وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة الجزائر 2

كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية

قسم الفلسفة

مذكرة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة

المســـــألـــــــة الـديـمـقـراطـيــة

في الفـكـــــر القــومـي العــربـــي

إعــداد الطـــالـــب: **إشراف الأستاذ الدكتـور:**

يـــــونــس شــرقــي **محمد نور الدين جباب**

أعضاء لجنة المناقشة :

أ . د : السعـــــدي بن أزواو ..... رئيسا

أ . د : محمد نور الدين جباب .....مشرفا و مقررا

أ . د : ميــلــود شـــكّـــار .....عضوا

د : أسمـــاء بلهـــــادي .....عضوا

السنة الجامعية :2013 -2014

شكر و عرفان :

شكرا و ألف شكر يا أستاذي

شكرا لكل معاني الصداقة المعرفية التي جمعتنا بك نحن تلامذتك

شكرا لمن علمني كيف أقف بشجاعة مدافعا عن مواقفي و أن أصحح ما أخطأت فيها

شكرا لمن كانت كلمته الطيبة حافزا لي للاهتمام أكثر بالجانب المعرفي و الأكاديمي أكثر

شكرا لمن وقف معي ذات لحظة عصيبة

شكرا و قد أنهيت رحلة بحث فيما أحسست أني أقدم به خدمة جليلة لأقراني من شباب أمتنا العربية

شكرا للأستاذ الدكتور

الفاضل :

محمد نور الدين جباب

إهــداء :

لكما يا من علمتماني حب الضاد في صغري ، لكما يا من سقيتماني انتمائي لأمتي العظيمة

لك يا من وضعت كل آمالك في ..لأنك أنت أمي أنت عائشة

لك يا من تفخر بي ، لا نتفق في بعض المواقف .. لكن تجمعنا دوما عروبتنا التي ورثتها عنك.. لأنك أنت أبي أنت خيذر

لكم إخوتي (رضوان ، فاطمة الزهراء ، عبد النور ، ندى الأنفال)

إلى الغالية : آمـــــــال بوثلجي

إلى كل رفاقي المؤمنين بالقضية القومية و المسألة الديمقراطية

شــكــرا :

شكري و سلامي لكل أسهم من قريب أو بعيد ..كل من ساعدني على أنجاز هذا العمل

الرفيق الدكتور : أحمد شوتري ، الرفيق الدكتور : مصطفى نويصر

الصديق : سمير رزاوي،

أخي الصغير المساهم في طباعة البحث : عبد النور

الزملاء : بن إيديري إخلاف، عبد النور شرقي، سهام لهوازي، إيمان بوسكين، أمين دوداري ، هناء سعادة

مـــقـــــدمـــة

مـقــدمـــــــة :

يعد الفكر القومي العربي من أكثر الإيديولوجيات أو المنظومات الفكرية و السياسية إثارة للاهتمام لدى الباحثين في الفكر العربي الحديث و المعاصر، حيث تم تصنيفه كأحد أهم ركائز هذا الفكر و أبرز لحظاته التاريخية، ذلك اعتبارًا لما طرحه رواد هذا التوجه من إشكاليات و مقترحات تصُبُّ في مسعى التوجه النهضوي العربي .

فكانت إشكالية النهضة محورا لنقاشه، مثلما كانت محورًا لدى تيار الإصلاح الديني و التيار العلماني من قبل.

هذه النهضة التي حملت بين جوانحها نقاطا ضرورية لا تتحقق إلا بها، لعل من أبرزها و أكثرها إثارة للجدل حول الفكر القومي العربي هي قضية الديمقراطية، بكل ما توصف به من تعدد في فهمها و من تفرع في أنواعها.

ففي رؤية كلية للفكر القومي العربي، هناك من يوجه له التهمة المرسخة في أفكار بعض التوجهات، و هي وجود تناقض أبدي بينه و بين الديمقراطية، و كأن القدر قد قرر عدم التزاوج بينهما !!!

هذا ما دفع بنا للبحث عن حيثيات المسألة الديمقراطية في الفكر القومي العربي للكشف عن ملابسات هذه التهمة قصد التحقق من صدقيتها و مشروعيتها مع المرافعة عن هذا الفكر قدر ما يمكن للباحث أن يؤديه تجاه المنظومة الفكرية التي انتسب إليها قناعة و طواعية .

فلا يعقل بأي حال كان إطالة مدة الصمت حول هذه التهم التي يوجهها العديد من مختلف المشارب التي لم تستطع هي أيضا تبرئة ذاتها من العبث بالديمقراطية ، فحين يوجه التيار الماركسي تهمة الاستبداد للقومية العربية، علينا أن نسأله عن ديمقراطية ستالين و ديمقراطية بيونغ يونغ و التداول السلمي على السلطة الذي يكرسه فيدال كاسترو طيلة ستة عقود !!!

و حين يتحدث تيار الإسلام الحركي عن جرائم القوميين، يحق لنا سؤاله عن ديمقراطية الخميني التوسعية و الإلغائية، و عن ديمقراطية رجب طيب أردوغان القمعية، و عن ديمقراطية جماعة الإخوان الانتهازية، و عن ديمقراطية حركة النهضة المحتمية بميليشيات الروابط .

كان على الباحث بكل ما يدفعه من دوافع ذاتية، و هي تتمحور أساسا في انتمائه للمدرسة القومية العربية، أن يلتزم بالمعايير الأكاديمية و بالنزعة العلمية و بالطرح الديالكتيكي الفلسفي، و أن يعالج هذه المسألة وفق مناظير متعددة حتى يصل إلى نتيجة معقولة و واقعية تتسم بموضوعية أكبر .

هذا هو الذي حاولنا تطبيقه في بحثنا، حيث قدمنا رؤية شاملة عن الفكر القومي عامة و عن الفكر القومي العربي خاصة، و عن علاقته بقضية الديمقراطية و الظروف المتحكمة في هذا الشأن، و عن التراكمات التاريخية التي رسمت المنحى الديمقراطي في الفكر القومي العربي.

و على هذا رسمنا مخططا لبحثنا تناولنا فيه **الاطار المفاهيمي و التاريخي للفكر القومي العربي** و فيه تحدثنا عن **تاريخ الفكرة القومية عامة** ، بعرض مفهومها و تمييزه عن مفهوم الأمة ، ثم عرض **تاريخية القوميات و الأمم في التاريخ الإنساني** ، ثم عن **القومية الأوروبية** و **القومية العربية** .

كما أننا قد عرضنا نموذجين تنظيريين حول **مفهوم القومية العربية و مقوماتها**، تمثلا في رؤيتي كل من المفكر القومي العربي العلماني **ساطع الحصري**، و المفكر القومي العربي مؤسس البعث **ميشيل عفلق** .

و هو ما قادنا إلى الحديث عن **التيار الفكري و السياسي للقومية العربية**، من **نشأة الحركة القومية العربية الثقافية** و عن **الحركة السياسية القومية العربية**، معرجين على أهم قطبين في التيار القومي العربي و هما **حزب البعث العربي الاشتراكي** و **الحركة الناصرية**، كان هذا في الجزء الأول من البحث ، أما في جزئه الثاني فقد قمنا بالبحث في **المسألة الديمقراطية**، إذ تناولناها من تعدد مفاهيمها (المفهوم الاجتماعي و المفهوم السياسي) في الفكر القومي العربي ، فابتداءً قدمنا **مفهوما شاملا للديمقراطية بتعريفها** و ربطنا ذلك **بملامح الديمقراطية في الفكر القومي العربي** .

تلاه عرض داخل هذا الفكر شمل **الديمقراطية الاجتماعية** و **الديمقراطية السياسية**، و آليات الحكم فيه، إذ كان **الانتقال من الحزب الواحد إلى الحزب القائد** و **من الفكرة المركزية إلى التعددية السياسية**.

و في الجزء الأخير من البحث حاولنا تقديم **رؤية جديدة للديمقراطية في الفكر القومي العربي**، إذ عرضنا اقتراحات تمهد **لدمقرطة هذا التيار**، تتضمن المعايير المثلى للانتقال الديمقراطي، من **المركزية إلى سلطة المواطنة و المجتمع المدني**، إذ أن المواطنة صارت الضامن للحياة الديمقراطية الحديثة، و التي تتطلب **تأسيسا لأمة**

المواطنين و تكريسا لديمقراطية الهوية ، ثم قدمنا **ختاما يحمل وجهة نظر الباحث حول المسألة الديمقراطية فيما استجدَّ من أحداث سياسية كبرى عايشها بنفسه** .

هذا البحث بما شهده من محطات كان في متناول الباحث نظرا لتوفر كمٍّ معتبر من الدراسات حول الفكر القومي العربي، و كذلك انطلاق مرحلة التنظير في المسألة الديمقراطية فيه، بما جعل الباحث يتعامل بمرونة كبيرة مع موضوع البحث، و دفع به إلى محاولة تقديم رؤية خاصة حوله .

و هو الذي جعله ينطلق في وضع الاشكاليات الأساسية التي يُبنى عليها البحث منهجيا ، **أهمها** :

- ماهي طبيعة العلاقة بين الفكر القومي العربي و الفكرة الديمقراطية ؟ هل هي علاقة تكامل أم تنافر ؟
- التساؤل عن تاريخية الفكر القومي العربي، و ماهيته، فما هي ؟

و هو الذي أجاب عنه الباحث بأن الحركة القومية العربية في أساسها هي حركة ديمقراطية نضالية من أجل تحقيق مطالب حضارية للأمة العربية.

- و يتساءل عن مفهوم الديمقراطية ، فهل هناك مفهوم واحد للديمقراطية أم تتعدد المفاهيم فيها ؟
- و أي مفهوم طبقه الفكر القومي العربي ؟ و أي المفاهيم التي فشل في تطبيقها ؟
- و يتساءل عن السبيل نحو زرع القيم و المبادئ الديمقراطية في الفكر القومي العربي، فهل هناك إمكانية لذلك ؟

و هو الذي أجاب عنه الباحث بتقديم جملة من الطروحات و المقترحات التي تصب في هذا الموضوع ، قصد تبيان عدم التناقض بين الفكر القومي العربي و بين المفاهيم الديمقراطية ، و هو ما سيلاحظه القارئ من خلال تفاصيل البحث .

الفصل الأول

الفصل الأول :

الإطار المفاهيمي و التاريخي للفكر القومي العربي

- **المبحث الأول** : تاريخ الفكرة القومية
  - **المطلب الأول** : مفهوم القومية و الأمة
  - **المطلب الثاني** : القوميات و الأمم في التاريخ الإنساني
  - **المطلب الثالث** : ميلاد القومية الأوروبية
  - **المطلب الرابع** : ميلاد القومية العربية
- **المبحث الثاني** : مفهوم القومية العربية و مقوماتها
  - **المطلب الأول** : مفهوم القومية العربية و مقوماتها عند ساطع الحصري
  - **المطلب الثاني** : مفهوم القومية العربية و مقوماتها عند ميشيل عفلق
- **المبحث الثالث** : التيار الفكري و السياسي للقومية العربية
  - **المطلب الأول** : نشأة الحركة القومية العربية الثقافية
  - **المطلب الثاني** : الحركة السياسية القومية العربية
  - **المطلب الثالث** : حزب البعث العربي الاشتراكي
  - **المطلب الرابع** : ثورة 23 يوليو و الحركة الناصرية

الفصل الأول – المبحث الأول – المطلب الأول

مفهوم القومية و الأمة :

يرى معظم دعاة الفكر القومي، من أجانب و عرب ضرورة التمييز بين القومية كـ " شعور عام بالإنتماء " إلى جماعة أو قوم أو أرض (وطن) و " الإنتماء الواعي " إلى الجماعة أو الأرض.[1]

بمعنى أن القومية "هي لحظة وعي و إدراك لانتماء فعلي إلى جماعة إنسانية لها مميزاتها و خصائصها"، إذ سنرى تفاعل العديد من الرؤى الفكرية التي حاولت التقرب من المفهوم الأدق للقومية كظاهرة و كوجود فعلي، فرضت ذاتها سياسيا في العهود المتأخرة المتَّسمة بالعودة من الأممية و الأفكار العالمية إلى القومية ككيان جديد له امتداده التاريخي عند كل جماعة إنسانية ، فنستعرض بعض التعريفات التي عرَّفت القومية ، أهمها ما جاء في موسوعة لالاند الفلسفية .

فأندريه لالاند يضبط مصطلح Nation على مفهوم الأمة و هو ما يعادل كل من المصطلحات (قوم ، شعب ، قبيلة ، جماعة) .

إذن لالاند يجمع خمس مصطلحات في مقابل Nation و يعرفها بتعريفين متباينين، الأول : " مجموعة الأفراد الذين يشكلون دولة Etat 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)

و المعنى الثاني أن : الأمة ترادف الجنسية Nationalité و هي بدورها لها معنيين عند لالاند ، الأول :" سمة حقوقية يملكها الأفراد بوصفهم مواطنين أو رعايا دولة "[2] .

1_ هاني الهندي : الحركة القومية العربية في القرن العشرين (دراسة سياسية) ، ط 1 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 2012 ، ص 36

2_ أندريه لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية ،ط 2 ، منشورات عويدات ، بيروت / باريس ، 2001 ، ترجمة و تعريب: خليل أحمد خليل .، ص 853

و الثاني :" جماعة موَّحدة اجتماعيا برابط متحد العرق Race أو أقلّه رابط المتحد الحضاري، التراث التاريخي، التطلعات المشتركة (حتى و إن كانت هذه الجماعة لا تشكل دولة) ". [1]

و من خلال المعنى الثاني الذي قدمه لالاند في تعريفه للجنسية Nationalité كرديفة للأمة (القومية) يفتح نقاشا هاما حول المقومات و الأسس التي تجعلنا نعرّف جماعة ما كأمة أو كقومية، فلالاند رأى أنها جماعة موحدة برابط رئيسي و هو العرق Race ثم تليه مجموعة من الروابط الثانوية (الحضارة و التراث التاريخي و التطلعات المشتركة) و هذا ما كان محل رفض لدى مفكرين مثل ساطع الحصري الذي ضبط مفهوم القومية استنادا إلى مشارب أوروبية، ألمانية تحديدا، حيث ينفي أولا أي دور للعرق Race أو الدم في أن يكون رابطا لتكوين أي أمة، لأن كل الأبحاث العلمية في علم الأنساب فنَّدَت بقاء الأمم محافظة على نقائها نظرا للتجانس و التنقل الطبيعي للبشر من مختلف البقاع و بين كل الأجناس، ثم يصوغ الحصري نظريته في هذه المقولة : " إن أسّ الأساس في تكوين الأمة و بناء القومية هو وحدة اللغة و وحدة التاريخ، اللغة تكوّن روح الأمة و حياتها، التاريخ يكوّن ذاكرة الأمة و شعورها "[2]

[3]و نجد بعض الباحثين ينقبون عن اشتقاقات لمصطلح القومية من اللغة العربية و ما يقابله في اللغات الأخرى حتى يتحدد المفهوم العام لها في صورته النهائية فكانت نتيجة البحث عن اشتقاقها اللغوي هي : " تشتّق القومية في اللغة من كلمة قوم ، و القوم مصدر قام أي اعتدل المرء أو الأمر و اتزن ، و قام بالأمر تولاه و اعتنى به ، قام الحق ظهر و ثبت ، و القوم أقرباء الإنسان الذي يجتمعون معه في أصل واحد أو أرومة واحدة ، و القوم هم جماعة من جدّ واحد ، و قومية الإنسان تعني قوامه أو ما يقوم به أمه أو يسند بقومه أي أهل نسبه ، فقامة المرء تقوم بقومه و انتمائه إليهم و ولائه لهم ، و قوام أمر المرء أي اعتداله ، و قيمته و قوته تكون بقومه ، فالقومية بهذا المعنى تعني علاقة القوم فيما بينهم ، و كلمة القوم جمع لا واحد له ، و القوم هم جماعة من الناس تربطهم ببعض علاقة اجتماعية .[4]

1- المرجع نفسه

2- ساطع الحصري : ماهي القومية ؟ ، ط 2 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1985، ص200

3

4- علي عباس مراد ، و عامر حسن فياض : الظاهرة القومية (مدخل إلى الفكر القومي العربي) ، ط 1 ، منشورات جامعة قار يونس ، بنغازي ، 1998 ، ص 26

و يقدر الباحث جمال قنان أن كلمة القومية قد ظهرت لأول مرة في الثلث الأخير من القرن الثامن عشر في مذكرات الإمبراطور النمساوي جوزيف الثاني بعنوان [1]« Disputes Autrichienne»

حيث جاءت للتعبير عن ثلاث مفاهيم متباينة ، أولها : الوطنية المتطرفة المستهجنة من طرف قطاع واسع من الرأي ، و ثانيها : الكفاح الذي تقوم به الشعوب المستعبدة للتحرر من ربقة السيطرة الأجنبية ، و ثالثها : هي عنوان لتيار سياسي ذو توجه متميز و برنامج سياسي ميداني و الذي يحتل في الخريطة السياسية موقعا في اليمين أو أقصى اليمين [2]

و يحيلنا ذات الباحث إلى تعريف قدمه الفيلسوف جون ستيوارت مل للأمة ، نستنتج منه أهم العوامل التي تكون أمة ما و هي :

1- العواطف المشتركة
2- الاتحاد في العنصر و السلالة
3- -اللغة
4- الدين
5- الحدود الجغرافية
6- الماضي السياسي و الاشتراك في تاريخ قومي . [3]

ما نلاحظه من خلال بعض التعريفات السابقة هو التركيز على رابطة الدم أو العرق و هذا ما يوحي أن القومية ظاهرة عنصرية تتميز بالتعالي المستمد من النسب، هذا ما لم يكن أصلا من أسباب نشأتها من وجهة نظرنا التي تدفعنا إلى تبني تعريفات أكثر قبولا للقومية و تكون بدورها منطلقا لحوار حضاري بين الأمم المختلفة ، من هذه

[1] جمال قنان : مفهوم القومية في الفكر الأوروبي في القرن 19 ، مجلة المبرز ، المدرسة العليا لأساتذة الآداب و العلوم الإنسانية ، الجزائر ، العدد 4 ، ديسمبر 1994، ص 92

[2] المرجع نفسه ، ص94

[3] المرجع نفسه ، ص108

التعريفات ما جاء في المصدر المهم للمفكر بندكت أندرسن في كتابه (الجماعات المتخيلة) الذي يقرّ فيه عدم إمكانية تدبر أي " تعريف علمي " للأمة و يرجع ظهور نظرية القومية إلى إخفاق الماركسية التاريخي الكبير . [1]

ثم يحاول تقديم تعريف مقرب للأمة فيقول: " الأمة هي جماعة سياسية متخيلة، حيث يشمل التخيل أنها محددة و ذات سيادة أصلا ". [2]

و ما قصده أندرسن بـ : " محددة " هو أنه لا وجود لعوامل تكوين ثابتة و مسطرية لكل الأمم و القوميات و هو ما دفع به إلى التحليل أكثر، حيث قسم القومية إلى ثلاثة أنماط :

1 – القومية الرسمية

2 – القومية الشعبية

3 – جمهوريات المواطنين.

كما أنه يوجد هناك قوميات لغوية كالقومية العربية، و قوميات أخرى لا تستند إلى لغة أصلية، بل حتى أنها تشكلت و معظم سكانها يتبنون لغة استعمارية. [3]

الجديد المهم في نظرية أندرسن هو اقتراحه " أن القومية لا ينبغي أن تفهم عبر ربطها بالإيديولوجيات السياسية المتبناة بوعي، بل عبر ربطها بالمنظومات الثقافية الكبرى التي سبقتها ". [4]

اللحظة الحاسمة في نظرية أندرسن هي تقديمه لعامل جديد يسهم في تكوين القومية هو العامل الثقافي و هو ما يصطلح عليه بـ " الزمن المتجانس الفارغ " الذي يعني به كل من الرواية و الصحيفة . [5]

1_ بندكت أندرسن : الجماعات المتخيلة (تأملات في أصل القومية و انتشارها) ، ط 1 ، شركة قدمس للنشر و التوزيع ش .م .م ، بيروت ، 2009 ، ترجمة : ثائر ديب، ص 50

2_ المرجع نفسه ، ص52

3_ المرجع نفسه ،ص42

4_ المرجع نفسه ،ص57

5_ المرجع نفسه ، ص64

ما استنتجناه من نظرية أندرسن هو التمييز بين اللغة الكتابية و اللغة الصوتية في تكوين الأمة، إذ يركز على دور الكتابة من خلال الطباعة و الكتابة الرسمية للدولة في تشكيل الأمة أو تدقيقا الدولة الأمة . [1]

ففي رحلة التمحيص عن تاريخية مصطلح الجماعة المتخيلة كمرادف للقومية أو الأمة، وجدنا باحثا آخر يقدر أنه هناك من سبق بندكت أندرسن في توظيف مصطلح الجماعة المتخيلة بزمن طويل، فيقرر يوسف الشويري أن عبد الله العلايلي هو من طور مصطلح الجماعة المتخيلة قبل أندرسن كمفهوم متطابق مع وجود القومية، فقصد العلايلي أن القومية ينبغي أن تمتلك (القوة المتخيلة للدين)، و أن تصبح هي نفسها عقيدة دينية جديدة قادرة[2]

كما أنه هناك من يضبط مفهوم الأمة أو القومية وفق أطر سياسية في حالة أرنست رينان، فهو يعرّف الأمة بأنها: " استفتاء يومي " كتعبير عن العيش في جماعة . [3]

هذا كان جوهر نظرية رينان في تكوين الأمة حيث يقرر أن أهم عامل في ذلك هو مشيئة المعيشة المشتركة، و قد تردد هذا في كتاباته .

في مقابل ذلك يقرر أرنست غلنر أن القومية نظرية للشرعية السياسية تتطلب عدم تقاطع الحدود الإثنية في دولة معينة على أن لا تفصل القابضين على السلطة عن البقية و هو شرط استبعده شكليا المبدأ في صياغته العامة . [4]

هذا التعريف في اعتقادنا يقترب من ما يجب أن يكون عليه مفهوم القومية كتفسير جيد لمبدأ المواطنة التي ترعى حقوق و واجبات كل أفراد الجماعة المتكونة و التي شكلت دولة حديثة كما نجد ذلك في قول اليازجي: "... و باتت القومية تعني التنازل عن الصالح الخاص، أو جزء منه في سبيل إحياء الشخصية المعنوية للأمة المتمثلة في الدولة و مؤسساتها الدستورية ". [5]

1_ المرجع نفسه ، ص65

2_ يوسف الشويري : مسارات العروبة (نظرة تاريخية) ، ط 2 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 2011، ص235

3_ عزمي بشارة : المجتمع المدني (دراسة نقدية / مع إشارة للمجتمع المدني العربي)، ط 1 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ،1998، ص250

4_ أرنست غلنر : الأمم و القومية ، ط 1 ، دار المدى ، دمشق ، 1999 ، ترجمة : مجيد الراضي ، ص16

5_ حليم اليازجي : جذور الفكر القومي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، في: بحوث الفكر القومي العربي ، إشراف : معن زيادة ، بيروت، معهد الإنماء القومي ، 1983 ، ص65

في حالات مقابلة نجد من يميز المصطلحات عن بعضها و يوضح الفرق بين الأمة و القومية ، و يتم التأكيد على أن الأمة هي ذات نشوء عفوي نتيجة لمقومات طبيعية ، فيما وجود القومية هي عمل إرادي واعٍ يعرف كيف يستدل بالعقل على مقومات وجود الأمة . [1]

فمنه نحال إلى أن القومية صارت التشكيل السياسي للأمة، و هو ما أخرج لنا مفهوم الدولة القومية التي عرّفها الباحثان مراد و فيّاض على أنها : " مصطلح يشير إلى هيمنة سلطة سياسية بذاتها على منطقة جغرافية معينة تتخذها مجموعة من الأفراد موطنا لها ن استنادا إلى اشتراكها في المقومات الثقافية و التاريخية و ربما اللغوية و العرقية أيضا ". [2]

و إذا كانت القومية هي الكيان السياسي للأمة فإن قيام هذه الأمة و ظهور قوميتها لا يكون إلا مع انهيار الاستعمار و انتهاء دوره التاريخي . [3]

في حين يتحول مفهوم القومية في مرحلة ما بعد الاستعمار إلى إيديولوجية للبرجوازية الوطنية و تتخللها بعض المخاطر و العثرات[4]

هنا تكون القومية حسب الباحثين في أربع نماذج متباينة و هي :

1- القومية المهيمنة Hegemony Nationalism .
2- القومية الخصوصية Particularistic Nationalism.
3- القومية الهامشية Marginal Nationalism.
4- قومية الأقليات The Nationalism of Mimorities. [5]

1_ هاني الهندي : الحركة القومية في القرن العشرين (دراسة سياسية)، ص39

2_ علي عباس مراد ، و عامر حسن فياض : الظاهرة القومية (مدخل إلى الفكر القومي العربي) ، ص33

3_ المرجع نفسه ، ص83

4_ المرجع نفسه ، ص84

5_ المرجع نفسه ، ص86و87

نحن نكون متفقين مع عزمي بشارة حين يصف القومية بأنها: " مواطنة تطورت عبر بناء تصور للأمة ". [1]

فهو التصور الذي يجب (في نظرنا) أن يكون ملازما للظاهرة القومية لتكون تعبيرا جيدا للمواطنة التي تضمن الحقوق الجماعية (الوطنية) و الفردية (المواطناتية) من سيادة الأمة في مجالها و حقها في تقرير مصيرها و حقوق أفرادها في التمتع بالحريات العامة و مزايا انتمائهم لهذه الأمة .

