

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة الجزائر 2
أبو القاسم سعد الله
كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية
قسم الفلسفة

مفهوم الأمة في الفكر العربي المعاصر
و أثره على الواقع الثقافي و السياسي

أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه علوم في الفلسفة

بإشراف الأستاذ الدكتور:
يوسف زرافة

إعداد الطالب:
محمد حواس

السنة الجامعية: 2014/2015.

الإهداء

إلى الوالدين ،

إلى زوجتي و أبنائي.

كلمة شكر

يجدر بي أن أنوه بفضل المشرف على هذا العمل الأستاذ الدكتور يوسف زرافة الذي تكرم بأن قبل الإشراف على هذا البحث، و أنفق الكثير من وقته الثمين في المتابعة و التوجيه. من أجل كل هذا أتقدم له بالشكر الجزيل.

أتقدم أيضا بشكري الخالص إلى قسم الفلسفة .

مقدمة:

إن فكرة الأمة كما نفهمها اليوم هي شيء جديد في التاريخ، لم يعرفها القدماء. فالمصريون و الصينيون و الكلدانيون و اليونان لم يكونوا بأي حال من الأحوال أمما، بل كانوا عبارة عن قبائل مختلفة، و مجموعات بشرية متعددة، متناحرة في الغالب يقودها شخص يزعم أنه ابن الله أو ابن الشمس أو إنسان نصفه إله و نصفه الآخر بشر. وبالتالي لم يكن هناك مواطنون في تلك الدول التي كانت عبارة عن إمبراطوريات أو ملكيات أو جمهوريات. و نفس الشيء يقال عن إيطاليا و فرنسا و إسبانيا قبل ظهور الدولة-الأمة في العصر الحديث ، فقد كانت شعوب هذه البلاد رعايا تابعين للحاكم، أو بعبارة أخرى كانوا ملكا للحاكم شأنهم شأن الأشياء الأخرى التي يملكها كما بين ذلك أرنست رينان.

لكن تغيرت الأمور في عصرنا إذ أصبحت الدولة الحديثة دولة-أمة *état-nation*، لذلك تناضل الشعوب الخاضعة للأمم أخرى، و التي تعتبر نفسها تشكل أمة واحدة منسجمة من أجل الحصول على دولتها الخاصة. لأن الدولة هي الكيان الذي تتجسد فيه الأمة وتصبح حقيقة ظاهرة. و أغلب الصراعات و الحروب القائمة حاليا في مختلف أنحاء العالم يمكن فهمها برغبة كل أمة في إقامة دولتها الخاصة بها.

لقد أصبح اليوم من الطبيعي أن يكون لكل أمة دولتها. و أصبح مفهوم الاضطهاد والاستعمار مرتبطا بحرمان أمة من الأمم من إقامة دولتها.

و كما هو معروف فإن أفكار القومية و الوطنية و الأمة بالمفهوم الحديث الذي نقصده ظهرت أولا في أوروبا، و كان ذلك في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أو كما يسمى "عصر القوميات". و أما القرن العشرون فقد أصبح "عصر القوميات" بالنسبة لسائر الشعوب الأخرى و من بينها الشعوب العربية. و لكن بالنسبة للعرب "الفكرة القومية وفكرة الأمة " قد

تغلغت في نفوس الشعوب العربية الآسيوية أولاً، ثم هبت نسائهما على شعوب الشمال الإفريقي ثانياً كما يؤكد الدارسون لهذا الموضوع بكل اقتناع.

لقد كانت القومية العربية، تعني إلى سنوات الأربعينيات وحدة سوريا الكبرى ثم بعد ذلك وحدة الهلال الخصيب. فهي إذن وحدة جهوية تستهدف وحدة بعض البلاد العربية. فلم تكن في البداية تعني العالم العربي في مجمله. فمصر التي - ستتزعّم الحركة القومية فيما بعد - لم تتبن هذه الفكرة بشكل واضح وفعال إلا بعد ثورة الضباط الأحرار.

في البداية كانت مطالب القوميين محدودة بالإصلاح داخل الدولة العثمانية، فطالبوا باستخدام أوسع للغة العربية في التعليم و الإدارات المحلية، و إبقاء المجندين العرب في أوقات السلم في خدمات محلية. لكن طرأ تشدد على المطالب كرد فعل على سياسة التتريك الذي فرضته حكومة لجنة الوحدة و الترقّي و المعروفة بتركيا الفتاة. إلا أنه حتى ذلك الوقت لم يكن القوميون العرب يمثلون تياراً شعبياً يعتد به؛ فمعظم العرب آنذاك كان ولاؤهم لطائفتهم أو دينهم أو حكوماتهم المحلية أو قبيلتهم؛ و كانت أبرز الحركات القومية في ذلك الوقت متجسدة في جمعيات و نواد ثقافية مثل الجمعية العلمية السورية و المنتدى الأدبي و الجمعية القحطانية و جمعية العهد و غيرها.

بدأت المشاعر القومية لدى عرب الشام تتضج و تقوى عقب القمع الذي تعرض له القوميون في سوريا و لبنان، و كذلك نتيجة للثورة التي قام بها حاكم مكة الشريف حسين ضد العثمانيين باسم العرب و التي انتهت بهزيمة العثمانيين، و دخول العرب إلى دمشق بقيادة فيصل بن الشريف حسين الذي حاول إقامة مملكة عربية مستقلة، ثم انتشرت بعد ذلك فكرة مفادها أن العرب أمة واحدة و يجب أن تكون لهم دولة موحدة في جميع أنحاء العالم العربي، و أصبحت إيديولوجية شائعة، و هدفاً مقدساً يُنظرُ له المفكرون، و يسعى إلى تحقيقه السياسيون، بل كانت هذه الفكرة وراء الانقلابات و السباقات بين الزعماء الشباب على تولي السلطة، و كانت الاختيارات السياسية و الاقتصادية و الثقافية تبرر بالعزم على تحقيق هذا الهدف.

و على الرغم من الانقسامات الحادة و الاختلافات بين القادة و الزعماء العرب، و كذا المفكرين و المثقفين فيما يتعلق بكيفية تحقيق الوحدة، أو فيما يخص الشكل الذي يجب أن تتخذه، إلا أن الكل كان مقتنعا فيما يبدو بأن الوحدة شيء ضروري لا مناص عنها، و أنها تستجيب لمطلب طبيعي، و أنها هي شرط التقدم و النهضة، و أنها قادمة لا محالة. لأن الشعوب العربية شعوب لها من مقومات الوحدة ما يكفي لإقامة دولة تتدمج فيها كل الشعوب العربية. و ليس أدل على ذلك ما نلاحظه من إصرار العرب في دساتيرهم على تأكيد انتمائهم إلى الأمة العربية الواحدة التي تمتد من الخليج إلى المحيط.

لقد تبنى إذن قسم من العرب القومية العربية أو العروبة و اتخذوها أيديولوجيتهم الأولى، و انتشرت انتشارا واسعا في جميع البلاد العربية، و بين كل طبقات المجتمع خصوصا بعد انتصار ثورة الضباط الأحرار في مصر، و تفرد جمال عبد الناصر بالحكم في الخمسينيات و الستينيات من القرن العشرين. لقد تميزت هذه الفترة بانتشار أفكار الوحدة. و قد بدا أن كل شيء يسير نحو تحقيق هذا الهدف لاسيما بعد أن أثمرت الجهود التي بذلت في هذا الاتجاه بقيام الجمهورية العربية المتحدة بين مصر و سوريا في سنة 1958. و هكذا ساهمت هذه الثورة بطريقة مباشرة، و بصورة لم يسبق لها مثيل في التعجيل بانتشار أفكار الوحدة و القومية العربية، و ظهور فكر قومي قوي، و ترسيخ إيمان الشعوب العربية ليس فقط بإمكانية تحقيقها، بل بضرورتها، و بقدمها المحتوم الوشيك، لأنها أمر طبيعي.

و قد بدأت النهضة القومية تبرز في الشؤون الثقافية إذ هب المثقفون إلى العمل على إحياء اللغة العربية و آدابها، و إنشاء الجمعيات العلمية و النوادي الأدبية. ثم أخذت فكرة تحرير الأقطار العربية من الحكم العثماني و توحيدها في دولة واحدة تتبلور في الأذهان، و تكونت حركات سياسية من أجل تحقيق تلك الأهداف. أما على المستوى الفكري فقد ظهرت نظرية مفادها أن الأتراك ليسوا مؤهلين لتمثيل الإسلام تمثيلا صحيحا، و الدفاع عنه. و هكذا بدأ التفكير و الكلام عن خلافة عربية للمسلمين تحل محل خلافة العثمانيين.

بالإضافة إلى ذلك كانت بلاد الشام تضم عددا كبيرا من المثقفين نظير ناصف اليازجي، و بطرس البستاني و أحمد فارس الشدياق، الذين كانوا يعتقدون أن الثقافة المشتركة واللغة

العربية قادرتان على توحيد العرب في سوريا الكبرى، و تجاوز الانقسامات المذهبية والطائفية، و بالتالي تكوين هوية عربية. لقد كان بطرس البستاني يتكلم في صحفه عن وطنية عربية غير طائفية أو دينية. و كان يقول إن حب الوطن من الإيمان.

لكن هذه القومية لم تكن قومية سياسية بما للكلمة من معنى بل كانت ثقافية، ذلك أن هؤلاء القوميين لم يكونوا يطالبون بإنشاء دولة-أمة مستقلة عن الحكم العثماني، و إنما كانوا يرغبون في بعث الثقافة و اللغة العربية. فقد كان ولاء العرب للعثمانيين طوال القرن التاسع عشر ولاء واضحا لأن السلاطين العثمانيين كانوا في نظرهم يمثلون الخلافة الإسلامية الشرعية، و أن هذه الخلافة هي التي تحميهم من الأخطار الخارجية التي كانت تهددهم. لقد كان العرب يعترفون بالسيادة الشرعية للعثمانيين على الرغم من أن سياسة هؤلاء تجاههم كانت سياسة استبدادية، تهمل شؤونهم الفكرية و الاقتصادية و الاجتماعية والصحية. أجل يوجد سعي في هذه المطالب إلى الأخذ بالنزعة القومية، لكنهم لم يصلوا فيها بعد إلى القومية السياسية، لأنهم ظلوا بشكل عام مشدودين في توجهاتهم السياسية إلى الارتباط بالدولة العثمانية.

أما علماء الدين الإسلامي فقد كانوا مناوئين في البداية للحركة للقومية و شككوا بنوايا مؤسسي الفكر القومي، ورأوا أن هذا الفكر يقصي شعوب العالم الإسلامي الأخرى، واتهموا أصحابه بأنهم تلقوا أفكارهم في أحضان الغرب و الماسونية، و بعبارة أخرى اعتبروا الفكر القومي و الحركة القومية العربية جزءا من الهجوم الغربي على الإسلام والأمة الإسلامية. لكن تغيرت مواقفهم بتغير الأحداث السياسية، فبعد أن كانوا حريصين على الولاء للدولة العثمانية أصبحوا يفكرون بإيجاد خلافة إسلامية عربية. فرشيد رضا أصبح يرى أن النموذج الإسلامي الخالص للخلافة هو النموذج الإسلامي العربي، و هو الذي كان قد هاجم فكرة التحرر من النظام الخلافي القديم الذي كان يمثله آل عثمان رغم اعترافه بالواقع المتدهور الذي انتهت إليه الخلافة العثمانية. لذلك أعلن تأييده لخليفة يكون من أصل عربي، و شاطره

في هذا الموقف الكواكبي الذي كان يرى أن العرب أفضل ديناً من الشعوب الإسلامية الأخرى. و لذلك دعا بدوره إلى إقامة دولة إسلامية تكون عاصمتها مكة، و يكون على رأسها خليفة عربي ينحدر من آل بيت الرسول (ص). لقد كان مفتوناً بالخلافة العربية التي جسدها الأمويون و العباسيون. و كانت هذه الفترة تمثل العصر الذهبي للمسلمين في نظره. لقد أراد العرب استرجاع زعامتهم السياسية و الدينية بنقل الخلافة من السلطان العثماني إليهم. و ربما كان هذا الأمر يعتبر قسماً من الحركة القومية أكثر منه من الحركة الدينية.

و من العوامل التي ساهمت بقسط وافر في انتشار الأفكار القومية بروز جيل جديد من المفكرين الكبار الذين كانوا يعتقدون أن العرب يشكلون أمة واحدة ، و كانوا يعتقدون أن العالم العربي من الخليج إلى المحيط حقق وحدته الثقافية و الدينية و اللغوية و لذا يجب أن يتضامن ليحقق وحدة سياسية يدافع بها عن مصالحه، و يضمن بها تقدمه. و من هؤلاء نجد نجيب عازوري الذي نشر في سنة 1905 كتاباً باللغة الفرنسية بعنوان ((يقظة الأمة العربية في أسيا التركية)) و فيه دعا إلى إنشاء دولة جديدة للعرب مستقلة عن تركيا، تمتد ضمن حدودها الطبيعية من دجلة و الفرات إلى مضيق السويس، و من البحر المتوسط إلى بحر عمان، على عرشها ملك عربي و يكون نظام حكمها ملكياً دستورياً. وأنشأ لهذا الغرض أيضاً في نفس السنة التي أصدر فيها كتابه رابطة الوطن العربي، وكان يصدر من سنة 1907-1908 مجلة شهرية إسمها يُنبئُ بقصد صاحبها إلى إنشاء دولة قومية للعرب هي ((الاستقلال العربي)) L'indépendance arabe. و نذكر أيضاً المفكر القومي الكبير ساطع الحصري الذي تأثر بالقوميين الألمان و تبني أفكارهم في القومية، و هذا التأثر سيتجلى في كتاباته التي حرص فيها على البرهنة بأن وحدة اللغة و التاريخ هما قاعدة الأمة. و من بين أولئك المفكرين الذين لعبوا دوراً كبيراً و فعالاً في التنظير للقومية العربية و انتشارها و إذاعة أفكارها على الصعيد الثقافي و السياسي في العالم العربي نجد ميشال عفلق. و هو مفكر سياسي ولد سنة 1912 و نشأ في أسرة مسيحية. تعرف في باريس على

القومي الكبير صالح الدين البيطار، و هناك أنشأ معا اتحاد الطلبة العرب. لقد أهتم كثيرا بدراسة المفكرين القوميين الأوروبيين، و لكنه كان يرفض نقل النموذج القومي الأوروبي إلى العالم العربي. لأن لكل أمة في نظره خصوصياتها، و لذلك عليها أن تصنع بنفسها ما يناسبها من نموذج أيديولوجي و سياسي و اجتماعي.

كان يرى أن العرب يشكلون أمة واحدة تتميز بالدرجة الأولى باللغة، و الثقافة والتاريخ المشترك. لهذا كان ينظر إلى الدين الإسلامي نظرة تمجيد و احترام معتبرا إياه مقوما أساسيا للحضارة العربية. و ربما هذا ما جعله يدرس القرآن و السنة الشريفة والسيرة النبوية. و يعتبر هذا التراث ملكا لكل العرب مسلمين كانوا أو مسحيين. لأن الإسلام دين ظهر في أرض عربية و بلغة العرب، إذن فهو مقوم أساسي للهوية العربية. و كان يردد أن العروبة و الإسلام ليسا خصمين و لا يمكن أن يكونا كذلك لأنهما من نفس الطبيعة. وأعلن بمناسبة تنظيمه حفلا سنة 1943 احتفاء بالمولد النبوي الشريف أن العروبة جسم روحه الإسلام. و كان يصرح أنه سيأتي اليوم الذي يصبح فيه القوميون العرب هم المدافعون الوحيدون عن القيم الحقيقية للإسلام.

هذه النظرة للإسلام دفعته إلى دعوة إخوانه في العقيدة أي المسيحيين إلى الانفتاح على الإسلام باعتباره مقوما أساسيا من مقومات تراثهم القومي و الثقافي.

و شهدت هذه الفترة أيضا ظهور حركة الإخوان المسلمين التي كانت تعارض القومية العربية لأن هدف الإخوان كان إنشاء دولة إسلامية تضم جميع المسلمين.

إلى حد الآن لم تجد الفكرة القومية العربية رجلا قويا يستطيع أن يدعمها بقوة السلطة لتتجسد على أرض الواقع. و لكن ظهور الرئيس جمال عبد الناصر و تبنيه لأفكار القوميين العرب و تعلقه بالوحدة العربية، و اعتبارها قضية أساسية في حياة الشعوب العربية سيعطي دفعا قويا لهذه الفكرة، و يخلق جيلا جديدا من القوميين العرب المتحمسين في كل البلاد

العربية تقريبا سواء على المستوى الفكري أو السياسي مثل أحمد بن بلة وبومدين في الجزائر و المهدي بن بركة في المغرب و أحمد حسن البكر في العراق وجورج حبش في فلسطين و كمال جمبلاط في لبنان و غيرهم.

و هكذا أصبح عبد الناصر زعيم القومية العربية، و غطى بظلاله على الزعماء الآخرين فخفت نجمهم، كما خفت نجم البعث الذي كان سباقا في الدعوة إلى وحدة الأمة العربية. كان عبد الناصر مؤمنا بالأمة العربية إيمانا قويا، و كان من الطبيعي أن يعمل على تحقيقها، لذا حاول أن يستحوذ على الجامعة العربية لفرض أفكاره و رؤاه، فقد كان يؤمن بتوحيد الدول العربية في تحت راية واحدة. و فعلا فقد تحققت الوحدة بين مصر وسوريا في عهده، و لكن انفرط عقدها بعد ثلاث سنوات ولادتها.

لقد مر على إعلان الوحدة الاندماجية الفاشلة بين مصر و سوريا أكثر من خمسين عاما، و على وفاة مؤسسها حوالي أربعون سنة، و قد ظهر بعد عبد الناصر قوميون آخرون نادوا بالقومية العربية، و جربوا عدة أشكال للوحدة، و على الرغم من أن الوحدة أو محاولات الوحدة كانت تأتي بعد تفكير و تخطيط منظم متصل، و كانت تقف وراءها دول بمنظوماتها، و أحزابها، و سلطاتها، و تقوم على فكر و تنظير، و ترصد لها الميزانيات، و تقام لها المؤتمرات، و بالرغم من أن رمز هذه الوحدة هو جمال عبد الناصر الذي كان زعيما قويا تخفق له قلوب الشعوب العربية من الخليج إلى المحيط، لكنها لم تتحقق، و ما تحقق منها فشل، بل إن الأمر لم يقف عند حد الفشل في تحقيق ما نذر القوميون أنفسهم له، و إنما تعداه إلى تبديد ما كان في أيديهم من مكتسبات. لقد جرب المصريون الوحدة مع السوريين فلم تدم أكثر من ثلاث سنوات، لذا من الضروري أن نتساءل فنقول: ما الذي يقف حائلا دون تحقيق هذه الوحدة المنشودة بالرغم من تلك الجهود الجبارة المبذولة من قبل آلاف الرجال و النساء؟ ألا يمكن تفسير ذلك الفشل المتكرر بخطأ في تصور الأمة عند زعمائها، والمنظرين لها أي إلى تصور غير واقعي و غير موضوعي. و هل تثمر هذه الجهود التي

لا تزال تبذل بتحقيق الوحدة في يوم ما، أم يجب العودة إلى الواقع و العقل لتحديد مفهوم جديد للأمة يغنينا عن تلك الجهود المبذولة و المهذورة منذ عشرات السنين بلا نتيجة ؟

الواقع يقول أن محاولات الوحدة بين الدول العربية -و ما أكثرها- قد فشلت. و لا يزال إلى يومنا هذا أغلب المفكرين القوميين و السياسيين يعللون هذا الفشل بنظرية المؤامرة، ويُحَمِّلُون الغرب خاصة مسؤولية هذا الفشل. لكن لماذا نجحت بعض البلاد العربية في توحيد إماراتها أو دويلاتها بينما فشلت أخرى؟ لماذا نجحت الدول الأوروبية في إقامة تجربة اتحاد أو وحدة فعالة و حية و هي سائرة نحو تحقيق المزيد من مقومات الوحدة وترسيخها، بينما فشلت الدول العربية في تحقيق الوحدة التي نادى بها عقوداً؟ بل الواقع يقول أنها عاجزة حتى عن حماية وحدتها الوطنية داخل أقطارها، و حدودها الموروثة، و أن بعضها سائر نحو التفتت و الانقسام. لماذا تفرق العرب و توحّد غيرهم؟ هذه الأسئلة و غيرها يمكن تلخيصها في هذا الإشكال المركزي الذي يمكن صياغته كما يلي: ما هو مفهوم الأمة في الفكر العربي المعاصر، و ما نصيبه من الواقعية، والموضوعية، والعقلانية، و ما هي آثاره على الواقع السياسي، و الثقافي في البلاد العربية؟ و هل أن نزعة القومية العربية، و ما أفرزته من دعاوى الوحدة، و الأمة الواحدة و الوطن العربي و الهوية المشتركة، و العدالة، و الاشتراكية، و الحرية، هي دعوة حاملة لا صلة لها بالواقع الموضوعي، أم على العكس في الوسع أن ترى النور في يوم ما، وتتركس كواقع بالرغم من العقبات التي ما فتئ يضعها المناوئون، و الأعداء في طريقها كما يقول أنصارها بكل اقتناع؟

لمعالجة هذه الإشكالية المطروحة، و هي إشكالية فلسفية اختلفت إزاءها المواقف، والآراء، و المرجعيات، و كان الاهتمام بها كبيراً، و لا يزال حياً ارتأينا استخدام المنهج التاريخي و التحليلي النقدي الذي يحدد لنا المواقف و يوضح لنا علاقاتها ببعضها ببعض، وكذلك سنلجأ إلى استخدام المنهج المقارن ما دمنا سنتعرض إلى آراء و مواقف كبار المفكرين الذين هم في الحقيقة ينتمون إلى مدارس مختلفة. فهذا المنهج يساعدنا دون شك على مقابلة مفهوم الأمة عند مختلف المفكرين، و السياسيين لأنهم ينتمون إلى مدارس وأطياف فكرية متباينة و ليس لهم نفس المرجعيات.

لكن لماذا دراسة هذا الموضوع؟

هناك عدة أسباب دفعتني إلى اختيار هذا الموضوع أهمها ما يلي:

لقد نشأنا محاطين بحلم كبير هو حلم وطن عربي واحد موحد يمتد من الخليج إلى المحيط، حلم الوحدة العربية، و الدولة العربية الموحدة التي لا بد أن طيفه قد تراءى لكل جيلنا في فترة من فترات حياتنا. هذا الحلم رسخته في أذهاننا المدرسة، و وسائل الإعلام المختلفة، و كذلك البيت، و الشارع، و المسجد.

إن الخرائط و الأطالس كانت و لا تزال ترينا البلاد العربية بلون واحد و كأنها وطن واحد فعلا، يخضع لحاكم واحد، و تترف عليه راية واحدة. أتذكر أنني عندما كنت أطلع ثورة الشريف حسين كنت أقرأ هذا الوصف لعلمها: إن العلم الجديد يتألف من مثلث أحمر اللون تلتصق به ثلاثة ألوان أفقية متوازية هي الأسود في الأعلى متبوعا بالأخضر في الوسط و الأبيض في الأسفل. و تشير الألوان الأفقية المرفوعة إلى شعارات رفعها العرب قديما، فالأسود هو لون الدولة العباسية، و الأخضر هو لون الدولة الفاطمية أما الأبيض فهو لون الدولة الأموية؛ أما المثلث الأحمر فيشير إلى الثورة. وعليه فقد جمع العلم في ألوانه الأربعة رموز الاستقلال و التاريخ العربي في كل الأزمنة.

لا شك أن هذا كله علمنا أن ما يوحدنا أكثر بكثير مما يفرقنا. قيل لنا أن تاريخنا، ولغتنا و ثقافتنا، و تقاليدنا كلها توحدنا، و أن كل ما يفرقنا لا يعدو أن يكون حدودا افتراضية مصطنعة فرضها الاستعمار الغربي على أبناء وطن واحد. هذا الاستعمار الذي يتحمل وحده مسؤولية تشردم الأمة العربية التي كانت في الماضي موحدة، و لا يزال يعمل بكل الوسائل الممكنة و المتاحة على إبقائها مفتتة. و قد نجح في مسعاه إلى حد الآن. لقد اكتسبت هذه الأفكار صفة المسلمات، و صارت بمثابة الحقائق التي لا ينكرها إلا جاحد، ولا يشكك فيها إلا معاند، أو ربما خائن!

هذا الحلم لا يزال راسخا في نفوس قسم من سكان البلاد العربية، أو في نفوس القوميين إن أحببنا تعبيراً أدق، و كلهم أمل و ثقة في أن اليوم الذي يتحد فيه كل العرب آت لا ريب

فيه، و أن حلم الوحدة أصبح قريب المنال. لقد كانت وحدة منشودة، و حلما وأمنية مسنودة، بعزم صادق ، منذ سقوط الإمبراطورية العثمانية. و يكفي أن نلقي نظرة على ما ينشر من مقالات صحفية، و ما يكتب في المجلات، و المؤلفات، و ما يقام من ملتقيات عن الوحدة العربية، و الخطب السياسية التي يلقيها القوميون من زعماء سياسيين أو مفكرين في المناسبات الاستثنائية أو الظروف العادية، لنرى مدى الاهتمام بالوحدة العربية، والإجماع على ضرورتها، و مبرراتها. و نفس الشيء يقال عن ما يوضع في الانترنت إذ يلاحظ كثرة المنتديات القومية التي لا تزال تناضل بعزم صادق من أجل تحقيق الوحدة العربية، و تراها هدفا يستحق تقديم التضحيات، و أنها ستتحقق في القريب العاجل، و تقول أن تجسيدها مسألة وقت فقط.

لكن الواقع يقول أن انتظار تحقيق الوحدة قد طال، و أن جل المحاولات قد باءت بالفشل الذريع، بالرغم من توفر إرادة سياسية صادقة لتحقيق الهدف المنشود؟ هذه الأسئلة أصبحت تتردد بقوة و أحيانا بنبرات عالية في وسائل الإعلام العربية، و تقام من أجلها القمم و المنتديات، و يناقشها المثقفون و السياسيون من كل الأطياف، و الألوان لاسيما في أيامنا هذه بسبب ما استجد من أحداث سياسية بالغة الأهمية في العالم العربي. كذلك تتردد هذه الأسئلة بقوة عند كل مناسبة سنوية تمر على قيام الوحدة الاندماجية الفاشلة بين مصر و سوريا. لقد حل هذا السؤال: لماذا تفرق العرب و توحد غيرهم ؟ محل السؤال التقليدي القوي الذي طرحه العرب، و صاغه شكيب أرسلان كما يلي: لماذا تخلف المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟

المفكرون القوميون عندما يجيبون عن الأسئلة السابقة يتفقون على توافر مقومات الوحدة بين العرب. فهم يرون أن الشعوب العربية ترتبط فيما بينها بروابط قوية و متينة كالتاريخ، و اللغة، و الثقافة، و العادات، و التقاليد. فعوامل الوحدة و الاندماج تبدو بلا ريب موجودة بين العرب. لذا كان يُفترض أن تنجح محاولات التكامل و الوحدة. بيد أن الواقع يقول أن العالم

العربي ما زال منقسماً على نفسه بعمق، بل أن عدداً كبيراً من دوله بات مهدداً بالتفكك، و التحول إلى كيانات طائفية أو عرقية صغيرة متناحرة. و لأن هذه المفارقة تشكل لغزاً جديراً بالتأمل و التفكير سعى كثير من المفكرين لتعليلها. و كان من الطبيعي أن تتعدد الاجتهادات، و الإجابات، و المواقف إزاء الموضوع .

و الواقع أنه يمكن تصنيف هذه الوجهات من النظر إلى ثلاثة مواقف هي:

المجموعة الأولى: تركز على غياب الإرادة السياسية عند العرب. غير أن هذه الوجهة من النظر تتجاهل مظاهر كثيرة تشير إلى أن الإرادة العربية في التضامن و الوحدة لم تكن دائماً غائبة لا على المستوى الرسمي و لا على المستوى الشعبي، و أنها تجلت في مناسبات كثيرة لا تحصى، بل يمكن القول من دون تردد إن إرادة الوحدة لدى الشعوب العربية تبدو قوية و موجودة. فعلى المستوى الشعبي لا يستطيع أحد أن يجادل في أن إرادة الوحدة لدى الشعوب العربية كانت و ما تزال كامنة تحتاج إلى من يفجرها. و كما عبرت هذه الإرادة عن نفسها في الماضي في مناسبات و بأشكال كثيرة، مثلما حدث طوال السنوات التي سبقت و أعقبت حرب السويس العام 1956، و توجت بإعلان وحدة اندماجية فورية بين مصر و سورية. و ليس من قبيل المصادفة أن يفرز الواقع العربي في مراحل مختلفة من تاريخه قادة و حكما و مثقفين آمنوا إيماناً شديداً بالوحدة العربية، و عملوا من أجلها. هذا التقييم و الموقف نجده لدى المفكرين القوميين.

المجموعة الثانية: تركز على العوامل الخارجية وترى أنها كانت وراء تشرذم العرب و فشلهم في تجسيد الوحدة من أي نوع كانت. فورا انقسام العرب نجد الاستعمار و المؤامرة الخارجية. فالمتآمرون هم الذين يسدون الطريق أمام العرب لتحقيق وحدتهم. فهذه هي نظرية المؤامرة الخارجية التي تتردد منذ أمد بعيد. و يبدو أن لها أنصاراً كثيرين في كل المستويات و أنها نظرية سائدة.

تلك النظريات تبدو لنا اليوم غير مقنعة، و غير واقعية، و مغلوبة. لذلك فمن الضروري أن نبحث عن تفسير موضوعي و واقعي و منطقي لعدم تحقق هذه الوحدة، وهذا الهدف المأمول الذي طالما حلم به الكثيرون.

المجموعة الثالثة : تركز على عوامل التباين الموجودة في الواقع العربي و التي تبدو لنا أكبر و أكثر فعالية من عوامل الوحدة؟ و عليه لا تستطيع عوامل الوحدة الثقافية الظاهرية و التي يتشبث بها كل القوميين، أن تخفي و تتغلب على التباين العميق بين البلاد العربية في النواحي الأخرى، كالناحية الاقتصادية و السياسية و الثقافية و الدينية و التاريخية وربما حتى اللغوية.

إن المتتبع و المترصد لما ينشر في وسائل الإعلام و الاتصال الحديثة يدرك أن البلاد العربية تضم مناهضين للوحدة مثل الأقليات التي ترى نفسها تشكل أمة مختلفة عن بقية العالم العربي. و هي لذلك ترفض الوحدة الاندماجية أو الفيدرالية مع الدول العربية الأخرى؛ و تعتبر ذلك تهديدا لها، و لوجودها، و استقواء عليها. هذا الرفض وهذا التخوف نلمسه من خلال المقالات التي تنشر في مواقع الانترنت.

هذا من جهة و من جهة أخرى فإن موضوعنا هذا موضوع حي يمس حياتنا اليومية بعمق في كل المستويات، و حتى القرارات الإستراتيجية التي يتخذها الزعماء العرب تتأثر بشكل أو بآخر بالمفهوم الذي لديهم عن الأمة. لذا فمن المستحسن أن تعالج الفلسفة قضايا الواقع الذي يعيشه الباحث.

لقد هيمنت هذه الفكرة أي مفهوم الأمة على الكثير من القائمين بتدبير شؤون البلاد العربية فيما يتعلق بالاختيارات الإستراتيجية التي يتبنونها في التعليم، و التربية، و الثقافة، و التعامل مع الأقليات، و الاختيارات الاقتصادية، و طبيعة نظام الحكم، والحريات والديمقراطية، و حقوق الإنسان. و حتى الفتن الداخلية التي تعاني منها بعض البلاد العربية لها ارتباط وثيق بهذا المفهوم للأمة. لذا من المستحسن أن نتجه إلى تفحص بنية الفكر القومي العربي و آليات عمله، ما دامت نظرياته وآراءه؛ قد سادت الكثير من البلاد العربية

بعد أن تبناها قادتها، و حددت لها أهدافا و غايات، و رسمت لها توجهاتها التربوية، والاقتصادية، و الاجتماعية، و الثقافية، و السياسية.

هذه هي بعض العوامل التي دفعتني إلى اختيار الموضوع الذي هو موضوع يمس واقعنا بعمق، و يعيش في شعورنا، و لا شك في أنه جزء من اهتمامنا. ثم ما أجمل أن تعالج الفلسفة أمورا واقعية، أمورا تمس حياتنا اليومية بقوة و عمق.

لقد ارتأينا تقسيم البحث عدا المقدمة و الخاتمة إلى ثلاثة أبواب. الباب الأول خصصناه لضبط معاني مصطلحات الأمة و القومية و العروبة كما وردت عند أقطاب الفكر القومي في العالم العربي، و عند المفكرين الإسلاميين، و في معانيها الحديثة، و انتقلت إلى البحث في العلاقة بين هذه المصطلحات، لاسيما إذا عرفنا أنها تشكل حجر الزاوية في البحث، و أنها ليست ذات دلالات قاطعة للخلاف أو مسلمات. و هذا نُشَدَانَا لإزالة الغموض و الالتباس عن هذه المصطلحات التي يدور عليها البحث في جميع الأطوار.

يأتي بعد ذلك الباب الثاني و الذي عنونته هكذا: الحركة القومية و الفكر القومي. و قد قسمته إلى ثلاثة فصول هي: الأمة العربية قديما. و عرضنا فيه الرأي القائل بقدم الأمة العربية و نقدناه، و بيَّنَّا أن الأمة بالمفهوم الحديث لم تعرفها الشعوب القديمة. و الفصل الثاني خصصناه للقومية العربية، و لفيف من أبرز روادها. ثم تعرضنا في الفصل الثالث من هذا الباب إلى تطور الفكر القومي، و كيف انتقلت الفكرة القومية من مرحلة المطالب الثقافية و الاجتماعية إلى مرحلة المطالب السياسية الخاصة بمنطقة الشرق الأوسط، ثم توسعت لتطالب بتوحيد كل البلاد العربية. و ارتأينا ضرورة أن نوضح الدور الذي لعبه الجزائريون في الحركة الوطنية و القومية، و هو دور اعتاد الدارسون على الذهول عنه. فقد بيَّنَّا أن الفكرة القومية كانت غير واضحة و مشوشة عند عرب المشرق بسبب تماهيا مع فكرة العروبة و تداخلها و تقاطعها مع فكرة الأمة الإسلامية، و بسبب معارضة علماء الدين للخروج على الخليفة العثماني. لذا بدأت الفكرة من منطلق المطالبة بإصلاح أوضاع العرب و مساواتهم مع الأتراك، و لم تبدأ بالمطالبة بالاستقلال و الانفصال عن الإمبراطورية العثمانية. و بالعكس فقد أدرك الجزائريون معنى الوطنية و القومية و الدولة القومية أو الدولة

الأمة بوضوح كامل، و حصل هذا لدى كل الفئات و الطبقات، و نضجت عندهم هذه التصورات و طبقوها على أرض الواقع بسبب الاعتداء الذي وقع عليهم و المتمثل في احتلال وطنهم من قبل أمة كانت سبابة إلى تكوين الدولة الأمة، و بسبب تخلي الآخرين عن مساعدتهم؛ و لذا خفوا منذ البداية إلى طرد المحتل، و تاقوا إلى الاستقلال التام، و المحافظة على سيادتهم؛ و قد قاموا بهذا دون مساعدة من أحد. و هو أمر أهمله القوميون العرب، و الدارسون للفكر القومي والوطني. و سمينا هذا الفصل بدور الجزائريين في الحركة القومية.

الباب الثالث خصصناه للحديث عن محاولات التنظير التي تلت مرحلة الانتقال من المستوى الثقافي إلى المستوى السياسي. و تناولنا ثلاثة اتجاهات بارزة و مؤثرة في الفكر القومي، و الواقع السياسي العربي، و هي الاتجاه القومي العلماني الذي كان ساطع الحصري أبرز ممثليه، و الاتجاه البعثي الاشتراكي الذي مثله ميشيل عفلق بقوة، و الذي كان له تأثير هائل في العالم العربي، لأن أنصار هذا التيار استولوا على مقاليد السلطة والحكم في العديد من الدول العربية الكبيرة و الفاعلة، و عاشوا تجارب الوحدة و الفشل. وخصصنا الفصل الثالث للتيار الإسلامي الذي ما فتئ يتصاعد تأثيره يوما بعد يوم منذ فجر النهضة، و يزداد تغلله في كل الأوساط، و الطبقات المكونة للمجتمع في العالم العربي، و قد اخترنا سيد قطب كممثل لهذا التيار الذي أثر في العالم العربي و الإسلامي بشكل هائل، و لا يزال تأثيره يتنامى و يتعاظم فكرا، و ممارسة كما يدل على ذلك ما يعيشه العالم العربي اليوم من حراك سياسي و ثقافي و فكري خطير لا يخفى على أحد.

ختمت بحثي بباب عنوانه: أثر الخطاب القومي. و فيه تكلمت عن أثر هذا الخطاب على الواقع السياسي، و الثقافي في العالم العربي لاسيما في البلاد التي عرفت نشاطا وحرًا قوميا قويا، و خضعت لحكم القوميين مدة من الزمن. فقد لاحظت أن هذه الدول عاشت حكما استبداديا ترك أثره العميق على الواقع السياسي، و الثقافي، و النفسي في شعوب هذه البلاد. و نشأت فيها حركات إسلامية سياسية قدمت نفسها كبديل لحكم القوميين. و هي

البلاد نفسها التي شهدت ما أصبح يسمى بالربيع العربي، و هو ثورة أو مؤامرة حسب مواقع الناظرين إليه، و مرجعياتهم. و تناولنا نظرية المؤامرة الخارجية بالتحليل لنعرف مدى مصداقية هذه النظرية التي كانت في عرف القوميين تعتبر مصادرة أو بديهية يفسرون بها أغلب الأحداث السياسية، و الفكرية و لا يزال لها أثر و وزن في الفكر القومي.

ثم بعد ذلك حاولت أن أوضح موقفي من تلك الآراء الكلية أو الجزئية التي صادفتها فأعقب عليها بالتأييد أو التنفيد طبقا لروح التفلسف الذي هو في جوهره روح نقدي.

أما فيما يتعلق بالأهداف التي توخت هذه الأطروحة تحقيقها فهي:

1. الوقوف على مفهوم الأمة و القومية العربية و العروبة كما تصورهما المفكرون القوميون، و مدى الأثر الذي تركته هذه التصورات على الصعيد السياسي، والثقافي، و التوجهات الفكرية على الواقع العربي بعد أن اقتنع بها الكثير ممن وصل إلى السلطة.

2. الوقوف على مدى الصلة بين الفكر القومي و ما تعيشه بعض البلاد العربية من نشاط فكري، و حراك سياسي خطير أدى إلى اختلال توازنها الاجتماعي الداخلي.

3. أردنا أن نبحث في أسباب إفلاس الفكر القومي في العالم العربي. إذ صار عامل تقسيم و ضعف، و لم يعد كما كان يُؤمَلُ منه أن يكون . فأين مكمن الخطأ، و كيف نفسر هذه المفارقة؟

4. تحليل تصور الأمة و القومية في الفكر القومي العربي الحديث لبيان مدى بُعد أو قُرب هذه المفاهيم من الواقع الموضوعي كما تعيشه الشعوب العربية فعلا.

5. أردت أيضا الوقوف على واقع الأمة العربية، هل هي كيان واحد شتتها الأعداء كما تقول الأطروحة القومية، أم هي في الحقيقة كيانات مختلفة.

و لا أدعي أن أكون أول من طرق هذا الباب، بل توجد دراسات سابقة من زوايا مختلفة، بيد أنه على الرغم من وجود هذه الدراسات إلا أن إثارة هذه المسألة تعتبر ضرورة حيوية، و ذلك نظرا لحجم انعكاساتها على الفكر، و السياسة، و الحريات، والنهضة، و التطور بشكل عام في البلاد العربية لاسيما التي عرفت هيمنة و تطبيق الفكر القومي. و إنني آمل أن

تكون أطروحتي هذه قد استجابت لأدنى الشروط الفلسفية التي تجعل منها دراسة جادة تكون قد أضافت شيئاً جديداً للموضوع المطروق.

و لا شك أن أي بحث علمي لا يخلو من صعوبات، و من بين الصعوبات التي واجهتني أثناء قيامي بإنجاز هذه الأطروحة نذكر ما يلي:

1. تتنوع التيارات و المذاهب التي تناولت موضوع الأمة و القومية، من تيار قومي علماني كان يروم استبدال الرابطة القومية أو العروبة بالرابطة الدينية، و تيار إسلامي يرى أن الأمة تقوم على رابطة الدين، و يرفض القومية باعتبارها مؤامرة غربية، و يدعو إلى إعادة دولة الخلافة، و يعتقد في إمكانها، و تيار شيوعي يرى أن الأمة منتج بورجوازي، و يدعو إلى مفهوم أممي للقومية يتجاوز القوميات المحلية أو الوطنية، و تيار قومي عروبي إسلامي يريد توحيد العرب تحت آصرة الدين. و في كل تيار نجد عدداً كبيراً من المفكرين و المنظرين.

2. أما الصعوبة الأخرى التي واجهتني أثناء البحث فتتمثل في أن الفكر القومي حمل عبأه عدد كبير من المفكرين السياسيين الناشطين في البلاد العربية، و كانوا من مرجعيات مختلفة، و من ديانات و طوائف شتى، و دخلوا في مناقشات كثيرة. و نتج عن هذه مدارس فكرية ما تزال تتصارع إلى اليوم. ثم أن القومييين وصلوا إلى السلطة و استبدوا بالحكم، و شجعوا تيارات معينة و ساندوا أشخاصاً معينين وقمعوا آخرين.

3. عدم التمكن من السفر إلى بعض البلدان التي عرفت نشاطاً فكرياً قومياً قوياً، و حراكاً سياسياً كبيراً بسبب أوضاعها الداخلية. و لا بد أن خزائن المكتبات في تلك البلاد تزخر بالمصادر و المراجع المفيدة لبحثنا، و أن جامعاتها تضم الكثير من الأساتذة المتخصصين في هذا المجال و الذين كان في الوسع الاستفادة من أفكارهم، و آرائهم بشكل كبير لو تمكنا من الاتصال بهم و الحديث إليهم عن قرب.

و في الأخير، فإنني أقر بأن هذا البحث كان متعبا وشيقا وأرجو من اللجنة الموقرة أن
تفيدني أكثر بما تراه مفيدا لي خاصة و للبحث العلمي في بلادنا عامة، و شكرا خالصا لكل
من ساعدني.

الباب الأول: في معنى الأمة و القومية و العروبة.

الفصل الأول: معنى مصطلح الأمة.

1. اختلاف معنى الأمة.
2. المعنى اللغوي.
3. المعنى الديني.
4. ارتباط فكرة الأمة بالثورة الفرنسية.
5. معنى الأمة عند ارنست رينان.
6. معنى الأمة عند لالاند.
7. الأمة لدى بعض المفكرين الإسلاميين.

الباب الأول: في معنى الأمة و القومية و العروبة.

الفصل الأول: معنى مصطلح الأمة.

1. اختلاف معنى الأمة:

البحوث العلمية تقتضي التركيز على دقة المصطلحات، و لذلك نرى من الضروري أن نبدأ بحثنا بمحاولة ضبط مصطلحات الأمة و القومية و العروبة كما وردت عند أقطاب الفكر القومي في العالم العربي، و عند المفكرين الإسلاميين، و في معانيها الحديثة، و كيف تطورت من فترة إلى أخرى و من مفكر إلى آخر، لاسيما إذا عرفنا أن هذه المصطلحات ليست ذات دلالات قاطعة للخلاف أو مسلمات. إذن فما معنى الأمة؟

بالرغم من أن لفظة "الأمة" موجودة في لغتنا وتراثنا الفكري و الثقافي، إلا أنها لا تحمل المعنى الذي تحمله اليوم في الفكر الحديث و الثقافة الحديثة و العلوم الاجتماعية والسياسية. لذلك يغشى مفهوم الأمة و المفاهيم المقاربة له كالقومية و العروبة التباس وتوتر كبيرين. هذا ما نلاحظه في خطاب القوميين العرب و كتابات الصحفيين وتصريحات السياسيين و المجاملات التي تدلي بها عادة الشخصيات الفكرية و السياسية والدينية والفنية في المناسبات العديدة و المختلفة لوسائل الإعلام؛ و نلاحظ كذلك هذا الالتباس والغموض عند استعمال هذه الكلمات من قبل الذين يتناولون بالدراسة و البحث المسائل والقضايا المتصلة بهذه الألفاظ و الكلمات. و قد أدرك العديد من المفكرين القوميين البارزين الغموض الذي يكتنف تلك الكلمات و عبروا عن ذلك في كتاباتهم ومحاضراتهم ومدخلاتهم في الندوات التي كانوا يعقدونها لمناقشة قضايا القومية العربية. ف قسطنطين زريق و هو أحد أبرز المفكرين القوميين و منظري القومية العربية في عصرنا قال في إحدى الندوات ما مفاده أن الارتباك لا يزال ساطيا علينا-يقصد

القوميين المجتمعين- في إدراكنا للمفاهيم الأساسية التي تدور عليها أقوالنا، و أحكامنا، و مساعينا العلمية، و مناقشاتنا في هذه الندوة هي إحدى الدلائل على ذلك، ذلك أن ((القومية))، و ((القومية العربية)) لهما صور مختلفة في أذهاننا، فهذه الصور لم تتضح و لا تزال مثارا للتشتت الذهني و العملي¹. وقد وصل الأمر لدى البعض إلى حد الانزعاج من هذا الغموض و الالتباس الذي طال معاني مصطلحات القومية و الأمة العربية، و أطلقوا صيحات حادة انتقدوا من خلالها المتسببين في هذا الغموض و الالتباس، و دعوا إلى ضرورة صياغة تعريفات دقيقة وواضحة لهذه الكلمات الجوهرية التي يقوم عليها الفكر القومي، و يدور عليها في جميع الأطوار. قال صلاح الدين المنجد معبرا عن هذا الواقع: ((...هكذا أصبحت القومية العربية يستخدمها الكتاب، و المؤرخون، و السياسيون، و الحكام لأغراضهم، فضاعت قدسيته، و شؤّه جمالها، حتى بلغ القرف عند الكثيرين أن أصبحوا يشمئزون من سماعها و سماع الحديث عنها، و أصبحنا أمام هذا البحر من التأويلات و الدراسات، و التفسيرات، و تحت تأثير الأغراض المختلفة لا ندري ما هي القومية، و لا نعرف أي قومية نريد))². و كان المطران غريغور حداد واضحا في هذه المسألة حين أعلن على منبر الندوة عن عدم وضوح معاني هذه الاصطلاحات قائلا: ((... و ثمّ جهد لتحديد مفاهيم الأمة، و القومية، و الوطن، و الدولة، و بالرغم من غزارة المحاضرات و المناقشين و المتدخلين لم تصل الندوة إلى تحديدات نهائية، أو أمثلة معتمدة خلال المناقشات المتتالية))³. لم تكن في الحقيقة في حاجة إلى سرد مثل هذه الأقوال إلا للتدليل على غموض معاني هذه الكلمات الهامة التي يستخدمها الأدب السياسي العربي بشكل واسع، و يستخدمها

1- ندوة القومية العربية و الإسلام، 1982، نقلا عن محمد بشير محمد عبد المحسن حداد، أثر القومية في الأفكار التربوية عند ساطع الحصري، دراسة نقدية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1411 هـ، ص 95.

2- المرجع السابق، ص، 95.

15- المرجع السابق، ص، 96.

المتقفون العرب على اختلاف مستوياتهم واختصاصاتهم دون أن يكون لها مدلولات قاطعة للخلاف أو واضحة في الأذهان.

لكن ما هو سبب هذا الاختلاف في تعريف و تحديد هذه المصطلحات، و ما السبب وراء الغموض الذي يكتنفها؟ تجمع الدراسات والأبحاث المتعلقة بالأمة و القومية إلى أن هناك اختلافا على تعريفها و تحديدها. و الحقيقة أنه من الطبيعي أن يختلف المفكرون حول تعريف هذه الكلمات و المصطلحات. لذا أعطيت إجابات مختلفة من قبل المفكرين عن سؤال: ما هي الأمة؟ و ترجع أسباب الاختلاف و تنوعها إلى مجموعة من العوامل أهمها ما يلي:

1- أن القضايا المتعلقة بالأمة و القومية لم تكن تتجسد و تظهر أمام أنظار المفكرين على شكل واحد و صورة واحدة في جميع البلاد التي عرفت نهضة سياسية وحركات قومية، كما أنها لم تكن تثير نفس الاهتمام لديهم نظرا لاختلاف المجتمعات و الدول التي كان ينتمي إليها المفكرون من حيث التقدم و التأخر ومستوى الوعي السياسي و الظروف السياسية السائدة فيها و غير ذلك. فكانت هناك مثلا دول تضم إثنيات و قوميات و طوائف دينية مختلفة، و أخرى مؤلفة من أمة بلغت درجة عالية من النضج و الانسجام بينما كانت أخرى تبحث عن الوحدة و الانعتاق و التحرر من الاستعمار و النهوض.

2- إن فكري الأمة و القومية ليستا من القضايا المجردة الخالصة التي في الوسع بحثها بموضوعية و حياد علمي تام، بل هما من أشد القضايا اتصالا بالسياسة والمجتمع و العالم. و للسياسة منطقتها و للدول مصالحها. و لذا فتبني تعريف أو نظرية في الأمة سيؤثر في السياسة تأثيرا بليغا. و واضح أن الكثير من المفكرين الذين تصدوا للبحث في الأمة و القومية كانوا سياسيين أو كانوا مدفوعين بدوافع سياسية عندما خاضوا معركة تحديد هذه المفاهيم و المصطلحات، و كانوا يدركون مدى خطورة التعريف الذي يقدمونه. و بالتالي ليس غريبا أن يجتهد كل واحد للبحث عن تعريف

أو نظرية تتوافق مع الأهداف التي ينشدها، و الغايات التي يتوخاها، و الإيديولوجية التي يتبناها، و المصالح التي يخدمها.

3-مصطلحات القومية و الأمة و الوطن و العروبة حديثة الظهور في مستواها الاجتماعي و السياسي.

4-هناك اتصال بين هذه المصطلحات و اختلاط و تقاطع و تداخل بينها أحيانا، بحيث يصبح من الصعوبة بمكان التمييز بينها.

5-شيوخ هذه الكلمات و انتشارها و إقدام الكثير من غير المختصين على الكتابة فيها.

6-تقوم هذه الكلمات على واقع اجتماعي و سياسي متطور من زمان إلى آخر ومختلف من مكان إلى آخر. و هذا يقتضي تكيفها مع الضرورات السياسية الخاصة لكل مجتمع. و بعبارة أخرى، إنها ليست ظواهر جامدة، بل هي من ظواهر المجتمع، ولها علاقة بالتاريخ، و بصلب الحياة اليومية، و بالتالي فهي ظاهرة متجددة، و مرتبطة بالصراع السياسي. و لا بد أن المصالح السياسية المتباينة تنتج تعاريف و مفاهيم متباينة.

7-إن بعض هذه الكلمات كان لها وجود في المعاجم القديمة و عرفها التراث الفكري العربي الإسلامي ثم أصبحت في أيامنا واحدة من أهم المصطلحات السياسية التداولية للغة العربية الحديثة، و لكن نبت لها معنى مغاير لمعناها الأصلي، و هذا المعنى الجديد جاء من اللغات الأجنبية و الفكر الغربي الحديث الذي يعبر عن ظاهرة برزت في تلك المجتمعات، ثم احتلت مكانة هامة في الفكر السياسي العربي.

8-و من الأسباب المؤدية إلى غموض و التباس هذه المصطلحات أيضا - و هي أهم من جميع ما تقدم في نظرنا - الخلاف الأيديولوجي بين التيارات المختلفة في العالم العربي و ما يعقبه من صراع محتوم، و إصرار كل تيار على استخدام المصطلحات بمعاني تتماشى مع توجهاته الإيديولوجية، و تخدم أغراضه السياسية. يبدو ذلك واضحا في الاستخدام لكلمة الأمة عند الكثير من المفكرين العرب كمرادف لمعنى القومية و الوطنية و العروبة و بمدلولات أخرى مختلفة ، كما يقال ((الأمة العربية)) أو ((الأمة الإسلامية)) أو ((الأمة الجزائرية)) أو ((الأمة المصرية)).

و لتوضيح الفكرة أكثر في الوسع أن نقول ما يلي:

لقد تأثر رواد و منظري القومية العربية بالفكر السياسي الحديث من جهة، و في المقابل تأثر خصومهم من علماء الدين و المفكرين الإسلاميين بالفكر الديني السلفي من جهة ثانية، واعتبروا أن الفكر القومي واد و مجلوب من قبل المسيحيين العرب، فناصره العداة. فهذا التناقض و هذه الخلفيات الإيديولوجية زادا في التباس معاني هذه المصطلحات. أضف إلى هذا أن هذه المصطلحات تستند إلى مَعِينٍ ثري من الخلفيات السياسية و الفكرية الموروثة كفكرة العصبية و الشعوبية و الجماعة الدينية و الملة والرعية المسلم و الرعية الذمي، بيد أنها اغتنت في عصرنا بمعاني حديثة لم يعرفها الفكر القديم؛ فسيطرت على الواقع السياسي العالمي و طبعته بطابع جديد كمفهوم المواطنة و الوطنية و المساواة بين المواطنين بغض عن اللون و الدين و الدولة-القومية أو الدولة-الأمة و العلمانية و فكرة تقرير المصير والشوفينية الخ... لذا أصبح العقل العربي عرضة للتيهان حيناً و التآرجح حيناً آخر بين مصطلحات تجذبه بقوة العاطفة و الثقافة نحو ماضيه و تراثه الحضاري، و تدفعه في نفس الوقت بحكم الواقعية السياسية و التطور نحو سيل من المفاهيم الحداثية الجارفة التي ما فتئت تتضمنها هذه المصطلحات . ثم أن هذا العقل عندما يحاول تمثّل هذه المعاني يجد نفسه دون أن يشعر عرضة لاتهامات و إدانات تتبادلها التيارات المتصارعة فكراً و سياسياً و إيديولوجياً؛ واحدة تتهمه بالتبعية و الإمعية و التفریط في الهوية و الأصالة، وثانية تتهمه بالرجعية و التخلف و الانحباس داخل مفاهيم قديمة لم يعد لها مكان تحت شمس التطور. ولا بد أن مثل هذه الحالة الذهنية الإبستمولوجية تزيد في التباس و غموض دلالات هذه المصطلحات و اضطرابها في الذهن العربي.

و لكي نتجنب هذا اللبس و هذا الغموض بعض الاجتناب سنعمل على تحديد معاني هذه الكلمات على الصعيد اللغوي و الديني و الاصطلاحي عند أقطاب القومية العربية

والمفكرين الإسلاميين، و كذلك في الفكر الغربي الحديث الذي يشكل مرجعية هامة في هذا المجال.

2. المعنى اللغوي:

للأمة عدة معاني في كلام العرب يمكن حصرها فيما يلي:

1. الرجل الأمة؛ الأوحد في معناه الذي لا يداخله فيه أحد؛ قال النبي (ص): يبعث زيد بن عمرو بن نفيل أمة وحده؛ فمعناه: يبعث منفردا بدين⁴.
2. و تكون الأمة الجماعة؛ كما قال الله عز وجل: ((وجد عليه أمة من الناس يسقون.))⁵ معناه وجد عليه جماعة. فالأمة هي: الجماعة. وأمة الرجل قومه، كما يقول ابن منظور في لسان العرب⁶.
3. و تكون الأمة أتباع الأنبياء، كما نقول: نحن من أمة محمد أي من أتباعه على دينه. ((الأمة : جماعة أرسل إليهم رسول سواء آمنوا أو كفروا))⁷.
4. و تكون الأمة الدين، كما قال الله عز و جل: ((إنا وجدنا آباءنا على أمة و إنا على آثارهم مهتدون .))⁸، و كذلك ((كان الناس أمة واحدة))⁹ أي كانوا على دين واحد . و يقال فلان لا أمة له ، أي لا دين له و لا نحلة¹⁰.

4-أنظر ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، لبنان، الجزء 12، د.ت، ص ص : 26/23. وكذلك الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق الدكتور عبد العليم الطحاوي، التراث العربي، سلسلة يصدرها المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، دولة الكويت، ج:31، الطبعة الأولى، 2000. ص ص: 229-230.

5-القصص، الآية، 23.

6- أنظر ابن منظور، نفس المرجع ، ص ص : 23-26.

7-أنظر الزبيدي، نفس المرجع، ص ص: 229-230.

8-الزخرف، الآية، 22

9-البقرة، الآية، 213.

10- الزبيدي ، نفس المصدر، ص : 229

5. و تكون الأمة الرجل الصالح الذي يُؤتم به، كما قال عز وجل: ((إن إبراهيم كان أمة قانتا لله حنيفا.))¹¹ أو الرجل الجامع للخير. و من هو على دين الحق مخالف لسائر الأديان¹².
6. و تكون الأمة الزمان كما قال: ((و اذكر بعد أمة.))¹³ قال الزبيدي: والأمة الحين¹⁴، و منه قوله تعالى ((و لنن أخرنا عنهم العذاب إلى أمة معدودة.))¹⁵
7. و تكون الأمة القامة: يقال فلان حسن الأمة.
8. و تكون الأمة: الأم. يقال هذه أمة فلان أي أمه¹⁶.
9. و تكون الأمة الجيل من كل حي. و كل جيل من الناس هم أمة على حدة.¹⁷ وقد استخدم ابن خلدون الأمة و الجيل على سبيل البديل أي بمعنى واحد كما هو واضح في أقواله التالية: ((...و اعلم أنها أمور متناسبة، و هي حال الدولة في القوة و الضعف، و كثرة الأمة أو الجيل، و عظم المدينة أو المصر...))¹⁸ وقال أيضا: ((... فلا ينزع إليهم أحد من الأمم أن يساهمهم في حالهم، و لا يأنس بهم أحد من الأجيال.))¹⁹، و قال أيضا: ((... و اعلم أن لغات أهل الأمصار إنما تكون بلسان الأمة، أو الجيل الغالبين عليها.))²⁰

11-النحل، الآية 120.

12-الزبيدي، تاج العروس، مرجع سابق، ص: 229.

13- يوسف، الآية ، 45.

14- الزبيدي، المرجع السابق، ص: 230.

15-هود، الآية، 8.

16-أنظر ابن منظور، لسان العرب ، نفس المرجع، ص ص: 23-26.

17-الزبيدي، نفس المرجع، ص: 229.

18- ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب اللبناني ، بيروت، الطبعة الثالثة، 1967، ص: 660.

19- ابن خلدون، نفس المرجع، ص: 227.

20- ابن خلدون، نفس المرجع، ص: 675.

10. و تكون الأمة المدينة. قال ابن خلدون: ((و إذا كثر ذلك في المدينة أو الأمة تأذن الله بخرابها و انقراضها ، و هو معنى قوله تعالى: ((و إذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ، ففسقوا فيها ، فحق عليها القول ، فدَمَرناها تدميرا.))²¹

3. المعنى الديني:

وردت لفظة أمة بصفة المفرد في القرآن الكريم حوالي خمسون مرة، و لكن بمعاني متعددة. و هذا ليس غريبا فالاشتراك في اللفظ ظاهرة موجودة في كل اللغات. و لم يرد في النص القرآني ما يمكن اعتباره تعريفاً أو وصفاً حصرياً لها. فما هي هذه المعاني التي تحملها كلمة الأمة في القرآن؟ يميز المفسرون القدماء بين خمسة أو ستة معاني لكلمة أمة في مختلف آيات القرآن الكريم، فهي تعني:

1. الوقت و الحين، كما في الآيتين الآتيتين: ((و لئن أخرجنا عنهم العذاب إلى أمة معدودة.))²²

2. تعني كلمة أمة الإمام الذي يُعلم الخير ويهدي إلى الطريق المستقيم، كما في الآية ((إن إبراهيم كان أمة قانتا لله حنيفا و لم يك من المشركين))²³

3. تعني كلمة أمة الطريقة المتبعة، كما في الآية الآتية: ((إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مهتدون))²⁴

4. تعني كلمة أمة جماعة²⁵ من الناس على الإطلاق، كما في الآية: ((و لما ورد ماء مدين وجد عليه أمة من الناس يسقون.))²⁶، أو في الآية: ((و إذ قالت أمة لما

21- ابن خلدون، نفس المرجع، ص: 664.

22- هود، الآية، 8.

23- النحل، الآية، 120.

24- الزخرف، الآية، 22.

تعطون قوما الله مهلكهم.))²⁷ و هذا المعنى ينطبق على عدد كبير من الآيات على وردت فيها كلمة الأمة.

5. تعني كلمة أمة جماعة جزئية من أهل دين معين، كما في الآية الآتية: ((و لتكن منكم أمة يدعون إلى الخير و يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر))²⁸، أو في الآية : ((كلما دخلت أمة لعنت أختها))²⁹. فحرف الجر ((من)) في لفظ ((منكم)) في الآية الأولى يعني التبعض، لأن الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر هما من فروض الكفاية لما يقتضيه هذا العمل من شروط خاصة يتعذر توفرها في الغالب لدى كل المؤمنين. لذا استنتج بعض المفسرين كابن كثير و القرطبي والطبري وغيرهم أن المقصود بالأمة في الآية هم العلماء لأنهم هم المؤهلون الحقيقيون للقيام بعبء الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر، و إرشاد الناس إلى الطريق الصحيح³⁰ بما يملكون من علم يسمح لهم بالتصرف بحكمة و إدراك سليم للأمر.

6. تعني كلمة أمة الجماعة من الناس المعتقدة لدين واحد. و الآيات التي وردت بهذا المعنى كثيرة كما في الآيات: ((و لو شاء الله لجعلكم أمة واحدة))³¹، ((و لكل أمة أجل))³²، ((و كذلك زينا لكل أمة عملهم))³³، ((و لكل أمة جعلنا منسكا ليذكروا

25-أنظر أيضا الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق الدكتور عبد العليم الطحاوي، التراث العربي، سلسلة يصدرها المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، دولة الكويت، ج:31، الطبعة الأولى، 2000. ص ص:229-230.

26- القصص، 23.

27- الأعراف، 164.

28- آل عمران، 104.

29- الأعراف، 38.

30-أنظر تفاسير كل من: ابن كثير، الطبري، القرطبي، الجلالين و الشيخ الشعراوي، الموقع الإلكتروني:

<http://www.alro7.net/ayaq.php?aya=104&sourid=3>

31- النحل، 93

32- الأعراف 34.

اسم الله على ما رزقهم))³⁴، و يعتقد الطبري أن هذا هو المعنى الأصلي لكلمة أمة، مع أنه يقبل تفسير الأمة في بعض المواضع كمرادف للجماعة من الناس أو للصنف من الناس. و هذا المعنى هو الذي أصبح يعنيه مصطلح الأمة عند الكثير من المفكرين من ذوي المرجعية الإسلامية. فهم يفضلون استعمال هذا المصطلح على مصطلح القومية لأنه في نظرهم مفهوم إسلامي أصيل، و يتعلق في الإسلام بالرابطة الأخوية الدينية بين المؤمنين، و ينطلق منها مفهوم الجماعة باعتبارها رابطة تضامنية لحمتها الالتزام بالقيم الإسلامية و تطبيقها في واقع الحياة و الترويج لها³⁵. فهذا هو المعنى الذي رشح لفظ الأمة إلى هذا الاستخدام الحديث: الجماعة. و قد استخدم ابن خلدون لفظ الأمة بهذا المعنى في مواضع كثيرة في المقدمة. يقول في فصل عنونه بـ "قيادة الأساطيل" ما يلي: ((فلما استقر الملك للعرب و شمش سلطانهم و صارت أمم العجم خَوْلاً لهم و تحت أيديهم، و تقَرَّب كل ذي صنعة إليهم بمبلغ صناعته ، و استخدموا من النواتية في حاجاتهم البحرية أمما ... فشرهوا إلى الجهاد فيه ، و أنشأوا السفن فيه و الشواني³⁶، و شحنوا السفن بالرجال و السلاح و أمطوها العساكر و الرجال لمن وراء البحر لمقاتلة أمم الكفر))³⁷ و يقول ((و انحازت أمم النصرانية بأساطيلهم إلى الجانب الشمالي الشرقي منه، من سواحل الإفرنجة

33- الأنعام، 108

34- الحج، 34.

35- عبد الوهاب الأفندي، حوار حول إشكالية الأمة و الوطن في الفكر الإسلامي، الموقع الإسلام اليوم. <http://www.alwihdah.com/news/interviews/2010-04-26-244.htm>

36- المراكب المعدة للجهاد.

37- ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص 450-451.

والصقالبه...و أساطيل المسلمين قد ضَرِبَتْ عليهم ضراء الأسد على فريسته... فلم تسبح للنصرانية فيه ألواح.))³⁸.

4. ارتباط فكرة الأمة بالثورة الفرنسية:

لقد شاع الاعتقاد، لمدة طويلة و لا يزال أن الأمة الحديثة هي صنعة الثورة الفرنسية، وأنها إبداع فرنسي بفضل الثورة التي قام بها الفرنسيون. لأن هذه الأمة كانت أسبق الأمم الأوروبية إلى تكوين وحدة سياسية قومية. وهذه نظرة مركزية ذاتية. (Ethnocentrique). لكن ما مدى صحة هذه الفكرة؟

في الواقع هناك أربعة مصادر ساهمت في تكوين مفهوم الأمة كما نعرفه اليوم. أربعة أحداث هامة، ثلاثة سياسية و واحد علمي و صناعي، و هي:

1. الثورات التحريرية التي حدثت في أمريكا لاسيما في الولايات المتحدة و في هايتي وفي أمريكا اللاتينية و كذلك في الجزائر (لقد وصل صدى المقاومة المنظمة والعنيفة التي قام بها الجزائريون إثر الغزو الفرنسي إلى كل أرجاء العالم). وكانت هذه الثورات تتشد التحرر و الانعتاق من السيطرة الأجنبية التي كانت تمارسها القوى الاستعمارية الكبرى- و هي دول أمم- المتمثلة في إنجلترا و فرنسا وإسبانيا.

فقد ثار في البداية المهاجرون الأوروبيون الذين استوطنوا المناطق الشرقية من الولايات المتحدة الأمريكية الحالية على الحكم البريطاني بقيادة جورج واشنطن، مطالبين بالحرية و الاستقلال عن بريطانيا. و في 4 جويلية سنة 1776 أعلنوا وثيقة هامة عُرفت بوثيقة إعلان الاستقلال (Independence Day). وقد احتوت هذه الوثيقة على مبادئ أساسية سياسية و فكرية متحررة، تنص وتؤكد على الجمهورية والديموقراطية

38-ابن خلدون، نفس المرجع، 451.

والحريات و حقوق الإنسان و المواطن. و مما جاء في الوثيقة ما يلي: ((...أن البشر خلقوا متساوين، وأن خالقهم حباهم بحقوق معينة لا يمكن نكرانها والتصرف بها، و أن من بينها الحق في الحياة و الحرية و السعي في سبيل نشدان السعادة. و إنه لضمان هذه الحقوق، تنشأ الحكومات بين الناس مستمدة سلطاتها العادلة من موافقة المحكومين. و إنه عندما يصبح أي شكل من أشكال الحكم في أي وقت من الأوقات هادما و مدمرا لهذه الغايات، يصبح من حق الشعب أن يغيّره أو يلغيه ويشكّل حكومة جديدة مقيما أساسها على المبادئ، و منظما سلطاتها وفق الكيفية التي تبدو له أفضل ملاءمة لتحقيق سلامته و رفاهه. و تقتضي الحكمة في الواقع عدم تغيير الحكومات القائمة ... و لكن من حقهم بل و من واجبهم، عندما تدل سلسلة طويلة من التجاوزات ... على وجود مخطط يرمي لإخضاعهم لسيطرة حكم استبدادي مطلق، أن يسقطوا ذلك الحكم و أن يعينوا قِيمين جددا على أمن مصيرهم.))³⁹

لقد أقام زعماء الثورة الأمريكية نظاما جمهوريا اتحاديا كان الأول من نوعه في العصر الحديث. و نجحوا في إرساء نظام حكم ديموقراطي حقيقي حر مستقل و جديد. و كان قيامه بهذا الشكل و المضمون ذا تأثير هائل على هايتي و بلدان أمريكا اللاتينية و ملهما لكثير من البلاد في أوروبا أيضا، و بشكل خاص كان ملهما لفرنسا التي دعمت تلك الثورة، و التي قامت بثورتها بعد ذلك بسنوات قليلة فقط أي في سنة 1789.

2. الثورة الفرنسية التي ستنادي لأول مرة في العالم بمفهوم السيادة الوطنية، و ستبدع مفهوما جديدا هو سلطة الشعب الحر بدل الحق الإلهي للملوك في الحكم الذي كان سائدا.

39-أنظر الموقع: وثيقة إعلان استقلال الولايات المتحدة الأمريكية

نص إعلان الاستقلال الصادر في مؤتمر 4 يوليو 1776.

<http://iipdigital.usembassy.gov/st/arabic/texttrans/2009/03/20090326164658bsibhew0.3102075.html#axzz2mPxGDTVq>

لقد شهدت أوروبا بعد ثلاثة عشر سنة من قيام الثورة الأمريكية اندلاع الثورة الفرنسية في 14 جويلية 1789، لتضع حدا لطغيان الملك و طبقتي النبلاء و رجال الكنيسة. وتفتح الباب واسعا على مصراعيه لطبقة جديدة، هي البورجوازية، حاملة راية الحريات والديموقراطية و حقوق الإنسان، و مشددة على المواطنة. لقد ركزت الثورة الفرنسية على الحريات تركيزا شديدا؛ فجعلت من الحرية الاقتصادية و الحرية السياسية و الحرية الشخصية مبادئ تقوم عليها الحياة في الدولة، و ربطت بين مبادئ الحرية و مفهوم السيادة الوطنية و المصلحة القومية إزاء الانقسام الداخلي و العدوان الخارجي على السواء. و باتت القومية تعني التنازل عن المصالح الخاصة، في سبيل إحياء الشخصية المعنوية للأمة المتمثلة في الدولة و مؤسساتها الدستورية.

و قد كان لحروب نابليون دور كبير في انتشار الفكرة القومية في أوروبا أولا ثم في بقية أنحاء العالم ثانيا. فقد تعرضت الثورة الفرنسية لمؤامرات ملوك أوروبا الذين خافوا من انتشار أفكارها الثورية التي نادى بها و هي ((الحرية و الإخاء و المساواة)) في أوساط شعوبهم، فاتفقوا على ضرب الثورة و القضاء عليها في المهد. بيد أن هذا التواطؤ و العدوان الأجنبي أثار مشاعر الفرنسيين، فجاشت عواطفهم و تضاعف و تعمق وعيهم الوطني و القومي أكثر، فتنادوا للدفاع عن وطنهم، و هكذا كان هذا التآمر الخارجي حافزا لحماية المكاسب التي جاءت بها الثورة و الجمهورية الفتية و سببا في تسربها إلى بلدانهم و تغلغلها في نفوس شعوبهم.

3. المصدر الثالث هو ألمانيا التي كانت تطالب بالتححرر من التسلط الأجنبي الخارجي. فبعد الثورة الفرنسية سيطر نابليون على أوروبا لاسيما على ألمانيا. هذا الاحتلال أثار في الألمان شعورا وطنيا جيشا سيجرم إلى مطالب قومية تجلت في خطابات فخته الحماسية التي كان يدعو من خلالها الأمة الألمانية إلى النهوض و طرد المحتل. و قد أدت تلك الخطب إلى نمو النزعة القومية و تنبه الجماهير الألمانية، و إلى نقمة النفوس

على السيطرة الأجنبية . فاجتماع هذه العوامل هي التي ساهمت في بلورة المفهوم الأول للأمة. و سيؤدي ذلك إلى التحديد السياسي الأول لمفهوم الأمة.

4. و كان المصدر الرابع، الذي تزامن مع الثورتين الأمريكية و الفرنسية، هو ظهور الثورة الصناعية في بريطانيا في البداية ثم انتشارها في بقية دول أوروبا الغربية فيما بعد. و المهم في هذه الثورة أنها قلبت أوضاع المجتمع ؛ فازداد ثراء أصحاب المصانع والتجار الكبار بشكل هائل الذين أخذوا يبحثون عن المواد الأولية اللازمة لمصانعهم، وسعوا أيضا إلى تأمين الحاجة المتزايدة إلى الأسواق داخل بلدانهم وخارجها لتصريف الإنتاج الصناعي المتنامي.

والحقيقة أن الطبقة البورجوازية، التي كانت تمسك بالاقتصاد، قد وجدت أن من مصلحتها تأمين الحريات العامة والخاصة، و توسيع دائرة القرار السياسي والاقتصادي، وتوحيد أبناء الأمة ذات اللغة و التاريخ و المصالح و التقاليد المشتركة في دولة واحدة يتمتع مواطنوها بالحريات و التمثيل البرلماني. لأن توفر مثل هذه الأجواء الجديدة، يؤدي إلى تحقيق مصالح هذه الطبقة، و تكريس سلطتها الصاعدة في وجه سلطة الملك الاستبدادية و نفوذ الإقطاعيين و رجال الكنيسة الذين كانوا يقفون عقبة في وجه التطور والتجديد⁴⁰.

لنعود الآن إلى الثورة الفرنسية. لقد ظهر عند الفرنسيين مفهوم اجتماعي للأمة قدمه سيبس(Sieyès) مؤداه أن الأمة هي مجموعة من الأفراد يعيشون تحت قوانين واحدة مشتركة(Corps d'associé vivant sous une loi commune) . في هذا المنظور فالأمة هي الشعب. لكن من هو الشعب، و من هم الذين ليسوا من الشعب؟ الشعب هو من قام بالثورة ، و هو يتكون من الفلاحين، العمال و البورجوازيين . أما النبلاء فهم الذين ليسوا

40- هاني الهندي، الحركة القومية العربية في القرن العشرين (دراسة سياسية)، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الأولى، بيروت، 2012، ص:39

في الأمة، لأنهم ليسوا ثوريين، بل أعداء للثورة. وتعريف سييس (Sieyès) قائم على معيار اجتماعي و سياسي هو المساواة في الحقوق و الواجبات. الفرنسي الحقيقي هو المواطن الذي يقبل أن يخضع للقوانين المشتركة العامة. و المواطن لا يتمتع بمزايا ليست للآخرين كما كان الشأن بالنسبة للنبلاء. (المواطنة=الأمة).

لم تهتم الثورة الفرنسية بالعناصر الأخرى المكونة للأمة كالدين و اللغة و الثقافة، لكن هذا التعريف سرعان ما ظهرت نقائصه بسبب إهماله للعناصر الأخرى كالثقافة التي تسمح بتمييز المواطنين الذين هم أعضاء في الأمة عن غيرهم من الناس الذين ليسوا أعضاء فيها. لذا بدأ الاهتمام بتلك العناصر و تثمينها في بلدان أخرى لاسيما في البلاد التي كانت تخضع للسيطرة الأجنبية مثل ألمانيا.

كانت فرنسا قد شرعت في فرض ثقافتها على ألمانيا (قانون الأحوال الشخصية مثلا). لذا بدأ تمرد الألمان على السلطة الأجنبية الجاثمة على أنفاسهم . كانوا يرون أنفسهم أمة كالأمة الفرنسية سواء بسواء، و لذا بدأوا يفكرون في ضرورة التحرر من الاحتلال الفرنسي لهم. و هكذا طرح الفلاسفة هذا السؤال: ما هي الأمة؟ ما هي الأمة الألمانية بالضبط؟ و كان للإجابات التي قدموها آثارا و انعكاسات كبيرة و خطيرة على العالم برمته و على المفكرين و على التاريخ الحديث.

أصبح عنصر اللغة هام جدا في تعريف الأمة. و لكن دخل عامل آخر مهم أيضا في تحديد الأمة هو الروح الجماعية. أصبحت الأمة تُسَبَّهُ بالإنسان. فالإنسان له جسم وأعضاء و عقل و نفس و نكاه، و كذلك الأمة. إذن نجد في النظرية الألمانية فكرة الروح الجماعية

-التي سيتبناها المفكرون الفرنسيين- التي ستعطي ما يسميه الألمان فولكستوم Volkstum⁴¹. الألمان عوضوا لفظ Nation بـ Volk.

في بداية القرن التاسع عشر كان المناخ الفكري السائد بين الفلاسفة و المفكرين الأوروبيين و الأمريكان يمتاز بالتعاون و تبادل الأفكار و تلاقحها. هذا التبادل للأفكار سيثمر ظهور أول تعريف تاريخي للأمة الفرنسية، قدمه مؤرخ و مفكر كبير هو ل. ج. ميشيلي Michelet . لقد كتب تاريخا مطولا لفرنسا أراد من خلاله أن يجيب عن سؤال مهم هو: ما هي فرنسا؟ فقال : فرنسا ليست جنسا أو عنصرا، بل هي شخص لأننا عندما ننظر في تاريخها نجد أنها تكونت في البداية من شعوب كثيرة و أقوام مختلفة جدا، les gaulois، الرومان، الفيكينغ، العرب - لأنهم وصلوا حتى بواتي - و كل هذه الشعوب انصهرت في أمة، و لكن هذه الأمة كان ينقصها الروح، فجاءت الثورة الفرنسية و أعطت لها هذه الروح. إذن فرنسا هي كالأإنسان لها شخصيتها، طبائعها، هويتها لأن لها روح او نفس جماعية ، و شعور بالانتماء⁴².

بدأت مرحلة جديدة باندلاع حرب 1870. و كانت مرحلة صعبة بالنسبة لأوروبا، لأنها فتحت دورة ثلاث حروب متتالية هي: 1870، 1914، 1939. و قد كان لهذه الحرب (1870) تأثير كبير على مفهوم الأمة و تعريفها لأنه لم يعد هناك تعاون و تحالف بين المفكرين و الفلاسفة و رجال الثقافة الألمان و الفرنسيين بسبب الحرب، بل أصبح بينهم صراع و تصادم. فبدأ الجميع يدافع عن أمته و دولته ضد العدو، ضد الآخر. و هكذا

41- Gérard Noiriel , Qu'est ce qu'une nation ? http://www.canal-u.tv/video/universite_de_tous_les_savoirs_au_lycee/qu_est_ce_qu_une_nation_gerard_noiriel.6486.(conférence)

42- Ibid.

ستشهد هذه الفترة تبلور نظريتين للأمة تعرف الأولى بالنظرية الألمانية و تعرف الثانية بالنظرية الفرنسية. هذا هو السياق العام الذي ظهرت فيه مفاهيم و تعريفات الأمة.

النظرية الألمانية: تقول هذه النظرية لمعرفة انتماء شعب ما لأمة معينة يكفي الرجوع إلى العلامات الخارجية و ملاحظة ما إذا كان هذا الشعب يتقاسمها مع شعب آخر أم لا، فإذا كان يتقاسمها معه عندئذ في الوسع أن نستنتج بأن هذين الشعبين ينتميان إلى نفس الأمة أو بالأحرى هم أمة واحدة . و وحدة اللغة هي أهم هذه العلامات. فوفقا للرؤية الألمانية، فإن أهم خاصية تميز الأمة هي الثقافة المشتركة التي تركز على اللغة، فأينما وجد شعب يتكلم نفس اللغة و يتقاسم نفس الثقافة فهو أمة. يقول فيخته: ((إن من يتكلم لغة واحدة كلُّ ربطته الطبيعية المحضة سلفا بروابط عديدة و غير مرئية.))⁴³

و تعود هذه النظرية في أصلها إلى الفيلسوف هردر. فقد كان يرى في اللغة روح الشعب، و يعتبرها خير معبر عن فكره و مزاجه و حساسيته و أصالته. و هذا يعني أن الأمة كائن عضوي صفته الأساسية اللغة.

النظرية الفرنسية: نجد جذورها في كتاب العقد الاجتماعي لـ ج. ج. روسو الذي يرى فيه أن أساس المجتمع يقوم على فكرة ((العقد)). ثم أثريت هذه النظرية بآراء وأفكار جديدة تلخص الدعوة إلى ضرورة احترام الإنسان و استقلاله و عدم فرض إرادة أجنبية عليه أو الاعتداء على حق الآخرين. و منها يستنتج أن ارتباط الأفراد في مجتمع من المجتمعات يخلق فيما بينهم روحا جماعية مشتركة تجعل منهم أمة. فالأمة تقوم على هذه الروح الجماعية.

43- أنظر نور الدين حاطوم، تاريخ الحركات القومية، يقظة القوميات الأوروبية ، ج:1، دار الفكر، ط: الأولى، 1979 ص:9

فهذه النظرية تؤكد على ضرورة توافر الرغبة والإرادة⁴⁴ عند جماعة اجتماعية في العيش المشترك ليكونوا أمة. فالنظرية الفرنسية تشدد على أن الأمة تقوم على عامل الإرادة بالأساس، و أن اللغة قد تشجع على الاتحاد، لكنها لا تصنع التوحيد.

بيد أن الفرنسيين لم يهملوا دور اللغة و الثقافة المشتركة بعد أن أدركوا الوهن في نظريتهم، لكنهم تمسكوا بمفهوم الإرادة لتبرير صراعهم مع الألمان حول منطقة الألزاس و اللورين التي كانت ألمانيا تعتبر أن سكانها جزء من الأمة الألمانية ما داموا يتكلمون اللغة الألمانية، في حين كان الفرنسيون يرون أنهم جزء من الأمة الفرنسية لأنهم يريدون ذلك، فهم إذن فرنسيون بإرادتهم . و قد كان هذا في الواقع احد الأسباب الرئيسية التي أدت إلى اندلاع ثلاث حروب متتالية بين الأمتين أي حرب 1870 الحربين العالميتين الأولى و الثانية.

و حسب منطوق هذه النظرية فإن تعدد اللغات و اللهجات لا يشكل خطرا على وحدة الأمة، و لا يؤدي إلى إضعاف الوحدة القومية. وفي هذا الخصوص يؤكد الفرنسيون أن الألزاس كانت المنطقة الأكثر إخلاصا و وفاء للوحدة القومية الفرنسية. فالتعدد اللغوي لا يعيق الوحدة القومية، وعليه ليس من الضروري أن يكون هناك تطابق بين الحدود اللغوية والحدود السياسية.

و قد تطورت النظريتان مع الوقت، لكن جوهرهما لم يمس، فأساسيهما ظلا باقيين، ومازالت الحركات القومية مطبوعة بطابع هاتين النظريتين من حيث الارتباط الحر والإرادة المشتركة و اللغة⁴⁵.

44- Ernest Renan, Qu'est-ce qu'une nation ? ibid. p :50

45-أنظر نور الدين حاطوم، نفس المرجع، ص ص: 5-6.

5. معنى الأمة عند لالاند.

عرف لالاند الأمة هكذا:

أمة (قوم، شعب، قبيلة، جماعة) Nation,

D. Nation ,Volk ; E. Nation ; I. Nazione.

أ. مجموعة الأفراد الذين يشكلون دولة (Etat ، بالمعنى أ لهذه الكلمة)، باعتبارهم جسما اجتماعيا، و في مقابل الحكومة. ((يكمن مبدأ كل سيادة، جوهريا، في الأمة. فما من جسم، و لا من فرد يمكنه أن يمارس سلطانا غير مستمد منها صراحة)). إعلان حقوق الإنسان سنة 1789، المادة الثالثة.

ب. الأمة ترادف الجنسية،

ب.جنسية، Nationalité

أ. سمة حقوقية يملكها الأفراد بوصفهم مواطنين أو رعايا دولة.

ب. جماعة موحدة اجتماعيا برابط متحد الحضاري، التراث التاريخي، التطلعات المشتركة (حتى و إن كانت هذه الجماعة لا تشكل دولة).⁴⁶

لكن إلى أي مدى يتوافق هذا التعريف مع واقع الأمم؟ يمكن أن نقدم ملاحظتين على هذا التعريف هما:

1. نلاحظ أنه (لاسيما بالمعنى أ) ينطبق على الأمم التي أصبحت فيها الدولة والأمة شيئا واحدا، أي الجماعة من البشر الذين توحدوا سياسيا، عمليا و إداريا، كالأمة الفرنسية

46-أنظر، أندريه لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية ، المجلد الثاني ، من الحرف H الى الحرف Q تعريب : خليل أحمد خليل، منشورات عويدات ، بيروت - باريس الطبعة الثانية، 2001، مادة Nation ، ص: 853.

التي ينتمي إليها لالاند و الأمة الإيطالية و الأمة الألمانية الخ... لكنه لا ينطبق على الأمم و الشعوب المضطهدة التابعة التي تقوم بحركات تحرر قومي.

2. حسب هذا التعريف فإن الإمبراطوريات الاستعمارية (فرنسا مثلا) كانت أمة. ولكن الواقع و التاريخ يُبَيِّنُنا أنها لم تكن أمة خارج حدودها، بل كانت مجموعة من الجماعات العابرة التي كانت ترتبط فيما بينها برباط واه، في حين أن أفراد الأمة الواحدة يرتبطون برباط قومي حقيقي و قوي. و قد كانت هذه الإمبراطوريات تمتد خارج حدودها لتضم عدة شعوب و أمم بالقوة. هذه الإمبراطوريات قامت بالقوة ولذا فقد زالت بالقوة.

و للتوضيح أكثر نقول، أن هذا التعريف متأثر بالنظرية القومية التي سادت بعد الثورة الفرنسية و التي تنص على أن يكون لكل أمة دولة. لكن الواقع لا يزال حتى الآن مخالفا لمعطيات هذا المبدأ، حيث نجد اليوم أن لكل أمة وضع خاص بها، و يمكن حصر أوضاع هذه الأمم كما يلي:

1. الأمة-الدولة: و هي الأمة التي استطاعت أن تحقق نفسها سياسيا ضمن حدود وطنية خاصة بها، فوق تطابق بين حدودها السياسية و حدودها القومية، و بتعبير آخر فقد تطابقت جغرافيتها السياسية و السيادة مع جغرافيتها البشرية؛ فتماهى وامتزج فيها مفهوم القومية الذي هو عاطفة الحب و الولاء و التبجيل تجاه الأمة بمفهوم الوطنية الذي هو عاطفة الحب و الولاء و التبجيل أيضا تجاه الوطن والدولة، و غدت كلمة الأمة مرادفة لكلمة الشعب، إذ ليس هناك خط فاصل بينها، فالاثنتان صارا شيئا واحدا. و الدول الأوروبية خير ما يجسد حالة الدولة-الأمة، نظير فرنسا و إيطاليا و الدول الإسكندنافية غيرها.

2. الأمة الضامة لأكثر من أمة: و هي الدولة التي تضم أمتين أو أكثر كما كانت الحال في الدول الاستعمارية وبعض الدول الأخرى كالاتحاد السوفياتي ويوغسلافيا و تشيكوسلوفاكيا قبل الانهيار.

و حركة التاريخ القريب و الواقع المشهود يثبتان أن نظير هذه الدول إما أن تزول وينفرد عقدها باستقلال تلك الأمم الملحقة بها بالقوة عنها، و تكوين دولها الخاصة بها على أرض متعينة كما هو الشأن بالنسبة للدول المذكورة و غيرها أو بالنسبة للسودان في الآونة الأخيرة، و إما أن تتمكن الدولة الضامة من صهر تلك الأمم و القوميات المختلفة في أمة واحدة كبيرة كما هو الشأن بالنسبة للولايات المتحدة الأمريكية و كندا و استراليا و أخيرا دولة جنوب إفريقيا، بفضل قوة شخصية نيلسون مانديلا.

3. الأمة المنقسمة: و هي الأمة التي لها أكثر من دولة مستقلة لكل منها وطنيتها، ومعنى هذا أن الشعور القومي في هذه الحالة يستغرق الشعور الوطني و يفيض عليه، أي أن الشعور الوطني يكون هنا أضيق من الشعور القومي لأن الحدود القومية تكون أوسع من الحدود السياسية الوطنية ، و خير مثال على ذلك الأمة الألمانية قبل انهيار جدار برلين سنة 1989، أي قبل أن تسترجع وحدتها التي فقدتها عقب انهزامها في الحرب العالمية الثانية، و كذلك هذا هو حال الأمة الكورية اليوم. و الحقيقة أن مثل هذه الأمم ستحقق وحدتها حالما توافرت لها الفرصة لذلك.

4. الأمة المقسومة المقهورة: و هي أمة تقاسمتها أم أخرى فيما بينها، فتعذر عليها إقامة دولتها الوطنية بالرغم من سعيها الدؤوب من أجل تحقيق نفسها سياسيا، والمثال المعاصر عليها هو الأكراد.

و بناء على ما تقدم يمكن أن نقول أن تعريف لالاند للأمة ليس تعريفا جامعا مانعا. لأنه لا ينطبق على الكثير من الأمم أو الشعوب التي تعتبر نفسها جديرة بأن تكون أمة كاملة الحقوق. فالواقع لا يؤيد هذا التعريف دائما.

