لبعض الأفكار العلمانية للفكر القومي، ونجد هذا التيار واضحاً عند ساطع الحصري وقسطنطين زريق وميشيل عفلق، إلى جانب الخطاب الناصري في جل تعبيره.

بالمقابل، فإن منطق الكيانات كان متنوعاً للغاية من هذه المسألة. ويصعب علينا، في

هذا البحث، أن نعطي صورة شاملة عنه، نظراً إلى تنوع المواقف من بلد إلى آخر ومن حقبة إلى أخرى. لقد ساهم مسيحيون كثيرون في إطلاق الفكرة العربية الحديثة، ولو أن عدداً من الباحثين (وكثيراً من المفكرين الإسلاميين) بالغوا ويبالغون في تقدير أهمية مساهمة هؤلاء المفكرين المسيحيين، متغاضين عن الكتابات «العروبية» العديدة الصادرة عن مسلمين، ولا سيما في سوريا والعراق[٤]. صحيح أيضاً أن عدداً كبيراً من المفكرين والسياسيين المنتمين إلى المذاهب الإسلامية الصغرى (عدداً) نادوا بالفكرة العربية وعملوا لها بدءاً بزكي الأرسوزي مثلاً. لكن الواقع يشير بوضوح إلى أن «العروبة السياسية»، إن صح التعبير، في التاريخ المعاصر وجدت نفسها، في المشرق على الأقل، أكثر قبولاً في الأوساط الإسلامية السنية المذهب، منه في غيرها.

من هنا دخول «العروبة السياسية» في مأزق العصبيات العتيقة، طائفية ومذهبية. وإن كان هذا المأزق واضحاً في لبنان (في أحداث عام ١٩٥٨ مثلاً أو في بعض أشكال الحرب الدائرة فيه منذ عام ١٩٧٥)، فليس لأن الأمور في لبنان هي بالضرورة أكثر حدة وتوتراً بل لأن المجال اللبناني يسمح بإخراج العديد من الحسابات الضمنية إلى العلن. من هنا تشبث المنطق الكياني بمقولة أن العروبة، ولا سيما السياسية، في حملها الضمني أو المعلن للإسلام، تحمل تهديداً مباشراً للوحدة الوطنية في البلدان التي تضم أقليات غير إسلامية، أو غير سنية. طبعاً تبنّى هذا المنطق كثيرون لغايات لا علاقة لها بهذا الشأن، إذ إنهم مثلاً كانوا يريدون وقف مدّ الناصرية، في بعدها التحرري أو الاشتراكي أو في رفضها للانحياز إلى الغرب مثلاً، وكانوا يستعملون هذه الحجة لتبرير موقفهم. وقد تم هذا الاستعمال جهراً في لبنان وضمناً في سوريا والعراق والسودان واليمن وعمان، في مرحلة أو أخرى، بل أقدم عليه أعداء الناصرية في مصر نفسها، ولا سيما في أوساط حزب الوفد.

ولكننا إن وضعنا هذه الحسابات الصغيرة جانباً يبقى التساؤل شرعياً حول دور الإسلام في التوحد العربي. والتطورات السياسية الحديثة تدفع في الواقع في اتجاهات هي حتى الساعة غير متجانسة. فتبني إيران للشعارات الإسلامية، من موقع قومي ومذهبي محدّد، أضفى قيمة جديدة على الفكرة العربية في غير بلد كان ينظر فيه إلى إيران بخوف أو عداء، ولا سيما في دول شبه الجزيرة العربية حيث لم تحقق الفكرة العروبية (على الأقل في حلتيها الناصرية والبعثية) انتصارات تذكر. غير أن انتشار الدعوات الدينية في الأوساط والفئات التي كانت تشكّل تاريخياً القاعدة الشعبية للعروبة السياسية أضفى قيمة سلبية على هذه الإشكالية، إن بسبب ربط البعض للفكرة العربية بالأقليات غير الإسلامية أو غير السنية (كما نرى في بعض كتابات السلفيين المصريين مثلاً)، أو بسبب الموقف المطاط في الإجمال الذي اتخذته شرائح واسعة من النخب العروبية من مسألة علاقة العروبة بالإسلام. وفي كلام عدد من وجوه الناصرية في هذا الأمر عودة لمقولات الثلاثينات، أكثر منه للممارسة الناصرية.

---

(٤) الدوري، التكوين التاريخي للأمة العربية: دراسة في الهوية والوعي.