إن ما يمكن أن يلخصه الباحث حول مفهوم القومية و الأمة هو أن القومية تعبير عن كيان سياسي لأمة تكونت باجتماع عوامل ربطت جماعة من الأفراد، أهم هذه العوامل هي: وحدة اللغة، وحدة التاريخ، و مواجهة المصير المشترك. و هي العوامل الثلاث الأهم و الأكثر تأثيرا في تكوين أي أمة تكون قادرة على الوثوب إلى تكوين كيانها السياسي (القومية) و لتصبح الدولة الآمة في وجهها النهائي.

1_ عزمي بشارة : في المسألة العربية (مقدمة لبيان ديمقراطي عربي) ، ط 2 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 2010، ص 185

الفصل الأول – المبحث الأول – المطلب الثاني

القوميات و الأمم في التاريخ الإنساني :

يرى أرنست غلنر أن عصر الانتقال إلى الصناعية كان محكوما أيضا وفق نموذجنا بأن يكون عصر القومية ، فترة إعادة التسويات المضطربة، التي كانت تجري فيها التعديلات إما على الحدود السياسية أو الحدود الثقافية ، أو كليهما لكي ترضي الضرورة القومية الجديدة .[1]

و بذلك يربط غلنر بداية تشكل القوميات مع ظهور الثورة الصناعية المبكرة التي تفرض على الأمم التموضع و تشكيل كياناتها السياسية و الاقتصادية لمسايرة الواقع الجديد الذي يصفه فيما بعد بأنه الطور الأكثر عنفا من القومية، نظرا إلى الوضع الذي خلقه هذا الواقع الجديد من مشهد اجتماعي غير مستقر و عدم مساواة حادة سياسيا و اقتصاديا و تعليميا .[2]

كما تقترن تاريخية المستوى الوجودي السياسي للارتباط القومي بفعل عوامل و ظروف خاصة و محددة بعصر النهضة الأوروبية، إذ يغطي عصر النهضة في أوروبا فترة زمنية تمتد على وجه العموم ما بين القرنين السادس عشر و السابع عشر، هو ما يمثل عصرا بل مرحلة مميزة في تاريخنا العام، بقدر ما طبعته النهضة بطابعها الخاص .[3]

و يقدر ذات الباحثَين أن ظروف نشأة المستوى السياسي للظاهرة القومية في أوروبا عصر النهضة قد تأثرت بمجموعة كبيرة من العوامل، منها عوامل اقتصادية تمثلت بظهور الرأسمالية و عوامل اجتماعية تمثلت بظهور

1_ أرنست غلنر: الأمم و القومية ،ص 84

2_ المرجع نفسه ،ص 205

3_ علي عباس مراد ، و عامر حسن فياض: الظاهرة القومية (مدخل إلى الفكر القومي العربي) ، ص54

البرجوازية، و عوامل سياسية تمثلت بظهور الملكية المطلقة، و عوامل ثقافية تمثلت بإحياء الثقافة الإغريقية و الرومانية مع الاهتمام بالعلوم الطبيعية، لتنتهي جميعا إلى خدمة بناء الدولة القومية . [1]

ارتكازا على هذه العوامل التي يقدر الباحثان أنها كانت دافعا رئيسا لنشأة الظاهرة القومية و تكتل الأمم في التاريخ الإنساني، نستنتج أن الظاهرة القومية تتولد في فترة نمو و رقي حضاري لأمة من الأمم أو في حالات أخرى نتيجة تعرضها لتحديات تاريخية مفصلية تهدد كيانها الهويَّاتي.

في بحث آخر هناك من يربط بروز الظاهرة القومية بأحداث ثورية و هو ما ذهب إليه هاني الهندي حين قرر أن القومية كانت تتويجا لسلسلة طويلة من التغييرات و التحولات الاقتصادية و السياسية و الاجتماعية و الفكرية، تركزت فيها ثلاث أحداث مفصلية، الأول : هو الثورة الأمريكية في العام 1776، و الثاني : هو الثورة الفرنسية في 14 جويلية 1789 لتضع حدا لطغيان الملك الفرنسي و لطبقتي النبلاء و رجال الكنيسة، و الثالث : هو ظهور الثورة الصناعية في بريطانيا . [2]

كما يقدر الباحث ذاته أن بذور الفكرة القومية و مضامينها التحررية و الديمقراطية انتشرت إلى بقية أنحاء العالم ، بادئة من بلدان أمريكا اللاتينية بعد استقلال الولايات المتحدة و ظهورها كقوة إقليمية فاعلة في القارة الجديدة، مانعة الدول الأوروبية من ممارسة نفوذها و سياساتها في بلدان القارة، حسب ما تضمنه مبدأ ((مونرو)) الذي أُعلن في 02 ديسمبر 1823، فلم يتوقف انتشار الفكرة القومية، إذ وصلت موجاتها إلى آسيا حاملة رياح التغيير و تأمين الحريات لهذه الشعوب. [3]

و يعود ارنست غلنر إلى تصنيف القوميات في التاريخ الإنساني مميزا ذلك من منطلق جغرافي ، مستشهدا بما جاء به- بلامياتز – الذي سمى نوعين من القومية : القومية الغربية و القومية الشرقية، " فالطراز الغربي هو النوع الإنبعاثي أو التوحيدي و هو نموذج القرن التاسع عشر ، يرتبط بروابط عميقة مع الأفكار الليبرالية ، بينما كان النوع الشرقي ، ممثلا بنوع من القومية الذي عرفه و كان موجودا في موطنه البلقاني " . [4]

1- المرجع نفسه ، ص 56

2- هاني الهندي : الحركة القومية العربية في القرن العشرين (دراسة سياسية) ، ص 37 و 38

3- المرجع نفسه ، ص40

4- أرنست غلنر : الأمم و القومية ، ص 185

المثير للانتباه هو تلك النظرة العنصرية المميزة بين الشرق و الغرب ، إذ يرى – بلاميناتز – أن القومية الغربية هي النوع الرقيق و اللطيف من القومية ، أما النوع الشرقي منها فقد كان مقرفا أو محكوما عليه بالقرف ، بسبب الظروف التي أنشأته .

و كما يجب أن يكون عليه الباحث من اندماج في محيطه و تاريخية جماعته البشرية التي تحضنه و تلهمه نسج أفكاره و بناء مواقفه ، يمكننا القول بالاتفاق مع – بلاميناتز – في وصف القومية الشرقية بالقرف في حالة القومية الأكثر شهرة و درامية لقومية شتات ناجحة و هي (إسرائيل) ... " لقد حلت مشكلة أوروبية بخلق مشكلة أسيوية ، لم يكد الإسرائيليون يبدؤون التفكير بها ، فيشير الدين اليهودي في الشتات إلى القدس ، و حالما عادت الصهيونية شبه الدنيوية (شبه العلمانية) إلى القدس استخدمت لبعض الوقت الكليشيهات الاشتراكية العتيقة أو الشعبوية لأوروبا القرن التاسع عشر " . [1]

هذا المشهد لهذا النوع من القوميات يشكل مدخلا لأكثر الفصول رُعبا في تكوين القومية على دماء و أشلاء أبناء قوميات أخرى، إنها القوميات الدموية، قومية إسرائيل الصهيونية، و ربما ندخل في حالة الغرابة حين نلتقي بمفكر يهودي مثل – إيليا كيدوريا – و هو يتبنى موقفا معاديا بصراحة للقومية في كل ما يقوله عنها فهو يعتبرها : " انحرافا طارئا يمكن تفاديه ، ولَّده بالمصادفة مفكرون أوروبيون " . [2]

و ربما يكون موقف – إيليا كيدوريا – من القومية هو تبنيه النزعة الإنسانية الرافضة للعودة نحو الخلف و نحو تراث الجماعات البشرية ، لكن غلنر يرد على ذلك في وصفه للقومية : " هي عودة ظهور قوى الرُجعَى (عودة إلى صفات الأسلاف) للدم أو الإقليمية " و يقرر غلنر أن هذا الوصف يتبناه كل من محبي القومية (القوميون) و كارهيها أمثال (كيدوريا) ، إذ يعتقد الأولون أن هذه القوى السود بمثابة حافز للحياة ، و الأخرون يرون فيها قوى بربرية ، و في الحقيقة أن إنسان عصر القومية ليس ألطف و لا أقذر من أناس العصور الأخرة حسب غلنر.[3]

1_ المرجع نفسه ، ص 196

2_ المرجع نفسه ، ص 228

3_ المرجع نفسه ، ص 235

وذلك رغم أن القومية انتقائية بصورة انتهازية في موقفها من التقاليد، و كلا الطرفين عقلاني حسبه، فهو يتبنى هذا الموقف التوفيقي بين دعاة القومية و خصومها .[1]

ما يتوصل إليه الباحث من خلال الآراء المعروضة أمامه هو أن الفكرة القومية تمخضت عن نقاش فكري حاد بين دعاتها و خصومها ، و كان لهذه الفكرة أن تصبح السمة الغالبة على عصر مهم من التاريخ الإنساني تطَّبع بطابعها و خضع لمبادئها ، فتكونت القوميات بأصنافها المتباينة من غربية و شرقية ، و منه تحولت الفكرة القومية إلى حركة سياسية لها أهدافها و مطامحها، و التي تلخصت أساسا في إيضاح كيان كل أمة و الدفاع عن مصالحها بالاستناد على أهم قاعدة، و هي التراث التاريخي للأمة التي تتكون فيها هذه القومية .

و في مواصلة لمحاولة فهم أعمق عن الظاهرة القومية تاريخيا، نضع منظار بحثنا نصب أهم نوعين أو صنفين من القومية ، مفصلين ظروف تكونهما، و المخاضات التي ترتبت عن ذلك، حتى نتقرب إلى الأهداف الحقيقية (السياسية و الحضارية) التي سعت إليها الحركات القومية ، سنتناول القوميتين الأوروبية و العربية ، باعتبارهما أبرز قوميتين تمتلكان رصيدا نضاليا يستحق التعرف عليه .

1_ المرجع نفسه ، ص240

الفصل الأول – المبحث الأول – المطلب الثالث

ميلاد القومية الأوروبية :

يرى الباحث هاني الهندي أن لحروب – نابليون بونابارت – دور مهم في نشر الفكرة القومية، فالثورة الفرنسية تعرضت لمؤامرات الملوك الأوروبيين الذين خشوا من انتشار أفكارها المتمثلة في (الحرية و الإخاء و المساواة) بين شعوبهم ، فبدأوا يعدّون العدّة لضربها في مهدها .[1]

فقد أثارت هذه الحملة الأجنبية (الأوروبية) مشاعر الفرنسيين، ثم يفصل ذات الباحث الأسباب الجوهرية التي دفعت نحو ظهور القومية في أوروبا، إذ يربطها مع تبلور فكرتي الحريات و الديمقراطية، و مع اشتداد ساعد الصناعة و غلبة الاتجاه العقلاني، فكانت القومية في أوروبا الغربية تسعى بشكل عام بعد الثورة الفرنسية إلى تحقيق هدفين، الأول : إقامة دولة، و الثاني : إرساء نظام ديمقراطي برلماني .[2]

فيما يقسم الباحث جمال قنان ظهور القومية في أوروبا إلى ثلاث مراحل: " مرحلة النشأة حتى العام 1815 و المرحلة الثانية حتى العام 1871، و المرحلة الثالثة التي تنتهي عند العام 1914 ".[3]

و هو ما يلزمنا بمراعاة التدرج التاريخي لميلاد القومية الأوروبية التي لم تظهر في مدة قصيرة، حيث كانت نتاجا لتراكمات تاريخية، متمخضة عن جملة من الأحداث المفصلية التي حسمت المنعرجات الكبرى و الخطيرة في تاريخ أوروبا و في التاريخ الإنساني برمته .

هذه هي الأحداث التي غيرت الأفكار و الرؤى بالقدر ذاته، أو أكثر، من الذي غيرت به مصائر البشر و أوضاعهم السياسية العامة، نذكر من ذلك حالة الفيلسوف الألماني – فيخته – الذي كان قبل انهيار دولة بروسيا

1_ هاني الهندي : الحركة القومية العربية في القرن العشرين (دراسة سياسية) ، ص 39

2_ المرجع نفسه ، ص 39 و 40

3_ جمال قنان : مفهوم القومية في الفكر الأوروبي في القرن 19 ، ص 92

أمام جحافل – نابليون – ذو نزعة عالمية إنسانية، ذُهل لما أصاب ألمانيا من الذّل و المهانة على يد الجيوش الأجنبية، إذ أحدثت هذه الصدمة انقلابا عميقا في نفسيته و في آرائه السياسية، و عبر عن هذا الشعور الكئيب الذي سيطر عليه من جراء هذه الحالة و كذلك عن أمله في المستقبل في سلسلة من المحاضرات . [1]

هذا الوضع المأساوي الذي أصبحت عليه ألمانيا هو الذي غيّر من – فيخته – الفيلسوف ، و جعلته يبدل منطلقاته الفكرية ، حيث رسم فيها بعض معالم الفكر القومي الألماني ، الذي يصفه الباحث بأنه فكر معادي للديمقراطية و العدالة الاجتماعية و أنه ضد فكر الاقتراع العام و حقوق الأقليات القومية التي يجب خنقها و كتم أنفاسها و كذلك ضد اليهود الذين يجب أن يعتبروا أجانب و ليسوا ألمان، فالروح القومية لا تتماشى مع الديمقراطية و التحررية اللتان هما من صنع الرأسمالية اليهودية. [2]

- السؤال الذي يفرض ذاته علينا هو: هل حقيقة الفكر القومي الألماني هي كل هذه الصفات العنصرية التي سردها الباحث فيما تضمنه فكر الألمان ؟

يقرر ساطع الحصري عكس ذلك، إذ أن نشأة الفكر القومي عند الألمان كان محصلة لملاحظاتهم للفرق بين الدولة و بين الأمة ... فصاروا يعبرون عن الانتساب إلى الدولة بكلمة Nationalitat، و الانتساب إلى الأمة بكلمة Volkstum. [3]

و من هذا الفرز بين الدولة و الأمة ينطلق – فيخته – في التأسيس لنظريته حول الأمة، الأمة الألمانية كما يجب أن تكون حسبه، ثم عمم القاعدة الموحّدة لها على باقي الأمم ليقرر أن ذلك هو قانون منطقي يكون أسَّ الأساس في تكوين أي أمة من الأمم، – ففيخته – يرى أن اللغة هي جهاز الاجتماع في الإنسان، فهي حلقة الربط و أداة الوصل بين أفراد الجماعة البشرية التي يمكن أن نسميهم أمة، و عنده اللغة و الأمة أمران متلازمان و متعادلان فالذين يتكلمون بلغة واحدة يكونون كلاً موحدًا، ربطته الطبيعة بروابط متينة و إن كانت غير مرئية، ثم يتوصل الحصري في محصلة عرضه لآراء – فيخته – في القومية بقوله : " إن – فيخته – يعتبر اللغة أساس القومية" . [4]

1_ المرجع نفسه ، ص 94

2_ المرجع نفسه ، ص 103

3_ ساطع الحصري : ماهي القومية ؟ ، ص 32

4_ المرجع نفسه ، ص 56

إذن القومية الألمانية تكونت على أساس العامل اللغوي الذي سطرته التراكمات التاريخية التي جعلت الجماعة البشرية المعنية بأن تكون أمة واحدة تتكلم لغة واحدة كذلك، و هذا ما ينفي صفات العنصرية المتطرفة عن القومية الألمانية، على الأقل فكريا لأنها لا تعتمد بأي حال من الأحوال على رابط الدم أو العرق .

و عن النموذج الإيطالي فإن – مازيني – يتصدر طليعة الفكر الإيطالي الذي ناقش مسألة القومية، حيث يعتبر أن القومية الحقيقية هي تلك التي تعمل من أجل المساواة و التعاون المخلص بين الأمم – فمازيني – يؤمن برسالة إيطاليا الموحدة في تحقيق الوحدة المعنوية للجنس البشري كله، و يريدها أن تكون (روح العالم) و مركز دين الإنسانية الجديد، فهو من أنصار الإصلاحات الاجتماعية العميقة دون أن تصل إلى المساوة التامة التي يراها غير ممكنة، كما يرفض فكرة الصراع الطبقي، و يرفض اعتبار أن المادة وحدها هي الغاية من وراء سعي الإنسان، في نفس الوقت الذي يحذر فيه من خطورة إرادة الشعب عندما تُظلل و تُحرف عن أهدافها . [1]

هذه النزعة هي التي طبعت القومية الإيطالية غير المتحمسة بالشكل الذي كانت عليه القومية الألمانية، إذ كانت أقل تقدما و وعيا منها بالفكرة القومية . [2]

إذ نجد أن لكل جزء في إيطاليا سياسة خاصة تختلف عن الأخرى و معادية لها، غير أن النتيجة الوحيدة لحركة الحرية القومية هي إبدال رد الفعل الأبوي إلى رد فعل شديد اتجاه الأجنبي، و هو ما أدى إلى ارتباط الفكرة القومية مع فكرة الحرية، فقد صارت إيطاليا بلادا تظهر فيها الوطنية القومية بعودة إلى التقاليد و بعصبية أخذت تناضل ضد كل دخيل أجنبي، الآتي بالحرية . [3]

إذن القومية الإيطالية ركزت على مبدأ الوحدة السياسية بين كل المدن الإيطالية و اعتمدت على رابط الجنس لمواجهة الأجانب القادمين من خارج هذا المحيط الذي يستوطنه الطليان، و هذا ما يدفع بنا إلى الجزم أن القومية الإيطالية هي حركة سياسية بالأساس، تفتقد إلى التنظير الفكري الذي وجدنا في القومية الألمانية .

1_ جمال قنان : مفهوم القومية في الفكر الأوروبي في القرن 19، ص 105و 106

2_ نور الدين حاطوم : تاريخ الحركات القومية (ج1 – يقظة القوميات الأوروبية) ، ط 2، دار الفكر ، 1979

3_ المرجع نفسه ، ص312

و عن القومية الفرنسية ، هناك تنظير فكري حولها رسم حدوده المفكر – أرنست رينان – الذي ذكر و انتقد العوامل التي قررها مفكرون آخرون على أن لها دور في تكوين القومية و هي :

1/ عامل الأسرة المالكة

2/ وحدة الأصل

3/ وحدة اللغة

4/ وحدة الدين

5/ الاشتراك في المصالح

6/ العوامل الجغرافية

7/ الأمور الاستراتيجية . [1]

حيث رفض – رينان – كل هذه العوامل و قرر أن الاشتراك في تراث ثمين من الذريات الماضية و الرغبة في المعيشة المشتركة ، مع الاحتفاظ بذلك التراث المعنوي المشترك و السعي وراء زيادة قيمة ذلك التراث هو أسّ الأساس في تكوين الأمة . [2]

و الأمة في نظر – رينان – " ليست إلا جماعة من الناس الذين يشاؤون أن يعيشوا سوية ". [3]

انتقد هذه النظرية – بندكت أندرسن – كذلك في جانب الذكريات " يقول رينان الذائع أن الأمم لا بدّ أن تكون قد (نسيت أشياء كثيرة) " لكنه يذكرنا أيضا ، و يا للتناقض ، بما تتميز به القومية من قوة خيال. [4]

إذن القومية في الفكرة الفرنسية تستند إلى عامل واحد و أساسي و هو مشيئة المعيشة المشتركة المصطحبة بنسيان ذكريات كثيرة ، و التي تؤدي إلى إضعاف هذه المشيئة ، ذلك حسب – أرنست رينان – .

1- ساطع الحصري : ماهي القومية ؟ ، ص 106

2- المرجع نفسه ، ص 107

3- المرجع نفسه ، ص 113

4- بندكت أندرسن : الجماعات المتخيلة (تأملات في أصل القومية و انتشارها) ، ص 155

و في الفكر الماركسي نجد تنظيرا للفكرة القومية لكن بأسلوب يتماهى مع مبادئ المادية الاقتصادية – فستالين – يقرر أن " اجتماع جميع العلائم هو وحده يعطينا الأمة "، و هي أربعة مقومات :

1/ جامعة اللغة

2/ جامعة الأرض

3/ جامعة الحياة الاقتصادية

4/ جامعة التكوين النفسي. [1]

كما أن ستالين يعتبر الأمم العصرية وليدة لعهد الرأسمالية، [2] و هذا ما يفسر عَدَاء الماركسية التاريخي مع الفكرة القومية التي هي تراجع عن الأممية التي طالما روجت لها المدارس الاشتراكية.

نخلص برؤية شاملة عن ظروف نشأة الظاهرة القومية في أوروبا عصر النهضة، فهي قد تأثرت بمجموعة كبيرة من العوامل أهمها :

1 – الثورة الاقتصادية الرأسمالية (الرأسمالية الميركانتيلية) ، و احتلال الطبقة الوسطى (البرجوازية) لمركز الصدارة في المجتمع الأوروبي .

2 – بروز السلطة الملكية المركزية بعد انحدار سلطة الإقطاع و النبلاء.

3 – انتصار السلطة السياسية الزمنية على السلطة الدينية الكنسية .

4 – انتصار الفكر العقلاني من خلال حركة الإصلاح الديني و حركة التنوير. [3]

كانت هذه هي مخاضات القومية في أوروبا و ذلك في أشكال متباينة ، من باب العوامل المؤدية إلى تكونها، و ظروف نشأتها، و بالتأكيد فقد ألهمت الحركة القومية في أوروبا الأمم الأخرى لتنتقل هي أيضا إلى عصر القومية و

1_ ساطع الحصري : ماهي القومية ؟ ، ص 144و 145

2_ المرجع نفسه ، ص155

3_ علي عباس مراد ، و عامر حسن فياض : الظاهرة القومية (مدخل إلى الفكر القومي العربي) ، ص65

منها الأمة العربية التي شهدت رحلة عسيرة في درب تكوين قوميتها، فما هي الظروف و العوامل التي أدت إلى نشأة القومية العربية ؟

الفصل الأول – المبحث الأول – المطلب الرابع

ميلاد القومية العربية :

يقودنا البحث عن نشأة القومية العربية إلى السعي نحو فهم أعمق للظروف العامة التي كانت تعايشها الأمة العربية وقتذاك، والتي كان لها الدور الرئيسي في توجيه مسار الأحداث والتغيرات السياسية الخطيرة الطارئة في المنطقة العربية التي كانت على شكل ولايات تابعة إداريا وسياسيا إلى سلطة الخلافة العثمانية في إسطنبو ، هذه الخلافة كانت بدورها تعيش هزات عنيفة جعلها تنحو منحى الانحدار الحضاري المنبئ بزوالها، إن هذا السعي نحو البحث العميق نابع من الشعور بأنه ما تزال هناك حاجة ماسة إلى دراسة شاملة عن القومية العربية، بوصفها حركة تاريخية و عقيدة فكرية ، وإذا لم يتناول أي عمل أكاديمي القومية العربية إلى الأن في تاريخها الكلي الذي يمتد عبر أكثر من قرن، وفضلا عن ذلك، فإن استمرار الجدل العلمي بشأن تاريخ أصولها الدقيقة، وطبيعتها السياسية وأهميتها الفكرية يتطلب إلقاء نظرة جديدة على الموضوع [1]

و في إطار بحثنا التقينا ببحوث تحلل تاريخ وأسباب ميلاد القومية العربية تحليلا جادا هو الأقرب إلى العلمية وهو الذي كان في كتاب الظاهرة القومية، حيث تم حصر الأسباب الأساسية التي كانت مرجعا لميلاد هذه القومية وهي ستة :

1/حالة الضعف والتدهور التي انتابت الدولة العثمانية ومقارنتها بنهضة أوروبا التي أخذت من دولها بالمبادئ القومية.

2/ إدراك مفكري عصر النهضة العربية الحديثة، للدور العثماني التركي في إهمال المساهمة العربية في إدارة دولة يمثل العرب فيها أكثر من نصف رعاياها.

3/ الاحتكاك بأوروبا عصر القوميات.