6. معنى الأمة عند أرنست رينان:

حسب تحديد أرنست رينان Ernest Renan الشهير الذي أصبح تقليديا اليوم، و الذي يعتبر كذلك أساسيا و تأسيسيا في الأدبيات القومية الحديثة، فالأمة هي روح، هي أسرة روحية. إنها مكونة من عنصر جوهرى هو أساس

ها و لحتها. هذا العنصر يتمثل في إرادة العيش المشترك التي تتجلى عند الناس التي تتكون منهم الأمة، دون اعتبار للدم الذي يجري في عروقهم، و الدين الذي يعتنقونه، و اللغة التي يتكلمون بها و النزاعات التي كانت تفرقهم في الماضي. الأمة مبدأ روحاني ((Une nation est une âme, un principe spirituel)) يولد المشاعر العليا التي يأتي في مقدمتها التضامن الاجتماعي و التضامن الوطني. الأمة هي أم روحية. هي الوطن الذي يوحى بالتضحيات الأكثر نبلا. يقول رينان: ((الأمة نفس، مبدأ روحاني. هناك شيان، هما في الحقيقة شيء واحد، يكونان هذه النفس وهذا المبدأ الروحي. الشيء الأول قائم في الماضي، والثاني في الحاضر، الشيء الأول هو الامتلاك المشترك لإرث غني بالذكريات، الشيء الثاني هو التوافق الحالي، الرغبة في العيش سوياً، والإرادة القاضية بمواصلة الجهد لإعلاء شأن ما وصل إلينا غير مجزأ.))⁴⁷

ما هي الأمة؟ هذا السؤال هو عنوان المحاضرة المشهورة التي ألقاها أرست رينان في 11 مارس سنة 1882 في السوربون في سياق تاريخي معروف، و هو الصراع بين ألمانيا وفرنسا حول مقاطعتي الألزاس و اللورين. في تلك المحاضرة طرح رينان فكرة الأمة وتعريفها. و أعطى لها آنذاك تعريفا يخدم مصالح فرنسا؛ فقد استعمل مكانته العلمية للدفاع عن أطروحة تخدم مصالح بلده. فألمانيا بقيادة بسمارك كانت قد ضمت مقاطعتي الألزاس

47 - Ernest Renan, Qu'est-ce qu'une nation ? conférence prononcé le 11 mars 1882 à la Sorbonne, Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi Courriel: jean-marie.tremblay@uqac.ca Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/> p :50

واللورين إليها بعد أن هزمت فرنسا في حرب سنة 1871. السؤال الذي طرح نفسه عقب تلك الأحداث السياسية و العسكرية هو: بأي شرعية ألحقت ألمانيا هاتين المقاطعتين؟ الألمان قالوا بأن ذلك أمر مشروع لأن سكان الألزاس و اللورين يتحدثون بالألمانية، و ينتمون إلى العرق الجرمانى، و مادامت اللغة هي المقوم الرئيس في تحديد ماهية الأمة، فمن الطبيعي أن تعود الألزاس و اللورين إلى ألمانيا، أن يعود الأبناء إلى الأم، حتى لو كان ذلك ضد إرادتهم ، فهذا هو مكانهم الطبيعي، و هذه هي أمتهم. لكن كان للفرنسيين رأي آخر، فقالوا أن ما فعله الألمان ليس شرعيا أو طبيعيا لأن سكان المقاطعتين لا يرغبون في الانضمام إلى ألمانيا، بل هم جزء من الأمة الفرنسية لأنهم يرغبون في ذلك و يريدون ذلك. فالذي يجب أن يؤخذ بعين الاعتبار هو إرادة السكان. هذا هو السياق الذي نوقشت فيه فكرة الأمة، وهو سياق سياسي متوتر كما هو واضح، وقد ألقى بظلاله على تعريف و تحديد مفهوم الأمة.

اليوم لا يوجد إجماع حول تعريف موحد للأمة، لا يوجد باحث واحد يتفق مع الآخر على تعريفها. لذا من المستحسن أن نتبع الفكرة باستعراض التاريخ.

لقد أعطيت تعريفات عديدة لمفهوم الأمة عبر التاريخ و في مختلف البلدان.

إن كلمة Nation كلمة قديمة، وهي من حيث الاشتقاق اللغوي مأخوذة من اللفظ اللاتيني Natio الذي يعني فعل الولادة. وكان اللفظ يستعمل في الأول ليدل على جماعة تنحدر من أصل واحد أو لها أصول واحدة. كان هناك تطابق بين مفهوم الأمة و مفهوم الجنس والعرق، و لم يكن يوجد فرق كبير بين اللفظين. هذا هو المعنى الأولي الابتدائي للأمة.

الانعطاف الكبير الذي حدث في مفهوم الأمة بدأ في القرن الثامن عشر خصوصا تحت تأثير فلسفة الأنوار. حدث انقلاب في تاريخ الفكر مع ظهور ما نسميه اليوم السياسة. فلفظ

الأمة كما نستعمله اليوم له علاقة مباشرة مع ولادة السياسة بمعنى ظهور فئة ناشطة من الناس أصبحت تطالب بحق المشاركة في الحياة السياسية لأوطانهم، أي تريد المساهمة في الحكم و صياغة القوانين و مناقشتها و غير ذلك. في هذا الإطار اكتسب لفظ الأمة دلالاته الحديثة و العصرية. و قد كان ذلك في نهاية القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر.

7. الأمة عند بعض المفكرين الإسلاميين:

يفضل زعماء الحركات الإسلامية و المفكرون من ذوي المرجعية الإسلامية بصفة عامة استخدام لفظ الأمة الإسلامية بدلا من لفظ القومية. و يرجع ذلك إلى جملة من الأسباب السياسية و الإيديولوجية التي يمكن تلخيصها فيما يلي:

1. في العادة نلاحظ أن هناك إصرارا من قبل الكتاب و المفكرين الإسلاميين على استعمال الكلمات ذات المدلول الديني و الشرعي عند الحديث سواء عن فكرة الأمة أو عن قضايا أخرى.

2. يعتبرون أن الانتماء الديني هو المقوم الأساس إن لم يكن الأوحد في تحديد مفهوم الأمة. يقول الشيخ محمد الغزالي مؤكدا هذا المعنى ما يلي: ((و تصور الأمة العربية بدون رسالتها العظمى كتصور قصب السكر بدون سكر، ماذا تكون عيدان القصب بعد اعتصارها و إفراغ ما فيها ، هشيما تذروه الرياح ، أو وقود تأكله النيران.))⁴⁸

3. ينفر الإسلاميون من لفظ القومية لأنهم يخشون أن يكون بديلا للانتماء الديني الأوسع، ويرون فيه عصبية جاهلية. يقول الشيخ محمد الغزالي: ((إن المحاولات ناشطة للإجهاد على الإسلام، تارة بتسويغ الارتداد عنه عقيدة و شريعة و تارة بإحلال "العروبة" مكانه بعد تجريدتها من أربطة الإيمان و وشائج التاريخ ، ليكون

48- الشيخ محمد الغزالي، حقيقة القومية العربية و أسطورة البعث العربي، نهضة مصر للطباعة والنشر و التوزيع، القاهرة، الطبعة الثالثة، أكتوبر 2005، ص52.

مفهوما فارغا ميتا... ثم افتعال يقظة عربية يلتف حولها المخدوعون، و من ثم نفقد كل ما ربحناه في معارك التحرير خلال القرن الأخير... و تتقلص ظلال الإسلام في سكون.))⁴⁹

4. يعتقدون أن القومية مصطلح يتضمن مدلولات و أفكارا وافدة ضمن ما أصبح يسمى بالغزو الثقافي، و بالتالي فهو وصف للأمة في غير مكانه. و بتعبير آخر أدق يرون أن الفكرة القومية أصلها غربي، و قد جلبها المثقفون المسيحيون إلى المشرق مدفوعين بنوايا سيئة تجاه الإسلام و المسلمين. و للمفكرين الإسلاميين كلام كثير في هذا الصدد نثبت منه بعض ما قاله الشيخ محمد الغزالي: ((أجل هناك عروبة⁵⁰ ذات دلالة غريبة، و معنى مزور، و مفهوم مجلوب من الخارج ليس له علاقة بواقعنا و تاريخنا. و من حق أي عربي أصيل، و من حق أي مسلم مخلص أن ينفر من هذا التدليس، و أن يعد القومية العربية بهذا التفسير الجديد حركة التناف ماكرة خبيثة للقضاء على شخصيتنا و إيماننا... و مصالحنا القريبة والبعيدة.))⁵¹

5. المتأمل في كتابات المفكرين الإسلاميين يلاحظ أن مفهوم الأمة يعبر عن حلم عزيز على قلوبهم باستعادة دولة الخلافة التي كانت تجمع المسلمين تحت راية واحدة. و قد لاحظ ذلك ساطع الحصري - أحد أكبر مفكري القومية العربية - وانتقد علماء الدين المسلمين لأنهم وقفوا ضد الدعوى إلى القومية العربية، واستبدلوا الوحدة الإسلامية بها، قائلا: ((بدأت بشائر اليقظة الفكرية في البلاد العربية منذ أوائل القرن التاسع عشر. كان يُنتظر أن تبدأ معها يقظة قومية تُشعر أبناء العروبة بقوميتهم الخاصة وتحملهم على العمل في سبيل تقوية القومية العربية و أنها حق الأمة العربية بكل الوسائل الممكنة، إلا أن ذلك تأخر تأخراً كبيراً لأن علماء الدين عارضوا الفكرة و

49- الشيخ محمد الغزالي، نفس المرجع، ص، 3.

50- يستعمل الشيخ محمد الغزالي كلمتي "عروبة" و "قومية" بمعنى واحد.

51- الشيخ محمد الغزالي، نفس المرجع، ص، 3.

قالوا إن إطاعة أوامر الخليفة واجب على المسلمين، ثم صاروا يدعون إلى الوحدة الإسلامية معتبرين الدولة العثمانية الأساس المتين لبناء صرح هذه الوحدة.⁵²

وخلاصة القول أن لفظ القومية يتضمن معاني لا يمكن لها أن تعبر عن حقيقة الأمة كما هي في المرجعية الإسلامية. لذا يتجنب أصحاب هذا التيار استعمال هذا المصطلح.

و يسترعي انتباهنا أن حجر الزاوية في النقد الذي قدمه العديد من المفكرين الإسلاميين يركز كثيرا على نقد التصورات الوافدة من الغرب؛ حتى يتصور الباحث في بعض الأحيان أن التحرر من الأفكار و التصورات الوافدة من الغرب هو الغاية، وله الأولوية.

فما هو مفهوم الأمة عندهم؟

يشير مصطلح الأمة عندهم إلى الأمة الإسلامية التي هي مجموعة بشرية تعتقد الإسلام و تطبقه. و هذا يعني أن جميع الناس الذين يتبعون الإسلام يشكلون أمة واحدة. ومن أبرز هؤلاء المفكرين و أكثرهم تأثيرا في هذا المجال نجد الشيخ محمد عبده و تلميذه رشيد رضا و عبد الرحمن الكواكبي و الشيخ عبد الحميد بن باديس وحسن البنا و سيد قطب وغيرهم.

قلنا أن المفكرين الإسلاميين يرفضون الفكرة القومية⁵³ و المبدأ القومي⁵⁴ لأنهم يعتقدون أن القومية مفهوم تقسيمي وافد من الغرب، و أن توحيد العرب و المسلمين لا يمكن أن يكون إلا بواسطة روابط الدين و وشائج الإيمان، لا بواسطة أوامر القومية. وحتى الدعوة إلى الوحدة العربية و الاستقلال عن الدولة العثمانية التي نادى بها هؤلاء في مراحل متأخرة

52- ساطع الحصري، ما هي القومية، دار القلم للملايين، بيروت. ص 199.

53- يُقصد بالفكرة القومية مفهوم القومية.

54-المبدأ القومي يراد منه تبني الفكرة كغاية و مبرر للسياسة المنتهجة في سبيل التحرر و الانعتاق و بناء الدولة القومية.

ومعينة من حياتهم يجب أن تُفهم في هذا الإطار، و ضمن نظرتهم العامة لمفهوم الأمة الإسلامية. فعندما نادى كل من رشيد رضا و الكواكبي و غيرهما مثلا إلى إقامة حكم عربي مستقل عن الإمبراطورية العثمانية كانوا يهدفون إلى إحياء دولة الخلافة العربية، و ليس إلى إقامة وحدة عربية بالمقاربة البعثية. فبعد أن لاحظوا الضعف الذي دبَّ في أوصال دولة الخلافة، و انتشار الأفكار القومية لدى الأتراك علَّلوا ذلك بأن قيادة المسلمين لا يصلح لها الأعاجم، بل هي من حق العرب و اختصاصهم. و طففوا ينظرون إلى العثمانيين على أنهم اغتصبوا السلطة من العرب عنوة و بدون وجه حق؛ فتتسببوا بذلك في كل ما أصاب المسلمين من ضعف و انحطاط و احتلال فيما بعد. فالعرب حسب الكواكبي ((هم الوسيلة الوحيدة لجمع الكلمة الدينية، بل الكلمة الشرقية. و هم أنسب الأقسام لأن يكونوا مرجعا في الدين، و قدوة المسلمين، حيث كان بقية المسلمين قد اتبعوا هديهم ابتداء فلا يأنفون من أتباعهم أخيرا.))⁵⁵ و لذا فإن مصطلحات العروبة و الوحدة العربية و الأمة في اصطلاح المفكرين الإسلاميين تكون عادة مشحونة بمعاني دينية إسلامية، وتعني عندهم الوحدة الإسلامية التي ينبغي أن تبدأ بالوحدة العربية؛ وهذا هو المسار الطبيعي لتوحيد الأمة. وموقفهم هذا مبني على فكرة أو بالأحرى مُسَلِّمة مفادها أن قيادة المسلمين لا يصلح لها إلا العرب، و لا ينبغي أن ينازعهم عليها أحد كما قلنا سابقا. و حجتهم أن الإسلام يقوم على دعامتين كبيرتين هما الكتاب و السنة. والكتاب نزل بلغة العرب، و الرسول عربي الحياة والتراث. و لا يفقه حقيقة الوحي إلا خبير بأدب العروبة، راسخ القدم في بيانها، ذواقة لطبيعة البلاغة العربية، بصير بدلالات الكلام القريبة و البعيدة، و بمعانيه الأصلية و الثانوية⁵⁶. يقول الشيخ محمد الغزالي أيضا ما يلي: ((حاول ناس من الترك و الفرس و أشباههم أن يقودوا الإسلام مع بقائهم على تركيبهم و فارسيتهم، أو مع ارتداء لباس العروبة على جلدة فارسية أو تركية، فكانت هذه المحاولات سبب بلبلة علمية و سياسية لا يزال الإسلام يتعثر

55- عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة، دراسة و تحقيق محمد عمارة، بيروت، 1975، ص، 358.

56- أنظر الشيخ محمد الغزالي، المرجع السابق، ص: 18.

إلى اليوم في عقابيلها. وعَجَزُ هؤلاء الأعاجم عن القيادة الصحيحة لا يرجع إلى دخل في إيمانهم ... بيد أن العاطفة لا تغني عن الفهم الحصيف و البصر الناقد.))⁵⁷ ثم يقول: ((إن العرب هم بيئة القيادة الصحيحة للمسلمين))⁵⁸.

و في إطار هذه النظرة نجد الشيخ رشيد رضا لا يرى تناقضا بين العروبة و الإسلام، بل ذهب عند احتدام الصراع بين الأتراك و العرب أبعد من ذلك ، عندما أعلن دعمه الصريح للحركة المطالبة بإقامة دولة عربية مستقلة تجمع الجزيرة العربية مع الأقطار العربية التي كانت واقعة تحت سلطة الخلافة العثمانية. و بتأثير هذه النظرة التصالحية بين العروبة والإسلام تبلورت نظرية الحلقات التي تنسب عادة إلى حسن ألبنا، و التي تبناها الرئيس جمال عبد الناصر بعد أن أدخل عليها تعديلات كثيرة. و الحقيقة أن هذه النظرية كان قد قال بها الشيخ عبد الحميد ابن باديس قبلا و كان أول منظريها. فما هو مضمون هذه النظرية؟

تتشكل نظرية الحلقات أو الدوائر حسب حسن ألبنا من أربعة دوائر تتوالى كما يلي: الوطنية⁵⁹ و التي سماها القومية الخاصة أو المصرية، و القومية العربية، و العقيدية أو الإسلامية، و الإنسانية أو العالمية⁶⁰. فالإسلام في نظر حسن ألبنا لا يتعارض مع الوطنية، فالمسلم رجل وطني، بل هو أعمق الناس وطنية و أعظمهم نفعا لوطنه. و من واجب كل مسلم أن يخدم الوطن الذي نشأ فيه. و بهذا الاعتبار فإن الإخوان المسلمون يحبون وطنهم، و يحرصون على وحدته القومية، و لا يجدون غضاضة على أي إنسان أن يخلص لبلده وأن

57-الشيخ محمد الغزالي، المرجع السابق، ص،19.

58-الشيخ محمد الغزالي، المرجع السابق، ص، 20.

59-هذا المصطلح يعني الدولة الوطنية العربية في مفهوم القوميين العرب.

60-حسن ألبنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد، المؤسسة الإسلامية للطباعة و الصحافة و النشر، 1984، ص، 261.

يخدمه بحب وتقان، وأن يفنى في سبيل قومه، و أن يتمنى لوطنه كل مجد و كل عز و فخر ويعمل من أجل تحقيق تلك الأمانى، هذا من وجهة القومية الخاصة⁶¹. لكن هذه الوطنية تصبح ممقوتة و مرفوضة إذا أوصدت الأبواب على نفسها، و شيدت جدارا تعزل به نفسها فيحول بينها و بين بقية الأوطان العربية و الجماعات الإسلامية و بقية التجمعات البشرية. لأن القومية أو الوحدة العربية هي الحلقة الثانية التي ينبغي استهدافها. لكن يجب أن تقوم على العقيدة الإسلامية لأنها إذا اختارت أسسا أخرى، و روابط أخرى تصبح خروجا عن الإسلام و العروبة في آن واحد، و عودة إلى الجاهلية و عاداتها. لذلك نادى بوحدة عربية بمضمون إسلامي. يقول الشيخ حسن ألبنا: ((...إن الإسلام نشأ عربيا، و وصل إلى الأمم عن طريق العرب، و جاء كتابه بلسان عربي ، و توحدت الأمم باسمه على هذا اللسان... فالعرب هم عصبه الإسلام و حراسه. و إن تمسكنا بالقومية العربية يجعلنا أمة تمتد من الخليج إلى المحيط... فليس في الدنيا جامعة أقوى و أقرب من جامعة تجمع العربي بالعربي، فاللغة واحدة، و الأرض واحدة، و الآمال واحدة، و التاريخ واحد.

إن وحدة العرب أمر لا بد منه لإعادة مجد الإسلام و إقامة دولته و إعزاز سلطانه. فالعرب هم أمة الإسلام الأول و شعبه المتميز. و لن ينهض الإسلام بغير اجتماع كلمة الشعوب العربية و نهضتها . فكل شبر في أرض وطن عربي نعتبره من صميم أرضنا و من لباب وطننا. و من هنا وجب على كل مسلم أن يعمل لإحياء الوحدة العربية و تأييدها و مناصرتها.))⁶²

أما الحلقة الثالثة العقيدية فهي أهم مرحلة و أقدسها لأن الفكرة الإسلامية تتحقق بها، عبر تعميم اللغة العربية و توحيد السلطة السياسية. و آخر الحلقات فهي بطبيعة الحال هي التي تهدف إلى توحيد العالم أو البشرية قاطبة تحت راية الإسلام. فالإخوان بدافع الأمانة

61-القومية تعني الوطنية في اصطلاح حسن ألبنا.

62-حسن ألبنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد، المؤسسة الإسلامية للطباعة و الصحافة و النشر، 1984، ص، 261.

وإرادة الخير للناس جميعا، من واجبهم أن يعملوا على وحدة العالم و الإنسانية كلها تحت راية الدين الإسلامي. و هذه الوحدة تتحقق بفضل الجهاد الذي يتحمل المسلمون عبء القيام به، لكن تحت قيادة العرب بهدف نشر الإسلام في العالم كله⁶³. لأن الإسلام من حيث هو وحي إلهي فهو دين عالمي، ليس خاصا بقومية من القوميات أو جنس من الأجناس، فهو بهذه الصفة ، و بهذه الطبيعة يؤلف رابطة الأمة أي بين كل الذين يتدينون به. يقول الشيخ حسن ألبنا موضحا نظريته في الأمة ما يلي: ((إن الإخوان المسلمين يحترمون قوميتهم الخاصة باعتبارها الأساس الأول للنهوض المنشود، و لا يرون بأسا أن يعمل الإنسان لوطنه، و أن يقدمه في العمل على سواه. ثم هم، بعد ذلك، يؤيدون الوحدة العربية، باعتبارها الحلقة الثانية في النهوض، ثم يعملون للجامعة الإسلامية، باعتبارها السياج الكامل للوطن الإسلامي العام. و لي أن أقول بعد هذا: أن الإخوان يريدون الخير للعالم كله. و أنا في غنى، بعد هذا البيان، أن أقول: إنه لا تعارض بين هذه الوحدات، بهذا الاعتبار، و بأن كلا منها تشد أزر الأخرى و تحقق الغاية منها. فهذه الدوائر أو الحلقات تنطلق من الخاص إلى العام، من دائرة الوطن إلى دائرة القومية العربية، إلى الوحدة الإسلامية، و انتهاء بالوحدة الإنسانية.))⁶⁴

63-أنظر عبد الغني عماد، الوحدة من منظور إسلامي، 26/ ماي/2011، الموقع:

http://agimad.maktoobblog.com

64- الشيخ حسن ألبنا، نفس المرجع، ص: 262.

و بناء على ما تقدم نستنتج أن الشيخ حسن ألبنا لم يرفض الوطنية و القومية و العروبة كأفكار ظهرت في الساحة الفكرية و السياسية في البلاد العربية، كما سيفعل فيما بعد سيد قطب أحد أبرز المفكرين الإسلاميين ، بل تبناها، و لكن نجده يتعامل معها بمعيار الدين الإسلامي. فلهذه المفاهيم و المصطلحات معانٍ خاصة عنده. و هي بتلك المعاني مقبولة مادامت لا تتعارض مع الإسلام.

و لكن توجد في نظره قومية و عروبة و وطنية مرفوضة هي تلك التي رَوَّج لها القوميون العرب على اختلاف مدارسهم و توجهاتهم. لأن الفكرة القومية التي قصدتها أولئك تقوم على أساس إحياء لعادات جاهلية دُرِست، و تحلل من رباط الإسلام باسم أفكار وافدة كالعلمانية، والاعتزاز بالجنس، و هذا سيؤدي إلى تحطيم العروبة الحقيقية. و هو معنى إذا كُتِب له النجاح و التمكن سوف يؤدي بالعالم العربي و الإسلامي إلى خسارة، و انحطاط ، و تخلف، و انقسام. و في هذا ما يكفي من الأسباب لرفضها في نظر الشيخ حسن ألبنا.

و نفس الأفكار، التي تلح على اقتران العروبة بالإسلام، و على ضرورة العروبة لوحدة الشعوب الإسلامية يؤكدها الشيخ ابن باديس كما قلنا سابقا بقوله: ((إن العرب رشحوا لهداية الأمة، و إن الأمم التي تدين بالإسلام و تقبل هدايته ستتكلم بلسان الإسلام، و هو لسان العرب، فينمو عدد الأمة العربية بنمو عدد من يتكلمون لغتها، و يهتدون بمثلها بهدي الإسلام. و نبي الإسلام، محمد صلى الله عليه و سلم كان رسول الإنسانية و رجل القومية العربية و الأمة العربية في آن واحد.))⁶⁵ أما الوحدة السياسية للوطن القومي للأمة العربية فهي واجب ذلك أننا ((إذا قلنا أن العرب ، فإننا نعني هذه الأمة الممتدة من المحيط الهندي شرقا إلى المحيط الاطلنطيقي غربا، و التي تتطق العربية و تفكر بها، و تتغذى من تاريخها، و تحمل مقدارا عظيما من دمها، و قد صهرتها القرون في بوتقة التاريخ حتى أصبحت أمة واحدة. هذه الأمة العربية تربط بينها - زيادة على رابطة اللغة - رابطة الجنس

65 - آثار ابن باديس، جمع و تحقيق عمار الطالبي، الجزء 4، الجزائر، 1968، ص، 17-21.

ورابطة التاريخ و رابطة الألم، و رابطة الأمل. فالوحدة القومية و الأدبية متحققة بينها لا محالة. و الوحدة السياسية بين شعوبها المستقلة استقلالا حقيقيا تمكن وتجب.))⁶⁶

أما الشيخ يوسف القرضاوي فهو لا يختلف في مفهومه للأمة عن المفهوم الذي قدمه الكثير من علماء الدين الإسلامي المعروفين و المفكرين الإسلاميين بصفة عامة، بل أن مفهومه يكاد يكون ترديدا لمفهومهم. و الفرق هو أنه يرى أننا نعيش في عصر التكتلات الكبرى التي تفرض على المسلمين الوحدة للدفاع عن أنفسهم و عدم اللجوء إلى الآخرين الذين يختلفون عنهم في الدين والمصلحة و أشياء أخرى. وينتقد كل من الوطنيين والقوميين لأن الأولين قصروا الأمة على مواطنيهم، والآخرين على العرب دون بقية المسلمين. يقول عن هذه الفكرة: ((...إن بعض المغالين في الوطنية كانوا يرون (الأمة) ممثلة في شعبهم ووطنهم وحده، وقد قصر بعضهم مفهوم (الأمة) على الأمة العربية من المحيط إلى الخليج، و قد تبنى هذا المفهوم دعاة القومية العربية... نحن وفق هذا المنطق نفسه نقول: الإسلام أولا. و خصوصا أننا في عالم يتكلم بلغة التكتل والتلاحم، إذ لم يعد مكان للكيانات الصغيرة، التي لا تستطيع أن تعيش وحدها، إلا في حماية كيان كبير، تعيش في كنفه، ويدافع عنها إذا هددت، و كثيرا ما يكون هذا الكيان أجنبيا، وهذا هو الخطر الحقيقي: أن تظل أمتنا كيانات صغيرة تطلب الحماية ، علنا أو سرا. بالالتجاء إلى قوى من خارج الأمة، لا تتفق معها في الأهداف و لا في القيم و لا في المصالح.

هذا كان المفهوم من كلمة (الأمة) بلا ريب و لا نزاع: هو الأمة المسلمة التي عنها القرآن بقوله تعالى: ((وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس))⁶⁷.

و قوله تعالى: ((كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ))⁶⁸.

66-آثار ابن باديس، نفس المصدر، ص، 17-21.

67- البقرة:143.

و قوله سبحانه: ((إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ))⁶⁹، ((وَ إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ))⁷⁰.

و قد بقيت هذه الأمة أمة واحدة في مرجعيتها الواحدة، وهي: الشريعة، وفي دارها الواحدة: وهي: دار الإسلام. وفي قيادتها الواحدة: و هي الخلافة، التي ظللتها ثلاثة عشر قرناً، حتى ألغاهها كمال أتاتورك في سنة 1924⁷¹.

و بناء على ما سبق عرضه يمكن أن نقول أننا لو حاولنا أن نرتب الروابط التي يجب أن تربط بين الناس ترتيباً تراتبياً لوجدنا أن حسن ألبنا و غيره من علماء الدين بالرغم من حديث بعضهم عن الحاجة إلى الوطنية، إلا أنهم يفضلون الرابطة الدينية التي تجعل من المسلمين كلهم أمة واحدة في جميع أقطار أرض. و هم لا يختلفون كثيراً في مسألة الوطنية فهي في نظرهم تمزيق لوحدة المسلمين. و لذا فالشعور الذي يجب أن يسود و يرجح و يعلو على جميع المشاعر هو الشعور بالانتماء لا إلى بلد بالذات و الولاء له، بل الشعور بالانتماء إلى الأمة الإسلامية. لأن الأصرة الدينية هي التي تشكل الأمة، و ليست الأصرة الوطنية التي ستنتال من شعور المسلمين بوحدهم، و تضعف أو ربما تقطع صلتهم بالأمة المنشودة، أمة الإسلام. و الخلاصة أن الرابطة الدينية عند هذا التيار مقدمة على الرابطة الوطنية، و على غيرها من الروابط الإنسانية.

فهذا هو المعنى الذي يتبناه هذا التيار لمصطلح الأمة. فهو إذن ينطلق من مضمون مصطلح الأمة في التراث الحضاري الإسلامي، لا من مضامين المصطلحات في التراث

68- آل عمران: 110.

69- الأنبياء: 92

70- المؤمنون: 52

71- أنظر، موقع الشيخ القرضاوي الالكتروني، آخر تحديث: 18:01. 07/10/2013.
<http://www.qaradawi.net/library/56.html>

القومي الغربي. و مضمون مصطلح الأمة في التراث الإسلامي تعني الجماعة المعتنقة لدين واحد.

لكن ما نصيب هذه النظرية من الواقعية و الموضوعية و إمكانية النجاح؟ إن أول شيء يلفت النظر في هذه النظرية هي تلك الدعوة الصريحة و المشتركة بين أغلب المفكرين و علماء الدين المسلمين التي تنادي بضرورة احتكار العرب لقيادة الشعوب الإسلامية، و الاعتقاد بأنها حق لهم دون سائر المسلمين. إنها لدعوة تثير الدهشة و الاستغراب. لم يقبل بها المسلمين من غير العرب قديماً⁷²، فكيف يقبلون بها اليوم، بعد أن سادت فلسفة الأنوار العالم، و بعد أن سادت قيم الديمقراطية، و المساواة، و حقوق الإنسان، و التسامح ، و حق تقرير المصير التي حملتها هذه الفلسفة للإنسانية؟ و لهذا لا يستبعد أن تُؤد هذه الدعوة في مشاعر المسلمين الآخرين غيظاً و تملأ قلوبهم حقداً، و قد ينجم عنها كراهية للعروبة و نفورا من الوحدة المأمولة، بل قد تجعلهم خصوماً للوحدة بأي شكل كانت ، ناهيك عن نبذ كل المستتيرين العرب أنفسهم لهذه الفكرة. و لذا أشك في قدرة هذا الخطاب في إقناع أو لمّ و لو نفر قليل من الشعوب الإسلامية ليسوقها العرب كما يسوق الراعي غنمه إلى حضيرة الوحدة الإسلامية، باسم حق متوهم، و حجج واهية. فلا بد أن ترفض أو بالأحرى تستنكر و تزدرى الأجناس الأخرى المسلمة نظام الدرجات الذي يتبارى به هؤلاء، حيث يتمتع العرب بالسلطة و القيادة، بينما تحيا الأجناس الأخرى حياة التبعية و الانقياد.

إن هذا الخطاب يتبنى الوحدة الإسلامية و يصبو إليها، و يعتقد في إمكانها، بل في وجوبها، لكن المفارقة أن هذه المقاربة العقائدية تتناقض مع المقاربة السياسية، و مع الممارسة. فالتناقض بين حلم الوحدة الإسلامية و هذه الدعوة واضح و جلي. و لذا يمكن أن نقول أن الوحدة الإسلامية بهذه المقاربة غير واقعية، و غير ممكنة، و غير مقبولة. و إن التثبث الذي يبديه هؤلاء المفكرين بتعريب الشعوب الإسلامية، و تسليم أمر القيادة و الحكم إلى العرب دون غيرهم حوّل مطالبهم-دون أن يدروا- إلى مطالب رومانسية و أحلام لا

72- يرى البعض أن الشعبوية كانت ثورة على احتكار العرب للسلطة و إبعادهم للشعوب الأخرى عنها.

يمكن تحقيقها أبداً، و حَوْلَ دعواتهم إلى عصبية قومية. و ربما سَيُعْتَبَرُ هذا الأمر قسماً من الحركة القومية العربية التي ما فتئ هذا التيار يحاربها و يعتبرها مؤامرة غربية أكثر من أنه قسم من الحركة الدينية. فالقوم الذي يُرادُ له احتكار السلطة و التفرد بالقيادة يبدو في عيون المسلمين الآخرين، مجرد جنس، كالأجناس الأخرى. لم يفلح في فترات من تاريخه من حكم نفسه و غيره بحكمة و عدالة. و لذا فليس غريباً أن تنتظر الأقسام الأخرى من المسلمين إلى هذه الدعوة على أنها أكبر دليل على استغلال الدين لأغراض قومية. إن رفع العرب إلى مرتبة لا تطالها الأقسام الأخرى بحجة كانت ربما قوية في الماضي، أمر لا شك مرفوض اليوم.

الفصل الثاني: معنى مصطلح القومية.

1. حداثة المصطلح في اللغة العربية:

لفظ القومية بالرغم من أصله العربي من الناحية الاشتقاقية لم تعرفه الثقافة العربية الإسلامية التراثية لا من حيث المبنى أو من حيث المعنى⁷³. فهي كلمة شاعت في اللغة العربية التداولية الحديثة - بسبب الاحتكاك بالثقافة الأوروبية - لتعبر عن مفهوم سياسي أو إيديولوجي أو انتماء إلى جماعة معينة. و هي عند بعض الباحثين ترجمة لمعنى اللفظ الأجنبي Nationalisme تارة و ترجمة للفظ Nation تارة أخرى. و هي ((مصدر صناعي مقيس على ما تواضع العرب المعاصرون اشتقاقه بإضافة ياء النسبة، و تاء التأنيث.))⁷⁴ في حين أن لفظ ((قوم)) لفظ عربي و مصطلح أصيل معروف و كثير الاستعمال في التراث العربي الإسلامي. و نقل معنى اللفظ الأجنبي إلى الثقافة العربية للدلالة به على الحركات السياسية العربية أو الإيديولوجية اقترن به غموض و التباس و رفض و أحكام قيمة. قال نور الدين حاطوم: ((... أما كلمة القومية فلقد أخذناها، نحن العرب، عن " القوم " و نعي به " الأمة ". و لقد فضلنا القول بالقومية كفكرة فلسفية عوضا عن " الأمية " لما تتركه هذه الكلمة الأخيرة في الذهن من لبس و معنى غير محبب. و لكن هذا اللبس غير موجود في اللغات الأخرى. و الفكرة القومية لما تتضح بعد.))⁷⁵

73- وردت في لسان العرب لابن منظور لفظة مشابهة لكلمة القومية هي القومية و معناها القوام الذي هو حسن القامة . يقول ابن منظور في شرحها ما يلي: و القومية: القوام أو القامة. و قوام الرجل: قامته و حسن طوله ، و القومية مثله. أنظر لسان العرب، ، دار صادر ، لبنان ، بيروت، ج:12، د.ت ، ص: 498.

و تجدر الملاحظة أننا في الجزائر نستعمل نفس اللفظ تقريبا أي " القومية " لكن للدلالة على الخونة الذين تعاونوا مع فرنسا إبان الثورة التحريرية بل منذ غزوها للجزائر.

74- محمد محمد حسين، الإسلام و الحضارة الغربية، ص195.

75- نور الدين حاطوم، تاريخ الحركات القومية، الجزء الأول، يقظة القوميات الأوروبية، دار الفكر، الطبعة الثانية، 1979، ص، 5.

و قد تناولت الأدبيات العربية منذ عصر النهضة مفاهيم الأمة، القومية، و العروبة والدولة و الوطن و غيرها من المصطلحات السياسية الحديثة بالدراسة و البحث و التحديد، وقد زاد اهتمامها أكثر بهذه المفاهيم عقب بعض الأحداث السياسية الكبرى التي عاشها العالم العربي و الإسلامي و التي كان لها بطبيعة الحال انعكاس و تأثير قوي على مصيره السياسي و الاجتماعي و النهضوي. و كانت أهم هذه الأحداث هي:

1. قضاء مصطفى كمال أتاتورك على دولة الخلافة عقب انهزام الدولة العثمانية في الحرب العالمية الأولى.

2. تحقيق الوحدة بين مصر و سوريا و ما صاحب ذلك من أحلام القوميين في توحيد العرب جميعا بقيادة مصر التي صارت في نظرهم هي الدولة النواة - كما كانت بروسيا - التي ستجذب إليها الدول العربية الأخرى.

3. خيبة الأمل المرة و الصدمة الشديدة التي أصابت القوميين بعد فشل التجربة الوحدوية بين مصر و سوريا.

4. القوة التي ظهرت بها الثورة الجزائرية على كل الجبهات و الأصعدة و التي انتهت بانتزاع الاستقلال كاملا من دولة قوية عسكريا و سياسيا و ذات نفوذ كبير في العالم و شريك أساسي و فعال في الحلف الأطلسي.

5. هذا الانتصار أحيأ أمل تحرير فلسطين التي كان القوميون يؤكدون دوما على أنها هي مشكلة العرب الأساسية و يقدمونها على كل القضايا بما فيها قضية الجزائر⁷⁶.

وقد رافق هذه الأحداث و ترتب عليها جدل حاد و مكثف و دراسات نظرية بخصوص حدود هذه المفاهيم. و دخل المفكرون الإسلاميون بقوة حلبة الصراع على المفاهيم فكان من الطبيعي أن تتعدد الأفكار و الأطروحات و التعاريف بسبب تعدد المرجعيات.

قلنا أن لفظ ((قوم)) لفظ عربي و مصطلح أصيل كما يبدو في الثقافة العربية التراثية.

فماذا يعني هذا اللفظ؟

76 - كتب ميشيل عفلق سنة 1946 ما يلي: ((ليس بين العرب من يجهل أن قضية فلسطين هي اليوم أخطر مشكلة في حياتهم القومية.)) أنظر في سبيل البحث، ج 1، المرجع السابق، ص: 203.

2. المعنى اللغوي:

قال ابن منظور : و القوم : الجماعة من الرجال و النساء جميعا ، و قيل : هو للرجال خاصة دون النساء ، و يقوي ذلك قوله تعالى: ((و لا يسخر قوم من قوم و لا نساء من نساء.))⁷⁷ فلو كانت النساء من القوم لم يقل و لا نساء من نساء ، و كذلك قول زهير:

و ما أدري و لست أخال أدري أقوم آل حصن أم نساء.

و قوم كل رجل : شيعته و عشيرته. و روى ابن عباس: النَّفَر و الرَّهْط و القوم هؤلاء معناهم الجمع لا واحد لهم من لفظهم للرجال دون النساء.

و ربما دخل النساء فيه على سبيل التبع لأن قوم كل نبي رجال و نساء. و تدل على أقرباء الرجل الذين يجتمعون معه في جد واحد. و قد يقيم الرجل بين الأجناب فيسميهم قومه مجازا للمجاورة.

تعني كلمة قوم كذلك الجماعة⁷⁸ من الناس تجمعهم جامعة يقومون عليها. و قوم الرجل أقاربه و عصبته و من يكونون بمنزلتهم تبعا لهم.

فهذه الكلمة التي اشتقت منها كلمة ((القومية)) الحديثة كانت تعني في أيام العرب الأولى ((الناس)) كما في قولهم ((يا قوم))، و قد تعني جماعة أو مجتمعا مترابطا بالدم أو بغيره كما في ((قوم لوط)) و حجمها غير واضح ان كان العشيرة أو القبيلة أو الأمة أو كل هذه الأشياء⁷⁹.

3. المعنى الديني:

تكررت كلمة ((قوم)) في القرآن حوالي 382 مرة. و في معظم المواضع التي وردت فيها كانت تعني الجماعة من الناس، و سياق الآية هو الذي يحدد من هم القوم الذين تتحدث

77- الحجرات، الآية: 11

78- ابن منظور، لسان العرب ، دار صادر ، لبنان ، بيروت، ج:12، د.ت ، ص ص، 504-505.

79-لويس عوض، المرجع السابق، ص: 26.

عنهم. كما في الآية: ((ألم يأتيهم نبأ الذين من قبلهم قوم نوح و عاد و ثمود.))⁸⁰ و كذلك الآية : ((و لقد أرسلنا نوحا إلى قومه فقال يقوم اعبدوا الله.))⁸¹ و لفظ القوم هنا لا يعني الرجال دون النساء كما رأينا في التعريف اللغوي بل يطلق على الجميع، الرجال و النساء.

4. القومية اصطلاحاً:

القومية تصور مركب يزداد وضوحاً بالتحليل. فما الذي نجده عند تحليلنا لهذا التصور؟ نجد أنه يتضمن شيئين أساسيين يشكلان ماهية القومية هما: الشعور القومي و الوعي⁸² القومي. فما الفرق بين المفهومين و ما حقيقة العلاقة التي تربط بينهما؟

أ. الشعور القومي: يختلف الشعور القومي عن الوعي القومي، بالرغم من علاقة التلازم في الوجود التي تجمع بينهما من حيث أن الشعور سابق على الوعي و شرط له. الأول هو حالة نفسية فردية و جماعية قديمة قدم الجماعات الإنسانية و متقارنة معها. و قد وُجد قبل ظهور الدولة-القومية أو الدولة-الأمة في العصر الحديث، و بالتالي تشترك فيه كل الجماعات، لا فرق في ذلك بين القديمة و الحديثة، البدائية و المتحضرة، الصغيرة و الكبيرة، المتقدمة و المتخلفة. و في الواقع لا يمكن تصور جماعة إنسانية لا ترتبط فيما بينها بهذه العاطفة. فهو بالنسبة للجماعة كالإسمنت بالنسبة للبناءية. و بالتالي فهو ضروري لحياة الجماعة و لاستمرار وجودها، و بغيابه تغيب و تنهار. فالشعور القومي يكاد يعادل شعوراً طبيعياً لدى الإنسان بحبه للأرض التي ولد و نشأ فيها و لذويه الذين تربى بين ظهرانيهم.

80- التوبة ، الآية،70.

81- المؤمنون، الآية 23.

82 -في مقال بعنوان [حول مفهوم القومية العربية ومضامينها](#) ميز الكاتب محمد شريف الجبوسي بين

الشعور القومي و الوعي القومي، السبت، 03 تشرين الثاني 2012 11:57 http://

www.albaathmedia.sy/index.php?

يتجلى هذا الشعور في التعاطف الذي يسري عادة بين أفراد الجماعات البشرية التي وحدتها قواسم مشتركة كاللغة و القرابة و الجنس و الأرض و المنافع و غير ذلك من العوامل، فأحالتها إلى جسم واحد له حياة و شعور و إحساس شبيه بحياة الجسم المتعضي الحي. و هو وسيلة إدراك الجماعة الاجتماعية (القبيلة أو العشيرة مثلا) لذاتها و تميزها بوصفها كيانا قائما بذاته يختلف عن الكيانات الأخرى التي تشترك معه في بعض الصفات و أبرزها صفة الإنسانية. فهو إذن يمنح الجماعة القدرة على تحديد أنها بكلمة ((نحن)) و الآخرين بكلمة ((هم)) . ذلك الآخر الذي ترتبط الجماعة معه بعلاقات الجوار أو التجارة أو الحروب أو غير ذلك من العلاقات. و يتجسد هذا الشعور بشكل واضح في صورتين هما: تعاطف و محبة تجاه الجماعة الإنسانية التي ينتمي إليها الفرد، و تضحية من أجلها من جهة أولى، و كراهية و عداة للآخرين الذين يختلفون عن جماعته و عدوان عليهم أو تعاون معهم من جهة ثانية. و نظرة التعالي و الاحتقار، التي كانت و لا تزال تميز علاقات الشعوب بعضها ببعض كان سببها هذا الشعور القومي. ألم يعتبر الإغريق و الرومان مثلا قديما الشعوب الأخرى برابرة، يجب محاربتهم و إخضاعهم بالقوة و تحويلهم إلى عبيد. لكن كيف ينشأ هذا الشعور؟⁸³

قلنا أن الشعور القومي قديم قدم الجماعات الإنسانية، و ليس وليد العصر الحديث أو عصر القوميات. و في الوسع إن نثبت وجوده كحقيقة موضوعية بأمثلة من التاريخ. فإذا عدنا -على سبيل المثال لا الحصر- إلى الشعر العربي القديم، وجدناه يزخر بصور واضحة و متنوعة لتبلور هذا الشعور القومي. يقول دريد بن الصمة في قصيدة رثى فيها أخاه، و عبر فيها عن حبه لقبيلته و عواطفه إزاءها ما يلي:

و ما أنا إلا من غزية إن غوت غويت وإن ترشد غزية أرشد

83-الظاهر أن هذا الشعور نابع من حب الذات الذي هو لا شك غريزة طبيعية في الإنسان، و لكن ضحاياه كثيرون عبر التاريخ و إلى يوم الناس هذا. لقد قاد هذا الشعور جماعات قومية إلى التمسك بوهم مضلل عندما اعتبروا أنفسهم أفضل من الآخرين.

لكن هذا الشعور بالرغم من أهميته و ضرورته لا يرقى إلى مستوى الوعي و الاتجاه القومي الواضح المعالم و الأهداف و الذي تعرفه الأمم الحديثة. فهو في الحقيقة شعور بانتماء عفوي لاشعوري شبيه بالسلوك الغريزي يبرز على شكل عاطفة جياشة لاسيما في الأوقات الحرجة التي قد تمر بها الجماعة الاجتماعية من حين لآخر كالأزمات الكبيرة و الأخطار و التحديات و الاعتداءات التي قد تهددها في وجودها. و الأمثلة على مثل هذه المشاعر القومية كثيرة في الشعر العربي القديم كهذه الأبيات التي افتخر فيها أبو تمام بانتصار بعض القبائل العربية على فرقة من الجيش الفارسي في معركة ذي قار المشهورة.

لهم يوم ذي قار مضى وهو مفرد وحيد من الأشباه ليس له صحب

به علمت صهب الأعاجم أنه أعربت عن ذات أنفسها العرب

هذه الأبيات تعبر عن انتماء عاطفي غير واضح إلى العرب و ليس إلى أمة عربية كما نفهم ذلك اليوم⁸⁴، لأن الانتماء الواقعي اليومي كان في الحقيقة للقبيلة التي كان الشاعر العربي يفخر بها و بمآثرها، و يشيد بفضائلها، و يمدح رجالها المتميزين، و يهجو خصومها و يموت من أجلها. و بديهي أن مفهوم القبلية لا ينسجم مع فكرة الأمة، و أن اجتماع بعض القبائل في قضية مهمة كمقاتلة فرقة من الجيش الفارسي لا يكفي ليحوّل القبائل المتفرقة الى أمة. فالقبلية العربية كانت قائمة على أساس العصبية كما بين ذلك ابن خلدون، و العصبية تتنافر و التماسك و الوحدة و تقف ضد تشكل الأمة.

فالعربي في الجاهلية كان يعتز بقبيلته. و المحمّدة التي يفخر بها هي التي يأتي بها أفراد قبيلته، و قلّ أن يتجاوز ذلك إلى عد المكّمة، مكّمة العرب كلهم، لأنه لم يكن قد استوعب مفهوم الولاء الشامل الذي يتعدى القبيلة أو الحلف إلى الأمة.

و قد سمى ابن خلدون هذا الشعور بـ "العصبية" التي هي رابطة تجمع أفراد القبيلة في كتل واحد. و اعتبره نزعة طبيعية في البشر، و كان هذا الشعور القومي أي العصبية القبلية

84- الأمة بدالاتها الحديثة وليدة العصر الحديث، و البيئة الأوروبية.

سائداً بين العرب قبل الإسلام و بعده بقوة و ربما لمازال موجودا إلى يومنا هذا، و كانت الجملة المأثورة: " انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً" تجسد قوة هذه الرابطة. و قد اعتبرها ابن خلدون - بحق - غريزية في البشر. يقول في وصف دقيق لهذا الشعور ما يلي: ((و ذلك أن صلة الرحم طبيعية في البشر... و من صِلَتها نُعِرَة على ذوي القربى و أهل الأرحام أن ينالهم ضِيم أو تصيبهم هَلْكَة. فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العدا عليه ، و يُوَدُّ لو يَحُول بينه و بين ما يصله من المعاطب و المهالك: نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا)).⁸⁵ و قد بين ابن خلدون مستندا إلى تاريخ المغرب والمشرق أن بسبب هذه العصبية نشبت حروب و إحن، و نشأت دول و سقطت أخرى .

فلما جاء الإسلام و توسّعت رقعة العرب الجغرافية، و توسّعت معها علاقاتهم بشعوب الأرض المفتوحة، لم تَنَمَحِ الروح القبلية و بقي العربي يفتخر بقبيلته في الإسلام، و زاد في الإسلام الافتخار بالجنس العربي و ليس بالأمة العربية بمدلولها الحديث. و يخبرنا المؤرخون عن انتعاش المشاعر القومية في العصر العباسي لدى الشعوب التي اعتنقت الإسلام، و تبلورت هذه المشاعر في حركة قوية و جارفة أصبحت تدعى الشعوبية. فالشعوب التي أسلمت اختلف موقفها من العرب، فبعضها امتزج بهم و ذاب فيهم وأصبح جزءا منهم، بينما بقيت أخرى تحن إلى ماضيها و تتمسك بهويتها و ترفض الذوبان و تتطلع إلى قومها و أمجادها و حضارتها. فالحركة الشعوبية تجسد شعورا قوميا قويا.

نقول إذن إن الأمثلة التي استعرضناها تدل على أن المشاعر القومية قديمة و موجودة لدى كل الجماعات الإنسانية، و لكنها لا ترقى إلى مستوى الوعي القومي الذي سنحاول تحليله فيما بعد.

عند تحليلنا للشعور القومي الذي قلنا عنه أنه يشكل العنصر الأول من عناصر القومية توصلنا إلى النتائج الآتية:

85- ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص:225.

1. إنه شعور عام تشترك فيه كل الجماعات الإنسانية لا فرق في ذلك بين القديمة والحديثة، الصغيرة و الكبيرة، البدائية و المتحضرة.
2. أنه شعور يكاد يعادل شعورا طبيعيا لدى الإنسان بحبه لأرضه و لذويه .
3. هو ظاهرة نفسية تقوى و تترسخ لدى الأفراد عن طريق التربية و التقليد، وهو في هذه الناحية أشبه بظاهرة انتقال اللغة في المجتمع من الأسلاف إلى الأُخلاف.
4. لهذا للشعور القومي بعدين: أ- يسمح للإنسان بالشعور بالوحدة مع الجماعة التي ينتمي إليها، ب- يسمح له بالشعور بالاختلاف عن الجماعات الأخرى التي لا ينتمي إليها.

لكن ما هو الوعي القومي الذي يُشكّلُ العنصر الآخر للقومية، و بماذا يمتاز عن المستوى الأول الذي سميناه الشعور القومي؟

ب. الوعي القومي: إن الوعي القومي هو وعي جماعة من الناس بانتمائها الى أمة معينة أو بالأحرى وعيها بأنها أمة قائمة بذاتها، لا ينقصها إلا أن تخرج من القوة إلى الفعل حسب التعبير الفلسفي، أو من حال الكمون إلى حال الواقع المشهود. و يختلف عن الشعور القومي في أن وجوده يقتصر على الجماعات التي بلغت درجة معينة من الرقي الفكري و السياسي و الحضاري. و الواقع أنه وليد التاريخ الحديث والمعاصر، لم تعرفه الشعوب القديمة حتى تلك التي تجلت فيها نزعة وطنية قوية كأثينا و إسبرطة. لأنه ثمرة من ثمرات عصر القوميات، ارتبط ظهوره بظهور الأمة بالمعنى الحديث. و هو حالة نفسية تعبر عن رغبة قوية لإنسان عصر النهضة وإنسان اليوم في التحرر و الانعتاق، و بالتالي عن عزم صادق و قوي على رفض الأنظمة السياسية التي سادت العالم ردحا من الزمن، و التي كان فيها الإنسان مواليا ليس لهوية و أمة و وطن بل لإمبراطور أو قبيلة أو زعيم أو معتقد. لهذا لا معنى للحديث عن الوعي القومي في غياب الأمة بمدلولها الحديث، كما أنه لا معنى للحديث عن التغذية في غياب الجهاز الهضمي. فالتجمعات البشرية التي عرفها

الإنسان في التاريخ القديم لم تكن أمما، و السكان لم يكونوا مواطنين⁸⁶ بل كانوا بمثابة رعايا أو قطعان يقودها ابن الشمس أو ابن السماء⁸⁷. و يمتاز أيضا بأنه شعور أو وعي اصطناعي أو توعية ينشأ بمجهودات عقلية واعية هادفة بخلاف الشعور القومي الذي قلنا أنه شبيه بالحالة النفسية الطبيعية المغروزة في أعماق كل إنسان.

و قد بدأ هذا الوعي يتبلور في أوروبا في عصر النهضة على يد فئة محدودة من المثقفين المتتورين من فلاسفة و مفكرين و كتاب سيعرفون فيما بعد بفلاسفة الأنوار⁸⁸، ثم تطور بعد ذلك لـ ليتبلور في حركات سياسية كانت تروم التأسيس لأنظمة سياسية و اجتماعية تكون قادرة على الاستجابة لتطلعات إنسان عصر النهضة في التقدم و التحرر بعد أن بدأ يتلمس و يكتشف السبيل إلى ذلك.

كان هذا الوعي في جوهره دعوة إلى استعمال العقل و الإغلاء من شأنه، و دعوة أيضا إلى فكرة الاستقلالية و التحرر من أشكال الوصاية التي كانت تُفرض على جميع الناس في أوروبا أسلوبا واحدا في التفكير⁸⁹ و الممارسة. و قد اتخذت الوصاية آنذاك شكل هيمنة دينية

86- و هذا يعني أن الرعايا لم يكونوا يشاركون في الحياة السياسية بل كانوا يتجاوبون مع السيادة المطلقة للملك أو الإمبراطور أو الحاكم بصفة عامة.

87- أنظر أرست رينان، ما هي الأمة؟

<http://philosophie69.arabblogs.com/riwek21/archive/2009/2/798104>.

88- بدأت فلسفة الأنوار في انجلترا ثم انتقلت إلى فرنسا. و قد تمخضت عن هذه الفلسفة النتائج الآتية:
أ- تضائل سلطة الكنيسة، و تزايد سلطة العلم.

ب- أصبحت الثقافة الحديثة أقرب إلى الثقافة العلمانية منها إلى الثقافة الدينية.

ج- بدأت الديمقراطيات تحل محل الحكم الفردي المطلق.

د- بعد نجاح الثورتين الأمريكية و الفرنسية أصبحت الديمقراطية بالمعنى الحديث قوة سياسية هامة.

هـ- أفرزت قيم سياسية جديدة هي المواطنة، المشاركة السياسية، الديمقراطية.

89- وصلت روح المحافظة في أوروبا إلى أوج قوتها في القرون الوسطى، حيث كان كل شيء تقريبا قد استقر على شكل معين لم يتبدل منذ عدة أجيال، كان التفكير يسير سيرا رتبيا، لا مجال فيه لأدنى تغيير أو تجديد. و قد أحيطت الكتب القديمة بهالة من التمجيد و التقديس ، و اعتبرت المصدر الأصلي لكل

باسم الكنيسة، و شكل هيمنة سياسية باسم الحق الإلهي للملوك في الحكم المطلق. ومن هنا دعا فلاسفة الأنوار من ناحية الى استقلال الفرد في إدارة شؤونه الشخصية، و من ناحية أخرى الى استقلالية المجموعة الاجتماعية و حقها في إدارة شؤونها عن طريق سن القوانين المنظمة لحياتها، و تعيين من يدير شأنها السياسي. و قد كانت لهذه الأفكار الجديدة نتائج سياسية عظيمة الأثر تمثلت في اندلاع ثورتين كبيرتين هما: الثورة الأمريكية و الثورة الفرنسية. لقد وضعت هاتان الثورتان - لاسيما الفرنسية⁹⁰ - أوروبا أولاً ثم بقية العالم ثانياً على طريق التجديد الفكري و السياسي بتجسيدها لما أصبح يعرف بالدولة- الأمة أو الدولة- القومية، و كذلك للنظام الديمقراطي، و لمبدأ المواطنة و السيادة و المساواة بين المواطنين في الحقوق و الواجبات و الحرية.

عمَّ هذا الوعي العالم أجمع، و انتقل إلى المشرق العربي على يد الطلبة الذين درسوا في أوروبا و تشبعوا بالفكر الحديث، أو الذين تعلموا في المدارس الحديثة التي أقامتها البعثات التبشيرية في الشام. و لعبت كذلك الحملة الفرنسية على مصر التي قادها نابليون بونابرت دوراً بارزاً في تنبّه الناس في مصر و الشام إلى التحوّل الهائل الذي حدث في أوروبا في الفكر و العلم و الإنتاج و السياسة و غير ذلك من مجالات الحياة.

أما المظاهر الحديثة للوعي القومي فقد بدأت تتجسد في البداية في صورة نشاط و حركة تتناول من خلالها المفكرون تاريخهم و ماضيهم و حضارتهم بالدراسة و البحث في ضوء مفاهيم التفكير القومي و الوطني الحديث. و السبب الذي جعلهم يصبون جهودهم واهتمامهم على التاريخ و الماضي هو أن التاريخ يعتبر من أقوى عوامل الوعي الوطني و القومي، و هو من أهم الوسائل لإثارة الشعور الوطني، و تنمية الوعي القومي في النفوس، و لذلك كثيراً ما قيل بحق: إن تدريس التاريخ لا يعني - في حقيقة الأمر - تعليم الماضي، بل إنه يعني -

علم ، و المرجع الأول و الأخير لكل قضية، و صار الدرس و البحث و التفكير لا يعني شيئاً غير فهم الكتب القديمة، و الاستنباط منها، و البحث فيها، و شرح معانيها ، و تفسير عباراتها. ساطع الحصري، نفس المرجع، ص:10

90- في الواقع أنه منذ عهد الثورة الفرنسية و الحروب النابليونية، وقع تداخل بين مفاهيم الأمة والشعب و الوطنية و القومية و كانت له نتائج خطيرة.

من حيث الأساس - تكوين الشعور و الوعي الوطني. و اهتم أولئك المفكرون أيضا بإحياء اللغة العربية و الإعلاء من شأنها باستعمالها في التدريس و القضاء و الأحوال الشخصية، والمطالبة بجعلها لغة الإدارة في الولايات العربية، و إصدار الجرائد و المجلات و الكتب بها. و قد ساعدتهم في نشر أفكارهم ظهور المطبعة التي يسرت للناس الحصول على الكتب و الصحف و المجلات المكتوبة بالعربية، أو باللغات المحلية بالنسبة للشعوب الأخرى التي كانت تناضل من أجل تأسيس دولها القومية عن طريق نشر الوعي القومي أو بالأحرى التوعية بين أبناء شعوبها الخاضعة للأمم الأخرى. و هكذا تسرب الوعي القومي من فئة قليلة العدد ليأخذ طابع الظاهرة الاجتماعية، و يصبح متغلغلا في أوساط كل الطبقات، و هذا ما سينتج عنه نتائج عظيمة الأثر نتكلم عنها فيما بعد.

و تأسست الجمعيات السياسية و الأدبية و التثقيفية و الأحزاب من أجل توعية الناس و من ثمَّ تعبئتهم حول فكرة سياسية محددة تتمثل في التحرر و الاستقلال و تأسيس دولة خاصة بالأمة هي الدولة القومية. و قد تعرض الرواد الأوائل إلى التنكيل من قبل الأمم المسيطرة لثيهم عن نشاطهم الفكري و السياسي ، لكن هذا التضيق لم يزد الناس إلا التفافا حول قضاياهم القومية، و لم يزد الوعي القومي إلا انتشارا.

ولا شك أن الغاية التي كان يتوخاها المفكرون القوميون من وراء نشاطهم في خلق الوعي القومي و نشره بين الناس هي غاية سياسية. فهم مثلا عندما كانوا يتناولون ماضي شعوبهم بالدراسة فهم يقومون بذلك من أجل المستقبل المتمثل في التأسيس لدولتهم القومية أو الدولة- الأمة. و لذلك لم يكن يعنيه عادة من ماضي شعوبهم أو من تاريخها إلا ما يخدم هذه الغاية، و لا يجدون غضاضة، بل هم على العكس يجدون من الضروري و من المستحسن، صب الماضي في قالب رسالة يكرهونه على تأييدها. و هذا الاستلهاج والإكراه تبرره الغاية السياسية التي سبق ذكرها.

إذن كان المفكر القومي يسعى إلى استنباط الدلائل التي تثبت أن شعبه يتوفر على شروط الأمة أو بالأحرى أنه أمة قائمة بذاتها حرية بأن تُبَعَثَ من جديد أو تولد بقوة هذا الوعي، و يتأمل ذلك نظريا. لكن هذا العمل يستأنفه رجل السياسة الذي يستغل هذه الأفكار

بعد أن يرفعها إلى مصاف الظاهرة من أجل تعبئة الناس حول مطالب سياسية محددة تتمثل في تكوين الدولة - الأمة إما عن طريق التحرر و الاستقلال أو عن طريق التمرد على أنظمة بالية في الحكم و السياسة أو بتوحيد شعوب فرقها الظروف و الأحداث والأطماع. و هذا مستوى آخر، مستوى أعلى في الوعي القومي يشكل عصب القومية أو هو القومية.

تأسيسا على ما سبق و تلخيصا له يمكن أن نقول أن الوعي القومي يعبر عن تقدم الجماعة الإنسانية خطوات جديدة على طريق تعميق ارتباطها القومي، وصولا إلى ما هو أبعد من المستوى الذي وصله و حققه الشعور القومي. ففي هذا المستوى تقوم الطبقة المثقفة و الطبقة السياسية⁹¹ بتقديم مساهمات نظرية فكرية واعية، تؤكد من خلالها، وحدتها وتمايزها، و تبرهن على أنها أمة تستحق الوجود داخل حدود معينة مثلها مثل الأمم الأخرى، و تعمل من خلالها على الدفاع عن ذاتها و تأكيد مصالحها القومية و قيمها⁹². و في هذا المستوى تعبر الجماعة الاجتماعية من خلال مفكرها عن وحدتها القومية و هويتها المميزة، و تتأمل ذلك نظريا. و تتوسل من أجل هذه الغاية بكل الوسائل المتاحة من علم و فن وتعليم و دعاية و تحميس للناس لكي تبعث أمتها من جديد أو لتوطد أركانها، و تقوي

91- في الوسع اعتبار إسرائيل نموذجا للدور الذي يمكن للوعي القومي الذي وصفناه بالاصطناعي أن يلعبه في خلق الدولة القومية. فحتى مطلع القرن العشرين لم يكن للأمة الإسرائيلية أو العبرية وجودا إلا في أذهان فئة قليلة من المثقفين من يهود أوروبا الذين اعتنقوا الإيديولوجية الصهيونية. و قد تمخض نشر هذا الوعي القومي في أوساط يهود الشتات عن تأسيس الدولة القومية لليهود بعد أكثر من أربعة عشر قرنا من الغياب. و قد أنجلب إليها ملايين اليهود من كل أنحاء العالم - و الذين لم يكن يجمعهم إلا شعور ديني (هذا هو مستوى الشعور القومي) - بعد أن بُذلت جهود كبيرة من أجل توعيتهم قوميا. و قد وسعت إسرائيل حدودها عن طريق تشريد السكان الأصليين و مصادرة أراضيهم و ممتلكاتهم، ثم ازدادت توسعا بفضل الحروب التي خاضتها ضد الدول العربية و انتصرت فيها. فبعد أن كان اليهود قد تفرقوا في أرجاء العالم منذ ألفي عام، و اتصلوا بمختلف الشعوب، و تعلموا لغاتها، و لم يبق من لغتهم إلا ما يقيمون به شعائرهم الدينية، و ظلت هذه هي حالتهم حتى ظهرت الحركة الصهيونية و قررت إحياء اللغة العبرية لتجمع بها شتات اليهود، و تقيم وطنيا قوميا لهم في فلسطين، و هذا ما نجحت فيه.

92- أنظر علي عباس مراد و عامر حسن فياض، الظاهرة القومية مدخل إلى الفكر القومي العربي، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، ليبيا، الطبعة الأولى، 1998، ص ص، 51-52.

رباطها القومي⁹³. فتصبح الأمة موضوع تقديس و تمجيد، يموت من أجلها الأبطال، و في سبيلها يسترخض الغالي و النفيس. يغني لها الشعراء أجمل القصائد، و يجسدها النحاتون في أروع التماثيل. و يجتهد المؤرخون من اجل بعث أمجادها، و يتلمس لها السياسيون طرق النجاة، و يحاول المفكرون و المصلحون إصلاح أوضاعها، و مداواة عللها، و تصبح هذه الكلمة أي كلمة أمة تثير في النفوس أنبل المشاعر و على رأسها الإيثار و التضحية. سماع لفظها - لاسيما في أيام التهديدات الخطيرة و الأيام الحالكة- ينشط العزائم و يدفع الناس إلى العمل الوثاب. يعتقد الناس أنهم يعرفونها كما يعرفون أنفسهم، لأنها شعور و قد صار حميميا، و وعي قد أصبح واضحا. بالرغم من كل هذا لا يبدو أن أحدا يعرف معنى هذه الكلمة معرفة دقيقة. و لو دفعنا حب الاطلاع إلى أن نبحث عن معناها في القواميس و الكتب الفلسفية لوجدنا أن هناك اختلاف على معناها. لكن هذا لا ينقص من شأنها و لا من وجودها شيئا لأنها واقع مشهود.

هذا المستوى هو أعلى مستوى للارتباط القومي، و أكثرها عمقا و تطورا و تعقيدا، لكنه يقوم على المستوى الشعوري و يُفَعِّلُه، و يضيف إلى ذلك عناصر جديدة ذات طبيعة فكرية و سياسية و قانونية تلخصها الحقوق الأساسية الثلاثة للأمم الحديثة و التي هي.

- أ. حق الجماعة القومية أو الأمة في تقرير مصيرها.
- ب. حق الجماعة القومية أو الأمة في إقامة دولتها القومية المستقلة الموحدة.
- ت. حق الجماعة القومية أو الأمة في السيادة الكاملة في دولتها وعلى إقليمها⁹⁴.

93- عندما تقوم الدولة القومية و تخرج من القوة إلى الفعل - حسب التعبير الفلسفي - فإنها تدفع الوعي القومي دائما نحو النمو و التوافر فيشتد و يقوى يوما بعد يوم، و لكن قد يصبح خطرا عندما يوجه لا إلى حب الأمة و تقديسها فقط، بل إلى كراهية الآخرين و احتقارهم. و هذا مرض من أمراض الأمم الحديثة.

94- أنظر علي عباس مراد و عامر حسن فياض، المرجع السابق، ص 51.

و ليس صحيحا أن العناصر المشكلة للأمة من لغة و تاريخ و رقعة جغرافية و دين إذا ما توفرت في شعب ما يلزم أن يكون أمة بالضرورة، أو سيصبح أمة بصورة تلقائية، و إن كانت ضرورية. لأن هذه العناصر لا تكفي وحدها لنشأة الأمة أو انبعاثها إذا لم يكن ثمة وعي قومي ينطلق من تلك الأرضية و يستثمر في تلك المقومات، فتنبعث في الناس روح الارتباط و التضامن و الرغبة في العيش المشترك و الوحدة. و في المقابل يمكن أن يتحول شعب أو بالأحرى شعوب مشتتة إلى أمة قوية منسجمة حتى في غياب أهم هذه العناصر كالأرض و وحدة اللغة و التاريخ، إذا كان الوعي القومي قويا و تمكن من الاستشراء والانتشار في أوساطهم كما تدل على ذلك تجربة دولة إسرائيل أو الأمة العبرية⁹⁵ التي نشأت بفضل جهود جماعة صغيرة من اليهود المثقفين الذين اعتنقوا الإيديولوجية الصهيونية، وجمعوا يهود العالم بعد أن عاشوا مئات السنين مشتتين بين أكثر من مائة أمة مختلفة على الصعيد اللغوي و التاريخي و الثقافي و الجغرافي. لذا يمكننا أن نقول دون مبالغة أن الوعي القومي المؤسس على أرضية من التراث المشترك هو موقد نيران القومية، و هو مخرج الأمة من حالة الكمون إلى حالة الواقع المشهود.

قلنا أن غاية كل حركة قومية و كل وعي قومي هي تحقيق السيادة القومية و تأسيس الدولة-الأمة. و لا شك أنها غاية مشروعة و نبيلة و أخلاقية. لكن هل هي الغاية الوحيدة والأخيرة للقومية أو الوعي القومي أم قد تكون هناك غايات أخرى؟ التاريخ يبين لنا أن طموحات الوعي القومي تتغير حسب الظروف و الأحوال. و قد يصاب بأمراض التوسع والسيطرة فَيَحُولُ الأمة إلى وحش مخيف مُلْتَهَمٌ لأمثاله من الأمم الأخرى لا فرق في ذلك بينه و بين البشر آكلي لحوم أمثالهم من البشر. يحدث هذا عندما ينشأ عن الوعي القومي ما يمكن أن يسمى بالعصبية القومية أو الشوفينية، و هي حب فائض أو بالأحرى حب مرضي للأمة من ناحية، متبوع بكراهية و احتقار للأمم الأخرى من ناحية أخرى، و هي

95- قام الوعي القومي لدولة إسرائيل على الدين أولا والتاريخ البعيد ثانيا- يختلف اليهود في التاريخ لأنهم عاشوا منذ مئات السنين في دول و أمم مختلفة لغة و تاريخا و جغرافية و دينا - و استطاع صناع الوعي القومي الإسرائيلي أن يعطوا مضمونا جديدا لهذا الوعي انطلاقا من أرضية هي في الحقيقة عبارة عن مشتركات قليلة.

عاطفة ناشئة عن اعتقاد خرافي مفاده أن أمة من يحمل هذه العصبية القومية أسمى من الأمم الأخرى و أصفها دما، لأنها تنحدر من عرق أنقى⁹⁶ و نوع أكثر تطورا، أو لأن الله حباها بمزية قيادة الأمم الأخرى و بالتالي من حق هذه الأمة أو تلك أن تسيطر على الآخرين و تتوسع على حسابهم، و تُسَخِّرهم لخدمتها.

يحدث هذا عندما تترسخ الدولة الوطنية المستقلة أو الدولة-الأمة و تتوحد أركانها، وينمو فيها الوعي بالانتماء، و يتوافر فيها وعي المواطنة، و تشعر الأمة بالقوة جراء التقدم الصناعي و استخدام الآلة، و ما يرافق ذلك من ازدهار اقتصادي. فينمو فيها عنصر جديد هو عنصر النزعة الامبريالية، أي نزعة التوسع و الهيمنة و النهب التي تتبلور في حروب لكسب مناطق النفوذ، و سعي وراء استعباد الأمم الضعيفة، و استلاب ثرواتهم، فتقرض عليها الهوان و الحرمان، لتتعم هي بالرفاهية و الترف. و قد مثلت الدول الاستعمارية هذه النزعة القومية أحسن تمثيل. و لكن هذا السلوك نجم عنه ردود أفعال قومية مضادة، و وعي قومي قوي تمثل في يقظة أمم جديدة تطالب بحقها في إقامة دولها المستقلة. و ما حركات التحرير القوية التي طبعت القرن التاسع عشر و القرن العشرين إلا رد فعل على النزعة القومية الشوفينية التي أدت إلى استعباد الشعوب الضعيفة.

بعد أن استعرضنا بالتحليل العناصر المؤلفة للقومية بقي علينا أن نبحث في طبيعة العلاقة التي تربط بين الشعور القومي و الوعي القومي. فما هي العلاقة التي تربط بينهما، و إلى أي مدى يختلف الشعور القومي عن الوعي القومي؟

في الإجابة عن هذا السؤال نقول أن الإنسان ينشأ و يعيش في جماعة اجتماعية، ويشعر انه مدين لها ببقائه كما هو مدين للطبيعة بوجوده، و هذا الدين هو الذي ربما يجعل كل إنسان يشعر نحو جماعته بعواطف الحب و الاحترام، و يكن لها من التبجيل و الموالاة إلى حد التضحية بنفسه من أجل مصلحتها و كرامتها، و استرخاص كل غال و نفيس من

96- كانت النازية أكبر ظاهرة متطرفة لهذه القومية. لكن الأعمال العلمية التي قام بها العلماء من أهل الاختصاص دلت على أن الأمم الكبرى ليس لها وحدة عرقية كما زعمت النازية، و أن المناطق التي تشاهد فيها هذه الوحدة نادرة جدا.

أجل مصلحتها، فيوالي من يواليها، و يكره من يكرهها و يعادي من يعاديهها. فاجتماعية الإنسان هي وجه هام من وجوه كيانه الإنساني. فحيثما يوجد الإنسان، و مهما تختلف ظروفه و أزمته و أحواله، نجده مشدودا إلى مجتمعه، ملتفت إلى جماعته. هذا هو الأساس الذي ينشأ منه الشعور القومي، و الذي يشكل المستوى الأول من مستويات القومية. و هو الرابط الأول الذي يربط الأفراد بالجماعة، و فقده يُلزم عنه فقدان الجماعة القومية. لذا قلنا أنه ليس نتاجا فكريا، بل هو واقع يرقى إلى مستوى الفطرة البشرية، أي هو رابط أنساني أصيل بين أفراد الأسرة الواحدة، ثم توسع بتوسع الأسرة و تفرعها. لكنه في الحقيقة لا يعدو أن يكون مجرد حالة نفسية ذات طابع عاطفي خالية من أي مشروع سياسي مستقبلي واضح المعالم، أي لا يصبو إلى غايات سياسية محددة.

أما الوعي القومي فهو السر الكامن وراء نشوء القومية بمفهومها الحديث، فهو موقد نيرانها، و مخرجها من القوة إلى الفعل. إنه ثمرة مجهودات واعية يقوم بها رجال القلم والسياسة في تعاون و تكامل. يبدأ تفكيراً و تأملاً و نظراً عقلياً، و ينتهي بتأسيس الدولة- القومية أو الدولة- الأمة و يتوسط المرحلتين صياغة هوية للأمة و تدليل على وجودها وضرورة بعثها. و قد سبق أن رأينا أنه يتجاوز في بعض الأحيان هذا المطلب إلى تسويغ السيطرة على أمم أخرى ضعيفة تكون ضحية للقومية في شكلها المتطرف للإنساني.

لكن هذا لا يعني أننا نستطيع أن نضع خطا فاصلا بين الاثنين لأنهما في الحقيقة متداخلان. فالوعي القومي هو شعور أيضا أو هو مبني على الشعور القومي. و التوعية القومية تقوم على اتخاذ الشعور القومي أرضية انطلاق تستثمر فيها. إن العلاقة بينهما علاقة شيتين يعزز كل منهما الآخر و يتكرر فيه. إذا ليس في وسعنا أن نفصل احدهما عن الآخر، إذ الرابطة التي تربطهما تشبه الرابطة الطبيعية الموجودة بين التغذية و النمو والحياة إن صح هذا التشبيه ، أو تشبه العلاقة الموجودة بين الإحساس و الإدراك إذا استعرنا تشبيها من علم النفس، إذ لا إدراك بدون إحساس، و لا يوجد إحساس خالص.

و بناء على ما سبق يمكن تلخيص معنى القومية كما يلي: " هي وعي الأمة بوجودها وإدراك تميزها عن الآخرين، و بالتالي دخولها في مشروع تحقيق وحدتها إن كانت مفتتة أو

تحررها إن كانت خاضعة لأمة أخرى ، ومن ثمة تكوين دولتها الخاصة بها، و المحافظة على نفسها و تقويتها إن كانت موجودة بالفعل "

الفصل الثالث: معنى مصطلح العروبة.

1. بين العروبة و القومية:

جرت العادة على استخدام مصطلح العروبة بمعنى مرادف لمصطلح القومية العربية والأمة العربية، حيث نلاحظ أن الكثير من المفكرين القوميين يقومون بالربط بين هذه المفاهيم، إذ تأتي معا في كتاباتهم، على سبيل العطف أو البديل⁹⁷. حتى أصبح التماهي بين معنى الأمة (nation) و معنى القومية (Nationalisme) و معنى العروبة يجري مجرى البداهة. يقول محمد عابد الجابري: ((...فالعربي ليس وجودا جامدا و لا هو ماهية ثابتة جاهزة. إنه هوية تتشكل و تصير. و لذلك فأن يكون الإنسان "عربيا"، و ليس فقط مغربيا أو مصريا أو عراقيا...الخ، هو أن يكون "عروبيا"، أي نزوعا نحو تعزيز الوحدة الثقافية القائمة بوحدة اقتصادية و نوع من الوحدة السياسية.))⁹⁸ لكن هناك من يرى بأنهما مفهومان مختلفان، و يناهض بفك الارتباط بينهما، و يصف العروبة و القومية العربية بالتوأم الوهمي.

97- هذا التوحيد في الدلالة بين مصطلحي " العروبة " و " القومية" شائع في كثير من كتابات وخطابات القوميين. و يتكرر هذا التوحيد في كتاباتهم بصيغة: " إن كلمة القومية أو العروبة ".

98- أنظر، محمد عابد الجابري، مسألة الهوية العروبة و الإسلام...و الغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، أبريل 1994، ص، 15.

فما مدى صحة هذا الموقف، و ما معنى العروبة، و هل هي شيء واحد مع القومية أم هما شيئان مختلفان؟

يستحسن قبل الإجابة على الإشكال المطروح أن نبدأ بتحديد معنى كلمة ((العرب)) التي اشتقت منها لفظة ((العروبة)) و بيان المعنى الدقيق لعبارة ((العالم العربي أو الوطن العربي)) كما يفضل البعض تسميته. فما معنى كلمة ((العرب))؟

كانت كلمة "عرب" في البداية تدل على الشعوب التي استوطنت شبه الجزيرة العربية، لكن توسع مدلول الكلمة شيئاً فشيئاً بعد ظهور الإسلام و انتشاره. و قد أسهب علماء الأنساب و الإخباريون في البحث عن أصل العرب، و صنفوهم إلى ثلاثة أصناف تعاقبت في التاريخ حسب الترتيب التالي:

1. العرب البائدة و هم قبائل قديمة كانت تعيش في شبه الجزيرة العربية مثل عاد و ثمود و جرهم...الخ، ثم بادت جميعاً و انقرضت أخبارها.
2. العرب العاربة، و هم العرب الحقيقيون المنحدرون من نسل يعرب بن قحطان. وهؤلاء هم أهل اليمن، و كان معظمهم يحيا حياة مستقرة.
3. العرب المستعربة، و هم العرب المنحدرون من نسل إسماعيل عليه السلام. و قد سماوا بهذا الاسم لأنهم لم يكونوا عرباً فاستعربوا⁹⁹، فهم حسب علماء الأنساب قوم من العجم دخلوا في العرب فتكلموا بلسانهم و حكوا هيئاتهم و ليسوا بصرحاء فيهم¹⁰⁰.

لكن بعض النقاد يشككون في هذا التقسيم و يقولون أن سببه يعود إلى ما ورد في العهد القديم¹⁰¹، الذي نهل منه علماء الأنساب والإخباريون. أما القرآن الكريم فلم يُفرّق بين العرب، و صرح بأنهم ينحدرون من جد واحد هو إسماعيل بن إبراهيم عليهما السلام:

99-المسعودي، مروج الذهب و معادن الجواهر، الجزء الأول، بيروت، لبنان، دار الأندلس، 1965، ص، 262.

100- أنظر، محمد عابد الجابري، مسألة الهوية العروبة و الإسلام... و الغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، أبريل 1994، ص، 32.

101-معطي علي، تاريخ العرب السياسي قبل الإسلام، بيروت، لبنان، دار المنهل اللبناني ص ص، 385-379.

((وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ هُوَ اجْتَبَاكُمْ وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ مَلَّةً أُنَبِّئُكُمْ
إِبْرَاهِيمَ)).¹⁰²

كما أن علماء الأجناس لم يلاحظوا فروقاً جسمانية بين القحطانيين والعدنانيين. و لم يظهر هذا التقسيم و التصنيف للعرب في حياة النبي صلى الله عليه و سلم، و لا في عهد خلفائه الراشدين¹⁰³، و إنما برز أثناء الحكم الأموي بسبب النزاعات السياسية، و الصراع على السلطة¹⁰⁴، و كذلك بسبب النزاع المتأصل بين البدو و الحضرة.

و الحقيقة المتفق عليها-بصرف النظر عن أصل العرب و تصنيفهم- أن موطن العرب الأصلي هو شبه جزيرة العرب و بعض أنحاء الشام و العراق. و كان يعيش في هذه الأقاليم شعبان، أحدهما كان معظمه من القبائل الرحل، و كان مجال تنقله في البلاد الممتدة من نهر الفرات إلى قلب شبه الجزيرة العربية حتى الحدود الجنوبية للحجاز و نجد. و كان الشعب الآخر يحيا معظمه حياة مستقرة في بلاد اليمن.

2. تطور معنى عرب:

كانت كلمة ((عرب)) تطلق على سكان شبه الجزيرة العربية فقط، و لكن ذلك المفهوم قد هُجِر اليوم، و أصبحت كلمة "العرب" و عبارة "العالم العربي" تستعملان في مجال أكثر سعة، كما سنوضح ذلك فيما يلي.

لم يكد يمضي القرن الأول على وفاة الرسول (صلى الله عليه و سلم) حتى شَيدَّ العرب دولة تمتد من جنوب فرنسا في الغرب، إلى ضفتي نهر السند و بحر أرال في الشرق ، لا يفصل بين بلادها فاصل. و أهم من هذا أنهم أنشأوا حضارة جديدة و منحوها لشعوب تلك الرقعة الجغرافية المترامية الأطراف التي فتحوها.

إن التطور الحضاري الذي أحدثه العرب كان نتيجة لعاملين احدهما ديني خالص والآخر اجتماعي في جوهره. تَمَثَّلَ الأول في الدعوة إلى الإسلام و نشره، فتمكن الدين

102-سورة الحج، الآية 78.

103-معطي علي، نفس المرجع، ص ، 346.

104-أحمد أمين، فجر الإسلام، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، 2006، ص،20.

الجديد أن يغير من الحياة الروحية للجموع الغفيرة التي اعتنقته، و تمثل العامل الثاني في التعريب الذي كان له مظهران: التعريب اللغوي، و ذلك عندما تبنى سكان البلاد المفتوحة اللغة العربية التي حلت محل لغتهم الأصلية. و التعريب العرقي، و قد حصل بهجرة أعداد كبيرة من العرب الخالص إلى تلك البلاد¹⁰⁵ ، فنتج عن ذلك أن اختلط الدم العربي بدمائهم، بل غلب عليه في بعض الأحيان.

و كانت ظاهرة التعريب أسبق الظاهرتين. ففي القرون التي سبقت ظهور الإسلام كانت القبائل العربية تنزح إلى بلاد الشام، و العراق، في أعداد كبيرة، أو تنتسب إليها في مجموعات صغيرة -تحت ضغط المطالب الاقتصادية. أما في القرن السابع فقد تعيَّرت الأمور بشكل جذري إذ جاءت هجرة العرب في هذه المرة - تحت راية الإسلام - فجاءوا مزودين بقوة روحية لم تكن عندهم في أية هجرة من الهجرات السابقة. و لم يستطع شيء أن يقف في وجه هذه القوة الهائلة، و انهار النظام القديم للحضارات، و فسح المجال للعقيدة الجديدة، و بالتالي لحضارة جديدة¹⁰⁶.

لكن الظاهرتين أي نشر الإسلام و التعريب، بالرغم من الصلة الوثيقة التي تجمع بينهما، لم يكونا سيئين أو متطابقين، بل أن مدى انتشارهما لم يكن واحدا، فقد انتشر الإسلام في أقطار أوسع، و استطاع أن يتجاوز الحواجز التي عجز التعريب عن تخطيها أحيانا لأن التعريب يستلزم هجرة مادية¹⁰⁷. و بوجه عام فإن كل قطر رسخت فيه العروبة و ثبتت رسخ فيه الإسلام و ثبت، و لكن العكس ليس صحيحا؛ فثمة أقطار رسخ فيها الإسلام و ثبت، ولم يتعرب سكانها الأصليون.

و في مدة وجيزة -أقل من ثلاثة أجيال- تبدلت حياة سكان الأقطار المفتوحة تبديلا كاملا. و مع أن الدين الجديد لم يعتنقه جميع سكان البلاد ، بيد أنهم - ما عدا أقليات

105-كهجرة قبائل بني هلال و بني رياح و غيرها إلى بلاد المغرب، التي نجم عنها تعريب سكان هذه الأقطار الذين كانوا يتكلمون اللغة الأمازيغية من قبل.

106-أنظر جورج انطونيوس، يقظة العرب، تاريخ حركة العرب القومية، تر: د/ناصر الدين الأسد ود/أمين فارس، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الثامنة، 1978، ص ص 71-78.

107-كهجرة بعض القبائل العربية القوية إلى الشام و العراق و شمال إفريقيا.

متفرقة- اتخذوا اللغة العربية لغة لهم و اقتبسوا معها، عادات هؤلاء العرب و مناهج تفكيرهم. أما الحضارة الجديدة التي قامت مكان الحضارة القديمة فكانت نتاجا مركبا نجم من تفاعل مزدوج متبادل، فكانت ثمرة الحياة التي بعثها الفاتحون فيما وجدوه هناك من ثروة في الأفكار و المواهب¹⁰⁸.

و بينما سمح الإسلام للكثير من الناس في البلاد المفتوحة بالاحتفاظ بدينهم القديم، وبينما أصيب هو نفسه بانقسامات مذهبية كالذي حدث بين السنة و الشيعة، فقد احتفظت اللغة العربية بوحدتها و أصبحت لها الغلبة و السيادة، و صارت، قبل نهاية القرن السابع لغة الدولة فضلا عن أنها أصبحت لغة أغلبية السكان.

و استمر تقدم الدين الإسلامي و اللغة العربية بخطوات سريعة خلال القرون التالية. وهكذا وُجد عالمان هما: العالم الإسلامي و العالم العربي، الأول أكبر من الثاني بكثير، ويشمله.

و مع مرور الزمن امتد العالم الإسلامي إلى شعوب أخرى في آسيا و إفريقيا وأوروبا، بينما ظل العالم العربي محصورا في البلاد التي بلغ فيها التعريب من العمق درجة نتج عنها ثلاث نتائج دائمة: سيادة اللغة العربية و اتخاذها لغة قومية، و اقتباس العادات العربية ومناهج التفكير، و استيطان جماعات كبيرة من العرب و امتزاجهم بأهل البلاد.

والمعالم العربي اليوم هو هذه الأقطار التي استمر تأثر الكثرة الغالبة من سكانها بتلك المؤثرات الثقافية و الاجتماعية.

لقد تغير مضمون كلمة "عربي" تبعا لذلك، فلم تعد تقتصر دلالتها على أفراد القبائل الرحل و سكان اليمن الذين كانوا هم سكان شبه الجزيرة العربية بل أصبحت، مع الزمن، تدل على المواطنين في هذا العالم المتسع الفسيح الأرجاء¹⁰⁹ الذين ينحدرون من سلالات - إن

108-أنظر جورج انطونيوس، يقظة العرب، مرجع سابق، ص، 75.

109-يتشكل العالم العربي من الأقطار الممتدة من شواطئ المحيط الأطلسي غربا، على طول الساحل الجنوبي للبحر الأبيض المتوسط، إلى حدود إيران شرقا، أي ساحل إفريقيا الشمالي من المغرب إلى مصر، ثم بلاد الشام و العراق، ثم شبه جزيرة العرب.

لم تكن ذات دم عربي خالص - فقد غلب عليها التعريب و طبعها بطابعه، واصطبغت عاداتها و تقاليدها بصبغة عربية، و ((أدلُّ تعريف بهم أن يقال أنهم هم الذين أصبحت العربية لغتهم الأصلية.))¹¹⁰ أو الذين اتخذوا الهوية العربية هويتهم. وبذلك يطلق هذا اللفظ على المسيحيين كما يطلق على المسلمين، و يشتمل فرقهما المختلفة، كما يعتبر السكان في المغرب العربي أنفسهم عربا نتيجة لاعتناقهم للإسلام و انتمائهم للحضارة العربية¹¹¹. إذ أن العبرة بمقدار التأثير بالتعريب و الحضارة العربية الإسلامية لا بالعرق العربي الخالص.

هذه هي حدود العالم العربي اليوم في معالمها العامة .

و أصبح العربي يُحدّد وفقا لمعيار أو أكثر و هذه المعايير هي:

أ. معيار النسب: الشخص الذي يمكن إثبات نسبه إلى إحدى القبائل العربية. كان هذا التعريف هو المعتمد عند علماء العصور الوسطى. ولكن قلّ الاعتماد على هذا المعيار بعد أن فقد ذوي الأصول العربية صلاتهم مع أسلافهم في الوطن الأم وبعد أن اختلطت الأعراق.

ب. معيار اللغة: الشخص الذي تمثل اللغة العربية لغته الأولى، بما في ذلك لهجاتها.

ت. المعيار السياسي: العربي هو المواطن في أي بلد تمثل اللغة العربية لغتها الوطنية أو الرسمية، أو هو مواطن أي دولة عضو في جامعة الدول العربية، التي تعد اللغة العربية لغتها الرسمية، حتى لو لم تكن لغة غالبية السكان. لكن نقاد هذا التعريف يأخذون عليه ما يلي:

1- أنه يستبعد العرب الذين يعيشون خارج العالم العربي.

2- أنه يشمل الأفراد الذين لا يعتبرون أنفسهم عربا و يعيشون في البلاد العربية.

3. العروبة:

110- جورج انطونيوس، يقظة العرب، مرجع سابق، 74

111- لا يميز عادة المغاربة بين العربي و المسلم نتيجة لاعتناقهم جميعا الدين الإسلامي. تظهر هذه الحقيقة بوضوح و جلاء خصوصا عند العامة من الناس، و كذلك في الأدبيات القديمة.

و الآن نعود إلى سؤالنا السابق: ما معنى العروبة؟

العروبة تعني الانتساب إلى جنس هو العرب، و هو انتساب ينبغي أن يكون مجردا عن أي معنى سياسي، و لذا فمن الممكن أن يكون الإسلامي عربياً و الماركسي عربياً و الليبرالي عربياً، و كذلك يكون كل من الأمازيغي و الكردي و القبطي أيضاً عربيين، و التقدمي عربياً و الرجعي عربياً أيضاً، لأن العروبة لا تعدو أن تكون شعوراً بالانتماء إلى هوية و حضارة. فلقد حل هذا الشعور بالانتماء محل النسب الواحد والعرق الواحد. كذلك يحيل مفهوم العروبة إلى صفة في العربي هي الفصاحة، أي التكلم بالعربية من غير لحن. و بما أن الفصاحة كانت في سكان البادية خصوصاً، أي الأعراب، فقد بقيت العروبة و العروبية صفتين للبدوي أساساً. من أجل هذا نجد ابن خلدون يستعمل عبارة "خشونة البداوة"، و عبارة "حياة العروبية" بمعنى واحد تقريباً¹¹². يقول ابن خلدون في فصل سماه " في لغة أهل الأمصار": ((.. و سميت لغتهم حضرية منسوبة إلى أهل الحواضر و الأمصار، بخلاف لغة البدو من العرب؛ فإنها كانت أعرق في العروبية. ولما تملك العجم من الديلم والسلجوقية بعدهم بالمشرق، و زناتة و البربر بالمغرب، و صار لهم الملك و الاستيلاء على جميع الممالك الإسلامية، فسُدَّ اللسان العربي لذلك)).¹¹³

لكن لماذا وَحَدَّ القوميون العرب بين العروبة و القومية و الوحدة العربية، و ما مدى صحة هذا الموقف و هذه النظرة، و ما هي انعكاساته؟ يوجد في اعتقادنا ثلاثة أسباب وراء هذا التوحيد بين مفهومي العروبة و القومية العربية و هي:

1. يكمن السبب الأول في أنهم نظروا إلى العرب كجنس واحد موطنه شبه الجزيرة العربية و بعض أنحاء الشام و العراق، ثم ربطوا بين الجنس و الدم و العرق والقومية. فأصبح الانتماء القومي عندهم إما مرادفاً أو موحياً أو ملمحاً على الأقل لرابطة الدم و العرق. و بنوا على هذه النظرة فكرتهم القائلة أن الوحدة السياسية بين

112-أنظر محمد عابد الجابري، مسألة الهوية العروبة و الإسلام...و الغرب، مرجع سابق، ص، 34.