من الناحية التكتيكية ينبغي طبعاً تفهم مأزق العديدين من الوحدويين. فإما هم يجارون الموجة السائدة منذ حين، فيخلطون بنجاح أو بقدر من البلبلة الفكرية بين العروبة والإسلام أو أنهم دفاعاً عن بذور العلمانية التي نشرت منذ ربع قرن سياسياً، وتخوفاً من حركات الانكماش لدى الأقليات، يبقون على موقف عصري، ولو متقلقل، هو بالإجمال الموقف المتضمن في الخطاب الناصري (الممارسة الناصرية، ونظرة الأقليات اليها موضوع آخر). لكن التكتيك السياسي ليس هو اختصاصنا. أملنا فقط أن يعي الوحدويون حقيقة المشكلة متجاوزين تحفظاتهم المشروعة على تلطّي الانعزاليين وراءها. وبما أن الحركة الوحدوية ليست في أوج قوتها في الوقت الراهن، فربما أنه يمكن أن نتوقع منها أن تحاذر الوقوع في فخ زعزعة الوحدة الوطنية في أي من البلدان العربية. العجّة لا تتم طبعاً إلا إذا تم تكسير البيض ولكن القوى الوحدوية ليست ببساطة في موقع ادارة الأزمات الداخلية لكي تشارك في إشعالها. بكلام أوضح: كانت الناصرية في موقع قوي بصورة كافية عام ١٩٥٨ لا للمساهمة في إشعال الأحداث التي جرت آنذاك في لبنان والعراق والأردن وإنما للمساهمة في تطويقها أيضاً بعد اقرار الأطراف الأخرى، المحلية والدولية، بثقل وزن عبد الناصر الاقليمي. وهذا ما حصل فعلاً في لبنان بصورة واضحة بعد عقد الصفقة الأمريكية ـ المصرية لإنهاء الأحداث بصورة مقبولة للطرفين ولمعظم اللبنانيين. أما اليوم فلا شيء يشير إلى أن اندلاع العنف في مكان ما، يمكن السيطرة عليه بالسهولة نفسها التي تم بها إيقاده. والأمل أن تعي هذه الحقيقة بوضوح تلك الأنظمة العربية التي تتبنى العروبة السياسية كنوع من الايديولوجيا الرسمية.

٣ ـ في مجال الإعلام والتنشئة السياسية إجمالاً، كيف يتقابل منطق العروبة مع منطق الكيانات؟ حققت الكيانات في هذا المجال قدراً كبيراً من النجاح. فالكيانات استطاعت إجمالاً حصر مؤسسات الإعلام بيد أنظمتها على حساب المبادرات الخاصة في كل من هذه البلدان، كما على حساب الوسائل الإعلامية «القومية» (لا بمعنى المصري إنما بمعنى غير المرتبطة ببلد معين). فالإذاعة والجريدة اليومية والتلفزيون وسائل بيد النظام في الإجمال، مباشرة أو مداورة مع استثناءات قليلة هنا وهناك. ومن الأمور الغريبة أن القارىء أو المستمع لا يخرج من الدائرة الحصرية هذه إلا للاستماع إلى إذاعة تبث من باريس أو لندن (أو تل أبيب!) أو لقراءة مطبوعة تصدر من لندن أو باريس (أو نيقوسيا!).

هناك أسباب طبيعية لهذا النجاح «الكياني» الواسع. فلننظر إلى العدد الكبير من البلدان في العالم حيث لا صحافة «وطنية» بالمعنى الحقيقي، بمعنى أن صحف واذاعات المناطق هي الأكثر عدداً والأكثر نمواً. في الولايات المتحدة تحمل أهم الصحف اسم المدينة التي تنطلق منها، وكذلك في المانيا الاتحادية مثلاً. وفي بلدان أخرى، نرى الصحف المحلية أكثر مبيعاً بكثير من الصحف «الوطنية». فالقارىء والمستمع يهتم لما هو قريب منه، بأحداثه المحلية، وهو يميل بصورة طبيعية إلى وسائل الإعلام (والتنشئة) المنطلقة من وسطه بالذات. من هنا سهل على الأنظمة القائمة أن تجعل الرأي العام يتقبل أولوية الصحف والإذاعات والتلفزيونات المحلية في كل بلد. فلماذا على الجزائري أن يقرأ «النهار» (لو أتيح له ذلك) وابن شيكاغو لا يقرأ النيويورك تايمز ولماذا على العراقي أن يستمع إلى إذاعة أم درمان، وابن

روما لا يستمع أبداً إلى إذاعة ميلانو؟ الكيانات إذاً هنا على أرض صلبة، والوحدويون على أرض رجراجة. والكيانات، والفئات التي استولت على شؤونها استوعبت هذا الانحياز الطبيعي للواقع إلى جانبها واستعملته حتى التفاهة.

هل عدم الوحدويون وسائل رد؟ طبعاً لا، لكنها تحتاج إلى قدر كبير من إعادة النظر بالتجارب السابقة. فما عرفه الوحدويون فعلاً في هذا المجال أمران: الأول هو قيام نظام عربي، ذي ممارسات وحدوية بالفعل، بتملك وسائل إعلام واسعة النطاق تحمل هذا الاتجاه بتمويل ودعم من هذا النظام. والأمثلة على هذا الحل معروفة من منشورات محمد حسنين هيكل في «الأهرام» إلى «صوت العرب» وصوت أحمد سعيد، مع توابعه المعروفة أيضاً والتي حملت القاهرة آنذاك على المساهمة بتمويل بعض الصحف خارج مصر التي كانت تحمل هذا الخط أيضاً عن اقتناع أو عن مصلحة. ويذكر كثيرون مثلاً «أنوار» سعيد فريحة في الستينات، الصادرة في بيروت. أما الأمر الثاني فهو التقرب من هذا النظام أو ذاك الذي يحمل خطاباً عربياً (ولو أن ممارساته ليست بالضرورة كذلك) والمساهمة في وسائل الإعلام التي يمتلكها أو يمولها، كما حصل لعدد كبير من الشخصيات الناصرية، أو البعثية سابقاً في مرحلة ما بعد عام ١٩٧٠.