1- يوسف الشويري : مسارات العروبة (نظرة تاريخية) ،ص10

4/ حرص المثقفين العرب من المسيحيين و بخاصة في بلاد الشام على التبشير برابطة جديدة تربطهم بالعرب المسلمين في ظل دولة لا تخضع لنير العثمانيين، فكانت الرابطة القومية هي الرابطة التي بشروا بها و أسسوا لها فيما بينهم وبين العرب المسلمين من صلات اللغة و القيم و التاريخ و المصالح و الأهداف المشتركة، لأن هذه الرابطة التي تؤسس لا يكون الدين عامل تميز فيها ، بل تقوم على عامل ربط مهم هو الرابطة القومية.

5/ سياسة التتريك التي اتبعتها جماعة الاتحاد و الترقي وتفضيلها للأتراك على غيرهم من رعايا الدولة العثمانية.

6/ ثورة الاتصالات والمواصلات التي أنهت العزلة التاريخية لأهالي الولايات العثمانية، وقربت بين العرب وأشعرتهم بروابطهم العديدة، و وحدة همومهم و آلامهم و آمالهم و نقلت أفكارهم إلى بعضهم، فنشرت الحركات القومية أفكارها وبشرت بمبادئها. [1]

هذا كان عن الأسباب الأساسية التي دفعت نحو ميلاد القومية العربية التي نحتاج إلى وضع تعريف عام لها يقربنا أكثر إلى فهمها بعمق، فنستحضر بعض التعريفات التي وردت في كتابات المفكرين القوميين ،ك – عبد الله العلايلي – الذي يصفها فيقول : " القومية العربية، هي شعور العرب بوجودهم الاجتماعي التام شعورا ذاتيا لا موضوعيا، بحيث يلازمهم خيال الجماعة العربية، كمركب نفسي وحيوي، ملازمة وجدانية بالغة، فلا ينفك كل عربي شاعرا في جبر غريزي بالصلات والروابط المتينة الشائعة على وجه الأرض تنقل لديه الجماعة من ظاهر الحياة إلى باطن النفس ". [2]

هذه الروابط التي تحدث عنها – العلايلي – ستكون محل تحليل أعمق خاضه كل من – ساطع الحصري – و – ميشيل عفلق – و تكون محور بحثنا في المطالب التالية.

كما وجدنا تعريفات للقومية العربية قدمها – هاني الهندي – والتي استقاها من أدبيات وتراث الفكر القومي العربي، ففي كراس بعنوان ((المنهج القومي العربي)) جاء عن القومية العربية إنها : "إيمان صريح يشهد به العربي على نفسه يوحيه عليها في أعماله فيقول: (أشهد أن أمة العرب واحدة، أنا منها وإليها و أن وطنها العربي بكليته وطني، وأن حق الأمة في تقرير مصيرها بيدها، وفي سيادتها سيادة مطلقة تامة و استقلالها ناجزا في حيز الوطن و في أمورها الخارجية هو حق مطلق لها، وأن مصلحة أمة العرب، وغاياتها فوق كل مصلحة وغاية) "

1_ علي عباس مراد ، و عامر حسن فياض : الظاهرة القومية (مدخل إلى الفكر القومي العربي) ،ص142و143

2_ عبد الله العلايلي : دستور العرب القومي ، ط 2 ، دار الجديد ، بيروت ، 1996 ، ص101

فالقومية العربية إذن عقيدة مستمدة من العرب، عائدة إليهم، جامعة لهم، مؤلفة بقواهم السياسية و الثقافية و الاقتصادية، هدفها تحرير الأمة العربية تحريرا كاملا من النفوذ الأجنبي بشتى مناحيه وأشكاله وصوره و أسمائه، من المظالم المختلفة القائمة فيها، وذلك بإنشاء كيان عربي سياسي عمراني موحد قائم على أسس من سيادة الأمة والتقيد بمصلحتها و أخوتها أخوة شاملة، والمساواة التامة بين أبنائها، و العدل في مجتمعها باعث للعرب في سبيل الرقي المادي والمعنوي [1]

في كتاب آخر موسوم بالكتاب الأحمر هناك تساؤل: ماهي القومية العربية ؟ فيعرفها بأنها: ((مجوعة الصفات و المميزات والخصائص والإرادات التي ألفت بين العرب وكونت منهم أمة: كوحدة الوطن و اللغة و الثقافة و التاريخ و المطامح و الآلام و الجهاد المستمر و المصلحة المادية و المعنوية المشتركة، و القومية العربية هي محل تقديس وفخار عند العرب ، لأنهم بها تميزوا عن سائر الأمم و امتازوا عليها خلال العصور، و بها نهض مجدهم الحاضر وكفل لنفسه النمو والبقاء إلى الأبد)). [2]

وبعد عرضه لهذه التعريفات يخلص صاحب البحث الذي استقينا منه تعريفات القومية العربية إلى أن القومية العربية هي فكرة تهدف إلى تحقيق وحدة الأمة العربية و إقامة دولة واحدة لها في الوطن العربي الكبير، وبناء نهضة جديدة بعد قرون من الغياب شبه الكامل عن مسيرة التاريخ الإنساني، فالقومية في جوهرها دعوة لتأكيد هوية الأمة وشخصيتها الخاصة المميزة أمام الغير، وهي إذن فكرة أي إنها فكرة وحركة نضالية تهدف إلى بناء دولة خاصة بالعرب بعد أن تتحرر الأمة من الحكم الأجنبي و تتوفر الحرية لأبنائها ، وهي حركة اعتراض ومقاومة وجمع شمل الأمة و إنهاضها، وعليه فإنها حركة لتعويض الأوضاع الفاسدة و إزالتها من جهة، و إقامة نظام عربي جديد أفضل من جهة ثانية، وهي حركة مستقبلية تعتمد على الجيد و الحي و المفيد من الماضي، لتغيير الحاضر ودفعه إلى وضع مستقبلي أحسن و أكثر تقدما، و لصالح القطاعات الشعبية الواسعة لتوفر العدالة لها و مستخدمة أساليب العلم و العقلانية و التقدم . [3]

1- المنهج القومي العربي ،مطبعة المعارف ، بغداد ، 1935 ص2و3 ، جمعية الجوال العربي، في: هاني الهندي: الحركة القومية العربية في القرن العشرين (دراسة سياسية) ، ص179

2- الكتاب الأحمر ، في : هاني الهندي : الحركة القومية العربية في القرن العشرين (دراسة سياسية) ، ص179

3- هاني الهندي : الحركة القومية العربية في القرن العشرين (دراسة سياسية) ص180

فهذا هو المأمول من الحركة القومية العربية الذي يتصوره الباحث و يتفق معه كون القومية العربية هي فكرة حضارية و حركة للتحرر من العبودية و مدنية بسعيها للديمقراطية السياسية و الاجتماعية المحققة من خلال اكتساب الحقوق الثقافية والتعليمية و الحريات العامة و الخاصة للمواطن العربي، فقد عاشت القومية العربية وقت ميلادها مخاضات كبيرة تفتقت عن اليقظة العربية التي كانت مع بداية النهضة الفكرية العامة، و كانت هي ذاتها وليدة لهذه النهضة، يقرر – علي المحافظة – أن المسيحيين العرب كانوا الأسبق على العرب المسلمين في التحسس بالشعور القومي، فرواد الحركة القومية العربية تخرجوا من المعاهد التي أنشأتها الإرساليات التبشيرية والطوائف المختلفة [1]

كما أنه قد تشكلت أولى الجمعيات السرية من طرف العرب المسيحيين و التي نددت بالحكم التركي و طالبت باستقلال الولايات العربية عن الدولة العثمانية، فقد تأسست (جمعية بيروت السرية) عام1875 من طرف بعض الطلاب في الكلية الأمريكية السورية البروتستانتية بالجامعة الأمريكية [2] و في العام 1881 أنشئت جمعية سرية أخرى هي (جمعية حقوق الملة العربية) من طرف المثقفين العرب في بيروت و دمشق و طرابلس و صيدا، كانت تنادي بالوحدة الإسلامية المسيحية ضمن الإطار القومي العربي [3]، ثم تأسست (جمعية النهضة العربية) في الأستانة على أن يكون مركزها الثابت هو دمشق، كان أبرز مؤسسيها هم : – محب الدين الخطيب – و– عارف الشهابي – مع – عبد الكريم الخليل – و– شكري الجندي –، في مطلع القرن العشرين [4]

تلتها (عصبة الوطن العربي) في باريس بهدف تحرير الولايات العربية من الحكم التركي، كان مؤسسها هو — نجيب عازوري – في العام 1904 [5]

و قد حدد – علي المحافظة – الفترة بين 1908 و 1914 كفترة سماها بالعهد الدستوري وسمى الجمعيات القومية العربية التي نشطت وناضلت في تلك الفترة من الزمن:

1/جمعية الإخاء العربي–العثماني 1908 (بالأستانة). [1]

1_ علي المحافظة : الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (1798–1914) ،ط 5 ، الأهلية للنشر و التوزيع ، بيروت ، 1987ص129

2_ المرجع نفسه ،ص130)

3_ المرجع نفسه ، ص131

4_ المرجع نفسه ، (ص134)

5_ ألبرت حوراني : الفكر عربي في عصر النهضة (1798–1939) ،دار النهار للنشر ، بيروت ، ترجمة : كريم عزقول ، ص335

2/ الجمعية القحطانية 1909 كان هدف الجمعية تحويل الإمبراطورية العثمانية إلى مملكة ثنائية من العرب والأتراك.

3/ المنتدى الأدبي 1909 (بالأستانة) و استمر حتى العام 1915 فساعد على توعية الناشئة وبث الروح القومية بينهم. [2]

4/جمعية الجامعة العربية 1910 أسسها – رشيد رضا – بقصد السعي إلى إقامة حلف بين أمراء جزيرة العرب ونبذ الشقاق بينهم. [3]

5/ الكتلة النيابية العربية 1911 وكان هدفها الدفاع عن حقوق العرب في مجلس المبعوثان العثماني. [4]

6/جمعية العربية الفتاة 1911 وكان هدفها هو العمل للنهوض بالأمة العربية إلى مصاف الأمم الحية وعدم الانفصال عن الدولة العثمانية (ثم تغيرت رؤيتها).

7/ حزب اللامركزية العثماني 1912 وقد كان القصد من تأليف هذا الحزب بيان محسنات الإدارة اللامركزية في السلطة العثمانية للشعب العثماني المؤلف من عناصر ذات أجناس ولغات و أديان وعادات مختلفة بكل الوسائل المشروعة بحكومة تؤسس على قواعد اللامركزية الإدارية في جميع ولايات الدولة العثمانية. [5]

8/ جمعية العهد 1913 و حلت في العام 1920 وكان هدفها السعي إلى الاستقلال الداخلي لبلاد العرب على أن تكون متحدة مع الدولة العثمانية اتحاد هنغاريا مع النمسا [6]

9/ جمعية العلم الأخضر 1912 (بالأستانة) وكانت توحد بين الطلبة العرب.

10/الجمعية الإصلاحية البيروتية والتي حلت في العام 1920.

1_ علي المحافظة : الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (1798–1914) ، ص135

2_ المرجع نفسه ، (ص140)

3_ المرجع نفسه ، (ص140)

4_ المرجع نفسه ،(ص141)

5_ المرجع نفسه ،(ص144)

6_ المرجع نفسه ،(ص145)

11/جمعية البصرة الإصلاحية في العام 1913. [1]

إن أهم ما نلاحظه من توجهات هذه الجمعيات القومية العربية التي تأسست بدءً من الربع الأخير للقرن التاسع عشر أنها كانت على أربعة اتجاهات وهي:

1/ اتجاه يدعو إلى الحكم اللامركزي في الدولة العثمانية وهم حزب اللامركزية العثماني و الجمعية الإصلاحية البيروتية و جمعية البصرة الإصلاحية.

2/ اتجاه ينادي بإنشاء مملكة عربية تتمتع بالاستقلال الذاتي وهم (الجمعية القحطانية وجمعية العهد).

3/ اتجاه يرفض الخلافة العثمانية ويعتبرها غير شرعية ويدعو إلى خلافة عربية قُرَشِية (- عبد الرحمان الكواكبي – و - نجيب عازوري -).

4/ اتجاه يدعوا إلى الثورة على الأتراك و الانفصال التام عن الدولة العثمانية وإنشاء دولة عربية مستقلة في الولايات العربية التابعة للدولة العثمانية ومثلته (جمعية العربية الفتاة) .[2]

هذه الجمعية التي يمكن اعتبارها منعرجا حاسما في مسيرة نضال العرب ضد الأتراك، في هذا الصدد يقول المؤرخ – عبد العزيز الدوري – عن هذه الجمعية :" إن فكرتها بدأت عند شباب عرب يؤمنون بالأمة العربية حتى تبينوا الاتجاه القومي التركي عند جماعة الاتحاد والترقي ويبدو أن البداية كانت في الأستانة سنة 1909 وأن الجمعية نشطت عمليا بعد سفر المؤسسين لإتمام الدراسة في باريس" [3]

وبعد نشاط كل هذه الجمعيات الذي لم يدم طويلا و يبدوا أنه لم يحقق أي من أهدافه رغم تعدد اتجاهاته، جاء الدور على العمل التوحيدي لقوى هذه الجمعيات، فانعقد المؤتمر العربي الأول في باريس بين 17و23 يونيو/جوان 1913 برئاسة – عبد الحميد الزهراوي –، من قيادات اللامركزية العثماني، ومثل الحضور مختلف الجمعيات و

1- المرجع نفسه ،(ص147)

2- المرجع نفسه ،ص147-187

3- عبد العزيز الدوري : التكوين التاريخي للأمة العربية(دراسة في الهوية و الوعي) ، ط2 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1986 ،ص203

الفئات الناشطة في السلطة و مصر والمهاجرين في القارة الأمريكية، وتحدث في المؤتمر كثير من الخطباء، مسلمين ومسيحيين حيث أكد – الزهراوي – أن المؤتمر ليس له صفة دينية .[1]

لقد صدرت عن المؤتمر قرارات مهمة ارتكزت على وجوب إقرار مبدأ الحكم اللامركزي و أن الإصلاحات الحقيقية واجبة وضرورية للمملكة العثمانية، فيجب أن تنفذ بسرعة و أن تكون اللغة العربية معتبرة في مجلس النواب العثماني، و اختصارا كان الخط العام للمؤتمر هو توسيع صلاحيات الولايات وتبني نظام حكم لا مركزي مع إصلاحات ضمن السلطة. [2]

و نجد الباحثين مراد و قيّاض يحددان مراحل التكوُّن القومي العربي بناء على تطورها المتدرج زمنيا وواقيا، فالمرحلة الأولى كانت مرحلة العروبة القرابية، والمرحلة الثانية كانت مرحلة العروبة المقترنة بالإسلام، و المرحلة الثالثة كانت مرحلة العروبة الحديثة وهي التي أدت إلى يقظة الوعي القومي العربي و لها أطوار حسب الباحثين، فكان الطور الأول هو طور الدعوة الاستقلالية اللامركزية، و الطور الثاني هو طور الدعوة لإقامة مملكة ذات تاجين، و الطور الثالث هو طور الدعوة إلى الاستقلال التام، ثم كانت المرحلة الرابعة وهي مرحلة العروبة التحررية الاشتراكية .[3]

هذه المرحلة الرابعة ستكون موضوع بحثنا في ما يلي من مباحث لأنها سطرت أهم تفاصيل الحياة السياسية للأمة العربية و باعتبارها قد قفزت بالحركة القومية العربية إلى سُدَّة الحكم في أهم الأقطار العربية فكانت الحركة القومية العربية أمام امتحان الديمقراطية الذي سنرى فيما بعد كيف تقابلت معه .

كل ما يمكن أن نستقيه من هذا المخاض العسير الذي عرفته الحركة القومية العربية حتى تظهر للوجود هو أنها كانت حركة تحررية ديمقراطية مطالبة بالحريات العامة والسياسية، مدافعة عن الهوية الحضارية للإنسان العربي المتمسك بلغته و الرافض للوصاية الأجنبية حتى ولو جاءته باسم نفس الدين الذي يعتنقه، و هو ما رأيناه في كفاح – الكواكبي — و – رشيد رضا – بصفتهما مصلحين دينيين لكنهما مَالاَ إلى عروبتهما حين استبد الأتراك بالخلافة العثمانية.

1_ هاني الهندي : الحركة القومية العربية في القرن العشرين (دراسة سياسية) ، ص217

2_ المرجع نفسه، ص217

3_ علي عباس مراد ، و عامر حسن فياض : الظاهرة القومية (مدخل إلى الفكر القومي العربي) ، ص143و144و145

و هكذا فإن الأسباب التي كانت وراء ميلاد القومية العربية تبدوا منطقية جدا ، ناتجة عن واقع الظلم و الاستبداد الذي فرضه الأتراك على العرب ولم تكن مجرد محاكاة نظرية للأفكار القومية الأوربية كما زعم عدد من منتقدي القومية العربية التي اتخذت بدورها أسسا وقواعد تراعي طبيعتها الحضارية لتثبيت عوامل التشارك التي تجعل من العرب قادرين على تكوين قوميتهم الموحدة لهم .

هذا ما سيكون محل نقاشنا في المبحث التالي حيث سنبحث عن أهم العوامل الي أدت إلى تكوين القومية العربية عند المفكرين العرب وقد اخترنا نموذجين هامين وهما – ساطع الحصري – و – ميشيل عفلق –.

الفصل الأول – المبحث الثاني – المطلب الأول

مفهوم القومية العربية و مقوماتها عند ساطع الحصري:

ليس من قبيل العَرَض أن تأتي عقيدة القومية العربية الأشد وضوحا و منطقا و تصلبا على يد مسلم، لكنه مسلم يقف على هامش العملية التي كان يضعها و ينظر إليها بذلك الوضوح المقلق الخاص بالإنسان الهامشي، نعني به – ساطع الحصري – و هو من أصل سوري، و على صلة قربى بأسرة الأشراف في حلب، لكنه تربى في إسطنبول، فنشأ تركياً أكثر منه عربيا، و تلقى في حداثته التربية المعهودة لدى جيل (تركيا الفتاة)، تلك التي كانت تستند إلى أفكار الفلسفة الوضعية الفرنسية و القومية الأوروبية، و قد شغل مناصب رفيعة في وزارة التربية العثمانية، و بعد انهيار الإمبراطورية العثمانية اختار العودة إلى أحد جوانب ثقافته المتعددة، فالتحق بالحكومة العربية في دمشق، و أصبح وزيرا لفيصل في شؤون التربية الوطنية، و لعب دورا مهماً في المفاوضات النهائية قبل الاحتلال الفرنسي لدمشق و زوال مملكة فيصل، ثم رافق فيصل بعد سقوطه إلى العراق حيث اعتلى من جديد بعض المناصب في وزارة التربية، فكان له تأثير كبير في تكوين وعي عربي في العراق، و بعد اخفاق انقلاب رشيد عالي، نُفي من البلاد إلى بيروت ثم إلى الجامعة العربية في القاهرة، و هناك وضع سلسلة من الأبحاث دارت خصوصا حول النظرية القومية و الدفاع عن القومية العربية .[1]

هذه الأبحاث كانت بادرة لتأسيس مدرسة خاصة بالحصري في النظرية القومية العربية، ذلك أنه قد فصَّل و ضبط عوامل القومية مع تقديمه للإقناعات العلمية و التاريخية و الواقعية التي تقوي رؤيته في نشوء القوميات، و يتساءل الحصري : ماهي العوامل التي تجعل بعض الناس يشعرون بأنهم أبناء أمة واحدة و متميزون من أبناء الأمم الأخرى؟ و بتعبير أقصر : ماهي العناصر التي تكوِّن الأمم ؟ و العوامل التي تميز بعضها ببعض؟ [2]

1_ ألبرت حوراني : الفكر عربي في عصر النهضة (1798–1939) ، ص 371و 372

2_ ساطع الحصري ، في :حصاد الفكر العربي الحديث في القومية العربية ، ط 1 ، مؤسسة ناصر للثقافة ، بيروت ، 1980 ، ص114

بعد هذا التساؤل ينتقل بنا الحصري إلى محاولة الإجابة المتيقنة عليه، فأول ما ينطلق منه هو تفنيد النظرة التي تقول بصلة الدم أو وحدة الأصل في تكوين الأمم، فيقول : " غير أن هذا الظن لا يستند إلى أساس صحيح، لأن جميع الأبحاث العلمية مستمدة من حقائق التاريخ و من مكتشفات علم الإنسان و مكتسبات علم الأقوام، لا تترك مجالا في أنه لا يوجد على وجه البسيطة أمّة خالصة الدم تماما ". [1]

و نستطيع أن نقول بكل حزم و تأكيد إن : وحدة الأصل و الدم هي من الأوهام التي استولت على العقول و الأذهان من غير أن تستند على دليل أو برهان. [2]

و نجد الحصري يشدد على أن رابطة الأصل هي معنوية و ليست مادية أو جسمانية، حيث يصوغ مثالا عن الإنجليزي المثقف الذي لا يعرف ما إذا كان بينه و بين شكسبير أو نيوتن أو ميلتون رابط أصل أو نسب، و مع ذلك فإنه يعتبر هؤلاء أجدادا له و أسلافا، و يفتخر بهم أكثر مما يفتخر بأجداده الحقيقيين.[3]

فيقرر الحصري أنه يجدر بنا نحن العرب كذلك أن نحذو حذو هؤلاء، فقد لا نعرف ما إذا كان يربطنا شيء من أواصر القرابة و النسب بسعد بن أبي وقاص مثلا، أو خالد بن الوليد، أو ابن الهيثم، أبي العلاء المعري، و لكنا مع ذلك يجب أن ننتسب إلى هؤلاء و أمثالهم و نعتبهم أجدادنا المعنويين و نفتخر بعهم أكثر مما نعتز و نفتخر بأبناء أسرنا الحقيقين . [4]

فالمهم حسبه في القرابة و النسب ليس رابطة الدم في حد ذاتها بل الاعتقاد بها و النشوء عليها، و يقرر : " إن الاعتقاد بوحدة الأصل – الشعور بالقرابة — يعمل عملا هاما في تكوين الأمم، سواء أكان ذلك موافقا للحقيقة أم مخالفا لها، لأن القرابة بين أفراد الأمم تكون قرابة نفسانية معنوية، أكثر مما تكون جسمانية و مادية"[5]

و لذلك عندما انتقل إلى صوغ مفهوم الأمة صوغاً نهائيا، اعتبر أن عاملي اللغة و التاريخ هما من أهم العوامل التي تخلق تلك (القرابة المعنوية)، و تؤدي بالتالي إلى نشوء تصور لوجود أمة واحدة، فاللغة تخلق وحدة التفكير و

1_ المرجع نفسه ، ص 115

2_ المرجع نفسه ، ص 116

3_ المرجع نفسه ، ص 118

4_ المرجع نفسه ، ص 119

5_ المرجع نفسه ، ص 119

الشعور، و تنسج روابط فكرية و عاطفية مشتركة بين الناطقين بها، من هنا التقارب و التماثل و التعاطف و التمايز الذي نلمسه عند أصحاب اللغة الواحدة، فاللغة هي ((روح الأمة)) أو حياتها نفسها، أما التاريخ فهو الآخر عنوان لشعور الأمة بذاتها أو ذاكرتها، و الذاكرة القومية هي التاريخ الخاص لكل أمة من الأمم، و كما تؤدي اللغة إلى نسج علاقات متبادلة من التعاطف و التفاهم، فإن وحدة التاريخ تخلق التقارب العاطفي، و التماثل في الذكريات، كما تحفز نحو النهضة و التطلع إلى المستقبل بتفاؤل و أمل، فإن ضياع اللغة أو نسيان التاريخ يؤديان عمليا إلى زوال الأمة . [1]

و بعد أن ركز الحصري على عاملي اللغة و التاريخ و دورهما في تكوين الأمة، لم يَفُتهُ ذكر (الدين) الذي هو عامل ثانوي و يختلف تأثيره حسب طبيعته، أي الدين، فيقرر أن الأديان تنقسم من الوجهة الاجتماعية إلى صنفين أساسين : الأديان القومية و الأديان العالمية، [2] و ذلك لأن بعض الأديان تنحصر في قوم أو شعب أو مدينة، و معتنقو هذه الأديان لا يسعون إلى نشر دينهم و معتقدهم، و هنا يصبح الدين من الروابط المقوية لوحدة الأمة، و ذلك في حالة الديانة الإسرائيلية و كثير من الديانات الوثنية، لكن الأمر يختلف تماما عند الأديان العالمية و التي يعني بها الحصري كل من الإسلام و المسيحية، لأن هذه الأديان لا تختص بشعب من الشعوب أو أمة من الأمم، بل إنها تدعو إلى اعتناقها جميع البشر على اختلاف لغاتهم و أجناسهم، كما أنها تميل إلى إيجاد رابطة أعم من روابط اللغة و التاريخ، و تخلق بذلك نوعا من الجو الأممي الذي يحيط بكثير من الأقطار و يغمر كثيرا من الأقوام. [3]