113-ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، الطبعة الثالثة، 1967، ص.676.

العرب أمر طبيعي، و أنها آتية لا مناص منها. و هي نظرة شبيهة بالفكرة القومية الألمانية أو "الجرمنة" التي نادى بها هردر و فيشته أو هي سيان معها.

2. أما السبب الثاني فقد أخفاه القوميون فأصبح كالمكبوتات اللاشعورية التي تظهر من حين لآخر تحت ضغط بعض الظروف القاهرة، و هو الرغبة في إذابة القوميات الأخرى التي تعيش في العالم العربي عن طريق في العروبة.

3. السبب الثالث هو أن القوميين وجدوا في فكرة العروبة مادة مثالية لتعبئة السواد الأعظم من العرب المنتمين للطوائف المختلفة ضد العثمانيين في البداية، و ضد الذين حلوا محلهم فيما بعد من انجليز و فرنسيين ، كما وجدوا فيها منهلا يتزودون منه بروابط جديدة لتوحيد شعوب تلك المناطق التي وجدت نفسها ممزقة، و تابعة للأمم أخرى بعد أن بدأت الأفكار القومية تسري في أوساطها، و أصبحت بالتالي ترغب في إنشاء دولتها القومية.

إذن لقد بدت فكرة العروبة للقوميين، آنئذ قادرة على تحقيق مطلب الانفصال القومي عن الأتراك من جهة، و بدت في المقابل قادرة على تحقيق مطلب التوحيد القومي بين العرب على اختلاف ديانتهم، مسلمين و مسيحيين على السواء من جهة أخرى.

لكن ماذا نجد لو حللنا الحكم الآتي: ((القومية العربية هي العروبة)) أو ((العروبة هي القومية العربية¹¹⁴))، و هو حكم يتبناه القوميون العرب و عزيز على قلوبهم؟ نستنتج ما يلي:

1. أن العلاقة بين المفهومين ليست علاقة تطابق كما يعتقد القوميون. لأننا عندما نحلل هوية الموضوع لا نجده يتضمن معنى المحمول. فتأكيد أن القومية العربية أو الأمة العربية ليست هي العروبة أمر ليس متناقضا مع ذاته. إذن فالقول بأن القومية العربية هي العروبة يكون صحيحا لو كان ثمة هوية بين تصور الموضوع أي "القومية العربية" و تصور المحمول أي " العروبة".

114- يقول الجابري في هذا الصدد: ((...أن يكون الإنسان "عربيا"، هو أن يكون "عروبيا"، أي نزوعا نحو تعزيز الوحدة الثقافية القائمة بوحدة اقتصادية و نوع من الوحدة السياسية.)) أنظر، محمد عابد الجابري، مسألة الهوية العروبة و الإسلام...و الغرب، مرجع سابق، ص، 15.

2. ليس كل عربي يحمل بالضرورة الفكرة القومية، بينما يحمل كل عربي نزعة العروبة أو بالتخصيص نقول مثلا أنكل قومي فهو عربي؛ و لكن ليس كل عربي هو قومي، إذن فالقومي عربي، بينما العربي ليس قوميا بالضرورة. الأول جزء من الثاني ومتضمن فيه، والجزء لا يحدد الكل، بل يتحدد به. فالعروبة أشمل من القومية والعلاقة بينهما كالعلاقة بين الكل و الجزء.¹¹⁵

3. إن الخلط بين القومية العربية -سواء كنظرية إيديولوجية أو كحركة سياسية- وبين مفهوم العروبة يؤدي على الأقل إلى نتيجتين هما: إخراج كل عربي لا يتبنى الإيديولوجية القومية من العروبة و كذلك إخراج العرب الذين نشأوا في بلاد المهجر و ينتمون إلى تلك الأمم. و هذه نتائج غير واقعية و غير صحيحة. إذن الحكم خاطئ من الناحية الواقعية، و الصحيح أن نقول ((العروبة هي غير القومية العربية)).

4. إذا كان من الصعب أو من المتعذر على القومي العربي أن يشكك في هندية الهندي أو صينية الصيني أو فرنسية الفرنسي أو أمريكية الأمريكي، مهما كان انتماؤه السياسي و مهما كان أصله و دينه و لونه و الأرض التي هاجر منها واللغة التي يتحدث بها ، فلماذا هذا الاستثناء عندما يتعلق الأمر بالعرب والعروبة؟¹¹⁶ إن الصين تضم عددا لا يحصى من القوميات الصغيرة، و جنوب إفريقيا تتشكل من عدد كبير من القوميات التي لا تزال متميزة و لم تتصهر تماما في إحدى الكتلات الغالبة¹¹⁷، و أمريكا تؤلف مزيجا من القوميات التي هجرت إليها ، بل هي أمة المهاجرين الذين جاؤوها من كل أرجاء العالم ، أوروبيين كانوا في أصلهم أم غير

115 - أنظر: جاد الكريم الجباعي الأمة والدولة في الفكر القومي، نشر بتاريخ: 28 11 2011 |

الساعة 21:11

<http://www.assuaal.net/content>

116- يتحدث سكان الولايات المتحدة اللغة الانجليزية كما هو معروف، لكن هناك ولايات تنتشر فيها اللغة الاسبانية بل تسود.

117 - سماها نلسون مانديلا أمة قوس قزح.

- أوروبيين. و مع ذلك نقول عنهم جميعا أنهم هنود أو جنوب إفريقيون صينيون أو فرنسيون أو أمريكيان. لكن لماذا لا يكون الأمر كذلك مع العرب و العروبة؟
5. العروبة ليست عقيدة سياسية للعرب و لا تحديدا سياسيا لهم و من ثم لا تحتم أن يكون لهم دولة واحدة، بل هي في حقيقتها فضاء ثقافي مشترك نسبيا¹¹⁸ بين جميع العرب، هذا الفضاء يُؤلِّد بينهم روابط وجدانية بالرغم من أنها ليست على درجة واحدة من القوة و الحدة و الصدق، أما القومية فهي عقيدة سياسية لتيار أو اتجاه معين أو حزب بعينه.
6. الفكر القومي حديث النشأة، هو وليد القرن التاسع عشر أو عصر القوميات كما يسميه البعض. أما العروبة أو الانتساب إلى العرب فهي حقيقة موضوعية قديمة.
7. الكثير من القرائن تدل على أن القومية العربية تذوي تدريجيا بينما العروبة تنمو وتقوى يوما بعد يوم. فالقومية العربية كإيديولوجية أو كحركة سياسية لها أهداف محددة انتهت أو هي آيلة إلى الزوال، بينما العروبة كانتما حضاري و ثقافي فهي باقية و مستمرة.

118- يتوهم الكثير من الناس أن الثقافة المعبر عنها باللغة العربية الفصحى يشترك فيها جميع العرب بنفس الدرجة، و أنها تعبر بتساو عن هوية و واقع و هموم و تطلعات كل الشعوب العربية ، ويتعرف كل عربي فيها على ذاته، لكن الحقيقة أنها تعبر بالدرجة الأولى عن البلد الذي رأت فيه النور. لأن الأديب أو المفكر أو الفنان أو المثقف بصفة عامة يصدر في أعماله عن وجهة نظر تتلاءم مع ثقافته ومفاهيمه والبيئة التي عاش فيها، و عليه إذا استعرضنا ما أنتجه المثقفون من أعمال مختلفة تبين لنا بوضوح أنهم كانوا يعبرون عن هموم و واقع مجتمعاتهم التي نشأوا بين ظهرانيها و ربطتهم بها علاقات الانتماء و الهوية و الحب و التبجيل إلى درجة التضحية من أجلها. يقول أحمد أمين: ((... لكل أمة أدبا يختلف عن أدب الأمم الأخرى. و أدب كل أمة منتزع من : طبيعة إقليمها ، و تاريخها ، و خيالاتها ، و ملوكها و سوقتها ، و عقلائها و سفنائها و صلحائها و مجرميها، و من نظامها السياسي ، و على الجملة من كل شيء يتصل بحياتها)) . أحمد أمين، ضحى الإسلام، دار الكتاب العربي، بيروت، ج:1، الطبعة العاشرة، د.ت، ص:5.

و لذا عند الحديث عن العروبة، يمكن أن نفعل ذلك من عدة زوايا لأنها تستعمل بمعاني مختلفة، فهي قد تعني:

- 1- العروبة كواقع إنساني¹¹⁹ وجغرافي¹²⁰.
- 2- العروبة كهوية ثقافية تتمثل في منظومة قيم، و أساليب حياة متوارثة و منتشرة في بيئة جغرافية محددة، و لغة فصحي و لهجات دارجة عبّر و يعبر أصحابها بها منذ القدم و لا يزالون إلى يوم الناس هذا عن أفكارهم و عواطفهم، و يتواصلون بواسطتها فيما بينهم. و هي الدين الإسلامي الذي يعتنقه أغلب المنتسبين إلى العروبة. و هي أيضا ما شيده المتحدثون بها من أنساق فكرية في شتى ميادين المعرفة الإنسانية من علم و أدب و دين و فلسفة و فن شكل تراثا حضاريا متميزا.
- 3- العروبة كأيدولوجية قومية، و حركة سياسية منظمة، و رغبة قوية في إقامة وحدة سياسية على أرض محددة تسمى البلاد العربية. و هذا هو المفهوم الذي يعطيه القوميون للعروبة منذ أن فعل ذلك ساطع الحصري. و قد تحولت هذه الإيدولوجية إلى تيار سياسي فعال و جارف و عرفت انتشارا كبيرا في البلاد العربية لاسيما في الستينات والسبعينات من القرن العشرين، و بلغت أوجها كفكرة و كحركة في قيام الوحدة بين مصر وسوريا.

أما القومية¹²¹ فهي من حيث الاشتقاق اللغوي تعني فيما تعنيه القوم المنحدرين من صلب جد واحد، ومع التطور التاريخي انسلخ معناها عن جذوره اللغوية و نبت لها معنى جديد يدل على ظاهرة إيدولوجية و حركة سياسية حديثة. يمكن تلخيص معناها هكذا: ((القومية هي وعي الأمة بوجودها ودخولها في مشروع تحقيق وحدتها إن كانت مفتتة أو تحررها أن كانت خاضعة لأمة أخرى ، ومن ثمة تكوين دولتها الخاصة بها.))

119- يمكن الكلام عن عروبة الشعب الذي يتخذ اللغة العربية لغة يومية، بما في ذلك لهجاتها الدارجة. و عروبة الثقافة و الحضارة، و العادات و الأخلاق.

120- يمكن الكلام عن عروبة الأرض، و هي البلاد الممتدة من المحيط الأطلسي إلى الخليج العربي أو حتى عروبة الدين.

121- سبق أن حللنا فكرة القومية فلا داعي لتكرار ما قلناه في هذا الصدد.

نستنتج بناء على ما تقدم أن مفهومي العروبة والقومية العربية ليسا متطابقين أو سيئين. فالعروبة هي انتماء إلى جنس أو بالأحرى إلى شعوب تتحدث باللغة العربية¹²² وهي انتماء كذلك إلى هوية و حضارة¹²³ معينة، أما القومية فهي نظرية إيديولوجية أو حركة سياسية منظمة تؤمن بالوحدة العربية، و ترغب في إقامة وحدة سياسية بين الشعوب العربية، و تعمل على تجسيدها على أرض محددة هي العالم العربي أو الوطن العربي كما يصر القوميون على تسمية البلاد العربية.

النتيجة التي توصلنا إليها من خلال تحليل مصطلحي القومية و العروبة هي أنهما مفهومان مختلفان، و الجمع بينهما يؤدي إلى الوقوع في أخطاء. و أسباب ذلك الجمع يعود إلى عدم تحديد دقيق لتلك المفاهيم، و كذلك له دوافع إيديولوجية و سياسية.

أن القول السائد بين القوميون أن العروبة هي القومية العربية و الأمة العربية و الوحدة العربية ليس دقيقاً، لأن العروبة انتماء و واقع موضوعي مشهود بينما القومية و الوحدة العربية مشروع مستهدف، و المشروع يحتمل أن يتحقق على أرض الواقع كما يمكن أن يبقى حلماً في أذهان أصحابه.

أن العروبة كلمة أضفى عليها القوميون أكثر مما تحتوي بالفعل، و لم يقدموا تعريفاً علمياً لها. فهي في استعمالهم تفتقر للدقة العلمية.

نظر القوميون إلى ((العروبة)) على أنها تكاد تكون ظاهرة ((طبيعية)) - فالعروبة تسيل في العروق كالدّم - هذا المفهوم البيولوجي للعروبة مماثل تماماً للمفهوم الألماني العرقي ((للجرمنة)).

أثناء دراستي للفكر القومي العربي استرعت انتباهي و استوقفنتي الظاهرة الآتية: وهي أن القاموس السياسي للقوميين العرب يُوجِّد بين مصطلحات هي في الواقع مختلفة المعاني و

122- في الحقيقة تتحدث لهجات عربية مختلفة دارجة.

123- يعتبر الملايين من عرب المهجر من الأجيال الثانية و الثالثة و غيرهم أنفسهم عرباً و يشعرون بانتمائهم للعروبة بالرغم من جهلهم التام باللغة العربية، و شعورهم بالانتماء إلى الأمم التي ولدوا و نشأوا بين ظهرانيها و هي أمم غير عربية كما هو واضح.

الدلالات مثل الأمة و القومية العربية و العروبة ، بينما يُميّز بين مصطلحات لها نفس المعنى و الدلالة أي أنها مترادفات في القواميس السياسية للغات الحية كالقومية والوطنية. و يزخر هذا الفكر من جهة بمصطلحات جوهريّة لا نجد لها مقابلا في القواميس السياسية للغات الحية كمصطلح دولة الوحدة العربية و الدولة القطرية و دولة التجزئة و الروح الإقليمية أو الروح القطرية و العوازل الجغرافية بدل الحدود الوطنية الخ... و من جهة أخرى يتغافل و يتغاضى عن مصطلحات أساسية كمفهوم الدولة الوطنية. و قد انتقل هذا الخلط بسبب الارتباط الموجود بين المصطلحات إلى مفاهيم أخرى كالدولة و المواطنة و الدولة الوطنية و الوطن و الشعب. فلماذا تتطابق هذه المصطلحات عند الأمم الأخرى، بينما تختلف أو يُراد لها أن تختلف في الفكر و الوجدان العربي؟ فما هو سبب هذا الخلط و التفرّد في معاني هذه الكلمات؟

في الإجابة عن هذا الإشكال يمكن أن نقول: لو تأملنا معاني هذه الكلمات عند الفرنسيين مثلا باعتبار أنهم كانوا سباقين إلى إنشاء الدولة-القومية أو الدولة-الأمة ، التي قدمت الثورة الفرنسية نموذجها الأول قبل أن تعمم في شتى أنحاء أوروبا، و عرفوا معنى الوطن و الوطنية و المواطنة و الأمة بدلالاتها الحديثة، و كانوا سببا في انتشار هذه المفاهيم في العالم بفضل الثورة التي قاموا بها، و الحروب النابليونية التي أعقبتها، فإننا نستنتج ما يلي:

إن من يملك الجنسية الفرنسية يشعر بانتمائه لفرنسا دولة و وطنا و أمة و شعبا¹²⁴. ولا يجد الفرنسي غموضا أو إشكالا عندما يتمثل معاني هذه الألفاظ. فهو يشعر بقلبه ويعي بعقله أن الأمة التي ينتمي إليها هي عبارة عن شعب مُوحّد تحت راية دولة متعينة بحدود سياسية واضحة. و لا فرق عنده بين الشعب الفرنسي و الأمة الفرنسية و الدولة الفرنسية. وبهذا المعنى فالأمة الفرنسية تضم كل شخص يتمتع بالجنسية الفرنسية¹²⁵ سواء كانت

124-أنظر تعريف لالاند فصل: معنى الأمة.

125- في مقالة لطف حسين، نشرها في صحيفة كوكب الشرق، يحدثنا عن حوار دار بينه وبين موظف فرنسي يعمل في المصلحة المسؤولة عن إقامة الأجانب في فرنسا حول مسألة الهوية والجنسية، وكان طه حسين قد ذهب إلي فرنسا عام 1914 مبعوثا من الجامعة ليكمل دراسته في السوربون، فاستدعاه هذا

أصلية أو مكتسبة. و فرنسا هي وطن لكل شخص يحوز على جنسيتها. و الذي يكون هذا وضعه يلزم أن يتمتع بحقوق المواطنة كاملة غير منقوصة. و في المقابل لا يُعد أي شخص من الأمة الفرنسية حتى من تُشكّل الفرنسية لغة الأم بالنسبة إليه، و لا يهتم المكان الذي يعيش فيه، حتى و إن كان يقطن في أقرب بقعة جغرافية لفرنسا كسويسرا وبلجيكا، بينما يعتبر من الأمة الفرنسية من يعيش في جزر بعيدة عن فرنسا الأم بآلاف الكيلومترات مادامت تلك الأرض جزءا من فرنسا، و من يعيشون فيها يتمتعون بالجنسية الفرنسية. فالعبرة بالجنسية و وحدة الوطن. فالأمة الفرنسية هي الشعب الفرنسي، والقومية هي الوطنية أو هما شيء واحد. و لهذا السبب، لا تكون الوطنية أو الأمة أو القومية عند شعوب هذه البلاد موضع خلاف و مثار جدل. وجميع أفراد الأمة الفرنسية يفهمون معنى الوطن على صورة واحدة، و لا يختلفون في تقرير واجباتهم الأساسية نحوه.

و نفس الشيء يقال في هذا الموضوع عن الأمم الأنجلو-سكسونية . فبمجرد أن يحوز الإنسان على الجنسية الأمريكية مثلا يصبح منتما للأمة و الدولة الأمريكية، متمتعا بحقوق المواطنة ملتزما بالقيام بواجباتها. و في المقابل لا يعتبر الكنديّ الجار مثلا منتما إلى الأمة

الموظف ليراجع معه أوراقه، وسأله عن جنسيته، وأجاب طه حسين: أنا مصري. غير أن الموظف الفرنسي أعاد عليه السؤال مرة أخرى: أسألك عن جنسيتك لا عن البلد الذي ولدت فيه.

قال طه حسين، قلت: إني لا أعرف إلا أي مصري.

قال: أنت مصري ما في ذلك شك، ولدت في قرية من قرى مصر، و لكن هذا لا يمنحك جنسية سياسية لأن هذه الجنسية المصرية غير موجودة، و قد كنت قبل الحرب رعية عثمانية، فلما أعلنت الحماية أصبحت محميا بريطانيا، و سنرى بعد انتهاء الحرب و استقرار الأمور، ماذا تكون، و الى أي حال يصير أمرك و أمر مواطنيك. أنت رعية عثمانية و محمي بريطاني.

يقول طه حسين معلقا:

ثم أتم عمله و أعطاني التذكرة الشخصية التي سجل فيها إني رعية عثمانية و محمي بريطاني وافترقنا، و إني لمغيظ أشعر بالإهانة...لأني أحمل جنسية لا أعرفها، و حماية لا أريدها، فلست من الترك و لا من الإنجليز في شيء ، و إنما أنا مصري، و مصري ليس غير.

أنظر، إبراهيم عبد العزيز، رسائل طه حسين، تقديم نجيب محفوظ، ميريت للنشر و المعلومات، القاهرة، 2000، ص: 17. و كذلك ، أحمد عبد المعطي حجازي، الأهرام اليومي، 4 ديسمبر 2013.

الأمريكية بالرغم من اشتراكه مع الأمريكي في اللغة و الجغرافيا و المصالح الاقتصادية وشيء من التاريخ و القيم و أشياء كثيرة أخرى. و مادام ليس منتما للأمة الأمريكية فهو بالتالي ليس قوميا أو وطنيا أمريكيا، بل هو كَنَدِي الأمة و الدولة و الوطن و القومية و الوطنية و المواطنة بلسانه و قلبه و وعيه و سلوكه.

و ما قلناه عن الأمتين الفرنسية و الأمريكية يقال أيضا عن الأمة الانجليزية و غيرها . فنحن نرى منذ القرن التاسع عشر ألوانا من ثورات شعوب بريطانيا ضد القومية الانجليزية انتهت بانفصال ايرلندا الجنوبية، و ثورة ايرلندا الشمالية لا تزال رحاها دائرة إلى يومنا هذا، حتى و إن خفت حدتها، و بدأت تتخلى شيئا فشيئا عن أسلوب العنف الذي ميزها لفترة طويلة. و تَمَرَّد القومية الاسكتلندية موجود، و طالما هدد بالانفصال أو الحكم الذاتي. يحدث هذا لأن القومية الانجليزية تعذر عليها طمس القوميات الأخرى لاختلاف الثقافة القومية و الوطنية و أشياء أخرى ، رغم وحدة اللغة و الدين و الاختلاط العرقي، وتقاسم نفس القيم الديمقراطية، و مشتركات أخرى لا تدخل تحت العد تفاصيلها، و رغم ((أن أدباء ايرلندا كانوا عبر العصور من أعظم بناء الأدب الإنجليزي مثل سويفت وأوسكار و أيلد و برناردشو و وليم بتلر بيتس و جيمس جويس الخ...))¹²⁶ كذلك الألمان والنمساويون يدينون بنفس الدين و ينتمون إلى أعراق واحدة و يتكلمون نفس اللغة و تجمعهم مصالح اقتصادية واحدة و يشتركون في حدود جغرافية مديدة، و مع ذلك لم يزعم أحد قبل هتلر و لا بعده أنهم يشكلون أمة واحدة. فالألمان أمة و النمساويون أمة مختلفة لأنهم لا يجمعهم نفس الوطن و لا يشتركون في نفس التاريخ.

ففي ثقافة و وجدان هذه الشعوب هناك تطابق بين مفهوم الشعب و الأمة و الدولة و تطابق بين الوطنية و القومية. فمنذ عهد الثورة الفرنسية و الحروب النابليونية، وقع تداخل بين هذه المفاهيم و امتزاج لها.

لكن نلاحظ أن الأمر مختلف عندما يتعلق الأمر بالإنسان العربي إذ نجده قومي بلسانه و شعاراته، تائه بعقله بين هذه المفاهيم. لكنه وطني بقلبه و سلوكه و صاحب مواقف وطنية صارمة إزاء وطنه و أمته التي يستظل تحت رايته. فوطنيته محدودة بالحدود السياسية

126- لويس عوض، دراسات في الحضارة، دار المستقبل العربي، مرجع سابق، ص: 31.

المعلومة لوطنه و دولته. فهو متضامن مع أهل وطنه في الأيام العصيبة محب لوطنه. بيد أنه لا يستجيب لما يحدث في البلاد العربية الأخرى بنفس الكيفية التي يستجيب بها عندما يتعلق الأمر بوطنه، و لا بنفس الطريقة و القوة و العاطفة التي تمليها على أي إنسان مواطن مقتضيات و واجبات القومية الحقيقية. هذا ما تثبته الوقائع السياسية الكبرى التي يعيشها العالم العربي اليوم و التي عاشتها بلادنا منذ تسعينيات القرن الماضي. فيما نفسر هذا المفارقة؟

إن الوطنية تعني الولاء للوطن لا لشيء غيره، و علاقة التلازم في الوجود بين المواطنة و الوطنية أو القومية واضحة جلية . و الواقع أنه لا قومية و لا وطنية حقيقية بغير مواطنة حقيقية. لأن الواقع يدل على أن الذي يربط بين الإنسان و أخيه الإنسان، ويربط بين الجماعات البشرية اليوم ليس وحدة الدم أو اللغة أو وشائج الدين و الإيمان فقط، بل وحدة الوطن و التاريخ و المصلحة. لذلك تَعْتَبِرُ جميع الأمم و الشعوب اليوم أن أي اعتداء على شبر من أرضها هو اعتداء عليها كأمة أي كشخص أو ككائن واحد حي.

و للاشتراك في التاريخ أهميته أيضا التي لا تقل عن أهمية الاشتراك في الوطن ، ولذا نلاحظ اليوم أن الإنسان المواطن لا الرعية أو الوطني قد أنتقل إلى الاهتمام بتاريخه القومي أو الوطني اهتماما كبيرا، فظهر نوع جديد من التأريخ له علاقة بالقومية وتطورها. فقد كان التأريخ فيما مضى تاريخا خطيا كتأريخ الطبري و ابن كثير و ابن خلدون و المقرئ وغيرهم. فكانوا يؤرخون بحسب السنوات أي من سنة إلى سنة أو بحسب السلالات الحاكمة، ثم ينتقلون زمنياً من عصر إلى آخر. لكن مع حلول منتصف القرن التاسع عشر أو عصر القوميات كما يسمى ظهر نوع جديد من التأريخ، هو التأريخ للبلدان، أو بالأحرى للأوطان، فظهر تاريخ الجزائر، تاريخ مصر و تاريخ العراق الخ... لقد نشأت طبقة من المؤرخين تؤرخ للبلدان العربية بحدودها البينة الواضحة، و إن أحببنا تعبيراً أدق تؤرخ للأوطان. و هذا يدل على بروز وعي بالدولة و الوطن و القومية أو الوطنية و العلاقة الوطيدة بينهما، وعي بالدولة-الأمة، الدولة-الوطنية، و الانتماء إليها، و ليس دولة الوحدة العربية المفترضة التي حمل لواءها القوميون. يقول يوسف الشويري عن هذه الفكرة: ((طَرَحْتُ...فكرة أن ظهور أسلوب جديد في تدوين التاريخ في الوطن العربي رافق معنى حديثاً للوعي القومي. و كان

هذا الأسلوب الجديد واضحا بخاصة في إنتاج كتب تروي تاريخ بلد عربي معين بأسلوب غير حولي و لا سلالي. إنه جنس جديد من كتابة التاريخ تنظم فيه البيانات و الأحداث التاريخية وفق خطة خطية من التطور المستمر. و هكذا في حين التزم مؤرخو العصور القديمة و العصور الوسطى في العالم العربي الإسلامي بمخطط تجمع فيه الأحداث تحت سنة معينة أو سلالة محددة، و بغض النظر عن الحدود الإقليمية أو الولاءات القومية، تبنى المؤرخون العرب الحديثون بلدا ذا حدود مرسومة بوضوح ليكون موقع الأحداث الجارية. وبهذا فإن الأرض الإقليمية نفسها، و ليس معايير أخرى هي التي تمنح الأحداث أهميتها وتقرر أسلوب توزيعها.))¹²⁷

فالقومية و الوطنية¹²⁸ تتجسد في السلوك الجمعي للجماعات و في غياب ذلك لا نستطيع إن نتحدث عن قومية حقيقية كما لا نستطيع أن نتحدث عن حياة جثة هامة فارقتها الروح، و لا أن نَصِف تفكير شخص بالمنطقي و هو يقرر الشيء و نقيضه في نفس الوقت. فماهية القومية و الوطنية هو هذه السلوكات التي تبديها الجماعات دفاعا عن نفسها و تضامنا مع قسم من أبناء وطنها و تضحية من أجلهم. و قد أثبتت الأحداث السياسية الكثيرة و الخطيرة التي ما فتئ يمر بها العالم العربي أن القومية التي أرادها القوميون بديلا للوطنية، و دولة الوحدة التي أرادوها بديلا للدولة الوطنية أو الدولة القطرية أو الإقليمية حسب اصطلاحهم¹²⁹ لا وجود لها على أرض الواقع. فعندما يُفْتَقَد الاتحاد الفعلي و المواطنة الفعلية، يمكن أن تكون هناك أمة مثالية، وطن مثالي، و ليس أمة حقيقية، واقعية.

4. اضطراب في المفاهيم:

لكن ما الذي يعنيه القوميون بلفظ القومية ؟

127-يوسف الشويري، مسارات العروبة نظرة تاريخية، مرجع سابق، ص: 50.

128- لم تطلق الأحزاب في الجزائر صفة القومية على نفسها بل كانت دائما تصف نفسها بالوطنية أو الجزائرية. مثال ذلك حزب جبهة التحرير الوطني.

129-درج الكثير من القوميين و بإصرار على استخدام هذه العبارة عند الحديث عن الدولة الوطنية و ذلك بغرض التقليل من شأنها.

يستعمل القوميون كلمة القومية بمعاني متعددة، و نظرا لكثرة الاستعمال يظهر أن الذهن العربي أصبح يتنقل بين معاني هذه الكلمات عفويا و تلقائيا دون تمييز دقيق بينها. بالرغم من أن هذا اللبس غير موجود في اللغات الحية كالفرنسية و الانجليزية. فقد لاحظنا أن القوميين عندما يستحضرون معاني هذا اللفظ يفهمون منه أفكارا قد تختلف عن معناه الأصلي الذي استعمل فيه زمن الثورة الفرنسية و ما بعدها. هذا ما تكشفه لنا متابعة استخداماتهم لهذا المصطلح. إذ نجد أنه يشير عندهم إلى المعاني التالية:

1. القومية هي الأمة العربية: يقول نور الدين حاطوم: ((... أما كلمة القومية فلقد أخذناها، نحن العرب، عن " القوم" و نعي به "الأمة". و لقد فضلنا القول بالقومية كفكرة فلسفية عوضا عن " الأمية" لما تتركه هذه الكلمة الأخيرة في الذهن من لبس و معنى غير محبب. و لكن هذا اللبس غير موجود في اللغات الأخرى. و الفكرة القومية لما تتضح بعد.))¹³⁰

2. القومية هي الوحدة العربية تارة، و هي الأمة تارة أخرى عند نفس المفكر القومي، قال سعدون حمادي: ((...القومية العربية الحديثة تعني توحيد البلاد العربية، لكنها لا تقتصر على هذا الهدف، بل تؤكد أن هذه الوحدة يجب أن تكون ذات مضمون اقتصادي و اجتماعي و تتحقق بموجبه التنمية و العدالة الاجتماعية و القضاء على الاستغلال بجميع أشكاله.))¹³¹ ثم قال في مكان آخر عن نفس اللفظ: ((ثم أتت الأفكار القومية المجردة المتأثرة بقومية أوروبا و أهملت هذا الموضوع " يقصد موضوع الدين كمقوم للأمة العربية" و ركزت على مقومات القومية " يقصد مقومات الأمة".))¹³²

130-نور الدين حاطوم، تاريخ الحركات القومية، الجزء الأول، يقظة القوميات الأوروبية، دار الفكر، الطبعة الثانية، 1979، ص، 5.

131-سعدون حمادي، تجديد الحديث عن القومية العربية و الوحدة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت لبنان، الطبعة الأولى ، سبتمبر 1987، ص:241.

132 - سعدون حمادي، تطور الفكر القومي العربي، بحوث و مناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالاشتراك مع المجمع العلمي العراقي و اتحاد المؤرخين العرب و معهد البحوث و الدراسات العربية، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، يونيو 1986، ص: 349.

3. القومية هي و الأمة شيء واحد تارة و هي حب الأمة تارة أخرى، أما الوطنية فهي حب الوطن¹³³

4. القومية هي الوطنية. يقول محمد عابد الجابري: ((... وهذا اللفظ -أي ناسيوناليزم nationalisme- أخذ من nation، و معناه: جماعة بشرية تتعرف على نفسها بارتباطها ببقعة من الأرض على مدى التاريخ و يجمعها الشعور بالانتماء إلى نفس المجموعة"، وقد ترجمت هذه الكلمة بـ "الأمة" و لما كان من غير المستساغ في اللغة العربية اشتقاق مصدر صناعي من لفظ "أمة" لوضعه كترجمة للمفهوم المشتق من كلمة nation أعني nationalisme، فقد ترجم هذا المفهوم، في المغرب العربي خاصة بكلمة "وطنية"، بينما ترجم في المشرق بكلمة "قومية").¹³⁴

و يعلل أسباب الاختلاف الموجودة بين المغاربة و المشاركة في تمثل معاني هذه الألفاظ إلى اختلاف الظروف السياسية التي عاشتها هذه الشعوب. فغياب مفهوم القومية في المغرب العربي يرجع إلى عدة عوامل، لعل أهمها هو أن هذا المفهوم قد تأسس في الوجدان العربي، في الشام و العراق خاصة، كرد فعل على سياسة التتريك التي فرضها الأتراك على عرب الشام و العراق، و واقع التجزئة التي مارستها القوى الاستعمارية في تلك البلاد فيما بعد. بينما لم يتعرض المغرب العربي لسياسة التتريك، أما التجزئة فقد كانت فيه، ولا تزال، إرثا تاريخيا، لم يخلقها الاستعمار الفرنسي. فقد كان المغرب العربي قبلا مستقلا عن المشرق.

هذا الوضع التاريخي دفع الحركات الوطنية في المغرب العربي إلى نشدان وحدة تجمع بينها من أجل توحيد الجهود لمقاومة الاستعمار الفرنسي أولا، لتتطور ثانيا إلى وحدة تكون بديلا عن الانفصال الذي كرسه. أما الدخول في مشروع "قومي" أو إقامة الوحدة العربية، فقد كان يقع و لازال، بعيدا عن الأفق المنظور.

133- أنظر ساطع الحصري، عوامل القومية، لائحة القومي العربي

arab_nationalist@yahoo.com

134- أنظر مقال محمد عابد الجابري، الوطنية و القومية و المواطنة

http://montada-elmouatana.blogspot.com/2010/05/blog-post_5630.html

وبالرغم من توطد العلاقات بين المغرب العربي و المشرق العربي إلا أنه لم يكن هناك في المغرب العربي نفس الشعور القومي الذي ساد في أقطار المشرق سواء قبل جمال عبد الناصر أو في عهده أو بعده. كما أنه لم يكن هناك انتشار و لا شيوع للفظ القومية كبديل عن الوطنية¹³⁵.

5. القومية تعني الناسيوناليزم: تستعمل في بعض الأحيان بمعناها الأصلي الذي تقرر و أنتشر في القرن التاسع عشر، خلال حركات الاستقلال و الاتحاد التي قامت في أوروبا. و هكذا تكون عبارة عن حالة نفسية روحية تتجاوز القطر العربي الواحد لتشمل كل الشعوب العربية، فتدفعهم إلى تحقيق الوحدة فيما بينها. يقول ساطع الحصري: ((...وأما كلمة قومية التي نستعملها نحن ، فهي تقابل المعنى الأصلي لكلمة ناسيوناليزم.))¹³⁶

6. القومية كمفهوم ضد الوطنية: يتقارن مفهوم القومية عند الكثير من القوميين بمعنى يتنافر مع معنى الوطنية التي يسمونها تارة الروح الإقليمية، و تارة أخرى الروح القطرية ويدعون إلى محاربتها بقوة. لأن الوطنية أو الإقليمية -حسب اصطلاحهم- هي أحد أفعال المعاول في نظرهم المستخدمة في تكريس التشتت الذي تعاني منه الأمة العربية. مادامت تعني ولاء الإنسان العربي لوطنه أو قطره، بينما ينبغي أن يكون ولاءه لأمتة العربية الكبيرة. و هكذا تقف الوطنية عائقاً في وجه توسيع ولاء الإنسان العربي إلى محيطه الأوسع و أمتة المترامية الأطراف. و في النتيجة فإن تبني الوطنية سيؤدي إلى تقوية عوامل الانعزال، و تكريس التشتت الذي ينبغي محاربهته لإقامة الدولة العربية الواحدة.

و بناء على ذلك فهُم يرفضون الدولة الوطنية التي يسمونها الدولة القطرية أو دولة التجزئة لأنها في نظرهم تحمل التشتت كما يحمل السحاب المطر. و يهتمونها بأنها صنيعة

135-أنظر محمد عابد الجابري، نفس المرجع.

136-أنظر ساطع الحصري، حول القومية العربية، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الأولى، 1961،

ص: 32-33. و انظر كذلك ساطع الحصري، حول القومية العربية، منتديات الوحدة العربية،

<http://arab-unity.net/forums> ص: 16.

الاستعمار و بعض الحكام المتواطئون معه. و عليه فهي دولة مشكوك في شرعيتها، وفاقدة لأي أهلية لتمثيل مواطنيها، و غير صادقة في توجهاتها القومية، وبعضها يشجع الدعوة إلى هويات أخرى غير الهوية العربية كالفرعونية والفينيقية، والمتوسطية. يقول عصمت سيف الدولة: ((...للإقليم في الوطن العربي دلالة خاصة فعندما نتكلم عن الأقاليم من الوطن العربي أو الأقطار نعني تلك الأجزاء من الوطن الواحد التي أرسى الاستعمار حدودها و أقام عليها دولاً فأصبحت وحدات سياسية)) ثم يواصل حديثه عن الدولة القطرية قائلاً: ((وانقلبت دول التجزئة إلى مدارس ضخمة لمحاربة القومية يتولى المستعمرون أنفسهم وضع برامجها... و قد حشد لها المستعمرون كل طاقاتهم... و اصطنعوا لها عملاء و أساتذة و معلمين و تلامذة و رصدوا حتى العروش مكافأة للمتفوقين منهم. و كان مخططهم: اختلاق مضمون اجتماعي و فكري " للإقليم " تتميته على حساب المضامين الاجتماعية والفكرية للقومية العربية.))¹³⁷ و إذا كانت هذه هي عيوب الوطنية و نقائص الدولة الوطنية فليس غريباً أن يوجه القوميون سهامهم إليها، و يستلون سيوفهم في وجهها؛ لذا فسيان بين محاربتها و محاربة الاستعمار. و قد طرح ساطع الحصري بشأنها هذا السؤال: ((لماذا لم تتوحد الدول العربية، بعد استقلالها؟)) و في الإجابة عنه يقول: ((إن أسباب ذلك جلية واضحة، لا يمكن أن تكون مدار جدل أو خلاف: إن كل دولة من الدول العربية التي تكوّنت صارت مركزاً ، بل بؤرة لوطنية خاصة بها، وأخذت تستقطب ولاء الأهلين لها. و لذلك تولد في كل واحدة منها " نوازع المحافظة على الكيان السياسي القائم ". و ما نسميه اليوم باسم " الإقليمية " ما هو إلا " مجموع هذه النوازع " التي تعمل في اتجاه يخالف مقتضيات الوحدة العربية، وتعرقل انطلاقها.

...هذا، ويتكوّن في كل دولة، طائفة من الزعماء و الحكام والساسة... الذين ترتبط منافعهم و مطامعهم بالأوضاع السياسية القائمة، فينزعون إلى المحافظة على كيان الدولة، و لا يرضون بزوال الكيان، داخل دولة موحدة.

137-عصمت سيف الدولة، الطريق إلى الوحدة العربية، www. Al-taleaa.net، ص4-5.

و في الأخير: ينضم إلى هذه العوامل الداخلية المتنوعة، عوامل خارجية عديدة، تعمل في نفس الاتجاه، وتقوي النوازع الإقليمية.

لأن الدول الطامعة بخيرات البلاد، ترى من مصلحتها أن يستمر التباعد والتخالف بين الدول العربية، بل أن يزداد ويتفاقم. و لذلك تبذل كل ما في وسعها من جهود لإثارة الروح الإقليمية في مختلف البلاد العربية، و تقتنص كل الفرص للعمل على تقويتها حتى تضمن مقاومتها ضد نوازع الوحدة العربية.))

وبناء على التحليل السابق يستخلص الحصري هذه النتيجة الخطيرة: ((إن الإقليمية¹³⁸ وليدة تعدد الدول العربية. وتعدد الدول العربية وليد الاستعمار. فيجب على كل فرد عربي أن يكافح الإقليمية كما كان يكافح الاستعمار. يجب عليه أن يكافح الإقليمية، أولاً في خبايا نفسه، ثم بين بني قومه، بكل قواه.))¹³⁹

5. القومية تعني العروبة: و هذا التوحيد في الدلالة بين المفهومين سبق أن شرحناه وحللناه في فصل سابق¹⁴⁰. و قد بينا أن الكثير من القوميين يستعملون مصطلح العروبة بمعنى مرادف لمصطلح القومية العربية، هذا التوحيد في الدلالة بين المصطلحين يأتي في كتاباتهم، على سبيل العطف أو البدل. يقول محمد عابد الجابري: ((...أن يكون الإنسان "عربياً"، و ليس فقط مغربياً أو مصرياً أو عراقياً...الخ، هو أن يكون "عروبياً"، أي نزوعاً نحو تعزيز الوحدة الثقافية القائمة بوحدة اقتصادية و نوع من الوحدة السياسية.))¹⁴¹ و نفس الفكرة نجدها عند كل من المفكرين القوميين الكبارين ساطع الحصري و ميشيل عفلق، وقد عبّر عن ذلك قائلاً:

138- سبق أن بينا أن الإقليمية يشيرون بها إلى الروح الوطنية.

139- ساطع الحصري، الإقليمية جذورها و بذورها، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية، 1964، ص: 12، 13. و أنظر كذلك الإقليمية جذورها و بذورها، الموقع الإلكتروني:

<http://www.alfikrarabi.org>

140- يمكن العودة إلى فصل العروبة.

141- أنظر، محمد عابد الجابري، مسألة الهوية العروبة و الإسلام... و الغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، أبريل 1994، ص، 15.

((العروبة ليست خاصة بأبناء الجزيرة العربية، ولا مختصة بالمسلمين وحدهم. بل إنها تشمل كل من ينتسب إلى البلاد العربية ويتكلم اللغة العربية سواء أكان مصرياً، أو كويتياً، أو مراكشياً، وسواء أكان مسلماً، أو مسيحياً، وسواء أكان سنياً، أو جعفرياً، أو درزياً، وسواء أكان كاثوليكياً، أو أرثوذكسياً، أو بروتستانتياً. فهو من أبناء العروبة، مادام ينتسب إلى بلاد عربية، ويتكلم باللغة العربية.))¹⁴² و يقول ميشيل عفلق عن نفس الفكرة ما يلي: ((... لنسم الأشياء بأسمائها و صفاتها المميزة، فنستبدل بالقومية "العروبة" و بالدين الإسلام.))¹⁴³ لكن هناك من يرى بأنهما مفهومان مختلفان، و ينادي بفك الارتباط بينهما.

6. القومية و الأمة مفهومان مختلفان: فالأمة مثلا في نظر عزمي بشارة تختلف عن القومية بل هناك تمييز جوهري و ضروري بينهما. فالأمة قد تتضمن بداخلها عدة قوميات و ليس شرطا أن يكون تعدد الثقافات و القوميات هي نقطة ضعف للدولة والأمة بل بالعكس فإن تعدد القوميات تعني الثراء الثقافي للأمة. يقول عزمي بشارة: ((في الحالة العربية توقف التطور عند القومية ولم يتح للقومية العربية بناء أمة في دولة... وبقيت الأمة العربية قائمة كإيديولوجيا وانتماء و ثقافة قومية... أي أقرب إلى القومية)).¹⁴⁴

7. هي لفظ غامض عند البعض. يقول حسن حنفي: ((تصعب ترجمة لفظ Nation إلى اللغة العربية، إذ انه قد يعني أمة، وطن، دولة، قوم، شعب كما هو الحال في الأمة العربية، و بحذر أكثر " الأمة المصرية" و "الأمة الإسلامية".))¹⁴⁵

142-الحصري، أبو خلدون ساطع، العروبة أولاً، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، سنة 1985، ص 14.

143 -ميشيل عفلق، في سبيل البعث، الجزء الأول، مرجع سابق، ص: 138.

144-عزمي بشارة، بديل المشروع القومي هو الاحتراب الطائفي، صوت العرب ، صوت الناصريين، جريدة الكترونية الخميس، 28 فبراير 2013 21:53

<http://www.sautalarab.com>

145 - أنظر، حسن حنفي، فشته فيلسوف المقاومة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2002، ص: 491.

وفي الواقع لا يختلف اثنان على أن القومية و الوطنية و الأمة أصبحت حقائق سياسية موضوعية لعصرنا، حتى و إن وقع اختلاف في تصور هذه الألفاظ و تعريفها. فالدولة الحديثة هي دولة-قومية أو دولة-وطنية أو دولة مواطنة أو دولة-أمة، و جميع الشعوب التي لم تحصل بعد على دولتها القومية تسعى إلى تحقيق هذا المطلب بكل الوسائل المتاحة بالنسبة لها. لكن القوميون العرب ارتكبوا أخطاء حجت معاني هذه الحقائق السياسية على العقل العربي، و هذه الأخطاء يمكن تصنيفها هكذا: 1- أخطاء في التصور، 2- أخطاء في البرهان. 3- أخطاء في الاستنتاج ، 4- أخطاء في التوقع.

أما أخطاء التصور فنتمثل في فهمهم لكلمات القومية و الأمة و الوطنية و الوطن. فقد لاحظنا كيف أنهم طابقوا تارة بين القومية و الأمة و العروبة و جعلوها مفاهيم واحدة. و تارة جعلوا القومية مرادفة للوطنية و تارة أخرى ضدها. و قد أخطأوا أيضا عندما تصوروا أن الوطنية هي الإقليمية و زعموا أن الوطنية أو الإقليمية -كما يحلو لهم تسميتها- من صنع الاستعمار و بتواطؤ من حكام و زعماء ماجورين، و أخطأوا عندما فصلوا بين القومية و الوطن و الدولة أو بين الوطنية و الدولة المتعينة بحدود سياسية.

أما أخطاءهم في البرهان فهي تتمثل في اعتقادهم أن المشتركات الموجودة بين الشعوب العربية كافية لخلق دولة أمة أو دولة مركزية -بما للكلمة من معنى- تضم كل الشعوب العربية تحت راية واحدة. و راحوا يبرهنون على صدق موقفهم هذا، و يبرهنون على أن هناك هوية عربية واحدة بالنسبة لكل العرب، و يفسرون كل إخفاق في الوحدة بمؤامرة خارجية أو داخلية أو بهما معا. بينما كل القرائن تثبت أن الشعوب المنسجمة تتجذب إلى بعضها البعض كما تتجذب بعض المعادن للمغناطيس، و عندما تفلح في انجاز وحدتها فمن الصعوبة بمكان أن تعود إلى سابق وضعها و سالف عهدها. و لم ينتبهوا أيضا إلى أنه بالرغم من صعوبة تحقيق الوحدة أحيانا، لكنها متى تحققت، دافعت عنها مقوماتها، أي دافعت عن نفسها بقوة داخلية ذاتية، بصرف النظر عن نوايا المناوئين لها، و دسائس الاستعمار أو جهود الراعين لها. و هذا ما لم يحدث في الوحدة بين مصر و سوريا، أو غيرها من محاولات الوحدة التي تلتها، بل العكس هو الذي حدث بالرغم من أن المبادرين بها و الراعين لها كانوا من أكثر القوميون حماسا لها، و بالرغم من الظروف السياسية

الخاصة المواتية التي كانت تعيشها مصر و سوريا آنئذ وكانت تحتم تلك الوحدة. إن من يعتقد أنه قادر على أن يصنع أمة بتجميع شعوب تعوزها المقومات الحقيقية للأمة، أو ليس لها قابلية لأن تكون أمة، هو كمن يريد أن يقول قصيدة غزل و قلبه خال تماما من مشاعر الحب و الجمال و الانجذاب، أو لم يدخل قلبه يوما إحساس بحب صادق وعشق حقيقي نحو حبيبته، و يتوهم أن تتجح قصيدته، و تلقى رواجاً بين أهل الفن و الشعر و الناس. إن قصيدة كهذه لا يمكن أن ينطرب لها إنسان، و لا أن يتذوقها شاعر أو فنان، و سيكون مآلها الرفض و مكانها الطبيعي غياهب النسيان. لأنها ستولد ميتة.

أما أخطاء الاستنتاج فقد تمثلت في استنتاجهم الذي في الوسع صياغته هكذا في هذا القياس الشرطي:

إذا كان شعب ما يمتلك نفس اللغة و الثقافة و يشترك في التاريخ فهو يشكل أمة و محكوم عليه بالتوحد.

و لكن العرب شعب يمتلك نفس اللغة و الثقافة و يشترك في التاريخ. إذن فالعرب يشكلون أمة و محكوم عليهم بالتوحد.

فهذا الاستنتاج خاطئ لأن صغراه غير صادقة، و الدليل على ذلك أن الوحدة لم تتحقق بالرغم من الجهود الفكرية و السياسية المبذولة، و لا يوجد دليل على أنها ستتحقق كما كان يتنبأ و يستنتج القوميون، على الرغم من المحاولات التي قام بها زعماء عرب كان ينظر إليهم على أنهم رمز لهذه الوحدة، و كانت القلوب تخفق لهم من المحيط إلى الخليج و في مقدمتهم جمال عبد الناصر. فالمقدمة الصغرى خاطئة، و تدل على نقص في استقصاء الحقائق، و على تجاهل للتاريخ أو تعمد تزييفه. فالقوميون يقولون أن التاريخ هو أحد مقومات الأمة الهامة، وهذا صحيح إلى حد كبير و نوافقهم عليه، و يزعمون أن العرب لهم تاريخ واحد، و بالتالي فهم أمة واحدة. و لكن هذا الحكم يخالف الواقع مخالفة تامة.

إن استعادة و استحضار زمن الخلافة أو بعض فترات الدولة الدينية التي كانت تحكم أقواما كثيرين، للتدليل على التاريخ المشترك للعرب، و بالتالي الاستنتاج أن العرب أمة واحدة

لهي أطروحة خاطئة، لأنها تتجاهل فترات تاريخية خاصة و فذة و حاسمة عاشها و لا يزال يعيشها إلى يوم الناس هذا كل شعب عربي لوحده. فوجود بعض وجوه الشبه في تاريخ بعض الشعوب العربية أو حتى بعض الشعوب الأخرى لا يمنع من وجود الاختلافات، بل إن صفحات التاريخ و أحداث الواقع يخبراننا أن الاختلافات الموجودة بين الشعوب العربية لهي أكبر من المشتركات. و هذه الاختلافات تتبع من الأحداث التاريخية الحاسمة التي عاشتها هذه الشعوب بمفردها. فلا أحد يستطيع أن ينكر أن هذه الشعوب لم تتعرض لاستعمار واحد، و لم تشغلها أحداث واحدة، و لم تواجه نفس المشاكل. مثال ذلك أن الجزائر عاشت في القرنين التاسع عشر و العشرين استعمارا استيطانيا قاسيا، لم تعرف مثله الشعوب العربية الأخرى، و قد واجهه الجزائريون من البداية إلى النهاية وحدهم. و لذلك لا ينبغي أن نستغرب عندما نرى أن المصري أو السعودي أو اليمني أو العربي الآخر بوجه عام، لا ينظر إلى الثورة الجزائرية التي يعتبرها الجزائريون -بحق مرحلة هامة و حاسمة في تاريخهم كله- بنفس العيون التي ينظر بها الجزائري إليها، و لا بنفس القلب و العواطف. و هذا بسبب قرب هذا منها، و بعد ذلك عنها. فمعايشة الأحداث أو عدم معايشتها هي التي تفرض على الإنسان هذا التقييم، و هذا التعاطف و هذا التبنّي، و الافتخار أو اللامبالاة، و هذه الخصوصية في النظرة و الموقف، و ذلك الإحساس بأن هذا التاريخ هو ملك له، و شيء ليس ككل الأشياء بالنسبة إليه. فمن الطبيعي أن يكون ما لقيه الجزائري في ظل الاحتلال هاجسا نفسيا لا يفارقه، و بالتالي مصدرا ثريا من مصادر نظرتة إلى ثورته، و إلى تاريخه، و هذا ما يفتقده العرب الآخرون تجاه الثورة الجزائرية. و ما نقوله عن هؤلاء تجاه التاريخ الجزائري و الشخصيات الجزائرية يقال عن موقف الجزائري تجاه تواريخ و شخصيات الشعوب العربية الأخرى. فكيف يمكن إذن أن نتحدث عن تاريخ عربي واحد و مشترك بين كل الشعوب العربية و الحال كما بيّنا؟

و قد أخطأوا في التوقع عندما تنبؤوا بأن تحقيق الوحدة المنشودة أو بالأحرى المحتومة يكون قريبا. قال عبد الصابور شاهين، في مقالة نشرها في جريدة الصحافة الصادرة في 18/ جوان/ 1959، تحت عنوان: كيف عدت إلى عربيتي: ((إنني كلما فكرت في حياة وجداني، عرفت أن العروبة ، هي نهاية الطريق، لأنها الكلمة الأصلية، النابعة من النفس، التي تنمو معنا و تمتد ظلالتها الفكرية و النفسية و النظرية على أيدينا، و تقاءلت بالخلاص

للحائرين ، و اليقين للمتريدين، و العودة لكل ضال عن الركب. و تقاءلت بالوحدة القادمة المنتصرة من الخليج إلى المحيط.))¹⁴⁶ و جاء في الميثاق الوطني الجزائري الصادر سنة 1976 ما يلي: ((إن الجزائر تعمل جادة في سبيل الوحدة العربية، و تؤمن بإمكانية تحقيقها ، لأنها أصبحت في التجمعات الكبرى ، مطلباً مستعجلاً لرقى الشعوب العربية، و يدل تاريخ السنوات الأخيرة على أن الأحداث تتطور لصالح هذه الوحدة و قد مضى الوقت الذي كانت تبدو فيه مجرد وهم.))¹⁴⁷ و قال الرئيس جمال عبد الناصر في كتابه ((فلسفة الثورة)): ((إن الأمة العربية يجب أن تتوحد تحت قيادة واحدة تكون رسالتها قيادة الأمة في طريق الثورة الاجتماعية . فالأهداف الرئيسية هي: الحرية و الوحدة و الاشتراكية.))¹⁴⁸ لكن الواقع خالف و لا يزال يخالف هذه التنبؤات بل، أن البلاد التي عرفت نشاطاً فكرياً قومياً كبيراً، وحراراً سياسياً قومياً قوياً هي المهددة اليوم أكثر من غيرها من البلاد العربية في وحدتها الوطنية أو الإقليمية إذا استعرنا اصطلاح القوميين. لقد أصبح واضحاً اليوم أن هذه الدول تنطبق عليها تماماً المعايير العلمية و الملاحظات الموضوعية للدولة التي تتجه نحو التفتت. فمخاطر التفتت التي كانت متوقعة بالأمس أصبحت ماثلة للعيان اليوم¹⁴⁹.

إن القومية و الأمة و الوطنية كما عرفها القوميون تشمل عدة معاني مختلفة في وقت واحد. و هذا أمر غير مقبول من حيث المضمون و من حيث الغرض و التعبير. و لن يؤدي مثل هذا الخلط إلا إلى الالتباس و التشويش و الفوضى. لذلك فالذي نراه هو أن نطلق لفظ الأمة على ما يعنيه اللفظ الأجنبي Nation و لفظ القومية على ما يسمى في اللغات

146 -أنظر، ساطع الحصري، حول القومية العربية، دار العلم للملايين ، بيروت، الطبعة الأولى، يونيو، 1961، ص: 112.

147- أنظر الميثاق الوطني، 1976 ص: 162.

148-نقلا عن جمال الأتوسي، سوريا الطريق إلى الوحدة، الموقع:

<http://www.al-taleaa.net>

149-مثل العراق و سوريا و ليبيا و السودان و اليمن.

الحيّة Nationalisme ، و لكن بالمعنى الأصلي للكلمة¹⁵⁰. و بناء على هذا نقول أن ((الأمّة هي مصطلح سياسي، يشير إلى حقيقة موضوعية هي عبارة عن جماعة من الناس يرتبط أفرادها بروابط قوية كاللغة و التاريخ أو ربما الجنس و المصالح المشتركة و المصير الواحد و يقطنون بقعة من الأرض لها حدود معروفة هي الوطن و لديهم عزم صادق في العيش المشترك ، و لذا فوحدتهم إذا لم تكن قائمة بالفعل فهي تمتلك القابلية للقيام و إذا قامت فهي ستحافظ على وجودها بقوة ذاتية)).

و يميز البعض بين الأمّة و الدولة باعتبار أن الأمّة واقع بشري حضاري تاريخي و الدولة واقع سياسي؛ و لذلك فإن انقسام أو تقسيم الأمّة إلى عدة دول لا ينفي وجودها كأمة واحدة ، كما أن استيعاب دولة إمبراطورية لعدة أمم أو أجزاء من أمم لا تجعل من هذه الأمم أو أجزاءها أمة واحدة. بيد أن الطبيعي هو أن يكون للأمّة دولتها الخاصة بها، و إذا حدث أن أصبحت خاضعة لحكم أمة أجنبية أقوى منها، أو كانت مشتتة بين عدة دول، فإنها تعمل على إقامة دولتها بالرغم من القمع و الردع الذي قد يطال مجموع أفرادها بسبب سعيهم إلى تحقيق دولتهم. و عندما يتحقق لهم تطابق الدولة و الأمّة فمن الصعب أن تعود إلى وضعها السابق بعد ذلك. فهذا الهدف تعتبره هدفا مقدسا و تعمل من أجل بلوغه بكل الوسائل المتاحة لها، و عندما يتحقق فمن المستبعد التفرط فيه.

و الأمّة وفق هذا المفهوم هي كيان موضوعي و حقيقة مجردة في آن واحد، لأنها من ناحية لها وجود مادي، يتمثل في الأشخاص الذين يكونونها في لحظة تاريخية معينة و هم ما يصطلح على تسميتهم بالمواطنين، و من ناحية أخرى لها وجود مستقل عنهم، من حيث أنها موجودة و باقية رغم تعاقب الأشخاص و الأجيال الذين يقومون بتجسيدها في الواقع المشهود. و لهذا فالارتباط الموجود بين أفراد الأمّة الواحدة هو ارتباط أفقي و عمودي في آن

150- أصبح الفرنسيون يستعملون كلمة ناسيوناليزم بمعان تختلف عن معناها الأصلي الذي كان قد تقرر و ذاع في القرن التاسع عشر أثناء حركات الاستقلال و الاتحاد التي قامت في مختلف البلاد الأوروبية. إنهم صاروا يطلقون كلمة ناسيوناليزم و ناسيوناليسم على المذاهب و الأحزاب السياسية المعروفة باليمينية أو الوطنية المتطرفة. و مع ذلك ظل معظم الكتاب في فرنسا يستعملون كلمة ناسيوناليزم للدلالة على المعنيين. أنظر ساطع الحصري، حول القومية العربية، مصدر سابق، ص: 17.

واحد، أي لا يقتصر وجوده على الجيل الذي يشكل أفراد الأمة في الوقت الراهن بل يتجاوزهم إلى الارتباط بالأجيال السابقة التي بادت و بالأجيال اللاحقة التي لم توجد بعد¹⁵¹. ففيها يوجد شيء ثابت هو الذي يعطيها شخصيتها المتميزة و ماهيتها أو أنها الميتافيزيقي الذي لا يزول بزوال المواطنين. بالرغم من التطورات التي تسري في كيانها و التغيرات التي تعثرها عبر الزمن و التي لا تدخل تحت العد تفاصيلها .

ومن المفترض أنها حاضنة و ضامنة للمصالح المشتركة للناس الذين ينتمون إليها و لذا يَكُونُ لها المحبة و التبجيل.

والعلاقة بين الأمة و القومية هي علاقة تلازم في الوجود، بحيث كلما وجدت أمة وجدت قوميتها فلا أمة بغير قومية و لا قومية حقيقية إلا للأمة. و لذلك فإنه من الخطأ و العبث بالمصطلحات أن يتحدث أحد عن قومية أمة غير موجودة، و عن قومية أمة مفترضة أو عن قومية مجموعة من الأمم أو وطنية مجموعة من الأوطان! فكما أننا لا نستطيع أن نتحدث عن نفس واحدة لمجموعة من الأجسام أو الأشخاص، كذلك لا نستطيع أن نتكلم عن وطنية لمجموعة من الأوطان المختلفة أو عن قومية لمجموعة من الأمم المتفرقة.

أما القومية فيمكن تلخيصها كما يلي: " هي وعي الأمة بوجودها و إدراك لتمييزها عن الآخرين و بالتالي دخولها في مشروع تحقيق وحدتها إن كانت مفتتة أو تحررها إن كانت خاضعة لأمة أخرى ، ومن ثمة تكوين دولتها الخاصة بها.

إن القومية هي الشعور بالانتماء لأمة ما، و وعي بهذا الانتماء، و تشبث به، و عطف عليه بالنواجذ، و محبة للأمة تبرز في أيام الفرح العارم بالانتصارات، أو التحديات الكبرى

151- نطرح السؤال الآتي: بماذا أحس مثلا الجزائريون و هم يستمعون إلى صحفيين و سياسيين و شخصيات فكرية و فنية تشتم شهداءهم في قنوات دولة عربية تزعمت القومية العربية لعدة عقود عقب مقابلة في كرة القدم؟ و هل تقاسمت معهم الشعوب العربية الأخرى نفس الإحساس أو بعبارة أخرى هل هذا الإحساس و الشعور و التأثير عم جميع العرب مهما اختلفت بلدانهم و أوطانهم؟ جوابي هو أنني استبعد أن يكون هذا الشيء قد حدث فعلا.

التي تتعرض لها الأمة، و بالتالي فهو يختلف عن الانتساب المجرد، أو هو ليس انتسابا عاريا عن التعقل و التعاطف. و لذا فله مظاهر يتبلور فيها، و أبعاد يمتاز بها، و غايات يتوخاها ، كما يكشف عن ذلك الواقع المشهود، و يؤيده تاريخ القوميات و الأمم. و هذه المظاهر تبرز فيما يلي:

1. إن كل جماعة تمتلك مقومات الأمة ستعمل دون هواده على المحافظة على وجودها القومي و مقوماتها؛ و تدافع عن جميع المحاولات التي تستهدف إزالة هذا الوجود أو إلغاء أي مقوم من مقوماته في أي شبر من الأرض التي تعتبرها هذه الجماعة أرضا لها، أو بالأحرى و طنا لها بالاصطلاح الحديث.

2. إن كل شعب بلغ في تطوره مبلغ الأمة، أي أصبح يمتلك مقومات الأمة سينزع نزوعا عقليا و نفسيا لكي يحقق نفسه سياسيا¹⁵²، فيبذل النفس و النفيس من أجل امتلاك دولته القومية الواحدة التي تضم جميع أفراد الأمة بغض النظر عن الأشياء الأخرى، و عندما يكلل جهده بالنجاح فإنه سيحافظ على هذه الدولة القومية و يعتبره أهم مكسب ، و لا يُجَوز التفریط فيه؛ لا يقبل أن يعود إلى الحالة التي كان عليها قبل الوحدة و قبل تحقيق نفسه سياسيا.

و هذا السلوك القومي يأخذ طابع التوحيد عندما تكون الأمة الواحدة منقسمة إلى عدة دول وطنية؛ و يأخذ طابع الانفصال و التوحيد إذا كانت هذه الأمة -أو بعض أجزائها- مقسومة بين عدة دول أجنبية، و مستوعبة في دولة أخرى غير دولتها الأمة.

و لذلك فلو كانت الشعوب العربية تتقاسم فعلا مقومات الأمة الواحدة لكانت قد حققت وحدتها السياسية، و لكانت الجمهورية العربية المتحدة التي تكونت جراء الوحدة بين سوريا و مصر قد حافظت على وجودها، و استقرارها القومي ما دامت تمتلك مقومات الأمة. و لكنها لم تنجح في الدفاع عن وجودها القومي المفترض، إذ تحطمت تلك الوحدة السياسية للأمة

152 -أنظر، عبد الله الريماوي، الأمة،

[http:// www.al-taleaa.net](http://www.al-taleaa.net)

الوليدة على صخرة الاختلاف الموجود بين مقومات تلك الشعوب و الأمم، أو بتعبير آخر
على صخرة الاختلاف القومي، و التعدد الأممي.

الباب الثاني: الحركة القومية و الفكر القومي.

الفصل الأول: تطور مفهوم الأمة العربية.

1. الأمة العربية قديما.

2. رواد القومية العربية.

3. من الثقافي إلى السياسي في الحركة القومية.

الفصل الثاني: دور الجزائريين في الحركة القومية.

1. الجزائريون و القومية.

2. حمدان خوجة و القومية.

3. القومية بين الوطن العربي و العالم العربي.

الباب الثاني: الحركة القومية و الفكر القومي.

الفصل الأول: تطور مفهوم الأمة العربية.

1. الأمة العربية قديما.

لقد استعرضنا في الباب السابق معنى الأمة و القومية و العروبة، و تتبعنا مفاهيم هذه المصطلحات في خلال المراحل التي مرت بها، و حاولنا، ما وسعنا ذلك، إيضاح واستجلاء معاني هذه الكلمات عن طريق تحليلنا لها. و يجدر بنا الآن أن نتقدم بهذا البحث إلى مرحلته الموالية فننتساءل عن جذور القومية، و بداية نشأتها، والتطورات التي عرفها الفكر القومي، و الرعيل الأول الذي أدخل الفكرة إلى البلاد العربية، والرواد الذين فتحوا طريق الفكر القومي العربي على مصراعيه أمام جيل جديد من المنظرين الذين حاولوا أن يبلوروا نظريات قومية عربية في القرن العشرين .

يُرَوِّجُ لفيف من القوميين العرب الكبار لفكرة مفادها أن الأمة العربية تكونت في التاريخ ما قبل الحديث، و أن نشأتها سبقت ظهور القوميات الحديثة، و تبلورت ملامح شخصيتها القومية قبل تَكُونِ الأُمم الحديثة، و ظهور القوميات في أوروبا مهد الدولة - الأمة. و يرون أن جذور الفكرة القومية تعود إلى أعماق غائرة في تاريخ العرب و تراثهم الثقافي، و أن القهر العثماني و التحدي الغربي كانا المناسبة التي نقلت الفكرة المذكورة من حالة الكمون إلى حالة الظهور، و أنهما لم يكونا العلة التي أدت إلى نشوء الفكرة القومية، و أخرجتها إلى الوجود من العدم.¹⁵³ قال سعدون حمادي في الكلمة الافتتاحية للندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ما يلي: ((... و مركز دراسات الوحدة العربية يرى أنه بالرغم

153-أنظر سعدون حمادي، تطور الفكر القومي العربي، بحوث و مناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بالاشتراك مع المجمع العلمي العراقي، اتحاد المؤرخين العرب، و معهد البحوث و الدراسات العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، يونيو، 1987، ص: 232.

من أنها ليست المرة الأولى التي يجري فيها مثل هذا الاستعراض للفكر القومي فإن لهذا العمل أسبابا هي بنظره جوهرية . و أول هذه الأسباب أنه قصد أن يكشف للقارئ العربي أن الفكرة القومية لم تكن نتيجة الاحتكاك بالغرب كما يرى بعض الباحثين ، بل هي فكرة أصيلة في التراث العربي، و أن العرب عرفوا الشعور القومي قبل أن يعرفه الغرب.¹⁵⁴

و قد لجأ أنصار هذه النظرية إلى وقائع من التاريخ العربي القديم و الوسيط ليستدلوا بها على صحة نظريتهم. فوجدوا من شواهد التاريخ و قرائنه ما يقوم دليلا كافيا أو يزيد على أن تكوّن الأمة العربية سبق عصر القوميات الحديث. و يعتبر عبد العزيز الدوري من أبرز القائلين بهذه النظرية و المناصرين لها؛ و قد بسط هذه النظرية في كتابيه الموسومين بـ: التكوين التاريخي للأمة العربية: الهوية و الوعي، و الجذور التاريخية للقومية العربية¹⁵⁵. يقول عبد العزيز الدوري عن هذه المسألة: ((... إن الوعي العربي الذي يعبر عن شعور الأمة بذاتها و يدفعها إلى تحقيق آمالها و أمانيتها قديم عند العرب و لعلهم في مصاف أعرق الشعوب في تكوينه... و القومية العربية لم تكن صدى لحركات قومية أخرى ، بل أنها تعبير عن تنبه ذاتي و تجديد لهذا الوعي في طريق التحرر والحياة الكريمة.))¹⁵⁶

و عموما يصر هذا الفريق على وجود الأمة العربية بوصفها كيانا تاريخيا سابقا على نشوء الحركات القومية التي كانت تعمل على بث الوعي القومي في الشعوب و الجماعات الإنسانية التي كانت تتوفر على ميزات الانسجام و التماسك و بالتالي على قابلية التحول إلى أمة متماسكة منسجمة تحكم نفسها بنفسها ضمن حدود سياسية معينة، فتنطبق الأمة مع الدولة، و القومية مع الوطنية . و في نظرهم لا بد من أن توجد الأمة حتى يكون بمكنة

154- سعدون حمادي، نفس المرجع ، ص: 9.

155-أنظر الدكتور عبد العزيز الدوري، الأعمال الكاملة، الجذور التاريخية للقومية العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، أكتوبر، 2008.

156- نفس المرجع، ص: 8.

الأفراد و الجماعات إدراك هويتها الفريدة المتميزة¹⁵⁷. و هكذا تكون العلاقة حسب هذا الرأي بين الأمة و الحركات القومية كالعلاقة بين الشرط و المشروط أو المقدمات والنتائج.

و حسب هذا الفريق فإن الشعوب العربية تنطوي على كل مقومات الأمة منذ زمن طويل، و قد كان لها دولتها الواحدة و حضارتها و لغتها و قيمها و مصيرها التاريخي. و من هذه الناحية لا يمكن أن تقارن بالشعوب الأخرى كشعوب البلقان، و لا حتى بالأمة الألمانية كما يذهب إلى ذلك بعض القوميين¹⁵⁸. وقد حققت عبر تاريخها وحدتها القومية قبل القرن التاسع عشر أي قبل عصر القوميات كما يسمى. فالأمة العربية توحدت بشكل كامل لمدة قرنين على الأقل.¹⁵⁹

و الأمة العربية ظهرت إلى الوجود بتطور اللغة العربية تدريجيا كلغة اتصال، وبظهور الإسلام كدين و حضارة و ثقافة و تاريخ و مجموعة مؤسسات جديدة. و بذلك تكون اللغة العربية و الإسلام حجر الزاوية للأمة العربية.

و بهذا المعنى تمثل القومية العربية و عي العرب بخصائصهم المعينة، فضلا عن سعيهم إلى بناء دولة حديثة قادرة على تمثيل إرادة الأمة المشتركة و أجزائها المكونة جميعا.¹⁶⁰ و عن هذه الفكرة يقول جلال السيد¹⁶¹ ما يلي : ((إن الأمة العربية هي المجموعة البشرية

157- أنظر يوسف الشويري، مسارات العروبة نظرة تاريخية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية، بيروت، يونيو، 2011، ص: 49.

158- صادق جعفر الأسود، تطور الفكر القومي العربي، بحوث و مناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بالاشتراك مع المجمع العلمي العراقي و اتحاد المؤرخين العرب، ومعهد البحوث و الدراسات العربية، مرجع سابق، ص: 225.

159- وميض جمال عمر نظمي، نفس المرجع، ص: 218.

160- يوسف الشويري، نفس المرجع، ص: 49.

161- مفكر قومي سوري، ولد في عام 1913 و توفي عام 1992، أحد مؤسسي حزب البعث.

التي تتكلم اللغة العربية، و تقيم في بلاد اسمها البلاد العربية، و تشعر شعورا إراديا و عفويا بانتمائها إلى تلك الأمة.

من جهة أخرى ((القومية العربية هي مجموعة الخصائص و الصفات و الميزات التي تفردت بها الكتلة المسماة بالأمة العربية... و الوحدة العربية كلام حديث يعني لزوم جميع الأقطار العربية المتفرقة في نظام سياسي واحد و تأليف دولة واحدة منها))¹⁶². وبالإضافة إلى ذلك، فإن حركة الوحدة العربية ظاهرة عابرة، في حين إن الأمة العربية والقومية العربية كيانين أبديان¹⁶³.

لكن ما هي القيمة العلمية لهذه النظرية و ما نصيبها من الواقعية؟ نعتقد أن هذه النظرية تحتاج إلى شيء من المراجعة في ضوء التاريخ الذي يستشهد به و يعتمد عليه أنصار هذا الرأي. إن استحضار التاريخ يثبت لنا بالدليل القاطع أن البلاد العربية عرفت عدة دول مستقلة عن الخلافة المركزية منذ استيلاء العباسيين على الخلافة أو قبل ذلك. فما يسميه القوميون بالتجزئة قد وجدت في العالم العربي، و لا تزال إرثا تاريخيا، لم يخلقها الاستعمار الفرنسي أو البريطاني كما يردد هؤلاء. فقد كانت الدولة الأموية في الأندلس من أولى الدول المستقلة عن الدولة العباسية، و كان المغرب الأقصى قبل الاستعمار الفرنسي دولة مستقلة عن الإمبراطورية العثمانية، و حافظ على استقلاله إلى أن فرضت عليه فرنسا معاهدة الحماية سنة 1912. أما تونس و الجزائر فقد كانتا قبل الاستعمار الفرنسي ولايتين عثمانيتين، و لكن كانتا تتمتعان بقسط وافر من الاستقلال الذاتي. والحقيقة أن سكان شمال أفريقيا أسسوا عدة دول كانت مستقلة عن المشرق كالدولة الرستمية، الدولة المرابطية، و

5- جلال السيد، حقيقة الأمة العربية و عوامل حفظها و تمزيقها، بيروت، دار اليقظة العربية، 1973، ص:40.

163- جلال السيد، نفس المرجع: 57

الدولة الموحدية الخ... و بعضها امتد نفوذها وسلطتها لتشمل أجزاء واسعة من بلاد المشرق كم هو الشأن بالنسبة للدولة الفاطمية.

و إذا عدنا إلى التاريخ مرة أخرى فلا شك أن كلنا يكون قد قرأ أو سمع عن دويلات الطوائف في الأندلس، و تناحر ملوكها على السلطة، و تعاونهم مع ملوك القوط (الأسبان) ضد بعضهم البعض. هذا على سبيل المثال لا الحصر¹⁶⁴. فلو كان الوعي القومي موجودا و راسخا في عقول العرب و نفوسهم آنئذ كما يزعم الكثير من القومييين لكانت هذه الشعوب قد اتحدت و لو اتحادا نسبيا أو ضعيفا لمواجهة الأعداء الذين كانوا يهاجمون أجزاء من بلادهم الواحدة تلو الأخرى إلى أن قضوا عليها قضاء مبرما في نهاية المطاف. ثم امتدت بعد ذلك أيديهم إلى أجزاء أخرى من البلاد العربية بغية استعمارها و قد فعلوا (الجزائر مثلا). هذه هي الحقائق التي تنطق بها الوثائق التاريخية. فلو توافرت الروح القومية أو الوعي القومي في نفوس العرب في تلك الأيام لما انهارت تلك الدول والإمارات على التتابع لتخضع لسلطان الأجنبي المستعمر. لقد سقطت أجزاء من البلاد العربية تحت السيطرة الاستعمارية؛ و أن ما يسميه القوميون بالأمة العربية كانت تتفرج دون اهتمام و دون حركة! و سبب ذلك أن الوعي القومي و الشعور القومي (أو القومية) كانت غائبة. لقد بيَّنا في مناسبة سابقة أن الوعي القومي هو المحفز للدفاع عن الأمة والتضحية من أجلها، و هو الإسمنت الذي يجعل سورها صلبا متينا متماسكا واحدا موحدًا. و في غيابه يصبح كل حديث عن الأمة الواحدة كلاما افتراضيا و بعيدا عن الواقع.

و يرى بعض نقاد هذه النظرية أن أصحابها إنما أرادوا بها تفنيد الأطروحة الماركسية التي تشدد على الاقتران التكويني و التاريخي لنشوء الأمم و القوميات بقيام السوق

164- لا يعني هنا إلا أن نشير إلى بعض الحالات التاريخية التي تثبت أن الانقسامات كانت موجودة و إنها ارث تاريخي، و هذا على سبيل الاستشهاد و البرهان فقط.

الرأسمالية من جهة، و كذلك تضخيم فكرة الشرعية القومية بشواهد و موارد من التاريخ
إضافية من جهة أخرى.¹⁶⁵

و يُشبهه عبد الإله بلقزيز بحق في كتابه " نقد الخطاب القومي " قول القائلين بميلاد الأمة
العربية في التاريخ القديم ، على عهد الأمويين و العباسيين أو حتى في العصر الجاهلي ،
بالقول بميلاد الأمة الإيطالية في الإمبراطورية الرومانية، أو ميلاد الأمة الإيرانية في عهد
الدولة الساسانية و الأمة اليونانية في الإمبراطورية الإغريقية. إذ لا يكفي عهد حضاري كبير
لتأسيس فكرة الأمة عليه. و لا تكفي موارث التاريخ و اللغة و الثقافة لافتراض وجود
استمرارية تاريخية بين الأمس، و اليوم و بناء فرضية الأمة عليها. التمييز هنا ضروري بين
المعنى الحديث للأمة و معناها التقليدي الذي عرفته مجتمعات كثيرة في التاريخ و ليس
المجتمع العربي - الإسلامي فقط¹⁶⁶. هذا الكلام ينطبق على جميع الإمبراطوريات التي
عرفتها الإنسانية و ازدهرت قبل القرن التاسع عشر. فبالرغم من التاريخ الحضاري الكبير
الذي عرفته روما، و النهضة الأوروبية الحديثة، و الإصلاح الديني، و الثورة الصناعية، و
الثورة الفرنسية، لم يتحدث أحد من مفكري الغرب عن ميلاد الأمم و القوميات قبل القرن
التاسع عشر . و نفس الفكرة نجدها عند قسطنطين زريق، حيث يرفض صفة الأبدية أو
الأزلية التي يُصِرُّ البعض على إلصاقها بالأمة العربية ، حيث يقول: ((...على أن مفهومنا
للقومية العربية الواحدة و الأمة العربية لا يعني أنهما وجدتا منذ وجود العرب و سيستمران -
كما نتصورهما اليوم- إلى آخر الدهر.))¹⁶⁷ لأن " القومية " و " الأمة " في نظره من الظواهر
الحديثة التي نشأت و ازدهرت نتيجة لتطورات كثيرة قامت و تفاعلت في العصر الحديث من
تاريخ الإنسانية و لم تكن موجودة قبلا لا في الغرب و لا في الشرق. لكن هذا لا يعني أنه
لم يكن هناك شعور بالانتماء عند العرب إلى جنس معين أو حضارة فريدة متميزة، و إنما

165- أنظر عبد الإله بلقزيز ، نقد الخطاب القومي، مرجع سابق، ص: 33.

166- عبد الإله بلقزيز، نفس المرجع، ص : 35-36.

167- قسطنطين زريق، هموم و تساؤلات، ص: 216

هذا الشعور لم يتخذ الصورة المتكاملة، الصاهرة لجميع الانتماءات في انتماء قومي واحد، و التي ظهرت في العهد الحديث. و من هنا، فإننا نخطئ عندما نتكلم على "القومية العربية" أو "الأمة العربية" كأمر واقع في الماضي، حتى في أزهى عصور السيادة العربية، ذلك أن الانتماء العربي، على الرغم من وجوده و اشتراك العرب فيه، وعلى الرغم من بروزه في بعض الفترات كالعهد الأموي، كان مشوباً و ملتبساً بولاءات أخرى تنازعه كالولاء القبلي أو الولاء الإسلامي الشامل، و كثيراً ما تغلبت هذه الولاءات عليه.¹⁶⁸ و بعبارة أخرى فالأمة و القومية هي ثمار نضجت في شروط فكرية و اقتصادية و اجتماعية و سياسية معينة حديثة، و من المتعذر أن تنشأ أو توجد في غياب هذه الشروط. و إذا كنا لا نستطيع أن نتحدث عن ولادة وليد دون توافر الشروط الطبيعية لذلك أي تلاقح بين كائنين ناضجين ، فإننا لا نستطيع كذلك أن نتحدث عن مفهوم الأمة أو القومية كما نفهمه اليوم في غياب توافر شروط موضوعية ظهرت في العصر الحديث وأدت إلى ولادتها. فالأمة هي ثمرة الحداثة. و العلاقة بينهما هي علاقة تلازم في الوجود. و لنزيد المسألة إيضاحاً نورد قول قسطنطين زريق الآتي: ((إن الفرق الأساسي البارز بين نظرتي إلى القومية العربية، و نظرة الكثيرين من دعائها... هو اعتباري أن هذه القومية ليست في الواقع موجودة الآن فعلاً، و لم تكن موجودة بمفهومها الحديث في أي من عصور تاريخنا. إن ما كان موجوداً منها في تراثنا، و ما يتجلى منها في خضم حياتنا الحاضرة، إنما هو مجموعة عناصر مؤهلة لتكوّن قومية عربية حية فاعلة، إذا عرفنا كيف نقتبسها و نطورها حسب متطلبات الحاضر و المستقبل.)

169

و بناء على ما سبق بمكنتنا أن نقول أن الدول العظمى و الإمبراطوريات الكبرى التي ظهرت على مسرح التاريخ ، قبل القرن التاسع عشر ، لم تكن أمماً بالمعنى القومي الحديث

168- قسطنطين زريق، نفس المرجع ، ص : 217.

169- قسطنطين زريق، الأعمال الكاملة للدكتور قسطنطين زريق ، ط 3 . مج 1، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية 2001 ، ص: 36.

لمفهوم الأمة. لا فرق في ذلك بين تلك التي عرفها العالم المسيحي و تلك التي عرفها العالم الشرقي و الإسلامي. لقد أثبتت وقائع التاريخ أن القوة كانت هي أحد أهم و أقوى الروابط التي كانت تجمع بين شعوب غير متجانسة، هي في الواقع أقوام مختلفة خضعت لإمبراطوريات كبرى دالت في التاريخ قبل ظهور الحركات القومية الحديثة. وكلما زالت إمبراطورية حلت محلها أخرى أقوى وَحَدَّت تلك الشعوب المختلفة بنفس الرابطة أي رابط القوة، قوة السيف و النار في إمبراطورية جديدة كسابقها. فالقوة هنا هي مناط الرابطة. وسارت الأمور على هذا المنوال إلى أن ظهرت الدولة الأمة أو الدولة القومية في العصر الحديث. و للفيلسوف الفرنسي أرنست رينان كلام في هذا الموضوع من المستحسن أن نثبته : ((...عندما نفهمها¹⁷⁰ على هذا النحو ، تكون الأمم شيئاً جديداً على التاريخ . لم يعرفها الزمن القديم ؛ إذ لم تكن مصر و الصين و كلدان القديمة أمماً بأي درجة كانت . لقد كانت بمثابة قطعان يقودها ابن الشمس و ابن السماء. لم يكن هناك مواطنون مصريون كما لا يوجد مواطنون صينيون. لقد شهد العهد الكلاسيكي القديم جمهوريات وممالك بلدية، كونفديريالات، لجمهوريات محلية، إمبراطوريات؛ لكنه لم يعرف الأمة بالمعنى الذي نفهمه.))¹⁷¹

و لنزيد المسألة إيضاحاً نقول أن القومية بمدلولها الحديث أو القومية الناضجة لم تبدأ إلا حين اقترنت بالمواطنة و الوطنية ، أي لم تبدأ إلا حين ظهرت الدولة المركزية أو الدولة الوطنية التي حل فيها حكم القانون و المؤسسات و الفصل بين السلطات و المواطنة محل إرادة الحاكم و العرف و التقاليد، و تحول القوم من مجرد قطيع يرعاه إنسان متميز كما يرعى الراعي ماشيته إلى مواطنين، أي حين تحول القوم من مجرد رعية إلى أمة تتكون من

170- الضمير المتصل يعود على الأمة.

171- أرنست رينان، ما هي الأمة ؟ مرجع سابق، ص: 3.

مواطنين لا من رعايا¹⁷². ولذا يمكن أن نؤكد أن القومية كما وصفناها هي ظاهرة حديثة العهد لم يعرفها العرب، كما لم تعرفها الشعوب الأخرى لأنها ثمرة شروط فكرية و اقتصادية و علمية و سياسية و نهضوية لم تكن موجودة في القديم، بل توافرت في العهد الحديث كما وضحنا ذلك من قبل.

و خلاصة القول أن الشعوب سواء العربية أو غير العربية لم تتحد في عصر الإمبراطوريات القديمة بفضل الفكرة القومية و الوعي القومي ، و لم تكن هناك مشاعر قومية كما نعرفها اليوم، فتلك الوحدة كانت قائمة بالقوة العسكرية، و كانت تلك الممارسات سائدة في كل الإمبراطوريات، و الدول التي عرفتها القرون القديمة و الوسطى. فالفرد العربي مثلا لم يكن قد استوعب مفهوم الولاء الشامل الذي يتجاوز القبيلة و الحلف إلى الدولة أو الأمة كما ذكرنا. لأن القومية وليدة القرن التاسع عشر، و بالتالي لم تكن قد نشأت حتى تتحد الأقاليم و الشعوب بواسطتها. و الوعي القومي الذي يسود شعوب العالم اليوم لم يتشكل ويتضح و يكتسب قوة سياسية إلا ابتداء من القرن التاسع عشر . لذا فمن خطل الرأي أن نزن أن الشعوب التي خضعت لسلطة إمبراطورية واحدة في فترة من فترات تاريخها هي أمة منسجمة، و أنها توحدت بفضل القومية و الوعي القومي. يقول قسطنطين زريق عن المسألة ما يلي: ((...و لكن التاريخ دلنا على أن الحركة القومية - أية حركة قومية كانت - لا تتحقق و تنجح إلا في مجتمع قد بلغ نوعا معينا من التطور والانسجام. و بعبارة موجزة مجملة يمكننا أن نقول أن القومية لم تقم في الغرب في مجتمع تسوده أوضاع القرون الوسطى، بل قامت على أنقاض هذه الأوضاع. إن القومية تتعارض مع الشيوعية، و تتطلب - أول ما تتطلب - علمانية الدولة. و لم تتأصل جذور القوميات في العالم ، و لن تتأصل جذور القومية العربية ، إلا على هذا الأساس. كذلك تتنافى القومية - أية قومية - والإقطاع. و فوق هذا تتطلب القومية تطورا اقتصاديا مبنيا على الآلة و قائما على جهود

172 -أنظرلويس عوض، تاريخ الخضارة، مرجع سابق، 29.

الطبقات الوسطى و العاملة ، و تطورا اجتماعيا ناشئا عن انتشار العلم و المعرفة ، و تحرير المواطنين من المرض و العوز ، و من النزعات القبلية و الطائفية و المحلية .¹⁷³

أما ظاهرة الشعور القومي التي يتخذها أنصار هذه النظرية حجة على الوجود التاريخي القديم للأمة العربية¹⁷⁴ فقد سبق أن بينا أن هذا الشعور هو واقع مشترك بين جميع الشعوب والأقوام لا فرق في ذلك بين القديمة و الحديثة ، المتقدمة و المتخلفة، البدائية و المتحضرة، بل أن هذا الشعور يرقى إلى مستوى الفطرة البشرية، و بالتالي فهو ليس خاصا بالعرب و حدهم في فترة من فترات تاريخهم. و هو رابط إنساني أصيل يلاحظ عند الأسرة في حالتها البدائية ، لكنه يتطور ليصنع الأمة بمعناها الحديث عندما يتحول الى وعي قومي بفضل التعبئة التي تقوم بها في شروط معينة مجموعة من الأفراد المميزين من مفكرين و سياسيين و فنانيين لسائر الناس من أفراد شعب له قابلية لكي يصير أمة . و على هذا فإن الزعم بأن الأمة و القومية -كما يعرفها إنسان اليوم- كانت موجودة منذ القدم يشبه قول من يزعم أن المركبات الحالية من سيارات و شاحنات و حافلات و غيرها هي نفسها التي كانت موجودة في عصر أفلاطون دون أن ينتبه للخلط بينها و بين عربات ذلك العصر .

إن الخطأ الذي وقع فيه هؤلاء مصدره عدم التمييز بين الشعور القومي الذي لا يعدو أن يكون شعورا عاما بالانتماء إلى جماعة اجتماعية أو قوم أو أرض و الذي يكاد يكون ظاهرة طبيعية كما أسلفنا القول، و بالتالي لا عجب أن يكون موجودا عند الشعوب القديمة قاطبة ، و منهم العرب؛ أما الوعي القومي أو القومية كظاهرة حديثة فقد نشأت في أوروبا

173- قسطنطين زريق، نحن و التاريخ ، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، نيسان 1974، ص:203

174- أنظر صالح أحمد العلي، تطور الفكر القومي العربي، المرجع السابق، ص:9، ك كذلك عبد العزيز الدوري، الأعمال الكاملة، الجذور التاريخية للقومية العربية، مرجع سابق.

الغربية في أواخر القرن الثامن عشر، و جاءت تتويجا لجملة من التطورات الجذرية التي مست كل مناحي الحياة من اجتماع و اقتصاد و علم و فكر و سياسية.

فالشعور القومي قائم على أساس ميل طبيعي لدى الإنسان إلى محبة ذويه و أقاربه لاسيما والديه و أفراد أسرته ثم قبيلته و عشيرته ، و محبته أيضا لمسقط رأسه و المكان الذي عاش فيه طفولته و نشأ و أقام فيه ؛ فهذا كله يشد الإنسان إليه شدا و يفرض عليه محبته. إنه لعمرى ميل طبيعي للإنسان نحو قومه و أرضه، و هو عاطفة مشتركة بين جميع البشر أينما كانوا و في أي زمان عاشوا. و لذا فقد حسب هؤلاء أنه هو و القومية سيان، و لكن في الحقيقة شتان بين الاثنين. إن القومية مولود حديث، و قد بلغت من أهميتها و نجاحها و انتشارها أنها جعلت المفكرين و السياسيين يطلقون - بحق - على القرن التاسع عشر اسم عصر القوميات.

لقد كانت واحدة من أهم الأفكار التي عرفتها أوروبا مع مطلع القرن التاسع عشر، وأدت إلى تغييرات جذرية في الخارطة السياسية لأوروبا أولا، ثم في خارطة بقية القارات ثانيا. وفي الوسع أن نشير على سبيل المثال لا الحصر إلى أن ألمانيا الحالية كانت منقسمة ، قبل احتلالها من قبل نابليون، إلى أكثر من ثلاثمائة مملكة و إمارة و دوقية، فتوحدت تلك الكيانات في دولة وطنية قوية و فاعلة بقيادة بسمارك بفضل القومية أو الوعي القومي .