لا حاجة إلى الإطالة في الأسباب التي تدعو إلى نبذ هذين الشكلين من التعامل. فالشكل الأول يلزمه ما يسميه بعض الوحدويين «الدولة القاعدة»، وهي تبدو لنا في الظروف الحالية والمنظورة نوعاً من الوهم. فالمرحلة الناصرية انقضت بالظروف التي رافقتها، وإن كان المطلوب إحياء نفسها التحرري فمن الضروري طبعاً أن يتم ذلك بوسائل جديدة تأخذ بعين الاعتبار التغيرات الهائلة التي حصلت في النظام العربي منذ هزيمة عام ١٩٦٧؛ أما الشكل الثاني فقد نتج منه في واقع الحال بعض العائدات المالية لمن انكفأ إليه وبعض إسباغ شرعية «قومية» على سياسات أنظمة ثرية تدّعي المنحى الوحدوي. ما العمل إذاً؟ ربما أن نقطة الإنطلاق هنا تقضي بالإقرار أن «الوحدويين» لم يتخيلوا بصورة كافية ضرورة فك الارتباط بين فكرهم وبين القطاع العام. فمع انحسار الناصرية، والخلافات الدائمة بين الأنظمة ذات الخطاب الوحدوي، لم يكن ممكناً العمل من ضمن مؤسسات الأنظمة، لا في مصر ولا في خارجها دون تأنيب ضمير دائم، خصوصاً ان الأطراف العربية الأخرى (ولا سيما السعودية والكويت) استطاعت إطلاق مشاريع إعلامية (أو دعمها) بهدف التوجه نحو «الرأي العام العربي» بقدر ما هذا الرأي موجوداً.

من هنا ضرورة تلقيح العروبة السياسية إن بفكرة المشاركة السياسية أو بالممارسات والمؤسسات المنتمية تقليدياً إلى القطاع الخاص. طبعاً هناك ضرورة لتمويل هذا النشاط. ويقيني ان في كل مرة توجه الوحدويون إلى نظام عربي أو إلى آخر لدعم هذا النشاط، ما لبثوا أن فقدوا سبب وجودهم نظراً إلى محاولات الممول الدؤوب لتحويلهم لأداة دعائية لمصلحته. لذلك لا مجال حقيقياً إلا بالتوجه إلى القطاع الخاص وإلى الرساميل العربية التي يملكها ناس مقتنعون فعلاً بالفكرة العربية. وإن كان هؤلاء قليلي العدد (بسبب ارتباط العروبة السياسية

تقليدياً بالاشتراكية، وبالقطاع العام)، فيجب أن يختار الوحدويون إما القبول بهذا الفقر أو (وهذا على الأرجح أفضل) تبني روح نقدية فعلياً لتعلقهم السابق، اللاهوتي إجمالاً، باقتصاد التأميم والقطاع العام المسيطر وما شابه.

٤ ـ إن انتقينا التربية كمجال آخر، نجد فيها المنطق الكياني وقد نجح أيضاً إلى حد بعيد. هنا أيضاً نجد سبباً موضوعياً؛ ففي الدول الكبيرة جغرافياً غالباً ما تبقى التربية من اختصاص السلطات المحلية، لا السلطات المركزية. لذلك كان من السهل على الأنظمة أن تتسلم موضوع التربية بسهولة وأن تسيطر عليه ان في انشاء الأجهزة والمؤسسات، والمدارس والجامعات أو في اختيار البرامج. وتشير الدراسات الكثيرة إلى أن الكيانات قد استفادت من هذه السيطرة لحشو الكتب المدرسية بالأفكار والمعلومات والإرشادات التي تؤكد على شرعية الكيانات القائمة. وتشير دراسة حجازي وسليمان إلى أن الكتب المصرية قبل عام ١٩٥٢ نادراً ما تكلمت عن الوطنية والقومية، وعندما تفعل ذلك فبالإشارة إلى مصر بدءاً بالفراعنة. وفي المغرب أظهرت دراسة أخرى أن الكتب المدرسية لا تشير كثيراً إلى الوطنية والقومية، وأبرزت دراسة ميدانية أخرى أجريت على عينة واسعة من الطلاب ان هويتهم المغربية هي الأساس، ولم يختر إلا ١٢ بالمائة انتماء المغرب إلى العروبة كسبب للاعتزاز بهويتهم الوطنية. أما في لبنان فالدراسات كثيرة حول محاولات الدولة (عندما تكون قادرة على ذلك) والنخبة المسيطرة عليها في غرز الفكرة اللبنانية كالفكرة الأساس في التنشئة السياسية، بدءاً بالفكرة الفينيقية وانتهاء بتعظيم ادوار أمثال الأمير فخر الدين المعني وبشير الثاني الشهابي أكثر مما يقتضيه الواقع بكثير. وقد أثار مشروع انتماء لبنان إلى المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم هلعاً واسعاً في أوساط هذه النخبة التي ركّزت انتقاداتها بالذات على موضوع اهتمام هذه المنظمة بتوحيد البرامج المدرسية.

في واقع الحال، هناك مؤشرات اندماجية فرضها الواقع على القيادات السياسية، كانتقال الاساتذة المصريين مثلاً للتعليم في الخليج، أو كقيام بعض الدول بتمويل التعليم العالي في دول أخرى، أو كانتقال الطلاب للتعلم في بلد عربي آخر. ولكن هذا الأمر الذي كان عادياً في مراحل سابقة (كالوجود العربي في الجامعة الأميركية في بيروت أو انتقال الخليجيين للدراسة في جامعة بغداد) أصبح استثنائياً ان لتوافر التعليم في كل بلد (حتى عمان أصبح لها جامعة)، أو لأن ما يحصّله الطالب في بلد مجاور لا يتناسب في المستوى مع ما قد يحصّله في بلد اجنبي، كالولايات المتحدة أو فرنسا. ويقيني أنه لو نشأت جامعات عربية تتميز فعلاً بمستواها، ولا ضير إن كانت خاصة، فإن من شأنها أن تشجع من جديد انتقال الطلاب بحثاً عن المستوى بعد الندرة الكمية الواسعة التي شهدناها في العقدين المنصرمين.