ثم يعرج الحصري على عامل آخر يدخل في تكوين الأمة و هو عامل الاتصال الجغرافي حيث يبرر وجوده و ضرورته، برهانا بالخُلف، فيقول الحصري : " لا يتغلب عامل من العوامل الاجتماعية على تأثير اللغة و التاريخ في هذا المضمار، سوى عامل الاتصال الجغرافي ، لأن فقدان الاتصال الجغرافي قد يؤدي إلى بقاء أجزاء الأمة الواحدة

1_ يوسف الشويري ، في : الثقافة العربية في القرن العشرين (حصيلة أولية) ، إشراف و تحرير : عبد الإله بلقزيز ، ط 1 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 2011 ، ص254

2_ ساطع الحصري ، في :حصاد الفكر العربي الحديث في القومية العربية ، ص 125

3_ المرجع نفسه ، ص 126

منفصلا بعضها عن بعض، رغم اتحادها في اللغة و التاريخ، زد على ذلك، أنه قد يؤدي بمرور الزمن إلى تباعد و تباين في اللغة و التاريخ أيضا . [1]

و إذا كانت الأمة جماعة بشرية تقوم وحدتها على عاملي اللغة و التاريخ، و تسكن قطعة من الأرض يُطلق عليها اسم الوطن، فإن القومية هي التي تُكوِّن الأمة، و لذلك يتماهى الاثنان تقريبا في رأي الحصري، الذي يعتبر أن الأمة مجتمع بشري ملموس، و القومية هي الوعي بوجود هذا المجتمع البشري أو بالرابطة التي تخلق التلاحم بين أعضائه و تمنعه من التفتت و الاندثار، حتى في ظل التجزئة و انشطار الأمة إلى دول متعددة . [2]

إن الحصري يقرر أن الأمة العربية قد توفر لديها عاملا اللغة و التاريخ، على الرغم من تجزئتها، فإن وعيها بهاذين العاملين، و الإيمان بهما يدفعانها نحو استعادة وحدتها، فالوحدة العربية، تبعا لذلك، هي نضج الوعي القومي و تحوله إلى قوة مادية تحقق النهضة الوحدوية المتوخاة .[3]

و عند تقييم مسيرة – ساطع الحصري — في الفكر القومي العربي و قدرته التنظيرية، يعتقد الباحث محمد نور الدين جبَّاب أن " الحصري لم يكن مجرد متلقي لفكر الآخر و لصيغه الفلسفية، بل كان خلاصة تجربة تاريخية و اجتماعية طويلة و معقدة "[4]

و هو يقرر أن الحصري كان نتيجة طبيعية و منطقية للتحولات و التبدلات و الصراعات التي عرفتها الساحة الفكرية العربية ، خاصة أنها كانت تحولا نحو القطيعة مع الدولة الدينية و التوجه نحو الدولة المدنية بمرتكزاتها العصرية ، فالحصري من هذه الناحية يعد تطويرا و ذروة لهذه المرحلة .[5]

1_ المرجع نفسه ، ص 134

2_ يوسف الشويري ، في : الثقافة العربية في القرن العشرين (حصيلة أولية) ،ص 254

3_ المرجع نفسه ، ص 255

4_ محمد نور الدين جبأب : إشكالية الهوية و المغايرة في الفكر العربي المعاصر ، أطروحة دكتوراه دولة في الفلسفة ، غير منشورة ، جامعة الجزائر ، قسم الفلسفة ، 2006/2005 ، إشراف : د. عبد الرحمن بوقاف ، ص 56

5_ المرجع نفسه ، ص 57

تركيز الحصري على عاملي اللغة و التاريخ لإثبات دورهما و ضرورتهما في تكوين الأمة دفع ببعض الباحثين إلى انتقاده في أنه أهمل المسألة الاجتماعية ، خاصة العامل الاقتصادي ، و هم يوعزون ذلك إلى جهله بديالكتيك العلاقات الاقتصادية مما جعله ينكر صلتها في تكوين الأمة [1]

لكن في المقابل يرى بعض آخر عكس ما جاء في هذا الانتقاد الموجه للحصري، حيث يصفون هذا الانتقاد أو الاستنتاج بالمثالي و المهمِل لجميع الشروط التاريخية التي اسهمت في بلورة تفكير الحصري، و يتساءلون : كيف يتسنى لمن يجهل ديالكتيك العلاقات الاقتصادية، أن يناقش نظرية ستالين في الأمة بتفصيل، ثم يحاول الوقوف عند نقائصها، بخاصة أن ستالين يركز على العامل الاقتصادي في تكوين الأمم . [2]

يمكن للباحث اعتبار – ساطع الحصري – لحظة تنظيرية مهمة و جيدة، تؤسس للنقاش الفكري الحقيقي الذي يقود إلى فهم الفكرة القومية العربية و إدراك تمايزاتها عن باقي القوميات التي نشأت قبلها، كما أن ما قرره الحصري من عوامل لتكوين القومية (اللغة و التاريخ) بقيا عاملين هامين في أغلب النظريات القومية، و إن لم تدخل فيها فإنها لم تتمكن من دحضها، كانت هذه هي رؤية – ساطع الحصري – للقومية العربية و التي اتسمت في جوهرها السياسي العام بالطابع العلماني، في حين سنتوقف عند رؤية اتسمت بالتقارب مع الدين، أعني به الدين الإسلامي، و هي رؤية مؤسس البعث : ميشيل عفلق، فما هي أهم رؤاه القومية العربية ؟

1- تيخونوفا : ساطع الحصري رائد المنحى العلماني في الفكر القومي العربي ، دار التقدم ، موسكو ، 1978 في : جباب ، ص 57

2- محمد نور الدين جباب : إشكالية الهوية و المغايرة في الفكر العربي المعاصر ، ص 58

الفصل الأول – المبحث الثاني – المطلب الثاني

مفهوم القومية العربية و مقوماتها عند ميشيل عفلق:

ينتمي – ميشيل عفلق – (1910 – 1989) إلى ذلك الجيل من المفكرين القوميين العرب الذين ظهروا منذ ثلاثينيات و أربعينيات القرن الماضي، بعد أن تكَشَّف لهم اخفاق مشاريع سابقيهم من المفكرين لحقبة (الجمعيات) و الثورة العربية الكبرى (1916) و مرحلة النضال من أجل الاستقلال في عهد الانتداب. [1] فكان أن ظهر الجيل القومي الجديد الذي رفع السياسة القومية إلى مستوى العقيدة، حيث لم تخل كتاباته من الروح الرومانسية التي بدأت عندما عاد – ميشيل عفلق – رفقة صديق عمره – صلاح البيطار – إلى دمشق في العام 1933 (عصبة العمل القومي) الراديكالية، و التي كانت نواة لنشوء (حركة القوميين العرب) و (البعث العربي)، و قد شارك عفلق مع رجال ماركسيين و قوميين في مؤتمر زحلة في العام 1934، كما ساهم في حركة (اليقظة العربية)، و في تأسيس (حركة الإحياء العربي)، و في إنشاء (عصبة تحرير العراق) في العام 1941 لمساندة رشيد عالي الكيلاني، حتى تأسيس (البعث العربي) في السابع من نيسان / أفريل 1947، و هذا ما جعله يزاوج بين نشاطه النظري لبلورة (أيديولوجيته القومية) مع نشاط حركي كثيف لنقل الإيديولوجيا إلى ميدان الممارسة الحزبية و الجماهيرية، و هي خصلة تميز بها أصحاب الإيديولوجية القومية العربية الجدد .[2]

و عن نظرته للقومية العربية فهو يرى أن: " القومية العربية لا تُعرَّف بالإشارة إلى صلات العرق و الدم، إنها فكرة طورت على أساس التاريخ المشترك و الثقافة المشتركة، و هدفها الدفاع عن الوطن الواحد ، علاوة على بناء المستقبل الواحد ". [3]

1_ شمس الدين الكيلاني ، في: الثقافة العربية في القرن العشرين (حصيلة أولية) ، ص259

2_ المرجع نفسه ، ص 259 و 260

3_ ميشيل عفلق : في سبيل البعث ، طبعة جديدة موسعة ، دار الطليعة ، بيروت ، 1963 ، ص 244حتى 250

و بالتالي، تتوجه القومية العربية إلى العرب بصرف النظر عن الدين أو الطائفة، و تحترم التقاليد الدينية على حد سواء، غير أنها تختص الإسلام بالتكريم لدوره الرائع في تاريخ العرب. [1]

فالقومية عند عفلق هي حب قبل كل شيء، و بما أن العاشق غير (مسؤول) عن أسباب حبه، فلا مجال للاختلاف عن تعريف القومية و تحديدها، فهي التضحية التي تقود إلى البطولة، و يكفي أن يثق فرد عربي واحد بنفسه، الأمة كلها ستثق بنفسها، إن الفكرة العربية بديهية خالدة، و هي (الفكرة القومية) قدرٌ محبب [2]

و يُعرِّف القومية العربية فيقول : " إن القومية العربية ليست نظرية و لكنها مبعث النظريات، و لا هي وليدة الفكر بل مُرضعته، و ليست مستعبدة الفن بل نبعه و روحه، و هي ليس بين الحرية و بينها تضادٌ، لأنها هي الحرية إذا ما انطلقت في سيرها الطبيعي و تحققت ملء قدرتها ".[3]

هذا الوصف الرومانسي المتشبع بالنزعة الصوفية في الخطاب الموجه نحو العرب لإدراك قوميتهم، هو الذي يجعلنا ندرك التمايز و الاختلاف بين الخطاب الذي يتبناه – ميشيل عفلق – و بين الخطاب الذي يتبناه المفكرون القوميون الآخرون .

فأهم ما يلاحظ في خطاب – ميشيل عفلق – هو رفضه التام لفكرة أن تصبح القومية العربية أيديولوجية أو منظومة فكرية يتبناها قطاع من العرب، فجعل " القومية فكرة تُعتنق يضيف إلى طوائف العرب طائفة جديدة، و يضع على النفس العربية طلاء فوق القشور الموجودة التي تغشاها، و يزيدنا تفرقة، و يباعد ما بين التجانس و بيننا". [4]

يبدو أن عفلق يعيد فكرة – أرنست رينان – الفرنسي حول القومية في جانب اشتراط نسيان الأمة لكثير من ذكرياتها التي تجعل من تكوُّن الأمة مهمة عسيرة، إذ أن عفلق يقول : " لا يحتاج العرب إلى تعلم شيء جديد

1_ المرجع نفسه، ص 89 و 91

2_ وفيق رؤوف : إشكاليات النهوض العربي (من التردي إلى التحدي) ، ط 1 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 2005 ، ص 236

3_ ميشيل عفلق ،في : حصاد الفكر العربي الحديث في القومية العربية ، ص 65

4_ المرجع نفسه ، ص 66

ليصبحوا قوميين، بل إلى إهمال كثير ممل تعلموه حتى تعود إليهم صلتهم المباشرة بطبعهم الصافي الأصيل، القومية ليست علما بل هي تذكُّر، تذكُّر حي ". [1]

و بالتالي فعفلق يقرر أن القومية العربية هي تذكُّر حي لما يربط العرب ببعضهم ، و ليست نظرية، لأن اعتبارها نظرية يشكل مصدر قلق لديه، ذلك أن تصور القومية كنظرية يجعل الخيار مطروحا بين الأخذ بها و بين رفضها، و هذا عين الخطر على قومية العرب، التي يمكن أن ينفضَّ من حولها الشباب . [2]

هذا ما جعله يتخذ موقفا صارما تجاه النظريات القومية الأوروبية التي تكرست في صور أيديولوجيات تقابلها النظريات الماركسية و الرأسمالية، و كذلك للفروق الحضارية بين العرب و بين الأوروبيين، نستشف رفضه لما هو أوروبي في قوله : " إن هذه القومية التي تأتينا من أوروبا مع الكتب و المجلات تهددنا بخطر مزدوج، فهي من جهة تنسينا شخصيتنا و تشوهها، و من جهة أخرى تسلينا واقعنا الحي، و تعطينا بدلاً منه ألفاظا فارغة، و رموزا مجردة، فبحث القومية على الأسلوب الأوروبي يعللنا بآمال كاذبة، فيوهمنا أننا نبلغ ما بلغته الأمم الأوروبية العظمى بأخذنا بعض مظاهرها – أي بضرب من السحر – كما أنه يورثنا أمراضا و مشاكل وهمية فنشعر بنفس الأمراض و المشاكل التي تعانيها تلك الأمم ". [3]

هذا الرفض للإسقاط التام للفكرة القومية الأوروبية على الفكرة القومية العربية، لم يمنع عفلق من التأثر في أساليب وصف الأمة و في مخاطبة عقول أبنائها، بالاتجاهات المثالية للفكر الأوروبي ، التي برزت في ما بين الحربين، دون فقدانه لشخصيته و أسلوبه المتميز، فبالإضافة إلى – مازيني – فهو تأثر بالرومانسية الألمانية، بما فيها فلسفة – فيخته – القومية، و نزعة – هردر – اللغوية التاريخية، و – نيتشه – و – كير كغارد –، و من الفلاسفة الفرنسيين – برغسون – و – أندريه جيد – و – جوديس – و لاسيما بذلك جانب من شخصانية – إيمانويل مونيه – في تأكيدها الشخص الإنساني بأبعاده المختلفة، و في تشديدها على (الروحي) لتنمية الشخصية القومية، و على الإلهام لصوغ مقولاته المعرفية حول الأمة العربية .[4]

1- المرجع نفسه ، ص 66و 67

2- المرجع نفسه ، ص 62

3- المرجع نفسه ، ص 63

4- محمد سعيد طالب : الحداثة العربية : مواقف و أفكار ، ص 54 ، في: الكيلاني ، في: الثقافة العربية في القرن العشرين (حصيلة أولية) ، ص 260

لهذا توجه إلى مريديه كصاحب رسالة، أكثر من كونه باحثا عقلانيا، فهو يقول إنه يريد " أن تكون السياسة العربية رسالة لا حرفة.. فالشخصية العربية أساس البعث العربي، و الإيمان برسالة خالدة للعرب هو الدافع العميق لكل بعث ". [1]

و هذا ما جعله يولي للدين الإسلامي مكانة هامة في تجسيد الوعي بالأمة العربية، بالنسبة إليه الإسلام " كان حركة عربية ، و كان معناه تجدد العروبة و تكاملها " و " الإسلام بالنسبة للعرب ليس عقيدة أخروية و حسب، و لا هو أخلاق مجردة، بل هو أجلى مفصح عن شعورهم الكوني و نظرتهم للحياة، و أقوى تعبير عن وحدة شخصيتهم، و أروع صورة للغتهم و آدابهم، و أضخم قطعة من تاريخهم القومي " و هو ما دفع بعفلق نحو دعوة العرب إلى التحلي بفكر الرسول العربي، محمد (صلى الله عليه و سلم)، فقال : " كان محمد كل العرب، فليكن كل العرب اليوم محمدا " [2]

هذه هي الرؤية القومية العربية التي اتسمت بطابعها الروحي و خطابها الرومانسي المغازل لمشاعر أبناء أمة العرب ، و الصوفي الذي يناجي أشجانهم و آمالهم للتحلي بما تحلى به أجدادهم العرب الأولون ، هذا الخطاب القومي العربي الذي اعتبر الدين الإسلامي لحظة فارقة في تاريخ العرب ، ارتقت بهم إلى مصاف العقيدة و احترام الروح البشرية ، كان هذا هو الخطاب القومي العربي الذي تزاوج مع تبجيل للدين و إيلائه المكانة المثلى في تكوين القومية ، و هو الذي رأيناه متجسدا في منظومة – ميشيل عفلق – الفكرية .

1- نضال البعث (القطر السوري 1943-1949 من معركة الاستقلال إلى نكبة فلسطين و الانقلاب العسكري الأول) ، حزب البعث العربي الاشتراكي ، ط 4 ، دار الطليعة ، بيروت ، 1976، ص 33

2- ميشيل عفلق : في سبيل البعث ، ص 41و 58

الفصل الأول – المبحث الثالث – المطلب الأول

نشأة الحركة القومية العربية الثقافية:

يمكن وضع الإطار الزماني لنشوء الحركة القومية العربية الثقافية بدءً من اتجاه المثقفين العرب إلى محاولة تحديث الدولة العثمانية، انطلاقا من وعي الفارق الحضاري الذي بات يفصلهم عن أوروبا، حيث ركزوا على تعزيز الموقع التشاركي للعرب في هذه الدولة، فكانت هذه النزعة تقوى مع تطور الأحداث إذ ترددت هذه الميول و النزعات العربية في خطابات رواد تيار الإصلاح الديني مثل – جمال الدين الأفغاني – (1839 – 1897) الذي نصح السلطان عبد الحميد بالجمع بين الحكم الشوري الدستوري و اتخاذ العربية لغة رسمية .[1]

حيث استهجن بشدة فكرة التتريك أو (الطورنة) متسائلا : " كيف يُعقل تتريك العرب، و قد تسابقت الأعاجم في الاستعراب ؟ "[2]

و هذا ما سار على نهجه و حذا حذوه المصلح – محمد عبده – (1849 – 1905) الذي عزا أفول الحضارة العربية – الإسلامية إلى تسلم غير العرب مقاليد الأمور ، لكنه لم يكن حادا في خطابه تجاه الدولة العثمانية لأنه يرى أن خصومة العرب و الأتراك لن يصب إلا في مصلحة الدول الأوروبية .

لكن تلميذه كان أكثر جرأة و حدة تجاه الدولة العثمانية، أعني به – رشيد رضا – الذي كان يريد تجديد الدولة العثمانية على أساس اللامركزية، و ازداد حدة تجاهها بعد سنة 1908، إثر تنامي نزعة التتريك .

لكن و من دون شك أن الموقف الأكثر صلابة و جرأة تجاه الحكم العثماني كان ذلك الذي رسمه – عبد الرحمن الكواكبي – من خلال كتابيه (طبائع الاستبداد) الذي شرح فيه مفاصل الاستبداد العثماني و إمعانهم في

1_ يوسف الشويري في : الثقافة العربية في القرن العشرين (حصيلة أولية) ،ص 249

2_ المرجع نفسه ، ص 250

استعباد العرب، و (أم القرى) الذي نقد فيه العلاقات القائمة آنذاك بين الأمم الإسلامية، داعيا إلى تصور جديد يدعوا إلى استرجاع دور العرب الريادي و القيادي، و ذلك بتنصيب خليفة عربي، يختاره ممثلو الأمة .[1]

إن أهم ما يلاحظ في المعركة الثقافية التي قادها تيار الإصلاح الديني ضد الدولة العثمانية كانت معركة لإحياء و حماية اللغة العربية بالأساس كرمز للهوية العربية، إلا أن هذه المعركة شهدت أشكالا و مطالب أخرى عند تيارات أخرى و التي تمثلت أساسا في الجمعيات العربية التي كانت حركة إحياء ثقافي، و قد كان أهم روادها و قادتها – بطرس البستاني – و – ناصيف اليازجي – و – جمال الدين القاسمي – و – عبد الحميد الزهراوي – ، إذ دافعوا عن الثقافة العربية علاوة عن اللغة العربية، فشكلوا جملة من الجمعيات التي صنعت المشهد الثقافي القومي العربي، إبان تلك الفترة، حيث ناضلت هذه الجمعيات من أجل إحياء اللغة و الثقافة العربيتين، و بث الشعور القومي في سياق المطالبة بالمساواة الحقوقية بين العرب و الأتراك ضمن الرابطة العثمانية .[2]

كانت هذه هي نضالات الحركة القومية العربية الثقافية التي كانت تهدف إلى حماية الهوية الحضارية العربية تجاه موجة (الطورنة) و التتريك التي جعلت الدولة العثمانية تلبس لباس الاستعمار الثقافي قبل أن يكون استعمارا سياسيا، فهذه النضالات تركزت أساسا لترسيم اللغة العربية كلغة رسمية و هو مطلب ثقافي مشروع لكل الأمم، و حماية التراث العربي من التمييع و الاندثار الذي كان عرضة لهما، و بث الشعور القومي العربي لدى كل أفراد الأمة العربية المؤمنين بتمايزهم الحضاري عن الأتراك.

هذا النضال الثقافي اتبع بنضال سياسي سنتناول تفاصيله في المطلب القادم .

1_ المرجع نفسه ، ص 250

2_ المرجع نفسه ، ص 251

الفصل الأول – المبحث الثالث – المطلب الثاني

نشأة الحركة للقومية العربية السياسية:

كان لانقلاب السلطان عبد الحميد على الدستور سنة 1876 و تضييقه على الحريات ارتداداته، حيث التجأ المثقفون و أصحاب الرأي العرب إلى العمل السري، أو إلى المنافي، كي تتسنى لهم المطالبة بالمساواة و المشاركة ضمن الدولة العثمانية، و في المقابل ظهرت قلة تدعوا إلى الانفصال عن الدولة العثمانية، فكان أبرز رواد هذا التوجه هو – نجيب عازوري – (....- 1916) .[1]

ثم خفت موجة المناهضة للدولة العثمانية إثر الانقلاب الذي نفذته (جمعية الاتحاد و الترقي)/ (تركيا الفتاة) التي أعادت العمل بدستور 1876، مما أنعش آمال العرب بالحرية و المشاركة الفعلية مع الأتراك في بناء الدولة، و هو الذي تجسد في ظهور عدة جمعيات عربية تتبنى خط المهادنة و التآخي بين العرب و الأتراك مثل (جمعية الإخاء العربي) و (الجمعية القحطانية) و (المنتدى الأدبي) و (العربية الفتاة) و (حزب العهد) و (حزب اللامركزية العثماني) و التي تبلورت نضالاتها في المؤتمر العربي الأول المنعقد بباريس (23/18 يونيو/جوان 1913) حيث ناقش هذا المؤتمر مسألتين رئيستين : حقوق العرب و الإصلاح الاداري على أساس اللامركزية، لكنه لم يبحث مسألة الاستقلال عن الدولة العثمانية، و هو ما جعل ممثلا عن الدولة العثمانية يوقع الاتفاقية مع المؤتمرين لتنفيذ المطالب المقدمة إلى السلطان العثماني .

لكن (تركيا الفتاة) نكثت عهودها، و أخلفت وعودها مع العرب، و انتهجت سياسة التتريك، و زادت من اضطهادها للقادة العرب، ثم انهيار ثقة العرب في قدرة الدولة العثمانية على حمايتهم، لا سيما بعد احتلال إيطاليا لليبيا، و ما أزم الوضع أكثر هو اشتعال فتيل الحرب العالمية الأولى، و تتالي المشانق التي نصبها – جمال

[1] المرجع نفسه ، ص 251

باشا – للعرب، هنا كانت القطيعة التي أدت إلى ظهور الحراك السياسي القومي العربي ضد استبداد الدولة العثمانية .[1]

كل هذه التراكمات السياسية التي أصبحت تجربة مريرة لدى العرب، كللت بحراك سياسي و انتفاضة مسلحة ضد الدولة العثمانية، و قد تمت بالتنسيق بين أمير مكة – الشريف حسين – الذي كلف نجله فيصل للتوافق مع قادة جمعيتي (العهد) و (العربية الفتاة) ، حيث رسا هذا التوافق على التحالف مع بريطانيا ضد الأتراك، شريطة اعتراف هذه الأخيرة باستقلال منطقة آسيا العربية، و وضع الحدود بوضوح، و إلغاء الامتيازات الممنوحة للأجانب، و عقد معاهدة دفاعية معها .[2]

و يرى المؤرخ – زين نور الدين زين – أن سياسة جمال باشا الارهابية كانت وراء التحول الكبير للحركة العربية إلى موقف العداء الكامل تجاه السلطنة و التوجه نحو الاستقلال، و يسجل في كتابه المهم : " إننا لا نغالي إذ قلنا أن حكم جمال باشا في سوريا، أثناء الحرب العالمية الاولى، كان أحد العوامل في موقف أكثرية الزعماء العرب المسلمين من تركيا، إذ أنه قضى على كل تردد و دفع بهم إلى اتخاذ قرار الانفصال التام عن الأتراك، فقد ازداد شعور العرب القومي بعد السادس ماي 1916 (يوم شنق عدد كبير من قادة العرب) حماسة و تحفزا، و أصبح الاستقلال و السيادة القومية أمران حيويان بالنسبة إلى العرب، و إذا كان نظام – جمال باشا – الطاغية في سوريا هو العامل الثاني و الحاسم ، فإن العامل الأول كان السياسة المتعصبة التي اتبعتها (تركيا الفتاة) أدى إلى تقوية القومية العربية، فإن العامل الثالث الحاسم كان تشجيع الحلفاء للعرب على القيام بالثورة ضد الأتراك، و مساندتهم في حقهم، للمطالبة بالحرية و الاستقلال " .[3]

إن المؤرخ – زين نور الدين زين – يحاول التأكيد على الاضطرارية الحتمية التي وقع فيها العرب آنذاك للقيام بعمل مسلح ضد الأتراك، قصد التخلص من نير الاستبداد و تحقيق الحرية الشاملة، و التنبيه على أن التحالف مع (الحلفاء) و عقد اتفاق معهم، كان ضرورة لا خيارا، لكن التقاء مصالح (الحلفاء) مع آلام العرب التي كانت تستهدف أساسا الدولة العثمانية التي دخلت طور الانحطاط الحاد، و عُرفت آنذاك بالرجل المريض الذي يبحث

1_ المرجع نفسه ، ص 252

2_ هاني الهندي : الحركة القومية العربية في القرن العشرين (دراسة سياسية)، ص 232

3_ زين نور الدين زين : نشوء القومية العربية : مع دراسة تاريخية في العلاقات العربية– التركية ، ط 4 ، دار النهار للنشر ، بيروت ، 1986، ص 122

الحلفاء عن تصفية تركته و إعادة رسم الخارطة السياسية وفق ما تمليه المصالح الدولية الجديدة، ضمن المعركة الدائرة رحاها بين (الحلفاء) و (المحور).