ولقد سبق لنا أن حللنا هذا الشعور في فصل القومية الذي تناولناه في الباب الأول، لذلك لا حاجة لتكرار ما قلناه في موضعه هناك.

ومن الأسباب الظاهرة أيضا لهذا الاعتقاد بوجود تاريخي قديم للأمم هو أن أصحاب هذه المقولة قد أخطوا بين معنى حديث للأمم، و هو المعنى الذي يتحدث عنه الفكر السياسي الحديث منذ غوته و هردر و هيجل و رينان و غيرهم، و معنى كلاسيكي لها هو الذي نصادفه في التراث، و يشار إليه في كتابات القائلين بالأمم العريقة في القدم. و هو نفس

الخط بين مفهوم الدولة الحديث، الذي بلوره الفكر السياسي الحديث منذ جون لوك ومونتيسكيو، و جون جاك روسو، و ايمانويل كنت و هيجل و غيرهم و الذي يقصدون به نظام الدولة القومية الحديثة أو الدولة الأمة L'état - nation، و مفهوم تقليدي للدولة يُقصدُ به الإمبراطوريات و الدول التقليدية و الدول الشيوقراطية، حيث كانت الدولة قائمة على الدين ، و على الحكم الفردي المطلق ، و الحق الإلهي للملوك. فكما أن الدولة التقليدية غير الدولة الحديثة القائمة على التعاقد و سلطة الشعب و الفصل بين السلطات و الحرية والمساواة و المشاركة في السلطة، و لها حدود مرسومة واضحة، فكذلك الأمة في معناها الحديث هي غير الأمة في معناها التقليدي.¹⁷⁵

وهناك في نظرنا سبب آخر للخط بين تلك المفاهيم هو أن القائلين بقدم الأمة العربية يبدو أنهم قرأوا المصطلحات السياسية الحديثة بواسطة مفاهيم من التراث و ذهلوا عن أن هذه المصطلحات اكتسبت معاني و مدلولات جديدة و أصبحت تحيل إلى فكر سياسي حديث انفصل عن تراثه العتيق، هذا من جهة، و من جهة أخرى ، فقد برز اتجاه فكري في العالم العربي و اشتد عند الكثير من المفكرين العرب على اختلاف توجهاتهم يتمثل في ميلهم إلى البحث عن السبق في التراث الفكري و الحضاري العربي الإسلامي لكل جديد حدثي غربي. فكان ديدنهم البحث عن المصطلحات في التراث ثم تأويلها بما يتماشى مع المأثور و يتوافق مع الحديث، و لم تكن هذه المهمة سهلة، و لذا فقد التبت عليهم مفاهيم هذه المصطلحات الحديثة بمفاهيمها القديمة التراثية، و إن اشتركت في بعض الجوانب. لقد اتسمت عملية نقل الفكر الغربي بالتدليل عند بعض المفكرين على أن ما وصل إليه الغرب و ما يجب أخذه منه هو موجود أصلا في التراث العربي الإسلامي. فشرعوا يعملون على اكتشاف الفكر الغربي في التراث، و هذه عملية إيديولوجية خالصة تُصَيِّقُ لا محالة من حدود الموضوعية التي هي مزية مطلوبة في كل بحث علمي. لكن هل من المعقول ، و من

175-أنظر عبد الإله بلقزيز، مرجع سابق، ص ص: 36-37

الموضوعية أن نردّ كل فكرة حديثة ظهرت في الغرب نتيجة التطور الهائل الذي طال كل شيء، و مس كل مناحي الحياة إلى شيء يقابلها في تراثنا؟ إن هذا المنهج الذاتي و هذا الهاجس البارز سيؤديان حتما إلى التباس و ارتباك في معاني و مفاهيم المصطلحات.

و يمكن تشبيهه قول القائلين بالوجود التاريخي القديم للأمة كمن يزعم أن النظام السياسي الذي تتعدم فيه إمكانية التداول على الحكم و الفصل بين السلطات و استقلالية القضاء وحرية التعبير هو نظام ديمقراطي. يقول يوسف الشويري في هذا الصدد: ((القومية، سواء أكانت في الشرق الأوسط أم في أوروبا ، ظاهرة حديثة ولدها تفكك الإقطاع و نشوء طبقة وسطى جديدة ، و الثورتان التوأم : الثورة الفرنسية و الثورة الصناعية .))¹⁷⁶

و في الأخير حسبنا أن نُذكّر الذين ينكرون تأثير الثقافة السياسية الغربية و حراكها السياسي في صناعة القومية العربية¹⁷⁷ بقانون عام هو أن ظاهرة انتقال الأفكار والثقافات هي من العمومية بحيث يصعب أن نجد شعبا صاغ ثقافته القومية بمعزل عن التأثير الذي مارسه الثقافة الغربية الحديثة بفضل قوتها، و تشبعها بالعلم، و الفرص المتعددة التي سمحت لها بالانتشار.

و لذا فالقول بأن العرب يشكلون أمة واحدة لأنهم عاشوا في الماضي ردحا من الزمن تحت راية إمبراطورية واحدة ، هو عبارة عن حكم عام مطلق غير دقيق، و هفوة فكرية وتاريخية لأنها من جهة تتجاهل اختلاف تاريخ الشعوب العربية منذ مئات السنين؛ وتتغافل من جهة أخرى عن واقع هذه الشعوب المختلف، و حاضرها الحالي المعقد.

176- يوسف الشويري ، مسارات العروبة نظرة تاريخية، مرجع سابق، ص: 81

177- مقولة سعدون حمادي التي سبق الاستشهاد بها تمثل نموذجا للتيار الذي ينكر تأثير الفكر السياسي الغربي في صناعة الفكرة القومية العربية.

2. رواد القومية العربية.

كيف بدأت قصة الحركة القومية العربية؟ من المتفق عليه عموماً في الأوساط العلمية العربية أن القومية العربية رأت النور في المشرق العربي ، و كانت بلاد الشام مهدها الأول. يقول هاني الهندي في هذا الصدد: ((...يمكن القول، و بشيء من الثقة، إن بداية الدعوة إلى التغيير على أساس عربي جاءت نتيجة تفاعل أحداث و تحولات اجتماعية و اقتصادية و فكرية، تجمعت و تراكمت في أوساط مثقفين من بلاد الشام و العراق مكاناً، و في أواخر القرن التاسع عشر و بداية القرن العشرين زماناً. و بالتالي، شهدت منطقة المشرق العربي بداية الوعي القومي، و من ربوعها انتشرت فكرة القومية العربية و الوعي القومي إلى بقية أنحاء الوطن الكبير.))¹⁷⁸ فأول ما يواجهنا عند دراسة القومية العربية، هو اعتبارها مشروعاً مشرقياً انطلق من بلاد الشام و العراق.

و يرى البعض أنها كانت منذ ولادتها رداً على الاضطهاد التركي الذي سعى إلى تتركيب العرب ، و تغيير هويتهم لصالح الهوية الطورانية، ثم كانت رد فعل فيما بعد على الهجمات الاستعمارية التي تعرض لها المشرق العربي بعد الضعف الذي دب في جسم الدولة العثمانية، و ما نجم عن ذلك من أحداث سياسية كبرى بلغت أوجها في تمكن اليهود من اقتطاع فلسطين من جسم البلاد العربية و تحويلها إلى وطن قومي لهم بفضل الدعم الذي تلقوه من قبل القوى الاستعمارية، و الذي جسده اتفاقية سايكس - بيكو المشهورة أحسن تجسيد.

و غالباً ما يربط العديد من المؤرخين و المفكرين بين النهضة العربية ثم ظهور الحركات القومية و بين غزو نابليون بونابارت لمصر و ما نتج عنه من نتائج سياسية أهمها تسلم محمد علي باشا حكم مصر بعد جلاء الجيوش الفرنسية عنها. يقول حسن غريب في هذا

178-هاني الهندي، الحركة القومية العربية في القرن العشرين (دراسة سياسية) ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط.1، 2012. ص:176

الموضوع: ((... لكن الواقع أن الشعور بقومية واحدة أخذ ينتمى لكي يشدَّ السوري إلى السوري في نضال مشترك ضد الأتراك العثمانيين؛ وشقَّ طريقه، في بداية الأمر، في داخل الأوساط الراقية، تحت تأثير الثقافة الفرنسية.))¹⁷⁹

لقد جاء الفرنسيون إلى مصر مزودين بحضارة حديثة قوامها العلم و الاختراع والحرية و فكرة المساواة و الأخوة و المبادئ الديمقراطية ، و عندما تقابلت هذه الحضارة مع ما كان عليه الأتراك و العرب من تخلف و انحطاط و استبداد كانت الغلبة لهم. و بالرغم من أن نابليون مكث مدة قصيرة لم تتجاوز أربعة سنوات في مصر إلا أنه في رأي الكثير استطاع أن يوقظ الشعور القومي العربي، و يزرع بذور فكرة الاستقلال عن العثمانيين في عقول طبقة من العرب بما قام به من أعمال.

لكن كيف أسهم محمد علي الذي خلف الفرنسيين في إيقاظ الشعور القومي بين العرب؟ و لماذا ظهرت القومية في الشام قبل مصر؟ بعد أن أصبح محمد علي حاكما فعليا على مصر في بداية القرن التاسع عشر عقب اندحار الجيش الفرنسي، و القضاء على حكم المماليك المتهاوي، قام بمحاولة تأسيس إمبراطورية عربية مستقلة عن الخليفة العثماني ، أو بالأحرى حاول أن يفصل الأقطار العربية في الهلال الخصيب و الجزيرة العربية و ضمها إلى مصر مركز حكمه و حاضرة سلطانه. و بالرغم من أن هذه المحاولة الطموحة قد باءت بالفشل بسبب مقاومة الانجليز لها ، الذين خافوا من وقوع طريق الهند تحت سيطرة دولة سائرة بخطوات حثيثة نحو امتلاك القوة و الفتوة و دخول عالم العصرية، وكذلك بسبب غياب الوعي القومي لدى العرب غيابا كاد أن يكون كاملا، إلا أنها خلقت مناخا مناسباً لظهور الأفكار القومية لدى سكان الشام و العراق الذين أصبحوا يتطلعون إلى من يخلصهم من جور و فساد و طغيان السلطة العثمانية. فكيف كانت هذه المحاولة و ما مدى تأثيرها على ظهور الفكرة القومية و الحركة القومية في تلك البلاد؟

179- كارل بروكلمان نقلا عن حسن غريب

في عهد محمد علي كانت قد بدأت في شبه الجزيرة العربية حركة إصلاح دينية نشطة تزعمها محمد بن عبد الوهاب. و قد بلغت هذه الحركة من القوة و الانتشار مبلغاً أصبح يهدد سلطة الخليفة العثماني تهديداً حقيقياً لاسيما في البلاد المقدسة.

كان محمد بن عبد الوهاب يرى أن الإسلام قد تغلغت إليه البدع و الخرافات و أشياء كثيرة دخيلة لا سند لها في كتاب الله و لا في سنة رسوله (ص) حتى أصبح الأمر لا يختلف عن الوثنية. و لذا كان يعتقد أن من واجبه تنقية الإسلام منها، و الدعوة إلى الدين كما جاء به الرسول (ص) و فهمه صحابته.

قويت شوكة الحركة الوهابية و انتشرت في الجزيرة العربية بسرعة كبيرة بفضل الدعم والتأييد و التبني الذي لقيته من أمير نجد المؤمن بها و المتحمس لها. فاستولى الوهابيون على الأماكن المقدسة، مكة و المدينة، و القدس و غزوا العراق و هددوا دمشق. و هكذا نازعوا الخليفة العثماني سلطته على الأماكن المقدسة، و هددوا عرشه، و وضعوا شرعية حكمه للمسلمين موضع تساؤل. لكن استطاع محمد علي أن ينفذ السلطان من خطر الوهابيين بعد أن هزمهم و دحر جيشهم. هذه الانتصارات زادت من شهرته، و جعلت صلته و صلة ابنه إبراهيم ببعض أقطار العالم الإسلامي صلة وثيقة، و فتحت أمامه طريق الشام التي طلب من السلطان أن يتنازل له عنها مكافأة له عن الحروب التي خاضها من أجله ضد الوهابيين ، و كذلك ضد اليونان و التي انتهت بخسارته لأسطوله في معركة نفارين.

وهنا يلزم أن نقول شيئاً عن الوهابيين ؛ فبالرغم من انهزامهم أمام جيش محمد علي العصري فإنهم استطاعوا أن يفتكوا بشجاعتهم و تمردهم ضد السلطة العثمانية إعجاب العرب في الهلال الخصيب الذين كانوا يتوقون إلى مخلص، و نبهوهم إلى إمكانية استرجاع العرب للخلافة الإسلامية . فقد ذكروهم بثورتهم تلك أنهم الأولى بمنصب الخلافة، و أنها متصلة جوهرياً بما قام به العرب في سبيل الإسلام ، و بدأ التساؤل عن كيف يكون خليفة النبي العربي الهاشمي سلطاناً من غير العرب. و سيظهر هذا التأثير في دعوات العديد من

رجال الدين فيما بعد كالأفغاني و رشيد رضا و الكواكبي و غيرهم. لقد ذكرتهم ثورة الوهابيين أن الخلافة كانت في يد العرب قبل أن يفتكها الأتراك العثمانيون منهم بدون وجه حق. وهكذا ساهمت هذه الحركة دون أن تكون تقصد إلى ذلك في إيقاظ و إذكاء الشعور القومي عند العرب.

طلب محمد علي كما ذكرنا آنفا من السلطان أن يكافئه على مساعدته له في قمع حركة الوهابيين وثورة اليونان بأن يضع تحت سيادته بلاد الشام. و حين رفض السلطان الاستجابة له، أرسل ابنه إبراهيم ليفتكها منه بالقوة؛ و قد فعل. فقد كان إبراهيم ذا طموح وكفاءات عسكرية و سياسية عالية فاقت كفاءات أبيه كما يرى بعض المؤرخين. عندما تولى إبراهيم حكم الشام الذي دام سبع سنوات شرع يعمل منذ البداية على تحقيق آراءه في إنهاء العرب. كان يريد أن يجمع بين تحقيق النهضة و تأسيس الإمبراطورية. لقد جاء إلى مصر صبيا ، و نشأ فيها ، ودرس تاريخ العرب و تتقّف بثقافتهم ، و عرف خلال مقامه في شبه الجزيرة العربية فضائل العرب و عيوبهم ، إيجابياتهم و سلبياتهم. وأصبح يعتبر نفسه عربيا و يحب أن ينظر إليه الآخرون كذلك. و اقتنع بأن الإمبراطورية التي يحلم بها لا تكون قوية إلا إذا قامت على أساس النهوض بالعرب و إيقاظهم. قال ذات مرة: ((لقد جنّت مصر صبيا ، فلونت مصر دمي و صيرتني عربيا))¹⁸⁰. و لم يكن يخفي عزمه على إحياء الوعي القومي العربي، و استعادة القومية العربية، و غرس الروح الوطنية في نفوس العرب، و إشراكهم إشراكا كاملا في حكم إمبراطورية المستقبل. و كثيرا ما كان في بياناته العسكرية يذكر، بألفاظ تثير الحماسة ، عصور المجد و الفخار في التاريخ العربي. و أقام نظاما جديدا يعتمد على المساواة في الحقوق المدنية و الدينية، فألغى القوانين الاستثنائية التي

180-مكث في شبه الجزيرة العربية خلال قمعه للحركة الوهابية.

كانت تسري على النصارى وحدهم، و أبدى تسامحا كبيرا في عصر كان يسوده التعصب.¹⁸¹

يمكن أن نقول دون أن ندخل في التفاصيل التاريخية الدقيقة -لأن هذا ليس هدفنا- أن عهد محمد علي و أبنائه¹⁸² عرف إصلاحات سياسية و اقتصادية و اجتماعية هامة، وباختصار عرف هذا العهد التأسيس لدولة عصرية. لقد كان محمد علي يستعد لمواجهة الدول الأوروبية و وراثة الدولة العثمانية المتهاوية. و لم يكن هذا ممكنا دون تحديث ولايته. لذا كان هاجسه الدائم هو اللحاق بمستوى التطور الذي حققته أوروبا الرأسمالية لتوفير شروط أفضل عندما يحين وقت المواجهة، و تجسيد طموحاته.

وفي الوسع أن نقول أن عملية تحديث الدولة و إصلاحها أو أوريتها¹⁸³ كما يحلو للبعض أن يقول - بغض النظر عن الأهداف التي كان يرمي إليها محمد علي - قد خلقت مناخا جديدا ملائما لظهور طبقة بوجوازية تتبنى الأفكار التنويرية في الثقافة و السياسة و في كل مناحي الحياة . فالاحتكاك بأوروبا قد حطم عزلة العرب الاقتصادية و الثقافية، و نتجت عنه ظهور شروط ملائمة أدت إلى نشأة طبقات و فئات جديدة و مؤسسات مجتمع معاصر. فتعرف العرب على منجزات الثقافة الأوروبية، وتأثروا بالحياة السياسية الأوروبية.

وفي عهد محمد علي باشا تقاطرت على الشام الإرساليات التبشيرية الأوروبية والأمريكية بفضل التسامح الذي أبداه تجاهها ابنه إبراهيم الذي حكم المنطقة نيابة عن أبيه. و قد لعبت هذه الإرساليات دورا كبيرا في نشر التعليم، و قامت بنشاط واسع في وضع نظام له و في طبع الكتب بعد أن جلبت المطبعة إلى الشام، و قامت بتأسيس الجمعيات العلمية، مما

181- جورج انطونيوس، يقظة العرب، مرجع سابق، ص: 38.

182- لاسيما ابنه إبراهيم و إسماعيل.

183- أحمد برقايوي، محاولة في قراءة عصر النهضة، (الإصلاح الديني، النزعة القومية) الطبعة الثانية، الأهالي للطباعة و النشر و التوزيع، دمشق، 1999، ص: 28.

جعلها مصدرا من مصادر صناعة مثقف ذلك العصر¹⁸⁴. و كان من نتائج ذلك انتعاش اللغة العربية، و بانتعاشها قامت حركة فكرية ستتقلب خلال فترة من الزمن من الأدب إلى السياسية. فالحركات القومية الحديثة عادة ما تبدأ نشاطها في ميدان الفكر والأدب و التاريخ و الفن، و الاهتمام باللغات المحلية أو القومية، أي تبدأ حركات فكرية وثقافية قبل أن تصبح حركة سياسية تطالب بدولة لأمتها. و لذا من السهل أن نفهم سبب بروز المسحيين كرواد للحركة القومية العربية.

ومن العوامل التي ساعدت على نمو الحركات القومية المعادية للسلطة العثمانية المركزية سياسية النهب الاقتصادية للولايات العربية، و حرمان العرب من الحقوق السياسية و الاجتماعية، لاسيما بعد أن أجهز السلطان عبد الحميد على حركة الإصلاح السياسي والاقتصادي ، و قد تقارن هذا كله مع بروز نزعة اضطهاد قومية من قبل العنصر التركي للعرب.

قلنا أن الحركات القومية تبدأ بداية ثقافية ، فتكون في مرحلتها الأولى نزوعا قوميا يعلي من شأن القوم ، و لهذا تعمل على بعث الماضي القومي المجيد و الافتخار به، فتسترد الآداب القومية الماضية ، و تنقب في التاريخ فتختار من دفاتره بعث صفحات الأحداث والوقائع التي سجل فيها الأسلاف الانتصارات العظيمة، و الانجازات المجيدة لاستنكارها، قبل أن تدخل مرحلة التأسيس النظري لمفهوم الأمة، و الدولة السياسية، والربط بين المواطنة و الأمة ، و التعبير الإيديولوجي عن الفكر القومي، و العمل على تحقيق كل ذلك على أرض الواقع المشهود. و الحركة القومية العربية في الشام لم تشذ عن هذه القاعدة ، لذا سنحاول في الفصل الموالي أن نقوم بدراسة تحليلية لهذه المرحلة، و لما قام به روادها ورعيها الأول. فالفكرة القومية قبل أن ترقى إلى مستوى التنظير والتعبير عن أمة متعينة لا بد أنها تبدأ إحساسا ثقافيا برابطة القومية.

184- أحمد برقاي، نفس المرجع ، ص :26.

لكن قبل أن ننتقل إلى البحث في القومية العربية في مرحلتها الثقافية و الاجتماعية، ينبغي أن نجيب عن السؤال الذي طرحناه من قبل و هو: ما الذي جعل الفكرة القومية تبرز و تنمو في بلاد الشام و العراق و تصل إلى مستوى أعلى مما حصل في مصر مهد الإصلاح و النهضة ؟

في الإجابة عن هذا السؤال يمكن أن نقول أن وضع مصر السياسي اختلف عن وضع الشام و العراق اختلافا كبيرا منذ أن تولى محمد علي حكمها في مطلع القرن التاسع عشر¹⁸⁵. لأن محمد علي كان قد استقل بمصر، و هي أكبر ولاية عثمانية استقلالا فعليا حتى و إن بقيت في البداية تابعة اسميا للباب العالي. بل لقد كان يتطلع إلى إقامة إمبراطورية عربية تضم الجزيرة العربية و الهلال الخصيب، و السودان و تكون مصر مركزها. و شرع فعلا في تنفيذ خطته بعد أن أعلن عن نواياه. ليس هذا فقط بل كان يستعد لوراثة الدولة العثمانية بعد أن لاحظ أن ضعفها ما فتئ يتفاقم يوما بعد يوم، و أنها سائرة نحو مصيرها المحتوم أي نحو الانتقاص و التفتت و الانحلال و الزوال. و لولا تدخل الدول الأوروبية التي كانت تقف له بالمرصاد لأجهز عليها و أصبح هو الخليفة. إذن كانت مصر دولة مستقلة يحكمها رجل طموح، باشر فيها إصلاحات عميقة مست جميع مناحي الحياة، من تعليم و إدارة و اقتصاد و ثقافة و جيش. و هكذا وجد المثقف المصري نفسه يعيش في دولة مستقلة تطمح إلى التوسع، و تولي وجهها نحو أوروبا لتسألها سبل التقدم و التفوق. فلم يكن هذا المثقف يعاني من مشكلة تبعية أمته لأمة أخرى ، بل شاهد بلده يسير نحو التقدم والتوسع و الازدهار و التفتح على الأفكار الجديدة الوافدة من أوروبا، و وجد نفسه يشهد بناء دولة تسير نحو العصرية و القوة و الفتوة . لهذا لم تدخل الدولة العثمانية في وعيه كعدو قومي، و لم تمثل مشكلة بالنسبة اليه، و إنما كانت لديه مشاكل أخرى ربما من أهمها مشكلة كيفية اللحاق بمستوى تطور الدول الأوروبية أو مشكلة كيفية التخلص من الحماية البريطانية

185- أصبح محمد علي واليا على مصر في سنة 1805.

فيما بعد. أما بلاد الشام و العراق أو الهلال الخصيب فقد كانت آنذاك ولايتين من الولايات التابعة للسلطة العثمانية. و كانت ترح تحت حكم بدأ يميل إلى رابطة جديدة هي الرابطة الطورانية، و كان العربي في بلده يعاني من التعالي القومي للعنصر الطوراني التركي. وتفاقت هذه المعاناة أكثر لاسيما معاناة أصحاب الاتجاه القومي بعد أن جلس السلطان عبد الحميد الثاني على عرش الخلافة. لقد مضى في سياسة تهدف إلى الحؤول دون تسرب الأفكار القومية إلى البلاد العربية التي كانت ما تزال تحت حكمه. لأنه كان قد جرب مفعول هذه الأفكار عندما تتغلل في أوساط الجماهير. فقد أثمرت هذه الأفكار ثورات ضد السلطة العثمانية في الجزء الأوروبي من الإمبراطورية كاليونان و رومانيا و بلغاريا و البلقان. فخوفه من مفعول الفكر القومي دفعه إلى البطش بالقوميين أتراكا و عربا على السواء. ولذلك شجع الجامعة الإسلامية التي كانت تستهدف جمع شمل المسلمين على اختلاف أجناسهم تحت مظلة الخلافة. وتبنى فكرة الجامعة الإسلامية لا لشيء إلا ليصرف بها الناس عن فكرة القومية العربية، وليستغلها كدعامة لعرشه. و ساند بقوة و حزم كل فكرة تبعد الفكرة القومية من التسرب والتغلغل في أوساط العرب.

يرجع إذن ظهور الفكرة القومية في الهلال الخصيب قبل ظهورها في مصر إلى الوضعية السياسية لكل منهما، أكثر مما يرجع إلى اعتبارات أخرى. هذا من جهة و من جهة أخرى فقد لعبت سياسة التتريك التي جنح إليها الاتحاديون، و التي تمثلت في فرض سيادة العنصر التركي في الإمبراطورية على الأقوام الأخرى، و منهم العرب دورا مهما في بروز الأفكار القومية في الهلال الخصيب. و"سياسة التتريك" هذه ، كانت تستقي مضمونها من مفهوم "الناسيوناليزم" Nationalisme الذي نشأ في أوروبا و تحول إلى إيديولوجيا سياسية؛ ثم تطورت هذه الإيديولوجية لتبلغ أوجها في نظرية التفوق العرقي الآري التي ابتكرها

المفكران الفرنسيان فاشي دو لابوج¹⁸⁶ Georges Vacher de Lapouge و آرثر دو قوبينو¹⁸⁷ Joseph Arthur de Gobineau ثم تبناها و بلورها النازيون و طبقوها عندما تسلموا مقاليد السلطة في ألمانيا كما هو معروف.

هذا الوضع السياسي دفع المفكرين و الحركات القومية في تلك البلاد إلى نشدان القوة التي اعتقدوا أنهم سيجدونها لا محالة في الوحدة القومية، فيستطيعون بذلك مواجهة القمع و الطغيان و مقاومة طمس الهوية و شتى أنواع القهر و الظلم الذي كانت تمارسه عليهم الإمبراطورية العثمانية. هذه الإمبراطورية التي كانت تجثم على أنفاسهم ، و تهيمن عليهم بحكمها القاسي الاستبدادي.

و لذا يمكن أن نقول بناء على ما تقدم أن مفهوم القومية تأسس في وجدان عرب الهلال الخصيب كرد فعل على سياسة التتريك ، و القمع ، و التعالي القومي ، و كذلك نتيجة التأثير بالحراك القومي الذي كان نشطا في الولايات العثمانية الأوربية ، في حين كانت مصر في منأى عن تلك الأحداث السياسية.

كما يمكننا من جهة أخرى أن ننظر إلى النزعة القومية العربية التي بدأت بوادرها وإرهاصاتها تظهر في الهلال الخصيب على أنها نوعا ما إدانة لسياسة التتريك التي كانت

186- فاشي دو لابوج (1854 / 1936) انثروبولوجي فرنسي، كان داروينيا، و مقتنعا بفكرة مؤداها أن مصير العالم يتوقف على انتصار العرق الآري على اليهود . و قد ضمن أفكاره في كتاب سماه ((العرق الآري، دوره الاجتماعي)) الذي أصبح بمثابة المرجع الذي نهل منه النازيون أفكارهم العنصرية المعادية للسامية. كان مقتنعا مثل قوبينو بأهمية العامل العرقي في تطور الحضارة. و لذا كان أحد منظري علم تحسين النسل.

187- ج. أ. دو قوبينو (1816 / 1882) دبلوماسي و كاتب فرنسي اشتهر بكتابه الموسوم بمحاولة في لا مساواة الأجناس البشرية الذي ضمنه أفكاره العنصرية القائلة أن الجنس الأبيض يمتاز عن الأجناس الأخرى بالجمال و الذكاء و القوة ، و داخل هذا الجنس يتفوق العرق الآري و يبرز على كل الاعراق البيضاء. و لذا عد واحدا من آباء النظرية العنصرية . Gobineau, Essai sur l'inégalité des races humaines, édition Jean Boissel, in *Oeuvres*, vol. I, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1983, p. 280 ; Taguieff, p.38

تهدف إلى إذابة الشعوب العثمانية غير التركية في بوتقة القومية الطورانية الشاملة. وهي إدانة مستندة إلى الحقائق الآتية:

1- فرض اللغة التركية في التعليم ، و المحاكم، و الوظائف الإدارية. كتب الصحفي التركي أحمد شريف مقالة في جريدة طنين يقول فيها: ((لا يزال العرب يلهجون بلغتهم أو هم يجهلون اللغة التركية جهلاً تاماً، وكأنهم ليسوا تحت حكم الأتراك. إنَّ من واجب الباب العالي في هذه الحال أن ينسيهم لغتهم و يجبرهم على لغة الأمة التي تحكمهم. فإذا أهمل هذا الواجب، كان كمن يسعى إلى حقه بظلفه، لأن العرب إن لم ينسوا لغتهم و تاريخهم وعاداتهم، فإنهم سيعملون عاجلاً أم آجلاً على استرجاع مجدهم الضائع، و تشييد دولة عربية جديدة على أنقاض دولة الترك.))¹⁸⁸

2- التمييز الذي كان يعاني منه العرب فيما يتعلق بشغل مناصب الدولة العليا، و تفضيل الأتراك عليهم .

بيد أن سياسة التتريك قد أدت إلى عكس الأهداف التي كان يتوخاها منها أصحابها. وفي الواقع فقد أسدت خدمة للقومية العربية عن غير قصد من حيث أنها شكلت تحدياً للناس الذين لانوا إلى قوميتهم للاحتماء بها ضد الذوبان في القومية التركية. لقد ساعدهم كل ذلك على زيادة اليقظة و أكسبهم مناعة ضد سياسة التتريك. أما في مصر فالحال كان مختلفاً تماماً كما بينا. لذا ظهرت النزعة القومية في الهلال الخصيب قبل مصر.

لقد وفرت حركة محمد علي الانفصالية التجديدية ، شروط تَكُونُ كيان مصري مستقل عن الإمبراطورية العثمانية، و يمكن أن نقول مع الكاتب أحمد البرقاوي ما يلي: ((.. و

188-د. خليل موسى، اللغة العربية: مواجهات و حلول، 2013/03/10، 10-30

<http://alquds lana.com/index.php?action=article&id=2643>.

انظر كذلك أحمد برقاوي، مرجع سابق، ص:89. و جورج انطونيوس، يقظة العرب، مرجع سابق، ص: 159.

بالتالي لم يؤدج فيما بعد مطلب استقلالي قومي عربي يقيم حدا من التمايز بين الأتراك والعرب. و لم يشكل الأتراك بهذا المعنى عاملا أساسيا من عوامل نشأة القومية العربية. ولهذا كان مطلب الجامعة الإسلامية هو الأكثر بروزا في مصر و لدى مصليها الدينين. و بكلمة واحدة، لم تشكل العلاقة بين العرب و الترك مشكلة فكرية و سياسية بالنسبة إلى المثقف المصري، كما كان الحال بالنسبة إلى المثقف في الهلال الخصيب كما رأينا. ولهذا اتخذ الفكر السياسي في مصر صيغة الإصلاح الديني.¹⁸⁹

أما في الشام ، فقد طرحت العلاقة مع الأتراك في نهاية القرن التاسع عشر، باعتبارها المشكلة الرئيسية الكبرى ، فانقسم المفكرون بين مدافع عن الرابطة العثمانية، و داع لحكم لا مركزي إلى مناضل من اجل الاستقلال التام عن الإمبراطورية. و هذا يعود كما بينا إلى أن بلاد الشام كانت ولاية تابعة للإمبراطورية العثمانية حتى نهاية الحرب العالمية الأولى. بيد أن النزعة القومية العربية لم تنشأ بفعل وجود العرب كجزء من الإمبراطورية العثمانية، ونشوء صراع بين قومية عربية و قومية تركية فقط، بل أن المناخ العام الذي خلقه نشوء القوميات على المستوى العالمي، ثم بروز هذه النزعة في الولايات العثمانية الأوربية خاصة و تواصل المثقفين العرب مع الحضارة الأوروبية المتطورة أسهم كذلك بشكل فعال في نشأة النزعة القومية العربية¹⁹⁰.

توجد علاقة تلازم في الوجود بين نمو الوعي القومي لشعب ما، و انتشاره بين مختلف طبقاته، و بين بعث ثقافته الماضية، و تراثه، و استرداد أمجاده التاريخية التليدة. لذلك تبدأ الحركات القومية على شكل نهضة فكرية ثقافية، تغوص في أعماق ماضيها الثقافي والأدبي و التاريخي ، فتحياه و تسعى إلى نشره بين الناس ؛ فينجم عن ذلك أن يزداد نمو الوعي

189- أحمد برقاي ، مرجع سابق، ص: 81-82.

190- أحمد برقاي، نفس المرجع، ص: 82 .

القومي كلما اتسعت حضيرة المطلعين على الثقافة القومية من أدب وشعر وعلوم لغوية وتاريخ و سير وما إلى ذلك من إنجازات الأجداد والأسلاف .

والقومية العربية تغوص بجذورها في تربة النهضة العربية الحديثة التي بدأت دعوة لتجديد المجتمعات العربية، وإصلاح أوضاعها المتخلفة بعد أن نبهتها أوروبا إلى ذلك عقب حملة نابليون على مصر، و تسلم محمد علي باشا مقاليد السلطة فيها.

وتلك العلاقة تستبين أكثر من دراسة تاريخ القومية العربية، والنهضة العربية التي سبقتها و كانت بمثابة التربة الملائمة بخصوبتها لولادتها و نموها. و من المستحسن أن نوضح أمرا آخر عن طبيعة العلاقة بين النهضة الثقافية و بعث التراث العربي و ظهور و نمو الوعي القومي. إنها علاقة جدلية يكون فيها كل طرف سببا و نتيجة في آن واحد؛ فإحياء الثقافة التراثية و انتشارها يؤدي إلى ازدياد الوعي القومي كما قلنا سابقا، فيكون هذا الوعي عندئذ نتيجة، لكنه عندما يقوى و ينتشر يصبح سببا في اهتمام الناس بتراثهم و تصاعد حماس المثقفين للتعقيب عنه، و بعث إنجازات الأجداد و الافتخار بها. وهكذا يتحول الوعي القومي إلى حافز و سبب في البعث الثقافي للأمة. فمن هم هؤلاء الرواد الذين هيئوا الأرضية لولادة القومية العربية وما هي أعمالهم ؟

إذا كانت مصر هي البلد العربي الذي شهد أبرز اتجاهات النهضة الفكرية وهو الإصلاح الديني الإسلامي، فإن الشام و العراق هما القطران اللذان أنجزا على شكل واضح، النزعة القومية العربية، وفيهما استمررا تطور هذه النزعة فيما بعد أي بين الحربين وبعد الحرب العالمية الثانية حسب المؤرخين.¹⁹¹

191- أحمد برقاي ، مرجع سابق، ص:81.

ويكاد يجمع أكثر مؤرخي القومية العربية ، على أنها نشأت في أحضان نصارى الشام. ويعتبر ناصيف اليازجي و ابنه إبراهيم و بطرس البستاني و أحمد فارس الشدياق¹⁹² والشيخ طاهر الجزائري، و آخرون غيرهم من الرواد الذين هياؤا الأرض لولادة و نمو الحركة القومية ومهدوا الطريق أمامها لكي تتبلور و تتطور فيما بعد بما أنجزوا من أعمال فكرية و أدبية وبما قاموا به من نشاط تعليمي.

ويلزم أن نقول شيئاً عن هؤلاء المثقفين الأوائل الذين لعبوا دوراً كبيراً في الحياة الفكرية لمجتمعاتهم في ذلك العصر ، و كانوا رواداً - بحق - في النهضة الفكرية و بالتالي أسسوا لظهور للنزعة القومية .

ناصر اليازجي: ولد في لبنان في سنة 1800، و تلقى في طفولته التعليم الرسمي الذي كان شائعاً في عصره. و لم يكتف بالدروس التي كان يتلقاها عن كاهن القرية بل حفزته إلى البحث عن المعرفة في أماكن أخرى ، ولم يكن من الميسور آنئذ الحصول على كتب مطبوعة ، فكانت وسيلته الوحيدة أن يلجأ إلى المخطوطات المخزونة في مكاتب الأديرة. و كانت قدرته على العمل كبيرة و ذاكرته قوية، فحينما كان يعثر على نص يعتقد أنه جدير بالدراسة العميقة، كان يحفظه عن ظهر قلب، أو ينسخه بخط يديه. و قد مكنه ارتياده للمكاتب من الوصول إلى أعماق الأدب العربي القديم الذي كان آنئذ مجهولاً، وكشف له ذلك عن مدى الدمار الذي لحق بهذا التراث على مر العصور. و منذ ذلك الحين أصبح شغله الشاغل أن يحيي هذا التراث و يستعيد الماضي. و قد أيقظ جمال هذا الأدب الدفين الوجدان العربي في نفسه، و أصبح يدعو بلا كلل و لا ملل إلى بعثه و إحيائه. لقد أدرك اليازجي أن العناية باللغة العربية و علومها سترتب عنها نمو و تطور الوعي العربي وإبراز مقومات الأمة العربية، و إثبات شخصيتها أمام التحديات التي كانت تواجهها. ولذلك كان يدعو بحماسة لا تقتر و قوة لا تلين إلى بعث التراث العربي القديم.

192- مسيحي من سوريا لكنه اعتنق الإسلام فيما بعد.

أصبح علما مشهورا من أعلام اللغة العربية، وأصبحت كتاباته المتميزة بصفاء الأسلوب ووضوحه أمثلة يحتذى بها لنماذج جديدة في التعبير الأدبي. ولجأت إليه الإرساليات التبشيرية طالبة العون منه على إصدار كتب في علوم اللغة العربية بهدف استعمالها في مدارسها التبشيرية، فاستجاب بأن ألف لها كتباً في النحو والبلاغة والعروض والمنطق، ولكنها انتشرت بين جميع المدرسين و الطلاب و كانت فائدتها أعم وأوسع مجالاً، وبقيت لمدة طويلة بعد وفاته توجه لتدريس علوم اللغة.

ولم يقتصر تأثيره على انتشار كتبه، فقد أصبح بيته مزاراً يتردد عليه جمهور من المعجبين باستمرار ليحدثهم عن مواطن الجمال و السحر في اللغة العربية التي أحبها حبا جما. و كانت اللغة الوحيدة التي يتقنها . و قد أثر بقوة في العديد من أبناء وطنه بأن دفعهم نحو بعث التراث العربي القديم وإحيائه. و يقول من عرفوه انه لم يكل و لم يتعب في الدعوة إلى إحياء الأدب العربي القديم، حتى نجح في إقناع عدد كبير من طلابه بذلك. وكان يتجه بدعوته هذه إلى النصارى و المسلمين على حد سواء، فيهييب بالجميع، نصارى و مسلمين، أن يذكروا تراثهم المشترك و أن يبنوا على أسسه مستقبلاً يجعلهم إخواناً متآلفين. و قد أثر في أبنائه بهذه الآراء حتى بلغ من تأثر أحدهم و هو إبراهيم أن أصبح له شأن في تاريخ الحركة القومية العربية¹⁹³ كما سنين ذلك فيما بعد.

بطرس البستاني: ولد سنة 1819 في لبنان، و كان عربياً مسيحياً كما يدل عليه اسمه. يختلف عن اليازجي في أنه تلقى أحسن ضروب التعليم الذي كان موجوداً في عصره، التحق بكلية الدير، و تعلم فيها السورانية و اللاتينية فضلاً عن العلوم اللاهوتية وعلوم اللغة العربية . كان يتقن أيضاً عدة لغات حديثة منها الإنجليزية و الإيطالية و الفرنسية، و قد ساعده ذلك على الاطلاع الواسع على الفكر الغربي. ثم احترف التدريس. و حين طلب منه إيلي سميث أن يساعده في ترجمة التوراة انهمك في تعلم العبرية و الآرامية واليونانية القديمة

193- أنظر، جورج أنطونيوس ، يقظة العرب، مرجع سابق ، ص: 109-111.

، و أخذ يستزيد من معرفته بالسورانية و اللاتينية ، حتى أصبح متمكنا من جميع اللغات التي كتبت بها نصوص التوراة . فكان صاحب ثقافة موسوعية.

عندما انتهى من ترجمة التوراة إلى العربية بدأ في تأليف معجم للغة العربية، صدر في مجلدين بعنوان ((محيط المحيط)) . و عندما لاحظ أن كبر حجمه قد يحول دون استفادة الكثرة الغالبة من الطلاب و المثقفين منه ، اختصره بعنوان ((قطر المحيط)) .

وكان أثره الهام الثاني دائرة معارف عربية. و قد شرع في تأليفها بعد انتهائه من معجمه، و قد ساعدته معرفته باللغات الحديثة على الإفادة من المصادر الأوروبية التي استطاع الرجوع إليها. كما استقى معلوماته من المصادر العربية الأدبية و التاريخية . وظهر منها حتى وفاته ستة أجزاء .

دفعته الحرب الأهلية التي اندلعت بين الدروز و النصارى سنة 1860 إلى إصدار صحيفة أسبوعية بعنوان ((نفيير سوريا)) كان يدعو فيها إلى التوفيق بين العقائد المختلفة، وإلى الاتحاد و التعاون في طلب المعرفة، لأن المعرفة كما يرى تؤدي إلى الاستتارة العقلية، و الاستتارة تؤدي إلى القضاء على التعصب و تحل محله المثل العليا المشتركة بين الدينين . و كان هذا الكلام جديد في ذلك الوقت في بلاد الشام ، و كان يشتمل في طياته على نواة الفكرة القومية.

بعد ذلك أنشأ مدرسة سماها ((المدرسة الوطنية)) كانت تستقبل التلاميذ من مختلف العقائد ، و كانت تقدم لهم تعليما أساسه التسامح الديني و المثل الوطنية. و قد كان ناصيف اليازجي مدرسا فيها للغة العربية . و قد ذاعت شهرتها و تخرج منها الكثير ممن أصبحوا مشهورين فيما بعد.

في سنة 1870 أنشأ صحيفة سياسية أدبية اسمها ((الجنان)). و كانت الغاية منها محاربة التعصب و الدعوة إلى الاتحاد و التقاهم و توجيه الأفكار إلى التسامح الديني. وكان

شعارها هو ((حب الوطن من الإيمان)) . و كان يكتب في هذه الصحيفة عدد من الكتاب من البلاد المجاورة و من بلاد الشام . و كان يحرص على أن يبرز هذا الشعار على الصفحة الأولى في كل عدد.¹⁹⁴

ويلاحظ أن البستاني رفع شعارات نوعية لم تكن معروفة في بلده حتى ذلك الزمان مثل "حب الوطن من الإيمان" ، و يمكن أن يكون هذا الشعار قد تبلور لديه في سياق محاولة استبدال أصرة القومية العربية بالأصرة الدينية و العثمانية التي كانت تربط بين جميع رعايا الإمبراطورية العثمانية . فكان لابد من بدائل روحية أخرى تستطيع أن تحل محل الأصرة الدينية ، مثل الحس الوطني، و المواطنة ، و حرية العقيدة. و ظهرت تأثيرات هذه الأفكار فيما بعد و تجسدت في البداية في ظهور رغبة قوية لدى المسيحيين تمثلت في تقديم الرابطة الوطنية على رابطة الدين التي كان رواد النهضة و المصلحين المسلمين يقدمونها على رابطة الوطن و الإقليم.

الشيخ طاهر الجزائري: لعب الشيخ طاهر الجزائري¹⁹⁵ دورا كبيرا في نشر الوعي القومي في المشرق العربي. و قد اعتبره الكثير من المؤرخين واحدا من بين الرعيل الرائد من

194- أنظر، جورج انطونيوس، يقظة العرب، مرجع سابق، ص: 113-114.
195- ولد الشيخ طاهر الجزائري في دمشق سنة 1852، و توفي فيها سنة 1920. والده هو الشيخ صالح، هاجر من الجزائر، و بالضبط من منطقة بجاية مع مجموعة من علماء الجزائر إلى الشام سنة 1847، عقب توقف مقاومة الأمير عبد القادر. وعرفت هذه الهجرة بهجرة المشايخ . تولى والده الشيخ صالح الإفتاء على مذهب المالكية في دمشق لأن معظم المهاجرين الجزائريين كانوا على هذا المذهب. واشتهر من أبناء أسرته بالإضافة إلى ابنه الشيخ طاهر ابن شقيقه سليم الجزائري الذي كان من كبار ضباط الجيش العثماني، و الذي أعدمه جمال باشا 1916 بسبب نشاطه القومي و السياسي.
كان الشيخ طاهر يجيد عدة لغات منها: الفرنسية و السريانية و العبرية و الفارسية و التركية والأمازيغية بالإضافة إلى العربية بطبيعة الحال. مارس مهمة التعليم و التفقيش، و كان عضوا نشطا في عدة جمعيات علمية و خيرية. ألّف عدة كتب لتلاميذ المدارس في جميع الفروع كالحساب و النحو وغيرها.

المفكرين العرب في تلك المرحلة. فقد كان بذرة الفكرة القومية والإصلاحية والتعريب،¹⁹⁶ ومؤسس المكتبة الظاهرية في دمشق التي جمع لها الكتب و المخطوطات طوال عمله النشط. و كان على اتصال برجال العلم و الدولة، مسلمين و مسيحيين، واستطاع أن يجعل اللغة العربية لغة التعليم. و كانت له حلقة من رجال سوريا ممن أدوا دورا بارزا في تاريخها، و منهم من أعدمهم جمال باشا.¹⁹⁷ في هذه الحلقة كان الشيخ طاهر الجزائري يجتمع كل أسبوع بعد صلاة الجمعة في منزل رفيق العظم بطبقة من العلماء و الطلبة والشباب المتعطش إلى المعرفة و البحث عن الحرية. كان هؤلاء وغيرهم يجتمعون بالشيخ طاهر، في حلقات علم و مدارس، و كان من بينهم شباب سيكون لهم في المستقبل دورا هاما في العمل السياسي و الفكري القومي، نظير رفيق العظم، الذي أصبح أحد مؤسسي جمعية الشورى العثمانية في العام 1907. و قد دعا مع رشيد رضا إلى نظام حكم دستوري و برلماني في مجتمع عثماني مفتوح، بغض النظر عن العرق أو الدين أو القومية. و ضمت الحلقة أيضا الطبيب عبد الرحمن الشهبندر ، أحد رجال القومية العربية المعروفين، و عبد الرحمن الزهراوي الذي ترأس المؤتمر القومي في باريس سنة 1913، و سليم الجزائري، القائد العسكري، و فارس الخوري، و كذلك كان من رواد هذه الحلقة محب الدين الخطيب و محمد علي كرد. و كانت أكبر حلقة أدبية ثقافية. كان مجلس هذه الحلقة يتناول و يستعرض المسائل العلمية و الفكرية و السياسية خلال الأسبوع، و كان يدعو إلى تعلم العلوم العصرية، ودراسة تاريخ العرب، و تراثهم العلمي، و آداب اللغة العربية، و الأخذ المدنية الغربية. و كان الشيخ طاهر هو الذي يدير هذه الحلقة و يوجهها. يقول علي سلطان عن الشيخ طاهر: ((... و كان لحلقة الجزائري دور مميز في نشر جو من الوعي العربي، و في

كان يشجع تعليم البنات ناهيك عن الذكور، فعمل على افتتاح كثير من المدارس الابتدائية في دمشق كان من بينها مدارس للإناث.

196-أنظر، هاني الهندي، المرجع السابق، 187

197-أنظر، هاني الهندي، المرجع السابق، 187

هذا الجو تألفت حلقة ثقافية سياسية في دمشق في العام 1903 من شباب الصفوف الأخيرة لمدرسة الحكومة الثانوية (مكتب عنبر) وآخرين ممن تأثروا بما يدور في حلقة الجزائري، ولديهم نزعة عربية، و كان لها أثر في الحركة القومية. وانتقل اثنان من رواد تلك الحلقة إلى استانبول للدراسة، و هناك أسسا في سنة 1906، مع اثنين اخزين، جمعية النهضة العربية، ولعبت هذه الجمعية دورا هاما في السنوات التالية)¹⁹⁸ ويقول عنه يوسف الشويري: ((وعلاوة على تأسيسه أول مكتبة عامة في سوريا، هي المكتبة الظاهرية ... فإن اهتمامه المباشر بإحياء الثقافة العربية في حقول المعرفة كافة يكشف عن صلة مباشرة بين الإصلاح الديني و نشوء العروبة الحديثة بوصفها هوية قومية واضحة.))¹⁹⁹

3. من الثقافي إلى السياسي في الحركة القومية.

بدأ الوعي القومي الحديث في بلاد الشام بنهضة ثقافية. و الواقع أن البعث الأدبي كان يسبق عادة الوعي السياسي في أغلب البلاد التي عرفت نشاطا قوميا، و هذه ظاهرة طبيعية. وقد كان الأمر كذلك بالنسبة لعرب الشام، فإن جذور الوعي العربي، كما سبق أن لاحظنا، كانت ثقافية، و إن دور الثقافة العربية و اللغة العربية كبير في التمهيد لتكوين فكرة الأمة العربية. فإن اتجه الناس هناك إلى تكوين نهضة فكرية تبعث أدبهم العربي وتراثهم، فلأنهم وجدوا فيه شخصيتهم التاريخية و ذاتهم، و فيه استيعاب لدورهم التاريخي.

ولذا نجد أن النشاط الثقافي الذي تمثّل في الجمعيات الأولى التي تأسست في بلاد الشام مثل ((الجمعية السورية العلمية)) التي نشأت في بيروت سنة 1857 و الحلقة الثقافية التي تكونت في دمشق في أواخر القرن التاسع عشر حول الشيخ طاهر الجزائري، ثم الحلقة الثقافية الصغيرة بدمشق، التي تبلورت في عام 1903 بجمعية سرية، و أثمرت في جمعية

198-علي سلطان، تاريخ سوريا، 1908-1918، نهاية الحكم التركي، دمشق، دار طلاس، 1987،

ص: 19. نقلا عن هاني الهندي، مرجع سابق، ص: 199

199- يوسف الشويري، مرجع سابق، ص: 187.

النهضة العربية في سنة 1906، كل هذه جمعيات ثقافية في الأساس، و لكن كان لها نشاط ثقافي سياسي في آن واحد.

وقد ضمت بعض الجمعيات كالجمعية العلمية السورية ممثلين من مختلف الطوائف، وكانت مظهر وعي قومي مشترك. و كان إبراهيم اليازجي أحد أعضائها، قد نظم قصيدة اتخذت صورة النشيد الوطني. و القصيدة في جوهرها، تحريض للعرب على الثورة: تغنت بأمجاد العرب، و بمفاخر و روعة أدبهم، و بالمستقبل الذي يستطيعون صنعه لأنفسهم باستلهم ماضيهم. و انتقدت شرور الفرقة الطائفية، و نددت بالحكم التركي للبلاد العربية. وأهابت بالسوريين أن يتحدوا للتخلص من ذلك الحكم. و كانت مثيرة للمشاعر، مفعمة بالألفاظ التي تلهب الحماسة. أقيمت في ثمانية من أعضاء الجمعية، اجتمعوا سرا، وكانوا جميعا متفقين في التفكير، يتقاسمون نفس الفكرة القومية .

كان للقصيدة أثر بالغ في نفوس الطلاب والمثقفين، وساهمت في تغذية الحركة القومية. وكان مطلعها:

تنبهوا و استيقوا أيها العرب فقد طمى السيل حتى غاصت الركب

وأما حلقات دمشق فقد كانت تدعو إلى دراسة تاريخ العرب و قواعد اللغة العربية وآدابها، و تهدف من وراء ذلك إلى بعث العروبة من خمولها، و تلتها جمعية النهضة السورية، التي أظهرت الاهتمام الثقافي نفسه لتستهض الهمم لإعلاء شأن الأمة العربية وتحريها²⁰⁰.

سبق المسيحيون العرب أبناء وطنهم من العرب المسلمين إلى التحسُّس بالشعور القومي، و إلى المجاهرة بالحركة القومية؛ و على أيديهم تشكَّلت أولى الجمعيات السرية و العلنية

200-أنظر، عبد العزيز الدوري، الأعمال الكاملة للدكتور عبد العزيز الدوري، الجذور التاريخية للقومية العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص: 50-51.

التي كانت تعمل على نشر الوعي القومي و التي اعتبرت فيما بعد بمثابة نواة القومية العربية. فما هي أولى هذه الجمعيات و ما هو الدور الذي لعبته؟

أنشأ ناصيف اليازجي و بطرس البستاني ((جمعية الآداب و العلوم)) في بيروت. وكان أعضائها الخمسون كلهم من نصارى الشام بالإضافة بعض الأعضاء الأجانب من المبشرين الأمريكان. استمرت الجمعية في نشاطها مدة خمس سنوات، أصدرت في عامها الأخير كتابا من أعمالها تضمن عرضا شاملا لما قامت به من أعمال، و تلخيصا موجزا لكل بحث القي في اجتماعاتها التي كانت تعقدها.

ثم أخذت الآراء تتغير مع مرور الوقت، فتقدم المسلمون باقتراح يتضمن تكوين جمعية جديدة تتحد فيها جهود أهل الأديان جميعا لخدمة العلم و اللغة العربية، بشرط ألا يكون للمبشرين أي دور فيها. و هكذا أنشئت ((الجمعية السورية العلمية)) التي ضمت علماء مسلمين مثل العالم الدرزي الأمير محمد أرسلان، و نصارى من جميع الطوائف من بينهم أحد أبناء البستاني كما ضمت عدد كبير من الشخصيات البارزة من خارج بلاد الشام، وخاصة في القسطنطينية و القاهرة. و أصبح الرابط الذي يؤلف بين أعضائها هو الاعتزاز بالتراث العربي و الرغبة في إحيائه. و قد اعتبر بعض القوميون إنشاء هذه الجمعية أول مظهر للوعي الوطني الجماعي، وأنها كانت بمثابة مهد حركة سياسية جديدة صاعدة بما كانت تمد حركة الوعي القومي العربي بالمادة الفكرية. و بما كانت تدعو إليه من إحياء للتراث العربي، والتغني بأمجاد العرب. فأهابت بالناس إلى الالتفات في نهضتهم الأدبية و الفكرية الحديثة إلى ماضيهم البعيد ليستلهموا منه القيم والمعاني وأساليب التعبير. فظهرت مؤلفات أدبية ولغوية وقصائد شعرية تعبر عن إحساس جديد هو الإحساس بالقومية العربية والثقافة العربية. واستثاروا بذلك الحمية للدفاع عن اللغة العربية والتراث عبر تذكير العرب بماضيهم و دعوتهم إلى التمسك بلغتهم . و كانت هذه هي بداية بروز النزعة القومية . يقول جورج

انطونيوس ((يحق لنا أن نقول أن أول صوت ظهر لحركة العرب القومية كان في اجتماع سري عقده بعض أعضاء ((الجمعية العلمية السورية)).²⁰¹

201- جورج أنطونيوس نفس المرجع ، ص:120.

الفصل الثاني: دور الجزائريين في الحركة القومية.

1. الجزائريون و القومية.

سنكرس هذا الفصل لمناقشة فكرة عرضناها منذ حين في المبحث السابق مؤداها أن القومية العربية مشرقية المولد أو بالأحرى رأت النور في بلاد الشام، و من ثمَّ انتشرت إلى بقية البلاد العربية. و يلاحظ الدارس للقومية العربية ما يشبه الإجماع بين المؤرخين و المفكرين القوميين على ما قلناه. حتى أن هذه الفكرة أخذت طابع المصادرة أو البديهية عند الدارسين لها. و لا نجد من يعترض عليها اعتراضا واضحا. لكن ما مدى صحة هذه الفكرة الرائجة ؟ هل صحيح أن عرب الشام عرفوا القومية قبل غيرهم من الشعوب العربية، و بالتخصيص قبل الجزائريين؟ وما هي النتيجة التي سيسفر عنها التقيب في ملفات التاريخ و دفاتره فيما يخص هذه المسألة؟

نبدأ قولنا بالتذكير بالحقيقة الآتية و هي: أنه لا يكفي أن تكون الفكرة رائجة و مسيطرة على الأذهان لكي تكون صحيحة. لأن الانتشار و الرواج و الذبوع ليس حجة. فكم من فكرة سيطرت على العقول ردحا من الزمن، و لم يرتاب أحد في صحتها، و لكن البحث العلمي والتحليل الموضوعي كشف عن تهافتها. و بناء على ذلك نقول أن الفكرة الرائجة التي تُرَجِّع ميلاد النزعة القومية إلى بلاد الشام، و من ثمَّ تسربت إلى البلاد العربية الأخرى بما فيها الجزائر تتطوي على الكثير من المبالغة و الذاتية، و فيها زهول عن الوقائع التاريخية التي مرت بها البلاد العربية الأخرى و لاسيما الجزائر. فعلاً لقد حُخِّلَتْ و أزيحت مفاهيم القومية و الوطنية كما كانت راسخة بصفائها و وضوحها في عقول و قلوب الجزائريين، بعد أن وَفَدَتْ إليهم في الستينيات، و قبل ذلك من القرن الماضي مفاهيم القومية العربية كما صاغتها إيديولوجيات القوميين العرب في المشرق. و قد أدى ذلك إلى زهول الناس عن القومية التي كانت تعني الوطنية كما عرفوها و كما رَسَخَهَا في ضميرهم الجمعي تحديهم الطويل و نضالهم المستمر

ضد الاستعمار الفرنسي الاستيطاني زهاء قرن و نصف من الزمن تقريبا ، فوقع لديهم تشويش في تلك المفاهيم النوعية ((الأمة و القومية و الهوية و الوطن)) التي كانت راقية وواضحة جلية في أذهانهم ، و التي كانت ثمرة ناضجة لصراع عنيف و جهاد مرير و تاريخ فذ، و كانت الخيط الهادي في مناهضتهم للاستعمار الفرنسي مدة طويلة من الزمن فيما بعد.

لقد رأينا أن القوميين العرب يقولون أن النزعة القومية نشأت في الهلال الخصيب و يعللون ذلك بالإصلاحات التي باشرها العثمانيون و محمد علي و بعض خلفائه في الإمبراطورية، والتي سمحت بالاحتكاك بالثقافة الأوروبية التي وفدت مع الإرساليات التبشيرية، والبعثات العلمية أو عن طريق التجارة مع أوروبا الرأسمالية أو الحملات الاستعمارية، ثم جاءت سياسة التتريك التي طبقها الاتحاديون عقب سيطرتهم على السلطة في بداية القرن العشرين لتهد المشاعر القومية و تقوي الشعور القومي أكثر فأكثر. ففي هذا المناخ بدأت النهضة العربية بالنمو، و الوعي القومي بالبروز، و النزعة القومية العربية بالتبلور.

و الحقيقة أن الجزائريين اكتسبوا الوعي القومي و عرفوا القومية بالمفهوم الجزائري أو الوطنية و الأمة و الهوية و مارسوها قبل أن تتبلور و تتضح في المشرق كما سيتبين فيما بعد. لأن العوامل التي يتولد عنها الوعي القومي توافرت في الجزائر بشكل أكثر حدة و أكثر عمق. أليست نفس الأسباب تصنع نفس النتائج كما يقول قانون الحتمية؟ و لنا أن نتساءل كيف كان ذلك؟ صحيح أنه لم ترتفع أصوات في الجزائر لتتحدث عن القومية أو تنتج نظريات فلسفية و إيديولوجية عنها بالشكل الذي حدث في المشرق في القرن العشرين. ويعود سبب ذلك إلى أن الجزائريين كان لهم في ذلك الوقت حديث آخر، و انشغال أهم من التفكير النظري في الأمة أو القومية . ثم أنهم كانوا يمارسون القومية على أرض الواقع بتلقائية واضحة و عفوية جلية. لأن الأمة الجزائرية كانت تمر بمرحلة خطيرة من مراحل حياتها. وكانت هناك قضية تسيطر على مشاعرها، و تجلب انتباهها و لا تبيح لها الانصراف عنها إلى شيء آخر سيكون ثانويا مهما علا شأنه بالنسبة إليها. كان الغزو الفرنسي للجزائر قضية القضايا بالنسبة للأمة الجزائرية، و

ليس غريبا أن تسيطر هذه القضية على المشاعر والعقول و العواطف ، فتحرك الأفكار و تعبئ الطاقات و تنضج الوعي القومي و تجسده على أرض الواقع بالوحدة لمجابهة الغزاة من أجل دحرهم .

الجزائر كانت قد تعرضت في بداية الربع الثاني من القرن التاسع عشر الى عدوان عنيف من قبل أمة قوية جاءت لتحتل أرضها، و تستعبد سكانها، و تسلب منها سيادتها وتدوس كرامتها . لذا لم يكن لدى الجزائريين شيئا أهم من رد هذا الغزو المفاجئ القاسي والرهييب . وقد نبه هذا الغزو الجزائريين إلى حقيقة هامة سيكون لها أثرا كبيرا على نفوسهم و على نمو واكتمال و نضج الوعي القومي أو بالأحرى الوطنية عندهم ، و أعني بها تخلي السلطة الرسمية عن واجب الدفاع عنهم و تنظيم المقاومة لصد الغزاة . لقد لاحظوا أن حكامهم الأتراك سلموا الجزائر و سكانها لقمة صائغة لمُعْتَدٍ مغتصب مقابل الحصول على مصالح شخصية زهيدة . ولاحظوا أن الإمبراطورية العثمانية التي كانوا جزءا منها لم تفعل شيئا لرد الغزو عنهم، بل زهدت زهدا كليا في مساعدتهم للدفاع عن أنفسهم ، و لاحظوا أيضا أن العرب من حولهم لم ينشغلوا بقضيتهم و ما آلوا إليه من محنة تهدد وجودهم وبقاءهم. لقد كان من الطبيعي أن يتساءلوا وأن يجيبوا عن ذلك كله. و هكذا اكتشفوا فجأة حقيقة لا تقوى الشعارات على تكذيبها و هي أن تاج الأمة الإسلامية المرصع بجواهر الوحدة يخفي في الواقع تحته أمما مختلفة متعددة متفرقة، شعار كل أمة هو: ((نفسى نفسى)). و إلا بماذا يُفسِّرون تتصل هذه الأمة عن القيام بواجب الدفاع عنهم ، و هم ولاية تابعة للإمبراطورية الإسلامية تدفع الضرائب و تقوم بواجب الدفاع عن الباب العالي كلما اقتضت الضرورة؟²⁰² بماذا يفسرون تخلي هذه الأمة عنهم في تلك الأيام العصبية ؟ هذا الواقع نبه الجزائريين جميعهم ، عاقلهم و أحمقهم ، مثقفهم و جاهلهم إلى أنهم أمة قائمة بذاتها ، متميزة، أمة تقف وحيدة للدفاع عن كيانها ، و الذود عن أرضها. أدركت بحكم الوقائع أن مصالحها تختلف عن مصالح الآخر الأجنبي الذي حكمها مدة طويلة من

202- حُطِّمَ الأسطول الجزائري في معركة نافارين دفاعا عن الإمبراطورية العثمانية سنة 1927.

الزمن باسم آصرة الدين أو باسم الجامعة الإسلامية. وتختلف عن المغتصب الذي لم يخف نواياه العنصرية والاستعمارية منذ الوهلة الأولى، و منذ الاحتكاك الأول به. ليس أدل على أنهم أمة قائمة بذاتها من تخلي الجميع عنهم، و وجودهم وحدهم وجها لوجه أمام أمة تختلف عنهم في اللغة والدين والثقافة و الحضارة، و المصالح، أمة مكتملة التكوين. فهذه الظروف الاستثنائية أيقظت فيهم الوعي القومي و أنضجته، و هزت فيهم العاطفة القومية التي هي في جوهرها حب الوطن والأرض والبلد و قبول التضحية من أجله. لقد جعلت هذه الأحداث الاستثنائية الأمة الجزائرية تشعر بذاتها بوضوح تام.

وبتعبير آخر فقد أيقظت طلاقات مدافع خلفاء نابليون الذين نزلوا في سيدي فرج الجزائريين من سباتهم، بعد أن رأوا حكامهم الأجانب، و قد لانوا بالفرار فاتحين الطريق أمام الغزاة لاحتلال بلد كانوا يزعمون أنهم خلفاء شرعيون عليه. في هذه اللحظة تقطن الجزائريون إلى حقيقة هامة ستبقى صافية و واضحة في أذهانهم و قوية راسخة في وجدانهم -إلى أن يسترجعوا سيادتهم- ألا وهي أنهم أمة قائمة بذاتها. لذا قرروا أن يتولوا أمر أنفسهم بأنفسهم. فأجلوا الصدا عن سيوفهم، و شهروها في وجه الغزاة الذين كانوا قد أعادوا سيوفهم إلى أعمادها بعد أن استسلم لهم الهاربون مقابل الحفاظ على مصالحهم الشخصية، و مصالح أبناء قوميتهم.

لقد وجد الجزائريون أنفسهم أمام واقع رهيب يتعين عليهم مواجهته كأمة واحدة متضامنة متماسكة معتمدة على نفسها. و قد عبر الرأي العام الجزائري آنذاك عن وعيه القومي بواسطة الوحدة التي تجسدت في انصهار القبائل الجزائرية في جيش واحد لمقاومة العدو تحت قيادة موحدة تمثلت في كل من الأمير عبد القادر في الوسط و الغرب، و أحمد باي في الشرق دفاعا عن الوطن و الحق في الحياة و الحق في العيش بكرامة. فأين تُلتمَس القومية الراقية و الوعي القومي الناضج إذا لم تُلتمَس في هذه الأشياء، أي في الوحدة و التضامن و التماسك و تحمل المسؤولية و التضحية في سبيل الدفاع عن الأرض و الوطن و الحق في البقاء؟ لقد دفعت

الحروب و أهوالها الجزائريين إلى دخول حظيرة جديدة هي حضيرة الوطنية القومية بعد أن كانوا مخدوعين بوهم التماهي أو التطابق مع الأمة العثمانية القائمة على شعار الوطنية الدينية أو الوحدة الإسلامية .

فتلك الروح القومية و تلك الوطنية الناضجة هي التي دفعت الناس إلى الوحدة، و أوقدت في صدورهم نيران الغضب المحفزة للدفاع عن بقائهم كأمة متميزة . فمرجل القومية المتقد هو الذي كان يدفع الجزائريين دون غيرهم من الناس إلى مجابهة المعتدي، و يحفزهم نحو الاندفاع إلى الموت كما تتدفع الفراشات إلى النور دفاعا عن وجودهم كشعب و كأمة قائمة بذاتها.

وبالرغم من تمكن فرنسا من قمع المقاومة و احتلال الجزائر، بيد أنها لم تستطع إخماد جذوة القومية أو الوطنية الملتهبة و المتماهية مع فكرة الوطن في قلوب الجزائريين. بل كانت النزعة القومية أو بالأحرى الوطنية تشد و تقوى كلما رفع الغزاة من سقف التنكيل و التقتيل و الإبادة الجماعية في حق الجزائريين. وما معاودة المقاومة كلما كانت تحين الفرصة إلا دليلا على ذلك. فكلما أخذت مقاومة ثارت أخرى و انتشرت في كل أرجاء البلاد، و إن أحببنا تعبيرا أدق في الجزائر فقط، في الجزائر دون غيرها، و بسواعد و أرواح و قلوب الجزائريين وحدهم.

وعليه يمكن أن نقول أنه عندما بدأ عرب الهلال الخصيب يقتربون بخطوات عشوائية مرتبكة من مفاهيم الأمة و القومية و الوطنية والهوية كان الجزائريون يمارسونها على أرض الواقع، و كانت القومية قد حققت أحد أهدافها الجوهرية و الماهوية المتمثلة في الوحدة العسكرية والسياسية لمقاومة العدو الخارجي²⁰³. وأصبحت القومية واقعا معيشا، ولذا لم يكن الحديث عنها مطلوبا. و اتجهت القومية نحو تحقيق هدف استرداد السيادة و دحر الغزاة، وهو أسمى هدف تتجه له الوطنية، أية وطنية في العالم. فإذا لم يتكلم الجزائريون في ذلك الوقت عن

203-دافع سكان بجاية عن مدينة دلس اثر محاولة احتلالها من قبل فرنسا. و كان ابن زعموم قد بايع و أيد الأمير عبد القادر في منطقة القبائل.

القومية كلاما نظريا فلأنهم كانوا يتصرفون على أساسها و وفقا لها. و كانوا قد عرفوا معنى الوطن و حدوده بفضل انتشار المقاومة في أراضي الجزائر كلها. و قد التفت الجزائريون من حولهم فوجدوا أنفسهم يقاومون و يتحملون عبء المقاومة وحدهم و يموتون من أجل وطن مخصوص بوصفه أرضا متعينة واضحة الحدود ، بينما كان الآخرون يعيشون مشاكل أخرى وطموحات أخرى غير أبهين بما يحدث للجزائر و أهلها.

و قد عمل الأمير عبد القادر على تقوية الدولة و إقامة علاقات مع الدول المجاورة على أساس المصلحة الوطنية و القومية. و بناء على ذلك يمكن القول أن القومية الجزائرية كانت قد تجاوزت مرحلة البحث و النقاش و التتظير و أصبحت حقيقة مجسدة في الدولة و في واقع الناس، و أصبحت سلوكا قوميا و وطنيا، و أخذت طابع الظاهرة الاجتماعية بحكم الأحداث التي فرضها الغزو الفرنسي للجزائر.

و المتأمل في خطب الأمير عبد القادر التي كان يتوجه بها إلى الجنود و القبائل ليحثهم فيها على المقاومة يجد أنها تدل دلالة واضحة على نضج الوعي القومي لديه و لدى عامة الناس بدليل أنهم كانوا يستجيبون لها، فيتهافتون إلى الانضمام إلى جيشه. فهذه الاستجابة لم يكن من الممكن أن تحصل لولا تغلغل تلك الحقيقة الموضوعية في قلوبهم، ألا وهي العاطفة القومية أو الوطنية القوية و الوعي القومي الناضج. قال الأمير عبد القادر في ندائه للجزائريين في بداية الثورة: ((إنكم أيها الجزائريون قد أصبحتم الآن تحت رحمة رومي يقاضيك رومي ويدير شؤونكم رومي . إن الرومي قد انتهك مساجدكم و أخذ أحسن أراضيكم و أعطاهم إلى بني جنسه و اشترى أعراض نساءكم ،إن يوم يقظتكم قد حان هلموا جميعا عند سماع صوتي

أيها المسلمون إن الله قد وضع مسبغة الملتهب في يدي وإننا جميعا سنمضي إلى الأمام ونروي
حقول وطننا²⁰⁴ بدماء الكفار.))²⁰⁵

في هذه الخطبة يستخدم الأمير لفظ الوطن بدلالته المعاصرة، ولفظ الجزائريين أي المواطنين
أو سكان الوطن، في وقت لم تكن تلك الكلمة تستخدم في بلاد الشام بالمفهوم الذي استخدمه
بها الأمير عبد القادر. ربما بدا لنا اليوم أن هذه الألفاظ عادية مألوفة واضحة جلية لا جديد
فيها، لكن البلاد العربية لم تكن قد سمعت بها أو عرفت كما نعرفها اليوم. فهذا الكلام يشمل
في طياته على معنى القومية وعلى نضج الوعي القومي عند الأمير و عند من يتوجه إليهم بهذا
الخطاب.

و خطب الأمير عبد القادر أيضا قائلا: ((إن هذه القارة هي بلاد العرب²⁰⁶ و مهما مكثتم
فيها معشر الفرنسيين فأنتم لستم سوى عابري سبيل و لو طال مكثكم فيها ثلاثمائة²⁰⁷ عام ،

204- جدير بالملاحظة أن الأحزاب في الجزائر لم تطلق على نفسها عبارة أو صفة القومية أو العروبة
كما هو الشأن في المشرق العربي منذ أن بدأ الجزائريون يمارسون النشاط الحزبي في العهد الاستعماري،
بل كانت و لا تزال إلى الآن تصف نفسها بالوطنية أو الجزائرية. (جبهة التحرير الوطني مثلا).

205- أبو القاسم سعد الله، منطلقات فكرية، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، ط. الثانية، 1982،
ص: 118-119.

206- كان الجزائريون يعتبرون عربيا كل مسلم ، حتى لو اعتبر نفسه غير عربي . أما غير المسلم فلا
يعد في نظرهم عربيا حتى لو تكلم العربية أو كان عربيا فعلا. و الحقيقة أن هذه النظرة التي تطابق بين
العروبة و الإسلام قديمة و كانت موجودة في الماضي عند الشعوب الأخرى التي اعتنقت الإسلام.
والقصة الآتية تثبت ذلك. وعد أشرس بن عبد الله السلامي أمير خرسان و ما وراء النهر (729- 839)
بإعفاء من يسلم من الضريبة. فأقبل الكثيرون على دخول الإسلام . فشكا الدهاقون و الفرس الى الأمير:
((ممن نأخذ الخراج و قد صار الناس كلهم عربا)) و يريدون بكلمة (عرب) المسلمين الجدد من الفرس
. أنظر، الطبري، تاريخ الطبري، ج 8، ص: 196. نقلا عن عبد العزيز الدوري، مرجع سابق ص: 20.

207- الأتراك مكثوا في الجزائر ثلاثمائة سنة.

ومثل الترك سينتهي الأمر بخروجكم منها.)²⁰⁸ و يقول سكان سهل غريس الواقع في نواحي معسكر مخاطبين المارشال بيجو بعد الإنذارات التي وجهها إليهم، والتي طالبهم فيها بالاستسلام: ((... و هل يخفى عليك أن بلادنا تمتد من وجدة إلى تونس، و أنها تضم الجريد والتل و الصحراء، و أن المرأة عندنا قد تقطع وحدها كل هذه المناطق الشاسعة من غير أن يصيبها سوء من أحد، وأن نفوذكم لا يتجاوز التراب الذي تدوسه أقدام جنودكم، و لكي تتأكد من هذا ، ما عليك إلا أن تذهب إلى الصحراء، فسوف ترى كيف أن سكان الجزائر ووهران ومستغانم، يجردون من أرزاقهم و يقتلون تقتيلا على أبواب هذه المدن.)²⁰⁹

الشيء البارز في هذه الخطبة هو تشبيه الأمير عبد القادر الفرنسيين بالأتراك من حيث أنهم في نظره غرباء و محتلون مثلهم جاءوا إلى أرض هي لغيرهم، و سينتهي الأمر بهم إلى مغادرتها كالأتراك حتى و إن مكثوا فيها نفس المدة الطويلة التي مكثها الأتراك. فهم كعابر سبيل سيغادر المكان الذي حل به مهما طال إقامته فيه. فالإتحاد في الدين مع الأتراك لم يمنع الأمير عبد القادر العالم و المتصوف من اعتبار الأتراك أجانب. و هذا دليل واضح على نضج فكرة الوطنية بالمفهوم الحديث وضوحها في ذهن الأمير.

ويجدر بنا أن نتساءل: هل أصبح الأمير يعتبر الأتراك محتلين و هو المجاهد و عالم الدين المتصوف الذي يعرف الحقوق الدينية للخليفة العثماني على المسلمين و الحريص عليها؟ هذا ما يمكن أن نستنتجه بدون أن نتكبد مشقة التأويل. لكن لم يعتبر الجزائريون الأتراك محتلين

208- نفس المرجع ، ص: 273

209- مصطفى الأشرف، الجزائر الأمة و المجتمع ، تر: حنفي بن عيسى، دار القصة للنشر، الجزائر، 2007، ص: 134. هناك خلاف بين المفكرين و المؤرخين حول هذا صاحب هذا النص، فالبعض ينسبه الى الأمير عبد القادر كما فعل أبو القاسم سعد الله، و البعض ينسبه إلى سكان سهل غريس الواقع في ناحية من نواحي معسكر كما فعل مصطفى الأشرف. لكن هذا ليس مهما، لأن الذي يهم هو دلالة هذا النص، إذ يبرهن بوضوح و بمنتهى القوة على بروز و اكتمال و نضج الوعي القومي و الوطني لدى الجزائريين آنذاك.

قبلا، و إلا فلماذا لم يقاوموهم كما فعلوا مع الفرنسيين؟ فهل تغيرت نظرة الأمير و غيره من الجزائريين إلى الأتراك بسبب تخليهم عن الدفاع عن الجزائر و هي الولاية التابعة للإمبراطورية العثمانية، بفضل نضج الفكرة القومية؟ فهل هذا الحادث و هذا الموقف العثماني الصادم هو الذي أيقظ الأمير و نبهه كغيره من أبناء وطنه إلى أن الجزائر وطن للجزائريين فقط، وطن لمن يتحمل عبء الدفاع عنها. إن اللغة التي استعملها الأمير في خطبته يقبع خلفها إدراك واضح لمفهوم الوطنية و القومية الجزائرية، و يقبع خلفها أيضا تأثر بالغ لموقف من كان يعتقد أنهم إخوان له بسبب تتصلهم من واجباتهم المقدسة تجاه الجزائر. لذا فكل القرائن تدل على أن التفسير الذي قدمناه هو الذي يبدو أقرب إلى المعقول أي اعتبار الجزائريين أمة قائمة بذاتها، لها وطن متعين تدافع عنه وحدها. و الحقيقة أن الأمير عبد القادر لم يتخل إلا عما أدرك أنه مفقود فعلا بحكم الظروف القاهرة و الواقع المعيش المتمثل في تخلي الجميع عن الجزائر.

لقد كانت تلك المقاومة بمثابة المرآة التي تعكس الوعي القومي الذي نشأ واكتمل لدى الشعب الجزائري. و ما حالة الالتفاف حول الأمير و وحدة القبائل و تماسكها التي تجلت في تصديهم للمحتل إلا ثمرة ذلك الوعي و تلك الوطنية الخاصة. و ستتجلى هذه العاطفة القومية والروح الوطنية بوضوح و قوة في مختلف الثورات التي ستندلع بعد توقف ثورة الأمير. لقد اختفت النزعة القبلية و حلت محلها نزعة وطنية قوية بحيث أصبح الولاء للوطن و للأمة فحسب. لقد ترسخ هذا الولاء و اتضح في نفوس الجزائريين و سيستمر بنفس الوتيرة و القوة حتى ثورة التحرير. أليست هذه هي القومية أو الوطنية بالمفهوم الحديث؟

فالقومية أو بالأحرى الوطنية في الجزائر نشأت و نضجت في إطار تاريخي فذ و خاص، أعني عندما وجد الشعب الجزائري نفسه بمفرده في موقع الدفاع عن كيانه و وجوده و هويته في وجه عدو خارجي شرس و مختلف.

أضف إلى ذلك أن فرنسا بمجرد أن بسطت هيمنتها على الجزائر، أسست لعلاقات لإنسانية تجاه الجزائريين عمادها التمييز العنصري و الاستغلال و القمع و الاحتقار. وقد تجلى هذا التمييز في ممارسات الإدارة الاستعمارية. لقد لاحظ الجزائريون أن المعمرين كانوا يحوزون على الجنسية الفرنسية، و بالتالي يتمتعون بحقوق المواطنة، بينما هذه الإدارة صنفتهم في خانة جديدة خاصة سمتها خانة الأهالي Les Indigènes، و حرمتهم من كل حقوق المواطنة. و لاحظوا أيضا أن اليهود الجزائريين الذين عاشوا معهم ردحا طويلا من الزمن حصلوا على الجنسية الفرنسية، و أصبحوا يتمتعون بكل حقوق المواطنة كالفرنسيين سواء بسواء. أضف إلى ذلك أن الأمير عبد القادر كان يتكلم باسمهم ويتفاوض مع العدو و يعقد الهدنات باسمهم ، فهذا كله جعلهم يشعرون بأنهم أمة مختلفة قائمة بذاتها و لهم وطن مخصوص، و لكنه مغتصب.

لقد أنتجت تلك السياسة انفصاما بين الجزائريين و الوافدين الأوروبيين، وأدت إلى خلق رصيد غني و قوي من الإحساس بالذات و الهوية و بالتالي القومية أو إن أحببنا تعبيرا أدق الوطنية. بالإضافة إلى ذلك كله، فقد جلب الاستعمار معه أفكارا حديثة ووسائل إنتاج وعلوم و إدارة و تقنيات و حضارة جديدة ساعدت على نمو الوعي القومي و نضجه و اكتماله بين من أصبحوا عرضة للتمييز العنصري و سياسة القمع و الاستغلال.

و في الواقع لقد ارتشف الجزائريون كؤوس الوطنية الصافية الغنية بعناصر الحياة والخلود من منابع خاصة فياضة، لم يرتشف منها غيرهم، و لم يعرفها سواهم، هي منابع المقاومات المتواصلة العنيدة، القاسية التي توجت بثورة انتهت باسترجاع السيادة، و طرد الغزاة، و تحقيق مكسب الدولة-الأمة. هذا المكسب الذي ساهم في انجازه الجزائريون وحدهم عبر أجيال كثيرة، و من جميع المناطق و الطبقات. فمن رحم هذه المنابع الخاصة ولدت أمة خاصة.

فالأمة حقيقة موضوعية ليست في حاجة إلى إثبات وجودها بالحجج المنطقية والتاريخية، كما أن أفراد الأمة الواحدة ليسوا في حاجة أيضا إلى تلك الدعوات التي تهييب بهم إلى التآلف و التماسك و التضامن و الوحدة لأن هذه الأمور هي التي تشكل ماهية الأمة و كينونتها، و هي التي تعطي للأمة سمتها الجوهرية، و بغيابها تغييب الأمة و تتلاشى لتترك مكانها لجماعات أخرى من الناس هي أمم مختلفة حتى و إن اشتركت في بعض المشتركة. فالشعب الذي يحوز على هذا التماسك و التآلف و إرادة العيش المشترك و يكون كالجسم المتعضي الحي فهو أمة.

و باختصار فقد تبلور الحس الوطني بوضوح و قوة لدى الجزائريين على الصعيد الفكري و العاطفي من جراء مناهضتهم للاستعمار، و هكذا ظهرت لديهم فكرة " الوطن أو بالأحرى الأوطان" الخاصة بكل شعب أو بكل أمة. و كان من الطبيعي أن ينمو عندهم شعور بأنهم جماعة أو أمة مختلفة متميزة بسبب مجابتهم لقوة أجنبية عنيفة بلغت آنذاك من التطور السياسي مبلغ الأمة الحديثة بما للكلمة من معنى. و لذا فليس غريبا أن تكتسب الأمة الجزائرية نفسية اجتماعية جديدة و وحدة تكوين نفسي خاصة. نلاحظ هذا في الأخلاق القومية أو الوطنية التي تميز الأمة الجزائرية. فحب الحرية، و إباية الضيم و الدفاع عن الشرف و هبة التضامن الذي نشاهدها عقب حدوث الكوارث مثلا صفات منتشرة بقوة بين الجزائريين. و نشأة هذه الخصال يمكن أن تُفسَّر بطول مقاومتهم للغزاة عبر تاريخهم. فالظروف الخاصة التي يعيش فيها شعب من الشعوب هي أصل تَمَيُّزه و تفرده. يقول مصطفى لشرف في هذا الصدد: ((و مهما تصورنا الكيان الجزائري ، كأمة متمثلة في دولة، أو كأمة متمثلة في شعب، أو كمجرد وطن قومي موحد الكلمة، فإن الجزائر قد توفر فيها عامل أساسي جعلها تصمد طيلة 130 سنة أمام دولة امبريالية قومية و ترغمها على الرجوع إلى الحق. و لا يسعنا عندما نسمع لوسيان فيبر يشرح كيف نشأت فكرة الأمة في فرنسا في القرن الثامن عشر، لا يسعنا إلا أن نشاطره الرأي، و أن نقول بكل تواضع أن هذا الأمر ينطبق على الجزائر بالذات.

إن الجزائريين كانوا يشعرون شعورا واضحا، و بحكم الفطرة، أنهم يؤلفون كيانا قوميا، و انه لابد من اليقظة الدائمة من اجل الدفاع عن وطنهم. و كيف لا يشعرون بذلك، و قد ربطت بينهم أواصر كثيرة، و الآم و آمال مشتركة، و أرض ذات حدود واضحة... كيف لا يشعرون بذلك ، و هم دائما في حالة استنفار لمواجهة الخطر الداهم من أوروبا، أو لاقتباس ما يجد فيها من أفكار.²¹⁰

2. حمدان خوجة و القومية.

تقارنت المقاومة المسلحة بنضال سياسي للاحتلال الفرنسي قاده حمدان خوجة²¹¹. لقد نظمت هذه الشخصية مقاومة سياسية ضد الاحتلال ، بمعية لفيف من الشخصيات العلمية

210- مصطفى الأشرف، نفس المرجع، ص:08

211- ولد حمدان خوجة في الجزائر العاصمة سنة 1773، حفظ القرآن و تعلم بعض العلوم الدينية على يد والده، ثم انتقل إلى المرحلة العليا حيث تلقى فيها علم الأصول والفلسفة وعلوم عصره . بعد وفاة والده شغل مكانه كمدرس للعلوم الدينية لمدة قصيرة ، ثم مارس التجارة ونجح فيها، فأصبح من أغنياء الجزائر. قام بعدة رحلات إلى أوروبا و بلاد المشرق و القسطنطينية و تعلم عدة لغات كالفرنسية و الإنجليزية مما ساعده على التفتح و توسيع ثقافته والتعرف على العادات و التقاليد، والأنظمة السياسية السائدة في أوروبا. و أثناء الحملة العسكرية الفرنسية على الجزائر ساهم بكل ما يملك للدفاع عن مدينة الجزائر .

بعد الاحتلال الفرنسي اشتغل كعضو في بلدية الجزائر، فحاول الحفاظ على ما تبقى للجزائريين من ممتلكات ، فرفض تسليم عدة مساجد للفرنسيين الذين أرادوا تدميرها بحجة إقامة مؤسسات عمومية وطرق في مكانها ، كما شارك في لجنة التعويضات التي أنشأتها السلطات الفرنسية لتعويض الأشخاص الذين هدمت ممتلكاتهم لفائدة المصلحة العامة - ما كان يقول الاستعمار آنذاك - وفيها بذل حمدان جهودا لخدمة الجزائريين ، و لكن الاستعمار تقطن لنوايا الأعضاء الجزائريين المشاركين في هذه اللجنة فحلها وأغلق باب التعويضات. بعد ذلك شارك كوسيط بين أحمد باي والفرنسيين ، و أرسل إلى الجنرال سولت مذكرة يصف فيها التجاوزات التي قام بها الفرنسيون في حق الجزائريين ، فكان من نتائج هذه المذكرة إنشاء اللجنة الإفريقية للبحث عن الأوضاع في الجزائر . بعد ذلك ذهب الى باريس و منها راسل السلطان العثماني مناشدا إياه للتدخل لإنقاذ الشعب الجزائري من الاستعمار. ثم غادر باريس نحو القسطنطينية في 1836 حيث توفي 1840.

نذكر منهم أحمد بوضربة و بن مرابط و حمدان آغا و إبراهيم بن مصطفى و باشا بن عمر،
فأنشأوا حزبا سياسيا وطنيا أخذ على عاتقه الدفاع عن حقوق الجزائريين.

و تتجلى الطبيعة الوطنية و القومية لهذا الحزب من خلال المطالب التي تضمنها برنامجه.
إذ كان يطالب بما يلي:

1-استقلال الجزائر، و جلاء القوات الاستعمارية عنها .

2-الاعتراف بالأمة الجزائرية على أساس أن الشعبين الجزائري و الفرنسي لا ينتميان إلى
نفس الحضارة.

3-إطلاق سراح المساجين السياسيين.

4-الكف عن التدخل في الشؤون الداخلية للجزائر.

5-تعيين لجنة تحقيق تتكون من الجزائريين و الفرنسيين لبحث الوضع الناتج عن
الاحتلال²¹².

و هي مطالب تعكس حالة متقدمة و ناضجة للوعي القومي و تدل على إدراك واضح
لمكونات الأمة، فالأمتان مختلفتان بسبب انتمائهما الحضاري المختلف.

يقول حمدان خوجة في كتابه لمحة تاريخية و إحصائية عن إيالة الجزائر و المعروف
أيضا بكتاب المرأة الذي ألفه سنة 1833: ((إن كل ما وقع في الجزائر خلال السنوات

من أهم مؤلفاته كتاب المرأة الذي يقدم فيه كيف دخل الاستعمار الفرنسي إلى الجزائر.

انظر: أبو القاسم سعد الله، منطلقات فكرية، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، طن الثالثة، 1982، ص
ص: 114-117.

212-نفس المرجع ، ص: 274.

الثلاث المنصرمة يفرض علي واجبا مقدسا، ألا و هو التعريف بالحالة السائدة في هذا البلد قبيل الغزو الفرنسي و بعده، لكي ألفت نظر رؤساء الدول إلى هذا الجزء من المعمورة ... و قصدي أيضا - بحديثي عن المصائب التي يعاني منها أبناء بلادي- و هو أن أرفع معنويات بعض من خانهم الحظ... و أنا أتساءل لماذا تتعرض بلادي لهذه المحنة التي هزت كيانها و ألحقت ضررا كبيرا بمقومات نشاطها. و إذا نظرنا اليوم إلى الوضعية السائدة في الدول الأخرى المجاورة، فلا أرى أحدا منها متعرضا لما نتعرض له نحن. فأنا أشاهد بلاد اليونان قد أغيثت، و قامت على أسس متينة بعد أن انتزعت من الإمبراطورية العثمانية... و أشاهد الشعب البلجيكي انفصل عن هولندا، و أن جميع الشعوب الحرة تهتم بالبولونيين و تساعدهم لاسترجاع جنسيتهم. و حينما أنقل بصري إلى بلاد الجزائر أرى سكانه التعساء يرزحون تحت نير الظلم، و يتعرضون للإبادة و لجميع نكبات الحرب و لكل هذه الأعمال الشنيعة التي ترتكب باسم فرنسا الحرة ... و لا يسعني إلا أن أقول بأنني لست مرتاحا لهذه الحالة، لأن مصائب بلادي تسبب لي قلقا دائما.²¹³

فهذا النص يحمل في ثناياه روحا وطنية واضحة، و وعيا بالدولة القومية أو الدولة الأمة بالمفهوم الحديث الذي ظهر في عصره. و قد اعتبر الأستاذ مصطفى الأشرف حمدان بن عثمان خوجة أبا للحركة القومية الحضرية المعتدلة.²¹⁴ و واضح أن الأفكار التي وردت في النص السابق تدل دلالة قاطعة على أن حمدان خوجة الذي كان يعرف اللغة الفرنسية و كان أيضا قد أقام في فرنسا قبل الاحتلال²¹⁵ قد تابع التغيرات السياسية و الفكرية التي حدثت في أوروبا كبروز الدولة القومية و فكرة الوطن و المواطنة و الحرية السياسية و غيرها من الأفكار السياسية التي برزت في تلك الفترة التاريخية الهامة. فالأفكار و الكلمات التي

Hamdane ben Othmane Khodja, Aperçu historique et statistique sur la Régence d'Alger. -213

Ed. 1983. نقلا عن مصطفى الأشرف، المرجع السابق، ص: 209.