٥ ـ إن نظرنا إلى الاقتصاد، نرى الصورة أقل حدة في تصارع المنطقين الوحدوي والكياني. ذلك أن غلاة «القطرية» لا يسعهم في هذه الأيام إلا الإقرار بأن البنى السياسية الموجودة ليست هي البنى الأكثر ملاءمة لتطور اقتصادي واسع وسريع. مثال ذلك مثلاً الهلع الذي أصاب غلاة الانعزالية اللبنانية عندما تمت تصفية «المصالح المشتركة» بين لبنان

وسوريا. وإن أخذنا أمثلة أخرى، لرأينا أن النخب في البلدان العربية الفقيرة، حتى المتبنية لمنطق انعزالي مكرهة على القبول بقدر من التواصل الاقتصادي لكي لا تنبذها جماهيرها. فالساداتية في مصر، بوصفها نوعاً من الانعزالية القطرية، لم تستطع اقناع المصريين ان باستطاعتهم التخلي عن العرب على المستوى الاقتصادي والمالي. فأياً تكن المساعدات الخارجية، فإنها تبقى ضحلة وقليلة ومشروطة وقابلة للتوقف في اي لحظة. واي مسؤول ساداتي مضطر للإقرار بضخامة الموارد التي جاء بها العمال المصريون من سنواتهم الخليجية والليبية. ونرى هذا بوضوح في نتائج الدراسة الميدانية التي جرت في مصر والتي حلل نتائجها نادر فرجاني. وقد لاحظ فرجاني مثلاً: «عندما سئل المستجيبون في المسح عن البلد العربي الذي يفضلون العمل فيه، أتت تفضيلاتهم متسقة مع العائد المتصور، أو الفعلي، للهجرة إلى البلد المفضل. فقد كان البلدان المفضلان هما السعودية ثم الكويت، وبفارق كبير عن باقي بلدان الهجرة»[٥]. ولاحظ فرجاني أيضاً قبولاً واسعاً لدى العينة المدروسة لفكرة زيارة العرب إلى مصر (٩٠ بالمائة) مع قلة الترحيب بإقامة دائمة للعرب في مصر، الامر الذي يشير مرة أخرى إلى الاهتمام بعائدات السياحة العربية، أياً يكن الموقف الايديولوجي أو السياسي. لكن المؤشر الأهم على الإطلاق لمركزية الاعتبارات الاقتصادية، حتى في إطار ايديولوجي «قطري»، هو في ردود العينة المدروسة على سؤال حول البلد الذي يرغبون أن تتحد مصر معه لو كان هذا الأمر ممكناً إذ «تتصدر السعودية قائمة البلدان المفضل أن تتحد مصر معها، وبفارق ضخم، وإن كان تفضيلها يقل قليلاً بين قوة العمل ثم بين المهاجرين. ولا شك أن تبوؤ السعودية للمرتبة الأولى في هذا المضمار يعود إلى سوء الأحوال الاقتصادية في مصر، والتصور أن غنى السعودية الهائل يمكن أن يساعد على تجاوز هذا الوضع. ويؤيد هذا التفسير أن غنى البلد المختار للتوحد كان من أهم أسباب ترشيح البلد للوحدة... فهو تعبير مرسل عن أساس موضوعي هام للتوحد العربي وهو تكامل نسق الموارد في الوطن الكبير»[٦]. ورب أن اعتبارات مشابهة تحكم الذهن الجماعي في بلدان كتونس والمغرب واليمن.

لن نطيل البحث في تقويم مدى استجابة النخب الحاكمة لهذا الجو الملائم للوحدة في المجال الاقتصادي، فكثيرة هي الدراسات الصادرة عن مركز دراسات الوحدة العربية في مجال تعثر مسيرة الوحدة الاقتصادية بين العرب، بدءاً بالمؤلف الضخم الذي أورثنا إياه المرحوم محمد لبيب شقير. ومؤشرات التعثر كثيرة. وإن اكتفينا بثلاثة أمثلة فحسب، وهي التي يذكرها سمير مقدسي مثلاً، لوجدنا أولاً أن التجارة بين البلدان العربية متواضعة الحجم، وهي تقل عن ١٠ بالمائة من حجم تجارة كل من البلدان العربية مع الخارج، وتبقى هذه النسبة متواضعة حتى لو استثنينا النفط. هناك طبعاً بلدان عربية تعتمد كثيراً على التصدير للبلدان الأخرى في المنطقة، لكن نجاحها بقي نسبياً كما يدل المثلان الأردني واللبناني. وإن انتقلنا إلى معيار آخر وهو انتقال الرساميل لوجدنا أن النسبة أكثر تواضعاً. ففي فترة العزّ النفطي (١٩٧٤ - ١٩٨١) لم تنتقل إلا ١٥ بالمائة من فوائض الحسابات الجارية في البلدان

---

(٥) نادر فرجاني، سعياً وراء الرزق: دراسة ميدانية عن هجرة المصريين للعمل في الأقطار العربية (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٨)، ص ٢٥٨.