و في العاشر من يونيو/ جوان 1916 كانت البداية الرسمية للثورة العربية الكبرى على الحكم العثماني، حينها أعلن أمير مكة – الشريف حسين – أن العرب لم يعودوا رعايا للسلطان العثماني، فكانت هذه الثورة التي انطلقت من الحجاز هي الحركة السياسية الأولى في التاريخ الحديث للمشرق العربي، و التي تميزت بطابعها القومي العام ، أي أنها لم تكن قُطرية أو محلية، و لم تمثل منطقة أو قبيلة أو زعيما محليا، كما لم يكن الدين أو تعريب الخلافة وراء قيامها، بل عملت على تحقيق " الاعتقاد بأن الناطقين بالضاد يشكلون أمة، و أن هذه الأمة يجب أن تكون مستقلة و متحدة " [1]

ثم يبرر – ألبرت حوراني – المأزق الذي وقع فيه العرب إثر اندلا ع الثورة العربية الكبرى، حيث يقول أنه : " لم تكن هناك من قوة ذاتية تدعم هذا الحكم الناشئ أو الحركة القومية الجنينية، ما جعلهما يعتمدان دبلوماسيا و عسكريا على القوة البريطانية، لذلك وقع في مأزق لا مفر منه، و هو المأزق الذي يقع فيه كل ضعيف معتمد على دولة عظمى لتحقيق مآربه " [2]

لقد كان هذا من أكبر المآخذ التي أُخذت على الحركة القومية العربية في طريقها نحو استقلال من نير الاستبداد، ما سعدت به حتى وقعت تحت وطأة استعمار أشد ظلما، أدى إلى ما نراه اليوم من حال الأمة العربية المقسمة في جغرافيتها السياسية المرسومة وِفق بنود اتفاقية – سايكس بيكو – .

و في العام 1920، عقد الزعماء السوريون و الفلسطينيون مؤتمرا في دمشق أعلنوا فيه فيصلا ملكا على سوريا، و وضعوا بيانا بمبادئ جاءت من جهة: كآخر تعبير عن أفكار دعاة اللامركزية العثمانيين، و من جهة أخرى: كمنهاج للقوميين العرب ساروا عليه طيلة الخمس و العشرين سنة اللاحقة .[3]

كما أن هذا المؤتمر رفض فكرة الانتداب الأجنبي رفضا تام، و رفض وعد – بلفور – و الهجرة اليهودية، و رفض فصل لبنان و فلسطين عن سوريا، و أكد أخيرا على استقلال العراق .

1_ ألبرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة(1798 – 1939)، ص 311

2_ المرجع نفسه ، ص 246

3_ المرجع نفسه، ص 247

هذه القرارات التي أصدرها مؤتمر دمشق، كان هي أيضا محل رفض من بريطانيا و فرنسا ، مما أدى إلى تأزم العلاقة و الوضع أكثر، لينتهي الأمر باحتلال فرنسا لدمشق و إزالة حكم فيصل، و يتاح الأمر بعد ذلك كله لبريطانيا و فرنسا اللتين رسمتا الخارطة وِفق إرادتهما، فقد خضع العراق للانتداب البريطاني، و قسمت سوريا إلى أربع دويلات: سوريا و لبنان تحت الانتداب الفرنسي، و فلسطين و شرق الأردن تحت الانتداب البريطاني، هذه الأحداث كانت بوصلة توجيه عمل القوميين العرب في هذه المرحلة التاريخية الحساس، فقد كان نشاطهم في هذه الأقطار المحتلة يهدف إلى تحقيق ثلاث أهداف أساسية :

الأول: انتزاع مقدار أكبر من الحكم الذاتي من يد الدول المنتدبة، و هو الذي انتهى بمنح بريطانيا العراق الحكم الوطني برئاسة فيصل، على أن تبقى لبريطانيا قواعد جوية في البلاد، في حين رفضت فرنسا منح الأقطار العربية الخاضعة لانتدابها أي حكم وطني حتى نهاية الحرب العالمية الأولى .

الثاني: محاولة الإبقاء على فكرة الوحدة العربية حية في النفوس، و قد تجسد هذا الهدف في عقد جملة من المؤتمرات أهمها (المؤتمر السوري بدمشق في 1920)، (مؤتمر الخلافة بمكة في 1926)، (مؤتمر القدس في 1931) و (مؤتمر بلودان في 1937)، و يقرر ألبرت حوراني أن مؤتمر بلودان كان أهم تلك المؤتمرات لأنه جمع قيادات عربية من اقطار مختلفة (العراق ، مصر و سوريا ..)، و لأنه ألحَّ كذلك على التضامن الديني في مفهوم القومية العربية .

الثالث: إثارة تأييد العرب لفلسطين في مقاومتهم لهجرة اليهود و شراء الأراضي، و في مطالبتهم بحكومة موحدة تكون أكثريتها عربية، هذا الهدف الثالث برزت أهميته في مؤتمر القدس 1931 . [1]

حيث أصدر هذا المؤتمر (الميثاق العربي) و الذي نصَّ على:

1 . إن البلاد العربية وحدة تامة لا تتجزأ ، و كل ما يطرأ عليها من أنواع التجزئة لا نقره و لا نعترف به .

2 . توجيه الجهود في كل قطر من الأقطار العربية إلى وجهة واحدة، هي استقلالها التام، كاملة موحد، و مقاومة كل فكرة ترمي إلى الاقتصار على العمل للسياسات المحلية و الإقليمية.[2]

---

[1] المرجع نفسه، ص 348و349

[2] هاني الهندي : الحركة القومية العربية في القرن العشرين (دراسة سياسية)، ص 177

في تلك المحاولات لتأمين الحكم الذاتي و الإبقاء على فكرة الوحدة العربية حية، أصبحت الزعامة بيد فئة قليلة، معظم أفرادها من الضباط و الموظفين العثمانيين السابقين، و الذين كان من بينهم – نوري السعيد – الذي اقترح في(الكتاب الأزرق) عام 1943، توحيد سوريا و لبنان و شرقي الأردن في دولة واحدة على أن يعطي اليهود في فلسطين مقدارا من الحكم الذاتي، و أن يُمنح الموارنة في لبنان– إذا طلبوا ذلك – نظاما خاصا، كما اقترح إنشاء جامعة عربية ينضم إليها فوراً : العراق، و سوريا المؤَحَدة، ثم من يرغب في ذلك من الدول العربية الأخرى و يرأسها أحد الحكام العرب بطريقة تتفق عليها الدول الأعضاء . [1]

هذه هي أهم المحطات التي شهدتها الحركة القومية العربية في مراحلها الأولى، حيث تميزت بكفاح مرير من أجل تحقيق الحرية و الكرامة المغتصبة من طرف السلطات العثمانية، و بعدها من طرف سلطات الانتداب الأوروبية، لكن الحركة القومية العربية السياسية لازالت مستمرة إلى يومنا هذا و هي متمثلة أساسا في رافدين حزبيين صنعا المشهد السياسي العربي منذ بدايات العقد الخامس من القرن العشرين ، و هما حزب البعث العربي الاشتراكي و التجربة الناصرية التي انطلقت مع ثورة 23 يوليو 1952 ، و هما محل بحثنا في مطلبينا التاليين .

1- ألبرت حوراني : الفكر العربي في عصر النهضة(1798 – 1939)، ص 351

الفصل الأول – المبحث الثالث – المطلب الثالث

حزب البعث العربي الاشتراكي :

نشأ حزب البعث في بداية الأربعينات بمبادرة من ميشيل عفلق و رفيقه صلاح البيطار، و هما من الطبقة المتعلمة المتوسطة في دمشق، ذلك بعد عودتهما من الدراسة في السوربون بباريس في العام 1933، و قد بدأ الأستاذان التبشير بأفكارهما وسط الطلاب والشباب وعملا على نشرها، هذه الأفكار استقطبت عدداً من الشباب القومي المتحمس، من طلبة المدارس والجامعات، هذا التجمع لم يتحول إلى حركة سياسية إلا في بداية الأربعينات حين شكل عفلق والبيطار **حركة الإحياء العربي** التي أصدرت بيانها الأول في شباط / فيفري 1941.

هذه الجماعة أبانت عن أول موقف قومي لها ، في أيار / ماي 1941 ، حين أيدت الانتفاضة الذي حدثت في العراق ضد الاحتلال البريطاني و الذي قادها – رشيد عالي الكيلاني – و تم إثر ذلك انشاء **حركة نصرة العراق**.

و ابتداءً من 1943 أصبحت بيانات الحركة هذه تحمل إسم " **حركة البعث العربي** "

كما أنه يرد في بعض المصادر أن – لزكي الأرسوزي – (من لواء الإسكندرون) دور في تأسيس حزب البعث، و هو ما ينفيه أحد قادة البعث إنه – جلال السيد –، ذلك حين اعتبر أن – زكي الأرسوزي – و إن كان من دعاة القومية، إلا أن فكره يختلف جذريا عن فكر البعث، حيث أنه " لا يدخل الاشتراكية في فلسفته السياسية و هو أقرب إلى التفكر النازي ". [1]

و خاضت حركة البعث الانتخابات العامة في سورية في العام 1943 للإعلان عن مبادئها على أوسع نطاق ، و فيها رشح – ميشيل عفلق – نفسه في بيان حمل أول و أقدم شعارات الحزب : " أمة عربية واحدة – ذات رسالة خالدة "، وهو ما دفع به رفقة صديقه – صلاح البيطار – إلى الاستقالة من مهنة التدريس تفرُغًا للعمل الحزبي، و قد افتتحا أول مكتب للحزب بدمشق في العام 1945، ثم في العام 1946 صدرت جريدة البعث اليومية كصحيفة رسمية للحزب، و التي تعرضت لقرار الإغلاق بسبب معارضتها للحكم و دوام حديثها عن فساده.

1- جلال السيد : حزب البعث العربي ، دار النهار ، بيروت ، 1973، ص 12

تم تأسيس حزب البعث بشكل رسمي بانعقاد مؤتمره الأول في دمشق ذات السابع من نسيان / أفريل 1947، و قد انتُخِب – ميشيل عفلق – عميدًا له . [1]

في العام 1952 ، اندمج حزب البعث العربي مع الحزب العربي الاشتراكي الذي كان يقوده - أكرم الحوراني – في حزب واحد بمسمى " **حزب البعث العربي الاشتراكي** " كحزب قومي يسعى لخلق جيل عربي جديد مؤمن بوحدة أمته.

و إثر اتساع القاعدة الجماهيرية للحزب في عدد من الأقطار العربية تم في العام 1954 عقد أول مؤتمر قومي للحزب، و فيه تأسست القيادة القومية، ثم تغير لقب " العميد " الذي كان يحمله – ميشيل عفلق – إلى لقب " الأمين العام للحزب" و هو رأس القيادة القومية، و قد بقي فيه – ميشيل عفلق –كأول أمين عام قومي لحزب البعث العربي الاشتراكي.

في هذا المؤتمر شارك بعثيون من أقطار عربية عدَّة (سوريا ، لبنان ، الأردن ، العراق) و انبثقت عنه قيادة قومية تضم سبعة أعضاء (ثلاثة من سوريا ، اثنان من الأردن ، واحد من لبنان وواحد من العراق)

و في الفترة ما بين 1955 و 1958 كان حزب البعث من أبرز الداعين إلى وحدة سوريا مع مصر إذ نجح في تحقيقها مع الرئيس – جمال عبد الناصر – في العام 1958، هذه الوحدة لم تدم طويلا، بعدما حصل الانفصال في العام 1961، و الذي كان من مؤيديه -أكرم الحوراني – المفصول من الحزب إثر هذا الموقف .

و في 23 شباط / فيفري 1966 نفذ عدد من الضباط الحزبيين انقلابا على الحزب و الدولة، غادر على إثره – عفلق – و – البيطار – سوريا نهائيا و هو ما تسبب في حدوث انقسام داخل حزب البعث، استمر إلى اليوم.

في 16 تشرين الأول 1970 ، قاد – حافظ الأسد – (وزير الدفاع السوري آنذاك) برفقة مجموعة من الضباط الحزبيين حركة عُرفت بـ " الحركة التصحيحية " استلم على إثرها – أحمد الخطيب – سدة الرئاسة مؤقتا .

ثم استلم – حافظ الأسد – أمانة الحزب القطرية و أصبح أيضا أمينا عاما للقيادة القومية و رئيسا للجمهورية العربية السورية منذ 22 شباط / فيفري 1971 حتى 17 تموز / جويلية 2000 .

1_ موقع الحوار . نات : www.alhewar.net

كما أن حزب البعث العربي الاشتراكي تمكن من الحكم في العراق حتى سقوط نظام الرئيس – صدام حسين – بتاريخ 9 نيسان / أفريل 2003 على أيادي قوات الاحتلال التي قادتها الولايات المتحدة الأمريكية .

الفصل الأول – المبحث الثالث – المطلب الرابع

ثورة 23 يوليو 1952 و الحركة الناصرية :

الناصرية أو التيار الناصري، تعرف بأنها حركة قومية عربية، نشأت في ظل حكم – جمال عبد الناصر – (حكم من 1952 حتى 1970) و قد استمرت هذه الحركة بعد وفاته، إذ اشتقت اسمها من إسمه، و تبنت الأفكار التي كان ينادي بها و هي " الحرية – الاشتراكية – الوحدة "، و هي نفس أفكار الأحزاب القومية اليسارية العربية الأخرى، إذ تعتمد أساسا على الفكر القومي .

و يُنسبُ اطلاق لفظ (الناصرية) إلى – محمد حسنين هيكل – الصحفي الذي رافق – عبد الناصر – إبّان حكمه، و أصبحت له شهرة في الوطن العربي بذلك، وردت هذه التسمية في جريدة الأهرام في 14 جانفي 1972.[1]

و عن الظروف التاريخية لثورة 23 يوليو / جويلية 1952 يتحدث البعض عن سلسلة الاخفاقات التي واجهها الملك داخليا و خارجيا، خصوصا تخبطه في علاقاته أثناء الحرب العالمية الثانية بين دول (المحور) و (الحلفاء)، و هو الذي أدى إلى زعزعة موقف مصر كثيرا، حيث أدى إلى إنشاء ثاني أكبر قاعدة بريطانية في المنطقة و التي كانت مقامة بالسويس، كذلك موقفه من حرب 1948 التي خسر فيها، مما أدى إلى تزايد الضغوطات داخليا و عربيا على قادة الجيش قصد حثهم على لعب دور في إصلاح الأوضاع المصرية، و كانت أهم هذه الضغوطات من طرف قائد ثورة العراق على الاحتلال البريطاني – رشيد عالي الكيلاني –، إذ حثَّ الجيش المصري على الثورة ضد المستعمر الداعم للنظام الملكي، و هو ما استجاب له القادة العسكريون المصريون حين أطاحوا بالملك فاروق في " **ثورة 23 يوليو / جويلية 1952** "

و قد كانت من أبرز و أهم انجازات التجربة الناصرية في مصر، إبرامها اتفاقية الجلاء مع بريطانيا في العام 1954 بما أدى إلى خروج آخر جندي بريطاني من قناة السويس في يونيو / جوان 1956، و إصدارها قوانين الاصلاح

[1] موقع : ويكيبيديا (الموسوعة الحرة)

الزراعي لتحديد الملكية الزراعية و التي بموجبها صار فلاحوا مصر يمتلكون لأول مرة الأرض التي يفلحونها، و تم تحديد ملكيات الاقطاعيين بمئتي فدان فقط .

كما أن الرئيس – جمال عبد الناصر – لعب دورا أساسيا في تأسيس منظمة عدم الانحياز رفقة الرئيس اليوغسلافي – تيتو – و الأندونيسي – سوكارنو- و الهندي – جواهر لال نيهرو

الفصل الثاني

الفصل الثاني :

الديمقراطية من المفهوم الاجتماعي إلى المفهوم السياسي في الفكر القومي العربي

- **المبحث الأول** : مفهوم الديمقراطية و ارتباطها بالفكر القومي العربي
  - **المطلب الأول** : مفهوم الديمقراطية : أ/ لغويا – ب/ اصطلاحيا – ج / سياسيا
  - **المطلب الثاني** : تأسيس الفكر القومي العربي لقواعد الديمقراطية في مبادئه
- **المبحث الثاني** : الديمقراطية الاجتماعية في الفكر القومي العربي
- **المبحث الثالث** : الديمقراطية السياسية في الفكر القومي العربي
- **المبحث الرابع** : آليات الحكم في تاريخ الحركة القومية العربية
  - **المطلب الأول** : من الحزب الواحد إلى الحزب القائد
  - **المطلب الثاني** : من المركزية إلى التعددية السياسية

مفهوم الديمقراطية: لغويا – اصطلاحيا – سياسيا :

تعددت المفاهيم و الاصطلاحات حول الديمقراطية، و بات كلٌ يمتلك نظرة خاصة حولها، تكون مرتبطة بالبيئة التي يتواجد فيها صاحب هذه النظرة، إذ تُراعى فيها الاعتبارات الحضارية و الأيديولوجية.

إلا أنّ للديمقراطية وحدة لغوية متعارف عليها في كل المنظومات الفكرية، فكلمة (ديمقراطية) مركبة أصلا من كلمتين يونانيتين هما :

- كلمة : (ديموس) ، و تعني : الشعب
- و كلمة : (كراتوس) ، و تعني : الحكم

و بذلك يكن معنى كلمة (الديمقراطية) هو: حكم الشعب. [1]

و من هذا التعريف تساوقت المفاهيم و الرؤى المتعددة التي تنطلق من الأساس و هو (حكم الشعب)، و قد جاءت تعريفات الكثير من المنظرين في هذه المسألة متقاربة،– فأندريه لالاند – يعرفها في موسوعته الشهيرة تحت مصطلح :

حكم الشعب، ديمقراطية، Démocratie و أعطاها معنيين:

أ/ حالة سياسية تكون فيها السيادة للمواطنين كافة، بلا تمييز على أساس المولد أو الثروة أو القدرة.

ب/ حزب سياسي يعتنق الديمقراطية بالمعنى (أ) . [2]

1- خالد الحسن : إشكالية الديمقراطية و البديل الإسلامي في الوطن العربي ، ط 2 ، دار البراق، تونس ، 1900 ، ص 108

2- أندريه لالاند : موسوعة لالاند الفلسفية ، ص 259

و يُعرّفها – جميل صليبا – مع ذكر ترجمتها في الفرنسية Démocratie، و في الانجليزية Democracy، و في اليونانية Democratia : الديمقراطية لفظ مؤلف من لفظين يونانيين (ديموس) و معناه الشعب، و الآخر (كراتوس) و معناه السيادة، فمعنى الديمقراطية إذن هو سيادة الشعب، و هي نظام سياسي تكون فيه السيادة لجميع المواطنين لا الفرد، أو لطبقة واحدة منهم، و لهذا النظام ثلاثة أركان:

الأول: سيادة الشعب

الثاني: المساواة و العدل

الثالث: الحرية الفردية و الكرامة الإنسانية. [1]

فنلاحظ أن هناك من يختلف حول ترجمة (كراتوس)، إذ يوجد من يقررها (حكم)، و من يقررها (سيادة) لكن كلتيهما تعني في نظرنا سلطة الشعب على نفسه .

هذا الاختلاف حتى في ترجمتها، و في ضبطها اصطلاحيا لم يكن خافيا على المفكرين الذين أدركوا هذه العقبة التنظيرية ، مثل الأستاذ – جوخال Gokhale – الذي يقول:

" إن كلمة الديمقراطية معروفة للكل، و لكن قد لا يستطيع أحد أن يُعرِّف الديمقراطية بجملة أو اثنتين، هنا يوجد مصطلح، يبدو في الظاهر من السهل أن يُفهم، و لكنه في الواقع من الصعب جدا أن يُعرَّف أو يُفسَّر بوضوح و شمول " [2]

و يورد لنا الباحث – ناجي علوش – بعض التعريفات المهمة للديمقراطية، فلنكولن يقول : " الديمقراطية حكم الشعب بواسطة الشعب، لمصلحة الشعب "

و – جوخال- يقول : " تعني مشاركة كل شعب في حكم المدينة – الدولة " [3]

و في قاموس السياسة نجد للديمقراطية التعريف التالي : " إن الديمقراطية هي المصطلح الأكثر تقديرا (valude) و الأكثر غموضا، من بين المصطلحات السياسية في العالم " [1]

1_ جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني و مكتبة المدرسة ، بيروت ، 1982، ص 570

2_ ناجي علوش : الديمقراطية (المفاهيم و الإشكالات) ، ط 1 ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت 1994 ، ص 57

3_ المرجع نفسه، ص 58

إلا أن هناك موقفا واحدا أو موحدا ينال موافقة الجميع، لأنه يعتبر أن الديمقراطية تعني احترام حقوق الإنسان باعتباره غاية لا وسيلة كما تعني الاهتمام بإسعاده و إعلاء شأنه و توفير كل السُبُل و الأنظمة لخدمته و رفع مستواه، و تأمين حقوقه و حرياته، فالديمقراطية هي في الأساس و الواقع، مبدأ أو نظام أو نهج أو مذهب توصلت إليه الإنسانية بعد قرون من العذاب و الحيرة و الضياع، و بعد نضال شاق و مرير ضد الاستبداد و الاستعباد . [2]

فالديمقراطية في أبسط معانيها السائدة اليوم، تتلخص بأمرين : تركيز السلطة بيد الشعب، و ضمان حقوق الأفراد و حرياتهم، و بعبارة أوضح : إن الديمقراطية لم تعد ذات مضمون سياسي فقط، بل اصبحت ذات مضمون اقتصادي و اجتماعي. [3]

و منه فالديمقراطية بما هي سيادة للشعب، فهي سيادة في مجالات عدة، يمكن أن نسميها حسب ذلك المجال، فهناك الديمقراطية السياسية و التي تقتضي وجود ثلاث سلطات مستقلة و متعاونة في نفس الوقت. [4]

و يقرر باحثان غربيان أن أهم ملامح الديمقراطية، أن تكون الحكومة مسؤولة أمام المواطنين عن طريق مجلس تشريعي، أو عن طريق السلطة التنفيذية، أو عن طريق السلطة القضائية . [5]

و هكذا فإن الديمقراطية السياسية تقتضي وجود مؤسسات دستورية توزع السلطات بتوازن و توازي مما يضمن سيادة الشعب.