214- مصطفى الأشرف، نفس المرجع، ص: 207.

215- مصطفى الأشرف، نفس المرجع، ص: 207.

وردت في النص كلفظ الجنسية التي تعني القومية و الأمة وحديثه عن انفصال اليونان عن الدولة العثمانية، و نضال البولونيين في سبيل دولتهم القومية، وانفصال بلجيكا عن هولندا، و تأسيس دولتها القومية ، و ربط كل ذلك بالحالة التي كانت تسود الجزائر آنذاك تدل دلالة قاطعة على أنه سبق بزمن طويل أولئك المشاركة الذين تُنسب لهم عادة الريادة في هذا المجال. و بسبب هذه الوطنية فقد اعتبره المؤيدون للحل العسكري من القادة الفرنسيين من المشوشين أصحاب الدسائس و ممن يجب الحذر منهم.²¹⁶ فلا غرو فقد كان حمدان خوجة على اطلاع بالحركات القومية في أوروبا التي كان قد سافر إليها، و أقام في فرنسا، مهد الدولة القومية قبل الاحتلال كما ذكرنا سابقا. فهذه الظروف كلها جعلت فكره القومي و الوطني ينمو و ينضج.

3. القومية بين الوطن العربي و العالم العربي.

رأينا أن القوميين العرب يحرصون عندما يتكلمون على البلاد العربية على استعمال لفظ الوطن العربي بدل العالم العربي للدلالة على أن البلاد العربية هي وطن لكل عربي مهما كانت جنسيته، و مهما كان البلد الذي يعيش فيه العرب، و على أن العرب يشكلون أمة واحدة. يقول المرحوم أبو القاسم سعد الله: ((إن الوطن العربي كان دائما يمثل وحدة متكاملة ... و أن الجزائر كانت أول جزء من الوطن العربي يتعرض لمثل هذا الخطر الأجنبي. و النتيجة هي أن مقاومة الشعب العربي في الجزائر منذ 1830 تعتبر أول مظهر من مظاهر القومية العربية بمعناها الحديث.

و هكذا فباستعمال المنطق التالي²¹⁷ يمكن التوصل إلى هاتين المعادلتين :

المعادلة الأولى:

216-مصطفى الأشرف، نفس المرجع، ص:207.

217-قياس خطابي.

- (أ) كانت الجزائر عام 1830 جزءا من الوطن العربي.
(ب) كل اعتداء على جزء من هذا الوطن يعتبر اعتداء على كله.
(ت) إذن ، فالاعتداء على الجزائر اعتداء على الوطن العربي.

المعادلة الثانية:

- (أ) المقاومة في الجزائر التي تلت الاحتلال الفرنسي كانت رد فعل ضد الخطر الأجنبي
(ب) كل حركة مقاومة عربية ضد الخطر الأجنبي هي حركة قومية.
(ت) إذن فالمقاومة العربية في الجزائر حركة قومية.

و من هنا يظهر أن الجزائر كانت مركز ميلاد القومية العربية²¹⁸. لكن هل ما يدعوه القوميون بالوطن العربي هو فعلا وطن واحد، أم هو في الحقيقة أوطان مختلفة متعددة، و هل الشعوب التي تقطنه هي أمة واحدة أو أمم مختلفة متعددة؟

إن ما نقلناه عن المرحوم الدكتور أبي القاسم سعد الله و الخاص بتصوره لمفهوم القومية و الوطن و المواطن و العلاقة الموجودة بين هذه العناصر يدفعنا إلى إبداء جملة من الملاحظات تتعلق بالفروق النوعية بين القومية و المواطنة و الوطن كما يتصورها القوميون العرب بصفة عامة و الحركات القومية الحديثة، التي تشكلت بموجبها الدولة - الأمة الحديثة. و أهم هذه الملاحظات هي:

1- الجزائر كانت تخضع للدولة العثمانية التي خلفت الدولة العباسية . و كانت إمبراطورية دينية إقطاعية تسيطر على قوميات كثيرة مختلفة من حيث الدين و اللغة و التاريخ و الجغرافيا و الإثنية، و كانت تميز بين هذه الشعوب على أساس الدين . فكان هناك الذمي و المسلم و لم يكن هناك المواطن بالمفهوم الحديث . و لم تكن الجزائر جزءا من وطن

218- أبو القاسم سعد الله، منطلقات فكرية ، مرجع سابق، ص ص 109-110

يسمى الوطن العربي²¹⁹. و قد أدت السياسة العثمانية القائمة على الفصل بين القوميات على أساس الدين، إلى نتائج خطيرة تمثلت في انهيار الإمبراطورية. و هكذا نشأت أوطان جديدة للقوميات التي كانت خاضعة للإمبراطورية .

2- إن العروبة ليست للعربي بوطن. و وحدة اللغة أو الجنس لا يكفيان لصنع التضامن الوطني. هذا واقع ملحوظ . و الفكر الذي يحاجج بالأساطير التاريخية لم يستطع إلى يوم الناس هذا أن يفرض منطقه على الواقع المشهود. لأن للمواطنة مضامين تصبح بدونها في حكم العدم. ثم أن الواقع يثبت أن العالم العربي هو عالم هويات مختلفة. ففي هذه البلاد الشاسعة تعيش شعوب عربية و غير عربية لها خصوصيتها، ودياناتها المختلفة، و لهجاتها المتنوعة و تاريخها ومصالحها المتضاربة. و في الإسلام توجد مذاهب متعددة لم تكن على وئام دائما، و ما يحدث اليوم في بعض البلاد العربية من صراع يهدد عقد وحدتها بالانفراط يدل على أن اصطلاح الوطن العربي لا يعبر على الواقع بل عن حلم أو رغبة .

3- نلاحظ أن الأستاذ سعد الله يصر على استعمال مصطلح "الوطن العربي" بدل "العالم العربي" و يعتبر أن الجزائر كانت جزءا من الوطن العربي . لكن هل وُجِدَ أو يوجد وطن عربي فعلا، و أي المصطلحين أقرب إلى الواقع ، العالم العربي أم الوطن العربي؟ إن عبارة "العالم العربي" اصطلاح جغرافي لا يتضمن أي إحياء أكثر من منطوقه، في حين أن عبارة "الوطن العربي" أو "الأمة العربية" فهو لا يصف الواقع، و لكن يصف رغبات فئة من العرب، تحلم بتوحيد البلاد العربية في يوم ما، فهو إذن وصف إيديولوجي يتجاوز الواقع ويقفز عليه.

219- البلاد العربية كانت مجزأة منذ القدم ، و هذه التجزئة ارث تاريخي لم يخلقها الاستعمار الفرنسي كما يردد أغلب القومييين . لقد ظهرت في بلاد المغرب العربي مثلا دول مستقلة عن الخلافة في دمشق و بغداد كالدولة الأموية في الأندلس، بل البعض منها امتد نفوذه حتى إلى بلاد المشرق، كالدولة الفاطمية التي انطلقت من الجزائر (قبيلة كتامة) . و المغرب الأقصى لم يخضع للإمبراطورية العثمانية. أما تونس والجزائر فقد كانتا قبل الاستعمار الفرنسي ولايتين تابعتين صوريا للإمبراطورية العثمانية، تتمتعان بالاستقلال الذاتي.

4- إن الحديث عن الوطن العربي يصبح واقعياً و علمياً عندما يتوحد العالم العربي بأجناسه المختلفة و بتناقضاته التاريخية و الجغرافية و بمصالحه المتضاربة في دولة مركزية واحدة لا تقوم بين ولايتها حدود سياسية ، دولة مركزية واحدة و حكومة واحدة و دستور واحد وقوانين أساسية واحدة و جيش واحد و سياسة خارجية واحدة . دولة ذات سيادة كاملة على جميع مواطنيها، و دولة يكون مواطنوها متساوون في الحقوق و الواجبات. وبناء على هذا لا نستطيع أن نتكلم عن وطن عربي و أمة عربية إلا بعد زوال الحدود السياسية داخل العالم العربي و قيام الدولة المركزية الواحدة التي تكون لها سيادة كاملة على كل أراضيها وكل مواطنيها. و هذا لا وجود له في الواقع و لم يوجد في الماضي، و هو على أحسن الفروض مرهون بالمستقبل لو توافرت شروط تحققه. و قبل هذا فلا مجال للكلام بأي معنى علمي أو سياسي أو رسمي عن الوطن العربي أو الأمة العربية²²⁰. و الحقيقة أن العديد من القرائن تدل على أنه حلم بعيد المنال، بل أن بعض الدول العربية تسير نحو التفتت والانقسام لا نحو الوحدة و الاتحاد. و التفتت الذي يلوح في الآفاق الحاضرة دليل على ذلك. و الدكتور سعد الله مؤرخ و لابد أنه يعرف هذا. ولذا فكلامه كلام إيديولوجي.

5- الأمة بالمفهوم الحديث اقترنت بالوطن و الدولة و المواطنة، بل لم تبدأ إلا حين ظهرت الدولة المركزية وحل فيها القانون والمؤسسات محل إرادة الحاكم و العرف و التقاليد، وتحول فيها الناس من مجرد قطيع أو رعية يرعاه راع إلى أمة فيها مواطنون لا رعايا²²¹ أو دهماء.

220- أنظر لويس عوض، دراسات في الحضارة، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط. الأولى، 1989، ص، ص: 29.

221- قبل ظهور الدولة القومية في العصر الحديث، و في القرون الوسطى المسيحية كان الحكم في يد من يختاره الله اختياراً مباشراً عن طريق الكنيسة (نظرية الحق الإلهي أو نظرية آباء الكنيسة) أو يوجه الناس بعنايته ليكون حاكماً لهم (نظرية العناية الإلهية) وأصبحت الأرض إقطاعيات وممالك وإمبراطوريات مملوكة للأمرء و الملوك و الأباطرة ملكية خاصة بمن فيها و ما فيها تشاركهم فيها وتنازعهم عليها الكنيسة. و كان الناس عبارة عن "رعايا". و ما تزال كلمة "رعية" في اللغات ذات الأصل اللاتيني تحمل نسبتها إلى "الخراف الضالة" التي جاء السيد المسيح لرعايتها. و استمر هذا الوضع حتى نهاية عصر الإقطاع وبداية عصر النهضة وصعود البورجوازية. أنظر عصمت سيف الدولة، الديمقراطية و الوحدة العربية، www.al-taleaa.net، ص: 4.

و مع ذلك فالدكتور سعد الله يتكلم عن الوطن العربي و يعتبر أن الجزائر كانت ولاية منه وكأن هناك فعلا وطن عربي و هذا لا وجود له في الواقع المشهود.

6- في هذا الكلام خلط للرغبات و الأمناني بالواقع . فمفهوم المواطنة يتضمن معاني الانتماء السياسي إلى الوطن أرضا ومؤسسات دستورية و قانونية، فضلا عن أنها إحساس بالانتماء و شعور بالولاء للدولة و الوطن، و هي أيضا كيان من المشاعر و الحقوق والواجبات والروابط الأخلاقية و الإنسانية و القانونية بين الإنسان المواطن و الوطن بكيانه السياسي ومختلف مواطنيه. و بناء على هذا فالوطن كل لا يتجزأ، و كل محاولة لاقتطاع جزء منه أو الاعتداء عليه تعتبر اعتداء على كله ، و يلزم قيام الجميع للدفاع عنه. لأن انتماء الفرد إلى وطن يفرض عليه واجبات معينة من أهمها، بل يأتي على رأسها، واجب الدفاع عنه و التضحية من أجله. ولم يدافع عن الجزائر إلا الجزائريون، أما العرب الآخرون فلم يحركوا ساكنا كما بينا. قال المجاهد أحمد مهساس أحد مفجري ثورة التحرير ما يلي: ((كان المصريون فقط يؤيدون ثورتنا إلى أقصى حد، أما الآخرين " يقصد باقي الدول العربية " فكانوا في حالة شك، بل يتمنون لو نفشل.))²²² لذا فلفظ الوطن العربي تعبير إيديولوجي في غير محله .

7- إذا كان هناك وطن عربي فعلا، فهذا يستلزم أن يكون كل عربي مواطنا في أية دولة عربية . لأن المواطنة التي هي من المفاهيم السياسية التي افرزها الفكر الحديث، وكرستها الدولة القومية حق لكل مواطن. و هي تعني أن يتمتع الشخص المواطن بحقوق و واجبات يمارسها في بقعة جغرافية معينة، لها حدود، تعرف اليوم بالدولة القومية الحديثة أو الوطن. و حقوق المواطن معروفة من أوضاعها المشاركة في تسيير الشؤون العامة لوطنه، و التمتع بالحريات الفردية والجماعية التي ينص عليها دستور و قوانين الدولة . و بمقدار ما يتمتع الأفراد بتلك الحقوق بمقدار ما يزيد تعلقهم بالوطن و الرغبة واللذة في تأدية واجباتهم نحوه. و مما يزيد الناس حبا لوطنهم الشعور أن البلاد بلادهم، منفعتهم في إعمارها، و مضرتهم في تخریبها. فهل يوجد شيء من هذا القبيل لدى العرب تجاه البلاد العربية التي ليسوا مواطنين فيها؟ أما واجبات المواطن فتتمثل في

222- أنظر جريدة الخبر الجزائرية ، الحلقة الثالثة. الأربعاء 20 فيفري 2013.

واجب الدفاع عن وطنه، و دفع الضرائب واحترام القوانين و غير ذلك. و تعني أيضا من الوجهة القانونية حيازة جنسية دولة ما، سواء أكانت أصلية أو مكتسبة. وعليه فاصطلاح المواطن بمعناه العام ينطبق فقط على الشخص الذي يُمنَح حقوقا سياسية ومدنية كاملة في الكيان السياسي للدولة²²³. و تُمَيِّز دول العالم بين مواطنيها و الأجانب الذين يعيشون على أرضها. و العربي عندما يغادر بلده إلى بلد عربي آخر يعامل معاملة الأجنبي أو بالأحرى يعتبر فعلا أجنبيا و يعامل على هذا الأساس.

8- لا يمكن إسقاط عامل الوطن و الدولة من المسألة القومية كما فعل القوميون العرب في المشرق الذين تأثر بهم الدكتور سعد الله. لأن حق الأمة ليس حق لغة و انتماء ثقافي فحسب، بل هو حق سياسي يتمثل في حصول الأمة على دولتها و وطنها. و لذا فإن فك الارتباط بين الدولة و المواطنة و الأمة مسألة بعيدة عن واقع الناس و طموحاتهم.

9- يمكن للقومية أن تتكلم بصوت الانفصال بدل صوت الوحدة كما فعلت الدول التي كانت خاضعة للإمبراطوريات الاستعمارية أو الإمبراطورية النمساوية أو العثمانية، أو كما يفعل اليوم سكان اليمن الجنوبي أو سكان مقاطعة بنغازي في ليبيا. كما يمكن للقومية أن تتكلم بصوت الوحدة.

10- هذا يقودنا إلى الكلام عن الوطنية التي هي في الواقع مرتبطة بالوطن. و المواطنة تتضمن أن يحب المواطن وطنه و يضحى من أجله و هذا ما يسمى الوطنية. ولا يمكن أن تثبت مشاعر الوطنية لدى إنسان ما تجاه بلد ما إذا كان محروما من حقوق المواطنة فيه، و بعبارة أخرى إذا لم يكن يعتبر نفسه مواطنا فيه. و الواقع يثبت أن لكل بلد عربي وطينته الخاصة و قومته الخاصة التي تتميز عن غيرها من الوطنيات الأخرى. فالقومية أو الوطنية الجزائرية مثلا صاغت التجارب التاريخية المترابطة التي عاشها الشعب الجزائري وحده دون سائر العرب حتى جيرانه الأقربين عبر مساره تاريخي طويل . مسار طبعه صراع عنيف و شرس ضد الغزاة . و كان الهدف الجوهري في الصراعات هو دحر الغزاة ، مهما كانت أجناسهم و معتقداتهم ، مما جعل قضية الحرية و الاستقلال و التمسك بهما خاصية أساسية لتلك الوطنية . كما أن الاتصال بالأجناس و الثقافات و الحضارات التي تداولت

223- أنظر، نخبة من الأساتذة المصريين و العرب، تصدير و تقديم، إبراهيم مذكور، معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975 ، ص: 580.

على البحر المتوسط جعل القومية و الوطنية الجزائرية أكثر قدرة على الانفتاح و التفاعل عالميا . وقد أعطى انخراط الشعب الواسع بكل فئاته في الأحداث الكبرى المتمثلة في الصراع ضد الأجنبي الغازي و التفاعل مع الثقافات و الحضارات الوافدة للوطنية الجزائرية صبغة شعبية متجذرة جعلت نضاله عبر العصور نضالا وطنيا شعبيا ديمقراطيا. فهذه الوطنية و القومية تبلورت من خلال الممارسة الميدانية العملية . حقا إن هذه القومية والوطنية لم يقع لها التنظير الفكري و السياسي التاريخي الكافي ، لكنها عرفها الشعب ومارسها في الواقع.

11- الحروب التحريرية سواء بالنسبة للجزائر أو بالنسبة لغيرها من البلاد العربية هي حروب كان يحركها مبدأ الاستقلال الوطني. إذن هدف حروب التحرير الوطنية هي الحصول على دولة معينة أي أن الناس يريدون الحصول على دولة مستقلة من أجل ممارسة الحرية و العيش في كنفها.

12- أن النتيجة الحتمية التي سيؤدي إليها هذا الخطاب هي تراجع الهوية الوطنية لصالح وطنية و قومية متوهمة هي القومية العربية و هذا مسخ للهوية الوطنية و تعلق بشيء افتراضي لا وجود له في الواقع ، و هو في النهاية ضياع. لأن القومية العربية القوية ستضعف الوطنية، والعكس صحيح، وهذا شيء يعرفه القوميون. و لذا يعتبرون أن الوطنية تتنافر مع القومية العربية، و هذا هو سبب تهجمهم على الدولة الوطنية التي يسمونها بالدولة القطرية للتقليل من شأنها. و هم يعتقدون أن الدولة الوطنية تلعب دورا تمزيقيا بما تصنع من ثقافة مختلفة عن الثقافة التي تنتجها القومية أو العروبة. والحقيقة أن هذه مشكلة بيداغوجية تتمثل في عدم الفهم الصحيح للوطنية و القومية.

13- أن مفهوم الوطن أغنى وأشد تعقيدا مما يبيده هذا النوع من التصور الذي قدمه الأستاذ سعد الله، و من ورائه القوميون العرب.

لكن إذا كان ظهور الوطنية و القومية في الجزائر قد سبق ظهورها في بلاد الشام بوقت طويل، و أنها في الجزائر اتسمت بالوضوح و النضج و القوة كما بينا، في حين اتسمت في بلاد الشام و المشرق عموما بالارتباك و التشويش و الالتباس، و لا تزال هذه هي صفاتها إلى

يوم الناس هذا ، فكيف نفسر إذن ادعاء القوميين العرب في المشرق و تلاميذهم في المغرب²²⁴ أن القومية- إذا فهمناها بمعناها المعاصر أي بمعنى الوطنية- رأت النور في الهلال الخصيب، و منها زحفت إلى باقي البلاد العربية ؟ هذا التساؤل يزداد إلحاحا عندما نعرف أن الأمير عبد القادر عاش بقية حياته في الشام ، و كان رجلا معروفا كزعيم و بطل مقاومة جزائري و كعالم دين و شاعر و مفكر و يحظى باحترام كبير من قبل كل الشخصيات السياسية و العلمية، و كل أصحاب المراتب و التَّجَلَّة هناك، و كان على اتصال دائم بهم ، ثم أنه برهن على وعيه القومي و حسه الوطني في مناسبات عدة لاسيما بإنقاذه لآلاف المسحيين من القتل و التتكيل في فتنة سنة 1860.

في الجواب عن السؤال المطروح نقول أن هناك أسباب في اعتقادنا وراء هذا التجاهل للمفكرين القوميين في المشرق للقومية أو بالأحرى الوطنية الجزائرية . و الحقيقة أنهم تعودوا عن الذهول عن مثل هذا التجاهل. و يمكن أن نلخصها أولا في النقاط الآتية:

1-المفهوم الذي كان يعطيه المفكرون المشاركة للعالم العربي فضلا عن التراتبية الضمنية و في بعض الأحيان الصريحة لمدى و درجة عروبة الشعوب التي تسكن شمال إفريقيا بالنسبة للعرب الآخرين الذين يمثلون المرجع و الأصل.

2- تَعَوُّدُ عرب المشرق على احتكار العروبة، و اعتبار بلاد المغرب العربي خصوصا أطرافا وهوامش و توابع للمشرق العربي الذي هو في نظرهم المركز و القلب النابض للعرب و الأمة العربية. و ما زال هذا الاعتقاد موجودا و راسخا في ضميرهم الجمعي. و الحقيقة أنه شعور قديم، و مألوف لديهم، كما تدل عليه الكثير من القرائن و الأحداث. فهذا الشعور جعلهم لا يولون اهتماما، أو لا ينتبهون أو ربما يستهينون بما حدث في بلاد عربية أخرى، لاسيما في شمال إفريقيا من أحداث هامة سبقهم إليها الجزائريون كبروز النزعة القومية أو بالأحرى الوطنية كما بينا ذلك. و من الأدلة على ما نقول هذا التناقض الغريب و الفريد من نوعه الذي وجدته عند أنطوان سعادة، و هو أحد المفكرين و السياسيين القوميين البارزين في المشرق. لقد كان يرى هذا القومي بأن السوريين أمة تامة، أمة قائمة بذاتها، أي أنهم ليسوا جزءا من الأمة

224- يسمى المفكر المغربي القومي عبد الإله بلقزيز القوميين المشاركة أبأونا.

العربية. و كان يحدد الأمة السورية كما يلي: الوطن السوري، هو البيئة الطبيعية التي نشأت فيها الأمة السورية. و هي ذات حدود جغرافية، تميزها عن سواها، تمتد من جبال طوروس في الشمال الغربي و جبال البختياري في الشمال الشرقي و البحر الأحمر في الجنوب شاملة شبه جزيرة سيناء خليج العقبة. و من البحر السوري في الغرب، شاملة جزيرة قبرص، إلى قوس الصحراء العربية و خليج العجم في الشرق، و يعبر عنها بلفظ عام: الهلال الخصيب، و نجمته قبرص²²⁵. فواضح أن حدود الأمة السورية عنده لا تشمل منطقة المغرب العربي. ولكن في مكان آخر نجده يعتبر القائد العسكري القرطاجني العظيم هنيبعل Hannibal الذي هزم روما في عقر دارها بعد أن اجتاز جبال الألب سوريًا. و ها هي الفقرة التي تثبت ما نقول: ((إن هاني بعل كان يدرك جيدا أن الضربة القاضية التي يمكن إحدي الدولتين المتنازعتين أن تنزلها بالأخرى يجب أن تكون في مركزها. لذلك زحف على رومة، ذلك الزحف الرائع، مجتازا جبال الألب الشاهقة حتى بلغ أسوار رومة. و قد دب فيها الرعب على اثر معركة كني المخلاة نبوغ البطل السوري، هلع قلب شعبها لتناقل العبارة " هاني بعل على الأبواب".))²²⁶ إن اعتبار هنيبعل سوريا لا يساير منطق التاريخ و الاجتماع و يتناقض مع أفكار أنطوان سعادة عن الأمة و القومية كما هو واضح و جلي. لكن ما هو سر هذا التخبط و الاضطراب؟ إن السبب الذي جعله يعتبر هنيبعل سوريًا على ما نرى هو أن قرطاجنة أسسها الفينيقيون الذين هاجروا من سواحل لبنان إلى شمال إفريقيا. لكن بين هذه الهجرة الفينيقية و ظهور هذا القائد العظيم مرت مئات السنين، مرت أكثر من سبعمائة سنة كما يقول المؤرخون. فهل يستطيع أنطوان سعادة أو غيره بعد كل هذا الزمن أن يحدد النسب الحقيقي لهنيبعل؟ ثم لو فرضنا جدلا إمكانية تحديد نسب هنيبعل، فهل يبقى الإنسان بشكل عام مرتبطا بأرض هاجر منها أجداده منذ ألف سنة، و ينتسب إليها و يتنكر للأرض التي ولد فيها هو و أجداد أجداده و دافع عنها ضد روما؟ ثم لقد اختلط المهاجرون الفينيقيون بالسكان الأصليين كما يؤكد ذلك الواقع و التاريخ و التجارب المشابهة و هي لا تعد و لا تحصى كثرة. إن هذا الكلام يشبه قول من يزعم في أيامنا هذه أنه سويدي أو نرويجي لأنه

225 -نقلا عن ساطع الحصري، العروبة بين دعائها و معارضيتها، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الرابعة، 105.

226 - نقلا عن ساطع الحصري ، نفس المرجع، ص:83.

بحث فوجد أن أجداده وندال، أو أنه إسباني لأن أجداده هاجروا من اسبانيا، أو أنه سعودي أو يمني لأن أجداده عرب من بني هلال، أو أنه سوري أو لبناني لأن أجداده فينيقيون، أو تركي لأن أجداده جاؤوا مع الفتح العثماني إلى شمال إفريقيا. إن مثل هذا الكلام يعتبر من قبيل العبث أو هو العبث بعينه. و يدل على تخبط غريب و على عدم وضوح فكرة الأمة في ذهن صاحبها، و يدل أيضا على التعالي الذي تميز به عرب المشرق تجاه سكان شمال إفريقيا كما قلنا سابقا. ويجدر بنا أخيرا أن نتساءل: لماذا لم يعتبر أنطوان سعادة أحفاد هنيبعل أي سكان قرطاجنة - على الأقل - جزءا من القومية السورية أو سوريين مادام قد أعتبر هنيبعل سُورِيًّا!؟

3- يبدو أن من بين الأسباب التي جعلت القوميين يتغافلون عن قوة القومية أو الوطنية في الجزائر بالرغم من الأهداف التي حققتها كان سببه اعتبارهم أن الوطنية هي حركة محلية أو كما يفضلون تسميتها الإقليمية، طالما أنها تركز على بلد عربي معين كالجزائر ، بينما القومية العربية هي حركة وعي قومي تضم البلاد العربية كلها كما نعرفها اليوم من المحيط الى الخليج أو الوطن العربي حسب اصطلاحهم. و قد سبق أن رأينا في فصل سابق موقف القوميين من الوطنية²²⁷.

4-و هناك سبب آخر لهذا التجاهل و هو أن المفكرين المشاركة ربطوا فكرة القومية العربية بالصراع ضد الأتراك فقط و تجاهلوا صراع المغاربة ولاسيما الجزائريين ضد الاستعمار الفرنسي الاستيطاني هذا من جهة ، و محاولة تجاوز إشكالية خاصة بهم تتمثل في وجود أقلية مؤثرة من المسحيين في تلك البلاد من جهة أخرى.

مثل هذه الأمور بارزة في كتابات ومواقف القوميين العرب المشاركة منذ أن بدأت الحركة القومية العربية تعبر عن نفسها أدبيا و حركيا و إيديولوجيا. وهل يُرادُ لذلك أمثلة؟ ف نجيب عازوري مثلا الذي يشيد القوميون بأفكاره و مواقفه و يعتبرونه من الدعاة السبّاقين للقومية

227- أنظر فصل: العلاقة بين المصطلحات.

وللوحة العربية؛ دعا في كتابه ((يقظة الأمة العربية)) العرب إلى الوحدة، كما أهاب بغير العرب كالأكراد والأرمن أن ينفصلوا عن الدولة العثمانية ، لكي يشكلوا دولا حرة مستقلة، تستوعب أفكار التقدم و الحضارة الأوروبية.

ولكن في تصوره للدولة العربية المقترحة كان قد استبعد سكان شمال إفريقيا منها. وسبب ذلك يعود إلى أن شعوب تلك البلاد في نظره لا تنتمي إلى العرق العربي. فهو إذن يُخرج المغاربة من دائرة العروبة استنادا إلى أنهم من عرق غير عربي، ربما لأنهم كانوا يتكلمون اللغة الأمازيغية قبل الإسلام، أو لشيء آخر. فهو يبني تصوره للأمة العربية على أساس دعامتين هما: العرق و اللغة. لذا دعا إلى قيام دولة عربية تضم الجزء الآسيوي من بلاد العرب فقط.

و أخطر من هذا فقد كان نجيب عازوري يدافع عن الاستعمار الفرنسي للجزائر و يتحيز له بدون تحفظ و دون تردد، و يرى أن فرنسا إنما غزت الجزائر لتخرج سكانها من دائرة التخلف و البربرية و تدخلهم إلى حضيرة الثقافة و الحضارة و التقدم. و احتلالها للجزائر لم يكن في نظره من أجل إقامة مستعمرة إنتاجية لها فيها فحسب، بل من أجل تحرير المتوسط من القرصنة البربرية التي كانت تشله و تهدد التجارة الدولية. فعروبته ظلت مشدودة إلى نزعة مركزية- مشرقية و تراتبية تفاضلية ، تتسم بالاستعلاء و الرغبة في إنكار الانتماء الحضاري العربي للجزائر. و ليس أدل على ذلك من تبريراته الصريحة للسياسات الاستعمارية الفرنسية للجزائر. فالجزائر ليست أمة، و استعمار فرنسا لها و اضطهاد و تقتيل شعبها أمر شرعي أو ربما هو عقاب مشروع و مستحق بسبب القرصنة البربرية التي كانت تمارسها في البحر المتوسط. يقول نجيب عازوري تحت فصل سياسة فرنسا: ((تقدم فرنسا من بين كل الدول الأوروبية، المساعدة الأسخى و الأكثر عفوية للمظلومين والتعساء، فالأمة الفرنسية بجوهرها هي أمة الفروسية، و هي التي بادرت إلى الحملات الصليبية الخطيرة التي عادت نتائجها بفوائد على العالم بأسره. لقد بذلت الغالي و النفيس من أجل استقلال و بعث ايطاليا. كما

غزت الجزائر لا من أجل إقامة مستعمرة إنتاجية لها فيها فحسب بل و فوق ذلك، من أجل تحرير المتوسط من القرصنة البربرية التي كانت تشله و تهدد التجارة الدولية.)²²⁸

بيد أن المثير للغرابة هنا هو أن نلاحظ أنه بالرغم من موقفه هذا الذي ذكرناه و الذي ينبغي أن يعد بلا شك موقفا غير منسجم مع النزعة القومية العربية بل متناقض معها، ما يزال الكُتَّاب و المفكرون القوميون إلى يوم الناس هذا عندما يستعيدون فكره و ذكراه يعتبرونه أحد رواد الفكر القومي العربي، و القومية العربية و الوحدة العربية، و يشيدون به لأنه في نظرهم عرف مبكرا خطر الصهيونية والهجرة اليهودية إلى فلسطين، و دعا إلى قيام دولة عربية موحدة في آسيا العربية فقط . أما موقفه الداعم بل و المشيد باستعمار فرنسا للجزائر و جهده الفكري و السياسي الذي بذله من أجل تبرير هذا الاستعمار فهو غير ذي بال في نظرهم.²²⁹

ولم نعثر على من يستنكر موقفه هذا بل بالعكس نجد من يبرره بتبريرات ينطبق عليها المثل القائل رب عذر أقبح من ذنب.

وزيادة في توضيح هذه القضية و لندلل أكثر على وجود تراتبية عند عرب المشرق في نظرتهم إلى المغاربة نورد قول أحد الكتاب -على سبيل المثال لا الحصر- في سياق تبريره لموقف نجيب عازوري من فرنسا: ((... لكن عازوري كان متحيزا لوجود علاقة خاصة مع فرنسا التي كانت تتنافس - في ذلك الوقت- مع بريطانيا، ولكنه مات في سنة 1916، أي

228- نجيب عازوري ، يقظة الأمة العربية، تر: د. أحمد أبو ملحم، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، الطبعة: 2، ص: 101 .

229- أنظر على سبيل المثال لا الحصر مؤلف، عباس علي مراد و عامر حسن فياض ، الظاهرة القومية مدخل إلى الفكر القومي العربي، مرجع سابق، ص: 164، كذلك أنظر، عبد الإله بلقزيز، نقد الخطاب القومي، مرجع سابق، ص: 73، 147، 148.

قبل أن يشهد الوجه الاستعماري لفرنسا الذي ظهر مع الكشف عن اتفاقية سايكس بيكو عام 1917 التي تقاسمت فيها النفوذ في المشرق العربي مع بريطانيا!!²³⁰

فالوجه الاستعماري لفرنسا حسب هذا الكاتب وحسب الكثير من أمثاله لم ينكشف باستعمارها للجزائر سنة 1830، بل انكشف بانكشاف اتفاقية سايكس- بيكو. ففي اعتقاد الكاتب أن عازوري كان سيغير رأيه و موقفه من فرنسا لو عاش حتى يطلع على الاتفاقية. أليست هذه النظرة التراتبية والتفاضلية للعرب التي تتكرر اليوم عند هذا الكاتب وعند غيره هي نفسها التي كانت موجودة لدى نجيب عازوري ؟

قد يقال أنها نظرة شاذة، والشاذ لا يقاس عليه. لكن بما نفسر مقولة أحد مفجري ثورة التحرير المجاهد أحمد مهساس الآتية: ((كان المصريون فقط يؤيدون ثورتنا إلى أقصى حد، أما الآخرين " يقصد باقي الدول العربية " فكانوا في حالة شك، بل يتمنون لو ن فشل.))²³¹

و عدم التمييز بين عروبة ما قبل الإسلام التي كانت تقتصر على سكان الجزيرة العربية، وعروبة ما بعد الفتح الإسلامي التي حملت الدم العربي، واللغة العربية، والدين إلى شمال أفريقيا، و طبعتها بطابع حضاري، و إثني و عرقي جديد أمر مثير للغرابة، لأنه واقع جلي و معروف لكل الناس، للعالم و الجاهل للعاقل و الأحمق. وإخراج المغاربة صراحة أو ضمنا من دائرة العروبة، والدفاع عن استعمار فرنسا للجزائر، والتغاضي عن الاضطهاد والقتل والاستغلال الذي مارسه المستعمر الفرنسي في حق الجزائريين هو موقف يتنافر بشكل غريب وصارخ مع النزعة القومية العربية. فكيف يبقى ينظر إلى صاحب هذا الموقف على أنه رائد من رواد العروبة و القومية العربية بعد موقفه هذا؟ بماذا يفسر هذا التناقض واللاانسجام إذا لم يفسر بالتراتبية و التفاضلية و التصنيف للشعوب العربية تبعا لدرجة

230-د. أسامة الغزالي حرب، يقظة الأمة العربية، الأهرام اليومي، 2011/06/21.

231- أنظر جريدة الخبر الجزائرية ، الحلقة الثالثة. الأربعاء 20 فيفري 2013.

اقترابها من الصورة النموذجية للعروبة الموجودة عند عرب المشرق بالنسبة للمغاربة بصفة
عامة؟

الباب الثالث: التأسيس الفكري للوحدة القومية.

الفصل الأول: اتجاهات التنظير في الفكر القومي.

1. العلمانية.

2. ساطع الحصري.

أ. حياته.

ب. عناصر الأمة عند ساطع الحصري.

ت. مقومات الأمة عنده.

1. ميشال عفلق

أ. حياة ميشال عفلق.

ب. الأمة و الوحدة عند عفلق.

ت. الاشتراكية عند عفلق.

ث. الحرية عند عفلق.

2. سيد قطب.

أ. حياة سيد قطب.

ب. الأمة عند عنده.

ت. خلاصة فكره.

الباب الثالث: التأسيس الفكري للوحدة القومية.

الفصل الأول: ساطع الحصري.

1. العلمانية.

توصف الحركات القومية عادة في مراحلها الأولى بأنه ليس لها مضمون سياسي، بل يكون نشاطها في الأول ذا طابع ثقافي و اجتماعي، إذ يقتصر اهتمامها على النواحي الأدبية و الثقافية، فتعمل مثلا على إحياء لغة قومها و آدابهم و بعث تاريخهم، و تراثهم الثقافي القومي. و تتوسل إلى ذلك بما تقدمه لها الحضارة الحديثة من وسائل العمل من نشر و طباعة و صحافة و مدارس و نوادي علمية و غير ذلك من الآليات التي تؤدي إلى غرس الوعي القومي في نفوس الناس و تعزيز شعورهم بهويتهم و الاعتزاز بها. و لم تشذ الحركة القومية العربية في المشرق عن هذه القاعدة. فقد كانت مطالبها اجتماعية ثقافية، ولم يكن لها في البداية مطالب سياسية واضحة.

و قد ساهمت بلاد الشام بقسط وافر في تلك اليقظة العربية الثقافية، وبرز من بين روادها -كما رأينا- خريجو المدارس التبشيرية مثل ناصيف اليازجي و بطرس البستاني و أبنائهما و أحمد فارس الشدياق و غيرهم. و قد أثمر ذلك النشاط الذي قام به الرعيل الأول من القوميين ظهور أجواء ثقافية جديدة في المدن، أدت إلى بروز جيل جديد من القوميين أصبحوا يطالبون بإحلال رابطة جديدة هي رابطة الجنس و اللغة و الوطن بين العرب مسلمين و مسحيين مكان الرابطة الدينية التي كانت تربط بين سكان الدولة العثمانية. يقول أحمد برقايوي: ((لقد جاء وعي العربي بهويته القومية في مرحلة انحطاط الدولة العثمانية و محاولة إصلاحها، و تشكل فئات التجار و المثقفين، و تنامي أطماع الغرب و دخوله الحياة العربية من بابها الواسع.

و في هذه اللحظة بالذات بدأت الرابطة العثمانية - من حيث هي خضوع الشعوب لسلطة سياسية - بالتراخي و التفكك، و بدأ يتفكك معها أيضا أساسها الديني، ليحل محله الشعور بالانتماء القومي لأقوام لها خصوصيتها التي تميزها عن غير.))²³²

232- أحمد برقايوي ، محاولة في قراءة عصر النهضة، مرجع سابق، ص: 83-48.

بيد أنه بصفة عامة لم تنشأ في الأقاليم العربية قبل سنة 1913 تاريخ انعقاد مؤتمر باريس و الذي يعد تكثيفا للمطالب القومية العربية حركة قومية تطالب بالانفصال عن الإمبراطورية بعكس ما كان يحدث عند الشعوب الأخرى التي كانت خاضعة للحكم العثماني كشعوب البلقان و الأرمن و اليونان و البلغار و رومانيا.

و في الواقع فقد حافظ العرب بشكل عام على ولائهم للإمبراطورية العثمانية و للسلطان. فسياسة الجامعة الإسلامية و تقرب بعض الشخصيات العربية أو غير العربية الدينية من السلطان بسبب قاسم العقيدة المشترك بين الأتراك و العرب، وإدراك العرب لأطماع الدول الأوروبية الساعية إلى بسط سيطرتها على بلادهم بعد الضعف الذي دب في أوصال الإمبراطورية العثمانية، كل ذلك ساهم في ترسيخ الاعتقاد في ضرورة بقائهم جزءا من الإمبراطورية الإسلامية. أما المعارضون القلائل كالشيخ عبد الرحمن الكواكبي و نجيب عازوري لهذه السياسة فقد اضطروا إلى الهجرة إلى القاهرة أو باريس لبث و نشر أفكارهم من هناك.

و لم تُطرح مسألة الانفصال عن الدولة العثمانية و تكوين دولة عربية مستقلة حتى في مؤتمر باريس عام 1913 الذي يعتبر تكثيفا شديدا لكل أفكار القومية العربية و طموحات القوميين العرب ، و تتويجا عمليا و نهائيا للمطالب العربية الإصلاحية ، و ذلك قبل اصطدامها بالرفض شبه المطلق من قبل رجال تركيا الفتاة. و تدل خطب و تصريحات المشاركين في المؤتمر على ذلك.

فقد خرج رئيس المؤتمر عبد الحميد الزهراوي²³³ قبل انعقاد المؤتمر بأسبوع على الناس بالتصريح التالي: ((قمنا نطالب بصفقتنا عثمانيين أن نشترك بالإدارة العامة و أن نعرض

233- عبد الحميد الزهراوي، من زعماء القومية العربية في سوريا. مفكر وصحفي و واحد من الذين أعدمهم والي الشام إبراهيم باشا عام 1915. ترأس مؤتمر باريس. عمل على مقاومة سياسة السلطان عبد الحميد قبل إعلان الدستور العثماني، فأصدر جريدة سماها المنير، كان يوزعها سرا.

بعد صدور الدستور العثماني عام 1908 انتخب مبعوثاً عن حماة، اشترك في تأسيس حزب الحرية و الاعتدال و حزب الائتلاف المناوئين لجمعية الاتحاد و الترقى التركية، وأصدر جريدة الحضارة

بصفتنا عربا مطالب خاصة بقوميتنا و حالاتنا... و كان يحق للحكومة العثمانية أن يتكدر خاطرها لو أننا طلبنا الانفصال عنها مثلا. أما نحن فنريد عكس ذلك.))

و مما جاء في خطاب العريسي²³⁴ في المؤتمر ما يلي: ((أما فيما يتعلق بالسلطنة فإننا نصرح أمام العالم الأوروبي بأننا لا نفكر فيه ما دام الدستور جاريا على معنى الدستور، و أنه لا تتطرق إلينا فكرة الانفصال عن هذه السلطنة ما دامت حقوقنا فيها مرعية محفوظة. فإن ارتباطنا بهذه الدولة يتراوح إذا بين ضمان هذه الحقوق فإن أكثر فكثر و إن قل فقل.))

و ندرة بك مطران كان صارما جدا في هذه النقطة حين أعلن من على منبر المؤتمر قائلا: ((من هذا المنبر بقوة الوقار و الإخلاص الذين يحفان بهذا المؤتمر المجيد، و باسم الأمة العربية الممثلة هنا بكم... أفتخر بأن الأمة العربية مسلمة و غير مسلمة متضامنة مترابطة في مصالحها تسعى إلى نيل إصلاحات مشروعة و تنبذ بكل قوتها كل حركة من

الأسبوعية. وعند نشوب الحرب العالمية الأولى قبض عليه من قبل السلطات العثمانية، وحكم عليه بالموت ونفذ فيه الحكم شنقا سنة 1915.

و من الذين تم إعدامهم في هذه الفترة سليم الجزائري ابن شقيق الشيخ طاهر الجزائري. أصله من الجزائر كما ينبئ بذلك اسمه ، ولد في دمشق. درس في المدرسة الحربية ومدرسة الهندسة البرية في الأستانة وبلغ رتبة قائمقام (أركان حرب) في الجيش العثماني، و أحسن من اللغات العربية و التركية و الفارسية ،وخاض حروبا كثيرة، ، ولما نشبت الحرب العالمية الأولى تولى قيادة اللواء السابع عشر ثم الثامن عشر في أدرنه ، و قرق كليسا . و بسبب نشاطه القومي و مطالبته بالمساواة بين العرب والترک في الحقوق نقم عليه غلاة القوميين الأتراك فحكوا عليه بالموت، ونفذ فيه الحكم شنقا سنة 1916. و كان من مؤسسي جمعية " فتيان العرب " و " الجمعية القحطانية" و " جمعية العهد". وله أناشيد وطنية لا تزال تتشد في سوريا .

234- عبد الغني العريسي ولد في بيروت سنة 1891، و كان من المترددين على حلقة الشيخ طاهر الجزائري التي كانت تدرس للطلاب تاريخ العرب و قواعد اللغة العربية و آدابها ، و كانت تهدف الى بعث الروح القومية في نفوس الشباب. سافر الى باريس و درس في كلية العلوم السياسية و كلية الصحافة. كان عضوا في حزب اللامركزية ، و من أصحاب فكرة عقد المؤتمر العربي الأول في باريس عام 1913. قبض عليه جمال باشا و أعدمه سنة 1916.

شأنها تداخل الغريب في أحكامها أو انفصام العرى بينها و بين الدولة العثمانية و ترويج أية غاية كانت غير عربية عثمانية في البلاد العربية العثمانية.))

و من المستحسن أن نستعين بمدد جديد من نصوص بعض الشخصيات السياسية والفكرية البارزة الذين شاركوا في المؤتمر باعتبارهم رواد النزعة القومية، لأنها نصوص ذات دلالة في هذا الموضوع. يقول الشيخ أحمد طيارة²³⁵ في خطبته، و قد كان صارما جدا في هذه النقطة حين أعلن: ((فنحن قوم ولدتنا أمهاتنا عثمانيين و نشأنا عثمانيين و نريد أن نبقي عثمانيين و لا نرضى عن دولتنا العثمانية بديلا ، و لا برهان على ذلك أقطع من طلبنا للإصلاح... و لو كنا نبغي الانفصال عنها كما يرجف المرجفون لتركنا الحال تجري على ما نرى من سيء إلى أسوأ و هي بطبيعتها سائرة في طريق الاضمحلال)).²³⁶ و لا ينفرد اسكندر بك عمون مندوب الحزب اللامركزي برأي مخالف ، بل يكرر ما كرره زملاؤه جميعا وإن اختلفت صيغة القول حينما انتهى إلى: ((أن الأمة العربية لا تريد الانفصال عن الدولة العثمانية و لا نصره حزب على حزب أو جنس على جنس، و إنما تريد استبدال نظام الحكم الحاضر بنظام يناسب حاجة كل العناصر على اختلاف شؤونها...يكون لمجموع الأمة العثمانية سلطة عليا نيابة قائمة على النسبة الصحيحة لإدارة الشؤون العامة . و معنى ذلك أننا نريد حكومة عثمانية، لا تركية و لا عربية)).²³⁷

و الجدير بالملاحظة أن قرارات المؤتمر التي تُلِيَت لم تتضمن أي بند يدعو إلى الاستقلال التام بل جاء في القرار التاسع أنه ((سيجري تبليغ هذه القرارات للحكومة العثمانية السنية)).²³⁸

عندما نتدبر النقول التي سقناها - و هي تعكس صورة التفكير القومي العربي السائد آنذاك - نجد أن مواقف كل القوميين العرب المشاركين في المؤتمر كانت تلح على بقاء العرب ضمن الدولة العثمانية، و كانوا ضد فكرة الانفصال و الاستقلال التي كانت منتشرة في الولايات العثمانية غير العربية في تلك الفترة بشكل قوي. و أقوالهم تكاد تكون ترديدا

235- كان واحدا ممن اختارتهم جمعية بيروت الإصلاحية لتمثيلها في المؤتمر.

236 -أحمد برقايوي، نفس المرجع، ص،89.

237-أحمد برقايوي، المرجع السابق، ص ص: 88-89.

238-أحمد برقايوي، المرجع السابق، ص ص: 88-89.

لفكرة واحدة أساسية و هي رفض الانفصال، بل الإلحاح على الوحدة ضمن الدولة العثمانية مهما اختلفت صيغة القول من زعيم قومي إلى آخر. ((فقد كانت الحركة القومية العربية في أساسها حركة إصلاحية قبل كل شيء، تطرحها قومية تزايد شعورها بالاضطهاد، و تزايد شعورها بوعيها الذاتي. في دولة متعددة القوميات لا تستطيع بحكم بنيتها الاستبدادية أن تحقق المساواة بين جميع القوميات.))²³⁹

لكن بدأت الأمور تتغير بشكل متسارع عقب سيطرة جمعية تركيا الفتاة أو جمعية الاتحاد و الترقى على مقاليد الحكم بعد الإطاحة بالسلطان عبد الحميد الثاني، و بعد القمع الذي مارسه الحكام الجدد و الذي وصل إلى حد الإعدامات التي طالت القوميين البارزين الذين كان من ضمنهم العديد من منظمي مؤتمر باريس. بالرغم من أنهم كانوا ضد فكرة الانفصال، وأن أقصى ما كانوا يطالبون به هو أن تقوم السلطة العثمانية ببعض الإصلاحات السياسية و المساواة في الحقوق بين رعاياها دون اعتبار للجنس، أو إن أحببنا تعبيراً أوضح دون تفضيل للأتراك.

لقد أصبح رجال الاتحاد و الترقى قادة الانقلاب على الخليفة يتربعون على قمة الهرم السلطوي يمسون بسلطات تنفيذية وتشريعية تكاد تكون مطلقة، ولم يتأخروا عن الإفصاح عن خطهم الفكري الصريح و الذي اتخذ في أغلبه الخط القومي الطوراني المتعصب لقوميته ضد القوميات الأخرى. إن تلك الأحداث تركت أثرها البالغ في الحركة القومية العربية. فما الذي تغير في الحركة القومية العربية نتيجة لذلك؟

بدأ القوميون يتدرجون من مطالب اجتماعية ثقافية إلى التفكير في الاستقلال الشامل عن الإمبراطورية العثمانية، و إقامة دولة مركزية أو دولة قومية لهم، بعد أن خابت الآمال التي علقها أنصار الإصلاح و اللامركزية على سياسة رجال الاتحاد و الترقى. و اقترن ذلك بطبيعة الحال بظهور جيل جديد حاول بلورة نظريات قومية عربية شاملة، و تأسيس سياستهم عليها. و قد تطورت هذه النظريات و اختلفت من مدرسة إلى أخرى و من مفكر إلى آخر بسبب اختلاف المرجعيات و الظروف السياسية لكل قطر عربي. و سنتعرض لنظريات البعض منهم و الذين سيمثلون أهم المرجعيات فيما بعد إذ ليس في الإمكان، في هذا البحث، الإمام بشكل شامل بكل النظريات و الرؤى نظراً لكثرتها.

239- أحمد بركاوي ، نفس المرجع، ص: 89.

إذن بدأ العرب يحلمون بدولة مركزية و وطن قومي لهم مستقل عن الإمبراطورية العثمانية يجمعهم -لاسيما عرب الشام- تحت راية واحدة. و يتربون بزوغ فجر الدولة القومية أو الدولة الأمة على غرار الدولة القومية الأوروبية الحديثة.

و قد تأثروا بالتغيرات السياسية التي كانت تحدث في الولايات العثمانية الأوروبية كاليونان و البلقان و رومانيا و بلغاريا. فقد برزت في تلك الولايات حركات قومية نشيطة كانت تهدف إلى الاستقلال عن الإمبراطورية العثمانية، و قد استطاعت هذه الأمم التي تأسست في ظل حركة الوحدة و التحرير القوميون أن تحصل الواحدة بعد الأخرى على مبتغاها بفضل نمو الوعي في أوساط شعوبها، و المساعدة التي كانت تتلقاها من أوروبا. يضاف إلى ذلك، ظهور حركات قومية بين الأتراك أنفسهم مارست سياسة التتريك من جهة، و قمعت الصعود القومي العربي من جهة أخرى، و خيبت أمل القوميون العرب في الإصلاح الذين كانوا ينادون به، و يعلقون عليه آمالا واسعة. فقد هيأت هذه التحولات في الحقيقة الجو لظهور نشاط قومي في الولايات العربية أصبح فيما بعد يدعو بوضوح تام إلى الانفصال عن الدولة العثمانية بعد أن كانت مطالبه مقتصرة على بعض الحقوق الثقافية والاجتماعية و الحكم اللامركزي. و قد عايش بعض القوميون العرب الكبار ذلك الحراك والنشاط القومي في البلاد التي عرفته كساطع الحصري الذي قضى فترة من شبابه في البلقان. فقد أصبح العرب يرون أنفسهم أمة قائمة بذاتها تختلف عن الأمة التركية، و لذا رأوا أن من حقهم الحصول على وطن قومي لهم. لكن على الرغم من ذلك، فان انتشار مثل هذه الأفكار ظل محصوراً في فئة صغيرة حتى نشوب الحرب العالمية الأولى.

بيد أننا سنترك هذا الجانب الثقافي و الاجتماعي الذي ميز مطالب الرعيل الأول من القوميون ، لأن ما يهمنا في هذا الفصل هو الانتقال الى دراسة مرحلة جديدة تالية لمرحلة المطالب الثقافية و الاجتماعية هي مسألة التنظير الفلسفي للقومية العربية و محاولة بلورة و تشييد نظريات سياسية شاملة لتوحيد العرب انطلاقاً منها في دولة مركزية، أو في دولة أمة تقودهم إلى نهضة حقيقية، و تقدم رائد. ذلك أن أي مشروع نهضوي حضاري في نظر

القوميين - كما سنرى - مرهون بوحدة الأمة العربية ، و في غياب هذا الشرط يصبح مشروعاً فاشلاً بالضرورة.²⁴⁰

و قد برزت في البلاد العربية ثلاثة تيارات فكرية مختلفة تصارعت إيديولوجياً و سياسياً في الواقع العربي، و يشكل أدبها السياسي ما يمكن أن نسميه بالتراث القومي الفكري العربي، و فرضت نفسها على الواقع السياسي لاسيما بعد أن استطاع بعضها الوصول إلى السلطة و فرض فلسفتها في الحكم. و لا تزال نتائج ذلك تنعكس في كل مناحي الحياة العربية إلى يوم الناس هذا. و هذه التيارات هي:

1- التيار القومي العلماني: الذي صاغ مفهوماً جديداً للأمة و بحث عن أوامر جديدة توحد بين العرب مهما اختلفت عقائدهم و طوائفهم، إذ حاول أن يوحد سكان البلاد العربية بأصرة جديدة هي أصرة اللغة و الجنس و التاريخ، و استبعاد الدين كرابطة بين أفراد الأمة. و كان أبرز ممثلي هذا التيار ساطع الحصري الذي سنخصص له فصلاً فيما بعد.

2- التيار الإسلامي العروبي و السلفي: يمثله رجال الدين الذين أرادوا المحافظة في الأول على وحدة العرب و المسلمين التي كانت تضمنها الإمبراطورية العثمانية، ثم تحولت أنظارتهم فيما بعد إلى وحدة إسلامية يتزعمها العرب بعد أن لاحظوا ضعف السلطنة العثمانية. و قد امتد هذا النشاط إلى أن أصبح تياراً قوياً له منظوره و أنصاره و له كلمته النافذة المؤثرة في العالم العربي. و من أبرز زعماء هذا التيار نجد الأفغاني و محمد عبده و رشيد رضا و ابن باديس و الكواكبي و حسن ألبنا و سيد قطب.

3- التيار القومي البعثي: الذي نشأ على يد مثقفين تأثروا بالفكر السياسي الأوروبي الحديث، و بالحركات القومية التي قامت في أوروبا، وأدت إلى توحيد إمارات ودويلات كانت

240- أنظر د. محمد عمارة، معنى القومية العربية، الجزء العاشر، سلسلة التثقيف القومي، September

20th 2010، لائحة القومي العربي،
arab_nationalist@yahoo.com

مفتتة كالألمانيا و إيطاليا و غيرها، و شعوب كانت خاضعة لغيرها من الدول. و كان من أبرز هؤلاء ميشيل عفلق و صلاح الدين البيطار و غيرها .
و سنعمد إلى عرض و نقد النظريات القومية العربية أو فكرة الأمة عند المفكرين العرب، في أشخاص ممثليها الأكثر بروزا و تأثيرا و شهرة و هم: ساطع الحصري و ميشيل عفلق و من الإسلاميين سنركز على سيد قطب. و هكذا سنكون قد تعرضنا لكل الاتجاهات الكبرى التي تناولت فكرة الأمة في العالم العربي، أي الاتجاه العلماني و الاتجاه البعثي و الاتجاه الإسلامي.

لقد اخترنا من الفكر القومي العربي هذه النماذج الثلاثة: الفكر القومي العلماني الذي يمثله ساطع الحصري، و الفكر القومي البعثي الذي يمثله ميشيل عفلق، و الفكر القومي الإسلامي أو بالأحرى فكرة الأمة الإسلامية كما تمثلها سيد قطب. و كان لهذا الاختيار ما يسوغه؛ ذلك أن الثلاثة، مفكرون كبار، و رواد في الفكر القومي أو الإسلامي، و من بلاد عربية مختلفة، و كان لهم تأثير هائل في العالم العربي بسبب نشاطاتهم السياسية و الفكرية، وطموحاتهم في تغيير مجتمعاتهم، و الالتزام الذي مَيَّرَ مسيراتهم. و أكثر من هذا أن أطروحاتهم تمثل، على ما بينها من اختلاف و تنافر الاتجاهات النظرية الأساسية في مجال الفكر القومي العربي و الإسلامي، و مرجعيات في هذا الفكر. و أما الاجتهادات الأخرى في هذا الميدان، فعلى الرغم من كثرتها، فيبدو أنها لا بد أن تتقاطع مع إحدى هذه الأطروحات أو تتماثل مع هذه الاتجاهات على الأرجح.

أسس ساطع الحصري تيارا في القومية العربية أصبح يسمى بالتيار القومي العلماني، كان يستهدف توحيد العرب جميعا في دولة واحدة، يكونون متساوين فيها في المواطنة؛ أي متساوين في الحقوق و الواجبات ، بغض النظر عن انتماءاتهم الدينية ، و الطائفية و الإثنية. و تكون العروبة هي الرابطة التي تربط بينهم بدل الروابط الأخرى التي كانت سائدة قبلا كالعثمانية أو الدينية.

لكن يجب أن نبادر الى القول بأن نعت نظرية الحصري في القومية بالعلمانية، يحتاج الى بعض التوضيح بسبب كثرة الجدل حول مفهوم العلمانية و تعدّد تعريفاتها، نظرا لتعدد عناصرها و لتعدد المواقع و الأهداف في صفوف الناظرين إليها. و لذلك يلزم أن نقول شيئا عن مفهومها و المواقف تجاهها في الفكر العربي المعاصر. ونبدأ بطرح السؤال الآتي: هل الحركة العلمانية التي ظهرت في البلاد العربية هي عملية اصلاحية سياسية أم هي ردة فعل على عملية الاصلاح الديني أو بالأحرى هي حركة ضد الدين؟

لقد اختلفت المواقف في الساحة الثقافية العربية إزاء فكرة العلمانية، و يمكن تصنيفها الى موقفين بارزين هما: الخصوم و الأنصار.
خصوم العلمانية:

يتفق خصوم العلمانية في الساحة الثقافية العربية المعاصرة، على اعتبارها إشكالية مستوردة. فهي في رأيهم نشأت في الغرب المسيحي لتقدم جوابا عن إشكال هو من إفراز هذا الغرب. و هذا الإشكال يتمثل في الصراع اللاهوتي و السياسي، الذي اتخذ شكل حرب متواصلة دامت أكثر من مائة عام ، بين طائفتين كبيرتين هما: الطائفة الكاثوليكية و الطائفة البروتستانتية. فهذا الفريق يصور العلمانية في أدبياته السياسية على أنها إشكالية مسيحية-مسيحية ابتدعها الغرب المسيحي لتسوية قضايا خاصة به²⁴¹. يقول الشيخ يوسف القرضاوي في هذا الصدد: ((العلمانية ... ضد أصالتنا و سيادتنا، لأنها مبدأ مستورد من قوم غير قومنا، لهم تاريخ غير تاريخنا، ومفاهيم غير مفاهيمنا، وقيم غير قيمنا، وعقائد غير عقيدتنا، و قوانين غير شريعتنا، و أوضاع غير أوضاعنا.))²⁴²

241- أنظر، جورج طرابيشي، هرطقات 2، دار الساقى بالاشتراك مع رابطة العقلايين العرب ، بيروت، الطبعة الأولى، 2008، ص ص: 9-10.

242- انظر ، الشيخ يوسف القرضاوي، الإسلام و العلمانية وجها لوجه، مكتبة وهبة، القاهرة، 1997، ص ص: 42.

و كذلك الإسلام في مواجهة العلمانية ، موقع الشيخ القرضاوي

الإلكتروني، <http://www.qaradawi.net/library/56.html>

و هي كمصطلح تنسب إلى العلم أو العالم، و لكنها كمفهوم تقف كطرف مقابل لكل ما هو مقدس أو خارق للطبيعة، وهذه الصفات تنطبق على ما هو ديني أو كهنوتي، فالعلمانية نقيض الدين و الكهنوت. و يرى أيضا الشيخ يوسف القرضاوي أنها ترجمة غير دقيقة، و غير صحيحة لكلمة "Secularism" الإنجليزية، أو كلمة "Laïque" الفرنسية، وهي كلمة لا أصل لها بلفظ "العلم" ومشتقاته، على الإطلاق.

و الترجمة الصحيحة للكلمة في نظره هي "اللاينية" أو "الدنيوية"، لا بمعنى ما يقابل الأخروية فحسب، بل بمعنى أخص، وهو ما لا صلة له بالدين أو ما كانت علاقته بالدين علاقة تضاد²⁴³.

فهذا التيار ينظر إلى العلمانية على أنها منتج غربي، نشأت أول ما نشأت في أوروبا المسيحية بسبب سيطرة الكنيسة على الحكم ، و تكريسها لحكم ديني استبدادي قام على اضطهاد مخالفه، و في مقدمتهم العلماء و المفكرين الذين كانوا يقولون بمعارف و حقائق جديدة تتنافر مع ما كانت تقول به الكنيسة من عقائد و أفكار، و بالجملة اضطهاد كل الذين كانوا يرفضون ما كانت تروجه الكنيسة من أفكار بعد أن تبين لهم بالدليل العلمي و المنطقي زيفها و خطأها. و لذا فقد كانت العلمانية ضرورية لنهضة أوروبا، ولولاها ما كان في وسعها بناء الحضارة الحديثة. إذن فقد ((... احتاجوا إلى العلمانية لظروف خاصة بهم، و نحن لا حاجة لنا إلى العلمانية، لأنها كانت حلا لمشكلهم مع كنيستهم، وهي عندنا تكون مشكلة في ذاتها.))²⁴⁴

و هكذا تكون العلمانية قد لعبت في أوروبا دورا حاسما في القضاء على سلطة الكنيسة الكاثوليكية و الانتقال بشعوب القارة من العصور الوسطى المظلمة إلى عصور الإحياء و التنوير و الحداثة. لكن ماذا عن الإسلام و الحضارة التي نشأت في ظلها؟

243-انظر، الشيخ يوسف القرضاوي، ، العلمانية في مواجهة الإسلام، موقع الشيخ القرضاوي الإلكتروني، <http://www.qaradawi.net/library/56.html>

244- الشيخ القرضاوي، نفس المرجع.

لم يشهد الإسلام على مدى تاريخه المشكلة التي عاشتها أوربا طويلا، وبالتالي فهو ليس في حاجة إلى العلمانية التي تمثل حلا لمشكلات نشأت في أرض غير أرض الإسلام. إن خصوصية الحياة الأوربية في العصور الوسطى هي التي أدت إلى نشأة العلمانية . و لذا فإن النتيجة التلقائية هي أن المجتمعات العربية الإسلامية ليست في حاجة إطلاقا إلى العلمانية.

يوجد فرق واضح بين الإسلام، والمسيحية في هذا الموضوع أي فيما يخص الموقف من العلمانية. ذلك أن المسيحي يمكن أن يقبل العلمانية، ويبقى مع هذا مسيحيا. فديانته نفسها لا تطالبه بأكثر من ذلك، لأن ليس فيها شريعة تلزمه الحكم بها أو الاحتكام إليها. و لم تجئ المسيحية نظاما كاملا للحياة. بل هي في كتابها المقدس تقبل ترك شؤون السياسة للحاكمين الدنيويين، بعيدا عن توجيه الدين، كما هو ظاهر المقولة، التي ذكرها الإنجيل عن المسيح (عليه السلام): "دع ما لقيصر لقيصر، وما لله لله".

فإذا نظرنا إلى العلمانية بمنظار الإسلام وجدنا الأمر يختلف تمام الاختلاف، ذلك أن الإسلام جاء نظاما كاملا للحياة، لا يقبل أن تشاركه أية "أيديولوجية" أخرى، في توجيهها. فهو عقيدة و شريعة، فالعقيدة هي الأساس، و الشريعة هي المنهاج، فهو عقيدة، تنبثق منها شريعة يقوم عليها مجتمع. فهو باختصار دين و دنيا.

و لهذا يكون المسلم، الذي يقبل العلمانية مهما تكن علمانية معتدلة متساهلة، في جبهة المعارضين للإسلام، و خصوصا فيما يتعلق بتحكيم الشريعة.

و عليه فإن المسلم، الذي يقبل العلمانية، أو يدعو إليها، و إن لم يكن ملحدا، قد تنتهي به علمانيته إلى الكفر. بل ليس له من الإسلام إلا اسمه، وهو مرتد، يجب أن يستتاب في نظر الشيخ القرضاوي²⁴⁵.

245- الشيخ القرضاوي ، نفس المرجع. ص:42.

إذن لماذا ترتفع أصوات صاحبة هنا و هناك في البلاد العربية مطالبة بتبني العلمانية و تطبيقها؟ الجواب هو أن المشكلة تكمن في العلمانيين و ليس في الواقع نفسه، لأن المجتمعات العربية الإسلامية و على مدى تاريخها الطويل لم تشهد سلطة دينية و لا كهنوتا و لا قداسة لأي شخص أو مؤسسة، و بالتالي فلم تشهد هيمنة تعطل مجرى التطور مثلما فعلت الكنيسة الكاثوليكية في أوروبا. فالمشكلة التي أنتجت العلمانية كحل و علاج لا يعرفها الإسلام من الأساس، و بالتالي ليس العرب في حاجة إلى العلمانية كدواء لأن الداء نفسه غير موجود.

و عليه فقد ارتكب العلمانيون العرب خطأ يتمثل في تبنيهم لثقافة الغرب و مفاهيمه، و المشكلات التي يعاني منها، ثم تبنيهم نفس الحلول متجاهلين بذلك خصوصية مجتمعاتهم العربية و اختلافاتها الثقافية و الواقعية عن أوروبا. يقول الشيخ القرضاوي ما مؤداه، و إنما تُرجم المصطلح الأجنبي بالعلمانية، لأن الذين ترجموه، لم يفهموا من كلمتي "الدين" و "العلم" إلا ما يفهمه الغربي المسيحي منها. و الدين و العلم في مفهوم الإنسان الغربي، متضادان متعارضان، فما يكون دينيا لا يكون علميا، و ما يكون علميا لا يكون دينيا، فالعلم و العقل، يقعان في مقابل الدين، و العلمانية و العقلانية، في الموقع المضاد للدين²⁴⁶.

فالعلمانية انتقلت عن طريق الترجمة و المحاكاة إلى العالم العربي ، و جرى زرعها في جسم الثقافة العربية الحديثة بدون أن تكون بها حاجة حقيقية ، و بدون أن تلبي طلبا فعليا إلا لنصارى الشرق الذين تولوا نقلها و ترجمتها و نشرها. لقد كتب برهان غليون في كتابه المسألة الطائفية و مشكلة الأقليات قائلا: ((إشكالية العلمانية مصطنعة و منقولة عن الغرب))²⁴⁷. و من بعده أعلن محمد عابد الجابري بدوره أن العلمانية هي نموذج لإشكالية عادمة للزوم و مستغنى عن خدماتها لأنها تعني فصل الكنيسة عن الدولة ، و الإسلام ليس فيه كنيسة لفصله عن الدولة²⁴⁸. و قد كان هذا الإجراء أي الفصل بين الكنيسة و الدولة،

246- الشيخ يوسف القرضاوي، نفس المرجع.ص:65

247- جورج طرابيشي، نفس المرجع، ص ص 9-10.

248- أنظر، د. حسن حنفي و د. محمد عابد الجابري، نفس المرجع، ص:39

بين السلطة الدينية و السلطة السياسية هو الحل الوحيد لتقدم الشعوب الأوروبية بعد أن سيطرت الكنيسة على الدولة ، و ما نجم عن هذه السيطرة من صراع بين الباباوات في روما و بين الأباطرة و الملوك في الدول الغربية²⁴⁹.

و لئن كان بعض المفكرين نظير برهان غليون و محمد عابد الجابري قد ربط استيراد إشكالية العلمانية بحاجة الأقلية المسيحية إلى إعادة ترتيب علاقاتها بالغالبية المسلمة ، فإن حسن حنفي قد ذهب إلى أبعد من ذلك باتهامه مستوردي هذه الإشكالية، أي نصارى الشرق، بعدم الانتساب إلى الحضارة العربية أو بالأحرى الانتماء و الولاء و ربما العمالة للحضارة الغربية عندما قال: ((قام العلمانيون في بلادنا منذ شبلي شميل و يعقوب صروف و فرح أنطوان و نقولا حداد و سلامة موسى و ولي الدين يكن و لويس عوض و غيرهم يدعون إلى العلمانية بهذا المعنى الغربي، فصل الدين عن الدولة. والملاحظ أنهم كلهم كانوا من النصارى، و غالبيتهم من نصارى الشام الذين كان ولاؤهم الحضاري للغرب، لا ينتسبون إلى الإسلام دينا و لا حضارة. و تربوا في المدارس الأجنبية و في إرساليات التبشير. فكان الأسهل في دعوتهم الصادقة للتقدم و النهوض بالبلاد أخذ النمط الغربي الذي عرفوه و دعوا إليه و رأوه ماثلا في تقدم الغرب الفعلي.))²⁵⁰

و يرى هذا الفريق أيضا أنه إذا كانت العلمانية لا تتعارض مع المسيحية بسبب استعداد أصلي في هذه الديانة لتقبل الفصل بين الكنيسة و الدولة اعتمادا على القاعدة الإنجيلية التي تميز بين ما لقيصر و بين ما لله، فإن الإسلام لا يستطيع أن يتعايش مع العلمانية لأنه دين شامل لكل جوانب الحياة الإنسانية: مادية و معنوية، فردية و اجتماعية. وإذا كانت العلمانية لا تسلم له بهذا الشمول لأن ذلك يتعارض مع ماهيتها، فلا مفر إذن من الصدام بينهما.

249- أنظر، د. حسن حنفي و د. محمد عابد الجابري ، حوار الشرق و الغرب، نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، الطبعة الأولى ، 1990، ص: 34.

250- أنظر، د. حسن حنفي و د. محمد عابد الجابري ، حوار الشرق و الغرب، نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، الطبعة الأولى ، 1990، ص: 34.

وعليه فإن العلمانية لا تستطيع أن تقف من الإسلام موقفاً محايداً كما يزعم العلمانيون العرب. هذا الرأي سائد بين علماء الدين الإسلامي و كذلك بين المفكرين الإسلاميين بصفة عامة.

فإذا كانت المسيحية تقبل قسمة الحياة و الإنسان شطرين: شطر للدين، و شطر للدولة، فتعطي ما لقيصر لقيصر، و ما لله لله؛ فإن الإسلام يرى الحياة وحدة لا تتجزأ، و يرى الإنسان كيانا واحدا لا ينقسم، و يرى أن الله هو رب الحياة كلها، و رب الإنسان كله، فلا يقبل قيصر شريكا لله، فله ما في السموات و ما في الأرض، و من في السموات و من في الأرض، بما في ذلك قيصر و ما لقيصر كله. فلا يجوز أن يستولي على جزء من الحياة، و يوجهها بعيدا عن هدي الله²⁵¹.

و نبدأ بتقرير الحقيقة الآتية و هي: أن للعلمانية أنصار كثيرين من بين المسلمين، و ليست إشكالية استوردها نصارى الشرق فقط كما قال حسن حنفي و غيره²⁵². و أنصارها سواء كانوا من المسلمين أو النصارى يقولون أنها ضرورية للإسلام لأنها تسمح له بالتححرر من أسر الأدلجة و التسييس، و ليستعيد بعده الروحي الذي هو مدخله إلى الحداثة.

و الفصل بين الدين و الدولة لا يعني في نظرهم سوى فك اشتباك معين بينهما، لا إلغاء أي منهما، وإرجاع كل منهما إلى ما وراء حدوده، لأسباب تأتي في الأغلب من الدولة. و عندما تسعى الدولة إلى الانفصال عن الدين، فهي لا تريد سوى أن تكون سيدة نفسها داخل الحدود التي تلازم طبيعتها، و أن يكون الدين حراً في ميدانه. و لذلك يسمّى انفصالها هذا استقلالاً و تحراً من وصاية الدين عليها، و يسمى كذلك حياداً حيال الإيمان الديني، لأن

251-أنظر، الشيخ يوسف القرضاوي، العلمانية في مواجهة الإسلام، موقع الشيخ القرضاوي الإلكتروني، <http://www.qaradawi.net/library/56.html>

252-من بين المفكرين العلمانيين البارزين المسلمين نذكر: قاسم أمين، علي عبد الرازق، خالد محمد خالد، إسماعيل مظهر قبل أن يتحول إلى الإسلام مرة ثانية، و زكي نجيب محمود، و فؤاد زكريا، و طه حسين و ساطع الحصري الخ...

طبيعتها و الحدود التي تلازمها لا تمتّ إلى الإيمان الديني بصلة أصلية²⁵³. و هذا مبدأ يأخذ بعين الاعتبار أن في الوطن الواحد تعيش جماعات مختلفة من حيث الدين و المذهب و الجنس و الطائفة و الثقافة الخ... و لذا لا تنص الدول العلمانية في دساتيرها على دين رسمي معين للدولة أو لرئيس الدولة كيما تؤكد على حيادها المطلق تجاه كافة المواطنين.

و الحقيقة أن ساطع الحصري نفسه كان قد شرح مفهومه للعلمانية و موقفه منها في معرض نقده لمقالة كان قد كتبها المؤرخ و المفكر شفيق غربال ربط فيها بين القومية و العلمانية و نعت القوميين باللادينيين. يقول ساطع الحصري في معرض نقده لما جاء في المقالة ما يلي: ((ألاحظ أن الأستاذ شفيق غربال يربط القومية باللاينية ، و ينعت القوميين باللادينيين ، و يجني بذلك على القومية و على القوميين. لأن الفكرة القومية لا تتضمن إنكار الدين أو استنكاره بوجه من الوجوه ...

يلوح لي أن الأستاذ استعمل كلمة اللاديني، و اللادينية، مقابل كلمة "لاييك" الإفرنجية... و لكن كلمة laïque ، لا تعني Irréligieux إنما تعني Non religieux و لا حاجة إلى القول بأن عدم الانتساب إلى " السلك الكهنوتي " لا يعني عدم الانتساب إلى الدين . فالمرء يعتبر من اللاييك، إذا لم يكن ممن يتولون الوظائف الكهنوتية ، و لو كان من أشد المؤمنين بالله و الدين ، و من أحرص المواظبين على أداء فرائضه و إقامة طقوسه.))²⁵⁴

فساطع الحصري يؤكد كما هو واضح أن علمانيته لا تعني " اللادينية " كما فهمها بعض الناس؛ فهي ليست ضد الدين، أو خروجاً عنه، وإنما يُقصد بها أن الدين يجب أن يكون شأناً شخصياً في حياة الفرد.

لقد كان ينظر إلى الإسلام على أنه حركة تجديدية عربية كان لها دورها في صنع تاريخ الأمة العربية، و لكنه كان يرى في المقابل أن قراءة التاريخ بعيون معاصرة تبين أن دور

253-ناصر ناصر، العلمانية خروج من هيمنة الدين، الموقع

الالكتروني، <http://arabs48.com/?mod=articles&ID=77044>

254-ساطع الحصري، العروبة أولاً ، مكتبة دار الطليعة الإلكترونية ، الموقع: <http://al-taleaa.net> ص:73.

الدين تغير في أيامنا بحيث لم يعد يحتل موقعا مركزيا كما كان الأمر من قبل. و هذا في نظره ليس خروجاً على الدين أو خروجاً منه أو شن حرب عليه. يقول عن هذه الفكرة: ((إن التفكير في بعض الأمور مستقلاً عن الدين، لا يعني إنكار الدين، إنما يعني اعتبار تلك الأمور مما لا يدخل في نطاق الأمور الدينية. و ذلك لا يحول دون الرجوع إلى الدين في سائر الميادين. و لذلك كلّه. قلت ولا أزال أقول : إنَّ نَعَتَ القومية باللا دينية والقوميين باللا دينيين. لا يتفق مع حقائق الأمور بوجه من الوجوه...)) فالفصل بين الدين و الدولة لا يفضي بالضرورة إلى اللادينية أو إنكار للدين أو التصل منه، فلكل ميدانه و دوره.

يبدو أن هاجس الحصري كان إقامة دولة قومية، تجمع تحت لوائها جميع العرب من جميع المذاهب و الطوائف و العقائد و في جميع المناطق ((فالدين لله والوطن للجميع)). و هذا لا يتأتى في نظره إلا بتبني العلمانية التي هي المدخل السليم إلى بناء مواطنة حقيقية ، لا تميز فيها بين مواطن و آخر على أساس الدين. فالوطن الذي ينشده ساطع الحصري يضع المسلمين و المسيحيين على قدم المساواة، فللمسيحيين ما للمسلمين من حقوق و عليهم ما على المسلمين من واجبات.

و الواقع أن نشدانه لدولة-أمة حديثة متطورة جعله يتبنى العلمانية مادامت هي الوساطة إلى ذلك. ففي اعتقاده أن الدولة الحديثة، في المجتمعات المتنوعة دينياً و مذهبياً و اثنيّاً، لا يمكن أن تقوم إلا على قاعدتي الديمقراطية و الفصل بين المجال الروحي و المجال الدنيوي.

وخشية أن يتهمه خصومه بمعاداة الدين و وضع القومية و العلمانية في موقع التعارض مع الإسلام فيسهل ضربها و محاربة دعائها نجده يرفض نعت القومية العربية باللا دينية والقوميين العرب باللا دينيين. و يؤكد أن ذلك رأي خاطئ يشوه معاني العلمانية تشويهاً كبيراً، لأنها لا تتضمن أي إنكار للدين أو تنافر معه، بل هي لا تعدو أن تكون مبادئ لتنظيم مجتمع حديث ودولة حديثة، يأتي في مقدمة هذه المبادئ إحلال مفهوم المواطن محل مفهوم الرعية، و تكريس سلطة مدنية مصدرها الشعب، و اعتبار أن العلاقة بين الإنسان و ربه هي

علاقة شخصية لا تحتاج إلى رقيب أو وسيط، و في هذا ضمان لاستقلال إرادة الإنسان و حرية البحث و التفكير.

فلدينا ههنا إذن فهمان و موقفان من العلمانية و علاقتها بالدين ، الأول يرى أن الإسلام لا يمكن له أن يتعايش مع العلمانية بسبب ماهيته كدين شامل لكل مناحي الحياة ، بينما يرى الفريق الآخر أن العلمانية لا تتعارض مع الدين بل هي ضرورية له لأنها تساعد على القيام بوظيفته الحقيقية، و تسمح للدولة أن تقوم هي أيضا بوظيفتها، و للمواطنين أن يعيشوا متساويين كأسنان المشط تحت راية دولتهم دون تمييز بينهم بسبب انتماءاتهم الدينية أو الثقافية أو القومية.

2 ساطع الحصري : أ. حياته:

لدراسة أية فكرة أو مذهب أو نظرية فلسفية من المفيد الإلمام بحياة و سيرة صاحبها، و بمواقفه قبل و بعد تبنيه لتلك الأفكار التي جاء بها، و الظروف السياسية و الاجتماعية و الثقافية و الاقتصادية التي عاصرها؛ و المفكرين الذين تأثر بهم، و الذين عاصروهم و جادلهم . لأن معرفة السياق الذي ولدت فيه الأفكار و نمت في أحضانه يساعدنا على تسليط الأضواء عليها و فهمها و تقييمها.

و ساطع الحصري واحد من الشخصيات الفكرية البارزة التي لعبت دوراً كبيراً في الحركة القومية العربية في العصر الحديث، و تركت بصماتها في الفكر القومي العربي بفضل نشاطه القومي الفعال الذي أمتد مدة طويلة من الزمن. لذا من المستحسن أن نلم بحياة ساطع الحصري عند دراسة أفكاره. لقد عرفت مثلاً انه كان شغوفا بالرياضيات و العلوم الطبيعية و ضليعا فيهما، و هذا ما فسر لي أسلوبه في الكتابة. فقد لاحظت مثلاً أنه يميل إلى الدقة العلمية في كتاباته، و تمتاز أفكاره بالوضوح و الاستناد إلى الحجج القوية. فتكوينه العلمي هو الذي جعل أفكاره واضحة و جريئة و دقيقة و وسع من حدود الموضوعية عنده أكثر مقارنة بالمفكرين القوميين الآخرين.

لقد نشأ عثمانيا، و لكنه تحول من الفكرة العثمانية إلى القومية العربية. فمن هو ساطع
الحصري إذن؟

يصر ساطع الحصري في مذكراته ، و يرجو أن يكتب اسمه هكذا: Husri .
يقول عن نفسه في هذه المذكرات: ولدت في صنعاء من والدين عربيين حليبيين في تاريخ
يصادف 5 أغسطس عام 1880.

و والدي هو : محمد هلال بن السيد مصطفى الحصري، و والدتي هي : فاطمة بنت عبد
الرحمن الحنفي.

لقد أنجب والدي خمسة عشر ولدا، ثمانية بنين و سبع بنات العشرة الأولى من أمي و
الخمس الأخيرة من شركسيات. و لقد كنت السادس في السلسلة الأولى.
و كان في بيتنا ثلاث عبادات كن يتنقلن معنا على الدوام . و كان ينضم إليهن بعض الخدم
و الخادمت في كل مدينة نحل فيها. و غني عن البيان أن كثرة أفراد العائلة – علاوة على
كثرة تنقلاتها بحكم ظروف عمل والدي كانت من العوامل التي زادت من ثروة الذكريات التي
لازمت حياة طفولتي.

كان والدي يقول أن أجداده انتقلوا من الحجاز إلى حلب، و كان يحتفظ بشجرة نسب تشهد
على ذلك، و هذه الشجرة من جملة الأوراق التي وصلت إلي، و يعود أصلها إلى القرن
السابع للهجرة.

ثم يقول عن شجرة النسب هذه، أنا أعرف أن أمثال هذه الشجرات لا يمكن أن تعتبر من
الدلائل القاطعة على اتصال النسب بالإمام علي و مع هذا لا أرى ما يستوجب الشك في
صحة ما جاء فيها عن أن أجداد والدي كانوا في الحجاز ، و انتقلوا منها إلى حلب ، على
كل حال رأيت أن أذكرها هنا نظرا لاعتقاد والدي فيها.

يقول عن والده: ((جاء في ترجمة حال والدي الرسمية المحفوظة في سجلات الدولة
العثمانية أنه درس العلوم العربية و الشرعية في المدرسة الإسماعيلية بحلب ، ثم أتم دراسته

في الأزهر الشريف ، و نال الإجازة على يد الشيخ محسن الدمنهوري و الشيخ حسن العدوي الحمزاوي، و هما من شيوخ الأزهر المشهورين و من المؤلفين المعروفين.²⁵⁵

كان والد ساطع الحصري كثير التنقل بين ولايات الدولة العثمانية و مدنها الكبرى بحكم وظيفته كقاض شرعي. و شكلت هذه التنقلات فرصة لساطع لزيارة عدة مدن تركية و عربية. يقول ساطع الحصري في مذكراته عن أسفاره و تنقلاته: قدر لي أن انتقل خلال السنوات الاثني عشرة الأولى من حياتي بين المدن التالية: من استانبول إلى أضنة، و من أضنة إلى أنقرة ، و من أنقرة إلى استانبول، و من استانبول إلى طرابلس الغرب، و من طرابلس الغرب إلى استانبول ، و من استانبول إلى صنعاء اليمن، و من صنعاء اليمن إلى استانبول و من استانبول إلى قونيا، و من قونيا إلى استانبول ، و كان الانتقال بين هذه المدن المتباعدة يتم في ذلك التاريخ بوسائل متنوعة و شاقة : الجمال، البغال، عربات الخيول، البواخر، السكك الحديدية... و لقد تركت هذه الرحلات التي تمت خلال طفولتي في نفسي أثرا من الانطباعات العميقة، و الذكريات المتنوعة²⁵⁶.

لم يلتحق ساطع الحصري بالمدرسة الابتدائية بسبب تنقلات والده المتلاحقة بين ولايات الدولة العثمانية، غير أن أسرته التي كانت أسرة علم و ثقافة تولت تعليمه في هذه المرحلة، فتعلم اللغة التركية، و تعلم الفرنسية من شقيقين له و أتقنها ، و لكن تعلمه للعربية كان بقدر أقل.

255- أنظر، محمد عبد الرحمن برج، ساطع الحصري، الهيئة العامة للتأليف و النشر (دار الكتاب العربي)، 1969، ص ص: 10.

256- للاطلاع على تفاصيل حياة ساطع الحصري أكثر أنظر، محمد عبد الرحمن برج، ساطع الحصري، الهيئة العامة للتأليف و النشر (دار الكتاب العربي)، 1969، ص ص: 10-100

و قد استنتج وليم كليفلاند أن ساطع الحصري بقي علمانيا طوال حياته لأنه لم يحظ في دراسته الأسرية و الابتدائية بدراسة العلوم الأساسية التي كان يتعلمها أبناء المسلمين آنذاك كاستظهار القرآن الكريم، و العلوم الإسلامية الأخرى التي كان يحتويها التعليم الأولي²⁵⁷.

و يبدو لنا انه استنتاج معقول إلى حد كبير، لأن شخصية الفرد تتكون بالأساس في سنوات عمره الأولى، و أن التربية التي يتلقاها في تلك المرحلة من حياته يكون لها تأثير بالغ في بناء شخصيته المستقبلية. فنوع التربية التي تعطى للفرد في سنوات حياته و هو لا يزال طفلا صغيرا تتدخل بشكل حاسم في تكوين شخصيته و بنائها. و قد بين سيغموند فرويد أن الكثير من العقد و الأمراض النفسية التي يعاني منها الكبار سببها نمط التربية و المعاملات التي كان يتلقاها أولئك في طفولتهم²⁵⁸. و بالرغم من أن اهتمام فرويد انصب في المقام الأول على ذوي الأمراض النفسية فإنه اعتقد أن في الوسع تعميم النتائج التي يصل إليها في دراسة المرض لتشمل أيضا كل أنواع السلوك الإنساني.

في سنة 1893 أدخله والده إلى المدرسة الملكية في استانبول ، و لعل سبب إدخاله إلى هذه المدرسة هو إعداده للعمل في دواوين الدولة ، و توافر الحياة الداخلية بالمدرسة. فقد كانت مدرسة مدنية تستهدف تخريج موظفين مدنيين للعمل في دواوين الدولة.

257- وليم كليفلاند، ساطع الحصري من الفكرة العثمانية الى العروبة، تر: فيكتور سحاب، ط: 1، 1983، بيروت، دار الوحدة للطباعة و النشر ، ص:51.

258- سيغموند فرويد(1856 - 1939) هو مؤسس التحليل النفسي. كان يرى أن التجارب الأولى في حياة الطفل ذات أثر كبير في تكوين الشخصية، و أن ما يحدث بعد سن المراهقة لا يؤثر إلا قليلا في نمط الشخصية الذي تكوّن قبل ذلك. أنظر، عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، ج: 2، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1984، ص:123. أنظر أيضا،

Ernest R. Hilgard, Rita L. Atkinson, Richard C. Atkinson, Introduction à la psychologie, traduit par David Bélanger, Editions Etudes Vivantes, Montréal, 1980, pp : 448-453.

و قد أظهر ساطع الحصري خلال دراسته ولعا كبيرا بالعلوم الرياضية ، و تفوقا فيها؛ حتى لقبه رفاقه بـ ((أرخميدس))، و قد لازمه هذا اللقب مدة طويلة من الزمن. كما شغف بالعلوم الطبيعية و استهواه منها تشريح الحيوانات وتحنيطها، بل كان يتوق إلى أن يصبح عالما طبيعيا. و لم يقتصر اهتمامه على هذه العلوم بل اهتم أيضاً بالعلوم السياسية و النفسية و التربوية و الاجتماعية و الحقوق، و حصل على إجازة في العلوم السياسية والإدارية عام 1900 بتفوق و بتقدير ممتاز.

و كان للأساتذة الذين علموه في هذه المدرسة أثرهم في تكوينه الفكري إذ كان العديد منهم مناهضا للسلطان و مؤيدا لفكرة الاتحاديين.

عاش ساطع الحصري ريعان شبابه في الدولة العثمانية منتقلا بين استانبول و البلقان قبل أن يغادرها إلى سوريا للالتحاق بالملك فيصل سنة 1920 بعد استقلالها عن تركيا. و لكنه لم يمكث في سوريا كثيرا فغادرها مضطرا بمعية الملك فيصل إلى العراق عقب احتلالها من قبل فرنسا بعد معركة ميلسون. و مكث يعمل في العراق إلى أن طرد منه و نُزِعَتْ منه الجنسية العراقية سنة 1941.

بدأ حياته العملية أستاذا في ثانوية يانيا الواقعة على الحدود بين اليونان و ألبانيا سنة 1901، و مكث فيها خمسة أعوام ثم ذهب إلى مقدونيا ليقوم بنفس المهنة. بعد ذلك عين قائمقام في عدة مناطق من البلقان. و قد اغتم وجوده في البلقان ليطلع على الحياة الاجتماعية و السياسية، و يدرس الحركات القومية التي كانت ناشطة آنذاك في تلك البلاد²⁵⁹. و في عام 1908 عاد إلى التدريس و هذه المرة في جامعة استانبول و المدرسة الملكية ودار المعلمين العالية، ثم أصبح مديرا لدار المعلمين من عام 1909 إلى غاية 1912، و بعد خلاف مع وزير المعارف استقال من منصبه.

259- أنظر، وليم كليفلاند ، نفس المرجع، ص: 68.

وكذلك محمد عبد الرحمن برج، ساطع الحصري، نفس المرجع، ص: 10-100

خلال عمله في سلك التعليم في المدارس المذكورة، ألف عدداً من الكتب المدرسية في العلوم الطبيعية، كان من أبرزها: ((معلومات زراعية))، ((علم النبات))، ((التطبيقات الزراعية)). و نظرا للقيمة البيداغوجية و العلمية لهذه المؤلفات فقد قررت وزارة المعارف العثمانية تدريسها في مدارسها و معاهدها الرسمية.