(٦) المصدر نفسه، ص ٢١٦.

النفطية إلى البلدان العربية الأخرى كمساعدات، ولكن استثمار هذه الفوائض بقي هامشياً في المنطقة، إذ أن أكثريتها الساحقة تم توجيهها نحو اقتصادات الدول الصناعية. أما المعيار الثالث، المتعلق بمحاولات الاندماج الاقتصادي على المستوى الاقليمي، فللمركز في تعثرها آلاف الصفحات. والواقع أنها تركزت أساساً على الصناديق، ونعلم جميعاً أن هذه الصناديق قد شحت مواردها فلم تتحقق سوق عربية مشتركة ولم يتضح حتى تنسيق أرقى لسياسات التنمية بحيث تدفع نحو التكامل فيما بينها. والقارىء لعشرات الاتفاقات العربية في هذا المجال لا بد له أن يصدم بضحالة تنفيذها في الواقع.

لماذا ينجح المنطق الكياني في مجال كالاقتصاد ليس بالضرورة ملائماً له؟ التساؤل مشروع، هل أن فشل المنطق الوحدوي هنا مرادف لنجاح المنطق الكياني؟ ذلك أن اللعبة الاقتصادية تسير وكأنه ليس للعرب، منفردين أو مجتمعين، كبير تأثير فيها، فهي منحصرة في يد اللاعبين الكبار. هناك طبعاً اعتبارات موضوعية منها أن التشابه في التخلف والحاجات وضعف التخطيط ليس بالضرورة باباً للتكامل. ولكن مجالات التكامل والاندماج كثيرة كما نرى خصوصاً في مجال انتقال اليد العاملة. ومن غير المؤكد أن المجتمعات الصناعية تسعى بالضرورة إلى شرذمة السوق العربية إلى ما لا نهاية، كما أنه من غير المؤكد أن القيادات القطرية تفهم تماماً أن بإمكانها السير في مجال التكامل الاقتصادي دون التأثير مباشرة في نتائجه السياسية. فإلى جانب الأمور الكثيرة المعروفة، يبدو أن جهل القيادات لإمكانات التعاون الاقتصادي حتى في ظل الكيانات، وانعدام الشجاعة لديها للسير قدماً في هذا المجال، وعدم وجود لوبي اقتصادي اندماجي عربي يدفع في هذا الاتجاه هي من الأسباب الإضافية لتفسير فشل غير محتوم.

## رابعاً: تصادم منطقين: المعتقدات

الصورة التي نخرج بها من المجالات الخمسة التي اخترناها في الصفحات السابقة ليست إذاً صورة تحكم جبرياً بفوز منطق الكيانات على المنطق الوحدوي، فالأمور ليست بهذا الوضوح لمصلحة الكيانات. من هنا ضرورة التساؤل عن النجاح الفعلي لهذه الكيانات حتى عندما يكون المجال ملائماً للوحدة. مرة أخرى، ان كان التدخل الخارجي قد كان حاسماً في مجال «التجزئة» التاريخية، فإن تأثيره في مرحلة ما بعد الاستقلال لا يبدو لنا بمستوى الحسم نفسه. فعلى الرغم من أن هذه الكيانات تابعة على أكثر من صعيد، فإن هامش الاستقلالية فيها موجود وقابل للاتساع والتطور. والقوى الخارجية القوية اليوم ليست تلك القوى الاستعمارية المهووسة بقاعدة «فرّق تسد» بل هي دول فدرالية قادرة على تفهم قيام التجمعات السياسية الكبيرة. من هنا الحاجة إلى الانتقال من مستوى السياسات إلى مستوى المعتقدات علّنا نجد فيه أجوبة أفضل. وللقيام بذلك سنتبع خطى انطوني سميث في تحليله الحديث لنشوء الدول والأمم[٧]، فنتساءل إزاء كل عنصر يشير إليه عن نتيجة تصادم المنطقين.

---

(٧) Anthony D. Smith, *The Ethnic Origins of Nations* (London: Basil Blackwell, 1986).

## ١ ـ الاسم الجماعي

ماذا يسمّي العرب أنفسهم؟ طبعاً يشير كل العرب إلى أنهم عرب، ويغالي سياسيوهم إجمالاً في التشديد على عروبتهم. السعودية عربية تماماً كالجمهورية السورية، واليمن العربية كالديمقراطية. بينما تنتفي الصفة العربية حيث يصعب على جزء من السكان تقبلها كما في السودان والعراق أو لأسباب سياسية كما في لبنان. من النادر فعلاً أن يدّعي عربي أنه ليس كذلك. ومن الأمور المثيرة للانتباه أن العنصر العربي الذي تفرّق على ألف ولاية وإمارة ومملكة وسلطنة، والذي تم استيعابه لقرون طويلة في ظل امبراطوريات كان العنصر الحاكم فيها غير عربي، قد استطاع الوصول إلى القرن العشرين وهو محتفظ بذاتيته، تقويها اللغة والثقافة وجل التاريخ المعاش.