لكن حتى هذه الديمقراطية السياسية هي في ذاتها لها رؤى متعددة، حسب الأيديولوجيا التي تزعم تبنيها لها، فتنوعت التعبيرات السياسية من : الديمقراطية الليبرالية أو البرجوازية، و الديمقراطية الاشتراكية أو الاجتماعية، و الديمقراطية التوتاليتارية، و الديمقراطية الصناعية، هذا إلى جانب الديمقراطية الشعبية، و الديمقراطية الإسلامية. [1]

1_ المرجع نفسه، ص 56

2_ محمد المجذوب : الوحدة و الديمقراطية في الوطن العربي ، ط 1 ، منشورات عويدات ، بيروت/باريس ، 1980، ص 46

3_ المرجع نفسه ، ص 49

4_ المرجع نفسه ، ص 66

5_ ثناء فؤاد عبد الله : آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي ، ط 1 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1997 ، ص 32

و على تعدد هذه الرؤى، إلا أنه يوجد هناك من يرى أن الديمقراطية كما نعرفها اليوم استقرت كمصطلح يُعبر عن معنيين : حقوق الفرد في الحرية و التملك و السعادة، و النظام السياسي الذي يؤَّمن هذه الحقوق أو يكفل ثباتها و توسيعها. [2]

و هكذا جاءت هذه الرؤية التوفيقية حول مفهوم الديمقراطية مهما كانت إيديولوجيات الفئات التي تزعم انها ديمقراطية و هذا هو مكمن بحثنا الذي يرمي إلى فرز المفاهيم المتضاربة للديمقراطية ، و التي تخضع كلها للظروف السياسية و الزمانية و الجغرافية التي تعيشها الكيانات الدولية ، فنرى التراشق و تبادل التهم باغتيال الديمقراطية من طرف هذا الحاكم او ذاك ، و هو يرى ذاته ديمقراطيا وفق مفهومه الخاص ، و هو ما سنحلله لفهم موضوع بحثنا الأساسي و هو بحث الرؤية إلى الديمقراطية في الفكر القومي العربي، هل كانت هي نفس الرؤية التي ترى بها باقي جهات العالم الديمقراطية ؟ أم أن القوميين العرب كانت لهم ديمقراطيتهم الخاصة التي يفهمونها و يرونها مناسبة للأمة العربية ؟

1_ المرجع نفسه ،ص 30 و 31

2_ عبد الله إسماعيل صبري: المقومات الاقتصادية و الاجتماعية للديمقراطية في الوطن العربي ، مجلة المستقبل العربي ،العدد 9 ، السنة 2 ، أيلول / سبتمبر 1979 ،ص 77 و 84

الفصل الثاني – المبحث الأول – المطلب الثاني

ملامح الديمقراطية الفكر الفكر القومي العربي:

تساوقا مع ما كنَّا قد تطرقنا إليه فيما سبق من مباحث، والتي تناولت مسيرة الحركة القومية العربية، فإن أهم ما نلاحظه هو: حمل الفكرة و الإيديولوجيات القومية عموما، وليس في الحالة العربية وحدها، جوانب ديمقراطية متنورة، متعلقة بالمساواة وتشجيع مشاركة الجماهير، والرغبة في التعبير عن إرادة الشعب، إلى جانب الفكرة الجمعية التي تشدد على الهوية و الانتماء والتفسيرات الرومانسية للجوانب الإيجابية ذاتها. [1]

ذلك أنها انطلقت كحركة تحررية تقدمية انتفضت على القمع و الاستبداد، وقدمت مطالب سياسية وثقافية كبرى، تمثلت في زيادة التمثيل في مؤسسات الحكم، والحماية الرسمية للغة القومية، و قد قوبلت هذه المطالب بقمع أشدّ من الأول، و هو الذي أفرز المسيرة النضالية للحركة القومية العربية، وبالتالي من غير المعقول أن نعطي وصفا على الإطلاق لحركة مثل الحركة القومية العربية على أنها غير ديمقراطية، و هي في أصلها انطلقت من مبادئ ديمقراطية مهمة جدا.

و ها هو المفكر – محمد عابد الجابري – يقرر أنه عندما طُرحت الديمقراطية في الواقع العربي، فقد تم ذلك في سياق الفكر النهضوي العربي الحديث والمعاصر مع انبثاق هذا الفكر نتيجة الاحتكاك مع أوروبا ابتداءً من أوائل القرن الماضي، و قد تم هذا الطرح في سياق احتفالي خاص، هذا السياق حفل بدوره بالعديد من الموضوعات المعقدة و المتشابكة، لتنفجر القضايا مثل : الدين و الدولة و الإسلام و العروبة و حقوق الإنسان و الأغلبية الطائفية، فهذه هي الموضوعات التي حفل بها العقل العربي إبان نهوضه و إعادة بعثه، وما يهم حسب الجابري أن الديمقراطية لم تتم مناقشتها بصفة مباشرة في الخطاب السياسي العربي. [2]

1_ عزمي بشارة : في المسألة العربية (مقدمة لبيان ديمقراطي عربي) ، ص157

2_ محمد عابد الجابري : الخطاب العربي المعاصر (دراسة تحليلية نقدية) ، ط 4 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، 1992، ص 84

وهو النقد المهم الذي أمكن أن يوجهه مفكر عربي ، حول مسار مناقشة المسألة الديمقراطية في الفكر القومي العربي ، حيث أن الخطاب القومي العربي كان فعلا يناقش المسألة الديمقراطية وهي مسألة سياسية بالأساس، في موضوعات غير سياسية، فلم يتم البحث عن طبيعة السلطة والعلاقة بين الحاكم والمحكوم، والمواطن وعلاقته بالدولة و المجتمع المدني. [1]

و لم يكن ظهور الحركة القومية العربية في مظهر حركة ديمقراطيا حصرا، بل مثلما يقول-ليا غرينفيلد-:((كانت الظاهرة القومية هي شكل ظهور الديمقراطية في العالم، مثل فراشة في شرنقة، في الأصل تطورت القومية كديمقراطية، حيث توفرت الشروط لهذا التطور الأصيل، ولكن مع انتشار القومية في ظروف مغايرة انتقل التشديد من عنصر سيادة الشعب إلى عنصر تفرده، وبذلك زال الترادف بين القومية والديمقراطية)) [2]

بالفعل كانت الحلقة المفصولة بين القومية و الديمقراطية هي التخلي عن مبدأ السيادة للشعب، وتعويضها بخطاب يفرض الوصاية على هذا الشعب، و كان هذا هو حال الفكر القومي العربي في مرحلته السياسية التي حكم فيها أقطارا عربية مهمّة، هذا من وجهة نظر البعض، لكن من وجهة نظر الباحث فإن الإشكالية التي وقعت فيها القومية العربية هي كيف نفهم الديمقراطية وكيف نطبقها؟

ومما لا شك فيه، فإن الديمقراطية الاجتماعية أو الشعبية كانت تختلف جذريا عن الديمقراطية الليبرالية أو البرجوازية التي يطبقها الغرب، و التي تعتمد أساسا على وجود مجتمع مدني ضرورةً، كي نحكم بوجود جوٍّ ديمقراطي لكن الفكر القومي (العربي) لا يترك حيزا لفكرة المجتمع المدني لأنه لا يرى فرقًا بين المجتمع و القومية التي على الفرد أن يندمج فيها، فالمجتمع و الفرد ينالان حريتهما عندما يندمجان في القومية وهذه الأخيرة تكتسب حريتها عندما تتحقق في دولة. [3]

إن القومية تقدم الحرية الجماعية أولا على كل أنواع الحرية فهي تعتبر الديمقراطية الحقيقية حين يكون الشعب سيدًا على دولته المستقلة غير القابلة للتدخل أو الإملاء الأجنبي، و هذا ما كان واضحا في الخطاب القومي العربي، فنجد الباحث – حسام عيسى – يربط بين الديمقراطية في الوطن العربي و بين النضال من أجل التحرر الوطني، أي أن الديمقراطية العربية -نشأت أول ما نشأت- في سياق الصراع من أجل استعادة حق إصدار القرار المتعلق

1_ المرجع نفسه ،ص84

2_ عزمي بشارة : المجتمع المدني (دراسة نقدية / مع إشارة للمجتمع المدني العربي)، ص232

3_ المرجع نفسه ، ص220

بحاضر الوطن و مستقبله و انتزاعه من الدولة الاستعمارية المسيطرة ، أما بعد الحرب العالمية الثانية فإن الصراع المحتدم مع الاستعمار و تركيز الأنظار على مشروع التنمية الداخلية حجبَا الديمقراطية بشكلها الغربي، أو أديَا إلى انحلال أثرها وقوتها. [1]

نتفق بقوة مع – حسام عيسى – حين يبرز غياب الديمقراطية بشكلها الغربي في الممارسات القومية العربية ، نظرًا للمحطات التاريخية المفصلية والتحديات الكبرى التي كانت تواجهها الأمة العربية، فمن مقاومة الاستعمار إلى معركة أشد و هي معركة البناء الوطني للقاعدة الصناعية و الزراعية و التعليمية التي كانت ضرورة إنسانية للمواطن العربي الذي لم يترك له الاستعمار سوى الخراب .

كان هذا القول في إطار ندوة بعنوان: ((أزمة الديمقراطية في الوطن العربي)، و التي اتفق فيها المساهمون على ضرورة عدم تقليد أو تبني (شكل محدد) للديمقراطية، سواء أكان غربيا أم شرقيا، ذلك أن هذا النوع الغربي مستبعد كنموذج ملائم للوضع العربي الذي يعاني التخلف الاقتصادي و الاجتماعي، كان هذا رأي الدبلوماسي الجزائري –الأخضر الإبراهيمي– الذي اعتبر (مصر الناصرية، وتجربة الجزائر بعد الثورة) قد خلقتا أساسا صالحا قائما على التنمية المتصلة بمصالح الأغلبية. [2]

ومن هنا نستشف ببساطة أن الفكر القومي العربي قد أسس لفكرة الديمقراطية في مبادئه، على أساس أن تحقيق التنمية و تطلعات الجماهير العريضة في جوانب الحياة الاجتماعية و الاقتصادية هو أفصح و أجلى تعبير عن ممارسة الديمقراطية حسب منظري وقادة الفكر القومي العربي.

هذا التفكير المهتم بتحقيق أماني الجماهير في العمل و في الاستفادة من ثروات الأمة الاقتصادية، تم تطبيق الكثير منه من خلال القرارات التاريخية التي اتخذها القادة السياسيون القوميون العرب التي نصت على تأميم الثروات الوطنية من نفط وأراضي ومؤسسات و إطلاق جملة من الإصلاحات الاجتماعية و الاقتصادية التي هدفت إلى القضاء على العبودية الجديدة، التي تمثلت أساسا على توزيع الأراضي على صغار الفلاحين و إقرار ديمقراطية التعليم والصحة، فكانت مجانية هذه الخدمات هي التي مكنت الطبقة الفقيرة، و هي الغالبة في المجتمع العربي، من

1- أزمة الديمقراطية في الوطن العربي (بحوث و مناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1984 ص120و122

2- المرجع نفسه ، ص 116و120

التمتع بثروات الوطن بفضل هذه السياسات، هذا هو عين الديمقراطية في نظر القوميين العرب الذين يحتجُّون بأول حجَّة وهي رفع العبودية على الجماهير الفقيرة.

لكن كان هذا في فترة بناء الدولة الوطنية التي كانت لها ظروفها وشروطها الخاصة، بما جعل الجماهير لا تولي اهتماما لمسائل الديمقراطية كتعدد الأحزاب و ضرورة تنظيم الانتخابات، فهل يُعقل أن يبقى هذا النظر إلى الديمقراطية السياسية هو نفسه في ظل المتغيرات التاريخية والعالمية التي شهدناها؟

ولذا نبحث في مباحثنا القادمة عن كيفية تحقيق الديمقراطية الاجتماعية و الديمقراطية السياسية، ومراحل الانتقال السياسي في الفكر القومي العربي السياسي.

الفصل الثاني – المبحث الثاني

الديمقراطية الاجتماعية في الفكر القومي العربي:

تعد الديمقراطية الاجتماعية أفصح تعبير عن تلك الديمقراطية التي مارسها القوميون العرب أثناء تسلمهم مقاليد الحكم في أهم الأقطار العربية، وهي مصر، سوريا، العراق، والجزائر، فالديمقراطية الاجتماعية تتأسس على أهم مبدأ و هو العدالة الاجتماعية التي كانت الشعار الأول الرابط بين هذه الأنظمة القومية و بين الجماهير الشعبية الواسعة و طلائعها المتمثلة في العمال والفلاحين والطلبة.

العدالة الاجتماعية التي يمكن أن نفهمها في سياق مطالبها الأساسية ومن خلال الأهداف التي تنشدها، إذ كانت أهم مطالبها: توزيع الثروة الوطنية توزيعا عادلا، عناية الدولة بالطبقات الكادحة، تأميم المقدرات الوطنية وجعلها في خدمة أبناء الشعب وحدهم، توفير التعليم والصحة لأبناء الشعب من الطبقات المسحوقة، لقد كانت هذه هي الخطوط العريضة التي بادر إليها القوميون العرب حتى يحققوا مشروعهم النهضوي، لذا لزم عليهم انتهاج منهج اقتصادي سياسي يتماشى مع هذه المطالب.

كان ميل الحركة القومية العربية في طور حكمها لأهم الأقطار العربية نحو التوجه الاشتراكي و هو الذي أوجد تلازما ضروريا أقامه الخطاب العربي بين (الوحدة) و (الاشتراكية) ، نقول الخطاب القومي العربي دون استثناء سواء حزب البعث، أو التجربة الناصرية أو حكم جبهة التحرير الجزائرية إثر الاستقلال.

إن المهم التأكيد عليه هو أن الاشتراكية التي تبناها الخطاب القومي العربي لم تكن هي الاشتراكية الأممية الماركسية، وذلك مراجعة لأسباب جوهرية منها أن الاحزاب الشيوعية العربية ناهضت، أو على الأقل أغفلت قبل الخمسينيات القضية القومية، فالوحدة العربية في نظرها، وطبقًا لتعريف ستالين: الأمة تفقد أحد عناصرها الأساسية – العنصر الاقتصادي – : العالم العربي لا يشكل وحدة اقتصادية و لذلك فسكانه لا يشكلون أمة

بالمعنى الستاليني هذه (الموضوعة) التي تمسكت بها الاحزاب الشيوعية العربية كحقيقة ثابتة لفترة طويلة من الزمن جعلت العناصر القومية تنشق عنها حاملة معها قناعات الاشتراكية إلى الساحة القومية العامة .[1]

ولأن الأحزاب الشيوعية العربية كانت السباقة إلى طرح القضية الاجتماعية بجد في وقت انصرفت فيه الحركات الوطنية الأخرى إلى النضال من أجل الاستقلال السياسي،" فقد كان طرح المسألة الاجتماعية – الفوارق الطبقية- يشكل فعلا نوعا من التحدي الجدي للحركات الوطنية التي كانت تقودها البرجوازية المتوسطة عموما، فكان لابد من مجابهة التحدي بطرح القضية الاجتماعية نفسها ولكن من منبر آخر، هو بالذات المنبر القومي، مما جعل الاشتراكية في الأمة العربية ..امتدادًا اجتماعيا للوعي القومي.."[2]

وهكذا كانت الاشتراكية عنصرا رئيسا في الخطاب القومي العربي أصبحت جزءً من أدبياته، و لنقف أمام مفهوم آخر للاشتراكية، وهو الاشتراكية العربية.

نجد منظر البعث الأول – ميشيل عفلق – يتحدث عن الاشتراكية فيقول: "إذا سُئلت عن تعريف الاشتراكية فلن انشده في كتب ماركس و لينين، وإنما أجيب : ((إنها دين الحياة ، وظفر الحياة على الموت ، فهي بفتحها باب العمل أمام الجميع وسماحها لكل مواكب البشر وفضائلهم أن تتفتح وتنطلق وتستخدم تحفظ الحياة للحياة، و لا تبقي للموت إلا اللحم الجاف و العظام النخرة)). [3]

ولذا كان تبني عفلق للاشتراكية من منطلق حفظها لكرامة الإنسان وكونها مفجرة لطاقاته التي وهب بها، وليست لجعل الخطاب القومي خطابا ماديا، فهو يقرر بوضوح أنه " ليس هناك ما يوجب علينا أن نتبنى الفلسفة المادية حتى نكون اشتراكيين لأن الروح بالنسبة إلينا هي الأمل الكبير والمحرك العميق لنهضتنا وهي سليمة غير مشوبة بالظلم كما في الغرب، و الاشتراكية بالنسبة إلينا فرع و نتيجة لحالتنا القومية ولضرورات قوميتنا، فلا يمكن أن تكون الفلسفة الأولى والنظرة الموجهة لكل الحياة، إنها فرع خاضع للأصل الذي هو الفكرة القومية "[4]

1_ محمد عابد الجابري : الخطاب العربي المعاصر (دراسة تحليلية نقدية) ، ص 115

2_ كلوفيس مقصود : نحو اشتراكية عربية ، دار منيمنة ، بيروت ،1957، ص58

3_ ميشيل عفلق : في سبيل البعث ، ص24و26

4_ المرجع نفسه ، ص86

كان الخطاب القومي العربي يتصور الاشتراكية قبل الخمسينيات هذا التصور الوجداني العرفاني حسب – محمد عابد الجابري – فالاشتراكية تمثل الفرع للأصل الذي هو القومية التي ارتكزت على ثلاث فروع في خطابها البعثي (الوحدة – الحرية – الاشتراكية) وهي درب النهضة والتقدم لما تحققه من حرية وتجدد وعدل ومساواة.

وقد تدعمت فكرة الاشتراكية العربية في فترة ما بعد الخمسينيات مع الناصرية (ثورة 23 يوليو 1952) إذ صارت الاشتراكية تمثل إيديولوجية اجتماعية واقتصادية لأكبر قطر عربي (مصر) يؤثر على كل الأقطار العربية بما يحدث فيه، بعدما كانت خطابا دراميا صوفيا يتحدث عن الآمال الإنسانية للفرد العربي في العدالة الاجتماعية، ففي الميثاق الوطني الذي قدمه الرئيس جمال عبد الناصر إلى المؤتمر الوطني للقوى الشعبية في مصر 21 أيار / مايو 1962 يقول: ((.. فإن الحل الاشتراكي لمشكلة التخلف الاقتصادي والاجتماعي في مصر وصولا ثوريا إلى التقدم لم يكن افتراضا قائما على الانتقاء الاختياري، و إنما كان الحل الاشتراكي حتمية تاريخية فرضها الواقع وفرضتها الآمال العريضة للجماهير كما فرضتها الطبيعة المتغيرة للعالم في النصف الثاني من القرن العشرين)). وبالتالي لم يعد الهدف من الاشتراكية إعادة توزيع الثروة الوطنية توزيعا عادلا على المواطنين فحسب، بل إنه و قبل كل شيء ((توسيع قاعدة هذه الثروة بحيث تستطيع الوفاء بالحقوق المشروعة لجماهير الشعب العاملة))[1]

وبذلك يمكننا القول أن النهج الناصري حمل مضمونا ديمقراطيا متقدما من خلال الإجراءات الاقتصادية والاجتماعية التي اتخذتها الثورة، والتي كانت لا تنفصل عن دلالاتها الديمقراطية كثيرا، مثال ذلك القضاء على الملكية الزراعية الكبيرة والرأسمالية الكبيرة والارتفاع النسبي للملكيات الصغيرة، وهناك أيضا إتاحة الفرصة للعمال الزراعيين لتشكيل اتحادهم والتوسع في الجمعيات التعاونية ومشاركة العمال في إدارة الشركات ومجانية التعليم وإشاعة الثقافة الوطنية الديمقراطية المعادية للاستعمار والاستغلال.[2]

فالتنظيمات الجماهيرية التي أسسها عبد الناصر بين العام 1954 و 1962 (هيئة التحرير 1954-1957) و(الاتحاد القومي 1957-1961) و (الاتحاد الاشتراكي العرب 1962-1977) لم يكن الهدف منها أن تعمل كأحزاب سياسية بالمعنى العادي للكلمة بل كانت بالأحرى تحالفات واسعة لتعبئة المجتمع عموما وتوجيه المطالب الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، كما أن كل تنظيم مثل لحظة معينة في تطور الناصرية، وهي تنتقل من

1- محمد عابد الجابري :الخطاب العربي المعاصر (دراسة تحليلية نقدية) ،ص118

2- ثناء فؤاد عبد الله : آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي، ص126

مرحلة التحرير الوطني المصري المبكرة إلى الوحدة العربية وأخيرا إلى الاشتراكية العربية، فقد أكد عبد الناصر مرارا الصلة بين (الثورات السياسية) والاجتماعية وبين مجتمع تعاوني ديمقراطي اشتراكي. [1]

إن الطرح الناصري يقدم الديمقراطية الاجتماعية على الديمقراطية السياسية تقديم أولويات، فهو يقدم ثورة يوليو على أنها ثورة ديمقراطية و اشتراكية:" إنها تؤكد سيادة الشعب، وتخلق مجتمعا متساويا مستندا إلى تكافؤ الفرص، و الاكتفاء والإنتاج، كما أن الحرية الاجتماعية ينبغي أن تسبق الحرية السياسية: إحداهما شرط أولي للأخرى وترتبطان في النهاية لإزالة (الفروق الطبقية) بالطرق السلمية ولحسم الصراع الطبقي ينبغي حرمان المجموعات الاجتماعية الرجعية من أسلحتها.[2]

وبالفعل لا يمكن تحقيق الديمقراطية السياسية دون وجود تحقيق للديمقراطية الاجتماعية، فمن غير الممكن إقامة حياة سياسة ديمقراطية ثابتة الأركان في مجتمع طبقي تسيطر علية جماعات إقطاعية، وتنشر فيه العبودية بأصنافها الجديدة، كل هذا يُغيِّب الشرط الأساس في الديمقراطية السياسية وهو المواطنة فلا ديمقراطية سياسية دون مواطنين متمتعين بكافة ظروف المساواة والعدالة الاجتماعية، أحرارًا في آرائهم وحياتهم، غير خاضعين لأي شكل من أشكال الاستعباد للإنسان .

الديمقراطية الحقّة هي التي تتحقق في ظروف يكون فيها الوطن سيدا على قراراته المصيرية ومتحكما في مصير مقدراته الاقتصادية، فالنظام السياسي يجب أن يكون سيدًا على دولته غير خاضع لأي املاءات تضر بالعدالة الاجتماعية لمواطنيه، فأي نظام لا يعد ديمقراطيا بحق إذا كان مسؤولوه المنتخبون عاجزون عن اتخاذ قرارات ملزمة دون موافقة من خارج منطقة نفوذهم الاقليمية، وهو أمر له مغزاه حتى وإن كان الحكام نفسهم وصلوا إلى الحكم بطريقة ديمقراطية. [3]

هنا و من خلال هذا الرأي، يمكن للباحث أن يجزم بعدم جدوى الديمقراطية السياسية ما لم تتحقق الديمقراطية الاجتماعية.

لكن هل الأنظمة القومية العربية حقَّقت هذا الشرط المنطقي؟

1- يوسف الشويري : مسارات العروبة (نظرة تاريخية) ، ص299

2- جمال عبد الناصر : الميثاق ، دار المسيرة ، بيروت ، 1976، ص77و79

3- ثناء فؤاد عبد الله : آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي ، ص68

في نظرة فاحصة للحكم القومي العربي نستكشف أن القادة القوميين العرب قد حققوا فعلا الديمقراطية الاجتماعية وغيروا مسار تاريخ هذه الأمة وبدلوا رؤية الإنسان العربي لذاته على أنه حرٌّ، وأنه غاية لا وسيلة، لكن هذه الديمقراطية الاجتماعية يبدو أنها تعثرت في قفزتها التاريخية نحو الديمقراطية السياسية، ذلك أن هذه الدول التي خضعت لحكم القوميين العرب قد تحملت أعباء مباشرة في مراحل الصراع العربي–الإسرائيلي، بتحملها أعباء مادية تفوق إمكانياتها، كما أدى ذلك إلى عسكرة طويلة الأمد للحياة السياسية والاجتماعية أعاقت تطورها الاقتصادي والسياسي و الديمقراطي، وعطلت تبلور مجتمعها المدني بالمعنى الحديث للكلمة لصالح جهاز الدولة في مختلف الصعد.[1]

هذا الرأي يبدو في قمة الوجاهة لتفسير التعثر التاريخي للقومية العربية في انتقالها من الديمقراطية الاجتماعية إلى الديمقراطية السياسية، لأن الصراع العربي– الإسرائيلي قد حول الأنظمة القومية العربية إلى قوة عسكرية، هذه القوة التي كانت ساعدا للجماهير في تحقيق تنميتها وفرض العدالة الاجتماعية انحرفت إلى مزالق خطيرة خاصة بعد هزيمة 1967.