و قد انصب هدف ساطع الحصري خلال هذه المرحلة من حياته على مسألتين: الأولى تبسيط العلوم و تحبيبها للناس، و الثانية إدخال علم النفس و علوم التربية إلى دار المعلمين في استانبول. أسس الحصري مجلة ((أنوار علوم)) و هي مجلة علمية، كما أصدر مجلة تربية باسم ((تدريسات ابتدائية))، و التي كانت توزع على جميع المدارس الحكومية الموجودة في الولايات العثمانية. كما أنشأ مدرسة خاصة تحتوي على روضة سماها ((المدرسة الحديثة))، و دارا للمربيات، و مدرسة تمييز خاصة، كما عقد عدة مؤتمرات تربية للمعلمين ومديري المدارس لمناقشة مختلف أمور التربية و التعليم.

و قد احتل بفضل نشاطه الذي لا يفتر في ميدان التربية و التعليم، و بما كان ينشره من مؤلفات و مقالات، مكانة عالية في الدولة العثمانية، و تمتع بمركز مرموق. فانتخب عضواً في ((جمعية المطبوعات العثمانية)) منذ تأسيسها، و كان رئيساً لمؤتمر المطبوعات.

غادر استانبول في سنة 1919 إلى دمشق، و كانت شهرته قد سبقته إلى سوريا بين المثقفين. عينه الملك فيصل مفتشاً عاماً للمعارف، ثم مديراً عاماً للمعارف في مجلس الوزراء، ثم وزيراً للمعارف. و أوفده مفاوضاً باسمه إلى الجنرال غورو بعد الإنذار الذي وجهه للحكومة قبل احتلاله لدمشق.

في العراق أسند له الملك فيصل وظيفة معاون وزير المعارف، ثم عينه مديراً للمعارف. و خلال هذه الفترة كان يلقي دروساً في دار المعلمين العالية، و محاضرات في الثانوية

المركزية. كذلك عمل مديراً لإدارة الآثار القديمة. و في سنة 1941 طُرِدَ من العراق، و سُحِبَت منه الجنسية العراقية.

عقب ذلك توجه إلى بيروت التي مكث فيها سنة قبل أن يغادرها إلى سوريا بدعوة من حكومتها لتكلفه بعدة مهام من أهمها مستشار لوزارة المعارف. بعد ذلك ذهب إلى مصر و عمل أستاذاً في معهد التربية العالي . ثم عُيِّنَ مستشاراً فنياً لإدارة الثقافة في جامعة الدول العربية، التي أصبحت تسمى ((المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم)). و إبان تواجده في مصر سعى إلى إنشاء معهد الدراسات العربية العالية إلى أن أُنْشِئَ، و عين مديراً له عام 1953. و استمر في منصبه إلى أن استقال عام 1957.

بالإضافة إلى هذه النشاطات و الأعمال وضع المناهج الدراسية في العراق و سوريا و مصر في فترة حكم جمال عبد الناصر.

قام أثناء توليه لمختلف المسؤوليات التي تولاها بعدة رحلات تربوية للكثير من دول العالم لاسيما دول أوروبا للاطلاع على المناهج التربوية، و شارك في عضوية المؤتمر الدولي للتربية الأخلاقية الذي عقد في لاهاي عام 1910²⁶⁰.

استقال من جميع المهام التي كان يعمل بها ليتفرغ للتأليف و النشر. و عاد الى العراق في عام 1963 للمشاركة في الاحتفال ب الكندي، و أعيدت له الجنسية العراقية، و عين أستاذاً غير متفرغ في جامعة بغداد إلى أن توفي سنة 1968 قد بلغ من العمر الثامنة و الثمانين سنة ، و دفن في بغداد²⁶¹.

لقد كان شديد الإيمان بأفكاره في القومية العربية. و يحكى عنه أنه سافر مرة إلى مصر، و رفض أن يقدم جواز سفره لشرطة مطار القاهرة، مصراً على دخولها بدون جواز سفر، بحجة

260- أنظر، وليم كليفلاند ، نفس المرجع، ص ص: 69-70.

وكذلك محمد عبد الرحمن برج، ساطع الحصري، نفس المرجع، ص:38.

261- محمد بشير محمد عبد المحسن الحداد، أثر القومية في الأفكار التربوية عند ساطع الحصري، مرجع سابق، ص ص: 28-30.

أنه عربي و من حقه أن يتنقل بين أقطار الوطن الواحد دون جواز سفر. و عندما أُبلِّغَ الرئيس عبد الناصر بتلك المشكلة أوعز لضباط المطار بإدخاله بدون جواز سفر²⁶².

ب. عناصر الأمة عند الحصري.

ما هي الأمة؟ أو ما هي العناصر التي كلما حضرت في شعب ما لزم أن يكون أمة واحدة موحدة، و كلما غابت عنه كان أمما متعددة مختلفة؟ ما هو الشيء الذي يجعل بعض الشعوب تشعر بأنها تشكل أمة قائمة بذاتها، أمة متماسكة، و من ثم تتضامن و تنزع إلى تحقيق نفسها سياسيا أي تنشئ تكوين دولة خاصة بها، إذا كانت منقسمة على نفسها أو مقسومة بين غيرها من الأمم الأجنبية؟ إنه أهم إشكال -حتى و إن اختلفت صيغ القول فيه- شغل فكر ساطع الحصري، و ظل يحوم حوله في جميع الأطوار، وفي أغلب صفحات كتبه التي تناول فيها فكرة الأمة؛ إذ قلما نجد مؤلفا من مؤلفاته الكثيرة لا يتطرق فيه إلى هذه الإشكالية. لكن، كيف أجب عن هذه الإشكالية؟

هل الأمة عرق و دم و نسب؟ هل هي دين و عقيدة؟ هل هي رقعة جغرافية؟ هل هي لغة و تاريخ؟

يظن الناس عادة أنهم ينتمون إلى نفس الجماعة البشرية أو نفس الأمة لأنهم ينحدرون من أصل واحد؛ و تجري في عروقهم دماء وراثها عن جد واحد، و لذلك نراهم يكررون الكثير من التعبيرات الدالة على هذا الظن، مثال ذلك عندما يذكرون أسلافهم أو مواطنيهم ، يقولون: " كان أجدادنا و أبائنا كذا أو كذا، و نحن أخوة و أشقاء " إلى آخره من العبارات الدالة على هذا الاعتقاد²⁶³. و الواقع أن الربط بين الجماعات البشرية و الأصل الواحد

262- هذه القصة أوردها الأستاذ إبراهيم علوش في تقديمه لأجزاء من كتاب لساطع الحصري يتناول فيها

عوامل القومية، لائحة القومي العربي، الموقع الإلكتروني arab_nationalist@yahoo.com

263- أنظر، ساطع الحصري، محاضرات في نشوء القومية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية،

1985، ص:20. و كذلك، أنظر، ساطع الحصري، سلسلة التثقيف القومي، الجزء الأول: عوامل

القومية، لائحة القومي العربي، الموقع الإلكتروني: arab_nationalis@yahoo.com

ليس جديداً، بل كان منتشراً منذ القدم²⁶⁴ و لا يزال موجوداً، مع فارق في طبيعة الحجج المقدمة على هذه الفكرة من عصر لآخر.

فقد بينت الدراسات الأنثروبولوجية أن الكثير من القبائل البدائية تعتقد أنها تتحدر من جد واحد يسمى الطوطم يكون بالنسبة لها موضع تقديس و عبادة و احترام. و هذه الفكرة موجودة أيضاً في المخيال العربي إلى الآن؛ إذ يعتقد العرب بصفة عامة أنهم قوم ترجع أرومتهم إلى قحطان و عدنان. و يقسمون أنفسهم إلى عرب عاربة و عرب مستعربة. و مع تطور العلوم الطبيعية و ظهور نظرية التطور التي جاء بها داروين أصبحت الحجج المقدمة على هذه الفكرة تُستَمَدُّ من العلوم البيولوجية و نظرية التطور. فبعد أن كانت هذه المسألة تفسر تفسيراً دينياً و غيبياً، أعطاهما أنصارها طابع النظرية العلمية تماشياً و تكيفاً مع إنجازات العلم و الحضارة.

و في الأزمنة الحديثة تطورت هذه الفكرة في اتجاه العنصرية، و كانت فترة ما بين الحربين العالميتين هي العصر الذهبي لهذه النظرية. فقد تبناها مفكرون²⁶⁵ و سياسيون كبار و أصحاب نفوذ و تأثير في أوروبا، و اتخذوها فلسفة لسياسات دولهم الكولونيالية، والدولة النازية بخاصة نموذج و مثال في هذا المجال كما هو معروف. فقد زعم هتلر وأنصاره أن الجنس الآري هو جنس تسري في عروقه دماء نقية؛ و يتفوق على الأجناس الأخرى لأنه أكثر منها تطوراً. و هكذا وضعوا علاقة بين الجنس و بناء الحضارة. فَصُنِفَ البشر إلى أعراق مختلفة، و نُسِبَ إلى كل عرق سِمَاتٌ بيولوجية و خصائص نفسية معينة. فظهرت نظرية الأعراق الملونة التي مفادها أن هذه الأعراق أقل شأنًا، وعاجزة عن التقدم و بالتالي محتوم عليها أن يحكمها العرق الأرقى الذي هو الأبيض، وهذا لمصلحة البشرية. بيد أن الواقع ما فتى يكذب يوماً بعد يوم هذه النظرية. فبروز بعض الأعراق كاليابان كأمة متقدمة

264- الجدير بالذكر أننا قد رأينا في فصل سابق أن كلمة Nation التي نترجمها بكلمة أمة نجدها في فرنسية القرنين الثاني عشر و الثالث عشر بمعنى ميلاد و بمعنى سلالة أو جنس Race. و كانت مستخدمة منذ شيشرون بمعنى سلالة أو جنس.

265- مثل آرثر دو قوينو، و فاشي دو لاجوج، و قد سبق التعريف بهما.

لا تنتمي إلى العرق الأبيض، جعل النظرية العنصرية تتهاوى مع تبريراتها ونتائجها الكولونيالية.

و قد أدت هذه النظرية إلى نتائج بالغة الأثر على الإنسانية يمكن تلخيصها في النقاط الآتية:

الزعم بأن الاختلاط بين الأجناس الراقية و الأجناس السفلى، و بعبارة أخرى بين الجنس الآري و غيره من الأجناس سيؤدي إلى تدهور الحضارة التي صنعها الأوروبيون. اعتبار الاستعمار هدفاً سامياً و عملاً أخلاقياً؛ لأنه ينشر الحضارة بين الشعوب ذات العرق الأدنى، و هذا تبرير للاستعباد.

أسست هذه الأفكار لانتشار النظرية العنصرية و ممارستها على نطاق واسع، حيث جسدها النازيون و قبلهم و بعدهم الدول الاستعمارية على الشعوب المستعمرة في إفريقيا و آسيا، و قد انجرت عنها حروب و إحن لا تزال الكثير من آثارها موجود إلى اليوم.²⁶⁶

لكن ما هو رأي ساطع الحصري في هذه النظرية؟ لقد أجاب ساطع الحصري على هذا التساؤل إجابة مفصلة، تعيننا منها الآن ما يلي: لا توجد في نظر الحصري أمة في العالم اليوم تتحدر من أصل واحد و يجري في عروقه دم نقي كما يزعم دعائها و يتوهم بعض الناس. فوحدة الدم و الأصل التي يتخذها هؤلاء على أنها هي آصرة الأمة لا تعدو أن تكون أسطورة من الأساطير، و وهم يضل الأذهان و النفوس. فالأمة هي ثمرة انصهار أجناس و أعراق كثيرة و مختلفة عبر التاريخ . ((...فهذا الظن لا يستند إلى أساس صحيح، لأن جميع الأبحاث العلمية - المستمدة من حقائق التاريخ و من مكتشفات علم الإنسان و مكتسبات علم الأقاليم - لا تترك مجالاً للشك في أنه لا يوجد على وجه البسيطة أمة تتحدر من أصل واحد فعلاً، و لا توجد على الأرض أمة خالصة الدم تماماً.))²⁶⁷

266- مثل ظهور الأحزاب العنصرية في أوروبا التي بدأ يسطع نجمها في السنوات الأخيرة.

267- أنظر، ساطع الحصري، سلسلة التنقيف القومي، الجزء الأول: عوامل القومية، لائحة القومي

العربي، الموقع الإلكتروني: arab_nationalis@yahoo.com ص:2

لقد نظر الحصري إلى نظريات النقاء العرقي نظرة الساخر، و اعتبرها خرافات وتلفيقات خيالية، لا تركز على قواعد العلم و المنطق، و لا يقبل بها الإدراك السليم للأشياء، و لا صحة قومية لها. فلا العرب و لا الفرنسيون و لا البلغار و لا أية أمة في العالم انحدرت من عرق واحد أو من صلب جد يمكن تحديده. لقد تشكلت جميع الأمم الموجودة على ظهر الأرض من مزيج من الأعراق و خليط من الدماء. أنها شبيهة بنهر عظيم تغذيه باستمرار مياه كثيرة الروافد، مختلفة المصادر. و أخذ قطرة من المياه التي تجري في هذا النهر أو عزل جدول معين منه ثم الزعم أنه عَيْتَةٌ مُمَثَّلَةٌ هو بمثابة التحليق في وجه الإدراك السليم للأشياء و الأدلة العلمية الثابتة. يمضي الحصري موضحاً موقفه في هذا التشبيه الدقيق و الموفق قائلاً: ((إنني أشبه الأمم من هذه الوجهة بالأنهر العظيمة. فمن المعلوم أن كل نهر تجري فيه مياه أتت من منابع ومصادر و روافد مختلفة. هذا نهر دجلة، مثلاً: من منا يستطيع أن يجزم من أين أتت المياه التي تسيل فيه الآن؟ من منا يستطيع أن ينكر أن هذه المياه آتية من نواحٍ مختلفة جداً؛ و مهما كان الأمر، فإن جميع هذه المياه المختلفة تسير جنباً إلى جنبٍ في مجرى واحد، وتكوّن هذا النهر الذي يجري أمامنا. إننا نسمي هذه المياه باسم مياه دجلة، من غير أن نفكر في منشأها الخاص، أو أن نتساءل عن طول المدة التي مضت منذ التحاقها بهذا المجرى الطويل، و انتسابها إلى هذا النهر العظيم.))²⁶⁸

و لذلك فإن الفرضية التي تُقيّم الأمة على العرق و الدم و الأصل الواحد أكلوبة و وهم استولى على العقول و الأذهان، و لا أساس له من الصحة كما دلت و تدل على ذلك نتائج مختلف العلوم. فلا يوجد دليل علمي يؤكدها، و برهان يسندها. فجميع الأمم الموجودة اليوم قد نشأت من تمازج و تداخل الكثير من الأعراق و الأجناس، في مختلف أطوار التاريخ. هذه الحقيقة تنسحب على الجماعات البشرية قاطبة حتى تلك التي عاشت في أغوار الماضي البعيد، فقد كانت هي كذلك مختلطة الأعراق، و متداخلة الدماء، و مؤلفة من أجناس بشرية مختلفة. يقول مفندا هذه المقولة: ((... لا الإنكليز، و لا الروس، و لا الألمان، و لا البلغار... كانوا متجانسين من حيث الأصل و النسل. بل إن كل واحدة من هذه الأمم إنما تكونت من تداخل و تمازج عشرات الأقوام. حتى الأمة الفرنسية التي كانت أسبق الأمم

268- ساطع الحصري، نفس المرجع. ص:2

الأوروبية إلى تكوين وحدة سياسية قومية... تكونت من اختلاط عدد كبير من الأقسام و الأجناس. و قد تبين من الأبحاث العلمية التي لا مجال للشك فيها أن عدد الأقسام التي كونت فرنسي اليوم يتجاوز الستين.²⁶⁹

و لكن ما هو منشأ و منبع هذا الاعتقاد الخاطئ، و هل يفيد في تماسك الأمة؟ بعد أن قنّد الحصري بالارتكاز على الأدلة العلمية فكرة انحدار أفراد الأمة الواحدة من أصل واحد يمكن تعيينه، و قرر أنها وهم يضلل العقول ، بحث في الأسباب التي تجعل الناس يعتقدون في صحتها، فتكتسي طابع الحقيقة في أذهانهم و وجدانهم، و عن أسباب انتشارها بين الشعوب و الأمم المختلفة. يرى أن الاعتقاد بوحدة الأصل إنما ينجم بالدرجة الأولى من الوحدة في اللغة و الاشتراك في التاريخ. فهذان العاملان يصنعان في الناس قرابة معنوية، تتحول بمرور الزمن عن طريق التربية و التنشئة إلى اعتقاد في وحدة الأصل و العرق. فهذا الاعتقاد الخاطئ هو ثمرة أنضجها تلاقح حدث بين اللغة الواحدة و التاريخ المشترك. فالقرابة الحقيقية إذن هي قرابة معنوية لا قرابة الدم والأصل.

إن الفرنسيين مثلاً ينسبون أنفسهم إلى الأقسام اللاتينية، لكنه انتساب من وجهة اللغة والثقافة، لا من جهة الأصل و الدم، و ذلك لأن من الحقائق الثابتة علمياً أن دم اللاتين والرومان في فرنسا أقل بكثير من دم الجرماني. و هذا هو الحال في جميع الأمم، فإنها جميعاً مختلطة ومتداخلة من حيث الأصل و الدم.

و لذلك فإن الفرنسي المثقف لا يتساءل عما إذا كان يجري في عروقه دم شارلمان أو راسين أو فولتير. و مع هذا فهو يعتبر هؤلاء كلهم أجداداً و أسلافاً له، ويعتز بهم أكثر مما يعتز ببني أسرته الأقربين. و كذلك الإنكليزي المثقف لا يعرف ما إذا كان بينه وبين شكسبير أو نيوتن أو ميلتون رابطة أصل ونسب، ومع ذلك فإنه يعتبر هؤلاء أجداداً و أسلافاً له ، ويفتخر بهم أكثر مما يفخر بأجداده الحقيقيين.

269- ساطع الحصري، نفس المرجع، ص:2.

إن المهم في القرابة والنسب ليس رابطة الدم في حد ذاتها، بل هو الاعتقاد بها والنشوء عليها. وهذا هو الواقع، بالنسبة للأفراد والجماعات على حدٍ سواء: إن الاعتقاد بوحدة الأصل - والشعور بالقرابة - يعمل عملاً هاماً في تكوين الأمم، سواء أكان ذلك موافقاً للحقيقة أو مخالفاً لها، لأن القرابة بين أفراد الأمم تكون قرابة نفسانية معنوية، أكثر مما تكون جسمانية ومادية²⁷⁰.

لذلك فالقرابة في الأمم هي قرابة نفسية و معنوية أكثر منها جسمانية و مادية. و على الرغم من خطأ هذا الاعتقاد بيد أنه يلعب دوراً إيجابياً في حياة الأمم بحيث يدفع الناس إلى التماسك و التضامن و الوحدة. فهو عامل من عوامل التقارب و عنصر من عناصر التفاهم و التقايد، و سبيل إلى أخوة معنوية. و على قدر ما يكون في هذا الاعتقاد من قوة و رسوخ، يكون الحرص قويا على استدامة الوحدة، و الألفة و الدفاع عنها. و هذا أثر إيجابي بدون شك. يقول الحصري في هذا الشأن ما يلي: ((إن المهم في القرابة والنسب ليس رابطة الدم في حد ذاتها، بل هو الاعتقاد بها و النشوء عليها. وهذا هو الواقع، بالنسبة للأفراد والجماعات على حدٍ سواء: إن الاعتقاد بوحدة الأصل - والشعور بالقرابة - يعمل عملاً هاماً في تكوين الأمم، سواء أكان ذلك موافقاً للحقيقة أو مخالفاً لها، لأن القرابة بين أفراد الأمم تكون قرابة نفسانية معنوية، أكثر مما تكون جسمانية ومادية.))²⁷¹

و يبدو أن الحصري عثر على هذه الفكرة عند ابن خلدون و هو الدارس له و المعجب به²⁷². فابن خلدون يرى أن النسب حتى و إن كان وهمياً، مخالفاً للواقع و الحقيقة، فإن

270-نفس المرجع ص:2.

271-نفس المرجع، ص:3.

272-يقول الحصري عن ابن خلدون: ((أنا من المعجبين بابن خلدون إعجاباً عميقاً، و من الذين يعتقدون أنه من أعظم الفكر البشري بوجه عام، و من مفاخر الفكر العربي بوجه خاص، و اعتقادي هذا كان قد توثق وثوقاً كبيراً، عندما توليت تدريس علم الاجتماع في دار المعلمين ببغداد-قبل نحو عشر سنوات- و قمت بمقارنات بين آراء ابن خلدون و آراء من سبقه و تبعة من المفكرين في ميادين الاجتماعيات، لأن هذه المقارنات أوصلتني إلى الاعتقاد بأن ابن خلدون يستحق لقب مؤسس علم الاجتماع أكثر من أي

الاعتقاد فيه يعمل عملا هاما في النفوس من حيث أنه يدفعها إلى التآلف و التآزر والتناصر و الوحدة و التقايد. يقول ابن خلدون عن هذه الفكرة: ((...إذ النسب أمر وهمي لا حقيقة له؛ و نفعه إنما هو في هذه الوصلة و الالتحام. فإذا كان ظاهرا واضحا حمل النفوس على طبيعتها من النعرة كما قلناه. و إذا كان إنما يستفاد من الخبر البعيد ضعف فيه الوهم و ذهبت فائدته و صار الشغل به مجانا...))²⁷³

أما فيما يخصني فقد فكرت كثيرا في السبب الذي دعا قسما من الناس منذ القدم إلى القول بالنظرية العرقية و الاعتقاد فيها، و انتهيت إلى أن هذه النظرية لم تنشأ إلا لأن الإنسان بطبيعة تكوينه كائن أناني يحب التفوق على بني جنسه، و يحب أن يخضع له الآخرون، و يتخذهم خدما له، و يكونون له بمثابة المرآة يشاهد فيها تفوقه. و هو من ناحية أخرى كائن اجتماعي ينشأ في مجتمع يتساوى فيه الناس في الإنسانية، لكنهم يختلفون في القدرات و الملكات و المواهب، و هذا يجر إلى اختلافهم في الثروة و النفوذ و القوة و المكانة الاجتماعية. و عندما يلاحظ بعض الناس أنهم أغنياء و الآخرون فقراء، و أنهم أعزاء و الآخرون أدلاء، و أنهم مالكون و الآخرون مملوكون، و أنهم من الخاصة و الآخرون من الدهماء يتساءلون عن سبب هذا كله؟ و في الغالب تكون الإجابة أن مرد ذلك يعود إلى أنهم أفضل من غيرهم لأن الله حباهم ببعض المزايا الإنسانية، بينما ضن بها على الآخرين، و يتدرجون بهذا المنطق إلى أن يصلوا إلى أن الطبيعة وهبت عرقهم مواهب و قدرات لم تهبها للأعراق الأخرى. و الذين يستفيدون من هذه النظرية من أثرياء و نبلاء، و رجال السياسة و الحرب، و رجال الدين يذيعونها و يدافعون عنها؛ و من يشكك فيها من الناس يجبر على الاقتناع بها بحد السيف في أول الأمر ثم تأتي الدعاية العلمية أو الدينية،

مفكر آخر.)) و كان هذا الإعجاب وراء تسمية ابنه الأكبر بخلدون و توقيع مقالاته بأبي خلدون . أنظر ، أبو خلدون ساطع الحصري، آراء و أحاديث في التاريخ و الاجتماع، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1985، ص: 119-120. نقلا عن رابح لونيبي، الفكر القومي عند ساطع الحصري و أثره على الحركات القومية الحديثة، رسالة ماجستير في التاريخ الحديث و المعاصر، جامعة الجزائر، معهد التاريخ-1996-1997 .

273- ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، ص:226.

لترسخا الفكرة. و مبرر ذلك أن هذه النظرية توفر لهؤلاء الكثير، توفر لهم القوة، و الثروة، و إذعان الآخرين، و الهيمنة عليهم، و الطاعة العمياء، و المكانة المرموقة، و تبرر لهم الاعتداء على غيرهم و غزوهم، و استعبادهم، و باختصار تبيح لهم التحرر من كل شرط و قيد لإطلاق العنان لتلبية مطالب غرائزهم الأنانية، و هي مطالب لا تنتهي. و كل هذا التجاوز، و العمل بقانون الغاب يسوغه الزعم بأن عرقهم أرقى و دماؤهم أنقى، و أنهم سادة على غيرهم بالوراثة كما تشهد بذلك أحداث التاريخ البعيد و القريب و شواهد الواقع الملموس.

هل الأمة تقوم على الدين؟

اهتم ساطع الحصري بمناقشة النظريات التي تعتبر الدين هو المقوم الأساس للأمة. وليس غريبا أن يولي اهتماما خاصا بهذه المسألة، نظرا لمكانة الدين عند العرب، و هم الأمة التي ينتمي إليها مفكرنا. و الواقع أن هذه المسألة قد شغلت موقعا هاما في التفكير السياسي الذي ساد البلاد الإسلامية بوجه عام، و البلاد العربية بوجه خاص، مدة طويلة من الزمن، و لا تزال توجه أذهان و أقلام بعض الكتاب في مختلف البلاد العربية. كما يؤكد الحصري.²⁷⁴

إن الإشكال الذي ناقشه المفكرون القوميون و الإسلاميون على اختلاف مرجعياتهم كان الآتي: هل الأمة تقوم على الدين؟ و بالتخصيص هل يُخْتَزَل الإسلام إلى مجرد مقوم من مقومات الأمة العربية، أم أنه هو الأصل و المحور و المَكُون الأول لها؟

بالرغم من أن الحصري يرى أن الإسلام أدى دورا مهما في تقدم القومية العربية وتوسعها، و ذلك لأنه كان القوة الدافعة للفتوحات العربية، التي ساهمت في نشر اللغة العربية، و توسيع نطاق الأمة العربية، و أيضا لأنه صار القوة الواقية لها؛ فإنه يعتبر أن وحدة الدين ليست من المقومات الأساسية للأمة. و هذا الموقف لا يعني استخفافا منه بالدين

274-ساطع الحصري، أبحاث مختارة في القومية العربية، أبحاث مختارة في القومية العربية، سلسلة التراث القومي، الأعمال القومية لساطع الحصري، 17، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1985، ص: 204.

أو إهمالا له، بل أن الدراسة العلمية للقومية و الدين الإسلامي تقتضي في نظره ترك الأمور الدينية خارج نطاق الأبحاث السياسية. إن الطبيب عندما يزاول مهنته لا يرجع إلى الدين و أقوال الفقهاء، بل يأخذ معلوماته و خطته من أبحاث علوم الأمراض والتشريح و الجراحة، و كذلك الحال في مسائل الهندسة و الزراعة و الحرب و غير ذلك. فلماذا لا تقاس المسائل السياسية بقضايا الطب و الهندسة و الزراعة و الحرب؟²⁷⁵

و يميز الحصري بين الأديان، فهناك أديان قومية، و هناك أديان أممية. الأولى خاصة بقوم أو شعب أو مدينة. و الأصرة التي تتولد من الدين القومي مهمة ((و تنضم إلى تأثير اللغة و التاريخ، و تقوي الروابط التي تربط الأفراد بعضهم ببعض.))²⁷⁶ إذن فالدين القومي هو مقوم هام من مقومات الأمة، و تأثيره كبير جدا في خلق روابط بين أفراد الأمة. و اليهودية عند الحصري هي من هذا الصنف. و إذا كان هذا هو حال الدين القومي، فما هو حال الدين الأممي؟

الأديان الأممية هي أديان عالمية؛ تمتاز بأنها ليست خاصة بقوم ما أو بأقوام معينة، بل أنها متفتحة على أمم الأرض قاطبة، حيث تنتشر بين عدد كبير من الأمم و الشعوب المختلفة، و معتقوها يجتهدون في نشرها باستمرار.

و لذا فإن هذه الأديان، بسبب عالميتها و تفتحها تميل ((إلى إيجاد رابطة أعم من روابط اللغة و التاريخ، و تخلق نوعا من الجو الأممي الذي يحيط بكثير من الأقطار و يغمر كثيرا من الأقوام))²⁷⁷. و لذا يميل أتباع هذه الديانات إلى معارضة القوميات. و من هذه الأديان يذكر المسيحية و الإسلام²⁷⁸.

275- نفس المرجع، ص: 293، نقلا عن احمد ماض، ساطع الحصري الدين و العلمانية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط: 1، بيروت، يونيو، 2009.

276- ساطع الحصري، نفس المصدر، ص: 38.

277- ساطع الحصري، نفس المصدر، ص: 38.

278- احمد ماض، ساطع الحصري الدين و العلمانية، مرجع سابق، ص: 69.

و هذه الأديان عجزت عن توحيد القوميات، حتى عندما كانت في أوج قوتها. و تاريخ المسحية و الإسلام يثبتان هذا حسبه. و لذا لا يمكن أن تكون مثل هذه الأديان مقوما رئيسيا للأمة.

و يرى أن للدين علاقة قوية باللغة التي هي أهم مقوم للأمة. لأن كل دين من الأديان يقوم على لغة، و يعمل بطبيعته على نشر تلك اللغة. فاللغة اللاتينية انتشرت بواسطة المسيحية، و اللغة العربية انتشرت بواسطة الإسلام. لكنه يرى أن وحدة اللغة و الاشتراك في التاريخ هما العنصرين المهمين في تكون الأمم، و لا يعلو عليهما أي عامل كما سنرى في ما بعد.

مقومات الأمة متعددة عند ساطع الحصري ، و تختلف من أمة لأخرى، و لكنها ليست على درجة واحدة من الأهمية و التأثير في تكوين الأمة، و في المحافظة على بقائها على قيد الحياة، و لذلك ينبغي ((تعيين المقومات الأساسية التي لا تكون أمة بدونها)).²⁷⁹

ج. مقومات الأمة عند الحصري.

فما هي العوامل الأساسية المكونة للأمة حسب الحصري؟
تبنى الحصري التصور اللغوي للأمة، فاعتبر أن اللغة هي روح الأمة و التاريخ هو ذاكرتها. و ظل يرفض فكرة وجود مكونات أخرى أساسية للقومية و الأمة مثل المصلحة الاقتصادية المشتركة و المنافع المتبادلة و إرادة العيش المشترك و الدين وغير ذلك. و بناء على هذا الموقف كان يعتبر أن العربي هو كل من تكلم العربية، وأن الشعوب العربية تشكل أمة واحدة تسمى الأمة العربية. و لا مناص لهذه الأمة من أن تتوحد في يوم ما. فمسألة وحدتها لا تعدو أن تكون مسألة وقت فقط، و أما تشتتها فهو شيء عابر.

279- ساطع الحصري ، ما هي القومية- أبحاث و دراسات على ضوء الأحداث و النظريات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1985، ص: 35.

و قد انطلق الحصري في تحديده للمقومات الأساسية المكونة للأمة - كما سبق أن شرحنا- من تفنيده للنظريات التي تقيم الأمة على عوامل أخرى كالعرق أو الدين أو الأرض أو الاقتصاد و غير ذلك. فبعد أن عرض و ناقش تلك النظريات الواحدة بعد الأخرى و فندها جميعا بالاستناد إلى الأدلة العلمية و التاريخية و الأنثروبولوجية، عرض نظريته التي مؤداها أن اللغة و التاريخ يشكلان أهم الأسس التي تقوم عليها الأمة. و لذا فإذا توفر هذان الشرطان في شعب ما، كان هذا الشعب أمة قائمة بذاتها، حتى إذا كانت تعوزها الدولة القومية، و بالمقابل لا يمكن أن تشكل شعوب لا تتكلم نفس اللغة أمة حتى إذا كانت تستظل تحت مظلة نفس الدولة. فإذا غاب هذان الشرطان عن شعب ما أو ارتقعا لسبب من الأسباب ذاب ذلك الشعب في أمة أخرى، و فقد شخصيته، و انقرض كأمة، حتى و إن بقي نسله البيولوجي مستمرا كأفراد في الوجود. يقول الحصري موضحا موقفه بوضوح تام: ((إن الأساس في تكوين الأمة و القومية و بناء القومية هو وحدة اللغة و وحدة التاريخ لأن الوحدة في هذين الميدانين هي التي تؤدي إلى وحدة المشاعر و المنازع، و وحدة الآلام و الآمال و وحدة الثقافة ... و بكل ذلك نجعل الناس يشعرون بأنهم أمة واحدة متميزة عن الأمم الأخرى. و لكن لا الدين، و لا الدولة، و لا الحياة الاقتصادية تدخل ضمن المقومات الأساسية للأمة. كما أن الرقعة الجغرافية أيضا لا يمكن أن تعتبر من المقومات الأساسية لأن التاريخ يعطينا أمثلة كثيرة و بليغة على ما يلي:

أولاً: إن الرقعة الجغرافية التي تقطنها الأمة تتوسع و تنقلص بتوالي السنين.

ثانياً: إن الأمة قد تنتقل من رقعة جغرافية إلى رقعة جغرافية أخرى.

ثالثاً: إن الرقعة الجغرافية الواحدة قد تضم جماعات من أمم مختلفة .

و إذا أردنا أن نعين عمل كل من اللغة و التاريخ في تكوين الأمة قلنا: اللغة تكون روح الأمة و حياتها، التاريخ يكون ذاكرة الأمة و شعورها.))²⁸⁰

و قد بقي مصراً على أن اللغة هي روح الأمة والمكوّن الأول لها، و ترجح التاريخ - ناهيك عن العوامل الأخرى- بالرغم من الأهمية التي يحظى بها هذا الأخير كمقوم أساسي في تكوين الأمة في نظرية الحصري. يقول الحصري في هذا الشأن عن اللغة: ((... وإذا

280-الحصري، نفس المرجع، ص: 210.

أضاعت أمة من الأمم لغتها، وصارت تتكلم بلغة أخرى، تكون قد فقدت الحياة واندمجت في الأمة التي اقتبست عنها لغتها الجديدة.))

و يقول مقارنا اللغة بالتاريخ ما يلي: ((... كثيراً ما يرينا التاريخ، أن بعض الأمم تستولي على أمةٍ أخرى، وتخضعها لإرادتها، وتسير شؤونها كما تشاء. إن هذا الاستيلاء يفقد الأمة المغلوبة استقلالها، ولكنه لا يمس كيانها، ما دامت الأمة المذكورة محافظة على لغتها الخاصة بها، وما دامت متميزة من الأمة المستولية عليها بهذه اللغة الخاصة. وقد قال أحد المفكرين: ((إن الأمة المحكومة التي تحافظ على لغتها، تشبه السجين الذي يمسك بيده مفتاح سجنه". إنها تستطيع أن تفلت من سجنها هذا، فتسترد حريتها واستقلالها في يومٍ من الأيام، لأنها تبقى حية بحياة لغتها، وتظل محافظةً على كيانها كأمة، برغم أنها تكون قد فقدت شخصيتها كدولة. و لكن الأمة المذكورة إذا فقدت - بمرور الزمان - لغتها الخاصة و اقتبست و تبنت لغة الدولة المستولية عليها، تكون قد فقدت الحياة بتاتاً، واندمجت في كيان الأمة التي أعطتها لغتها الجديدة، فلا يبقى ثمة أمل لعودتها إلى الحرية والاستقلال. يتبين من ذلك كله: أن اللغة هي روح الأمة وحياتها، إنها بمثابة محور القومية و عمودها الفقري، وهي من أهم مقوماتها و مشخصاتها.

أما التاريخ فهو بمثابة شعور الأمة و ذاكرتها. فإن كل أمة من الأمم، إنما تشعر بذاتها وتكون شخصيتها بواسطة تاريخها الخاص.))²⁸¹

لم يخف الحصري مرجعيته الفكرية الألمانية في تبنيه و مسانده للصور اللغوي للأمة. يقول الحصري بصريح العبارة : ((أنا لا أتردد في القول أن النظرية الألمانية... هي النظرية الصحيحة التي أيدتها الوقائع التاريخية و دعمتها الأبحاث العلمية.))²⁸²

281-الحصري، نفس المصدر، الجزء الأول: عوامل القومية، مصدر سابق، الموقع لائحة القومي

العربي، الموقع: arab_nationalist@yahoo.com

282-ساطع الحصري، أبحاث مختارة في القومية العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط: 2، بيروت، ص: 82.

لقد تبنى الحصري النظرية الألمانية بكل اقتناع، و زاد عليها بأن أيدها و عززها بشواهد من الواقع السياسي حصلت في عصره. حيث لاحظ أن الدول الحديثة التي نشأت في أوروبا قامت على أساس وحدة اللغة. فكانت الشعوب تتفصل عن الدول والإمبراطوريات التي كانت تحكمها، أو تتحد مع غيرها بناء على وحدة اللغة أو اختلافها. فانفصال اليونان و بلغاريا و رومانيا و غيرها عن الإمبراطوريتين النمساوية-المجرية والعثمانية كان بسبب الاختلاف اللغوي، و توحيد كل من ألمانيا و إيطاليا تم أيضا على أساس لغوي، و قيام الكثير من الحروب و الثورات كان لنفس السبب، و التجاوب والتعاطف بين جزأين من السكان لهما نفس اللغة، أحدهما مستقل و الآخر مستعمر، والعمل على توحيدهما مثلما حصل بين بعض الأجزاء اليونانية في القرنين 19 و 20 الميلاديين، بالإضافة أيضا إلى بذل رجال الحكم أقصى الجهود لضمان وحدة اللغة في البلاد التي يحكمونها، و اهتمام الاستعمار بقضية اللغة و عمله على تعميم لغته على حساب لغات البلاد المستعمرة بهدف دمج سكانها كليا مثلما حاول الاستعمار الفرنسي في الجزائر²⁸³؛ هذا كله يدل دلالة قوية على صحة النظرية اللغوية للأمة، و هي التي قال به المفكرون الألمان.

و من مظاهر تأثره بالنظرية الألمانية في الأمة و انشداؤه لها نقده للنظرية الفرنسية التي قال بها ارنست رينان، و التي ترى أن الأمة تقوم على إرادة العيش المشترك. بيد أن الإرادة متغيرة و لا يمكن إقامة الأمة و القومية على المتغير و إنما يقوم على ما هو ثابت، ف: ((المشيئة لم تكن من الأمور الثابتة، بل هي من الأمور التي تتغير))²⁸⁴؛ وعلى هذا ((فاعتبار مثل هذه الأمور المتحولة في تكوين القومية لا يتفق مع مقتضيات العقل و المنطق))²⁸⁵. فما اعتبره ارنست رينان سببا في تكوين الأمة و القومية اعتبره الحصري مجرد نتيجة. لأن إرادة العيش المشترك تأتي نتيجة لتكوّن الأمة و لا تكون باعثا لتكوينها²⁸⁶.

283-ساطع الحصري، ما هي القومية، مرجع سابق، ص: 55-61، أنظر أيضا، رابح لونيبي، مرجع سابق، ص: 49.

284-ساطع الحصري، آراء و أحاديث في الوطنية و القومية، مصدر سابق، ص: 106.

285-ساطع الحصري، المصدر نفسه، ص: 106.

286-ساطع الحصري، نفس المصدر، ص: 113.

فوراء رغبة و إرادة أفراد الأمة الواحدة في العيش المشترك يوجد إحساسهم بانتمائهم إلى أمة واحدة. فما هي أسباب و دواعي هذا الشعور و هذا الإحساس؟ جواب الحصري واضح و هو أن الاشتراك في اللغة و التاريخ هو الذي خلق الرغبة والإرادة في العيش المشترك في الأفراد.

لاحظنا أن الحصري يصر على اعتبار اللغة هي العامل الأساسي و العمود الفقري المكوّن للقومية و الأمة، و لكن هل هذا القانون مطلق؟ في الإجابة على السؤال نقول ما يلي: لا شك أن اللغة هي عصب الأمة، لأن الأمة مجموعة من الأفراد الذين يتعذر عليهم العيش معا إلا بأداة يتواصلون بها و يتفاهمون بها، و يُحوّلون بفضلها حياتهم المشتركة إلى تراث مشترك يعبر عنهم أفرادا و جماعة. فهي التي تسمح لأفراد الأمة الواحدة بالتفاهم و تذليل المشكلات التي تواجههم، و بها تُصنع الثقافة المشتركة، و تُرسم الغايات المشتركة، و تُسن القوانين و تُحفظ التقاليد؛ و حتى التاريخ الذي هو شرط جوهري للحياة المشتركة و معرفة الذات، و له أهميته في تشكيل الأمة كما يرى الحصري -بحق- يحفظ باللغة و تتناقله الأجيال باللغة. لأنها هي الأداة التي يؤرخ بها البشر لحياة أمتهم. و لا شك أن الأمة لا تستطيع أن تعرف نفسها، و تعي أنها، و تتسمى باسمها و تدرك تميزها دون نسب تحفظه و تاريخ تتذكره و تتوارثه و تحتل به، و هذا كله يتم باللغة.

لكن لو كانت اللغة هي العامل الأساسي و الوحيد للقومية و الأمة، للزم أن يكون عدد الأمم بعدد اللغات الموجودة في العالم، و هذا أمر يفنده الواقع. فالشعوب التي تتكلم نفس اللغة لا تشكل أمة واحدة بالضرورة بل أمما مختلفة، و في المقابل هناك شعوب تتكلم لغات مختلفة، و لكنها تشكل أمة واحدة منسجمة. و هل يُرادُ لذلك أمثلة؟ شعوب كل من الولايات المتحدة و إنجلترا و استراليا و الجزء الأكبر من كندا تتكلم اللغة الإنجليزية لكنها ليست أمة واحدة، كذلك أمريكا الإسبانية و إسبانيا، تتحدث بذات اللغة و لا تشكل أمة واحدة. و على العكس من ذلك، نرى سويسرا أمة واحدة منسجمة، على الرغم من أن الشعب السويسري يتكلم ثلاث أو أربع لغات. فاللغة كما يقول أرنست رينان في نقده للنظرية الألمانية الذي

أصبح تقليدياً و معروفاً تدعو إلى الالتقاء، لكنها لا تكره أحداً على ذلك. و نكتفي بهذا لأن الأمثلة على ما نقول لا تحصى.

الفصل الثاني : ميشيل عفلق .

1. حياة ميشيل عفلق .

ولد سنة في 09 جانفي عام 1910 بدمشق في أسرة مسيحية من طائفة الروم الأرثوذكس .
و في دمشق، درس حتى المرحلة المتوسطة - البكالوريا- ثم سافر إلى باريس . فدرس الأدب
و الفلسفة و القانون بجامعة السوربون .

و في باريس، مارس العمل الطلابي . فانظم إلى الجمعية العربية السورية، و الى جمعية
الثقافة العربية .

و بعد إتمام دراسته الجامعية، عاد إلى دمشق سنة 1933 مشغلا بالتدريس في
المدارس السورية .

و في دمشق، مارس النشاط الأدبي و كتابة القصة . و أسهم سنة 1935 في إصدار
صحيفة الطليعة السورية . كما شارك تأسيس ندوة المأمون الأدبية .

و في سنة 1939، بدأ نشاطيه القومي و السياسي بتأسيس جمعية الإحياء العربي مع
زميله صلاح الدين البيطار . و هي الجمعية التي انبثقت منها، إبان ثورة العراق، التي قادها
رشيد عالي الكيلاني ضد الاستعمار الانجليزي، في ماي سنة 1941، حركة ((نصرة
العراق)).

و في جوان سنة 1943، سميت ((جمعية الإحياء العربي)) ب ((حركة البعث
العربي)).

و في سنة 1945، انعقدت في دمشق أولى حفلات ((حزب البعث)). و كان عدد
أعضائه يومئذ أربعمائة عضو، أغلبهم من الطلاب . و في أفريل سنة 1947 انعقد بدمشق
المؤتمر التأسيسي للحزب، و انتخب ميشال عفلق أمينا عاما له .

في سنة 1949 تولى عفلق وزارة المعارف في سوريا .

و في 3-8-1971، صدر في دمشق حكم بإعدامه - و كان قد غادرها قبل خمس
سنوات- ثم صدر عفو عنه في 21-11-1971 .

استقر به المقام بالعراق، منذ سنة 1975 . بعد أزمته مع قيادة الحزب بسوريا في منتصف
الستينيات ..

توفى في يوم الجمعة 24-6-1989 أثناء علاجه بباريس. و دفن ببغداد، وفق التقاليد الإسلامية. حيث أعلنت القيادة القومية لحزب البعث، أنه سبق أن اعتنق دين الإسلام. لكنه ((لم يرغب هو و لا رفاقه في القيادة إعلان ذلك حرصا منه و منهم على أن لا يعطى هذا الخيار أي تأويل سياسي)).

تكوينه الفكري: ((في تكوينه الفكري، تجاوزت و امتزجت و تفاعلت قراءاته عن رسول الإسلام محمد ((ص))، مع آثار أبي العلاء المعري و المتنبي و إسماعيل مظهر و شبلي شميل و جورج زيدان و نيشته و دستوفسكي و كارل ماركس و غيرهم من الأدباء الفلاسفة و المفكرين و دعاة الإصلاح و الثوار، مع ميل واضح للآثار الأدبية و الفلسفية.))²⁸⁷

يقول ميشال عفلق : لقد بدأت حياتي بالأدب، و مع ذلك لا أريد القول بأنني أديب . و كنت أعطي القيمة الأولى للأدب و الأدباء في الفترة بين سن الخامسة عشرة و العشرين ، و لكن نوع الأدب الذي كنت أقرؤه ، حتى في صغري ، كان على الأكثر أدبا فلسفيا. فقد قرأت المعري ، مثلا لزومياته، و سقط الزبد، و أنا في السادسة عشرة من العمر ، و انتقيت لنفسني مختارات من اللزوميات ، قرأته و أنا في تلك السن نفسها.

و لما ذهبت إلى باريس للدراسة، بعد حصولي على البكالوريا، كان الأدباء الذين أغرتني كتبهم ، أدباء مفكرين . لذلك، كان من الطبيعي الانزلاق من الأدب إلى الفلسفة! و أول فيلسوف تعرفت عليه، عن طريق الأدب، هو نيتشته. و قد شغل مكانا خاصا في مطالعتي كما أعجبت غاية الإعجاب بالقصصي الروسي دوستوفسكي.

لقد كنت امتص الآثار الأدبية التي أصادفها عن و لا أقرؤها كناقد، فيخلق تراكم المطالعات خميرة من العمق و الغنى الروحي يجنب الفكر السياسي و الفكر الاجتماعي

287-محمد عمارة، التيار القومي الإسلامي، دار الشروق ، الطبعة الأولى، القاهرة، 1997، ص: 9.

خطر السطحية و خطر الابتعاد عن طبيعة النفس الإنسانية و حقيقة متطلباتها ن كما انه
يمكننا من معرفة إبعاد النفس الإنسانية و غناها)).²⁸⁸

وميشال عفلق نموذج نادر في الحركة القومية التي شهدتها البلاد العربية، لأنه لم
يقتصر على وضع فلسفة للقومية العربية، بل نزل إلى الجماهير، و كوّن حركة ثورية و حزبا
سياسيا، و تحلق حوله أتباع كثيرون كان لهم شان كبير في توجيه مصير الشعوب العربية
في العصر الحديث. وقد أصبح الحزب الذي أسسه و الأفكار التي نادى بها إنجيل القوميين
العرب في مختلف البلاد العربية.

288-ميشال عفلق، في سبيل البعث، ج: 5، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1985، ص: 32-33.

2 - الأمة و الوحدة عند عفلق .

تحتل قضية وحدة الأمة العربية في فكر ميشيل عفلق مكانة متميزة، و هي الغاية الأولى التي كان يستهدفها من خلال نشاطه السياسي، و يدور عليها فكره في جميع أطوار. يقول ميشيل عفلق: ((... و نادى "حزبنا" بفكرة اعتقد أنكم تعرفون خلاصتها، و الوحدة العربية أبرز شيء فيها))²⁸⁹ ، حتى انه اعتبرها بديهية أو مسلمة غير قابلة للنقاش. يقول: ((إن القومية العربية لدى حزب البعث، هي واقع بديهي يفرض نفسه، دون حاجة إلى نقاش أو نضال... إن الفكرة العربية هي بديهية خالدة، و هي قدر محبب، و أنها حب قبل كل شيء.))²⁹⁰ فظاهر أن هذه المسألة هي الركن الركين في مذهبه و حجر الزاوية في مشروعه الفكري. و لذا كانت جميع القضايا الأخرى و في سائر الميادين مرتبطة بها، و لا حلول فعلية لها إلا بعد تحقيقها. يقول: ((كل نظرة و معالجة لمشاكل العرب الحيوية في أجزائها و مجموعها لا تصدر عن هذه المسلمة: (وحدة الأمة العربية) تكون نظرة خاطئة و معالجة ضارة)).²⁹¹

و الوحدة القومية أهم من الوحدة السياسية التي هي عبارة عن توحيد كيانات سياسية في كيان واحد، أو توحيد أنظمة الحكم العربية في نظام واحد، لأنها هي علتها، والوحدة السياسية هي ثمرة و نتيجة لها. و لذا فالوحدة القومية هي التي ينبغي أن تنتشد قبلا، مادامت هي التي تؤسس للوحدة السياسية. يقول: ((إن الوحدة المفقودة هي الوحدة القومية و ليست الوحدة السياسية لأن الوحدة السياسية نتيجة))²⁹² ((ففي مطلع قرننا هذا كان فقدان الوحدة الروحية هو الذي يجب أن ينصب عليه التفكير لإعادة الوحدة القومية و السياسية)).²⁹³

289- ميشيل عفلق ، في سبيل البعث، مصدر سابق، ج 1، ص:209

290- نفس المصدر، ج 1، ص: 186.

291- نفس المصدر، ج 2، ص: 166

292- نفس المصدر، ج 1، ص: 210.

293- نفس المصدر، ج 1، ص: 210 .

و التجزئة التي تعاني منها الأمة العربية اليوم شيء عارض، سببها الغزو الاستعماري العسكري الحديث. فهي ليست نتيجة تطور تاريخي محدد، و لم تتبع من أحداث داخلية، و إنما تحدث خرائطها من خلال الفعل الاستعماري الغربي مباشرة، و تحت حراب الجند خدمة لأهداف إستراتيجية مدروسة. إنها تجزئة فرضت من الخارج فرضاً، و بالتالي فهي جديرة بأن توصف بالمصطنعة.

و ما زالت عيون الدول الاستعمارية الكبرى ساهرة على حماية هذه التجزئة و الحيلولة دون قيام دولة كبرى تضم تحت رايتها كل الشعوب العربية في أمة واحدة موحدة متماسكة. و هذا خدمة لأهدافها و مصالحها، و لذا فلا عجب إذا رأينا هذه الدول تعمل بلا هوادة من أجل تكريس تجزئة البلاد العربية و إدامتها. بيد أن هذه التجزئة أصبحت تنتج نفسها بحيث ولدت آليات ذاتية الحركة باتجاه ترسيخ العقلية القطرية. ذلك أن الدولة القطرية التي صنعها الاستعمار أصبحت تعمل على المحافظة على كيانها و نفوذها، و لا تقبل أن تصبح جزءاً تابعاً لدولة أكبر أو دولة الوحدة. و لذا فهي متمسكة بالمحافظة على مؤسساتها، و حماية سيادتها، و النود على حدودها و على نظام حكمها إزاء الدول العربية الأخرى التي تريد أن تضمها إليها في اتحاد أو دولة واحدة.

و لذا تنزع الدولة القطرية إلى المحافظة على كيانها و حماية نفسها، بإيجاد المقومات الضرورية لدولة قومية ذات سيادة، الأمر الذي يفرض عليها البحث عن تاريخ متميز خاص، و نشر ثقافة خاصة بها واقتصاد و مناهج تعليم و هوية تخدم هذا التميز و تسير في اتجاه خدمة هذه الأهداف، فيمضي هذا كله في اتجاه مضاد لتحقيق هدف الوحدة. و هكذا نلاحظ أن التجزئة بعد أن كانت وليدة الاستعمار صارت تولد النزعة القطرية و العقلية القطرية و تركز نفسها بآليات ذاتية. إذن بالرغم من أن المستعمر ساعد على خلق التجزئة و عمل على تكريسها، بيد أنها أصبحت تخلق نفسها. يقول ميشيل عفلق: ((لكن التجزئة لم يقتصر الأمر على أن المستعمر خلقها، بل أصبحت تخلق نفسها بنفسها فيما بعد، تخلق قوى و مصالح و زعامات وعقليات معينة و عواطف معينة، تنفخ الروح و تثبت الدم و الحياة في هذه التجزئة المخزية المصطنعة))²⁹⁴.

294- نفس المصدر، ج 1، ص: 265.

و الذين يشككون في قابلية تحقيق الوحدة و القومية العربية هم أشخاص محرضون، يفعلون ذلك بدافع المصلحة الشخصية، أو بدافع خدمة مصالح الاستعمار. و قد نجحوا في مسعاهم بسبب الجهل المتفشي في أوساط الشعوب العربية و تدني مستوى وعيها القومي. يقول ميشال عفلق في إحدى مقالاته ((...المؤامرات العديدة على الوحدة التي كانت تأتي من الأجنبي و الرجعية جعلت في اعتقاد العرب جميعاً أن الوطن العربي الموحد خيال غير قابل للتحقيق... حتى كاد الشك يتطرق الى النفوس . و لا شك أن الاستعمار و الصهيونية كانا لهما يد كبيرة في إشاعة هذا الشك ، لذلك كان مطلوباً من الجيل العربي الثوري ان يضع حدا لهذه الشكوك و أن يعطي برهاناً على قابلية الوحدة للتحقق)).²⁹⁵

و قد وقف عفلق موقفاً مناهضاً للصيغة الوجودية التي تمثلها الجامعة العربية لأنها في نظره ليست طريقاً سليماً يؤدي إلى الوحدة، بل هذا النمط من الوحدة أنشأه الاستعمار ليكون عقبة كأداء أمام إنجاز الوحدة الحقة. فالاستعمار هو المحرض على إنشاء الجامعة العربية، و هو المقترح لها، و لم يخف عواقبها²⁹⁶، و لذا يتطابق موقف الحكومات التي أسستها و دعمتها من الوحدة مع موقف الاستعمار منها، فموقفهما من هذه المسألة سيات. وان ميثاقها يثبت هذا و يجسده. و لميشيل عفلق كلام كثير في هذا الموضوع نثبت منه بعضه فيما يلي: ((الواقع الذي يتضح يوماً بعد يوم هو أن الجامعة ليست خطوة في طريق الوحدة العربية ، بل عثرة . إن ميثاق الجامعة صورة ناقصة و مشوهة لأمانى العرب الحقيقية في الوحدة))²⁹⁷. و لذا لا يجب أن ينتظر القوميون من الجامعة أن يكون دورها الوجودي أكثر مما جاء بل أن الحكومات العربية التي أسستها عاجزة حتى عن بلوغ الحدود التي رسمتها لها القوى الأجنبية لتحركها ، لأنها غير قادرة على انجاز حتى الأعمال التي لا يمانع الأجنبي في أن تقوم بها. يقول: ((لكننا في وضعنا الحاضر نرى الحكومات العربية تقصر حتى عن بلوغ الحدود التي يضعها الأجنبي لنشاطها، و تعجز حتى عن استعمال الصلاحيات التي لا يستطيع الأجنبي

295- نفس المصدر، ج:2، ص: 195.

296- نفس المصدر، ج:1، ص: 212.

297- نفس المصدر، ج:1، ص: 212.

أن ينكرها عليها أو يجادلها فيها))²⁹⁸. أنها ستار لحماية الدولة القطرية و الإقليمية، و تتزعزع و تتعزز تحت مظلتها التجزئة بأمان. و هذا ما يريده الاستعمار، يقول: ((وهكذا تكون الجامعة ستارا حاميا للتجزئة ، للتفرقة ، للتباين ، في ظلّه تنمو التجزئة في آمان، و هذا ما يريده الاستعمار لنا: بأن نصل إلى زمن نتناكر فيه، ينكر بعضنا البعض الآخر، و ينادي كل جزء بشخصيته الخاصة التي لا يمكن أن يتنازل عنها، و نعيش في تناحر و تنافس))²⁹⁹. و الحقيقة أن جعبة ميشيل علق من التهجّمات على الجامعة العربية لا تتضب، فهي حافلة بالانتقادات. ففي نظره تقوم الجامعة العربية على أساس احترام استقلال كل دولة عربية، ليس تجاه الدول الأجنبية و الاستعمار، بل استقلالها عن الدول العربية الأخرى، و تكريس الكيانات الإقليمية باسم مبدأ الاستقلال بتحريف معناه، من معنى التحرر القومي، إلى معنى الانفصال القطري.³⁰⁰ و في الواقع، بما أن جامعة الدول العربية لم تكن اتحادا أو تحالفا أو كونفدرالية، بل هي أداة تنسيق، فقد اعتبرها علق مثل معظم القوميين العرب مؤسسة ضعيفة، و غير فعالة، و غير قادرة على مواجهة التحديات السياسية و الاجتماعية التي أصبحت تواجه العرب. و قد تأكد لديه هذا التقييم و هذا الموقف بسبب النتائج السلبية التي نجمت خصوصا عن فشل الجامعة في مواجهة دولة إسرائيل الناشئة.

و قد زعم ميشيل علق بأن وحدة الأمة العربية و القومية العربية من البديهيات التي لا تحتاج إلى دليل وبرهان، وبأنها مغروزة في أعماق كل إنسان عربي؛ و أما الجدل حولها، و الشك فيها فهو من آثار الاستعمار والرجعية و الجهل و تدني مستوى الوعي. ولكن متى كان الجدل حول البديهيات مقبولا و جديًا؟ و هل يمكن تغليب الناس و تشكيكهم في البديهيات و المصادرات مهما كان مستوى وعيهم، و مهما كانت قوة الجهة المشككة؟ كيف يمكن اعتبار هذه الوحدة من الأمور البديهية، و الواقع يثبت بما لا يدع مجالاً للشك أن عددا كبيرا من الناس لم يسلموا بها قبلاً، و لا يزالون بعيدين عن التسليم بها إلى يوم الناس هذا؟ ثم من يستطيع أن يضلّل الناس في المسلمات و البديهيات؟ فلا الاستعمار، ولا الجهل، و لا

298- نفس المصدر، ص: 212.

299- نفس المصدر، ص: 212.

300- نفس المصدر، ص: 212.

الرجعية ، و لا الانحطاط و لا مخططات الأعداء و لا إصرار المناوئين و لا نقص الوعي القومي بقادر على أن يضل الناس في البديهيات³⁰¹. لأن البديهيات أمور واضحة و مشتركة بين العقول، و جميع الناس و ليس العرب فقط، و بالتالي لا تقبل الجدل. أما المسلمات و إن كانت أقل وضوحا من البديهيات إلا أن صحتها تستبين من النتائج المترتبة عليها ، لكن نلاحظ فيما يخص الوحدة العربية أنها لم تتحقق و هذا يبين - إذا اتبعنا منطق الأستاذ عفلق - أنها ليست صحيحة. إذن اعتبار وحدة الأمة العربية والقومية العربية من البديهيات التي لا تحتاج إلى برهان قول مخالف للإدراك السليم للأشياء، و مخالف للعقل و للمنطق و للعلم و للواقع، و هو موقف لا تاريخي و مثالي. لأن القومية و الأمة و الدولة- الأمة ظواهر سياسية واجتماعية حديثة، برزت في أوروبا في القرن التاسع عشر، و تحققت في مجتمعات تجمعت فيها شروط الحداثة. و من أوروبا تسربت إلى جميع شعوب أو أمم العالم بما في ذلك العالم العربي.

و الحقيقة أن مسألة الوحدة العربية لا تعدو أن تكون فرضية في أحسن الأحوال، أي أنها تحتل الصدق أو الكذب. و الملاحظات و التجارب التطبيقية هي التي تحكم بصدقها أو كذبها. فبماذا حكمت التجارب على القومية العربية و على وحدة الأمة العربية؟ لقد أثبت الواقع عن طريق الكثير من التجارب الفاشلة التي تمت بين دول عربية و التي كان على رأسها حكام مؤمنون بالوحدة أن هذه الفرضية غير صحيحة، ناهيك عن بلوغها درجة البديهية أو المصادرة أو الفكرة الواضحة التي لا يمكن أن يناقشها أحد. فها هو الواقع يثبت أنها لم تبلغ حتى مصاف الفرضية الصحيحة.

ثم إن التصور الذي يقدمه عفلق للأمة، و الذي مضمونه أن الأمة و القومية العربية مسلمة و بديهية و بالتالي ثابتة و خالدة خلود الطبيعة و العقل و البديهيات التي توجد في كل عقل، هو تصور يفارق التصور العلمي و الموضوعي للأمة. لأن الأمة حقيقة إنسانية اجتماعية متطورة لم تظهر إلى الوجود بظهور الإنسان، بل جاءت نتيجة لتطور عميق طال

301 -أنظر نقد ساطع الحصري لميشيل عفلق في هذه القضية، ساطع الحصري، الإقليمية جذورها وبذورها، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية، 1964ن ص ك 193-194.

كل مجالات و مناحي الحياة الإنسانية كما سبق أن بينا، و انتهى الى ظهور الأمة بمعناها الحديث. فمن العشيرة و القبيلة إلى الإمبراطورية إلى الأمة. و ربما لن تكون آخر تطور في نمو المجتمعات، و من يدري فقد يكون مصير الأمم أن تذوب و تندمج في المستقبل في تكوينات و كيانات اجتماعية أخرى تفرضها تطورات جديدة.

و الحقيقة أن ما نلاحظه أيضا في كتابات عفلق أنه كلما دار الكلام على المتاعب والمصاعب التي تواجهها الوحدة العربية، ألقى المسؤولية على عاتق الاستعمار والصهيونية و الرجعية العربية.

لقد كان لتوحيد كل من ألمانيا و إيطاليا في القرن التاسع عشر تأثيرا قويا على القوميين العرب بحيث اتخذوه مثلا يقتدى به، و حجة قوية على إمكانية توحيد العرب من المحيط إلى الخليج في دولة واحدة، و وجدوا فيه أيضا العزاء على كل الإخفاقات التي ميزت محاولاتهم المتكررة للوحدة. لكن الذي غفلوا عنه و غاب عن أذهانهم هو أن توحيد شعوب هاتين الدولتين تم في ظروف تاريخية دولية و عسكرية خاصة، كان أبرزها و أهمها انتصار بروسيا على فرنسا سنة 1870. فهذا الانتصار الباهر ساعدها على أن تحقق الوحدة الألمانية، أو بالأحرى أن تضم بروسيا المنتصرة بقيادة بسمارك بالقوة بقية الدويلات الألمانية إليها. أما إيطاليا فقد ظهرت فيها دعوة قوية إلى القومية أدت إلى نمو وعي قومي قوي زاد في الرفع من تجانس سكانها الموجود سلفا. و لذا فقد كان لتجانس سكان إيطاليا و ضعف الدويلات التي كانت موجودة آنذاك، و مساعدة فرنسا للوحدة، كل هذا خلق جوا ملائما لتحقيق هذه الرغبة. و قد تمت فعلا بقيادة ملك سردينيا فكتور ايمانويل الثاني.

لكن هل البلاد العربية عاشت أو تعيش نفس الظروف السياسية و العسكرية والتاريخية التي عاشتها ألمانيا و إيطاليا؟ وهل سكان البلاد العربية يحظون فعلا بالتجانس الذي يُمَكِّنُهُم من تحقيق الوحدة على غرار ألمانيا و إيطاليا؟ يمكن القول أن البلاد العربية التي تمتد من المحيط إلى الخليج لا تمتلك التجانس السكاني الذي حظيت به ألمانيا و إيطاليا، وليس فيها دولة تستطيع أن تلعب دور بروسيا أو سردينيا، و ليس فيها أيضا زعيما في وسعه أن يلعب

دور بسمارك أو الملك فيكتور إيمانويل الثاني في توحيد شعوبهم. ثم أن الشعوب العربية لا تقبل أن تقع تحت طائلة سيطرة مصر أو العراق مثلا التي كانتا تتنازعا الزعامة على قيادة العرب إلى الوحدة في وقت من الأوقات. فهل تقبل مثلا المملكة العربية السعودية التي استطاع ملكها عبد العزيز آل سعود خلال ربع قرن أن يستولي على سائر أقطار الجزيرة العربية ما عدا اليمن، و أن يُكوّن المملكة العربية السعودية أن يصبح جزءا تابعا لغيره. و هل تقبل دويلات الخليج أن تفرط في استقلالها وفي ثرواتها لصالح دول أكبر منها، و تضع مستقبلها في يد أشخاص ينعتونها بالرجعية ويناصبونها العدا؟³⁰² هذا ما تتفيه الوقائع المتكررة و الأحداث المشاهدة. فكل هذا يقف حائلا دون الرغبة في الاتحاد ناهيك عن الوحدة التي تذوب فيها الهوية تحت ضربات هوية أقوى و تصبح أقلية من الأقليات.

إن تجارب الوحدة كثيرة، فقد حاولت ليبيا أن تتوحد تارة مع مصر و تارة أخرى مع تونس و أحيانا مع المغرب ، و لكن جميع هذه المحاولات باءت بالفشل. و قبل ذلك حاولت مصر أن تضم إليها السودان، و لكنه فضل أن يكون دولة مستقلة، و أمة كاملة السيادة، لا تابعا لمصر. و حاول العراق ضم سوريا إليه و لكنه فشل، و توحدت سوريا مع مصر أو إذا أحببنا تعبيراً أدق ضُمت إلى مصر سنة 1958، لكنها فصّمت عرى تلك الوحدة بعد ثلاث سنوات فقط من ميلادها بعد أن شعرت بالسيطرة المصرية، و بأنها أصبحت تابعة لا موحدة. و حاولت العراق في أوقات مختلفة استرجاع أو احتلال الكويت-حسب مواقع الناظرين إلى هذه القضية- التي انفصلت عن ولاية البصرة سنة 1897، فكان ذلك من أسباب الفواجع التي حلت بالعراق في الماضي و يعيش نتائجها الوخيمة اليوم، و في مقدمتها الحرب الأهلية، و الانقسام. و كانت المملكة الأردنية قد أنشأت اتحادا مع العراق و لكنه لم يعيش سوى بضعة أشهر، بعد أن قضت عليه ثورة عليه ثورة 1958.

أما بلاد اليمن فقد توحدت سنة 1990، و لكن اليمن الجنوبي أحس بسرعة بأنه ارتكب خطأ، فحاول العودة إلى ما كان عليه دولة مستقلة، فوجد نفسه يُضم بالقوة العسكرية، و

302-ميشيل عفلق، نفس المصدر، ص: 210-212

هاهو اليوم اليمن الجنوبي يعيش تمردا و حراكا شعبيا من أجل العودة إلى ما كان عليه الوضع قبل الوحدة، أي بلدا مستقلا.

يقول علق و كل القوميون أن الشعوب العربية تجمعها اللغة العربية الواحدة و يوحدتها الإسلام، و لها تاريخ واحد و ثقافة واحدة، لكنهم ينسون أن درجة ثقافتها و حياتها الاجتماعية و مشاكلها الداخلية و الخارجية تختلف اختلافا كبيرا. و في كل منها تعيش أقليات تختلف جنسا و لغة و دينا و مذهباً. ألا يكفي هذا للحؤول دون الائتلاف و التوحد فيما بينها. و لذا يحرص كل بلد عربي على استقلاله و يخشى بحق من سيطرة بلد آخر عليه لتفوقه في القوة و الثروة أو الثقافة أو المدنية أو في هذه الأشياء كلها.

و في وسعنا أن نشبه العالم العربي اليوم و دوله المختلفة بدول أمريكا الوسطى والجنوبية. فهناك ستة عشر بلدا تتكلم الاسبانية و اثنتان تتكلمان البرتغالية و تنظر إلى اسبانيا أو البرتغال أو كانت تنظر إليهما - بمثابة وطنها الأم، و تضم أعراقا متعددة ومختلفة امتزجت دماؤها فيما بينها و بين سكانها الأصليين. و قد نشأ من هذا الامتزاج تقارب عرقي و ديني و اجتماعي و لغوي و سياسي بين هذه الشعوب لا يقل عن التقارب الموجود بين الشعوب العربية، بل قد يزيد عليه و يتجاوزه. و مع ذلك لم ترغب تلك الدول - و كانت جميعها من قبل مستعمرات اسبانية أو برتغالية - بالاتحاد أو الوحدة، بل فضلت و آثرت الاستقلال على الاندماج ، و اكتفت بالتعاون و التعاضد فيما بينها³⁰³.

و لتوضيح ما سلف يمكن أن نقول أن كل أمة و كل قومية لها صفة العموم و صفة الخصوص في آن واحد، فهي أشبه بالإنسان، له صفاته الفردية الخاصة التي تميزه عن غيره من الناس و التي تشكل الصفات الأساسية لشخصيته، و لكنه يشارك البشر الآخرين في صفاته العامة، فإن كان ذكرا فهو يشارك جنس الذكور في صفات الذكورة، و أن كانت أنثى فهي تشارك جنس الإناث في صفات الأنوثة. لكن هذا الاشتراك في هذه الصفات أو

303- أنظر، مير بصري، أعلام الوطنية و القومية العربية، دار الحكمة ، لندن، الطبعة الأولى، 1999، ص: 29.

تلك لا يعنى أن هؤلاء الأشخاص يشكلون فردا واحدا، بل هم أفراد شتى، مختلفون، لكل واحد منهم شخصيته المتميزة الفريدة، و لكل منهم أناه الخاص. و هذا هو حال الأمم، و هذا هو حال و واقع الشعوب العربية، و كذلك واقع و حال شعوب أمريكا الجنوبية و الوسطى. فلا يكفي أن تشترك مجموعة من الشعوب في صفات معينة حتى تكون هذه الشعوب أمة واحدة منسجمة.

و لذلك فالاعتقاد أن الوحدة قادمة أو أنها ضرورية أو بديهية لا يعدو أن يكون قولاً قائماً على تفكير عاطفي و تحليل غير موضوعي للواقع و الأحداث.

3- الاشتراكية عند عفلق:

الاشتراكية هي إحدى الكلمات الثلاث التي تشكل مبادئ و اسم حزب البعث العربي الاشتراكي، وهي ترتبط في فكر ميشيل عفلق ارتباطاً كاملاً بمفهومي الوحدة و الحرية. بل أن هذا الثلاثي: الوحدة و الحرية و الاشتراكية يكمل بعضه بعضاً و يندمج و يتكرر في بعضه البعض. فالقضية العربية حسب ميشيل عفلق يجب أن تؤخذ ككل لا يتجزأ، و أن تعالج على هذا الأساس. و الذين يحرصون اهتمامهم بالوحدة دون الحرية و الاشتراكية، هم مجزؤون للوحدة العربية. يقول عن هذه الفكرة: ((... أن نظرة الحزب إلى قضيتنا القومية قامت على أساس أنها قضية واحدة، و أن حلها هو رهن بتحقيق انقلاب عربي، انقلاب بالمعنى العميق، لا ينحصر بالسياسة، و إنما يتناول الفكر و الروح و التربية الاجتماعية و الأوضاع الاقتصادية)).³⁰⁴

و هكذا يندمج مفهوم الاشتراكية بفكرة النهضة العربية، و يغدو مفهوم النضال من أجل الاشتراكية جزءاً من حركة التحرر العربية و وحدة البلاد العربية. و يندمج النضال من أجل التحرر و التقدم، بالنضال من أجل العدالة الاجتماعية و الوحدة العربية. يقول عفلق: ((لا نعتقد أن بالإمكان الفصل بين الوحدة العربية و الاشتراكية، إن الوحدة العربية أعلى و أعلى في مراتب القيم من الاشتراكية و لكن مطلب الوحدة العربية يبقى لفظاً مجرداً و ألهيّة، و في

304-ميشيل عفلق، نفس المصدر، ج 2، ص: 176.

بعض الأحيان خداعاً مؤذياً، إذا لم يوضع في نصابه الحقيقي، أي إذا لم يوضع على الصعيد الشعبي، إذ ما من قوة تستطيع تحقيق الوحدة غير الشعب العربي.³⁰⁵ و لكن بالرغم من هذا التكامل و التلازم الموجود بين الوحدة و الاشتراكية و الحرية فإن قضية الوحدة هي مناط الترجيح عند الترتيب و المفاضلة و الاستهداف.

لكن ماذا يقول مؤسس حزب البعث في تعريف الاشتراكية، و ما هي خاصية هذه الاشتراكية التي تتبوأ هذه المكانة المحورية في فكره؟ يقول: ((إذا سئلت عن تعريف للاشتراكية، فلن أنشده في كتب ماركس و لينين وإنما أجيب: إنها دين الحياة، و ظفر الحياة على الموت. فهي بفتحها باب العمل أمام الجميع، و سماحها لكل مواهب البشر و فضائلهم أن تتفتح و تنطلق و تستخدم، تحفظ ملك الحياة للحياة، ولا تبقي للموت إلا اللحم الجاف و العظام النخرة))³⁰⁶. و واضح أن القصد من وراء هذا التعريف الغامض هو طرح مفهوم جديد للاشتراكية يعارض به الاشتراكية الماركسية سماه بالاشتراكية العربية. فما هي الأسباب التي جعلته يرفض الاشتراكية الماركسية؟

أهم الأسباب التي من أجلها يعارض الماركسية هي:

1. الاشتراكية الماركسية وافدة غريبة، نبتت في بيئة مختلفة عن بيئة العرب و عن جوهر عاداتهم و دينهم و مصلحتهم.

يقول: ((الشيوعية هي وليدة الفكر الأوروبي و الأوضاع الأوروبية الحديثة.

...فالشيوعية تتصل بألمانيا بواسطة فلسفة ((هيغل)) و بفرنسا بواسطة مبادئ الثورة و المذاهب الاشتراكية التي تفرعت عنها ، و بإنجلترا بواسطة الثورة الصناعية و ما أنتجته من نظريات في الاقتصاد.³⁰⁷

2. الاشتراكية التي يجب أن يتبناها العرب ينبغي أن تكون مستقاة من تاريخهم و تراثهم. بحيث يكون مصدرها الأول هو تاريخ الأمة العربية و عبقريتها المتجددة، و شخصيتها الفذة الفريدة ، لا الطرح الماركسي المجلوب كلياً من الغرب و الذي أراد البعض زرعه كجسم

305- نفس المصدر، ص: 178.

306- نفس المصدر، ج 1، ص:

307- نفس المصدر، ج 1، ص: 279.

غريب في كيان الأمة العربية. فهذا فكر لا يرى الواقع العربي على حقيقته، و لا يأخذ التاريخ العربي بعين الاعتبار. و لذا فهو لا يصلح للعرب و لا يناسبهم بحكم الاختلاف في الشروط و التاريخ و الواقع. و الاشتراكية التي تستطيع أن تعطي للقومية العربية بعدا اجتماعيا هي الاشتراكية العربية. لأن اشتراكية البلاد العربية يجب أن تلبى الحاجات العربية و تراعي جميع الشروط و الظروف المحيطة بالأمة العربية في مرحلتها الحاضرة. و هذا ما لا تستطيعه الاشتراكية الماركسية يقول: ((إن الشيوعيين إذ يدعون العرب إلى نظرياتهم، يتجاهلون حقيقتين:

أن للأمة العربية تاريخا مستقلا عن التاريخ الغربي الأوروبي و أن النظريات والأنظمة المنبعثة من حضارة الغرب وأوضاعه لا تلبى حاجات البيئة العربية و لا تلقى فيها تقبلا.))³⁰⁸

و عليه فالماركسية باعتبارها ثمرة من ثمار الفكر السياسي الأوروبي، لا تستطيع تقديم حلول ملائمة لمشاكل العرب.

4. إن الاشتراكية الماركسية تعطي الأولوية القصوى للمجتمع، و تهمل الفرد و تسحقه. وهذا يتعارض مع القيم الإنسانية التي يدعو إليها حزب البعث و يعمل على تجسيدها. ف عفلق يدعو إلى اشتراكية تضع الفرد في مركز اهتماماتها.

و من مظاهر سحقها للفرد الاستبداد الذي يلازم الاشتراكية الماركسية و الذي هو نتيجة اهتمامها بالجماعة على حساب الفرد. فهي إذن فلسفة مادية و شمولية. ((... إن الشيوعية لم تستطع أن تحافظ على حرية الإنسان و هي باستخفافها بالحرية قد حولت الغاية إلى وسيلة و فقدت الشيء الكثير مما كانت ترمي إليه من إنقاذ للإنسان من الظلم ، فكانت صيغة القومية الجديدة أنها لا تقرط بحرية الإنسان و أنها تغذي إنسانية الإنسان و أنها ثورية تنتشد الثورة لنفسها و للعالم، و لكن لا تضحي بالمثل من أجل ثورة مادية فحسب.))³⁰⁹

يرفض أيضا الشيوعية باسم المسؤولية الفردية. فتأميم جميع الأنشطة الاقتصادية سيكون له تأثير على الشعور بالجهد المبذول و بالمسؤولية لدى الأفراد.

308- نفس المصدر، ج1، ص: 279.

309- نفس المصدر، ج 1، ص: 194.

5. أخيراً، ينتقد الشيوعية، لأنها فلسفة مادية تعادي الدين و تنتكر للقيم الروحية والإنسانية. فهي مصدر النزعة المادية و الموجة الإلحادية، و مبشرة بالمادية و الإلحاد، و هي الطامحة إلى نفي الدين، بينما فلسفة البعث قد رأت أن الإسلام له المرجعية الأولى في البعث القومي، كما أن الدين بشكل عام يلبي حاجة إنسانية خالدة. و هي بهذا تشكل خطراً يهدد فكرنا، و سياستنا، و روحانية مشروعنا النهضوي. يقول عن موقف الماركسية من الدين ما يلي: ((فالماركسية تقوم على أساس نفي و إنكار كل معتقد يتجاوز الطبيعة والمادة و الأشياء المحسوسة كما هو معروف... وهذا له دافع عملي و هو: ما دام الدين قد استخدم خلال التاريخ، و بصورة خاصة خلال التاريخ الحديث، حيث تفاقمت الفروق الفردية و الاستغلال الطبقي... لإبقاء الاستغلال و استمراره و دعمه لمنع التحرر البشري و كان في صف التأخر و العبودية و الظلم، لذلك رأت الماركسية أن تنسفه. و لكننا نحن لا نقر هذا الدافع على ما فيه من واقعية ، إذ أنه ينبئ عن ضعف ثقة بالإنسان.))³¹⁰

بالإضافة إلى ذلك، يرفضها بسبب طابعها الأممي، الذي يربط العرب بمصالح أجنبية، وبالتالي يهدد استقلالهم و سيادتهم. فهي تبشر بنسبية القومية و مرحليتها، بينما يرى ميشيل عفلق أن القومية العربية تتميز بالخلود، و البداهة، لأنها ثمرة الإسلام الخالد. ولأنها إنسانية. ((الشيوعية ليست مجرد نظام اقتصادي، بل هي رسالة، رسالة مادية أممية تنفي حقيقة القوميات و تنكر الأسس الروحية و الوشائج التاريخية التي تقوم عليها الأمة، فالعرب إذا مخيرون بين الأممية المصطنعة و بين إنسانيتهم الحية المتحققة ضمن قوميتهم كنتيجة لنضج هذه القومية و تكاملها.))³¹¹ و يفيض في الحديث عن عدم ملاءمة الاشتراكية للعرب قائلاً: ((...كان الشيوعيون العرب ينشرون بين الشباب أفكاراً تنادي بالأممية، و تنكر قيمة القومية، أو تدعي بأن القومية مرحلة مؤقتة كمرحلة دنيا لا بد أن ترتقي فوقها المجتمعات لتصل إلى الأممية و أن القومية مرحلة رجعية و أنها مشوبة بالتعصب و أن وراءها

310 - ميشيل عفلق، في سبيل البعث، الجزء الأول، مرجع سابق، ص: 126.

311- نفس المصدر، ج 1، ص: 280.

المصالح البورجوازية و الرأسمالية، و أنها تدفع إلى الحروب و التوسع...)).³¹² فالأممية الشيوعية مرفوضة لأن فيها شيئاً سلبياً يحاول محو شخصية الأمة العربية.³¹³

لكن هناك تساؤل يطرح نفسه و هو: كيف يمكن أن تكون القومية و الوحدة والاشتراكية شيئاً واحداً؟ أو أن الوحدة ينبغي ان تتحقق بمضمون اشتراكي؟ ما مدى صحة هذه النظرية؟

رأينا كيف يعتبر عفلق أن تحقيق الوحدة و تحقيق الاشتراكية شيء واحد. و أن الطبقة العاملة أو عموم الشعب المستغل هو من يتحمس لتحقيق الوحدة و يُخلص لها، بينما الطبقة البورجوازية و الرأسمالية و الإقطاعية أو الطبقات الرجعية بصفة عامة كما يسميها عفلق تعارض الوحدة لأنها ضد مصالحها، يقول عفلق: ((و هكذا اتخذت القومية مضمونا واقعياً ثورياً عندما حددت بأنها الوحدة و الحرية و الاشتراكية العربية.))³¹⁴. فالذي يخلق الوحدة هو الشعب المستغل، الشعب الذي يحتاج إلى وحدة النضال لكي يضمن الخلاص من الاستغلال³¹⁵.

تجدر الإشارة إلى أن ربط الوحدة و القومية العربية بالاشتراكية هو شيء جديد، لم يقل به القوميون الذين سبقوا عفلق كساطع الحصري، كما لم يقل به دعاة الوحدة الإسلامية أيضاً. و التجربة برهنت على أن الوحدة التي تحققت في أوروبا، و في العالم بين بلدان و شعوب كانت متفرقة أو بين بعض الإمارات العربية في القرن العشرين لم ترتبط بالاشتراكية. و الواقع أن عفلق تبني هذا الموقف عقب الاجتماع الذي عقد في مدينة زحلة في لبنان عام 1934 بين مجموعة سورية-لبنانية من الكتاب و الصحفيين والمدرسين و المدرسين القوميين و ذوي الاتجاه الماركسي لمناقشة مسائل ذات اهتمام مشترك. و كان من بين الحاضرين من سوريا ميشيل عفلق و زميله صلاح الدين البيطار و إبراهيم الكيلاني و جميل صليبا و كامل

312- نفس المصدر، ج 1، ص: 191.

313 - نفس المصدر، ج 1. ص: 184.

314- نفس المصدر، ص: 193.

315- نفس المصدر، ص: 193.

عياد. و من لبنان كان بين الحاضرين عدد من الناشطين الشيوعيين الذين كانوا غير راضين عن الخط الرسمي لحزبهم بسبب تبعيته للاتحاد السوفياتي. و في نهاية الاجتماع، أصدر المندوبون بيانا بعنوان ((في طريق الوحدة العربية)). حدد البيان القضية العربية بصفقتها جهدا قوميا يهدف إلى توحيد الأمة العربية على أساس اللغة و الثقافة و التاريخ و المصالح المشتركة. و ذكر البيان أن الوطن العربي يمتد من جبال طوروس والبحر الأبيض المتوسط شمالا إلى المحيط العربي (الهندي) و جبال الحبشة و جنوب السودان و الصحراء الكبرى جنوبا، و من المحيط الأطلسي غربا إلى جبال زاغروس و خليج البصرة شرقا. و عندما أسس حزب البعث رسميا في عام 1947 تمسك بالحدود الجغرافية نفسها بوصفها أراضي العرب القومية. و كان هذا اللقاء بين القومييين و الماركسيين العرب قد أدى إلى إدخال البعد الاشتراكي إلى جوهر الرسالة التي كانت قومية خالصة إلى ذلك الوقت.³¹⁶ فأصحاب الاتجاه الماركسي أصبحوا يريدون وحدة قومية، و لكن في إطار اشتراكي عندما لاحظوا القوة المتصاعدة يوما بعد يوم للتيار القومي، بعد أن كانوا قبلا من دعاة الأممية العالمية، و خصوما للقومية. فهذا الربط بين الاشتراكية و الوحدة و القومية أو كما سماه عفلق في بضع الأحيان هذا الإدغام³¹⁷ هو ربط غير طبيعي، لأن تحقيق الوحدة لا يشترط الاشتراكية، بل إن الاشتراكية باعتبارها إيديولوجية خلافية، تتبناها فئات و ترفضها أخرى، أو بالأحرى تتناسبها العدا، كثيرا ما تؤدي إلى صراع و انقسام القومية الواحدة على نفسها لا تقويتها بسبب العدا الإيديولوجي، و ما المثل الكوري و الألماني و الفيتنامي ببعيد عنا. والتاريخ يروي لنا أن دعاة الوحدة و القومية العربية عجزوا عن تحقيق الوحدة بالرغم من اعتناقهم لنفس الإيديولوجية و حماسهم لها و للوحدة، و بالرغم من استعانتهم بقوة السلطة التي كانت

316-أنظر، يوسف الشويري، مسارات العروبة، مرجع سابق، ص : 258-259.

317- قال عفلق: ((إن التساؤل: أي من الشيئين تابع للآخر.. القومية أم الاشتراكية؟ أيهما يأتي قبل الآخر؟ يشبه مناقشة اللاهوتيين.

يكفي أننا اكتشفنا حقيقة أساسية و أعلنها، و التجربة برهنت على أن القومية حقيقة حية، و أنها عندما تُدغم بالاشتراكية تعطي نتائج ثورية هائلة، لم تعطها الاشتراكية عندما كانت منفصلة عن القومية.)) أنظر ميشيل عفلق، نفس المصدر، ج 4، ص: 386.

بيدهم، و محاولاتهم المتكررة، بينما نجح آخرون في تحقيق الوحدة بين شعوب على الرغم من أن الاشتراكية لم تكن مبدأ من مبادئهم، و خيارا من خياراتهم.

((ثم لماذا لا يمكن أن تؤمن و أن تخلص لمسألة الوحدة إلا طبقة معينة؟ ما هو السر الذي يوجد في هذه الطبقات الذي يجعلها ترتقي للشعور القومي و الإخلاص و لا يوجد عند غيرها من فئات الشعب؟ هل نوع المهنة أو الفقر أمور بحد ذاتها تجعل من المواطن مخلصا و مناضلا قوميا؟))³¹⁸ لماذا تناط مسؤولية تحقيق الوحدة بالطبقة المستغلة دون غيرها كما يقول عفلق؟

يقول عفلق أن هذه الطبقات المستغلة لها مصلحة في قيام الوحدة، لذلك تناضل من أجلها بصدق و إخلاص و حماس. هذا الموقف يحتاج إلى دليل. و لكن هل مصالح الطبقات الأخرى كالطبقة الرأسمالية أو الوسطى تتناقض مع الوحدة؟ الإجابة هي أنها تتناقض مع الاشتراكية، و شتان بين الوحدة و الاشتراكية، فالعلاقة بينهما ليست علاقة تماثل أو تطابق أو تضمن أو إدغام كما ظن عفلق.

يرفض عفلق الاشتراكية الماركسية بدعوى أنها وافدة، و أن الاشتراكية التي يتبناها ينبغي أن تستلهم من واقع و تاريخ العرب، لكن بما تختلف هذه الاشتراكية العربية عن الاشتراكية الماركسية و ما مدى أصالتها؟

الفارق الأساسي بين نظرة عفلق للاشتراكية و النظرية الماركسية هي أن عفلق نظر إلى الاشتراكية كمنهج اقتصادي، قادر على تحقيق العدالة الاجتماعية و القضاء على استغلال الإنسان للإنسان. و يبدو أن تقضيله للاشتراكية على الرأسمالية له أسباب أخلاقية. و لكن لا نجد عنده تلك النظرة العلمية التي نجدها عند الماركسيين و التي تعتبر الاشتراكية حتمية تاريخية تصل إليها الإنسانية بمقتضى قوانين المادية التاريخية. أي تلك النظرة التي تخلع

318- سعدون حمادي، تجديد الحديث عن القومية العربية و الوحدة، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، 1986، ص: 78.

رداء فلسفيا و علميا على الاشتراكية. و قد اعترف عفلق بهذا القصور في التنظير للاشتراكية العربية التي طالما كان ينادي بها كبديل للاشتراكية الماركسية. إن إشارات إلى بعض نصوصه حول هذا الأمر، هي ضرورية لإبراز هذا الاعتراف بالقصور الذي ميز اشتراكيته. يقول في الشأن ما يلي: ((بقي أن نقول أن المجال الذي قصر فيه الحزب هو البحث الاشتراكي المنظم و وضع نظرية مفصلة للاشتراكية العربية. فلقد كان يكفي الحزب في السنوات الأولى لتأسيسه أن يعلن عن مبدأ استقلال الطريق العربي الاشتراكي، و أن الأمة العربية تبني لنفسها اشتراكية مستمدة من روحها و حاجاتها و ظروفها. إلا أنه كان من الواجب أن نتجاوز هذه المرحلة الابتدائية و تطور فكرتنا و نعمقها و نغنيها بتجارب البلدان الأخرى.))³¹⁹

و هو بهذا لم يتوصل إلى اشتراكية عربية تختلف عن الاشتراكية الماركسية، فأقصى ما فعله أنه أخذ الجانب الاقتصادي منها. فالجميع يعرف أن الاشتراكية كما تحدها الماركسية علميا، تهدف إلى القضاء على استغلال الإنسان للإنسان، و في نفس الوقت القضاء على طبقات المجتمع المتناحرة³²⁰. فهو إذن ينتهي إلى نفس الاشتراكية، و قد تخطى عن جانبها المادي و الفلسفي.

4 - الحرية عند عفلق:

الحرية هي المبدأ الثاني في فلسفة البعثيين بعد الوحدة و قبل الاشتراكية. و الكثير من مقالات ميشيل عفلق تفتح بمدح الحرية و الدفاع عنها، كما توجد مواد في دستور حزب البعث تؤكد عليها. فميشيل عفلق يؤمن بها، و يريد أن يضمنها بإقامة نظام ديمقراطي. لكن ما هو مفهومه للحرية الفردية، و ما مدى إخلاصه لها؟ لم يتناول ميشيل عفلق الحرية بالمعنى الميتافيزيقي، و لا كما تناولها فلاسفة الأخلاق أو علماء النفس، و إنما تعرض لها من زاوية إنسانية اجتماعية، هي زاوية الفكر السياسي.

319- عفلق، نفس المصدر، ج:1، ص: 62.