لكن التساؤل هو حول وظيفة هذا الاسم الجماعي (العرب) السياسية. ماذا يعني أن تقول انك عربي من الناحية السياسية العملية إن كانت قبيلتك شمرّية وجواز سفرك كويتياً ودينك الاسلام؟ لدينا في هذا المجال دراسات ميدانية كثيرة[٨]. لكن إلقاء نظرة متفحصة عليها وعلى غيرها لا يدعو الوحدويين إلى التفاؤل. ترى مرور الزمن وقد فعل فعله. فالناحية الإجرائية للهوية الكيانية فعالة للغاية، إن على حساب الهويات المحلية (القبلية والعشائرية والمذهبية) أو على حساب الهويات الشاملة (القومية والدينية والاقليمية). بكلام آخر، إن كان نفي العروبة كمكون للهوية أمراً نادراً، فإن تغليبها في تحديد هذه الهوية يصبح هو الأخر ضئيلاً، ولا سيما في البلدان المتمتعة باسم قديم للدلالة على الذات كما في مصر والمغرب واليمن. ويبدو أن المعركة الجارية حالياً ليست بين «القطريين» و «الوحدويين» بقدر ما هي بين «القطريين» وأصحاب العصبيات القديمة، فهي ليست تنافساً بين العروبة والكيانية، بقدر ما هي بين أن تكون سعودياً أو حجازياً، لبنانياً أو مارونياً، عراقياً أو كردياً. والوحدويون يظهرون قدراً من البلبلة واللامبالاة إزاء هذا التنافس، إذ يصرون أحياناً على الاندماج الداخلي في كل بلد ويفرحون أحياناً أخرى لتفكك عرى المجتمعات «القطرية».

## ٢ ـ نظرة أسطورية واحدة إلى الأصول

يبدو هنا أن الكيانات قد نجحت كثيراً في مجال التنشئة السياسية. فالكتب المدرسية تعج فعلاً بالأمثلة على الأصول الواحدة، إن بالإرتكاز على اعتبارات أثنية أو جغرافية أو بالتركيز على أن الرقعة الجغرافية التي يغطيها الكيان لها شخصية متميزة عبر التاريخ. ولكن المنحى الوحدوي لم يعدم وسائل لإثبات منطقه هو الأخر. فالكيانات تلوي عنق التاريخ مراراً: فلبنان تعبير حديث و «جبل لبنان» لم يضم إلا منطقة يسيرة منه، والعراق كان تاريخياً

---

(٨) انظر، مثلاً: سعد الدين ابراهيم، اتجاهات الرأي العام العربي نحو مسألة الوحدة: (دراسة ميدانية) (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٨٠).

اسماً للمنطقة الجنوبية من العراق الحالي، والجزائر وتونس أسما مدينة.

ولكن الوحدويين بإمكانهم تقديم صورة إيجابية عن الأصول أيضاً. فالواقع التاريخي يشير فعلاً إلى توسع تدريجي لإطار العربية عبر التاريخ من خلال الهجرات الواسعة من قلب الجزيرة شمالاً في مرحلة أولى (نحو الهلال الخصيب) وغرباً (نحو افريقيا الشمالية) في مرحلة أخرى. وقحطان وعدنان مفهومان شائعان، كما تغريبة بني هلال. وكان الأحرى بالوحدويين الخروج من مقولاتهم المبسطة لتقديم صورة تاريخية متينة علمياً عن مسار تعريبي تدريجي أدى إلى توسع مطرد في حدود مواطن العرب. وكان بإمكانهم محاولة تجاوز تماهي مفهوم «العرب» مع البدو الرحّل، كما هي الحال في غير ثقافة شعبية محلية. وربما أن كتابة التاريخ على هذه الطريقة وإشاعة الوعي به مسألة تتطلب زمناً طويلاً. ولكن مسؤولية المؤرخين الشباب كبيرة في إخراجنا من مقولات الوحدويين الأوائل الايديولوجية ومن تلاعب النخب «القطرية» بالتاريخ. ويقيني أن الوحدويين، في مجال النظرة للأصول، يقفون فعلاً على أرض صلبة.

## ٣ ـ تاريخ مشترك

في هذه النقطة تفوق موضوعي للكيانات على الوحدة، أو بكلام آخر للمحلي على العام والسبب بسيط: بقدر ما يمكن لنا أن نجد براهين وأمثلة على اشتراك عرب اليوم في تاريخ واحد، علينا الإقرار بأن حدة وعي التاريخ المشترك تبقى أعلى بكثير بين أبناء البلد الواحد والمدينة الواحدة. فأياً يكن الكلام صحيحاً عن تاريخ مصر المشترك مع البلدان العربية الأخرى، فإن الإقرار بوجود تاريخ طويل وغني لمصر قبل تعرّبها، وتاريخ مميز لها بعد هذا التعرّب، سياسياً وثقافياً، والتواصل الداخلي فيها على الرغم من تواصلها بالعرب الآخرين أمر لا مفر منه. وينطبق الأمر أيضاً على المغرب الأقصى الذي بقي خارج إطار السلطة العثمانية، فلم يشترك مع العرب الآخرين فيها. كما أن مناطق عربية حدودية لها مع مناطق محاذية لها جغرافياً تاريخ مشترك هو أعمق وأهم من تواصلها مع المناطق العربية الأخرى، مثل حال موريتانيا مع السنغال، والسودان مع افريقيا، واليمن مع القرن الافريقي، ومشيخات الخليج مع ايران. وفي الواقع فإن الشكل الجغرافي للمساحة العربية لا يساعد كثيراً على التأكيد المطلق على التاريخ المشترك. فالمساحة شاسعة، تقف على كتف قارتين وتتجاور وتتعامل وتتواصل مع الكثير من القوميات والثقافات الأخرى، وقد كان الدين الإسلامي جسراً مهماً جداً (إلى جانب المعابر الأرضية والمائية العديدة) ربط المنطقة العربية بجوارها، وأفقدها الكثير من حدة تمايزها.