كما أن الإسهاب في الفكرة الاشتراكية العربية من طرف الأنظمة القومية العربية أدى إلى السيطرة الكاملة للقطاع العام بما أدى إلى إنتاج نموذج النسق القائم على السيطرة المركزية المحكمة على وسائل الإنتاج كافة، كذلك الظروف الاقتصادية التي تبرر نشأته، تؤديان إلى آثار سلبية شديدة على مسألة الديمقراطية السياسية، فالسيطرة الكاملة للقطاع العام أدت إلى إضرار بليغ بقضية الديمقراطية حيث ازداد تمركز السلطات في يد الرئيس، في غياب تام لأي مظهر من مظاهر المجتمع المدني الذي يعد أساسا ضامنا لأي عملية ديمقراطية سياسية. [2]

هذا بالرغم من أن القادة القوميين العرب أعلنوها صراحة أنهم يسعون للديمقراطية، فعبد الناصر يقول :((إني أعلنها صريحة إن هذه الثورة كان هدفها الأول الديمقراطية، لأننا نؤمن بإرادة الشعب وقوته، لكن لن تكون للشعب قوة ولن تكون له إرادة إلا إذا أحس بالديمقراطية، هذا أيها المواطنون هو هدف الثورة الأول، فإنها ثورة ديمقراطية تعمل لكم و من أجلكم ليشعر كل إنسان أنه مصري وأنه مصر كلها))[3]

1- المرجع نفسه ، ص104

2- عادل حسين: نحو فكر عربي جديد (الناصرية و التنمية و الديمقراطية) ، ط 1 ، دار المستقبل العربي ، القاهرة ، 1985 ، ص136

3- عصمت سيف الدولة ،: هل كان عبد الناصر ديكتاتورا ؟ ، دار المسيرة ، بيروت ، 1977 ، ص30

هذه هي الديمقراطية التي كان يراها القوميون إبان تلك الفترة، و بذلوا جهدهم في سبيل تحقيق أسسها و إيضاح معالمها وتكريس تعاليمها التي يرونها هم أصل للجماهير العربية، و هو ما أدى إلى تعليق الديمقراطية السياسية، لكن بعدها بدا للجميع أن تعليق الديمقراطية بتبريرات زائفة كالعدالة والوحدة العربية ومواجهة المخاطر الخارجية لم يعد مقبولا، لهذه الأسباب وغيرها تزايد إذن اهتمام الجماهير العربية بالديمقراطية .[1]

كما سبق أن قررنا، أن هزيمة 1967 هي التي فجرت المطالب الجاهرة بالديمقراطية السياسية، ذلك القصور في الديمقراطية قبل هذا التاريخ و الذي كان جراء تطلع الأنظمة القومية العربية إلى لعب دور قومي يتجاوز الحدود القطرية التي تخضع لها (مصر وسوريا والعراق والجزائر) ، فقد استحدثت هذه الأنظمة لنفسها مهاما تاريخية تتراوح بين تحرير فلسطين وتحقيق الوحدة العربية ناهيك عن التحرر السياسي والاقتصادي للعالم الثالث بل وهزيمة الإمبريالية .[2]

لكن بعد هذه الهزيمة، اتضح جليا أن هذا الدور التاريخي التي حاولت الأنظمة القومية العربية لعبه قد فشل، و منه وجب البحث عن ما كان غائبا طوال فترة لعب هذه الدور، فكانت الديمقراطية أهم المطالب السياسية التي برزت بعد هزيمة 1967.

وفي المبحث التالي سنتطرق بتحليل واسهاب حول مضمون الديمقراطية السياسية في الفكر القومي العربي وكيف كانت مسيرة الأنظمة القومية العربية فيها.

1- الطاهر المناعي : الخطاب القومي العربي المعاصر (من خلال أبحاث مركز دراسات الوحدة العربية – 1990/1975) ، ط 1 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت، 2008 ، ص133

2- ديمقراطية من دون ديمقراطيين : سياسات الانفتاح في العالم العربي الإسلامي / بحوث الندوة الفكرية التي نظمها المعهد الإيطالي (فونداسيوني إينيي أنريكو ماتيي) ، جون ووتر بوري و (آخ) ، غسان سلامة (معد) ، ط 1 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1995، ص113

الفصل الثاني – المبحث الثالث

الديمقراطية السياسية في الفكر القومي العربي:

كانت عناية الباحثين القوميين العرب بالديمقراطية وحقوق الانسان في مستويين، الأول: يحلل مفاهيم الديمقراطية في الفكر السياسي الحديث وما تأثيره من إشكاليات و انتقادات باعتبار هذه الظاهرة وليدة تطور حضاري غربي، و الثاني تاريخي يربط الظاهرة بالمفاهيم الواردة في التراث العربي الإسلامي و يؤكد حضورها في فكرنا السياسي تحت تسميات مختلفة تلتقي في النهاية مع المبادئ التي جاءت بها الديمقراطية الغربية.

وإذا أردنا أن نرى الديمقراطية بشكلها الأصّح فعلينا النظر إليها في سياق حركتها التاريخية التي تطورت بها فهي حصيلة تطور كبير استغرق أكثر من قرنين وكانت بدايتها الفعلية في إنجلترا (قانون الحقوق1689) وأمريكا (دستور الولايات المتحدة 1789) ثم في فرنسا (إعلان حقوق الانسان في ظل الثورة 1789). [1]

إذ أن ما يجب التأكيد عليه هو قراءة الوضع الديمقراطي لجماعة ما في إطاره التاريخي الذي يمتلك مميزات و أوضاع سياسية و اجتماعية معينة.

المهم و الأهم الذي نسعى إلى تبريره و إثباته هو دراسة الحالة الديمقراطية بأدوات عصرها لا بأدوات ما يليها من عصور أو ما سبقها.

فحين نأتي إلى تحليل وضع الديمقراطية السياسية في الوطن العربي في الفترات التي تمكنت فيها الحركة القومية العربية من المسك بزمام السلطة و مقاليدها في أهم الأقطار العربية (مصر، سوريا، العراق و الجزائر) ، فلا بد من التحكم في أدوات تحليل ذلك العصر ومراعاة كل تفاصيله السياسية التي رسمت خطوطه التاريخية، لا أن نقرأ الوضع الديمقراطي آنذاك (الخمسينات الستينات و السبعينات) وحتى بداية الثمانينيات بأدوات قراءة الديمقراطية في عصرنا الذي نعايشه.

1- الطاهر المناعي : الخطاب القومي العربي المعاصر (من خلال أبحاث مركز دراسات الوحدة العربية – 1990/1975) ، ص 134

كنا في البحث السابق قد بيَّنا تركيز الأنظمة القومية العربية على تحقيق الديمقراطية الاجتماعية دون الديمقراطية السياسية، وقد اتضح مع ذلك السبب في هذا التعثر الكبير، فلم تكن هناك أصوات جاهرة تطالب بالديمقراطية السياسية أو التعددية الحزبية، حتى انفجر الوضع العربي بعد كارثة 1967 و الهزيمة المريرة للعرب أمام الكيان الصهيوني، ويذهب الباحث – علي الدين هلال – إلى أن كارثة 1967 و الاجتياح الإسرائيلي للبنان في العام 1982 كانا القادح للتساؤل عن أسباب الكارثتين وطرح المسألة الديمقراطية .[1]

لأن كل المبررات استنفذت، و التي كانت وسيلة لتأليف شعارات المرحلة في خطوطها العريضة،كالصراع العربي الاسرائيلي، و تحرير الأرض والانسان العربي، والتصدي للإمبريالية، وفرض العدالة الدولية، فالأنظمة القومية قد تكشَّف فشلها الذريع في التصدي لهذه المهام التاريخية الكبرى، تكشَّف إثر هزيمة مأساوية و بطريقة درامية أمام عدو غُرِس في صدر الأمة العربية، وتكشف أكثر بعد أن تجرأت إسرائيل و لأول مرة على اجتياح عاصمة عربية و هي بيروت في العام 1982، فكان على النمط السائد للنظام السياسي أن يعرف تحولا جذريا وهو الذي كان أول المطالب التي نُودِيَ بها .

و الواقع أن التجربة الديمقراطية السياسية في كل الأنظمة التي انتهجت المنهج الاشتراكي قد ولدت ميتة ذلك أن هذه التجربة قد ارتبطت بالحزب الواحد وحجب الخلافات الداخلية عن الجماهير التي عزلت عن المشاركة في حل القضايا السياسية و الاقتصادية.[2]

فغابت التعددية، التي تعني بامتداداتها الديمقراطية، تعني في جوهرها وجود مساحات سياسية تتسع للآراء المطروحة التي تعطي الحق للتعبير عن نفسها استيعابًا للتوترات الجزئية في المجتمع و لتضييق مساحة الاحتقان إلى أقل حيز ممكن.[3]

1- الديمقراطية و حقوق الإنسان في الوطن العربي ، إشراف: علي الدين هلال ، سلسلة كتب المستقبل العربي 4 ، ط 3 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1986، ص4

2- المرجع نفسه ، ص49

3- عادل حسين : نحو فكر عربي جديد (الناصرية و التنمية و الديمقراطية) ، ص241

لكن ما كان موجودا آنذاك هو نظام حكم شمولي (توتاليتاري) تمثَل في سلطة الحكم المركزي بآلياته التقليدية كالحزب الواحد و مجالس الثورة و لم تكن هناك أي بدائل سياسية أمام المواطن العربي ليختار ما يناسبه، إذ أن من يحكم هو فَرضٌ عليه لا سبيل لإبداء الرأي حوله .

و هذا الواقع لم تساهم فيه الأنظمة فحسب، بل حتى الجماهير كانت سببا في تكريسه وتعميق امتداد جذوره. نجد المفكر – نعوم تشومسكي – يفسر الوضع تفسيرا سوسيو- سيكولوجي، فهو يرى أن الحكم الاستبدادي يمكن أن يستند إلى الموافقة و الرأي و الفكر لأن الناس تتنازل طواعية عن حقوقها، و لا نجد غضاضة في قبول الأمر الواقع بل و ربما الإيمان به فالحكم للنخبة، أما الأكثرية فعليها أن تتعود على استهلاك الخيال، فأوهام الثروة تباع للفقراء، و أوهام الحرية للمضطهدين، و أحلام النصر للمهزومين، و أحلام القوة للضعفاء.[1]

وكان – تشومسكي – يوحي بأن غياب الديمقراطية تم بناءً على توافق غير معلن بين المواطن والسلطة الحاكمة و هو تفسير معقول إلى حد بعيد ، و هذا ما كان سببا رئيسا في صمت كل فئات المجتمع وعدم مطالبتها بالحريات العامة و مطالب المشاركة الفعلية في الحكم .

لكن هناك من يرجع غياب الديمقراطية السياسية في فترة حكم القوميين العرب لأهم الأقطار العربية إلى زمن قبلهم -فعبد الإله بلقزيز- يقرر أنه هناك " ميل صريح إلى العداء للديمقراطية في بيئات ثقافية وسياسية و قومية عديدة تتخيل أن الديمقراطية تتعلق بالفرد لا بالجماعة القومية، فهذا – زكي الأرسوزي– مثلا " يدحض فكرة الصلة بين الوحدة والديمقراطية ويتساءل باستغراب " وما شأن الاستفتاء في أمهات مشاكل الحياة ؟ وما شأن الفرد في تعيين مسائل الأمة ؟ "[2]

إن الديمقراطية تدخل في جملة ما يقبل التأجيل والإرجاء إلى حين تحقيق ما يفرض نفسه بإلحاح على الوعي والواقع: مواجهة التجزئة، و الاستعمار، و الخطر الصهيوني، و التخلف الاقتصادي ..إلخ.

و هي دائما الأسباب التي تطرح نفسها وتكون مبررا لعمليات القمع التي تمارسه هذه الأنظمة القومية ضد كل صوت يأتي بالرأي المخالف أو الذي يتحدث عن التعددية.

1- نعوم تشومسكي : إعاقة الديمقراطية(الولايات المتحدة و الديمقراطية)، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1992 ، ص421

2- عبد الإله بلقزيز : نقد الخطاب القومي ، ط 1 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 2010 ، ص63

إضافة إلى ما كنا قد افترضناه قبل الآن من أن الاستبداد الذي كان سمة غالبة على سياسة الأنظمة القومية العربية في فترتها الذهبية من الحكم وقد كان مفروضا وفق شبه تعاقد، بين أنظمة لا تريد أن تسمع سوى صوتها وبين جماهير استكانت للأمر الواقع و راحت تتأمل في تلك الآمال التاريخية الكبرى، حتى استفاقت على كابوس الهزيمة المريرة في العام 1967، إضافة إلى هذا التعاقد على الاستبداد بين الأنظمة والجماهير، فإن المثقفين القومين العرب نظروا بإيجابية عالية إلى الأنظمة السياسية القومية وتحمسوا لبرامجها الاقتصادية و الاجتماعية التحررية، ونضالها ضد الأحلاف الإمبريالية، و ضد المشروع الصهيوني فتحاشوا إثارة مسائل السلطة وحقوق الإنسان والديمقراطية خشية أن يتقاطعوا في الموقف مع معارضيها في الداخل ممن حملوا هذه المطالب، و خشية توفير ذريعة داخلية للحملات الإمبريالية عليها باسم تسلطيَتِها ومعاداتها للحريات.

وبالتالي فقد انتهى بهم المطاف في تلك المماهاة إلى إسقاط مطلب الديمقراطية، و هو يؤكده – عبد الإله بلقزيز– أن الديمقراطية لم تكن ثقافة ذلك العهد عند التقدميين، سواء في الوطن العربي أو خارجه .

إذن الديمقراطية لم تكن ثقافة مستوعبة ولا نافذة في عصر حَكَمَ فيه القوميون العرب أهم أقطار الوطن العربي[1]

و إذا كانت الأنظمة القومية العربية قد تخلت عن الشرعية الديمقراطية فما هي الشرعية التي استندت عليها و التي سمحت لها البقاء في الحكم مدة معتبرة من الزمن ؟

يقرر – عبد الاله بلقزيز — أن هذه الأنظمة قد استندت على الشرعية الثورية التي لم تكن ايديولوجية تبريرية في ذلك الحين، و لم يكن هدفها التغطية على أزمة الشرعية الديمقراطية وإنما كانت عنوانا لرصد هائل من المكتسبات الوطنية و الاجتماعية التي أنجزتها النخبة القومية العربية الصاعدة، أكان فيها مجال الأمن القومي (مواجهة الأحلاف الإمبريالية و المشروع الصهيوني) أو كان في مجال التوحيد القومي (الوحدة المصرية– السورية)، ثم محاولات الوحدة الثلاثية، أو في مجال التنمية الاقتصادية (الإصلاح الزراعي و التصنيع و تشييد البنى التحتية) والتنمية الاجتماعية (نشر التعليم و العناية بالقطاع الصحي و إدماج الأرياف والهوامش في الحياة الحضرية و إعادة توزيع الثروة على نحو أكثر عدلا و توازنا، و إقرار نظم الحماية الاجتماعية لحقوق الكادحين و تنمية طبقة وسطى..) و بالتالي كل هذه الانجازات لم يشهد لها بالتحقيق الفعلي فقد أدت إلى ما يسميه — بلقزيز – بشرعية الإنجاز التي جبَّت وغطَّت على شرعية الاستيلاء و هذبت من مسارها، فقد تحولت كل الانقلابات التي وصلت

1_ المرجع نفسه ، ص64

بها القيادات القومية إلى الحكم إلى مسيرة ثورية حافلة زادت من شعبيتها التي لم تكن وفق انتخابات أو وفق استفتاء، و إنما على حالة رضا عام من طرف الجماهير، مما أدى إلى غياب أي مظهر من مظاهر الانتفاض الشعبي على هذه الأنظمة .[1]

الأنظمة القومية العربية كلها اعتمدت على نظام الحزب الواحد وهذا ما كان نقطة الانتقاد من معارضي هذه الأنظمة، حيث رأوا أن نظام الحزب الواحد هو موت الديمقراطية ويكفي العلم بوجود هذا الحزب الواحد حتى نحكم على هذا النظام بأنه غير ديمقراطي.

و لكن الباحث – محمد الجذوب – يحيلنا إلى رؤية الأستاذ — دوفرجيه – الذي يقرر أنه هناك من تمكن من تحديد موقف من الظاهرة فتم التأكيد على أن بعض الأحزاب الواحدة يمكن أن تكون خطوة على طريق الديمقراطية والانماء السياسي، فالأحزاب الواحدة فئتان، فئة تنشأ في أنظمة سياسية كانت سابقا أنظمة ديمقراطية تطبق التعددية الحزبية، وفئة تنشأ في أنظمة كانت تعيش من قبل في ظل الأوتوقراطية أو القبلية أو الاقطاعية التي لا تعرف أي نوع من الحزبية، و إذا كان قيام الأحزاب في الحالة الأولى يفضي إلى القضاء على الديمقراطية فإن وجود الأحزاب في الحالة الثانية يعتبر عامل تطوير وتحديث الأنظمة البالية .[2]

و إذا رجعنا إلى الأوضاع السياسية السائدة قبل تمكُّن الأنظمة القومية العربية من الإمساك بزمام الحكم في الأقطار العربية الكبرى فإننا نلاحظ أن هذه الأنظمة وجدت قبلها أنظمة بالية لا حزبية تتسم بالرجعية والتبعية للاستعمار، هو الحال في مصر الذي كانت تحت حكم ملكي تسيّره سلطات الانتداب في ظل تواجد أحزاب لا تمثل ما يمكن أن نسميه حياة سياسية، وهو الحال في سوريا و في العراق و في الجزائر، إذ كانت كل هذه الأقطار تحت قبضة الانتداب و الاستعمار، وتسلم القوميون الحكم مباشرة بعد جلاء القوى الاستعمارية.

و منه نقرر أن أنظمة الحزب الواحد التي طبقتها القيادة القومية العربية في الوطن العربي كانت طريقا لبناء حياة حزبية، و تنشئة على مفهوم التنظيم الاجتماعي و السياسي للمواطنين، وهو ما يكمن أن يكون بادرة للممارسة الديمقراطية المتعثرة بسبب الإمعان في المركزية داخل هذه الأحزاب و إخضاع كل الفئات الاجتماعية تحت سلطتها

1- المرجع نفسه ، ص79و80

2- محمد المجذوب : الوحدة و الديمقراطية في الوطن العربي ، ص118

و هو ما سنتعرض له في المبحث القادم و نرى فيه كيف تحول الحزب الواحد إلى حزب قائد ثم لماذا انفجر الوضع داخل هذا الحزب القائد ليصبح متعددا وجزءً من مجموع أحزاب تصنع الوضع السياسي في الوطن العربي.

هناك أيضا، ما يثير المسألة الطائفية في الوطن العربي خلال حكم الأنظمة القومية العربية لأنه بالفعل لا يمكن بناء نظام سياسي مستقر وديمقراطي بقضية قومية غير محلولة. [1]

فحين نتحدث عن تعثر الديمقراطية بسبب طائفي يعني لا محالة أن المسألة القومية قد تعثرت لأن الجماعات الوحيدة و غير التعاقدية ولا الاتحادية التي تعترف بها الديمقراطية كوحدات سياسية هي الجماعات القومية و حال الاعتراف بجماعة كقومية لابد من الاعتراف بحقوق سياسية جماعية لها.[2]

الواقع يثبت أن الفكرة القومية قد اكتمل تكونها آنذاك (في عهد حكم القومين العرب لأهم الأقطار العربية) ومنه كانت القومية العربية وحدة سياسية ذات مضمون ديمقراطي تواجه امتحان الاعتراف بالحقوق السياسية الجماعية للطوائف المنضوية تحتها.

لعل البحث عن رصيد الأنظمة القومية العربية في هذا الشأن يقودنا إلى تلك المحطات الصعبة التي واجهت النظامين القوميين في العراق والجزائر (في مصر وسوريا لم تكن هناك المسألة الطائفية مطروحة بالقدر الذي أثر على استقرار النظام)، ففي العراق واجه النظام البعثي موجات و حركات طائفية شديدة من كل الجهات فكانت المسألة الكردية تتصاعد بحدة و التاريخ يبقى محل جدل كيف كان تعامل النظام البعثي مع هذه المسألة، فهناك من يتهمه بارتكاب عمليات إبادة جماعية لإخماد مطالب الأكراد، وهناك من يعتبره قد نجح في التصدي لها بإيجابية من خلال منح الأكراد حكما ذاتيا و الاعتراف باللغة الكردية كلغة رسمية ثانية بعد اللغة العربية و هذا الذي كان أهم ما يحسب لهذا النظام .

في حين واجه حركة تمرد قادها حزب الدعوة الذي ينتمي إلى الطائفة الشيعية والذي بدأ تحركاته بعد قيام حكم الثورة الإسلامية في إيران و اشتعال الحرب بين العراق و إيران، فكانت المواجهة ثنائية للنظام البعثي، الأولى خارجية مع إيران و الثانية داخلية مع خلايا حزب الدعوة، وقد قُرأت هذه الثانية على أنها حرب طائفية يقودها النظام البعثي ضد الشيعة، في الوقت الذي كانت فيه قيادة حزب البعث العربي الاشتراكي تكتظ بأبناء الشيعة ممن

1_ عزمي بشارة : في المسألة العربية (مقدمة لبيان ديمقراطي عربي) ، ص204

2_ المرجع نفسه، ص195

انظموا إليها في فترات ملاحقة و تبوأوا مناصب عليا في الدولة العراقية، أما في الجزائر فقد كانت المواجهة لنظام جبهة التحرير الوطني مباشرة غداة الاستقلال في العام 1962 مع الحركة الأمازيغية التي تحركت في هذه الفترة كحركة سياسية تم قمعها ثم تطورت إلى حركة ثقافية قُمعت بشدة كذلك خاصة في عهد الرئيس هواري بومدين و هنا كان تعثر نظام جبهة التحرير في حل المسألة الأمازيغية التي عرفت أطوار درامية ومأساوية حادة خاصة في الثمانينات وكان الفشل أو التعثر ناجما عن التصلب في الاعتراف بالحقوق الثقافية للأمازيغ من طرف هذا النظام .

بعد تتبعنا لكل هذه المحطات التي مرَّ بها النظام السياسي القومي العربي في رحلة الديمقراطية السياسية، فإن ما يمكن أن نستنتجه هو أن غياب الديمقراطية كان مبررا أحيانا بتبريرات عقائدية إيديولوجية يمكن استساغتها و أحيانا تبريرات نفسية يمكن تحليلها فقد فشل القومين في بناء حياة سياسية ديمقراطية تعددية تقوم على مبدأ التداول السلمي للسلطة وقد فشلوا في التأسيس لمرحلة المجتمع المدني الفعال والأكثر مأساوية هو الفشل في امتحان الحريات السياسية العامة وحقوق الإنسان كفرد مستقل عن جماعته .

ما يمكن أن نقوله هو براءة القوميين العرب من النزعة الطائفية والتي كانت سمة غالبة لدى معارضيهم رغم عدم نجاحهم التام في حل المسألة الطائفية .

بعدما تحدثنا عن الديمقراطية الاجتماعية وكيف نجح فيها القوميون العرب وتصدوا لها باقتدار ، وعن الديمقراطية السياسية وفشلهم الذريع والقاسي فيها .

نتحدث في المباحث اللاحقة كيف تحولت الأنظمة القومية العربية تدريجيا تصاعديا وتنازليا نحو التعددية السياسية.

الفصل الثاني – المبحث الرابع – المطلب الأول

من الحزب الواحد إلى الحزب القائد:

لقد تميز وضع الدولة في الوطن العربي في الماضي كما في الحاضر بنفي (للشريك عن الحاكم)، أي الايمان بالزعامة و تأليه القيادة، هذا في حين أن الديمقراطية في جوهرها و آليات ممارستها، تدور أساسا حول فكرة المشاركة في الحكم أو بتعبير الجابري (الشرك).[1]

الواقع السياسي للأنظمة القومية العربية انطبق عليه هذا القول، وصدقت فيه نظرة الجابري، فالدولة حُكمت بالحزب الواحد الذي لا شريك له في الحكم، الحزب الواحد يمكن وصفه بنظرية اشتراكية مركزية تتأسس على أن الجماهير الطليعية في المجتمع هي التي تقود ثورته على الفقر و العبودية، و بالتالي فإن هذه الفئات الكادحة في أدبيات الأنظمة الاشتراكية عموما والقومية العربية خصوصا تتمثل في (العمال و الفلاحين و الطلبة) خطٌّهم هو ثورة المجتمع و لا مجال لغير هذه الثورة، في مقابلهم لا توجد سوى الفئات الرجعية و العميلة للإمبريالية، كان هذا هو مفهوم الحزب الواحد الذي انتهجته الأنظمة القومية العربية.

وكما سبق أن تطرقنا إليه، فإن القادة القومين العرب قد أخذوا على عاتقهم مهام تاريخية كبرى، لا يمكنهم خوضها و تأديتها في ظل نقاشات سياسية لا طائل منها، تكون من ورائها الأحزاب السياسية إن تم إقرار مبدأ الحزبية، هذا لم يمنع الأنظمة القومية من المجاهرة بديمقراطيتها فهي ترى أن آلية الديمقراطية السياسية هي الحزب الواحد بدل تعدد الأحزاب، وكان في النظام الناصري (الاتحاد العربي الاشتراكي) هو الحزب الواحد و هو السلطة الممثلة لقوى الشعب العاملة و الرافعة لإمكاناته و الحارسة على القيم (الديمقراطية السليمة)، و إلى

[1] محمد عابد الجابري : وجهة نظر (نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1992 ، ص124

جانب الحزب تعتمد (الديمقراطية الناصرية) على المنظمات الشعبية (تحالف قوى الشعب) التي تقودها (الطلائع الثورية). [1]

كما كان في العراق و في سوريا (حزبي) البعث العربي الاشتراكي يمثلان سلطة الحزب الواحد، يقوده رئيس الدولة بنفسه، و مجموعة القيادة القطرية للحزب هي التي تمسك بزمام القيادة في مختلف قطاعات الدولة، و هو نفس الأمر بالجزائر حيث كانت جبهة التحرير الوطني جهاز الدولة في الحكم و أداة القيادة في التعبئة الجماهرية لصالحها إذ مثلت فعليا سلطة الحزب الواحد التي تدور في فلكه مجموعة المنظمات الجماهيرية التي تمثل كل واحدة منها فئة اجتماعية معينة.