320- ج. بوليتزر، أصول الفلسفة الماركسية، تر: شعبان بركات، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت، ج:2، ص:153.

إذن يستخدم عفلق كلمة حرية في كل مقالاته من حيث كونها دالة على أمر سياسي واجتماعي، فهي عنده تعني الحقوق السياسية الأساسية كحرية التفكير و التعبير أو حتى حرية التنظيم السياسي و الثقافي، كذلك تعني الاستقلال الوطني الذي يعتبره المرحلة الأولى لإقامة الحرية. و هي تعني أيضا القضاء على كل ما ينغص عيش الأفراد والجماعات و على كل ما يعيق الابتكار و على كل ما يتنكر لكرامة الإنسان كالاستغلال. و هذا المفهوم متأثر بالفترة الاستعمارية التي عاشها. و هي تعني عنده أيضا القضاء على الاستغلال الذي تمارسه الطبقة البورجوازية على الطبقات العمال و الفلاحين ، و هذه النظرة للحرية متأثرة بالفلسفة الماركسية. فالحرية تعني العمل من اجل استرجاع الاستقلال الوطني للبلاد العربية قاطبة التي كانت تزرع تحت سيطرة الاستعمار الأوروبي. يقول عفلق: ((... أما الحرية فهي التحرر من الاستعمار و لكنها هي أيضا التحرر من كل القيود، من قيود التخلف. من قيود الجهل، من قيود الذات، الحرية هي روح الثورة. روح الثورات، إذ لا يمكن أن نتصور ظهور ثورة إذا لم يكن باعثها الحرية، و الحرية ليست هي الفوضى كما تعرفون. الحرية هي مسؤولية هي تسلم كل مواطن مسؤولية حياته و مسؤولية مجتمعه ، يتحمل مسؤولية مقدراته كما يتحمل مسؤولية مقدرات المجتمع الذي ينتمي إليه، و الأمة التي ينتمي إليها.))³²¹

و إذا كانت الحرية تعني التخلص من سيطرة المستعمر الأجنبي فهي لا ترضى أيضا بسيطرة أبناء الوطن الذين يتسلمون السلطة بعد طرد الأجنبي. يقول عفلق: ((كانت عقيدتنا دوما أن الحرية ليست شيئا كماليا في حياة الأمة يمكن الاستغناء عنه، بل أنها أساس هذه الحياة و جوهرها و معناها. و الحرية لا تتجزأ فلا يمكن أن نثور على الاستعمار الأجنبي ثم نسكت على الاستبداد الوطني، لأن الدافع الذي كان يحركنا ضد الاستعمار هو نفسه الذي يمنعنا الآن من أرضا بالاستبداد.))³²²

321- عفلق ، نفس المصدر، ج 3، ص: 77

322- ميشيل عفلق، نفس المصدر، ج 2، ص: 29

في الحقيقة يعتبر عفلق أن الحرية الفردية شرط ضروري لانطلاق الأمة العربية واندفاعها إلى الأمام . من اجل كل هذا، فإن حرية التعبير، و الاجتماع و العقيدة و النشاط الفني مقدسة ، لا يمكن لأية سلطة منعها.

و لكنه يضع حدودا أمام ممارسة الحرية على الصعيد العملي مما يفتح في النهاية الباب على مصراعيه للديكتاتورية، و سيطرة نظام الحكم الفردي الديكتاتوري. فنظرياته و إن كانت تخدم الديمقراطية من طرف اللسان، تميل إلى تبرير الدولة المستبدة، و الحكم الفردي المطلق. ((... و إذا كانت الحرية بحاجة في مجتمع متخلف إلى الرعاية و العناية و التهذيب، إذا كانت في حاجة إلى تعليم و تثقيف يساعد المواطن على ممارسة حريتهم، فإن ذلك لا ينقص من شيئا من أهميتها، و من ضرورتها الحرية)).³²³

من الصعب الاعتقاد بأن إنسانا كان مقتنعا اقتناعا عميقا بقيمة الحرية لم يقم البتة بأية محاولة لوضع اقتناعه موضع التطبيق، بل نجده يقوم بما يخالف مقتضيات هذا الاعتقاد. فمساندة الحكم الديكتاتوري و مدح أفعال الديكتاتور و ممارساته، و العيش في كنفه ليتنافى مع قيم الحرية التي يدعو إليها بلغة حازمة في كل مناسبة. فالدعوة إلى الحرية ليست مخلصا إذا كان علينا أن ندلل على ذلك بحياة و مواقف عفلق. لقد عاش في كنف نظام استبدادي، و كان فيلسوفه الأول. و كان المدافع عن نظام حكم فردي مطلق، و المبرر لقمعه و شططه. و الذي يقرأ المقالات الكثيرة التي كان يمدح و يطري فيها رجالات ذلك النظام لا يستطيع أن يمر عليها دون أن يتساءل عن مدى إيمان و إخلاص ميشيل عفلق للحرية التي جعلها أحد مبادئ فلسفته القومية.

لقد كان سقراط مخلصا لفلسفته، و كانت حياته كلها منسجمة مع ما كان يعلمه و يدعو إليه، و كذلك كان سبينوزا . لكن إذا لاحظنا مثلا أن شخصا ما يدعي الزهد و التصوف و يسير في حياته اليومية بما يتنافر كليا مع أبسط مقتضيات الزهد و التصوف، فنراه مثلا يحرص على أن يتناول طعامه في أفخر المطاعم و أغلاها، و تكون له علاقات غرامية

323- نفس المصدر، ج 3، ص:77.

كثيرة و مبتذلة، و يكون بخيلا بخلا شديدا، عندئذ يصبح من حق من يلاحظ مثل هذا التناقض بين المبدأ و التطبيق أن يحكم بأن ذلك الشخص غير مخلص للأفكار التي يدعو إليها، و للمبادئ التي يتظاهر بتبنيها. و يبدو أن هذا ينطبق على ميشيل عفلق فيما يتعلق بالحرية بسبب موقفه من النظام الديكتاتوري الذي عاش في كنفه مدة طويلة إلى أن توفي. ف عفلق بثائنه و إطرائه بالشكل و الأسلوب و التعبير الذي استخدمه في الحديث عن القائد و الزعيم يعني أنه كان يرمي إلى تبرير شططه و تشجيعه على التمادي في ديكتاتوريته، بل زيادة على كل ذلك، يوهم صاحبه بأنه على صواب. فعفلق بعد أن تظاهر بالدفاع عن الحرية، عاد فوقف ضدها موقفا حازما جدا، و ذلك عندما ظهر بمظهر المؤيد للديكتاتورية المدافع عن الاستبداد و الطغيان. فالمستبد لا يمكن أن يكون في عصرنا هذا مرغوبا، و الحاكم المرغوب لا يمكن أن يكون مستبدا، و الديكتاتور لا يمكن أن يكون محبوبا، و لا يستطيع أن يقيم علاقة محبة حقيقية بينه و بين شعبه. و قد بينت الأحداث المتلاحقة هذه الحقيقة.

فالرؤية التي يقدمها عفلق عن القائد³²⁴، تقود حين يتم تبنيها و نشرها إلى نظام حكم استبدادي يكون على رأسه بطل ناجح ملهم. و حين يترسخ استبداده و تستقر سلطته سيفرض على الكل أخلاقه و فكره و ذاته لتكون محل تقديس و عبادة، و هذا أسوأ ما في الحكم المستبد، و هو الذي ساد في كل البلاد العربية التي حكمها الفكر البعثي.

و لذا فلا غرو أن تؤدي هذه الأفكار إلى نتائج متناقضة مع الغايات التي أعلنتها و الرسالة التي زعمت أنها وجدت من أجلها.

324-أنظر على سبيل المثال المقالات الآتية: التفاعل الخلاق بين الشعب و القائد ، و القائد البعثي الأصيل ، و معركة عراق البعث، نفس المصدر، ج 5، ص: 60-65، ص: 354.

و الغريب أن عفلق لم يكن لتصدمه أصناف الشرور التي كان يرتكبها القائد و التي كانت تهوي بأسماء مرتكبيها لتسجل على رأس قائمة كبار منتهكي حقوق الإنسان، و التي كان يمارسها البعثيون³²⁵. و هو الرجل الذي ما فتئ ينادي بالديمقراطية و الحرية.

و يتبين من خلال مقالاته عن القائد أن نظرتة تلك لا تختلف عن النظرة التقليدية العتيقة إلى الزعيم، بحيث ترفع هذه النظرة من شأن القائد إلى الدرجة التي تصبح فيها طاعة الشعب له تامة بل، مندوبة و ليست واجبة فقط ، بحيث أن من يكون هذا مقامه لا يجوز أن تمارس عليه الرقابة أو المحاسبة ناهيك عن المعارضة. و هذا واضح من كلامه الكثير عن القائد و الذي نثبت بعضا منه فيما يلي على سبيل المثال لا الحصر. يقول ميشيل عفلق في برقية تهنئة لصدام حسين بمناسبة عيد ميلاده عنونها هكذا: القائد البعثي الأصيل: ((... لقد تميزت أيها الرفيق و القائد المناضل بمزايا نادرة حباك الله بها وبصفات قيادية فرضت نفسها في وقت مبكر، و استطعت أن تتقذ الحزب من كبوته... كما استطعت مع رفاقك و بفضل تخطيطك المحكم و إرادتك الفولاذية و قلبك الكبير أن تفجر ثورة السابع عشر من تموز المجيدة و تكملها بالتصحيح الحاسم في الثلاثين منه. و كنت بعدها العقل الفذ الذي رعى التجربة...))

و كان أهم انجاز و أعظمه... هو بناء تلك العلاقة الصافية و الصادقة بينك و بين الشعب، لأن ذلك أصبح يعني أن فعل الحزب في صنع التاريخ لن يحده حد بعد أن أصبح الشعب كله مشاركا في صنع مصيره مشاركة واعية و حماسية و متفجرة بالإبداع.³²⁶ فهل يمكن الاعتراض ناهيك عن المحاسبة أو المراقبة على من كانت هذه صفاته وخصاله. و كيف يمكن التوفيق بين الإيمان بالزعيم القائد و بين حرية الرأي أو حرية الإفصاح عنه و التعبير في حال وجود قائد يحوز على هذه الخصال و الصفات؟!)

325- على سبيل المثال لا الحصر استعمال غاز الخردل ضد الأكراد.

326- ميشيل عفلق، نفس المصدر، ج 5، ص: 64-65.

و لا شبهة في أن الشعب الذي أنعم عليه الله بمثل ذلك القائد الملمه الذي حباه الله بالصفات التي وصفه بها ميشيل عفلق هو شعب سيقبل الاستبداد و الحكم الفردي المطلق، و هذا ليس شيئاً مستهجناً لدى عفلق طالما كان الحكم لمثل هذا القائد، كما أن أفلاطون لم يكن ليستهجن الحكم الاستبدادي طالما كان للفلاسفة، لأنهم يهتدون بهدي العقل و البصيرة و العلم الذي يحوزونه لوحدهم. و على الرعية أن تتمسك بهؤلاء الحكام و هؤلاء القادة كما يتمسك العميان بالمبصرين في تنقلهم من مكان إلى آخر.

إن ميشيل عفلق الذي كان يعتبر الحرية شيئاً مقدساً و جوهرياً في حياة الأمة و لا يمكن الاستغناء عنها، بل إنها أساس هذه الحياة و جوهرها و معناها ، و أنها كل لا يتجزأ، و هي كما تعني الثورة على الاستعمار الأجنبي تعني عدم السكوت على الاستبداد الوطني، ها هو ينتهي بفلسفته إلى تبرير الحكم الفردي المطلق.

فالتناقض بين التنظير و التطبيق يلفت الانتباه، و قراءة مقالات عفلق و مواد حزب البعث الذي كان عفلق احد مؤسسيه البارزين و التي تحمل كلاماً واضحاً عن ضرورة احترام الحرية نظير "حرية الكلام والاجتماع والاعتقاد و الفن كقداسة لا يمكن لأية سلطة أن تنتقصها" أو "حزب البعث العربي الاشتراكي حزب شعبي يؤمن بأن السيادة هي ملك الشعب وأنه وحده مصدر كل سلطة وقيادة"³²⁷، و أن قيمة الدولة ناجمة عن انبثاقها عن إرادة الجماهير. لكن نرى أن رجال حزب البعث قد حكموا شعوبهم حكماً ديكتاتورياً مطلقاً، و كان عفلق مؤيداً لهم في حكمهم و مبرراً لشططهم. و هذه مسافة طويلة جدا بين التنظير الفكري و السياسي، وبين التطبيقات.

و يذهب برتراند راسل بحق في كتابه Philosophy and Politics³²⁸ إلى أن الفلاسفة الذين يقولون بوجود حقائق مطلقة و يرفضون النسبية و الفلسفة التجريبية يميلون

327- ((حرية الكلام والاجتماع و الاعتقاد و الفن مقدسة لا يمكن لأية سلطة أن تنتقصها.))
((نظام الحكم في الدولة العربية هو نظام نيابي دستوري والسلطة التنفيذية مسئولة أمام السلطة التشريعية التي ينتخبها الشعب مباشرة)).

في موقفهم من مسألة الحرية بالمعنى السياسي إلى الاستبداد و تأييد الحكم الفردي المطلق و رفض الحرية السياسية الفردية، و يضرب برتراند راسل على ذلك مثلا أفلاطون في القديم و هيجل في الحديث.

و نرى من جهتنا أن ميشيل عفلق عندما نظر إلى القومية العربية و الأمة العربية على أنها حقائق مطلقة ، فاعتبرها كما رأينا من البديهيات التي لا ينبغي أن يجادل فيها أحد، انتهى إلى إقرار الاستبداد من أجل تحقيق غاية الوحدة، أي وحدة الأمة العربية. وهذا الموقف يشبه موقف هيجل الذي كان يرى أن الدولة حقيقة مطلقة و لذا اقر استبدادها بالفرد. بينما ذهب الذين لا يرون فيها ذلك الإطلاق و إنما نظروا إليها على أنها عبارة عن علاقة محددة بين أفراد شعب معين مثل ج. لوك، و روسو و هيوم و غيرهم رفضوا الاستبداد، و كانوا اكبر خصومه، و في مقدمة المناصرين للحرية السياسية والديموقراطية.

و في الواقع أن كل بلد عربي سيطر فيه البعثيون على مقاليد السلطة فقد حل التعصب محل التفكير الحر و الخوف مكان الاطمئنان و الاستبداد مكان الحرية، و الخنوع مكان المعارضة، و الإقصاء محل التسامح.

الفصل الثالث : سيد قطب

1 - حياة سيد قطب:

هو سيد قطب إبراهيم حسين شانلي. ولد في قرية موشا التابعة لمحافظة أسيوط في صعيد مصر في 9 أكتوبر عام 1906 .

نقلا عن يحي الجمل، الحرية في المذاهب السياسية المختلفة، مجلة عالم الفكر، المجلد الأول، العدد الرابع، يناير - فبراير - مارس، 1971، ص: 136.

و الأسرة التي خرج منها ((ليست عظيمة الثراء، ولكنها ظاهرة الامتياز))³²⁹ كان أبوه ((من قراء الصحف، مشتركا في صحيفة يومية، و عضوا في لجنة الحزب الوطني بالقرية.))³³⁰ و كانت أمه سيدة متدينة من أسرة عريقة.³³¹ عاش طفولته و صباه في قريته، و تلقى فيها دراسته الأولية في كتاب القرية و مدرستها الابتدائية.

سافر إلى القاهرة عام 1920، و أقام عند خاله ((خاله حسين عثمان))، و عن طريقه تعرّف على حزب الوفد، و على المفكر و الأديب محمود عباس العقاد الذي أعجب به، و أصبح اقرب تلاميذه إليه، و ألصقهم به، و أشدهم تشييعا لأدبه و أفكاره و اتجاهاته.

انظم في شبابه إلى حزب الوفد، و بقي مناضلا فيه حتى سنة 1942، و كتب في صحفه و مجالته مقالات و أبحاثا كثيرة، و نشر فيها قصائد شعرية عديدة. التحق بمدرسة المعلمين الأولية، و نال منها إجازة الكفاءة للتعليم الأولي و اشتغل مدرسا أوليا في القاهرة. ثم التحق بتجهيزية دار العلوم.

دخل كلية دار المعلمين سنة 1929، و تخرج منها سنة 1933، يحمل شهادة البكالوريوس في الآداب.

عمل مدرسا في مدارس وزارة المعارف، ستة سنوات. ثم تدرج في العمل بنفس الوزارة، إلى أن أصبح مفتشا بالتعليم الابتدائي سنة 1944، ثم في الإدارة العامة التي كان يرأسها احمد أمين.

استقال من الوزارة بعد خلافات نشبت بينه و بين بعض كبار موظفي وزارة المعارف، بعد خدمة دامت زهاء تسعة عشر عاما.

329 - سيد قطب، طفل من القرية، (سيرة ذاتية)، لجنة النشر للجامعيين، القاهرة، 1947، ص، 21، نقلا عن محمد حافظ دياب، سيد قطب الخطاب و الايدولوجيا، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الثانية، 1988، ص، 63-77

330 - سيد قطب، نفس الرجوع، ص، 38

331 - محمد حافظ دياب، نفس المرجع، ص، 63.

كانت اهتماماته في شبابه أدبية نقدية، فمارس وظيفة النقد سنوات عديدة، وكتب العديد من المقالات النقدية، كما نشر كتباً نقدية أيضاً. ونظم قصائد شعرية، و نشر ديواناً، ضمنه بعض تلك القصائد.

مر سيد قطب بمرحلة شك في عقيدته الدينية و ظل كذلك لسنوات، و هو ما ذكره للندوي، حين أخبره انه بعد انتقاله إلى القاهرة و استقراره فيها ((انقطعت كل صلة بينه و بين نشأته الأولى، و تبخرت ثقافته الدينية الضئيلة، و عقيدته الإسلامية، و مر بمرحلة الارتباب في الحقائق الدينية.))³³²

و في هذه المرحلة أي مرحلة الارتباب نشر مقالا في جريدة الأهرام بتاريخ 17 ماي 1934، دعا فيه دعوة صريحة إلى العري التام، و أن يعيش الناس عرايا كما ولدتهم أمهاتهم، و هي ظاهرة كانت وقتها تنتشر في أوروبا. كذلك كانت هذه النزعة تبرز في العديد من القصائد الشعرية التي ينظمها في تلك الفترة من حياته.³³³

و مع نهاية عام 1948 أرسلته وزارة المعارف إلى أمريكا، في بعثة تربوية، للاطلاع على مناهج التربية و التعليم و أصول المناهج هناك، و عاد سنة 1950. أي مكث هناك سنتين. دخل في معارك أدبية مع كبار المفكرين و الأدباء في تلك الفترة وكان من بينهم مندور و دريني خشبة، و سعيد العريان، و صلاح ذهني، و عبد المنعم خلاف، و خليل هندواوي، و إسماعيل مظهر نوطه حسين.

ضعفت علاقته بالعقاد بعد أن ثار جدال بينهما على صفحات "البلاغ الأسبوعي" حول مقدمة ديوان نشره للعقاد "أعاصير مغرب" في نهاية العشرينات، وكذلك وصفه لشعر العقاد في ديوانه "وحي الأربعين" بأن فيه قسوة القلب، مما جعل العقاد يثور عليه.

332 - محمد حافظ دياب، نفس المرجع، ص، 66.

333 - نفس المرجع، ص، 66.

أقبل في الأربعينات على دراسة القرآن دراسة أدبية نقدية، و قدم تلك الدراسة في تفسيره المعروف ((في ظلال القرآن)) . وهكذا تحول من أديب و ناقد مشهور إلى مفكر وكاتب إسلامي بارز .

لما قامت الثورة أيدها دافع عنها، و عمل مع رجالها في أول عهدها، ثم اختلف معهم و عارضهم .

بدأ يقترب من الإخوان المسلمين بعد عودته من الولايات المتحدة سنة 1949، فاشترك في رئاسة تحرير مجلة "الفكر الجديد"، ثم بدأ ينشط في جماعة الإخوان التي انتظم فيها عمليا سنة 1953، و امضي بقية عمره معها .

أشرف على التنظيم الحركي للإخوان المسلمين، بموافقة مرشدهم العام آنذاك حسن الهضيبي . و أصبح الموجه الفكري و التربوي لهذه الجماعة .

قبض عليه عام 1954 وحكم عليه بالسجن لمدة خمسة عشر عاما قضى معظمها في مستشفى السجن، بسبب ظروفه الصحية . أفرج عنه بعفو صحي في شهر مايو عام 1964 بعد تدخل الرئيس العراقي عبد السلام عارف . ثم أعيد اعتقاله مرة أخرى في 30 جويلية عام 1965 بتهمة التآمر لقلب نظام الحكم، حيث حكم عليه بالإعدام . نُقِذَ فيه الحكم يوم 1966/8/29 .

ترك سيد قطب تسعة و عشرين كتابا في الأدب و النقد و الفكر الإسلامي.³³⁴ احتلت كتبه و أفكاره مكانة مرموقة في عالم الحركات السياسية الإسلامية .

2 - الأمة عنده:

في الستينات من القرن الماضي اشتد الصراع بين القوميين و الإسلاميين و بلغ أشده، إذ ظهرت خطابات تشحن مفاهيم الوحدة العربية و القومية بمضامين ماركسية و اشتراكية و علمانية، و في المقابل برزت كتابات مفكرين إسلاميين تنتقد تلك الرؤية للقومية والعروبة . و كان سيد قطب من أبرز الكتاب الإسلاميين الذين واجهوا تلك الأفكار والنظريات، و قد

334 -انظر صلاح عبد الفتاح الخالدي، سيد قطب من الميلاد إلى الاستشهاد، دار القلم، دمشق، و دار الشامية، بيروت، الطبعة الثانية، 1994، ص، 15-17 .

انتشرت أفكاره التي بثها في كتابه المشهور الموسوم بـ ((معالم في الطريق)) . فما هو المفهوم الذي يتبناه هذا المفكر ذو التأثير الهائل للأمة؟

يفرد سيد قطب فصلا كاملا بعنوان: جنسية المسلم و عقيدته³³⁵ لشرح تصوره للأمة في كتابه المذكور سابقا حيث يرى أن الأمة الاسلامية ليست أرضا كان يعيش فيها الاسلام، و ليست قوما ورثوا الاسلام عن أجداد كانوا في عصر من عصور التاريخ يعيشون بالنظام الاسلامي، و إنما هي جماعة من البشر تتبثق حياتهم وتصوراتهم وأوضاعهم وأنظمتهم وقيمهم جميعها من المنهج الاسلامي. وهذه الأمة قد انقطع وجودها منذ أن توقف الحكم بشريعة الله في كل مكان من أرض المسلمين. ولا بد من إعادة بعثها لكي يؤدي الاسلام دوره المرجو و المرتقب في قيادة البشرية مرة أخرى.

و من هذا المنطلق يقسم الأمم الى صنفين هما: الأمة الإسلامية و الأمة الجاهلية أو كما يسميها هو الجاهلية. و العالم في نظره يعيش اليوم في جاهلية أظلم من التي سبقت بعثة الرسول محمد (ص). و لا يستثني المسلمين من هذا الحكم، فهم أيضا يعيشون في جاهلية معاصرة. يقول سيد قطب: ((نحن، اليوم، نعيش في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الاسلام أو اظلم، فلا بد إذن من أن نرجع ابتداء إلى النبع الخالص الذي استمد منه أولئك الرجال، النبع المضمون، إنه لم يختلط ولم تشبه شائبة، نرجع اليه نستمد منه تصورنا لحقيقة الوجود كله ولحقيقة الوجود الانساني، ولكافة الارتباطات بين هذين الوجودين وبين الوجود الكامل للحق.))³³⁶

و اذا كانت الأمة الاسلامية قد انقطع وجودها لزم إعادة بعثها من جديد، ولن يتأتى هذا إلا عن طريق استرداد نموذج الأمة كما عاشه الصحابة. و يتحمل عبء القيام بهذه المهمة مجموعة مؤمنة متميزة و مدركة للدين و صاحبة عزم صادق يسميها سيد قطب الطليعة. تقوم هذه الفئة المؤمنة بإعادة ترسيخ الإيمان بالإسلام في قلوب الناس كما كان لدى

335- سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، بيروت، الطبعة السادسة، 1979، ص144.

336- سيد قطب، نفس المرجع، ص:142

الصحابة، و كما طبقوه بصرامة تامة، و حب خالص على أرض الواقع في حياتهم اليومية. لأن ذلك هو المجتمع الوحيد الذي استحق صفة الأمة الإسلامية، و بالتالي الجدير بأن يصبح قدوة و مصدر الهام لمن يريد أن يعيد الحياة من جديد إلى الأمة الفقيدة. يوضح سيد قطب موقفه بقوله: ((لا بد لهذه الطليعة التي تعزم هذه العزمة من معالم في الطريق، معالم تعرف منها طبيعة دورها وحقائقها ووظيفتها وصلب غايتها ونقطة البدء في الرحلة الطويلة، كما تعرف منها طبيعة موقفها من الجاهلية الضاربة الإطناب في الرحلة الطويلة.))³³⁷

و هكذا ينطلق سيد قطب في تصوره للأمة الإسلامية ، وللطليعة التي يقع على عاتقها إعادة الأمة للوجود من جديد، من استحضاره للحياة التي عاشها الرعيل الأول. فهو يرى أن الصحابة كانوا يشكلون جيلا قرآنيا فريدا ينبغي اتخاذه قدوة و السير على خطاه من أجل بعث الأمة الإسلامية من جديد، فيقول: ((لقد خرجت هذه الدعوة جيلا من الناس... مميزا في تاريخ الإسلام كله وفي تاريخ البشرية جميعه، ثم لم تعد تخرج هذا الطراز مرة أخرى. نعم وجد أفراد من ذلك الطراز على مدار التاريخ، ولكن لم يحدث قط أن تجمع مثل ذلك العدد الضخم في مكان واحد، كما وقع في الفترة الأولى من حياة هذه الدعوة.))³³⁸ لكن ما هو السبب الذي سمح لهذا الجيل بأن ينجح في تجسيد الأمة الإسلامية على أرض الواقع في حين أخفق الآخرون ؟ ما هو سر هذا التقرد؟ يجيب سيد قطب بأن السبب يتمثل في أن النبع الذي استقى منه ذلك الجيل هو نبع القرآن وحده، ثم حدث أن اختلطت الينابيع بفلسفة الإغريق وأساطير الفرس وتصوراتهم وإسرائيليات اليهود ولاهوت النصارى، وتخرج على ذلك النبع المشوب سائر الأجيال بعد ذلك الجيل، فلم يتكرر ذلك الجيل أبدا. السبب الثاني هو أن الصحابة، كانوا يقرؤون القرآن، و يطبقونه فور سماعه كما يطبق الجندي في الميدان الأوامر اليومية التي يتلقاها من رؤسائه فور سماعها و استيعابها ليعمل بها دون تردد، وهو ما أسماه منهج التلقي. السبب الثالث لتقرد هذا الجيل، من وجهة نظر سيد قطب، هو انفصاله تماما عن بيئته الجاهلية، واتصاله نهائيا ببيئته الإسلامية. ثم يخلص سيد قطب إلى القول: ((نحن، اليوم، في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو اظلم، فلا بد إذن من

337-سيد قطب، المصدر السابق، ص، 143

338-سيد قطب، نفس المصدر، ص، 142.

أن نرجع ابتداء إلى النبع الخالص الذي استمد منه أولئك الرجال، النبع المضمون، انه لم يختلط ولم تشبه شائبة، نرجع إليه نستمد منه تصورنا لحقيقة الوجود كله ولحقيقة الوجود الإنساني، ولكافة الارتباطات بين هذين الوجودين وبين الوجود الكامل للحق.³³⁹

و هكذا فإن الأمة التي يشعر سيد قطب بضرورة بعثها هي الأمة الإسلامية، أمة عاشها الصحابة و جسدها فعلا في حياتهم اليومية و واقعهم المشهود. فأصبحوا بذلك القدوة و الإطار العام للبحث عن مواصفات الأمة التي ينبغي أن تكون هي الغاية التي تنشدها الطليعة، و التي ستكون مثالا و قدوة للأمم الجاهلية الأخرى.

الشيء البارز الذي يمكن ملاحظته بوضوح عند سيد قطب هو أن مفهوم الأمة عنده جزء من العقيدة. فلا وطن للمسلم إلا الذي تقام فيه شريعة الله، ولا جنسية للمسلم إلا عقيدته التي تجعله عضواً في الأمة المسلمة أو في دار الإسلام ، ولا قرابة للمسلم إلا تلك التي تنبثق من العقيدة في الله، فتصل الوشيحة بينه وبين أهله في الله .

فرابطة العقيدة هي الرابطة الوحيدة التي يعترف بها سيد قطب كمقوم للأمة و التي يجب أن تربط المسلم بالمسلم، و هي رابطة كفيلة بأن تجعل المؤمنين إخوة حيث أنها ((...إذا انعقدت أصرة العقيدة فالمؤمنون كلهم إخوة ، ولو لم يجمعهم نسب ولا صهر.³⁴⁰

و يعتمد سيد قطب إلى ضرب أمثلة تفصيلية كثيرة من القرآن و السيرة ليدلل على موقفه، فإبراهيم اعتزل أباه حين رأى منه الإصرار على الكفر، و أصحاب الكهف اعتزلوا أهلهم وقومهم وأرضهم ليخلصوا لله بدينهم، ويفرّوا إلى ربهم بعقيدتهم، حين تعذر عليهم إيجاد مكان في الوطن و بين الأهل والعشيرة ، وامرأة نوح وامرأة لوط يفرق بينهما وبين زوجيهما حين تفترق العقيدة. و نفس الشيء يقال عن امرأة فرعون. و يذكرنا أيضا بقتل المهاجرين لأهلهم و أقرباءهم في معركة بدر، و يذكرنا أيضا بالأخوة التي نبتت و تعززت بينهم بفضل

339-سيد قطب، نفس المصدر، ص، 144

340-سيد قطب، نفس المصدر، ص، 144.

العقيدة الجديدة حيث يقول: ((و حين انبثت وشيخة القرابة بين محمد - صلى الله عليه وسلم - وبين عمه أبي لهب ، وابن عمه عمرو بن هشام (أبو جهل) وحين قاتل المهاجرون أهلهم وأقرباءهم وقتلوهم يوم بدر .. حينئذ اتصلت وشيخة العقيدة بين المهاجرين والأنصار ، فإذا هم أهل و إخوة ، واتصلت الوشيخة بين المسلمين العرب وإخوانهم: صهيب الرومي ، وبلال الحبشي ، وسلمان الفارسي . وتوارت عصبية القبيلة ، وعصبية الجنس، وعصبية الأرض ... منذ ذلك اليوم لم يعد وطن المسلم هو الأرض ، إنما عاد وطنه هو " دار الإسلام " الدار التي تسيطر عليها عقيدته وتحكم فيها شريعة الله وحدها ، الدار التي يأوي إليها ويدافع عنها ، ويستشهد لحمايتها ومد رقعتها .. وهي " دار الإسلام " لكل من يدين بالإسلام عقيدة ويرتضي شريعته شريعة ، وكذلك لكل من يرتضي شريعة الإسلام نظاماً - ولو لم يكن مسلماً - كأصحاب الديانات الكتابية الذين يعيشون في " دار الإسلام " .. والأرض التي لا يهيمن فيها الإسلام ولا تحكم فيها شريعته هي " دار الحرب " بالقياس إلى المسلم، وإلى الذمي المعاهد كذلك. يحاربها المسلم ولو كان فيها مولده، وفيها قرابته من النسب وصهره، وفيها أمواله ومنافعه.))³⁴¹

هذا هو وحده الإسلام، وهذه هي وحدها دار الإسلام. لا الأرض ولا الجنس، ولا النسب ولا الصهر، ولا القبيلة، ولا العشيرة.
فالشواهد المتعددة التي يقدمها سيد قطب تدل على شيء واحد فقط و هو أن جميع الروابط لا تساوي شيئاً ما عدا رابطة العقيدة و أسرة الدين.

و هكذا يكون وطن المسلم الذي يحن إليه ويدافع عنه هو كل أرض يطبق فيها الإسلام، و راية المسلم التي يعتز بها ويستشهد تحتها ليست راية قوم بل هي عقيدته، وكل أرض تحارب المسلم في عقيدته ، وتعطل عمل شريعة الله دار حرب ولو كانت الأرض التي يعيش فيها أهله وعشيرته وقومه وفيها تجارته و ماله بينما كل أرض تقوم فيها عقيدته وتطبق فيها شريعته، فهي وطنه ولو لم يكن فيها أهل ولا عشيرة ، ولا قوم و لا تجارة.³⁴²

341- نفس المرجع ،ص،140.

342- نفس المرجع ،ص،141.

الوطن إذن دار تحكمها عقيدة ومنهاج حياة وشريعة من الله. هذا هو معنى الوطن الحقيقي عند سيد قطب. والجنسية: عقيدة و منهاج حياة.

و باختصار الأمة الإسلامية الجنسية فيها العقيدة، والوطن فيها هو دار الإسلام، الأرض التي تقوم فيها الدولة المسلمة، و تهيمن عليها شريعة الله، والحاكم فيها هو الله، والدستور فيها هو القرآن.³⁴³ فالأمة إذن عند سيد قطب هي أمة الإسلام، و الوطن هو كل البلاد التي يعيش فيها المسلمون، و هكذا تصبح الأقليات الدينية في البلاد الإسلامية، انسجاماً مع هذا المنطق أم أخرى، أو أجنب، أو ذميون يعيشون في حماية المسلمين أو في ذمتهم. و الديمقراطية مرفوضة لأنها حرام، ما دامت تجعل الشعب حاكماً لنفسه، والحكم في الإسلام لله.

هذا التصور هو الذي ينبغي أن يتبناه المسلمون و يسيطر على قلوبهم، و يستغرق كيانهم؛ أما التصورات الأخرى التي تربط الأمة بالأرض و الجنس و القوم و غير ذلك من العناصر فهي لا تعدو أن تكون صورة من صور الشرك الخفية: الشرك بالأرض، والشرك بالجنس، والشرك بالقوم، والشرك بالنسب، والشرك بالمنافع الصغيرة القريبة.

ففي إطار هذه المنظومة الفكرية ينظر سيد قطب إلى كل الروابط التي سبق و تحدث عنها حسن ألبنا بلا مبالاة. فدوائر الشيخ حسن ألبنا تكسرت ، لصالح خطاب يقيم علاقة صراعية بين القومية و الوطنية ، و بل حتى العروبة.³⁴⁴

343- نفس المرجع، ص، 144.

344- عبد الغني عماد، الوحدة الإسلامية من منظور إسلامي، مرجع سابق، ص، 2.

3 - خلاصة فكره:

إن التصور الذي قدمه سيد قطب للأمة لا يرتبط بالواقع، و يعبر عن مثالية، وذلك لتداخل عدة عوامل، من أهمها ما يلي:

سيخلق فيمن يتبناه وهم الشعور بالتعالي و القوة و الأفضلية، و احتقار الآخرين، وسيتقارن بشعور الرغبة في الاعتداء عليهم، و مسوغ ذلك هو أن الآخر يعيش في جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو أظلم، وبالتالي لابد من العمل على هدايته و لو اقتضى ذلك استعمال القوة، فلا ضير من استعمال العنف، فالعنف في الله واجب. و كأن الإسلام لم يدع بالحسنى و كأنه لم يعلن أن لا إكراه في الدين.

هو تصور ينحرف بالأمة الإسلامية عن الأهداف الحقيقية التي ينبغي لها أن تنشدها ومن أهمها: السلام و الاعتراف بالاختلاف و احترام الآخر طالما بادلها الاحترام.

تتحول الأمة إلى مشروع شبيه في غاياته بالمشاريع العنصرية التي كان ديدنها عبر التاريخ مناهضة الأمم التي تختلف عنها، و هذا سينتج عنه توتر و عدا و حروب بين الشعوب و الأمم.

الأمة التي يتوخى سيد قطب التأسيس لها مستقبلا، و على قاعدة دينية، تجد نموذجها المثالي في مجتمع الصحابة الذي مر على وجوده ألف و أربعمئة سنة، و لاشك أن هذه دعوة ذاتية و طوباوية في تصورها للأمة، مادامت لا تأخذ الواقع و تغيراته بعين الاعتبار.

يطلب سيد قطب تأسيس أمة عبر القضاء على الأمم الأخرى مادامت تعيش في جاهلية أظلم من التي حاربها الإسلام في بدايته. لكن هل يمكن تحقيق هذا المطلب؟ الجواب هو أن سيد قطب يريد شيئا لا يمكن تحقيقه، ذلك أن إلغاء أمم راسخة الوجود، جذورها ضاربة في أعماق التاريخ لهو المستحيل بعينه. ثم أن الأمة تضعف وربما تقترب من الزوال عندما

تتحول إلى سلاح إيديولوجي بيد من لا يقرأ التاريخ و الواقع قراءة موضوعية، و لا يحسب لهذا كله حسابه الدقيق. و الواقع أن الأمة كالشخص تدرك نفسها و تعي هويتها عبر الآخرين.

الواقع أن مفهوم الأمة مرتبط بالتطور البشري، و لكن يبدو أن نظرة سيد قطب لم تتأثر بهذا التطور الهائل و لا بالتغيرات التي رافقته. لذلك كانت قراءته للأمة قراءة لا واقعية و لا تاريخية و بالتالي غير موضوعية. فالأمة تجمع بشري و تطور سياسي أنتجه تطور الحضارة، و لهذا يظل مرتبطا بها و محكوما بها و بأفائها.

الآصرة الوطنية التي تؤلف بين أفراد الجماعة وتجعلهم أمة واحدة تختلف عن الآصرة الدينية التي تؤلف بين المؤمنين بدين واحد وتجعلهم ملة واحدة. فالرابطة الوطنية تقوم على وحدة التاريخ و اشتراك المصالح والغايات وأشياء أخرى، أما الرابطة الدينية فهي عاطفة تعبر عن مطالب روحية لا ترتبط بأرض معينة، أو جماعة بالذات، أو ثقافة مخصوصة.

في الماضي كانت الثقافة الدينية هي السائدة فكان الدين هو الوطن، و هو الجنسية، وهو العلم، و هو كل شيء. لكن تغيرت الأمور في هذا العصر، فسادت ثقافة أخرى تقوم على دعائم جديدة كحرية الاعتقاد و حرية التعبير و التفكير و الديمقراطية تقرير المصير، و حقوق جديدة إلى غير ذلك، و الناس أصبحوا ينتمون لوطن تجسده دولة وطنية تساوي بينهم، و تضمن لهم نفس الحقوق كالأمن، والعيش للجميع، و التعليم ، والعمل ، و تفرض عليهم نفس الواجبات كدفع الضرائب، و الدفاع عن الدولة ماداموا مواطنين فيها دون اعتبار للعقيدة التي يعتقدون. فالدولة- الأمة في عصرنا لا تعلي مواطننا على آخر بسبب دينه.

إذا أخطأت الدولة فاختارت أن تميز بين مواطن و آخر على أساس الدين أو العرق أو اللون أو الطبقة أو الطائفة كما كانت تفعل في الماضي فإنها ستثير لا محالة الفتنة وتعرض كل ما في المجتمع إلى الانهيار و الانقسام. و سيد قطب عندما يطالب بأن يكون الانتماء الديني أساسا للحقوق و الواجبات، فهو يميز بين المسلمين و غير المسلمين في المواطنة.

و لكي نزيد في توضيح اختلاف مفهوم الأمة و الوطنية عن مفهوم الدين، نقول أن أتباع الدين الواحد لا يشكلون بالضرورة أمة واحدة بل يشكلون أمما مختلفة، الألمان والروس و الإثيوبيون مسيحيون، و لكنهم يشكلون أمما مختلفة، والمصريون والأترك مسلمون، و كذلك الملايين من الأوربيين لكنهم ليسوا أمة واحدة.

و الجدير بالملاحظة أن المفاهيم الحديثة للدين والقومية و الأمة والوطنية، هي مفاهيم صيغت لتعبر عن واقع جديد ارتبط بقيام الدولة القومية أو الدولة الأمة ونظام حكم جديد ظهر في الغرب. فالمشكلة هنا أعمق و أبعد من الاختلاف حول تحديد هذه المفاهيم، إنما هي في رفض سيد قطب و بعض المفكرين الإسلاميين قبول هذه المفاهيم الحديثة وترجمتها في حياة الناس العملية. فما زال هؤلاء يتحدثون عن الأمة الإسلامية و الدولة الإسلامية، و بالتالي فهو تعبير عن "الوطنية الإسلامية". لكن هل يوجد في الواقع ما يمكن تسميته "وطنية دينية"؟

و الأخطر هو أن المنهج الذي يريد سيد قطب أتباعه لإعادة بعث الأمة الإسلامية هو منهج الصراع ، و لا يجب أن يغيب عن البال أن الأمم التي ينعتها بالجاهلية تمتلك من وسائل القوة ما يسمح لها بالعلبة و الانتصار، بل أن الأمم الأخرى تحصل على أسباب قوتها من تلك الأمم. ثم كيف تكون حال العالم و كيف يكون شكله لو سادت فيه أمة واحدة و قضت فيه على جميع الأمم؟ أمة واحدة في نظام حكمها وتصوراتها و قيمها و تفكيرها.

إن مشكلة هذا التعريف تتمثل في اعتبار جميع الشعوب الإسلامية امة واحدة أو لها القابلية لتصبح أمة موحدة منسجمة بصرف النظر عن الاختلافات الجوهرية البارزة والخفية الموجودة بين هذه الشعوب على الصعيد اللغوي و الاثني و القومي و التاريخي و الاقتصادي. فلو أخذنا التاريخ كمثال لهذا الاختلاف فإننا سنجد أن الشعوب الكبيرة التي ظهرت على مسرح التاريخ و كونت دولا و إمبراطوريات كالعرب و الترك و المغول والفرس و البربر، لها تاريخ طويل و متنوع و متميز تمايزا جوهريا. لذا هل يعقل أن نعتبر هذه

الشعوب كلها أمة واحدة بالمعنى الحديث للأمة لأنها تعتقد دينا واحدا؟ إن الإسلام وحده لا يمكن أن يؤدي إلى تشكيل أمة بالمعنى السياسي الحديث أي أمة تتمتع بدولة واحدة تدير شؤون الشعب، و تعبر عن سيادته. لهذا نقول أن هذا الطرح لا يعبر عن مفهوم واضح للوحدة. فهذا المفهوم يحدث التباسا و ارتباكا فيما يتعلق بالتمييز بين الأمم.

يمكن لأي مفكر- بغض النظر عن الإيديولوجية التي يتبناها والمرجعية التي ينهل منها أفكاره- أن يرفض التعاريف النظرية التي أعطيت للأمة و القومية و الوطن، أو يرفضها كمصطلحات بدعوى أنها نتاج فكري أوروبي مجلوب إلى الساحة الفكرية العربية، و مزروع في جسم الثقافة الإسلامية، أو أنها غزو ثقافي كما يتردد كثيرا في أيامنا، لكن ما لا يستطيع أحد نكرانه أو تجاهله هو الواقع القومي أو الأمة كنتاج سياسي حديث أفرزته الحداثة والتطور الذي مس أسس الدولة الحديثة و أدى إلى صنع الدولة الأمة، و استبدالها بالدولة القديمة القائمة على مفهوم الرعية و الحق الإلهي للملوك والحكام. لقد أصبحت الأمة بمفهومها الحديث واقعا لا يستطيع أحد تجاهله. و هذا شيء مهم ينبغي عدم التغافل عنه لأن قوته تكمن في وجوده و واقعيته.

لقد تجاوز عدد دول العالم اليوم مائتي دولة هي أعضاء في هيئة الأمم المتحدة ومؤسساتها الفرعية، و لم يحدث أن وصل عددها إلى هذا الرقم في أي عصر من عصور التاريخ الإنساني. و يرجع سبب هذا إلى انتشار فكرة الدولة-الأمة أو الدولة-القومية التي جعلت من كل شعب -إذا أحس بتميزه عن الآخرين- أن يرفض العيش تحت راية شعب آخر حتى إن كان يجمعه به الدين الواحد و اللغة و الجنس الخ... و بالتالي يناضل من أجل إقامة دولته الخاصة به. و لا تزال شعوب كثيرة في العالم تطمح لإنشاء دولتها القومية. و لذا لا يمكن فهم أغلب الصراعات التي يشهدها عالمنا اليوم بمعزل عن فكرة الأمة .

240-2236

و من هنا فإن هذا التحديد لمفهوم الأمة قد ينسجم مع المنطلقات الفكرية لسيد قطب إلا
انه لا يمكن أن يكون عمليا أو واقعيا و لا يطابق واقع الحال.

الباب الرابع: أثر الخطاب القومي.

الفصل الأول: بين القومية و الواقع.

1. القومية و الواقع الثقافي.

2. القومية و الواقع السياسي.

الفصل الثاني: ما بعد القومية.

1. الاستبداد و بروز الحركات الإسلامية.

2. وهم المؤامرة الخارجية.

الباب الرابع: أثر الخطاب القومي.

الفصل الأول: بين القومية و الواقع.

1. القومية و الواقع الثقافي:

إذا كانت السياسة هي عبارة عن ساحة يتصارع فيها الأفراد و الجماعات بهدف الظفر بالحكم أو التأثير فيه على الأقل، فقد كان القوميون العرب لاعبين أساسيين وأقوياء في تلك الساحة، و استطاعوا بالفعل أن ينتصروا على الكثير من خصومهم، ويفتكوا مقاليد السلطة من خصومهم، وبالتالي تمكنوا من الوصول إلى سدة الحكم، والقبض على مقاليد السلطة في العديد من الدول العربية الكبرى، كمصر و العراق وسوريا و اليمن و ليبيا و الجزائر. و هكذا سنحت لهم الفرصة ليطبقوا على أرض الواقع أفكارهم التي كانوا ينادون بها، و يناضلون من أجلها بحماس منقطع النظير. وقد كان تأثيرهم قويا و عميقا في البلاد التي حكموها على الصعيدين الثقافي والسياسي. لذا سنخصص هذا الفصل للبحث في مظاهر التحولات التي طرأت على الواقع الثقافي والسياسي في ظل حكم القوميين، و الآثار التي نجمت عن السياسة التي طبقوها في البلاد التي حكموها. فهل حقق القوميون ما كان مأمولا منهم تحقيقه؟ و ما هي الآثار التي نجمت عن تصوراتهم لفكرة الأمة بعد استيلائهم على السلطة على المستوى الثقافي و السياسي؟ و ما هي محصلة تجاربهم في الحكم؟

في الإجابة عن هذا الإشكال في الوسع أن نقول أن البلاد العربية التي شهدت منذ حقبة الخمسينيات و الستينيات من القرن الماضي وصول القوميين إلى سدة الحكم عرفت حدوث تحولات بنيوية على الصعيد الثقافي عموما و السياسي خصوصا. و من مظاهر تلك التحولات بروز مفاهيم و مصطلحات جديدة سيطرت على الثقافة السياسية العربية كالقومية العربية و الاشتراكية و الحرية و الوحدة العربية و الأمة العربية الواحدة والعروبة و الوطن العربي و الثقافة العربية الواحدة و الدولة القطرية و الحدود المصطنعة و نظرية المؤامرة الخارجية و الغزو الثقافي إلى آخر هذه المصطلحات التي وجهت السياسة كتفكير و مبادئ

و منظومة ثقافية و كمجموعة من الممارسات و الإجراءات في تلك البلاد العربية. و هكذا فقد مارست تأثيرا قويا على الثقافة في البلاد العربية بصفة عامة و على تلك التي عرفت الحكم القومي بصفة خاصة.

لقد أدى حكم القوميين إلى تدهور الثقافة التي كانت سائدة من قبل، كالثقافة الليبرالية التي كانت لها مفاهيمها و تصوراتها الخاصة للثقافة و المثقافة و القومية و الأمة و الدولة و الحرية و الديمقراطية و الاقتصاد و العدالة و المواطنة و العلاقة مع الخارج الخ... و قد حرص القوميون على نشر الإيديولوجية القومية و منظومتها المفاهيمية بين الناس مستعملين الإمكانيات الكبيرة التي كانت تحت أيديهم كوسائل الإعلام الرسمية و التعليم والحزب الحاكم و المنظمات التابعة له و السينما غيرها من وسائل الإقناع و التعبئة. فلم تعد الثقافة و السياسة كما كانت من قبل.

و من الأشياء الملفتة للنظر و التي تستوجب التوقف في الخطاب القومي العربي المعاصر أن الكثير من أقطاب هذا الفكر نظروا إلى الاتصال بين الثقافة العربية و الثقافة الغربية على أنه غزو ثقافي، و عمل امبريالي و احتيال و مؤامرة و عدوان و تمهيد للاستعمار، و اعتبروا ذلك تدبيراً يقوم به الاستعمار الجديد بهدف تمزيق وحدة العرب بالتجزئة و التقسيم، و إثارة الشقاق بين الأقطار العربية، و معاودة السيطرة عليهم. و لذا بدأ الحديث عن الأمن الثقافي للعرب³⁴⁵. و اعتبرت الفلسفات و الثقافات التي تأتي من الغرب غزوا لعقل الإنسان

345 -أنظر على سبيل المثال شكوى فؤاد زكريا من رواج مفهوم الأمن الثقافي في مقال له بعنوان " ثقافة بلا أمن " ، العربي، (أبريل 1983) قال فيه: ((وقع المحذور و أصبح تعبير "الأمن الثقافي" متداولاً على الألسن، و غدا التعبير شائعا بين المعنيين بالسياسة الثقافية في بلادنا، و اكتمل إحساسي بالاستياء، و بأنني أحارب في معركة خاسرة عندما وجدت تعبير الأمن الثقافي الذي لا أتوانى عن محاربهه كلما و اتنتي الفرصة، يصبح هو نفسه، و لا شيء غيره، عنواناً لمؤتمر سيعقده وزراء الثقافة العرب في إطار المنظمة العربية للثقافة و التربية و العلوم. (خطاب إلى العقل العربي، ص 36. نقلنا عن جورج طرابيشي، المنقون العرب والتراث، الطبعة الأولى، رياض الريس للكتب و النشر، لندن، فبراير 1991، ص 96.

العربي و اختلاسا لولائه قبل أن تأخذ أرضه³⁴⁶. و لا شك أن من يتكون لديه مثل هذا التصور لطبيعة الاتصال بين الثقافتين أو التثاقف سيعتبر الثقافة الغربية خطرا على أمته وعلى حضارتها. و لذا فمن الواضح أنه سيقاوم و يتصدى لهذه الثقافة الوافدة الغازية. يقول محمد عابد الجابري في هذا الصدد: ((تبقى أخيرا المهمة الثالثة، مهمة مواجهة الغزو الإعلامي و الثقافي ... و واضح أن الدولة القطرية عاجزة عن القيام بهذه المهمة كما أن نظام التعليم القائم و نظام الفكر السائد عاجزان عن توفير الأسلحة الضرورية لمواجهتها. ذلك أن التصدي لهذه الظاهرة الإمبريالية الجديدة لا يمكن أن يحقق الحد الأدنى من النجاح إلا إذا كانت عملية تحصين الذات العربية تتم هي الأخرى بنفس السلاح.))³⁴⁷ و يربط الجابري في موضع آخر بين الاستشراق والاستعمار ربطا صريحا بعد أن كان قد انتقد الاستشراق، و انتقد الذين اعتبروه عملا ايجابيا قدم خدمات كبيرة و مفيدة للثقافة العربية كعلي عبد الرازق و إبراهيم مدكور. يقول الجابري: ((و لسنا نقصد هنا تلك العلاقة الصريحة حيناً، و الخفية حيناً آخر، بين الظاهرة الاستشراقية و الظاهرة الاستعمارية، و لا تلك الرواسب الدفينة التي كانت تؤسس بصورة أو بأخرى تلك المطاعن التي وجهت للإسلام و الفكر العربي من طرف "بعض الباحثين الغربيين" و التي يعود أصلها إلى الصراع التاريخي بين المسيحية و الإسلام خلال القرون الوسطى.))³⁴⁸

و يتردد هذا الموقف و يتوسع عند مفكرين قوميين آخرين كبار مثل ميشيل عفلق الذي يرى أن الغرب يخطط و يعمل على فرض ثقافته و فكره على العرب من أجل قطع الصلة بينهم و بين تراثهم وهذا بهدف السيطرة عليهم، و لذا ينبغي الحذر من هذه الثقافة و التصدي لهذا الفكر. و هذا ما يتبين من هذه العبارات الواضحة و الصريحة في نقده للعلمانية و دعائها من المفكرين العرب إذ يقول: ((و عندما قلنا بأن ذلك المفهوم للعلمانية كان في بعض الأحيان مشبوها، كنا نقصد أن بعض المروجين له كانوا من الاستعماريين أو

346 - ميشيل عفلق، في سبيل البعث ، ج3، مصدر سابق، ص 45.

347 - محمد عابد الجابري، أنظر على سبيل المثال محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثانية، سبتمبر، 1990، ص: 84.

348 - محمد عابد الجابري، التراث و الحداثة دراسات و مناقشات، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، سبتمبر 1991، ص: 73.

أدوات الاستعمار، و يريدون من ورائه ليس لقاء الجميع على صعيد الوطنية كما كان الادعاء، بل نسيان الأمة لتراثها، يقابل هذا النسيان ترويج و تعميم للثقافة الغربية والحضارة الغربية. أي أنه كان هناك عملية احتيال.³⁴⁹

و يتعمق و يتقوى هذا الموقف الراض للثقافة الغربية عند لفيف من القوميين مثل الجزائري العربي الزبيري إلى حد توصيف ذلك الاتصال بالثقافة الغربية بالعدوان، و كأن الغرب صنع ثقافة مكيفة و مخصوصة للعرب و للجزائريين كما يصنع و يبتكر السلاح الخاص الفتاك لاستعماله في حروبه ضد أعدائه، ثم اتخذ هذه الثقافة وسيلة و سلاحا لمسح الإنسان الجزائري و سلخه من شخصيته الوطنية، و هذا من أجل استئناف سيطرته على الجزائريين بعد أن تمكنوا من افتكاك استقلالهم السياسي. يقول محمد العربي الزبيري في هذا الصدد: ((هكذا نستطيع التأكيد بأن فترة الاستعمار في الجزائر على الرغم من كل ما يميزها من استبداد و استغلال إنما كانت فترة صراع ثقافي بالدرجة الأولى، لأن المستعمر كان يعرف بأن شل الذهنية الجزائرية و مسح الإنسان بعد سلخه من الشخصية الوطنية هما اللذان سيسمحان بمواصلة ممارسة السيطرة في سائر الميادين و على مختلف الأصعدة.))³⁵⁰ و هكذا يكون مفعول الثقافة الغربية على العقل الجزائري كمفعول السم الذي تبته الحياة في جسم فريستها لتشلها و تمنعها من المقاومة، لتفعل بها ما تشاء أو بالأحرى لتحولها إلى وجبة صائغة لها. فالثقافة الغربية سم يبته الغرب و فرنسا بالتخصيص في ذهن الجزائريين لتشلهم عن التفكير السليم، و لتعاود سيطرتها عليهم من جديد و بأساليب جديدة.

و في اعتقاد هؤلاء أن الاستعمار قد تقطن إلى أن الذين ينهلون من ثقافته سيصبحون من أنصاره و محبيه، و لذا فتح أبواب مدارس لفئة من الجزائريين ليكسب ولاءهم له بعد أن يكتسبوا ثقافته و يتشبعوا بها. و ذلك شيء طبيعي لأن من يتشبع بثقافة معينة يصبح لا يرى العالم إلا من خلالها، فهي التي تفتح له الأبواب و النوافذ التي ينظر منها إلى هذا العالم.

349 - ميشيل عفلق، في سبيل البعث، ج 3، مصدر سابق، ص 45.

350 - محمد العربي الزبيري، الغزو الثقافي في الجزائر 1962-1982، المؤسسة الجزائرية للطباعة، الجزائر، 1986، ص، 20.

فالاستعمار يدرك بأن هؤلاء يصبحون من المؤيدين له و المدافعين عن عودته بصورة أو بأخرى، و يتحولوا إلى معبر له للعودة إلى السيطرة من جديد. يقول العربي الزبيري عن هذه الفكرة: ((و هكذا إذن راح الغزو الثقافي يضرب جذوره في أعماق المجتمع الجزائري، مستعملا أبناء الجزائر بعد أن سلبهم الأصالة و صيرهم إماعيين، فاقدين، نهائيا للإحساس الوطني و الشعور الذاتي، و انتشرت مظاهر العدوان الثقافي في كافة الماديين و الحيوية منها على وجه الخصوص)).³⁵¹

و يصل الأمر بكاتبنا إلى حد تصنيف الذين تعلموا في المدارس الفرنسية على أنهم صناعة استعمارية، و بالتالي فهم مشكوك في وطنيتهم، لأنهم فاقدو الأصالة، حتى و إن حاولوا إظهار عكس ذلك³⁵². يقول محمد العربي الزبيري: ((إن الاستعمار لا يكتفي بالقضاء على مصادر الثقافة الوطنية و وسائلها، بل أنه بعد أن يتحقق له ذلك ينتقل إلى صنع مثقفين مستعمرين يتولون نشر الثقافة الاستعمارية في أوساط الجماهير الشعبية. ولقد تمثلت هذه المرحلة في الجزائر خاصة بظهور ما يسمى بالنخبة التي تعلمت في المدارس الفرنسية و تبنت أنماط الحياة الفرنسية و اتخذت لها سلوك و عادات و تقاليد الفرنسيين، وبذلك صارت تنزع إلى الانفصال كلية عن أصلها الذي جاءت منه معتقدة بأنها تستطيع التأقلم مع المجتمع الجديد الذي اختارته في فترة الذهول و الانبهار)).³⁵³ فهؤلاء قد فقدوا وطنيتهم بفقدانهم لأصالتهم لأنهم تعلموا في المدارس الفرنسية. فوطنيتهم ناقصة حتى وإن حاولوا خداع غيرهم بإظهار عكس ذلك، و بعبارة أخرى التظاهر بمواقف وطنية في بعض الأحيان من الاستعمار و احتجاجهم عليه.³⁵⁴

و لكن ماذا يقول كاتبنا عن تعلم العلوم و التكنولوجيا و التكوين التقني الذي لا مناص منه للجزائريين في مدارس الغرب أو بالأحرى في مدارس فرنسا؟ لقد تفاجأت عندما وجدت أنه يحذر أيضا بصراحة و وضوح من التعاون التقني مع فرنسا أو بالأحرى التعلم على يد

351 -محمد العربي الزبيري، نفس المرجع، ص، 26-27.

352 -محمد العربي الزبيري، نفس المرجع، ص، 24-27.

353 -محمد العربي الزبيري، نفس المرجع، ص، 20.

354 -محمد العربي الزبيري، نفس المرجع، ص، 24-27.

أساتذة فرنسيين بذريعة أن من يتلمذ في تلك العلوم و التقنيات على الأساتذة الفرنسيين سيصبح متشعبا بثقافة المستعمر و بالتالي يصير عميلا له و عدوا للثورة. فالدراسة في مدارس المستعمر تنال من وطنية الفرد و تضعف من تمسكه بأصالته. يقول محمد العربي الزبيري بصريح العبارة: ((أما تكوين التقنيين في المدارس الفرنسية بواسطة فرنسيين تختارهم الدولة الفرنسية فمعناه تكوين إطارات متشعبة بمبادئ الاستعمار الجديد لتطبيق سياسة الرفض، و لبناء الاشتراكية في الجزائر و هو ما لا يتقبله العقل السليم.

و من هذا المنطلق يحذر الجزائريين من هذا الأمر أي من أمر التعاون الثقافي والتقني مع فرنسا أو بالأحرى و أكثر من ذلك يحثهم على مقاومته كما قاوموا الاستعمار من قبل، فيقول: ((و لم يتقطن المواطنون إلى أخطار ما يسمى بالتعاون التقني و الثقافي على كثرتها و ذلك لكونها لم تظهر إلا بعد مدة و لأنها تحدث بدون ضجيج تحت جناح الحضارة المزعومة و في ظلمة الجهل و الأمية.

ولو كان الشعب الجزائري، يدرك أن التعاون المشروط يصبح على مر السنين كابحا يمنع الثورة من مواصلة سيرها الطبيعي، و خطرا يهدد شخصيته الوطنية بالمسخ والذوبان، لو كان يدرك كل ذلك لما سكت، و لأبدى للتيار الجارف مقاومتها التي سبق أن برهنت على نجاعتها.))³⁵⁵ لاشك أن هذه الدعوة الصريحة إلى مقاطعة الثقافة الغربية هي في نفس الوقت بمثابة إعلان حرب على من يمثلونها من المثقفين كالكتاب و الصحفيين والفنانين والسياسيين. و الحقيقة أن هذه الدعوة أثمرت ثمارا عرف الجزائريون مذاقها المر فيما بعد.

بعد هذا الموقف الذي عرضناه من الثقافة الغربية لأحد القوميين الجزائريين نقول أن الأمانة التاريخية تحتم علينا القول بأن ما قامت به النخبة الجزائرية المثقفة باللغة الفرنسية، والتي تعلمت في المدارس الفرنسية كان كبيرا وحاسما في مصير الجزائر الحديثة والمعاصرة ومصير الجزائريين. فمن رحم هذه النخبة ولدت الأحزاب السياسية الوطنية التي طالبت بوضوح وصراحة و قوة باستقلال الجزائر. و من أوساط هذه النخبة خرجت الفئة التي بادرت بالثورة وخططت لها و قادتها سياسيا و عسكريا، و دافعت عنها باقتدار في المحافل الدولية،

355 -محمد العربي الزبيري، نفس المرجع، ص، 24.

والمؤسسات العالمية، و استطاعت أن تكسب تعاطف وود وتأييد و احترام كبار السياسيين
والمتقنين و أكثرهم تقديرا و تأثيرا على الصعيد الروحي و الأدبي و السياسي، وكانوا من
جميع أقطار العالم و من فرنسا بالذات³⁵⁶. و كل هذا كان بفضل تلك الثقافة العصرية التي
كانوا يحوزون عليها، و يتوسلون بها للدفاع عن القضية الجزائرية. لقد جعلوا من اللغة
الفرنسية و ما تحمله من ثقافة أداة فقط، ليدافعوا بها و من خلالها عن حرية الشعب وهويته
و استقلال الجزائر. و بتلك الثقافة التي اكتسبوها في مدارس و جامعات المستعمر استطاعوا
أن يتجاوزوا الكثير من العراقيل وأن يحصلوا على احترام و تقدير و تأييد طبقة المثقفين
الإنسانيين في العالم. و بعبارة مختصرة لقد لعبت هذه الفئة دورا كبيرا و فعالا في استرجاع
الجزائر لاستقلالها وسيادتها. هذا من جهة، و من جهة أخرى فإن الزعم بأن الإنسان يفقد
أصالته و يصير عدوا لأتمته إذا تعلم في مدارس الاستعمار و تشبع بثقافته هو قول لا يؤيده
الواقع و يكذبه التاريخ. و هل يراد لذلك أمثلة؟ و نبقى دائما على سبيل المثال لا الحصر
لنقول: ألم يكن كل من الزعيمين غاندي و مانديلا محاميا، قد تعلم و تخرج كلاهما من
مدارس المستعمر؟ و هل يوجد من يشكك في أصالة و وطنية و قومية هذين الزعيمين
العظيمين من أبناء وطنهما أو من بقية أبناء شعوب العالم الأخرى؟ إن التقدير الكبير و الفذ
والمنزلة المرموقة الفريدة و المميزة التي يحظى بهما الرجلان على الصعيد القومي و العالمي
كافيتان للإجابة عن ذلك السؤال. و لا شك أن الفضل يعود إليهما في استقلال بلديهما. ثم
إن الثقافة التقليدية أو الأصيلة تنقلها كل المجتمعات إلى جميع أفرادها شفويا قبل أن تنقلها
إليهم كتابيا في المدارس و الجامعات، و يتم ذلك عن طريق التربية و تعلم لغة الأم.
فباكتساب الإنسان للغة القوم الذي ينشأ بين ظهرانيهم يكتسب هويته، و يطلع على تراثه
ويتشبع به. لأن اللغة اليومية الدارجة زاخرة بالتراث و محتوية على ما يحفظ للإنسان هويته
و أصالته. لذا فإن الاعتقاد بأن هوية الإنسان سيصيبها التشوه و المسخ، أو أن رواد
المدارس الاستعمارية سيصابون في وطنيتهم أو قوميتهم أو سيرفضون تراثهم إذا نهلوا من
معين الثقافة الغربية، من ثقافة المستعمر لا يعدو أن يكون وهما من الأوهام التي ظلل بها
بعض القومييين أذهان شعوبهم.

356 -نذكر على سبيل المثال لا الحصر، من المثقفين الكبار الفيلسوف الفرنسي ج.ب.سارتر، و من
السياسيين الرئيس الأمريكي كينيدي.

إن الشيء المحير في هذا الموقف هو هذا الرفض الكلي أو شبه الكلي لهذه الثقافة، والذي يتناسى و يتجاهل ذلك الجانب المضيء في هذه الثقافة. و هو موقف سيؤدي بدون شك بمن يتبناه إلى حرمان نفسه من الاستفادة من ذلك الجانب المتمثل في الإرث التنويري التي تميزت به هذه الثقافة، و إبعاد شعبه عن التواصل و الاتصال أيضا مع فئة المثقفين الإنسانيين. و لا شك أن هذا سيكون خسارة كبيرة للشعوب العربية التي وقعت تحت تأثير هذه الأفكار.

لكن لماذا استخدم القوميون مثل هذه المصطلحات، و ما تأثيرها على الذهن العربي؟ إن استخدام مثل هذه المصطلحات ذات الدلالة الرمزية القوية التي ذكرنا البعض منها نظير الغزو الثقافي، و الاحتلال و ربط كل هذا بالاستعمار والامبريالية لتوصيف الاتصال بين الثقافة الغربية و الثقافة العربية ينبئ بقصد أصحابها من اختيار هذه الكلمات، و موقفهم من الثقافة الغربية. فلفظ الغزو على سبيل المثال هو مفهوم مقتبس من علم الحروب أو من القاموس العسكري، و عندما يوظفه مستخدموه بهذه الدلالات فإنهم يهدفون من وراء ذلك إلى إقامة قطيعة مع الثقافة الغازية أو هي دعوة لمقاومة هذه الثقافة التي هي ثقافة الغرب. لأن الغزو ينبغي أن يواجه بل يلزم أن يقاوم. إن الغزو في القاموس العسكري يعني الاعتداء. والاعتداء عمل لا أخلاقي مرفوض يتضمن النهب و الابتزاز والسيطرة و السطو و العنف و الاستعباد و المسخ و الإهانة و أشياء أخرى لا إنسانية لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها. و إذا قلنا الغزو الثقافي قلنا أن هناك ثقافة قوية معتدية هي ثقافة الأعداء، و هم في الأغلب أهل الغرب. و هي سلاح-كما وصفها الأستاذ الجابري³⁵⁷- يتوسل بها الغرب من أجل القضاء على تراث الأمة العربية و تشويه هويتها، و بالتالي تمكين الغرب من السيطرة عليها و جعلها تابعة لهم. يقول ميشيل عفلق: ((فالفلسفات و الثقافات التي تأتي من الغرب تغزو عقل العربي و تختلس ولاءه، قبل أن تغتصب أرضه و سماءه، و لذا لا بد من مواجهة هذا الخطر عن طريق إرساء قواعد تعليم قومي موحد يستمد أصوله من خصائص الأمة العربية

357 -محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص: 84.

و من روح ماضيها و حاجات مستقبلها، و يحفظ ولاء النشء للوطن العربي و القضية العربية فلا يشرك بهما و طنا آخر أو قضية أخرى.))³⁵⁸

و أظهر ما يبدو للناظر في موقف القوميين هو اشتراكهم في التحذير من ثقافة الغرب، فهم يرسلون صيحات حادة للناس يحذرونهم فيها من هذا الغزو الثقافي الذي يرون أنه لا يقل خطورة من الغزو العسكري الذي عرفته البلاد العربية، و عانت منه أيما معاناة. وهل يجوز لأي شعب وأية أمة الوقوف إزاء أي غزو مهما كان نوعه موقف اللامبالاة فلا يتحرك و لا يخف للمقاومة و المواجهة؟ الجواب واضح و لا يختلف فيه اثنان. لكن كيف يكون التصدي لهذا الغزو و كيف تكون المقاومة؟ لا شك أن التصدي يكون عن طريق الرجوع إلى التراث الثقافي العربي و النهل من معين الثقافة الأصيلة التي هي بمثابة الدرع الواقي و الحامي للأمة من الذوبان و الزوال. لأن الثقافة الغربية ثقافة قوية لذا يجب الانتباه إلى خطرها، و عدم الغفلة أو التهاون إزاءها. يقول محمد عابد الجابري الذي يقول في هذا الصدد ما يلي: ((وسنكون مخطئين إذا نحن اعتقدنا أن الغرب قد تحرر من تلك الخلفيات الثقافية الدينية التي كانت توجه فلاسفة التاريخ و المستشرقين و أنه الآن غرب علماني خالص، عقلاني براغماتي لا غير، سنكون مخطئين إذا جردنا الغرب من ذاكرته الدينية، ذلك لأنه إذا كانت هذه الذاكرة تفعل بصورة واعية في الكنسيين و المتطرفين العنصريين في كل من أوروبا و أمريكا فهي تفعل كذلك بصورة لاواعية في العلمانيين و الليبراليين، و هي تميط اللثام عن نفسها بين حين و آخر من خلال ردود فعل معينة، غير مراقبة.))³⁵⁹ لا شك أن هذا الموقف هو دعوة إلى المقاومة الثقافية للثقافة الغربية كما لا يخفى. إذن العلاج يكمن في العودة إلى المناهل الأولى للثقافة العربية القومية التي تزخر بالقيم العالمية و الفضائل التي أهلت العرب للتوحد في الماضي و أهلتهم لقيادة الشعوب و الأمم سياسيا و ثقافيا و ستؤهلهم للعودة إلى إبداع و إنشاء حضارة عالمية راقية.

358 -أنظر ميشيل عفلق، في سبيل البعث ، ج3، مصدر سابق، ص 45.

359 -محمد عابد الجابري، مسألة الهوية العروبة و الإسلام ... و الغرب، مرجع سابق، ص: 136-137.

لكن ما مدى مصداقية هذا الموقف و ما هي الآثار التي ستتجم عنه في حال انتصاره؟
في الإجابة عن هذا السؤال يمكن أن نقول:

1. إن هذا الموقف هو في حقيقة الأمر لا يعدو أن يكون دعوة للانغلاق على النفس الذي أصبح متعذرا في عصرنا. فالاتصال بين الثقافات صار واقعا مشهودا لا يمكن تقاديه أبدا. ثم إن اعتبار الثقافة الغربية عدوانا و غزوا يتضمن الدعوة إلى مقاومتها و مقاطعتها كما بيّنا سابقا. و لاشك أن هذا خطأ جسيم وقع فيه القوميون لأنه حكم على الذات بالجمود، و حرمان للشعوب العربية من الاستفادة الكاملة من انجازات إنسان العصر الحديث الثقافية الكبيرة و الغزيرة التي مست و تمس كل مناحي الحياة من سياسة و اقتصاد و إدارة و فنون و علوم و التي يعتبر الغرب موطنها الأول بلا منازع.

ثم ما هي النتيجة التي حصلت عليها الشعوب العربية التي لقتها القوميون خطابهم هذا عبر أجيال عديدة في مدارسهم و جامعاتهم؟ ما الذي جنته هذه الشعوب مقابل معاداتها للثقافة الغربية؟ لقد حولوا شعوبهم إلى أعداء للدولة الوطنية لأنها في نظرهم تكرر التجزئة، و تعيق الوحدة العربية أو الإسلامية المنشودة، و أنها من صنع الاستعمار و ثقافته، و أنها تقف عائقا في سبيل توحيد العرب، و حولوا شعوبهم إلى رافضين للقيم الحديثة كالحرية و حقوق الإنسان و المساواة بين الرجل و المرأة. و دفعوا بشعوبهم إلى الجري وراء وهم الدولة العربية الواحدة و أخيرا دولة الخلافة. وليس من قبيل المصادفة أن تكون البلاد العربية التي عرفت حراكا سياسيا قوميا كبيرا و انتصارا للمشروع القومي هي التي تعيش أحداثا سياسية خطيرة تهددها في وحدتها الوطنية.

2. يجب أن نُذَكِّر أن الاتصال بين الثقافات المختلفة قديم قدم الإنسان نفسه صانع الثقافة، و هو واقع معروف منذ ظهور الإنسان على وجه الأرض. ذلك أن الإنسان هو أكثر الحيوانات هجرة من مكان إلى آخر، و في تنقلاته هذه لا بد من أن يحمل ثقافته معه، و لا بد أيضا أن يعقب الاتصال بين الناس اتصال بين ثقافتهم، فيقع التلاقح و الامتزاج و التأثير و التأثر. و لكن منذ ظهور الدولة الحديثة في أوروبا أخذ هذا الاتصال بين الثقافات طابعا جديدا، إذ أصبح أكثر قوة و أكثر عمق وأكثر

غزارة، و يتم بسهولة. يحدث هذا بفضل التقدم العلمي و التكنولوجي الهائل لوسائل الاتصال و التواصل. لكن هل الاتصال بين الثقافة العربية و ثقافة الغرب القوية شيء سلبي، و يشكل خطرا على وجود العرب الثقافي و السياسي، أو هو أمر مدبر، و بالتالي يجب التصدي له، و الحذر منه كما يرى الخطاب القومي والإسلامي أم بالعكس هو شيء ايجابي ينبغي الترحيب به و تشجيعه؟

3. إن ثقافة أي شعب تزدهر و تقوى و ترتقي عندما تتفتح على ثقافات الغير، و ليس عندما تغلق على نفسها. لأن الثقافة كالبذرة إذا توافرت لها شروط النماء المناسبة فإنها تعطي ثمارا كثيرة و يكون ذلك كما كيفا. و هذه الشروط ليست شيئا آخر غير الاتصال و الاحتكاك بالثقافات الأخرى لاسيما العقلية و العلمية و الديناميكية و الثرية منها و التفتح عليها. فإذا وجد الإنسان في ثقافة الآخرين شيئا ذا قيمة فما المانع من تبنيه، و إدماجه، و تبيئته في ثقافته أو تكييفه معها؟ ألم يتبنى المسلمون في الماضي المنطق الأرسطي كسلاح للدفاع عن عقيدتهم بالأدلة العقلية ضد خصوم كانوا قد سبقوهم إلى استخدام هذا السلاح و الاستفادة منه. ما المانع من تبني العلم و الفن و الفلسفة و الأدب و القيم الإنسانية المعروفة التي أصبحت قيما عالمية كحقوق الإنسان و احترام الحريات و القيم الديمقراطية و غير ذلك؟ إن الخطر كل الخطر يكمن في الانغلاق على الذات و الرفض الكلي للثقافة الغربية، و التوهم بأن ذلك هي السبيل الكفيلة بالمحافظة على خصوصية الأمة العربية، و على وجودها و تحقيق وحدها. إن الاطلاع على ثقافة الغرب الرائدة، و النهل منها، و الاستفادة منها ضرورة حيوية. لأن الثقافة تقوى و تنمو و تزدهر و تتقدم و تعلق بالاتصال و التلاحق مع الثقافات القوية، و بذلك تصبح قادرة على الاستجابة لحاجات الإنسان العربي المتغيرة.

إن ثقافة كثافة حقوق الإنسان و ثقافة السلم و الديمقراطية و الاحترام المتبادل و التضامن و التسامح الديني و الحرية والحفاظ على البيئة و حقوق المرأة كلها أصبحت ثقافة عالمية، أو هي على الأقل تسير في هذا الاتجاه، و تتبناها شعوب العالم قاطبة بما فيها التي تحوز على ثقافة ضاربة بجذورها في القدم. إن شعوب الأرض تتجه اليوم نحو تبني مثل هذه القيم على الرغم من الاختلافات الثقافية الموجودة بينها. لقد أعجب العالم بقيم

التسامح التي جسدها المهاتما غاندي في سلوكه إبان كفاحه من أجل استقلال بلده، وفي نفس الوقت اشمأز العالم و الشرفاء على وجه الخصوص، و من بينهم الألمان من قيم الشر و العنصرية الذي جاء بها النازيون، و جسدها على أرض الواقع. إن ثقافة كهذه أي ثقافة التسامح و غيرها من الثقافات التي تخدم الإنسانية يجب الترحيب بها كما كان مصدرها، و من العبث عدها عدوانا.

و لاشك أن الثقافة التي تقدم حلولاً فعالة لمشاكل الإنسان السياسية و الاجتماعية والاقتصادية، و تساهم في تقدم البشرية علمياً و أخلاقياً و سياسياً و اقتصادياً و ذهنياً هي ثقافة تصبح عالمية و إنسانية و كلية و ضرورية مهما كان مصدرها، و تتخطى المكان والزمان، لذا ليس هناك ما يبهر الخوف أو التخوف من الاتصال بالثقافات الأخرى والغريبة على وجه الخصوص. لأن ذلك سيؤدي إلى تجديد الثقافة القومية و الوطنية وتحديثها و تطويرها و إثرائها. و لنا في التاريخ عبرة في هذا المجال. ألم ينهل الرومان وهم الشعب القوي من الثقافة الإغريقية؟ فبعد أن بسطوا سيطرتهم على اليونان بفضل قوتهم العسكرية، و أصبحوا أسيادا عليهم، دخلوا إلى حجرات الدراسة ليجلسوا كتلاميذ يطلبون العلم و الفلسفة من لدن أفواه من أصبحوا خاضعين سياسياً لهم. و هذا بعد أن أدركوا ما كان يزخر به الشعب اليوناني من ثقافة عقلية عالمية قوية. لقد تحول الأسياد إلى تلاميذ دون عقدة أو خوف على ثقافتهم. و المسلمون في العصور الوسطى وهي عصور ازدهار ثقافي بالنسبة لهم، تشبعوا بالثقافة اليونانية و أعجبوا بها، وصاروا شراحاً و ناشرين لها. و الأوروبيون في عصر النهضة عادوا إلى الثقافة اليونانية و نهلوا من معينها، و وقفوا نفس الموقف من الثقافة العربية. فعلى الرغم من اختلاف هذه الشعوب لغة و جنسا و دينا و تاريخاً و جغرافية و ثقافة فقد تتأقفوا و تتلمذوا على بعضهم البعض، و تتلمذوا جميعاً على أستاذ واحد هو الفكر و العلم اليوناني.

إن فلسفة كالفلسفة سقراط أو أفلاطون أو أرسطو أو ابن رشد أو فلسفة الأنوار و فن ليوناردو دافينسي أو موسيقى بيتهوفن أو علم نيوتن هي ارث عالمي لا تثريب على من يأخذ به. لا يمكن و لا ينبغي أن ترفض الثقافة الغربية بدعوى أنها مؤامرة أو احتيالا أو غزوا أو تمهيدا للغزو. فقد أصبحت هذه الثقافة و الفكر إرثاً عالمياً شأنه في ذلك شأن الفكر اليوناني

أو الفكر العربي في العصر الوسيط. يشترك فيه كل الناس مهما كانت خصوصيات ثقافتهم.

و قبل أن ننتقل إلى الفصل الموالي نرى من المستحسن أن نُذَكِّر في هذا الصدد بموقف مفكري عصر النهضة العربية من الثقافة و الحضارة الغربية بعد أن احتكوا بها فجأة عن طريق الغزو العسكري الأوروبي الاستعماري لبلدانهم. لقد اكتشف مفكرو عصر النهضة و معهم العرب كما يقول جورج طرابيشي: ((...على حين غرة، و مع مدافع نابليون، بأنهم باتوا مسبوقين بل متأخرين في المجال الحضاري، و أن تأخرهم هذا هو الذي استتبع غزوهم، و أن عليهم إذا أرادوا التصدي بنجاح للهجمة الاستعمارية أن يحدثوا في أوضاعهم تغييرا يجعلهم ندا للأوروبيين قادرا على مواجهتهم.))³⁶⁰ فكيف كان موقفهم من الثقافة و الحضارة الغربية؟ إن الملفت للنظر في تقييم مفكري عصر النهضة للثقافة والحضارة الغربية هو أنهم استطاعوا أن يميزوا بوضوح و دون غموض أو لبس بين هذه الثقافة و أصحابها الاستعماريين، و بعبارة أخرى فقد ميزوا بين الاستعمار و الحضارة أو الثقافة التي جاء بها هذا الاستعمار، بينما عجز القوميون الذين آتينا على عرض و تحليل موقفهم منذ حين عن ذلك. و لذا دعوا من جهة إلى مقاومة الاستعمار، و من جهة أخرى حثوا الحكام و الشعوب على ضرورة الاطلاع على حضارة الغرب و التشبع بثقافتهم، لأنهم أدركوا أنها هي سبب تفوق الغزاة و سر قوتهم. لقد اكتشفوا-بحق- الحقيقة الآتية: وهي أن أوروبا غزتهم و تغلبت عليهم بفضل تفوقها الحضاري، و لذا فقد رأوا أن لا خيار للعرب - و للمسلمين- سوى خيار مواجهة الغرب بسلاحه؛ لأن بهذا فقط سيتمكن العرب من رد سهام العدو إلى نحره. ((و بما أن سلاح الغرب هو تقدمه، فلا محيص لهم عن التقدم بدورهم و لو عن طريق محاكاة الغرب في عوامل تقدمه.))³⁶¹ يقول شيخ الأزهر حسن العطار (1776-1835) أثناء حملة نابليون على مصر ما يلي: ((إن بلادنا لا بد أن تتغير، و يتجدد بها من العلوم ما ليس فيها.))³⁶². و نفس الفكرة و الدعوة يؤكدتها تلميذه، الشيخ رفاعة الطهطاوي (1801-

360 -جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص،55.

361 -نقلا عن جورج طرابيشي، نفس المرجع، ص،55.

362 -نقلا عن، جورج طرابيشي، نفس المرجع، ص، 18.

(1873). فهو يرى أن الحاجة أصبحت ماسة للتغيير كيما تستيقظ ((سائر أمم الإسلام من نوم الغفلة)) و ((ويبحثوا عن العلوم البرانية، و الفنون والصنائع، وهي التي كما لها ببلاد الإفرنج ثابت شائع، و الحق أحق أن يتبع))³⁶³. و يهيب خير الدين التونسي بالحكام و رجال السياسة إلى تبني مشروع التغيير و ((التماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة إلى حسن حال الأمة الإسلامية وتنمية أسباب تمدنها بمثل توسيع دوائر العلوم و العرفان و تمهيد طرق الثروة من الزراعة و التجارة وترويج سائر الصناعات)) و في نفس الوقت يحذر المعارضين و الذين ينعتهم بذوي الغفلة من عوام المسلمين من مغبة معارضة مشروع التغيير بذريعة عدم جواز الاقتداء بما تفعله الأمة الإفرنجية إذ ((الواجب مجارة الجار و لو كان إفرنجيا في كل ما هو مظنة لتقدمه)) ، فذلك شرط ((الاستعداد الواجب شرعا)) لمواجهة ومقاومته و ((يمكننا اليوم الحصول على الاستعداد المشار إليه بدون تقدم في المعارف و أسباب العمران المشاهدة عند غيرنا؟ وهل يتيسر ذلك التقدم بدون إجراء تنظيمات سياسية تتاسب التنظيمات التي نشاهدها عند غيرنا في التأسيس على دعامتي العدل و الحرية، اللتين هما أصلان في شريعتنا، ولا يخفى أنهما ملاك القوة و الاستقامة في جميع الممالك.))³⁶⁴

و لا بأس أن نستعين بمدد جديد من نصوص بعض الشخصيات الفكرية الرائدة والبارزة التي شاركت في بحث هذه المسألة، و الموقف الذي دعت العرب و المسلمين إلى تبنيه إزاء الثقافة و الحضارة الغربية، لأنها نصوص ذات دلالة في هذا الموضوع. يقول قاسم أمين: ((إن تمدن الأمم الغربية يتقدم بسرعة البخار و الكهرباء، حتى فاض من منبعه على جميع أنحاء المسكونة. فلا يكاد يوجد منها شبر إلا وطئه بقدمه، و كلما دخل في مكان استولى على منابع الثروة فيه، من زراعة و صناعة و تجارة، و لم يدع وسيلة من الوسائل إلا استعملها فيما يعود عليه بالمنفعة و إن اضر بجميع من حوله من سكان البقاع الأصليين ... و هو في الغالب يستعمل قوة عقله، فإذا دعت الحال إلى العنف و استعمال القوة لجأ

363 -نقلا عن، جورج طرابيشي، نفس المرجع، ص، 18.

364 -خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تحقيق ودراسة معن زيادة، ط. 2، بيروت، المؤسسة الجامعية، 1985، ص 149-154، نقلا عن جورج طرابيشي، المرجع السابق، ص، 18-19.

إليهما... و لا يمضي زمن طويل إلا و ترى هؤلاء القادمين قد وضعوا أيديهم على أهم أسباب الثروة، لأنهم أكثر مالا و عقلا و عرفانا و قوة، فيتقدون كل يوم، و كلما تقدموا في البلاد تأخر ساكنوها. فلا سبيل للنجاة من الاضمحلال والفناء إلا طريق واحدة لا مندوحة عنها، و هي أن تستعد الأمة لهذا القتال، و تأخذ له أهبتها، وتستجمع من القوة ما يساوي القوة التي تهاجمها من أي نوع كانت، خصوصا تلك القوة المعنوية، و هي قوة العقل و العلم التي هي أساس كل قوة سواها. فإذا تعلمت الأمة كما يتعلم مزاحموها، و سلكت في التربية مسالكهم، و أخذت في الأعمال مأخذهم، و تدركت للكفاح بمثل ما تدرعوا به، أمكنها أن تعيش بجانبهم ن تيسر لها أن تسابقهم فتستأثر بخير دونهم، لأن البلاد بلادها، و أرضها ابر بها منها بالغريب عنها... و هذه الطريق هي طريق النجاة كما قدمت، مفتوحة أمامها، و لا يوجد عائق يعوقنا عن السير فيها إلا ما قد يكون من أنفسنا.))³⁶⁵

و يعلن عبد الرحمن الكواكبي في نص يعود إلى نفس السنة التي صدر فيه ((تحرير المرأة))، عن تأييده المطلق لهذه لإستراتيجية ((مجارة الغربيين و مجاراتهم و استرداد ما فقده المسلمون من الحياة و العزة و السلطان.)) و يضيف مفندا حجج المعترضين على هذه الإستراتيجية: ((و لا يعترض علي بأننا نحن المسلمين لا يحسن بنا أن نفعل فعل الأوروبيين، لأننا مأمورون بطلب العلم و لو في الصين، فكل ما يفعله غيرنا و تثبت لنا فائدته يجب أن نفتدي بهم فيه جرا للنفع و دفعا للضرر))³⁶⁶

و يمكن تلخيص موقف أصحاب الخطاب النهضوي الحديث من الحضارة و الثقافة الغربية الحديثة بتلك العبارة الموجزة و البليغة جدا التي كتبها طه حسين أحد دعاة النهضة

365 -قاسم أمين ، نحو تحرير المرأة، (القاهرة ن مكتبة الترقى، 1899) في: الأعمال الكاملة لقاسم

أمين ، تحقيق و دراسة محمد عمارة، (بيروت ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، 1976)، أنظر الجزء الثاني ، ص 70-71. نقلا عن جورج طرابيشي، المرجع السابق، ص 56.

366 - من مقال نشر على حلقتين في : المقطم (آب / أغسطس 1899) نقلا عن جورج طرابيشي، المرجع السابق، ص 56.

في ((مستقبل الثقافة في مصر)) الصادر عام 1937، إذ قال: ((لنقبل على هذه الحضارة باسمين لا عابسين))³⁶⁷.

بعد أن عرضنا الخطاب القومي المعاصر و الخطاب العربي الذي أنتجته الانتلجانسيا العربية منذ احتكاك العرب بالحضارة الغربية عقب الغزو العسكري لبلدانهم من الموقف الذي يجب تبنيه من هذه الحضارة و الثقافة الجديدة نلاحظ ما يلي:

1. أن الخطاب العربي النهضوي الذي رأى النور منذ السنة التي غزا فيها نابليون مصر كان خطابا متفتحا على الثقافة و الحضارة الغربية، و داعيا إلى التواصل و الاتصال بها دون عقدة أو خوف. و مقولة طه حسين القائلة: ((لنقبل على هذه الحضارة باسمين لا عابسين)) التي سبق ذكرها تؤكد ذلك.

2. استطاع هذا الخطاب أن يميز بين الاستعمار الغربي و يبين الثقافة و الحضارة الحديثة التي كان يحملها، و أدرك أصحاب هذا الخطاب أن الآخر تفوق عليهم بفضل الثقافة و الحضارة الحديثة. فهذا هو سبب قوته و ثقته بالنفس، وسيطرته على غيره من الشعوب المتأخرة. و لا سبيل إلى اللحاق به إلا عن طريق التعلم منه دون خوف.

3. من هذا المنطلق دعا أصحاب هذا الخطاب إلى ضرورة التعلم من الغرب، و التلمذ عليه، لأن هذه هي السبيل التي تمكن العرب من اللحاق بالغرب، و ربما التفوق عليه، و رد الغزاة. فلا سبيل للعرب في نظر أصحاب هذا الخطاب للنجاة من السيطرة التي فرضها عليهم الغزاة الأوروبيون إلا طريق واحدة لا مندوحة عنها، وهي أن يستجمع العرب من القوة ما يساوي قوة الغزاة، خصوصا تلك التي سماها قاسم أمين بالقوة المعنوية، و هي قوة العلم و العقل التي هي أساس كل قوة سواها. فإذا تعلم العرب كما يتعلم الأوروبيون، و سلكوا في التربية مسالكهم،

367 -نقلا عن جورج طرابيشي، المرجع السابق، ص، 11.

وأخذوا عنهم العلم و التكنولوجيا و السياسة و الاقتصاد أمكنهم أن يعيشوا بجانبهم،
و في وسعهم أن يصبحوا منافسين لهم، بل متفوقين عليهم.