إذاً التاريخ المحلي المميز من جهة، والتواصل الكثيف مع الجوار ولا سيما الإسلامي من جهة أخرى، عقبتان كبيرتان أمام تقوية الوعي بتاريخ مشترك، الذي لم يكن مشتركاً فعلياً إلا بصورة نسبية. من هنا فإن على كتّاب التاريخ ذوي المنحى الوحدوي ألا يتغاضوا عن هذه الحقائق شبه البديهية، ويحولوا تعبير «التاريخ المشترك» إلى مقولة مطلقة، لأن المتوقع آنذاك أن يكون المفعول عكسياً.

## ٤ ـ ثقافة مشتركة ومميزة

أرض الوحدويين تبدو هنا أكثر صلابة من ناحية «الاشتراك» ولو أنها ليست بالوضوح نفسه فيما يخص «التميز». فمن الصعب على المنطق الكياني أن يقول بثقافة «سورية» أو «جزائرية» أو «كويتية» ولذلك فدعاته لا يحاربون فعلاً على هذه الأرض، لأنها غير مقنعة تماماً، حتى في الأوساط الفكرية الانعزالية. وإنما هم يحاولون القول إن الثقافة العربية هي فقط مشتركة ولكنها غير متميزة لأنها عنصر فحسب في الثقافة السائدة إلى جانب الاعتبارات الأخرى من دينية وجغرافية وثقافات ما قبل العربية، يعترفون بالاشتراك وينكرون التميز. ويرد الوحدويون على العكس بالتأكيد على الصفتين معاً وهم محقون إلى حد كبير. فالثقافة العربية مشتركة، وهي متميزة أيضاً إلى حد بعيد. ولكن ما هو سبب تميزها؟ يركّز الوحدويون إجمالاً (ولا سيما العروي) على أهمية اللغة العربية، كعنصر يتعدى التقنيات بكونه يزخر بإرث ثقافي بدأ مع وحدة اللغة وانتهى لتكوين حضارة كاملة. صحيح، ولكن عدداً من الباحثين، بمن فيهم انطوني سميث نفسه، لا يعتقدون كثيراً بأهمية اللغة كعنصر تمييز، فاللغة أيضاً نتاج لتفاعلات الدين والسياسة وهي ليست معطى دائماً.

## ٥ ـ تماه مع أرض معينة

تبدو الفكرة العربية هنا أقل متانة، مقابلة بالقوميات الأخرى. فالتماهي مع الأرض يكون إجمالاً بالسكن الدائم فيها وبالقيام بالأنشطة الاقتصادية التي تربط الإنسان بأرضه، ولا سيما الزراعة. ولا ريب أن العنصر البدوي، المتنقل باستمرار، المحتقر إجمالاً للزراعة وللأعمال اليدوية الأخرى، والمركّز دائماً على علاقات النسب والقرابة، هو مكون مهم في الثقافة الشعبية وفي الوعي وهو عنصر سلبي من ناحية التعلق بالأرض. وإن كانت الموجات البشرية الخارجة من الجزيرة العربية قد ساهمت في تقريب المنطقة، وفي دفع الحدود العربية دائماً، فإنها أيضاً قد ربطت الفكرة العربية بالانتقال الدائم، وبعدم الارتباط بمكان معين كجزء من خاصية الحضارة العربية.

ويشير علماء الانتروبولوجيا الثقافية إلى عدد من العناصر المقوية لهذا العنصر، ومنها وجود أماكن الحج الدينية، والاجتماع بهدف استذكار مواقع معينة والاعتراف الخارجي بالارتباط بين شعب وأرض. هنا أيضاً تبدو الأمور صعبة؟ فأماكن الحج العربية في مكة والمدينة، والأماكن الأخرى المشابهة في وظيفتها (مثل كربلاء والنجف أو القدس)، ليست أماكن مرتبطة بالضرورة بالفكرة العربية ولو أنها قائمة فعلاً على أرض عربية، فهي تمس المتدينين جميعاً، إلى أي قومية انتموا.

في هذا المجال فالمنطق الكياني قوي الساعد. ذلك أن الدول الحديثة تتميز بادىء ذي بدء بأن لها أرضاً وحدوداً مميزة، وبالتالي شرطة حدود وحرس سواحل. وجيشها يدافع عن وطن محدد، ورجال الجمارك يعملون على حدودها حتى مع بلدان عربية مجاورة، وخريطة

البلاد يتعلم الولد أن يرسمها في الصفوف الابتدائية. كل شيء يعمل إذاً في الاتجاه نفسه، وهو التماهي مع «الوطن الصغير». وعندما ننتقل إلى حيز الرموز المثيرة للعواطف الوطنية الجياشة فإننا نلمس تأثير تفاعل هذه العناصر بشدة. فميدان التحرير وأبو زعبل وموقعة دنشواي تعني أموراً محددة للمصري، وغداً سيخرج العراقيون من المعركة وقد أضفوا قيمة عاطفية خاصة بمواقع كالفاو وجزر مجنون وحلبجة، وهناك شوارع وأزقة من الجزائر العاصمة تعني الكثير للجزائريين منذ حرب التحرير. إذاً فتقديس الأمكنة، وهو جزء مهم من تحول الوعي إلى نوع من القبول بالقراءة الاسطورية للذات، وهو محرك مهم للروح الجماعية، يتم في الإجمال على أسس كيانية.