في المقابل اعتبر أصحاب الخطاب القومي المعاصر الذي رأينا نماذج منه الثقافة الغربية
غزوا و عدوانا و تمهيدا للسيطرة على العرب، و هذا الموقف يتضمن بصورة صريحة أو
ضمنية الدعوة إلى المقاومة و القطيعة، مقاومة الغزو لأنه عدوان و العدوان يجب أن يقاوم.

4. إن الإجابات التي يقدمها الخطاب القومي المعاصر عن قضية الموقف الذي
يجب اتخاذه من الحضارة و الثقافة الغربية ، هي إجابات تعد متأخرة بالنسبة لتلك
التي قدمها الفكر النهضوي، أو هي إجابات ما قبل نهضوية. ((إنه لا يرتد إلى
عصر النهضة بل يرتد عن عصر النهضة.))³⁶⁸

و يبدو أن موقف الخطاب القومي الذي عرضناه و المتسم بالتحذير و التشكيك و
التخبط و الرفض للثقافة الغربية عندما يصل إلى مثل هذا الحد الذي بيناه من المبالغة، لابد
من أن يؤثر في اتجاهات الفكر و المواقف، و يدفع بقية المتبنين للفكرة القومية بصفة عامة،
و التيارات التي تتقاسم معها بعض الأفكار كالتيار الإسلامي ناهيك عن الناس العاديين
الذين تكون ثقافتهم بسيطة سيدفعهم إلى التوقع في الثقافة التقليدية، و رفض الفكر الغربي
الحديث الذي أصبح فكرا عالميا بذريعة أنه غزو و احتيال و عدوان و تمهيد للاستعمار. و
هذا الشيء أصبح واقعا مشهودا. و لابد أن تكون له آثار على كل مناحي الحياة للشعوب
التي تقف مثل هذا الموقف من الثقافة أصبحت عالمية تتقاسمها شعوب الأرض كلها.

لقد أخذ رفض الثقافة الغربية في العالم العربي بسبب تأثير هذا الخطاب طابع الظاهرة، و
ربما ما تعيشه بعض البلاد العربية اليوم من أحداث سياسية، و خطاب رافض للحضارة
الغربية، و متوجس منها يعود في بعض أسبابه إلى أن هؤلاء الناس صاروا موصولين

368 -أنظر جورج طرابيشي، المرجع السابق، ص، 23

بمفهوم معين عن الأمة هو مفهوم الأمة العربية و الإسلامية التي ظلمها الغرب ماديا بفعل الاستعمار العسكري، و معنويا بفعل التشويه و الغزو و العدوان الثقافي. لأن من الطبيعي أن من يتعرض للغزو و العدوان يكون من أحق حقوقه، و من أولى واجباته أن يقاوم الغزاة و يرد العدوان. و هذا من أخطر النتائج التي نجمت عن هذا الموقف إزاء الاتصال الثقافي مع الغرب.

2 - القومية و الواقع السياسي:

كيف كان موقف القوميين من الديمقراطية و الحريات بعد أن خلا الميدان لهم و أصبحوا سادة على العديد من البلاد العربية؟ لم يعتل القوميون سدة الحكم في البلاد العربية التي حكموها بالوسائل الديمقراطية، بل فعلوا ذلك عن طريق الانقلابات، و باستعمال القوة على الرغم من أنهم كانوا يعتبرون قيم الديمقراطية و الحرية مطلبا من مطالبهم الأساسية. و قد اعتادوا على تسمية ذلك الأسلوب للاستيلاء على السلطة " ثورة شعبية". فالثورة و الثورية في القاموس العربي ارتبطتا دائما بالقوميين. ألم تكن مبادئهم هي الوحدة و الحرية و الاشتراكية؟ بيد أنه من المستحسن أن نُذَكِّر بأن في تلك الفترة أي فترة الخمسينيات و الستينيات و السبعينيات كان الاستيلاء على السلطة بالقوة ظاهرة سياسية رائجة في الكثير من بلدان العالم، و لم تكن الانقلابات تثير الانزعاج بالقدر التي أصبحت تثيره في أيامنا. ذلك أن نظام الحكم الفردي المطلق كان ظاهرة سياسية شائعة في العالم. لذا فما يلاحظ على القوميين لا يتعلق بأسلوبهم في الوصول إلى السلطة، و إنما يدور حول ممارستهم السياسية و الآثار الناجمة عن ذلك بعد أن تربعوا على عروش الحكم، و أصبحت السلطة بين أيديهم، و أصبحوا سادة على قومهم.

لقد اعتاد القوميون على أن يبدؤوا ثوراتهم بإنهاء أي مظهر من مظاهر الديمقراطية التي قد تكون موجودة في الأنظمة السابقة، كحرية التعبير و التعددية الحزبية و غير ذلك. و لم يسمحوا إطلاقا للمواطنين في البلاد العربية التي وقعت تحت حكمهم أن يعبروا عن سيادتهم بانتخاب ممثلهم بعد أن يستتب الأمر لهم و أصبحوا سادة لتلك البلاد. و لا شك أنهم كانوا يعرفون أن القوة الأخلاقية للديمقراطية تكمن في فكرة أن المواطنين في وطنهم هم سادة أنفسهم، و يعبرون عن سيادتهم تلك بانتخاب ممثلهم. ففي الديمقراطية كما هو معروف يكون الشعب هو مصدر القانون، كما أن القانون يضمن الحقوق الأساسية التي تحمي رفاهية الأفراد و مصالحهم و كرامتهم. لكن ما حدث هو أن القوميين بعد أن خلا لهم الميدان تملصوا من كل التزاماتهم، و في مقدمتها حماية الحريات، و احترام الديمقراطية تجاه شعوبهم، و اكتفوا بسلطان القمع في التعامل مع المواطنين. فخلعوا أقنعة المدافعين عن الحريات و الديمقراطية و لبسوا لباس أعدائها الألداء.

لقد خلقوا أجواء سياسية جديدة لم تكن ملائمة للتعبير عن المواطنة و تجسيدها على أرض الواقع، و لم تكن تسمح بالمشاركة السياسية، و هكذا انتقل المواطن أثناء حكمهم من حالة الفرد الطامح إلى ممارسة حقوقه كمواطن له حقوق و واجبات سياسية واضحة شأنه في ذلك شأن المواطنين في البلاد الديمقراطية، و التي من أهمها الحق في المشاركة في صنع مصيره السياسي إلى التابع الخاضع للقائد الملهم. فانتشرت في ظل هذا الحكم قيم التبعية للحاكم، و ذوت قيم الدفاع عن الرأي و النقد و المعارضة. و ظهرت ثقافة سياسية تقوم على مبدأ الخضوع، و الإذعان، و التسابق من أجل تأييد النظام السياسي القائم على الحكم الفردي المطلق، بعد أن كان طموح المواطن قبلا في تلك البلاد يتمثل في العمل على بناء نظام حكم سياسي ديمقراطي في ظل الحكومات التي أطاح بها القوميون. وهكذا تضاءل دور الفرد الذي كان يتوق إلى لعبه في الحياة السياسية. و حتى معرفته لحقوقه و واجباته السياسية و كيفية المشاركة في الحياة السياسية قد تضاءلت بل تشوهت تدريجيا. و هكذا أنشأ القوميون ثقافة سياسية تمتاز بأنها تعيش على التأييد لكل ما يقوم به و يأمر به أو حتى ما يومئ إليه القائد الملهم و الزعيم الكبير. و لا شك أن هذا هو أسوأ ما في الحكم الديكتاتوري كما هو واضح. و هذا ما كرسه القوميون.

لقد اعتمد القوميون منذ الوهلة الأولى لوصولهم إلى سدة الحكم أساليب تسلطية قلَّ نظيرها في العالم لتطبيق أفكارهم و إنجاز مشاريعهم القومية، و ابعدوا شعوبهم عن مواقع الفعل السياسي. فمارسوا على الشعوب التي حكموها نوعا من الرعاية شبيهة برعاية الأب القاسي لأبنائه. يقول محمد عابد الجابري معترفا بالحكم الاستبدادي للأنظمة القومية: ((و لسنا في حاجة هنا إلى الرجوع إلى الأدبيات القومية العربية للبرهنة على واقع نعرفه جميعا: يكفي أن نشير إلى التهميش الذي يعاني منه مطلب الديمقراطية في أدبيات الأحزاب القومية، و إلى الهجوم و التشويه اللذين تعرضت لهما في أدبيات إيديولوجي الأنظمة العسكرية، القومية منها و غير القومية، دع عنك الممارسات اللا ديمقراطية داخل هذا الطرف أو ذاك... إن هذا يعني أن التيار القومي العربي لن يكون ديمقراطيا إلا إذا قبل منذ

البداية التعايش ديمقراطيا مع التيارات الأخرى المختلفة معه، وطنية كانت أو إقليمية، دينية كانت أو علمانية. الجابري. ((³⁶⁹

و الحقيقة أن هذا النوع من الحكم و الرعاية هو الذي تمردت عليه الشعوب في العديد من البلاد العربية و تآقت لإسقاطه في السنوات الأخيرة. فقد خرجت من أجل المطالبة بأنظمة تقطع الصلة مع تلك الأساليب الاستبدادية. و جاء ما أصبح يعرف بالربيع العربي بشكل ما، ثورة على الثورات التي قام بها القوميون؛ لأنها كانت ثورات استبدادية و ديكتاتورية. و هو نفس النظام الذي قضت عليه منذ مدة طويلة شعوب العالم المتعلقة بالحرية، و التواقة للحياة العصرية.

لقد برهنت الأيام أن السياسية التي مارسها القوميون و التي كانت تقوم على الإيديولوجية القومية والتعصب للقومية العربية، و تزعم أنها هي وحدها القادرة على إيجاد الحلول الملائمة لأمهات المشاكل، و تسيير شؤون البلاد، من غير أن تحترم الديمقراطية أدت إلى انهيار هذه الأنظمة مخلفة وراءها العديد من الأخطار أكبرها خطر الانقسام، بعد أن كان توحيد كل العرب في دولة واحدة هي أسمى غاية لهم. هذه المفارقة أصبحت واضحة للعيان. فها هي البلاد التي حكمها القوميون تتهاوى أمام أنظار الجميع، إذ أصبحت عاجزة حتى عن الحفاظ على وحدة كيانها، و حماية نفسها من الانقسام. و قد بدأ بعضها يتشظى على أسس طائفية أو عرقية أو قبلية أو جهوية، بعد أن دب التشقق في بنيانه.

لقد كان الفشل هو مآل الثورات التي قام بها القوميون و قادوها. لقد اعتبروا أنفسهم أنهم جاؤوا ساعين إلى تحرير الإنسان العربي من الاستعمار، و الاستغلال و الرجعية المتبقية من القرون الوسطى، و تحقيق الوحدة و تحرير فلسطين، لكنهم أهدروا كل شيء باتخاذهم الديكتاتورية أساسا للحكم و قاعدة للتسيير، بل لم يستطيعوا الحفاظ حتى على المكتسبات التي وجدوها، عقب تسلمهم للحكم.

369 -أنظر محمد عابد الجابري، مسألة الهوية العروبة و الإسلام...والغرب، مرجع سابق، ص، 69-

إذن فقد فشلوا فيما انتدبوا أنفسهم له فلا الديمقراطية تحققت و لا الحريات احترمت، ولا الوحدة أنجزت و لا النهضة حصلت. و لذا فليس غريبا أن يضع هذا الفشل و هذا الانهيار الفكرة القومية ذاتها موضع تساؤل و شك.

و من الأسئلة التي ينبغي أن تثار هذا السؤال: لماذا اتفق القوميون العرب جميعا بعد أن وصلوا إلى سدة الحكم على معاداة الديمقراطية و انتهاك الحريات؟ آ لأنهم كانوا يدركون أنّ الشعوب التي حكموها لو تُركت حرة لاختارت الدولة الوطنية، لأنها الدولة الأجدر بالتعبير الفعلي عن حاجاتهم المادية و الثقافية و الروحية، و هي الدولة التي طالما هاجمها القوميون، و اعتبروها صنعة الاستعمار. ألم يكن هذا من الأسباب التي جعلت القوميين يختارون الاستبداد و التسلط مناقضين بذلك الشعارات التي كانوا يرفعونها، والمبادئ التي كانوا يعلنون عنها؟ آ لأن الدولة الوطنية تتفق مع الانتماء القومي الحقيقي الجدير و القادر على تجسيد الهوية و الشخصية الحقيقية للمواطنين، القادرة على تجنب حروب الهويات و إثارتها.

لقد صنع القوميون ثورات قومية، و أزموا شعوبهم بتبنيها، و لم يلتزموا بالتداول السلمي على السلطة، بل لم يقبلوا به أصلا، و نشروا عقيدة مفادها أن الدولة القومية هي القادرة على رعاية مصالح العرب و مقاومة الاستعمار، و كل من يجرؤ على منافستها فهو متآمر على العروبة مع الاستعمار. يقول ميشيل عفلق: ((فالانقلاب الذي يدعو إليه حزبنا لا يستطيع أن يدعو إليه أي حزب آخر.))³⁷⁰ و يقول أيضا في إحدى مقالاته التي عنونها بـ "نظرتنا إلى الحزب" ما يلي: ((أستطيع أن أقول: إن حركتنا أصبحت قدر الأمة في هذا العصر.))³⁷¹ و يقول أيضا: ((أدعوكم إلى المزيد من النشاط و الاستبسال في سبيل حركتكم التي أصبحت كما قلت قدر الأمة العربية، و التي لا يمكن لأي حركة أخرى أن تنافسها أو تحتل مكانها.))³⁷²

370 - ميشيل عفلق، في سبيل البعث، ج 1، المصدر السابق، ص: 46

371- ميشيل عفلق، نفس المصدر، ص: 47

372 - نفس المصدر، ص: 48.

يتبين مما سبق من النقول أن حزب البعث في نظر عفلق هو الحزب الذي اختاره القدر لتلبية حاجات الأمة العربية³⁷³. فلا يمكن لأي حزب آخر أو شخص آخر أن يضاهيه أو ينافسه أو يعترض على من اختاره القدر للقيام بهذه المهام المقدسة. أليس هذا تنظيرا وتبريرا للطغيان و الاستبداد الذي حل بكل شعب عربي حكمه القوميون؟

و بالنتيجة أنهم لم يحترموا حقوق المواطنين في التعبير عن أفكارهم، فكلموا الأفواه، و ضيقوا على الحريات، و صيروا العلاقة بينهم و بين المواطنين محكومة بالخوف والطمع، و اضعفوا الشعور بالانتماء إلى الوطن و شَوَّسوه، فأصبح شعور المواطن موزع بين الانتماء إلى وطن حقيقي هو الوطن الذي يعيش فيه، و قام بتحريره، و الذي يتمتع فيه بحقوق المواطنة، و بين وطن عربي مأمول، يتحدث عنه القوميون و يتوقون إلى إنشائه، وطن لا وجود له في واقع الناس. و قد نتج عن هذا كله أن ضعفت العلاقة بهذه القومية كما تصورها و صاغها القوميون، و لكن في المقابل تشوشت العلاقة بالوطن الحقيقي. وأصبح العربي كمن يعيش انفصاما في شخصيته إن استعرنا هذا التشبيه من علم النفس.

لا شك أن القوميون توجهوا إلى السياسية من خلال النزعة القومية و الفكر القومي، وكانت الفكرة السائدة بينهم هي أن القومية العربية قضية بديهية و خالدة، و أن الأمة العربية ذات رسالة خالدة، و الشعور القومي شعور مقدس. و هذه هي الأفكار التي رسخها ميشيل عفلق و أقطاب الفكرة القومية بصفة عامة كما سبق أن بيَّنا. و معنى هذا أنها غير قابلة للتطور و التحسين و المراجعة، ناهيك عن النقد أو الرفض. و هذا الخلل الفكري جر إلى خلل سياسي جسيم هو رفض كل مخالف و رميه بالخيانة و التآمر إذا عارض هذه المبادئ الخالدة و شكك في هذه البديهيات. ذلك أن البديهيات لا تناقش، والمبادئ لا ينبغي أن تُراجع ، و المقدس لا يُمكن أن يُنتَهَك، و هذا تأسيس للاستبداد وتبرير للديكتاتورية.

و من نتائج هذه الأفكار هو أن القوميون كانوا في كثير من الأحيان يطابقون بين الوطن و النظام أو السلطة، فاعتبروا بسبب ذلك أن خصوم النظام هم أعداء للوطن، وتصرفوا معهم و مع كل معارض على هذا الأساس.

373 -ساطع الحصري، المرجع السابق، ص: 186.

لقد وضع القوميون العرب أنفسهم في مرمى الأسئلة المشككة فيما يتعلق بصحة فكرتهم عن القومية العربية، و مدى موضوعيتها، ناهيك عن بدايتها أو خلودها. و أول هذه الأسئلة: ماذا بقي من الفكرة القومية بعد أن فشل القوميون في تحقيق ما انتدبوا أنفسهم لتحقيقه، و ما كان مأمولا منهم تحقيقه؟ هل ماتت الفكرة القومية أم أنها ضعفت فقط؟ و ألا يدل فشلهم هذا على الرغم من الفرص التي أتاحت لهم على أن القومية كإيديولوجية كانت منتشرة بالقوة إبان حكمهم، و أنها كفكرة و كوعي و قناعة و حب خالص و استهداف مأمول و عزم صادق لم تلامس عمق فكر و وجدان الإنسان في البلاد العربية كما كان يعتقد و يردد القوميون. و بعبارة مختصرة هل الفكرة القومية فكرة خاطئة و بالتالي يجب التخلي عنها؟ لقد وضع هذا الانهيار و هذا الفشل الفكرة القومية ذاتها كما صاغها، و تبناها القوميون العرب في موضع التساؤل و مرمى التشكيك فيما يتعلق بمصداقيتها.

و من أسباب فشل الفكرة القومية كما تصورها القوميون العرب هو أنها كانت عبارة عن أفكار مستلهمة من أفكار القوميين الألمان في أساسها، و لذا فبقدر ما كانت صلتها قوية بالفكرة القومية الألمانية بقدر كانت صلتها ضعيفة و بعيدة عن الواقع الفعلي للقومية، كما كانت تعيشها الشعوب العربية، التي أراد القوميون توحيدها تحت راية دولة واحدة من دون اعتبار للفوارق الهامة الموجودة بين هذه الشعوب. و لم يعملوا على مقارنة فكرة الأمة من خصوصيات و واقع الشعوب العربية الذي هو واقع مختلف و متعدد. و لذا لم يكن ذلك التوحيد ممكنا بسبب عدم توافر مقومات الأمة الواحدة. و من الأدلة الواضحة على ذلك أنهم عجزوا عن المحافظة على الوحدة المأمولة التي تمت بإرادتهم بين مصر وسوريا³⁷⁴. إذ لم تستمر هذه الوحدة أكثر من ثلاث سنوات، لأن الشعبين لم يكونا أمة واحدة، و ليس بسبب المؤامرة الخارجية أو الخيانة الداخلية. ذلك أن الذين بادروا بها، و سهروا على رعايتها كانوا من أشد المؤمنين بالقومية العربية، و من أقوى المتحمسين لها، و كانوا متواجدين في هرم السلطة في كل من مصر و سوريا. فمن أي باب يدخل المتآمرون المتواجدون في الخارج، و عند أية جماعة في السلطة يجد الخونة خيوطهم لغزل نسيج خيانتهم؟ إن الأبواب موصدة، و الثغور محروسة. ثم أن وحدة الأمة -أية أمة كانت- متى تحققت، دافعت عن نفسها بقوة

374 -اشترط جمال عبد الناصر حل حزب البعث كشرط من شروط الوحدة مع سوريا، و قد تم له ذلك.

ذاتية هي قوة ذلك الشعور القومي و الوعي القومي، الذين يخلقان في الناس العزم الصادق على حماية، و الاعتقاد في المصير الواحد ، و الرغبة في استمرارها بصرف النظر عن تأمر الأعداء و المتربصين، أو تأييد المخلصين و تقاني المؤيدين، أيا كانت مواقعهم في السلطة أو المعارضة. فكل الصعوبة إذن تكمن في خطوة تحقيق الوحدة، و ليس في المحافظة عليها. فالوحدة بين أفراد الأمة الواحدة متى تحققت دافعت عن نفسها بنفسها. و هل يراد لذلك أمثلة؟ لقد توحد اليمن الجنوبي و اليمن الشمالي، و ابتهج بذلك القوميون، ولكن لم يمض على توحيدهما وقت يذكر حتى اندلعت بينهما حرب الانفصال. و لا تزال الحرب مستمرة بأشكال أخرى على الرغم من فرض الوحدة بالقوة العسكرية، و لا يزال سكان اليمن الجنوبي يناضلون من أجل استقلال بلدهم. و يعتبرون اليمن الشمالي بلدا محتلا. و هذا واضح جلي للمتبع لما يحدث في هذا البلد منذ توحيدده.

الفصل الثاني : ما بعد القومية.

1 - الاستبداد و بروز الحركات الإسلامية:

و من الآثار الناجمة عن فشل التيار القومي في تحقيق الأهداف التي كان ينادي بها بروز التيار الإسلامي، و تقديم نفسه كمنقذ إلهي للشعوب العربية التي بدأت تبحث عن مخرج من الأخطاء التي أوقعها فيها القوميون، و مُخْلِص لها من مأزق الحكم الذي فرضوه عليها. و قد عرف الإسلاميون كيف يستفيدون من ذلك، فقدموا أنفسهم على أنهم هم القادرون على تقديم الحل السياسي الأصيل، و البديل للقوميين التي تراكمت أخطاؤهم على جميع الأصعدة. و قد فعلوا ذلك باستغلال العاطفة الدينية.

قلنا سابقا أن القوميين بعد أن استحوذوا على السلطة أقاموا حكما استبداديا، و لم يقبلوا بالمعارضة. و كان أول ضحاياهم الإسلاميين لأنهم كانوا يمثلون أخطر منافس لهم وأقوى معارض يمكن أن يتصدى لهم. فقد نظروا إليهم على أنهم رجعيين، و بالتالي اعتبروا أفكارهم لا تصلح لإقامة دولة عصرية. و في المقابل نظر الإسلاميون إلى القوميين على أنهم علمانيين، استوردوا أفكارهم من الغرب، و بالتالي لا تصلح لبناء دولة لأمة لها تقاليدها و خصوصياتها و دينها. و هذا التناقض في المواقف و الإيديولوجيات كان كافيا لدخول التياران في صراع حاد وصل إلى حد الاقتتال و الإعدامات. ففي عهد الرئيس جمال عبد الناصر تم إعدام سيد قطب احد اكبر مفكري هذا التيار، و الذي لا تزال أفكاره تمثل إنجيل بعض الفرق الإسلامية المتطرفة و الفاعلة في أيامنا هذه.

و قد دفع هذا القمع الإسلاميين إلى التطرف في الفكر و الممارسة السياسية، و إلى تعاطف فئات واسعة من طبقات المجتمع في البلاد العربية مع هذا التيار، خصوصا بعد أن بدأت تجتاح الشعوب العربية موجات من اليأس بسبب السياسات التي انتهجها القوميون والتي بان فشلها. و هكذا توسعت القاعدة الشعبية للإسلاميين بشكل كبير جدا. و تنافس التياران على استقطاب الجماهير من أجل كسب المزيد من المتبنين لإيديولوجيته.

لم يقبل القوميون أن ينافسهم الإسلاميون لاسيما بعد أن تبين لهم نجاحهم في تأليب الجماهير ضد الإيديولوجية القومية تحت ذريعة عدائها للشريعة الإسلامية. و لم يحتملوا

أيضا التشيك في إيديولوجيتهم القومية التي كانت بالنسبة لهم من البديهيات التي لا تقبل النقاش و المقدسات التي لا يجوز أن تنتهك. فالقومية العربية و الوحدة العربية رسالة خالدة لا يسمح بالاعتراض عليها.

و يبدو لنا أن هناك ثلاثة عوامل ساعدت التيار الإسلامي على الانتشار و استقطاب الأنصار و المتعاطفين و هي:

1- إن القوميين عندما و صلوا إلى الحكم تملصوا من كل الالتزامات التي كانوا قد قطعوها على أنفسهم و في مقدمتها احترام الحريات و إقامة حكم ديمقراطي. و التعامل بقسوة مع كل معارضة مهما كان اتجاهها الإيديولوجي و مرجعيتها الفكرية. و هذا الحكم التسلطي الفردي المطلق لم ترض عنه الأغلبية الساحقة من الشعوب العربية. فقد كانت هذه الشعوب تتوق إلى الحرية و الكرامة و المساهمة في حكم نفسها بنفسها شأنها في ذلك شأن كل الشعوب التواقاة لحياة عصرية قاعدتها الحرية و الكرامة.

2- أن التيار القومي اعتبر نفسه هو الممثل الحقيقي للإسلام و ربط بين الدين و العروبة ، بين القومية و الإسلام، و بهذا قام بنشر الفكر الإسلامي عن طريق التعليم و وسائل الإعلام الرسمية و غيرها من الإمكانيات الهائلة، و هكذا ساعد دون أن يقصد في تقوية شوكة الإيديولوجية التي كان يدعو إليها و يتبناها التيار الإسلامي، و ساهم في توسيع قاعدة هذا التيار المنافس.

3- فشل القوميون في تحقيق الأهداف التي كانوا ينادون بها، كتوحيد العرب في دولة واحدة بالرغم من توفر الفرص، بل أنهم انقسموا على أنفسهم، و دخلوا في حروب و صراعات فيما بينهم من اجل الاستحواذ على السلطة. فلم يحققوا التنمية و لم يحرروا فلسطين و لم يتوحدوا، بل أنهم عرضوا بلدانهم للانقسام، و انهزموا أمام إسرائيل.

4- اعتاد القوميون على اللجوء إلى تفسير أخطائهم بالمؤامرة الخارجية، و فشلهم بأن هناك أعداء يتربصون بهم. و للتدليل على ذلك كانوا يبحثون عن كباش فداء في الداخل، و لا شك أنهم كانوا يجدونهم في المعارضة في كثير من الأحيان. و قد أعاقوا بسلوكهم هذا مزية

النقد الذاتي الذي يساعد على كشف أسباب الأخطاء، و المساهمة في تصحيحها و اقتراح الحلول، و إبداع طرق لتحسين الأوضاع و تجنب الأخطاء.

فتجمع هذه العوامل قد أدت إلى تصاعد الخط البياني لقوة التيار الإسلامي، و تكاثر أنصاره، و كذلك اتساع قاعدة المعارضين للقوميين من جميع التيارات. و لم يصحح القوميون أخطائهم، و لم ينتبهوا إلى أن العالم يتغير بسرعة من حولهم، فواصلوا تمسكهم بأفكارهم كما كانت جامدة هامة، و بتصوراتهم للأمة كما صاغها مفكريهم و بتفسير هزائمهم و أخطائهم بنظرية المؤامرة و الخيانة الداخلية. و قد أدى هذا كله إلى أن تمردت عليهم شعوبهم من كل التيارات لإسقاطهم في ما أصبح يعرف بالربيع العربي.

2 - وهم المؤامرة الخارجية:

صنف القوميون الناس إلى فئتين: فئة ليس في حياتهم إلا المساوى و المثالب والانحرافات. و فئة طيبة خيرة متسامية. و قد وضعت الفئة الأولى نفسها في خدمة الأجنبي أي خدمة أولئك الذين يتربصون بالعرب لإبقائهم منقسمين متأخرين ضعفاء متهاكين. أما الفئة الثانية فقد نذرت نفسها لخدمة أمتها العربية. فنظرية المؤامرة تصدر إذن من أخلة السياسة؛ أي من تصنيف الناس إلى فئتين: أشرار و أختيار. و هي نظرة تذكرني بالفلسفة المانوية، التي تقوم على ثنائية الخير و الشر أو الضوء و الظلام. يقول ميشيل عفلق في مقالة عنونها هكذا: "نحن و خصومنا " ما يلي: ((و بعد، فهل تجوز المقارنة بين هذا النوع الفاسد المبتذل من الناس، ذوي النفوس الحقيرة و الأهداف الشخصية الوضيعة، و بيننا نحن، حملة الرسالة العربية الخالدة))³⁷⁵. و من هذا المنطلق يرون أن النكبات و الهزائم التي منيت بها الأمة العربية سواء أثناء صراعها مع إسرائيل أو أثناء تجاربها الوجودية الفاشلة قد حيك عن قصد و بوعي في الخفاء، من قبل هذه الفئة الشريرة العميلة، أو من قبل أسيادها، أو بتعاونهما معا. فالمؤامرة إذن في نظر القوميين هي تدبير يقوم به الأعداء و

375 -نقلا عن ساطع الحصري، الإقليمية جذورها و بذورها، دار العلم للملايين ، ط: 2، بيروت، 1964، ص184.

الخصوم و على رأسهم الاستعمار و الصهاينة ليمزقوا وحدة الأمة العربية بالتجزئة و التقسيم، و إثارة الشقاق بين أقطارها فتسهل السيطرة عليها، و تبقى ضعيفة متخلفة تابعة. لقد ورث الاستعمار الجديد تراث سلفه، وظلت أهدافه على ما هي عليه.

إن فكرة أن هناك مؤامرة تحاك ضد الأمة العربية نصادفها بشكل ملفت للنظر في كتابات كبار القوميين كميشيل عفلق و غيره. لقد أصبح جل الفكر القومي يفسر أسرار النكبات المتتابعة التي عرّض القوميون شعوبهم لها أثناء حكمهم، و الإخفاقات المتكررة في تحقيق الأهداف التي نذروا أنفسهم لها بالمؤامرة الخارجية التي تجد لها متواطئون في الداخل. و هكذا صار للفشل تفسير وحيد، و عنوان طاغ، هو المؤامرة الخارجية. و نتيجة لهذا أصبح القوميون مسكونين بهاجس البحث عن المتآمرين، و مشغولين بهوس فضح مؤامراتهم للرأي العام العربي، و تحذيره من دسائسهم حتى تتسنى له مواجهتها و إفشالها. لقد أصبحت هذه المسألة قضية مركزية في تفكيرهم.

فميشيل عفلق مثلاً مقتنع بأن الإخفاقات المتكررة التي منيت بها الأمة العربية في ما يخص قضية الوحدة لا يمكن أن تُفسر إلا بالمؤامرات التي حيكت و تحاك ضدها في السر. لأن الامبريالية و الصهيونية و أتباعهما ليس من مصلحتهم رؤية العرب موحدين يستظلون تحت راية دولة واحدة قوية، بل من مصلحتهم رؤيتهم مجزئين منقسمين إلى دول عديدة متناحرة ضعيفة متهالكة. و لا شك أن مثل هذا الوضع يساعدهم في السيطرة على العرب و على استغلال ثرواتهم.

و الدليل على وجود المؤامرة و استمرارها حسب ميشيل عفلق يكمن في الهزائم العسكرية المتتابعة التي لحقت بالأمة العربية و مُنيت بها. و هكذا تكون كل الحروب التي أشعلتها الصهيونية و حلفاؤها من القوى الامبريالية بدءاً بحرب 1948 هي في نهاية التحليل نتيجة لإرادة القوى العظمى لإنشاء الدولة اليهودية على أرض الفلسطينيين. يقول عفلق: ((... كانت هذه القوى بعدوانها على مصر و سياستها في الضغط على سوريا ترغب في الحؤول دون توحيد الشعب العربي و بعثه، و كانت الخطوة الأولى في هذا السبيل خلق دولة

إسرائيل.))³⁷⁶ لقد تآمرت الحركة الصهيونية العالمية و القوى الاستعمارية من أجل تحقيق هذا الهدف ضد العرب جميعا. و قد نجح المتآمرون إلى حد كبير في تأمرهم و قد بلغ هذا التآمر أوجه في النجاح الذي حققه هؤلاء و المتمثل في عزل مصر عن جسم الأمة العربية بعد أن وقعت معاهدات سلام مع إسرائيل. يقول ميشيل عفلق في هذا الصدد: ((إن المؤامرة التي دبرتها الامبريالية الأمريكية، و حليفها الكيان الصهيوني، و خططت لها و عملت لها منذ سنين للوصول إلى عزل مصر عن المصير العربي، و بالتالي عزلها عن الجسم العربي، بغية تمزيق هذا الجسم و تشتيته.

هذه المؤامرة هي أخطر ما توصل إليه أعداء الأمة العربية منذ قيام دولة الاغتصاب الصهيوني في تأمرها على امتنا.

فالمؤامرة الراهنة لا يقتصر هدفها على عزل مصر عن جسم الأمة العربية كما يتردد اليوم ، و إنما تستهدف محاربة الثورة العربية، و العمل على تغيير خط النهضة العربية وإرجاعه إلى الوراء، و جر الأقطار العربية الواحد تلو الآخر إلى التبعية للامبريالية والتعامل لا مع الكيان الصهيوني، و فرض التجزئة بشكل هجومي، أي محاربة كل العوامل المساعدة على الوحدة. لأن هذا كله من شروط بقاء الكيان الصهيوني، و ازدهاره و بقاء السيطرة الامبريالية في المنطقة.))³⁷⁷

و الفشل الذي منيت به الوحدة بين مصر و سوريا لا يمكن أن يُفسر بالعوامل الداخلية كما يرى البعض على الرغم الدور الذي لعبته هذه العوامل و المتمثلة في أخطاء الحكم، فإن دورها لم يكن بنفس الأهمية الذي لعبته المؤامرة الخارجية. فميشيل عفلق يذهب إلى أن الأخطاء التي ارتكبتها قادة هذه الوحدة مهما بلغت من الجسامة إلا أنها لا يمكن أن تبرر لوحدها حادثة الانفصال. لأن الذي أفشل الوحدة هو التآمر المخطط و ليس أخطاء الحكام مهما عظمت. يقول عفلق: ((... إن أخطاء نظام الحكم في الجمهورية العربية المتحدة مهما بلغت من الخطورة لا تبرر الانفصال، إذ يبقى أن فشل تجربة الوحدة هو نتيجة أخطاء، و

376 - ميشيل عفلق، نفس المصدر، ج: 4، ص: 181.

377 - ميشيل عفلق، نفس المصدر، ج: 3، 156-157.

قيام الانفصال نتيجة تدبير و تصميم و تأمر))³⁷⁸ و بعد تحليله لحادثة انفصال سوريا عن مصر يصل إلى أن ذلك الانفصال كان نتيجة لتآمر القوى الاستعمارية و الرجعية و الشعبية التي عملت منذ اليوم الأول للوحدة على تهديمها، ثم اتخذت بعد ذلك من هذا الانفصال الذي غذته، مناسبة لتسديد ضربتها القوية لإمكانية قيام وحدة جديدة في المستقبل و هي بهذا تريد أن تجعل من الانفصال حقيقة ايجابية تحل محل الوحدة و تقتلعها من جذور ضمير الشعب العربي كفكرة و عقيدة.³⁷⁹

لقد لعبت القوى الامبريالية دورا حاسما في عرقلة مسيرة حركة القومية العربية وحركة الوحدة العربية. و ظلت هذه القوى ضد أية مطامح وحدوية عربية، و ضد أية وجود للقوة الذاتية العربية التي بإمكانها أن تخدم هدف الوحدة العربية. و قد عملت هذه القوى المتحالفة مع الحركة الصهيونية ضد قيام أية وحدات سياسية عربية في المشرق العربي أو المغرب العربي، بينما كانت تضغط على الدول العربية للتنازل لبلاد مجاورة غير عربية عن بعض من سيادتها الوطنية³⁸⁰.

لكن ما هي الدوافع التي تجعل هذه القوى تحرص كل هذا الحرص للتآمر على العرب بهذا الشكل و بهذه القوة و بهذا الإصرار؟ يفسر القوميون وجود هذه المؤامرة التي تحاك من قبل الامبريالية و الصهيونية، بالخوف من التهديد الذي سيشكله وحدة الأمة العربية على مصالح الأمم الامبريالية. فحسب عفلق فإن هذه الدول تدرك جيدا، منذ نهاية القرن التاسع عشر، القوى الكبيرة التي يمكن أن يحصل عليها العرب بتوحدهم، و ما ينجم عن ذلك من تغيير موازين القوى، و بالتالي الخطر الذي يمكن أن يشكله هذا التوحد ضد مصالح هذه الإمبراطوريات الامبريالية. و لهذا تخشى هذه الأمم من يقظة الأمة العربية وتوحدتها، و لهذا أيضا عمدت هذه الأمم إلى زرع دولة إسرائيل في قلب البلاد العربية، وعملت و تعمل على

378 - ميشيل عفلق، نفس المصدر، ج: 2، ص: 228.

379 - ميشيل عفلق، مصدر سابق، ج: 2، ص: 235.

380 - محمود علي الداود، تطور الفكر القومي العربي، بحوث و مناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية بالاشتراك مع المجمع العلمي العراقي و اتحاد المؤرخين العرب و معهد البحوث و الدراسات العربية، مرجع سابق، ص: 372

مساعدتها في صراعها ضد العرب، و تسهم دائما في تفوقها عليهم. هذا هو أصل مشكلة فلسطين.

و هذه الأسباب هي التي كانت وراء حرب الستة أيام التي كانت هجمة منسقة ومشاركة بين إسرائيل و القوى الامبريالية لعرقلة مسيرة الأمة العربية نحو الوحدة والتقدم. فهذا العدوان أو بالأحرى أي عدوان آخر تقوم به إسرائيل و الدول المتحالفة معها ضد أية دولة عربية فإن المستهدف هو الأمة العربية قاطبة، و إمكانية توحيدها و ليس فقط الدولة التي وقع عليها الهجوم و الاعتداء. يقول سعدون حمادي عن هذه القضية: ((قد كانت القضية الفلسطينية منذ بدايتها قضية عربية، فالصهيونية صممت خططها على أساس عربي أي مقاومة البلاد العربية كلها و اعتبرت العدو الذي تحاربه هو الأمة العربية كلها لا الشعب الفلسطيني وحده. و العرب أنفسهم اعتبروا القضية عربية أيضا، وأن ما يحدث في فلسطين خطر على البلاد العربية كلها و أن العدو المتمثل بالصهيونية يحارب العرب جميعا لا جزءا منهم.))³⁸¹

و لهذا لا ينبغي للعرب أن يستهينوا بخطر المؤامرة التي تُحَاك ضدّهم، أو يتغافلوا عن النتائج التي قد تنجر عنها، لأن ذلك سيؤدي حتما إلى استمرار انقسامهم و تفاقمه وإلى ضعفهم و تخلفهم و بالتالي تسهل السيطرة عليهم، و يسهل استغلال ثرواتهم من قبل هذه القوى التي لا تستهدف إلا هذه الأشياء. إن جهل أو إنكار وجود المؤامرة أو التقليل من خطورتها يعني أن العرب حكموا على أنفسهم بأن يبقوا لعبة في يد المتآمرين. والنتيجة هي أن تتواصل التجزئة و يدوم الانقسام، و يستمر نهب خيرات الأمة العربية من قبل أعدائها.

و من مظاهر المؤامرة أن الأعداء يعملون على إفساد أخلاق الشباب العربي، ويشجعون بروز الإيديولوجيات التي تخالف الإيديولوجية القومية. فالامبريالية و الصهيونية و القوى الامبريالية تستعملان سلاحا فتاكا في حيك خيوط المؤامرة هو إنتاج إيديولوجيات مصطنعة، بغية صرف الشعوب العربية عن هدف الوحدة. و يلمح عفلق هنا إلى الإيديولوجيات المخالفة التي ترى أن العرب أمم مختلفة، و بالتالي لا يمكن أن يتوحدوا تحت راية دولة

381 - سعدون حمادي، المرجع السابق، ص: 352.

واحدة، نظير نظرية أنطوان سعادة الذي كان يعارض القومية العربية الشاملة من ناحية، و يدعو إلى فكرة القومية السورية من ناحية أخرى أي تلك التي تدعو إلى قومية إقليمية صغرى هي القومية السورية. و ينطبق هذا الكلام كذلك على كل من كان يرفض فكرة العروبة أو يعارض دعوة القومية العربية كدعاة الانتساب إلى الفينيقية و الفرعونية؛ و أولئك الذين اعتبروا الدولة الوطنية أو كما يسميها القوميون الدولة الإقليمية إطاراً قومياً تام الانجاز و نهائي، أي الذين نظروا إلى دولتهم على أنها دولة-أمة. فهؤلاء و أولئك و كل الذين يعارضون الفكرة القومية، و يرفضون الوحدة كما يراها القوميون، و بتعبير آخر كل الذين لا يشاطرون القوميين أفكارهم في الوحدة، ويعتبرونهم سائرون وراء الأوهام و الخيالات، فهؤلاء جميعاً هم في نظر علق حلقات في سلسلة المؤامرة التي تحاك ضد الأمة العربية في الخفاء، و تُسج خيوطها تحت ستار مدير.

و وجود المؤامرة يفرض على القومييين بعامة و حزب البعث بخاصة أن يسهر الجميع على إفشال خطط الأعداء التي من أهمها محاولة القضاء على الهَبَّات الثورية التي تحدث هنا و هناك في الأقطار العربية. و بالنتيجة، ينبغي على حزب البعث أن يكشف التهديدات التي تُوجَّه إلى أية منطقة من بلاد العرب، و توعية الجماهير العربية بذلك، حتى يتسنى لهذه الجماهير الاستعداد لمواجهة مخططات الامبريالية و حليفها الصهيونية و إفشالها.

لاشك أن من يتبنى هذه النظرية و يؤمن بها بهذا الشكل و هذه القوة سينظر لا محالة إلى كل رأي مخالف على أنه مؤامرة، و إلى صاحبه على أنه متآمر خطر يجب التخلص منه. و من هنا فلا بد من المنع، و لا بد من القمع، و لا بد من المصادرة. و قد فهم الشعب مقتضيات هذه النظرية التي روجها القوميون، و التي من أهمها أن على الشعب أن يسكت، و أن يكف عن التفكير و التعبير ليتمكن القائد من الدفاع عن الأمة و إفشال مخططات المتآمرين و إسقاط مؤامراتهم. و لذا لا يجب أن نستغرب توظيف الأنظمة السياسية القومية العربية القول بوجود مؤامرة خارجية لتتخلص من خصومها، و لتبرر أيضا عجزها و فشلها الذريع في تحقيق الأهداف التي كانت تتنادي بها، و لتتخلص من تحمل مسؤولياتها عن الأوضاع المتردية التي أوصلت إليها شعوبها. فالوحدة لم تتحقق لأن الأعداء في الداخل والخارج تأمروا على ذلك، و التنمية لم تحدث بسبب المؤامرة، والأكراد مثلاً إذا تمردوا وطلبوا

بحقوقهم القومية، فإن الاستعمار هو الذي يكون قد حرضهم على إخوانهم العرب، ونصّب لهم قيادات عميلة، فكل خلل و كل تقصير وباختصار كل خطأ يفسر بالمؤامرة. هكذا يكون القوميون قد وجدوا المشجب الذي يعلقون عليه أخطأؤهم و سوء تدبيرهم. إنهم المتآمرون في الخارج و أتباعهم في الداخل هم المسؤولون عن الفشل و التجاوزات و التقصير و عن كل الأخطاء. لقد أصبح القول بالمؤامرة بمثابة المبرر لقمع المعارضة و الاستبداد في الحكم و الطغيان. يقول عفلق بصدد مطالبة الأكراد بحقوقهم القومية: ((الحركة الكردية في البلاد العربية و العراق خاصة كانت موضع الاستغلال الاستعماري لأن البلاد العربية هي أقل البلاد ملاءمة لظهور الحركات التمردية أو الثورة الوطنية الكردية. فإذن كان اختيار العراق للبدء بالتمرد بداية مفتعلة و مقصودة من الاستعمار زمن الحكومات الرجعية و العميلة لخلق مبررات لنزاع مفتعل....

الحركة الوطنية الكردية لا يمكن أن تتناقض مع الثورة العربية، و إذا تناقضت فيكون الاستعمار وراء هذا التناقض سواء في خلقه لقيادات عميلة لهذه الحركة أو بدفعه وتوريطه لحكومات عربية رجعية أو انفصالية للتصدي لتلك الحركة بالأساليب التي تساعدها على التناقم لقرون طويلة.

الأكراد هم مواطنون عرب مسلمون كغيرهم من العرب المسلمين لا يوجد أي فرق بينهم، عندما كانت البلاد العربية تشكل دولة أو دولا عربية إسلامية.³⁸²

أية قومية في العالم في عصر القوميات ترضى بمثل هذا الكلام أو تقتنع به؟ إن الملاحظة تثبت بما لا يدع مجالا للشك أن جميع القوميات في العالم حتى تلك التي عاشت ردحا طويلا من الزمن معا حياة مشتركة أصبحت تطالب بدولة خاصة بها، و لا يتهمها خصومها و الرافضون لانفصالها بالتآمر أو العمالة الأجنبية.

كيف يمكن قبول تفسير عدم توحيد العرب، أو فشلهم في كل محاولاتهم الوحدوية، أو مطالبة الأكراد بحقوقهم القومية بالمؤامرة الخارجية التي تحيكتها الدول الاستعمارية والصهيونية خاصة إذا عرفنا أن القومية أخذت طابع الظاهرة العالمية، و أن القوميات التي

382 - ميشيل عفلق ، في سبيل البعث، مصدر سابق، ج،5 ، ص: 36-37.

تناضل من أجل الحصول على استقلالها موجودة بقوة حتى في الدول التي يتهمها القوميون بأنها تقف موقف المحرض على التشتت، و المتآمر على الوحدة . و هل يُرَادُ لذلك أمثلة؟ إن مطالب القومية الاسكتلندية مثال حي، و دليل قوي على ما نقول. لقد قام الشعب الاسكتلندي يوم الخميس 2014/09/18 باستفتاء تاريخي حول استقلال بلدهم عن المملكة المتحدة، بعد أكثر من ثلاثة قرون من العيش المشترك مع قوميات أخرى في كنف بريطانيا العظمى. و كانت نتيجة الاستفتاء لصالح البقاء في الاتحاد بنسبة 55.3 مقابل 44.7 لصالح الاستقلال.

هذا الاستفتاء كان بإمكانه أن يُعَيَّرَ وضع هذا البلد لو كانت نتيجة التصويت لصالح الاستقلال، لأنه كان سيؤدي إلى تفكيك بريطانيا العظمى، و قيام دولة جديدة في أوروبا، و سيؤثر أيضا على الاتحاد الأوروبي، و يشجع الحركات الانفصالية الموجودة قبالا في أوروبا، و على ظهور أخرى. و على الرغم من كل هذا فقد خاطرت بريطانيا باسكتلندا التي كانت ستتسبب لها بمشاكل كثيرة و كبيرة كما قلنا سابقا كمطالبة باقي القوميات المشكلة للمملكة المتحدة بالاستقلال، إلا أنها احترمت حق هذا الشعب في تقرير مصيره، و هكذا فقد أثبتت هذه الدولة أنها كيان ديمقراطي كبير. لقد واجهت هذا المشكل لا كما كان يواجهه القوميون العرب و لا يزالون على انه مؤامرة خارجية حيكت في الظلام من طرف أعداء في الخارج و عملائهم في الداخل. لقد سعت بريطانيا لحل هذا المشكل بما تملكه من وسائل عصرية، و في مقدمتها احترام العقل و الرجوع إليه، و احترام الديمقراطية، و التسليم بحقوق الإنسان. و هي مبادئ لا ينفصل بعضها عن بعض.

إن حل الاتحادات غالبا ما يكون بالحرب و العنف، لكن بريطانيا اختارت تسوية هذه المسألة الهامة سلميا من خلال احترام إرادة الشعب الاسكتلندي و دون عنف، و هو أمر لم يحدث في البلاد العربية التي حكمها القوميون و كذلك في كثير من بلاد العالم لاسيما التي خضعت أو تخضع للحكم الاستبدادي. لقد عاشت السودان تجربة مشابهة سنة 2011 أدت إلى انفصال جنوبها و ظهوره كدولة جديدة هي جنوب السودان، و لكن حدث هذا بعد سنوات طويلة من الاقتتال المرير، و بعد أن أنهكت الحرب الأهلية هذا البلد . و كالعادة فقد

فسر القوميون العرب ذلك الانفصال بالمؤامرة الخارجية، و تناسوا الأسباب الحقيقية. بينما تصارع الناس في اسكتلندا و بريطانيا ديمقراطيا. و بعد ظهور النتائج قال زعيم الاستقلاليين و هو رئيس وزراء اسكتلندا أليكس سالموند ما يلي: " قررت اسكتلندا بالأغلبية ألا تصبح دولة مستقلة في هذه المرحلة. أقبل حكم الناس هذا." أما رئيس الوزراء البريطاني ديفيد كاميرون المعارض لاستقلال اسكتلندا فقد قال على موقعه في تويتر "تحدثت للتو مع زعيم الحزب القومي الاسكتلندي أليكس سالموند و هنأته على الحملة الشرسة. أنا سعيد لأن الحزب القومي الاسكتلندي سينضم لمبادرات نقل السلطات". كما هنأ زعيم الحملة المناهضة لاستقلال اسكتلندا، و كتب على موقعه في تويتر أيضا: "تحدثت إلى اليستير دارلنج وهنأته على نجاحه في حملته." 383

لقد اختارت اسكتلندا و بريطانيا و كذلك مقاطعة الكيبك الكندية و تشيكوسلوفاكيا من قبل حل هذه المشاكل البالغة الأهمية سلميا من خلال التصويت و دون اعتبارها مؤامرة، و قبل الجميع نتائج الاستفتاء سواء كانت لصالح الاستقلال و الانفصال كما حدث في تشيكوسلوفاكيا و الجبل الأسود أو كانت لصالح البقاء في الاتحاد كما حدث في الكيبك و اسكتلندا مؤخرا.

إن الاعتماد على نظرية المؤامرة كعامل مفسر لكل ما يحدث في عالم السياسة سمح للقوميين بتبرير العنف الكبير الذي مارسوه و ما زالوا يمارسونه ضد خصومهم أو ضد بعضهم البعض سواء عندما يكونون في المعارضة أو في الحكم. و سيكون لهذا نتائج خطيرة على واقع الناس السياسي و الاجتماعي كما لا يخفى. كان من أهمها الطغيان، و فسح المجال لخصومهم الإسلاميين باتهامهم بدورهم بأنهم عملاء متواطئون مع المتآمرين .

383 -للاطلاع أكثر على هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى الجرائد و المجالات و غير ذلك من وسائل الإعلام ليوم الخميس 2014/09/18 ، لأن الحدث كان محل اهتمام كبير في العالم كله.

ما دامت التهمة تعتمد على التأويل و الاستنتاج، و تجد من ينشرها و يدعمها و يصدقها و
لا يوجد من يسفها خوفا من القمع.

خاتمة:

لقد تبين لنا من خلال هذا البحث المتعلق بالأمة و القومية العربية و العروبة أن هناك اختلافاً و التباساً في تعريف و تحديد هذه المفاهيم، لاسيما في الفكر القومي العربي. و يعود هذا الاختلاف إلى أن هذه الظواهر السياسية ليست ظاهرات جامدة، بل هي من ظواهر المجتمع، و لها علاقة بتاريخ كل بلد، و بصلب الحياة اليومية لكل شعب، و هي ظاهرة متجددة، و مرتبطة بالصراع السياسي و الإيديولوجي. فالمصالح السياسية و الإيديولوجيات المتباينة تنتج تفسيرات و مفاهيم متباينة. و رأينا أيضاً كيف أن المفكرين لم يتفقوا على عوامل تكوين الأمم و مقوماتها. و رأينا نماذج من التحديدات و التعريفات المختلفة للإحاطة بهذه المفاهيم.

فكان مفهوم الأمة و القومية العربية في استعماله الشائع الذي نشره المفكرون و السياسيون القوميون اليوم هو خليط من الأفكار و الاتجاهات السياسية و الرغبات المتناقضة التي لا تأخذ اقتضاءات الواقع، و اختلافات الشعوب العربية بعين الاعتبار. هذا ما جعل هذه المفاهيم بعيدة عن المعنى الذي نجده لدى الأمم الأخرى، بحيث وجدنا أن القومية أصبحت تارة مرادفة للأمة، و تارة مساوية للعروبة و في أغلب الأحيان معادية للوطنية، و الدولة الوطنية التي هي ثمرة نضال مرير، و كفاح باهض الثمن، استلها أصحابها - لاسيما الجزائريون - من مخالب الاستعمار بقوة الكفاح؛ و تكون تارة مرتبطة بنظام اقتصادي معين كما هو واضح في أدبيات و مبادئ و شعار التيار البعثي: ((وحدة حرية اشتراكية)).

و قد خلصنا إلى أن الأمة و القومية العربية ليست حقائق بديهية أو مسلمات، و ليست موعلة في القدم، كما كان و لا زال يزعم الكثير من القوميين العرب. إن اعتبار القومية العربية حقيقة بديهية قائمة منذ الماضي السحيق كان يعكس، في الواقع، موقفاً لا تاريخياً ومثالياً. لأن القومية و الأمة و الدولة-الأمة، ظواهر سياسية و اجتماعية حديثة، برزت في أوروبا في القرن التاسع عشر، و تحققت في مجتمعات تجمعت فيها شروط الحداثة. و من أوروبا تسربت إلى جميع أنحاء العالم، بما في ذلك العالم العربي. و لم يسبق أهل بلاد الشام العرب الآخرين إلى فكرة الوطنية و القومية كما هو شائع. فقد بينا أن الجزائريين سبقوا

غيرهم من العرب إلى إدراك معنى الوطنية و الوطن و المواطنة، بل أنهم لعبوا دورا مهما في بلاد الشام في نشر الوعي القومي بعدما هاجروا إليها عقب توقف مقاومة الأمير عبد القادر. فهذا القول الذي ألبسه البعض لباس الحقيقة العلمية لا يعدو في الواقع أن يكون ادعاء، و هو من قبيل المغالطات التاريخية. و قد استمر الوضع بين حرب وسلم و استمر مفهوم الأمة في التطور.

لقد تبين من خلال التحليل الذي قدمناه عدم واقعية هذه القومية، و عدم واقعية دعوة أصحابها لتوحيد العرب. و برهنت الوقائع المستقرأة بكل وضوح و بمنتهى القوة على اصطناعية المشاعر القومية أو على ضعفها في أحسن الأحوال. و برهنت بالتالي على أن هناك أمة عربية متعددة، و ليس ثمة أمة عربية واحدة كما رَوَّج القوميون لذلك طويلا بحجة عروبة هذه الشعوب. لقد تبين بوضوح رسوخ الدول العربية ككيانات منفصلة، أو إن أحببنا تعبيرا أصدق و أكثر موضوعية فقد ظهر بوضوح على أنها فعلا كيانات منفصلة، تتصرف باعتبارها أمم و دول وطنية قومية تهدف إلى حماية نفسها و مصالحها الخاصة قبل كل شيء .

لقد انفض عقد الوحدة المصرية السورية بعد ثلاث سنوات من إعلانه. و ظهرت المقاومة الفلسطينية كقوة جديدة تعبر عن قناعة الفلسطينيين لتحرير أرضهم بأنفسهم. و هكذا أظهرت الشعوب العربية تعلقها بالدولة الوطنية شأنها في ذلك شأن كل شعوب العالم الحديثة، و ليس بحلم إنشاء الدولة القومية العربية الافتراضية أو المنشودة الضامة لكل العرب. فدلّت الأحداث على أن الشعوب العربية لن تقبل الدولة القومية المترامية الأطراف بديلا عن دولتها الوطنية التي تعد مكسبا لا يمكن التنازل عنه أو التفریط فيه. و في الواقع إن العرب لم يتخلوا عن الأمة العربية أو القومية العربية لأن الواقع يقول أنها مفقودة.

و لذا فقد اعتقد البعض أن القومية العربية انتهت كمشاعر جماعية توجه السلوك السياسي نحو التضامن العربي في مواجهة أمم و أقوام أخرى. و رأوا أن المشاعر التي أصبحت توجه السلوك السياسي للدول و الشعوب العربية، هي المصالح الوطنية، و ليست

شيئا آخر. و الحقيقة أن المشاعر القومية لم تكن في يوم ما مشاعر حقيقية، بل كانت اصطناعية و لدتها سياسات ظرفية عابرة، و حاول فرضها أشخاص مارسوا سلطة مطلقة على شعوبهم. لقد عادت المصالح الوطنية مصالح الأمة-الدولة تحدد السلوك السياسي للعرب أسوة بباقي شعوب العالم بدلا من المشاعر القومية المتوهمة. فبعد أن هطلت الأمطار بقوة و غزارة، عاد النهر إلى سريره بعد أن توهم الذين حولوه عنه أنهم نجحوا في ذلك. فها هو يعود و يجرف كل ما أنشئ و أقيم في مجراه؛ ليرجع كل شيء إلى مكانه الطبيعي كما كان قبلا.

لقد ظل القوميون العرب يعتقدون أن الشعوب العربية هي شعوب منسجمة التركيب ومتجانسة التكوين، فَجَزَّ عليهم هذا الاعتقاد أخطاء كبيرة من بينها رفضهم، الإقرار بالتعددية و الاختلاف داخل الشعوب العربية لكل دولة، و فيما بينها، الأمر الذي جعلهم يستخفون بالاختلاف الموجود بينهم، و يستهينون بمشكلات الأقليات القومية و الدينية، ولم يروا لها حلا خارج إطار سياسة الصهر القومي القسرية التي فرضوها بالقوة على الأقليات المتواجدة في الدول التي حكموها. و لذا فلا غرو و ليس من قبيل المصادفة، أو المؤامرة الخارجية فقط أن نلاحظ أن الدول التي عرفت نشاطا فكريا قوميا كبيرا، وحرাকা سياسيا قوميا قويا، و حكمها القوميون طويلا هي التي تعرف اليوم تمردا و حروبا أهلية وانقسامًا، أو اتجاها في هذا السبيل.

و بناء على ما سبق في الوسع أن نقول أن النزول من سماء الإيديولوجيات و التوقف عن التحليق في فضاء الرغبات و الأمنيات، و العودة إلى الواقع و السير على أرضه كما هي بتعرجاتها و نتوءاتها و حفرها و وهادها و وديانها يجعلنا نلاحظ أن التحدي المطروح حاليا لم يعد يتمثل في حلم توحيد الشعوب العربية، و تجميعها تحت مظلة دولة عربية واحدة تكون عاصمتها مشرقية الموقع، و إنما التحدي أصبح بلا ريب يكمن في الحفاظ على الوحدة الترابية و الوطنية و الإرث التاريخي لكل دولة وطنية عربية -التي طالما اعتبرها القوميون ظلما صنيعة الاستعمار- و الحؤول دون تمزقها و تفتتها، وإعادة تغليب الولاء للوطن و الأمة -كما هي موجودة في مشاعر الناس لا كما يريد و يحلم البعض أن تكون-

على الولاءات الإثنية و الدينية والمذهبية و الجهوية. و ما يحدث في العراق و اليمن و ليبيا و سوريا دليل على هذا.

لقد بينت التجارب و الأحداث الكثيرة أن تحقيق الوحدة العربية، و ممارسة المشاعر القومية الحقّة لا يتأتى بسهولة التنظير، و بناء الحجج المنطقية القائمة على المغالطات التاريخية و الترويج لها، لأن المشاعر القومية هي ثمرة تفاعل تاريخي موضوعي لعدة عناصر، و التي إذا ما توافرت بالشكل الكافي في شعب ما لزم أن يكون أمة، كما أن الوحدة القومية لا تتأتى عن طريق الفتح كما كان يحدث في عهد الإمبراطوريات الماضية. فالمشاعر القومية الحقيقية هي التي، تدفع الشعوب نحو الالتحام، و التقارب، و الانسجام؛ و الرغبة في العيش المشترك، و تقف بالمرصاد لكل محاولات التفكيت مهما كان مصدرها خارجيا أو داخليا فتسقطها، كما لا يمكن أن إيجاد اتحاد أو وحدة في غياب الديمقراطية و احترام رأي المواطن العربي أيضا. و الواقع أن القوميّين لم يكونوا حريصين على هذه القيم أو مهتمين بهذه الأمور.

لقد ارتفعت أصوات كثيرة صاحبة تنادي جميعا بالوحدة العربية و تنتبأ بها؛ و بالرغم من أنها كانت بالسلطة المطلقة مسنودة ، إلا أنها عجزت عن تحقيق أية وحدة منشودة. لقد صدرت هذه الأصوات من لدن جميع التيارات، من الإسلاميين و القوميّين و العلمانيين، فاكسبت مصداقيتها بفعل القوة و السلطة التي كانت تسندها، باستثناء قوى العقل الهادئة و العلم المتزنة و الواقع المعيش و الحرية المغيبة و تجاهل الاختلافات. و كان هذا هو سبب فشل الوحدة.

إن تاريخ و واقع القومية العربية و بنية الفكر القومي يدفعنا إلى أن نطرح بعض التساؤلات التي تحتاج إلى مزيد من البحث نظير التساؤل عن مدى أهمية القومية العربية، و مدى ضرورتها للشعوب العربية، و هل هي مجرد رغبة أم حاجة، و هل هي قابلة للتحقيق – إذا تجاوزنا فكرة بدايتها- و لو افترضنا تحقيقها، فهل ستدوم و تستمر؟ و ما هي العاصمة التي تقود الشعوب بعد أن تتوحد سياسيا، و أية ثقافة ستسود؟ و ما عسى أن يكون

موقف و رأي الشعوب العربية من هذه الوحدة قبل و بعد أن تتحقق إذا أصبح لها رأي حر -بما للكلمة من معنى- في هذه المسألة؟ و هل سيكون تأثيرها ايجابيا سيان على مستقبل كل الشعوب العربية سواء بسواء أم لا؟ هذه بعض الأسئلة التي يمكن أن تشكل موضوعات أخرى للتأمل، و التي نتمنى أن يستمر فيها البحث.

و في الأخير أسارع إلى التذكير بأنني لا أزعم الكمال لبحثي هذا، بل أقول أن ما توصلت إليه من أفكار و نتائج ينبغي أن يوضع تحت محك النقد الموضوعي العقلي الصارم حيث لا مناص من وجود نقائص، فدرب البحث العلمي معقد و شائك و طويل، و لا يؤمن أن يكون الباحث قد أخطأ في بعض مناحيه.

فهرس الآيات.

رقم الصفحة	رقم الآية	الآية	السورة
28	23	((وجد عليه أمة من الناس يسقون.))	القصص
28	22	((إنا وجدنا آباءنا على أمة و إنا على آثارهم مهتدون.))	الزخرف
28	213	((كان الناس أمة واحدة.))	البقرة
28	120	((إن إبراهيم كان أمة قانتا لله حنيفا.))	النحل
28،30	45	((و اذكر بعد أمة.))	يوسف
28،29	08	((و لئن أخرجنا عنهم العذاب إلى أمة معدودة.))	هود
30	22	((إنا وجدنا آباءنا على أمة و إنا على آثارهم مهتدون.))	الزخرف
30	23	((و لما ورد ماء مدين وجد عليه أمة من الناس يسقون.))	القصص
30	164	((و إذ قالت أمة لما تعطون قوما الله مهلكهم.))	الأعراف
30	104	((و لتكن منكم أمة يدعون إلى الخير و يأمرون بالمعروف و ينهون عن المنكر.))	آل عمران

30	38	((كلما دخلت أمة لعنت أختها))	الأعراف
31	93	((و لو شاء الله لجعلكم أمة واحدة))	النحل
31	34	((و لكل أمة أجل))	الأعراف
31	108	((و كذلك زينا لكل أمة عملهم))	الأنعام
31	34	((و لكل أمة جعلنا منسكا ليذكروا اسم الله على ما رزقهم))	الحج
53	143	((وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس))	البقرة
53	110	((كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ))	آل عمران
53	92	((إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ))	الأنبياء
53	52	((وَ إِنَّ هَذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاتَّقُونِ))	المؤمنون
58	70	((ألم يأتهم نبا الذين من قبلهم قوم نوح و عاد و ثمود.))	التوبة
58	23	((و لقد أرسلنا نوحا إلى قومه فقال يقوم اعبدوا الله.))	المؤمنون

فهرس الأعلام.

- ابراهيم باشا: 114، 115، 116.
إبراهيم بن مصطفى: 141.
ابراهيم الكيلاني: 207.
ابراهيم اليازجي: 123، 129، 156.
ابن زعموم: 135.
ابن كثير : 30.
أبو القاسم سعد الله: 143، 144، 145، 147، 148، 150.
أحمد أمين: 78.
أحمد بو ضريبة: 141.
أحمد البرقاوي: 121، 156.
أحمد شريف: 120.
أحمد طيارة (الشيخ): 159.
أحمد مهساس: 147.
أحمد فارس الشدياق: 7، 123، 156.
أحمد باي: 134.
أحمد حسن البكر: 12.
أحمد بن بلة: 12.
ابن خلدون: 29، 31، 59، 60، 76، 185.
ابن عباس: 56.
ابن منظور: 54، 56.
ابو تمام: 59.
أرخميدس: 175.
أليكس سالموند: 243.
أنطوان سعادة: 240.
أفلاطون: 214، 215.

الأمير عبد القادر: 126،134،135،136،137،138،139،150.
الأمير محمد أرسلان: 130.
أنور السادات (الرئيس): 247.
الأفغاني: 115،163.
اسكندر بك عمون: 159.
أوسكار: 83.
أيلد: 83

- ب -

باشا بن عمر: 141.
بتلرييتس (وليم): 83.
برناردشو: 83.
برهان غليون: 167،168.
بن مرابط: 141.
بطرس البستاني: 7،123،124،126،130،156.
بسمارك: 201، 36،200.

- ج -

جلال السيد: 102.
جمال باشا: 6 ، 126،127،157.
جمال عبد الناصر: 4، 5،12، 13،14،48،88،94، 234.
جميل صليبا: 207.
الجنرال غورو: 178.
جورج حبش: 12.
جورج انطونيوس: 130.
جورج واشنطن: 37.

جيمس جويس:83.

-ص-

صلاح الدين:14.

صلاح الدين البيطار:207،193،163،11،10.

صلاح الدين المنجد:24.

-ط-

طاهر الجزائري (الشيخ):126،123،127.

الطبري:30،31.

-ع-

عبد الرحمن الكواكبي:163،157،114،47،46،7.

عزيز علي:7.

عبد الكريم خليل:8.

عبد الحميد الزهراوي:9.

عبد الكريم خليل:9.

عبد العزيز آل سعود:201.

عبد الحميد بن باديس:163،50،46.

عصمت سيف الدولة:89.

عزمي بشارة:92.

عبد الصابور شاهين:94.

عبد العزيز الدوري:100.

عبد الإله بلقزيز:104.

عبد الرحمن الشهبندر:127.

عبد الحميد الزهراوي:157،127.

عبد الغني العريسي:158.
علي سلطان:128.

-غ-

غوته:110.

-ف-

فكتور ايمانويل:200،201.

فيخته:42.

فيبر (لوسيان):140.

فارس الخوري:127.

فرح أنطوان:168.

فرويد (سيغموند):175.

-ق-

قسطنطين زريق:107،106،105،23.

القرطبي:30.

-ك-

كليفلاند (وليم):175.

كاميرون (ديفيد):244.

كامل عياد:207.

ايمانويل كانط:110.

كمال جمبلاط:12.

-ل-

لالاند (أندري): 32، 33.

لويس عوض: 168.

لوك (جون): 110.

-م-

محمد ابن سعود: 5.

الشيخ محمد بن عبد الوهاب: 5، 114.

محمد علي باشا: 6، 112، 113، 132، 121، 118، 117، 116، 115، 114.

محمد شوكت: 8.

محسن الدمنهوري: 174.

ميشال علق: 10، 11، 163، 21، 193، 195، 194، 196، 197، 198، 199،

200، 201، 202، 203، 204، 206، 207، 209، 210، 211، 212، 213، 214،

215، 231، 236، 237، 238، 239، 240، 242.

المهدي بن باركة: 12.

المطران غريغور حداد: 24.

مانديلا (نيلسون): 34.

ميشيلي Michelet: 41.

محمد الغزالي: 44، 45، 47.

محمد عبده: 46، 163.

محمد عبده: 46، 163.

محمد عابد الجابري: 70، 87، 91، 168.

مونتيסקيو: 110.

مصطفى لشرف: 140، 143.

محب الدين الخطيب: 127.

محمد علي كرد: 127.

المارشال بيجو:137.
مصطفى كمال اتاتورك:55، 250.

-ن-

نابليون بونابرت: 5، 133، 113، 112، 109، 63، 39.
ناصر اليازجي:156، 130، 125، 124، 123، 7.
نيتشته:193.
نجيب عازوري:157، 154، 153، 151، 11.
نقولا حداد:168.
نور الدين حاطوم:86، 54.
ندرة بك مطران:157.

-ه-

هوارى بومدين:12.
هردر:110، 43.
طه حسين:82.
هتلر (أدولف):84.
هيجل:110، 215.

-و-

ولي الدين يكن:168.

-ي-

يوسف القرضاوي:167، 165، 167، 165، 164، 51.
يعقوب صروف:168.
يوسف الشويري:128، 111، 85.

المصادر و المراجع:

1. القرآن الكريم.
2. ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الثالثة، بيروت 1967.
3. إبراهيم عبد العزيز ، رسائل طه حسين، تقديم نجيب محفوظ، ميريت للنشر و المعلومات، القاهرة ن 2000.
4. أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج: 2، 1500-1830، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1998.
5. أبو القاسم سعد الله، أبحاث و آراء في تاريخ الجزائر، ج: 4، دار الغرب الإسلامي ، بيروت، الطبعة الأولى، 1996.
6. أبو القاسم سعد الله، منطلقات فكرية، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، ط. الثانية، 1996.
7. أحمد أمين، فجر الإسلام، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، 2006.
8. أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، 1998.
9. أحمد براقوي، محاولة في قراءة عصر النهضة، (الإصلاح الديني ، النزعة القومية) الطبعة
10. أحمد براقوي، الوحدة العربية، و العقلية البورجوازية الصغيرة، أعمال ندوة الوحدة العربية، دمشق ، 1987.
11. احمد ماضي، ساطع الحصري الدين و العلمانية، مركز دراسات الوحدة العربية، ط: 1، بيروت، يونيو، 2009.
12. ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة ، ترجمة كريم عزقول، دار النهار -بيروت.
13. إمام عبد الله إمام، الناصرية، دراسة في فكر جمال عبد الناصر، مطبوعات دار الشعب، القاهرة، 1971.

14. أنور الجندي، أخطاء المنهج الغربي الوافد، دار الكتاب اللبناني، 1974.
15. توم ليتل، جمال عبد الناصر رائد القومية العربية، تر. لجنة من الأساتذة الجامعيين، منشورات المكتب التجاري للطباعة و التوزيع و النشر، ط:1، مايو 1959. المكتبة الالكترونية.
16. منشورات المكتب التجاري للطباعة و التوزيع و النشر، بيروت ، الطبعة الأولى، ماي 1959.
17. جلال السيد، حقيقة الأمة العربية و عوامل حفظها و تمزيقها، بيروت ، دار اليقظة العربية، 1973.
18. جورج انطونيوس، يقظة العرب، تاريخ حركة العرب القومية، تر: د/ناصر الدين الأسد و د/أمين فارس، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، الطبعة الثامنة، 1978.
19. جورج طرابيشي، هرطقات 2، دار الساقى بالاشتراك مع رابطة مع رابطة العقلانيين العرب ، بيروت، الطبعة الأولى، 2008.
20. حسن ألبنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد، المؤسسة الإسلامية للطباعة و الصحافة و النشر، 1984.
21. حسن حنفي و محمد عابد الجابري ، حوار الشرق و الغرب، نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، الطبعة الأولى ، 1990.
22. حسن حنفي، فشته فيلسوف المقاومة، المجلس الأعلى للثقافة، مصر، 2002.
23. حازم مشتاق و آخرون، تطور الفكر القومي العربي، بحوث و مناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بالاشتراك مع المجمع العلمي العراقي، اتحاد المؤرخين العرب، و معهد البحوث و الدراسات العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الاولى، بيروت، يونيو ، 1987.

24. حسن خليل غريب، البعد الإيماني و الفكر القومي العربي، دراسة في التاريخ و الإيديولوجيا الإسلامية في فكر حزب البعث العربي الاشتراكي، دار الطليعة ، بيروت، الطبعة الأولى، 2005.
25. حسن كريم، مفهوم الحكم الصالح، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، 2013.
26. خديري مجيد، الاتجاهات السياسية في العالم العربي، الدار المتحدة للنشر، 1972.
27. رضوان السيد، دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي ، دار اقرأ، بيروت، الطبعة الأولى، 1984.
28. رفيق حبيب، الدولة و الأمة بيان تحرير الأمة، دار الشروق، القاهرة، الطبعة الأولى، 2001.
29. ساطع الحصري، ما هي القومية، دار القلم للملايين، بيروت. ط: 1، 1959.
30. ساطع الحصري، محاضرات في نشوء القومية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1985.
31. ساطع الحصري، حول القومية العربية، دار العلم للملايين، ط: 1، بيروت، 1960.
32. ساطع الحصري، أحاديث في التربية و الاجتماع، دار العلم للملايين، ط: 1، بيروت، 1962.
33. ساطع الحصري، العروبة أولاً، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1985.
34. ساطع الحصري، آراء و أحاديث في القومية العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1985.
35. ساطع الحصري، الإقليمية جذورها و بذورها، الطبعة الثانية، دار العلم للملايين، بيروت، 1964.

36. ساطع الحصري، أبحاث مختارة من القومية العربية، دار المعارف، القاهرة ، 1964.
37. ساطع الحصري، حول الوحدة الثقافية العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1985.
38. ساطع الحصري، العروبة بين دعائها و معارضيتها، الطبعة الرابعة، دار العلم للملايين، بيروت، يناير 1961.
39. سعدون حمادي، تجديد الحديث عن القومية العربية و الوحدة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى ، سبتمبر 1987.
40. سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، بيروت، الطبعة السادسة، 1979.
41. سيد قطب، معركتنا مع اليهود، دار الشروق، القاهرة، ط: 12، 1993.
42. شكيب أرسلان، لماذا تأخر المسلمون و لماذا تقدم غيرهم، مراجعة الشيخ حسن تميم، منشورات مكتبة الحياة، بيروت، د.ت.
43. صالح أحمد العلي، نوري حمودي القيسي، سعدون حمادي و آخرون ، تطور الفكر القومي العربي، بحوث و مناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، بالاشتراك مع المجمع العلمي العراقي، اتحاد المؤرخين العرب، و معهد البحوث و الدراسات العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الاولى، بيروت، يونيو، 1987.
44. طيب تزيني، إشكالية الأصالة و المعاصرة في الوطن العربي، أعمال ندوة القاهرة حول التراث و تحديات العصر " المؤتمر دراسات الوحدة العربية، ط 1 ، 1985.
45. عادل حمودة، سيد قطب من القرية إلى المشنقة، مطبوعاتي دار الخيال، القاهرة، ط:3، 1996.
46. عبد الإله بلقزيز، نقد الخطاب القومي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، أكتوبر 2010.

47. عبد العزيز الدوري، الجذور التاريخية للقومية العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، أكتوبر 2008.
48. عبد الغني عماد، قسطنطين زريق الداعية و المفكر القومي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، أكتوبر 2012.
49. عبد الرحمن الرافي، تاريخ الحركة القومية في مصر، عصر محمد علي، دار النهار للنشر، ج 3، مطبعة النهضة، ط 1، 1980.
50. عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة، دراسة و تحقيق محمد عمارة، بيروت، 1975.
51. عثمان أمين، محمد عبده رائد الفكر المصري الحديث، دار الكتاب العربي بيروت، بدون تاريخ.
52. علي عباس مراد و عامر حسن فياض، الظاهرة القومية مدخل الى الفكر القومي العربي، منشورات جامعة قار يونس، بنغازي، ليبيا، الطبعة الأولى، 1998.
53. عمار الطالبي، آثار ابن باديس، جمع و تحقيق، الجزء: 4، الجزائر، 1968.
54. قسطنطين زريق، الأعمال الكاملة للدكتور قسطنطين زريق، ط 3. مج 1، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية 2001.
55. قسطنطين زريق، نحن و التاريخ، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، نيسان 1974.
56. كوتلوف ل.ن، تكون حركة التحرر الوطني في المشرق العربي، ترجمة سعيد أحمد، وزارة الثقافة و الإرشاد القومي، دمشق، 1981.
57. لوتسكي، تاريخ الأقطار العربية الحديث، ترجمة عفيفة البستاني، دار التقدم، موسكو، ط الثامنة، 1985.
58. لويس عوض، دراسات في الحضارة، دار المستقبل العربي، القاهرة، ط الأولى، 1989.

59. لويس عوض، تاريخ الفكر المصري الحديث الخلفية التاريخية، دار الهلال، مصر، الطبعة الثالثة، 1969.
60. ليفين. ز ل، الفكر الاجتماعي و السياسي الحديث في لبنان و سوريا و مصر، تر: بشير السباعي، دار ابن خلدون ، ط 1 ، 1978.
61. المراكشي محمد صالح، تفكير رشيد رضا من خلال مجلة المنار، ص 145 و 146، الدار التونسية للنشر، تونس، 1985.
62. محمد بشير محمد عبد المحسن حداد، أثر القومية في الأفكار التربوية عند ساطع الحصري، دراسة نقدية ، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1411 هـ.
63. محمد عابد الجابري، مسألة الهوية العربية و الإسلام... و الغرب، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، أبريل 1994.
64. محمد عبد الرحمن برج، ساطع الحصري، الهيئة العامة للتأليف و النشر، دار الكتاب العربي، 1969.
65. المسعودي، مروج الذهب و معادن الجواهر، الجزء الأول، بيروت، لبنان، دار الأندلس، 1965
66. محمد عبده ، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات و النشر. 1997.
67. محمد عمارة، التيار القومي الإسلامي، دار الشروق، القاهرة، ط:1، القاهرة، 1997.
68. محمد عمارة، الإسلام و الأقليات في الماضي .. و الحاضر.. و المستقبل، دار الشروق، ط:1، القاهرة، 2003.
69. محمد عمارة، الإسلام و العروبة، دار الشروق، الطبعة الأولى، القاهرة، 1988.
70. محمد عمارة، جمال الدين الأفغاني موقف الشرق وفيلسوف الإسلام، دار الشروق، ط: 2، القاهرة، 1988.

71. محمد الغزالي، حقيقة القومية العربية و أسطورة البعث العربي، نهضة مصر للطباعة و النشر و التوزيع، القاهرة، الطبعة الثالثة، أكتوبر 2005.
72. محمود أبو رية، جمال الدين الأفغاني تاريخه و رسالته و مبادئه، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة.
73. محمد العربي الزبيري، الغزو الثقافي في الجزائر 1962-1982، المؤسسة الجزائرية للطباعة، الجزائر،
74. معطي علي، تاريخ العرب السياسي قبل الإسلام، بيروت، لبنان، دار المنهل اللبناني.
75. ميشيل عفلق، الكتابات السياسية الكاملة، دار الحرية للطباعة، بغداد، 1985. 5: أجزاء.
76. مير بصري، أعلام الوطنية و القومية العربية ، ط: 1، دار الحكمة، لندن، 1999.
77. الميثاق الوطني الجزائري، 1976.
78. نوربير تاببيرو، الكواكبي المفكر الثائر، ترك علي سلامة، منشورات دار الآداب، بيروت، ط: 2، 1982، المكتبة الالكترونية
79. نور الدين حاطوم، تاريخ الحركات القومية، الجزء الأول، يقظة القوميات الأوروبية، دار الفكر، الطبعة الثانية، 1979.
80. نور الدين حاطوم، تاريخ القومية في أوروبا، القومية الألمانية و القومية الاشتراكية، ج:5، ط. الأولى، دار الفكر ،دمشق.
81. نور الدين حاطوم، تاريخ الحركات القومية، يقظة القوميات الأوروبية، الوحدات القومية، ج:3، دار الفكر الحديث، لبنان ، الطبعة الأولى، 1969.
82. نجيب منير محمد: الحركات القومية الحديثة في ميزان الإسلام : ، مكتبة المنار بالأردن ، ط : ثانية ، 1403 هـ .
83. هاني الهندي، الحركة القومية العربية في القرن العشرين (دراسة سياسية)، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الأولى، بيروت، 2012.

84. وليم كليفلاند، ساطع الحصري من الفكرة العثمانية إلى العروبة، تر: فيكتور سحاب، ط: 1، 1983، بيروت، دار الوحدة للطباعة و النشر ، ص:51.
85. يوسف القرضاوي، ، الإسلام و العلمانية وجها لوجه، مكتبة وهبة، القاهرة، 1997.
86. يوسف الشويري، مسارات العروبة نظرة تاريخية، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الثانية ، بيروت ، يونيو ، 2011.

مواقع خاصة بمفكري القومية العربية.

د. عصمت سيف الدولة ،الطريق إلى الوحدة العربية،www.al-taleaa.net
الشباب العربي و مشكلة الانتماء القسم الرابع بين الفردية و حضارة الجماعة،-www.al-taleaa.net

الديمقراطية و الوحدة العربية،www.al-taleaa.net

ما العمل ؟ رسالتان إلى العالم العربي . ،www.al-taleaa.net

الوحدة العربية ضرورة العصر ،www.al-taleaa.net

تنظيم قومي من أجل الوحدة الاشتراكية،www.al-taleaa.net

عن الناصريين و إليهم،www.al-taleaa.net

الوحدة أساس النصر او الهزيمة ،www.al-taleaa.net

الديمقراطية و الوحدة العربية،www.al-taleaa.net

عبد الله إمام ، الإخوان و عبد الناصر ،www.al-taleaa.net

مجدي حماد ، عصمت سيف الدولة.و تأسيس نهضة قومية جديدة ،-www.al-taleaa.net

www.al-taleaa.net

إمام عبد الله ، الناصرية دراسة في فكر جمال عبد الناصر، مطبوعات دار الشعب، القاهرة، 1971.

عبد الدايم، الإيديولوجيا القومية العربية بين التجديد و الترشيح و الردة،-www.al-taleaa.net

www.al-taleaa.net

حسن عبد العظيم، التيار القومي . الواقع والأفاق المستقبلية،www.al-taleaa.net

محمد سعيد طالب، القومية العربية إيديولوجيا الحداثة و التحرير و الوحدة، www.al-taleaa.net

زكي الأرسوزي، بعث الأمة العربية و رسالتها إلى العالم. www.al-taleaa.net،
عبد الله الريماوي، الموقف القومي التعريف به - سماته الأساسية، www.al-taleaa.net،
قسطنطين زريق ، الحضارة العربية ، ترجمة محمود حداد ، محاضرة في مؤتمر اليونسكو ،
بيروت، www.al-taleaa.net

خليل موسى، اللغة العربية: مواجهات و حلول، 2013/03/10، 30-10

<http://alqudslana.com/index.php?action=article&id=2643>

عبد الوهاب الأفندي، حوار حول إشكالية الأمة و الوطن في الفكر الإسلامي، الموقع
الإسلام اليوم. -26-04-2010 <http://www.alwihdah.com/news/interviews/2010-04-26-244.htm>

أرنست رينان، ماهي الأمة؟

<http://philosophie69.arabblogs.com/riwek21/archive/2009/2/798104.html>

عبد الغني عماد، الوحدة من منظور إسلامي، <http://agimad.maktoobblog.com>

جمال الأتوسي ، سوريا الطريق إلى الوحدة، <http://www.al-taleaa.net>

<http://arab-unity.net/forums/archive/index.php/f-28.html>

<http://www.alfikralarabi.org/modules.php?>

<http://www.ahewar.org/debat/show.cat.asp?>

المعاجم و الموسوعات.

1. الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق الدكتور عبد العليم الطحاوي، التراث العربي، سلسلة يصدرها المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب، دولة الكويت، ج:31، الطبعة الأولى ، 2000. ص ص:229-230.
 2. ابن منظور، لسان العرب ، دار صادر ، لبنان ، بيروت، ج:12، د.ت .
 3. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ط 2، 1979.
 4. عبد الرحمن بدوي الموسوعة الفلسفية، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، ط 1، 1984.
 5. محمود وهبة زقزوق، موسوعة المفاهيم الإسلامية العامة، القاهرة، ط 1، 2000.
 6. وهبة مراد، المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني، ط 2، 1972.
 7. أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، ج: 2، تعريب خليل أحمد خليل، منشورات دار عويدات، بيروت – باريس ، ط.2 ، 2001.
- نخبة من الأساتذة المصريين و العرب، تصدير و تقديم ، إبراهيم مذكور، معجم العلوم الاجتماعية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1975
- 9 .Lalande André, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, P.U.F , Paris , 1996.

1. 1-Abdelmalek Anouar, Idiologie et renaissance nationale, 2^eed
2. Anthropos, Paris, 1975.
3. 2-ABDELMALEK Anouar , La pensée politique arabe contemporaine, éd. .seuil, Paris,1975.
4. 3) Addi Lahouari, L'Algérie et la démocratie. Pouvoir et crise du politique dans l'Algérie contemporaine, ed.de la Découverte1994.
5. 4) AFP, AP, REUTER, « A l'occasion d'une conférence islamique dans la capitale irakienne M. Saddam Hussein et ses hôtes musulmans rivalisent d'intransigeance », Le Monde, 13 Janvier 1991.
6. 5) AMIN Samir, La nation arabe, Ed. Minuit, Paris, 1976.
7. 6) COLOMBE Marcel , L' évolution de l' Egypte(1924-1950),éd. Maisonneuve ,1951.
8. 7) ARKOUN Mohamed, Essais sur la pensée islamique, ed .Maisonneuve et larose, Paris ,1977.
9. 8) ARKOUN, Mohammed, La pensée arabe, PUF, collection « Que sais-je ? », 1975, rééd. 2003, 127 p.
10. 9) BERQUE, Jacques, Les Arabes, Editions Sindbad, 1973.
11. 10) BESSIS, Juliette, La Libye contemporaine, L'Harmattan, 1986
12. 11) GOFFRY Lewis, La Turquie,ed.Marabout université de Paris,1968.
13. 12) GRUMBAUM Jacques v. L'identité de l'Islame , trad.R.Steweras,ed.Gallimard,Paris 1973.
14. 13)JOMIER Jaques , LEcomentaire coranique du Manar , éd. Maisonneuve et larose, Paris ,1975.
15. 14)LAOUST Henri, Le Califat dans la doctrine de R.Rida,institut Français de Damas,Beyrouth,1938.
16. 15)LAROUUI Abdallah, L'idiologie arabe contemporaine,2^e ed.Maspéro, Paris 1977.

17. 16) MERAD Ali, Le réformisme musulman en Algérie (1925-1940) ed. LAHAYE 1962.
18. 17) CARLIER, Omar, Entre Nation et Jihad. Histoire sociale des radicalismes algériens, Presses de la FNSP, 1995, 443 p.
19. 18) GEORGY, Guy, Kadhafi. Le berger des Syrtes, Flammarion, 1996.
20. 19) GUEYRAS, Jean, « Il y a vingt ans. Le coup d'Etat du colonel Kadhafi », Le Monde, 27 Août 1989
21. 20) HEYBERGER, Bernard (dir.), Chrétiens du monde arabe. Un archipel en terre d'Islam, Editions Autrement, 2003.
22. 21) HOURANI, Albert, Histoire des peuples arabes, Point Seuil, 1993.
23. 22) RAOUF, Wafik ? Nouveau regard sur le nationalisme arabe : Ba'th et Nassérisme, L'Harmattan, 1984.
24. Ernest Renan, Qu'est-ce qu'une nation ? conférence prononcée le 11 mars 1882 à la Sorbonne, Un document produit en version numérique par Jean-Marie Tremblay, bénévole, professeur de sociologie au Cégep de Chicoutimi Courriel: jean-marie_tremblay@uqac.ca Site web pédagogique : <http://www.uqac.ca/jmt-sociologue/>

إهداء

كلمة شكر

مقدمة.....04

الباب الأول: في معاني الأمة و القومية و العروبة.

الفصل الأول: معنى مصطلح الأمة.....22

1. اختلاف معنى الأمة.....22
2. المعنى اللغوي.....27
3. المعنى الديني.....29
4. ارتباط فكرة الأمة بالثورة الفرنسية.....32
5. معنى الأمة عند لالاند.....40
6. معنى الأمة عند أرنست رينان.....42
7. الأمة لدى بعض المفكرين الإسلاميين.....45

الفصل الثاني: معنى مصطلح القومية.....57

1. حداثة المصطلح في اللغة العربية.....57
2. المعنى اللغوي.....59
3. المعنى الديني.....59
4. القومية اصطلاحا.....60

الفصل الثالث: معنى مصطلح العروبة.....74

1. بين العروبة و القومية.....74
2. تطور معنى كلمة عرب.....76
3. العروبة.....79
4. اضطراب في المفاهيم.....90

الباب الثاني: الحركة القومية و الفكر القومي.

- الفصل الأول: تطور مفهوم الأمة العربية.....106
1. الأمة العربية قديما.....106
 2. رواد القومية العربية.....119
 3. من الثقافي إلى السياسي في الحركة القومية.....136

- الفصل الثاني: دور الجزائريين في الحركة القومية.....140
1. الجزائريون و القومية.....140
 2. حمدان خوجة و القومية.....151
 3. القومية بين الوطن العربي و العالم العربي.....154

الباب الثالث: التأسيس الفكري للوحدة القومية.

- الفصل الأول: ساطع الحصري.....169
1. العلمانية.....169
 2. ساطع الحصري.....185
- أ.حياته.....185
- ب.عناصر الأمة عند ساطع الحصري.....202
- ج.مقومات الأمة عند ساطع الحصري.....202

- الفصل الثاني: ميشيل عفلق.....206
1. حياة ميشيل عفلق.....206
 2. الأمة و الوحدة عند ميشيل عفلق.....209
 3. الاشتراكية عند ميشيل عفلق.....217

224.....4. الحرية عند عفلق

230.....الفصل الثالث: سيد قطب

230.....1. حياة سيد قطب

233.....2. الأمة عنده

239.....3. خلاصة فكره

الباب الرابع: أثر الخطاب القومي.

245.....الفصل الأول: بين القومية و الواقع

245.....1. القومية و الواقع الثقافي

263.....2. القومية و الواقع السياسي

270.....الفصل الثاني: ما بعد القومية

270.....1. الاستبداد و بروز الحركات الإسلامية

273.....2. وهم المؤامرة الخارجية

282.....خاتمة

287.....فهرس الآيات

289.....فهرس الأعلام

296.....المصادر و المراجع

308.....الفهرس