## ٦ ـ شعور بالتضامن

لا حاجة إلى الإطالة في هذا المجال، فالعتب والنقد والأسى تملأ أذهان العرب: بقدر ما يتم الحديث عن التضامن، يندر أن تجد له أثراً. طبعاً من الممكن اتهام الحكام العرب بأنهم لا يحققون تضامناً تصبو إليه الجماهير. هذا ممكن وقائم منذ فترة. ولكن الشعور الكبير أن انعدام التضامن لفترة طويلة قد انتهى بالتأثير في رأي الناس العاديين بإمكانية تحقيقه بل أدى إلى تشكيك عميق بالفكرة العربية من أساسها، والدراسات الميدانية التي استطعنا الاطلاع عليها تثبت ذلك بوضوح. ونحن لسنا بحاجة إليها فالنكات العربية في الموضوع أكثر من كافية.

يطول بحث المسألة معنا ويمكن إعادة صياغتها كالتالي: لماذا ليس من عصبية عربية واضحة؟ عناصر الجواب كثيرة ولنكتفِ بالقول إن العصبية العربية أمر ليس أساسياً في الموروث الثقافي. نرى الأمثلة العديدة على العصبيات المبنية على النسب الواحد، وعلى الطائفة الواحدة، وعلى الجماعات المحلية. ونرى مشاريع عديدة لإنشاء عصبية على مستوى الكيان، هي ما يسمى بالروح الوطنية في كل بلد، وهي تنشأ إجمالاً من خلال الاصطدام بالخارج البعيد (الوطنية المصرية مقابل الاحتلال الانكليزي، أو الوطنية الجزائرية مقابل الاحتلال الفرنسي). ولكنها تنشأ أيضاً من خلال التصادم مع الجار العربي. فلا ريب أن العصبية القطرية في الكويت ولبنان واليمن والسودان وتونس وموريتانيا قد تقوت كثيراً من خلال الرد على محاولات استتباع أو استلحاق من قبل بلد عربي مجاور كالعراق وسوريا واليمن الآخر والسعودية ومصر والجزائر والمغرب. أما العصبية العربية فأمر ينبغي انشاؤه فعلاً، أي أنه إلى حد ما «اصطناعي» بقدر ما العصبية الكيانية «اصطناعية». وهذا مشروع كبير.

## خامساً: الصدام أو المواءمة

قلنا إن للكيانية منطقاً، وان ساعده قوي. وللعروبة منطق أيضاً إن على مستوى السياسات أو على مستوى المعتقدات. والأوضاع الحالية، كما لا يخفي علينا جميعاً، ليست

مرحلة ازدهار المنحى الوحدوي، على الرغم من المشاريع الجزئية (في هوية المشتركين فيها، أو في المحاولات التي هي قيد البحث) بهدف التضامن أو التقارب أو التنسيق أو الاندماج التي نسمع أصداءها في غير مكان وغير زمان.

بقي أن نقول إن الصدام لا يجدي إن بقي قائماً على نكران الأصول والشرعية. من هنا فلن نختم هذا البحث إلا بالتشديد على ضرورة تفهم منطق الكيانات كخطوة أولى نحو تجاوزه. فما استرسلنا في وصفه إلا لأن ذلك طلب منا ولأن الوحدويين ميالون إجمالاً إلى نكران وجوده من الأساس. وما وصف هذا المنطق بوسيلة لتبريره، فالكيانات القائمة في المنطقة العربية تختلف في مدى قوتها وأسباب استمرارها، لكنها موجودة وغير معدمة لأسباب البقاء. فإما أن نبقى، في وعينا أو لا وعينا، ننتظر حركة توحيدية على طريقة بسمارك وغاريبالدي، ونبقى بالتالي نصطدم بـ «الواقع القطري» ولم تستطع آمالنا وأحلامنا محوه من الوجود، أو ننطلق من الكيانات القائمة ونعترف بنجاحها في البقاء وفي توطيد أسسها، ولا نقول بأزمتها وكأن هذه الأزمة معطى غير قابل للجدل. إذاك يستطيع الوحدويون أن يستوعبوا الأعمال الكبيرة التي قامت بها هذه الكيانات من اندماج داخلي، وتربية وتعليم، وتوظيف للقدرات، وتنظيم للحياة السياسية، وتحديث للأفكار والمواقف.

إذاك لا تعود الوحدة العربية حلماً، بل تصبح خطوة جديدة في مسيرة العرب بعد مراحل الاستتباع العثماني واستقلال الكيانات. وننتقل من التصادم العقيم بين منطقين إلى **تجاوز استيعابي** للكيانات من قبل الفكرة العربية. فلا يكون الجدل بين القطرية والقومية امتداداً لصراع الشر والخير، والحاصل والمرغوب، وإنما خلافاً منتجاً بين من قبلوا بالكيانات ووقفوا عند هذا الحد الأدنى وبين من يريدون أن تجتمع السواعد لما فيه خير الجماعة كلها. وإن تم ذلك يكون الفكر الوحدوي قد عبر من متاهات اللاهوت القوموي والنحيب المأساوي إلى رحابة العلوم الإنسانية. والأمثلة عديدة فعلاً على إمكانية هذا العبور في القريب من الزمن.