ما كان يُرمَى إليه من خلال مركزية الحزب الواحد هو فرض السيادة بين الفئات الكادحة المتجمعة في هياكل هذا الحزب التي اعتمدتها الأنظمة القومية عدا النظام الناصري في مصر، فعن الميثاق الناصري يتحدث الباحث – اسماعيل صبري عبد الله – عن مفاهيمه حول الديمقراطية فهو يقرر أنه وجد ثغرة أساسية تكمن في عداء عبد الناصر لفكرة (تعدد الأحزاب) بل و أكثر من ذلك، العداء لفكرة الحزبية في شعار (الحزبية إجهاض للديمقراطية و من تحزَّب خان) ذلك أن الناصرية ترى التحزب إضاعة لإرادة الجماهير و تشتيت لقواها الكادحة وبالتالي تكون في الحزبية خيانة. [2]

مع فرض الأحزاب القومية العربية الحاكمة بمفردها السلطة على جميع القطاعات و رسمها المسار التاريخي و الاستراتيجي للدولة، فقد كانت قد شهدت حالة من النضج في التسيير و التطور في الهياكل، فسُرعان ما تحول هذا الحزب الواحد إلى حزب قائد يضم جميع شرائح المجتمع الطبيعية (العمال، لفلاحين، الطلبة، الشباب، المرأة) بمنظمات جماهرية تخضع لقيادة هذا الحزب ليصبح الحزب هو لاعب دور قائد مسيرة المجتمع نحو تحقيق الأهداف و التصدي للتحديات التي تواجه الأمة .

هذا المشهد السياسي العام شكَّل ما يمكن أن نسميه (**المجتمع المدني الواحد**) الذي عوض الحزب الواحد، فحتى النشاط الخارج عن العمل السياسي المحض صار موحدا و خاضعا لإرادة قادة الحزب الذين هم بدوهم قادة

[1] الطاهر المناعي : الخطاب القومي العربي المعاصر (من خلال أبحاث مركز دراسات الوحدة العربية – 1990/1975) ، ص60

[2] يوسف الشويري : مسارات العروبة (نظرة تاريخية) ،ص427

الدولة، و هذه هي إحدى المآخذ على الأنظمة القومية العربية في أنها دجَّنت المجتمع برُمَّته ليتماشى مع سياستها ومع أساليبها في تسيير الشأن العام .

في المطلب القادم نتطرق إلى مسار الانفراج الحزبي و السياسي في الوطن العربي أي رحلة زوال منظومة الحزب الواحد و القائد و الدخول في عهد التعددية الحزبية.

الفصل الثاني – المبحث الرابع – المطلب الثاني

من المركزية إلى التعددية الحزبية:

عندما بدأت دول المعسكر الاشتراكي بالانهيار واحدة تلو الأخرى مع نهاية الثمانينيات، وبدا أن انهيارها يتم في غمرة تصاعد حركات احتجاج شعبية لا تقودها هي الأخرى أحزاب طليعية أو منظمات هرمية محكمة الانضباط والنظام، تلقى مفهوم المجتمع المدني دعمًا إضافيا كدليل على صحته وصدقيته كمقولة سياسية وطاقة تغيير ديمقراطية.[1]

فكان المجتمع المدني بولادته فاتحة لانفجار الوضع الشامل الذي كان يسيطر على السلطة في الدولة، فتفككت هياكل الحزب الواحد و زالت شرعيته كقائد لمسيرة الأمة، وأصبح عاجزا عن مجاراة فعالية المجتمع المدني الذي فرض عليه القبول بمبدأ التعددية الحزبية والسياسة عموما.

انهيار الأحزاب الواحدة و السلطات المركزية كان عامًّا و شاملا على كل الأنظمة الاشتراكية، التي انهارت مع تفكك الموجه الأول وهو الاتحاد السوفياتي .

و لم تكن الدول العربية الكبرى الخاضعة للأنظمة القومية العربية في منأى عن هذا التحول التاريخي الخطير، ففي مصر خلق الصراع الداخلي بين تيار أنور السادات و التيار الناصري نقاشا محتدما عن الديمقراطية و مضامينها فالسادات قرر حلّ (الاتحاد الاشتراكي) نهائيا، و فتحه الباب بقيود ووفق قوانين محددة أمام نشوء أكثر من حزب واحد .

1_ المرجع نفسه، ص 432

يعتبر – يوسف الشويري – هذه الديمقراطية التي فرضها السادات (ديمقراطية مشوهة) أتت ضمن سياق التحولات الاقتصادية المعروفة بسياسة الباب المفتوح والتوجه الثابت نحو الولايات المتحدة الأمريكية التي تُوِّجت بتوقيع المعاهدات و الاتفاقيات لتلقي المساعدات الأمريكية مقابل توقيع (كامب ديفيد).[1]

و في الجزائر كانت أحداث الخامس من أكتوبر 1988 بادرة لتفتُّح السلطة الحاكمة على تعدد المشهد السياسي العام حيث تأسست الكثير من الأحزاب السياسية والجمعيات المدنية التي نشَّطَت مفهوم المجتمع المدني في هذا القطر.

أما في العراق وسوريا لم يحدث أن انفتح النظامان البعثيان على تعدد الأحزاب ففي العراق شهد مشهدا سياسيا غير مألوف أتبع الاحتلال الأمريكي لهذا القطر العربي في العام 2003.

و في سوريا أقر مجلس الشعب مبدأ التعددية الحزبية عقب اندلا ع الحراك الشعبي المتزامن مع موجة الربيع العربي في العام 2011.

وقد كان لتعدد الأحزاب هذا ضريبة وطنية كبرى دفعتها الأقطار المتفتحة بتأخر، حيث صاحبت هذه التعددية أزمات اقتصادية أدت إلى انهيار الديمقراطية الاجتماعية و مبادئ السيادة الوطنية التي كافحت من أجلها الأنظمة القومية و التي قامت على أنقاضها أنظمة حكمت بأسلوب جدي ، حيث افتقدت لكل مصادر شرعيتها، فراحت تبحث عن شرعية من الخارج الذي ارتمت في أحضانه، وصارت رهينة المساعدات الأجنبية و حبيسة قرارات المؤسسات الدولية خاصة صندوق النقد الدولي الذي يمنُّ عليها بإنقاذها من أزماتها الاقتصادية .

إذن كانت رحلة الانتقال من المركزية إلى التعددية السياسية في الوطن العربي هي رحلة انتقال أيضا من أنظمة قومية تعتمد على مبادئ الوطنية وسيادة القرار دون فتح مجال للنقاش العام إلى أنظمة تابعة تستمد مصادر شرعيتها من مدى تعاونها مع القوى الكبرى في العالم و مدى خضوعها لسياسات المؤسسات المالية الدولية .

هذه المرحلة الثانية والتي أطلق عليها مرحلة التعددية السياسية سادها مفهوم آخر للحزبية، لا هو بالحزب الواحد الذي كان مقننا في الدستور الرسمي، و لا هو بمفهوم للحزبية الحقيقية النزيهة، إن مفهوم الحزب الحاكم الذي تتجمع فيه القوى الإقطاعية و أصحاب الأعمال والمصالح و الجماعات الانتهازية لتدوير مقاليد السلطة و التحكم في زمامها بشدة، مما أدى إلى تغوُّل و استفحال الاستبداد الذي اكتسى لونًا آخر، فبعدما كان الحزب

1_ المرجع نفسه ،ص419

الواحد يضمُّ القوى الكادحة أو كما تسمى في الأدبيات الناصرية (قوى الشعب العاملة) المتمثلة في العمال والفلاحين والطلبة، صار الحزب الحاكم هو القوة المستبدة بهذه القوى الكادحة والمهمِش لدورها وجهودها.

و يبقى السؤال مطروحا بقوة هل كان الحزب الواحد شرًا خالصا يُعَطِّل الديمقراطية بهذا الشكل الذي يصوره لنا دعاة الديمقراطية الحديثة؟

من قناعات الباحث أن هذا الحزب الواحد قد عَطَّل مسيرة الديمقراطية السياسية فعلا، لكنه لم يخلق الاستبداد بالشكل الذي كان مع الحزب الحاكم الذي لا يملك أي شرعية إلا شرعية التزوير الفاضح والكاسح في الانتخابات و التي أفقدتها هذه الأنظمة القائمة على أنقاض الأنظمة القومية أي مصداقية، هذه هي التي يمكن أن يستمر بها النظام الحاكم في الوطن العربي خاصة بعد انفجار مظاهر العولمة .

ربما أصلح شعار للمرحلة القادمة التي يقبل عليها الوطن العربي هو إما التجدد أو التعدد أو التبدد، سواء أكانت بنهجها القومي العربي، أو أنظمة رجعية، أو أنظمة قامت على أنقاض الأنظمة السابقة و التي أفرزها حراك الربيع العربي .

ما يهمنا هنا هو البحث عن أنضج المناهج لتجديد النهج القومي العربي لمسايرة ظروف وشروط المرحلة، و هذا ما سنتطرق إليه في الفصل القادم وستكون لنا رؤية جديدة للديمقراطية من داخل الفكر القومي العربي.

الفصل الثالث

الفصل الثالث :

الديمقراطية برؤية جديدة في الفكر القومي العربي

- **المبحث الأول** : دمقرطة الفكر القومي العربي
- **المبحث الثاني** : من المركزية إلى سلطة المواطنة و المجتمع المدني
- **المبحث الثالث** : ديمقراطية الهوية و أمة المواطنين

الفصل الثالث – المبحث الأول

دمقرطة الفكر القومي العربي :

من خلال رصد إنتاج التيارات الفكرية العربية المعاصرة في مجال التنظير والتأسيسي المعرفي لها، أهم ظاهرة يمكن للباحث ملاحظتها بجلاء هي فكرة المراجعة، أعني بها المراجعة في المنهج و نمط التفكير وتحسين المنظومة الفكرية لهذا التيار أو ذاك لمسايرة الأوضاع التاريخية الطارئة على الواقع العربي، ففي حين نجد التيار الماركسي تراجع عن الغلو في المادية دون يظهر بشكل واضح في مؤلفات رواده، نجد التيار الاسلامي قدم الكثير من المراجعات والتي ترتكز أساسا في التخلي عن أساليب العنف في المطالبة وفي تحقيق المآرب السياسية، هذا لم يكن عاما في كل حساسيات هذا التيار حيت لاحظنا تعدد المدارس و التوجهات و الاسلامية من الوسطية إلى المتطرفة حد الغلو و الإرهاب.

لكن أكثر تيار لاحظنا قيامه بمراجعة منظومته الفكرية هو التيار القومي العربي إذ أنه بذل جهودا تنظيرية قصد الخروج بتصور ومفهوم جديد للقومية العربية، خاصة في جانب الممارسة ومنهجية النضال السياسي، فقد كان العشرات من المنظرين القوميين العرب قاموا بنقد منهجي لمسيرة الحركة القومية العربية منذ نشأتها ومنذ إمساكها بزمام قيادة الأمة العربية، لعل أهم مأخذ يؤخذ على التيار القومي العربي هو تعثره في المسألة الديمقراطية حسب من هم خارجه وحتى من هم داخله وبالتالي كان لازما على هؤلاء المنظرين الاهتمام بهذه المسألة وإيلائها العناية القصوى لرفع اللبس ونفي الحرج عن الفكرة القومية العربية في هذا الشأن، و لعل التنظير كان يتطلب تقديم المقترحات العملية الجادة التي تسمح للفكر القومي العربي بتحديث نفسه و الاصطباغ بصبغة مهمة في ما هو قادم من الزمان خاصة في مسألة الديمقراطية و القيام بما أطلقنا عليه مسمى **دمقرطة الفكر القومي العربي**

ربما يجب علينا العناية ببعض التساؤلات المحورية كي نصل إلى دمقرطة ناجعة لهذا الفكر القومي العربي لنتساءل مثلا :

– ما الغاية من الديمقراطية في الوطن العربي ؟

- ما هي الأسس التي يجب أن تقوم عليها الديمقراطية في علم له خصوصياته الثقافية والحضارية ؟

- هل ثمة نموذج ديمقراطي واحد أم نماذج متعددة ؟ وأي النماذج نطبق ؟

-كيف نجعل التلازم ضروريا بين الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية ؟[1]

ثم ماذا نعني بالدمقرطة أصلا ؟ وماهي العوائق التي تقف في وجهها؟

إن التوجه نحو الممارسة الديمقراطية في الوطن العربي محاطا بالعديد من التحديات، فالانتقال من وضع لا ديمقراطي إلى آخر ديمقراطي يطرح اختيارين أو مسلكين، إما أن تتبع المجتمعات العربية نهج التدرج و المرحلية حتى تنضج التجربة وتجني ثمارها في إطار الحل السلمي، وهذا قد يتطلب فترة طويلة، فإما أن تتبع الضغط المباشر أو غير المباشر عن طريق الثورة أو العمل السري أو الانقلاب العسكري، و قد فضل القوميون عموما النهج الأول. [2]

إذا أردنا البحث عن دوافع توجه القوميين نحو دمقرطة منظومتهم الفكرية، فإنه من الصعب الإشارة إلى سبب أو عامل واحد أدى إلى عودة الحديث عن الديمقراطية بهذا الزخم وتلك الحرارة الايمانية، غير أن عددا من التطورات المتلاحقة التي شهدتها أواخر السبعينات يشير إلى نوع من الاستقطاب السياسي والعقائدي بين تيار إسلامي صاعد و تيار وطني قومي يحاول تلمُّس الطريق و استعادة دوره بعد أن تخلى عنه الرئيس المصري (أنور السادات) نهائيا وقرر الاعتراف الكامل بإسرائيل وعقد معاهدة سلام شامل معها، ذلك في وجه معارضة عربية شبه اجماعية[3]

فقد أدى هذا الجو المحتقن الذي خلقته سياسات (أنور السادات) التراجعية و القمعية في وجه القوى السياسية العربية إلى بروز معركة الديمقراطية، فقد كان القوميون العرب من الأوائل الباحثين عن المسألة الدمقراطية حيث أصروا على طرحها في كل خطاباتهم الفكرية حتى باتت جزءً رئيسيا من الخطاب القومي العربي .

يعزو الباحث – يوسف الشويري – انطلاقة هذه المراجعات الديمقراطية في الفكر القومي العربي إلى توفر المناخ الملائم لنشوء مثل هكذا توجه ديمقراطي عروبي، فهذا المناخ حسب الشويري كان إثر اندلاع الحرب الأهلية و غير الأهلية على الأراضي اللبنانية ثم انتشارها و تحولها إلى أداة مدمرة لأسس النظام الليبرالي في لبنان الذي كان

1- الطاهر المناعي : الخطاب القومي العربي المعاصر (من خلال أبحاث مركز دراسات الوحدة العربية – 1990/1975) ،ص148

2- المرجع نفسه ،ص151

3- يوسف الشويري : مسارات العروبة (نظرة تاريخية) ،418

يحتضن التوجه العروبي اليساري و المعارض لنهج الرئيس المصري (أنور السادات)، مع حركة ثقافية عربية تشمل الشعر و الرواية و المسرح و الفن و الفلسفة و التطلعات الابداعية و المتحررة لعدد هائل من المثقفين العرب، لا شك أن المثقفين القوميين كانوا أبرزهم. [1]

في هذا اللقاء الشامل الذي ضمَّ النخب القومية العربية تبلورت أفكار عملية تهدف إلى إعادة بعث الحركة القومية العربية في منظومتها الفكرية و في أدائها على ساحات السياسة داخل الوطن العربي، و القيام بدور تقويمي و تقييمي لمسيرة القومية العربية، فكان أن نشأ مركز دراسات الوحدة العربية الذي أصدر المئات من الدراسات والأبحاث التي تصب في مراجعة الفكر القومي العربي لا سيما في المسألة الديمقراطية قصد إضفاء نزعتها وتغليبها فيه.

ثم توجت دراسات هذا المركز بتجميع النخبة القومية العربية في هيئة موحدة و هي المؤتمر القومي العربي الذي انعقد لأول مرة في العام 1990، وقد تبنى هذا المؤتمر الديمقراطية كمطلب مصيري يؤدي تحققه إلى الخروج من التخبط والعجز والضعف البنيوي الذي تعانيه الأنظمة العربية.[2]

قبل البدء في تفصيل الخطوات الضرورية اللازمة لدمقرطة الفكر القومي العربي ، دعونا نتفق على مفهوم (الدمقرطة)، أولا : مثلما كانت هناك تباينات في تفسير مفهوم الديمقراطية فهناك تباينات خطيرة في ضبط مفهوم الدمقرطة، يرى – جون ماري جوينيو – أنه حتى الأمس القريب كان كلمة (دمقرطة) تطلق على كل عملية يتم فيها توسيع قاعدة المشاركة للمواطنين، و قد كان يجري ترميز القطاع العام (التعليم، الصحة ، البريد..) بهذا الاسم [3]

لكن هل دمقرطة الفكر القومي العربي تحتاج فقط توسيع قاعدة المشاركة للمواطنين؟ وهو الذي كان معززا بهذا المبدأ بل و مطبقًا له بشكل مثالي؟

الأهّم هو أن نعرف دور الجماهير في ماذا وكيف تكون مشاركتهم ؟

1_ المرجع نفسه ، ص418

2_ المرجع نفسه ، ص430

3_ جان ماري جوينيو : نهاية الديمقراطية ، ط 1 ، الدار الجماهيرية للنشر و التوزيع و الإعلان ، سرت ، ليبيا ، 1995 ،ص12

مشاركة الجماهير لا تكفي وحدها لخلق ما كنا نتلمس غيابه في الحركة القومية العربية و هو (الديمقراطية السياسية) لأن هذه المشاركة ضمنت الحد الاجتماعي و حققت دمقراطية دون الحد السياسي، الذي يتطلب عملية إشراك أوسع وبطرق أنجع كي نطلق على هذا التوجه مسمى الدمقرطة.

وفي مسيرة البحث التي قام بها القوميون العرب عن الديمقراطية، تأكد لهم أن أزمة الديمقراطية ليست بنت اليوم و إنما هي مزمنة لها جذور ضاربة في التاريخ العربي، و هي تعبر اليوم عن نفسها من خلال التراث الفكري و الممارسات السياسية الموروثة، أي من خلال عقلية متحجرة وسلوك سياسي بدائي.[1]

فكان للباحثين القوميين أن صادفوا و شخصوا جملة من العوائق الموضوعية التي تقف في وجه الدمقرطة المنشودة في الفكر القومي العربي.

أولى هذه العوائق : هي غياب الديمقراطية في الوحدات الاجتماعية الصغرى مثل الأسرة و المدرسة و النادي و النقابة و الحزب السياسي و الجمعية .

العائق الثاني : يعود إلى طبيعة الأوضاع الاجتماعية التي تتميز بطابعها الطبقي وعلاقاتها الاجتماعية اللاّ متكافئة و انتشار التخلف و سيادة الأمية لدى الطبقات الشعبية، مما يوفر أرضية خصبة لهذه الأزمة و يجعل سواد الشعب خارج العملية السياسية بما يسهل على الطبقة الحاكمة تزييف الديمقراطية .

أما العائق الثالث : فيعود إلى طبيعة بعض الإيديولوجيات الشمولية الرافضة للحلول الديمقراطية يذكر منها –الطاهر المناعي– التيار القومي العربي الذي لم يكن يرى جدوى من الديمقراطية السياسية إذا لم تتحقق الديمقراطية الاجتماعية، وقد أكدت سياسات الأحزاب القومية حين اعتلت الحكم هذا التوجه .[2]

بل كان ذلك في النظريات مثلما أشرنا إليه في السابق حين تحدث – عبد الإله بلقزيز – عن رفض – زكي الأرسوزي – لفكرة حرية الاختيار من طرف الفرد لمصير الأمة.

ولتجاوز هذه العوائق كان و لابد من البحث الجادّ عن الطرق الأكثر نجاعة والتي تستطيع تحقيق التجاوز من مرحلة ديمقراطية مشبوهة وغير مقنعة إلى حالة ديمقراطية مستساغة وتقنع المناهج الديمقراطية النظرية.

1_ الطاهر المناعي : الخطاب القومي العربي المعاصر (من خلال أبحاث مركز دراسات الوحدة العربية – 1990/1975) ،ص141

2_ المرجع نفسه ، ص141و142

كانت هناك جهود منظمة في سبيل ذلك وجهود فردية شقها العديد من الباحثين القومين العرب وحدهم.

ولعل أبرز هذه الجهود هو تنظيم ندوات حول المسألة الديمقراطية في الوطن العربي كان أبرزها انعقاد ندوتين تاريخيتين متقاربتين في التاريخ عن الديمقراطية في الوطن العربي، وقد عقدت الأولى في المغرب، أما الثانية فالتأمت في لبنان، و هكذا أطلت الديمقراطية برأسها من طرفي الوطن العربي في ندوتين تحمل الأولى منها عنوان الإشكالية وتشير الثانية إلى الأزمة التي تعصف بها .[1]

هذه الندوات تمخضت عنها الصياغة المثلى للمشروع الديمقراطي في الفكر القومي العربي ضمن المشروع التاريخي الذي أطلقه الباحثون و المفكرون القومي العربي المعنوَّن بـ (المشروع النهضوي العربي – نداء المستقبل) فهم يقررون أنه إذا كان للمشروع النهضوي العربي الجديد ما يميزه عن سواه من مشاريع النهضة التي سبقته من القرن التاسع عشر فهو مضمونه الديمقراطي الذي يقوم عليه، أي في حسبانه الديمقراطية ركنا مكينا من أركان النهضة ورافعة من رافعاتها، و قد قرروا من خلال هذا المشروع رؤية جديدة يمكن وصفها بالرؤية التاريخية، فهم قد تيقنوا من ثبات الدليل التاريخي بأن الطريق إلى النهضة هي الديمقراطية بما تمثله من النظام الذي يحرر مواطنيه من العبودية السياسية و الخوف، و يطلق الطاقات الاجتماعية للإنتاج و الإبداع والتنافس و تحقيق التراكم المادي والمعنوي ويعزز اللحمة الوطنية والقومية استنادا إلى رابطة المواطنة، بات القوميون العرب يعتبرون الديمقراطية وسيلة لطلب التقدم و نظاما لتحقيق الآمال النهضوية المعلقة منذ قرنين من الزمن، و ذلك من دون السقوط في شَرَك الوهم بأن الديمقراطية وحدها كفيلة بمواجهة كافة العقبات التي تعترض تجسيد المشروع النهضوي الجديد في الواقع العربي الجديد و هم يعتبرون الديمقراطية شرط ضرورة وليس شرط كفاية. [2]

بل أكثر من ذلك، الدمقراطية دخلت الفكر القومي العربي بصيغته الجديدة كركن و ركيزة فيه، إذ هي ضرورة تاريخية وسياسية بثلاث معاني ذكرها المشروع النهضوي العربي الجديد وهي :

1/ إنها ضرورة ابتداءً، لكونها حقا عاما للشعب و الأمة.

2/ وهي ضرورة ثانياً، لأنها الوسيلة الأمثل لإطلاق طاقات المجتمع والشعب.

1- يوسف الشويري : مسارات العروبة (نظرة تاريخية) ، ص424و425

2- المشروع النهضوي العربي (نداء المستقبل) ، ط 3 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 2013 ، 75و76

3/ ثم إنها ضرورة ثالثاً، لأنها القاعدة التي تُبنى عليها العلاقة بين الدولة و المجتمع في المجتمعات الحديثة، هذه العلاقة لو تبنى بمضامين ديمقراطية ستؤدي حتما إلى تحصين جبهة الوطن الداخلية في وجه أي خطر خارجي أو داخلي.[1]

هذه الرؤية الجديدة للديمقراطية هي التي قال عنها –ناجي علوش– : "ستنمو الحركة الديمقراطية الجديدة .. وهؤلاء لن يطالبوا بحقوق الإنسان والمواطن فقط، بل بتغيير طبيعة السلطة، من سلطة استغلالية إلى سلطة شعبية، ولن يكتفوا بحق الانتخاب أو بوجود دستور ديمقراطي، بل سيطالبون بحكم الشعب و سيناضلون لفرض إرادتهم في قيام دولة ديمقراطية حقًا تكون أداتهم في التغلب على الصعاب و حلّ المشاكل والتحرر من عوائق حريتهم".[2]

و فعلا هذا ما جاء في تفاصيل مطالبات المشروع النهضوي العربي الجديد في المسألة الديمقراطية.

فقد تقرر أن الديمقراطية نظام شامل للحكم لا تقبل تجزئة عناصرها أو انتقاء بعضها من دون آخر، و لا يوصف نظام سياسي بأنه ديمقراطي إلا متى اجتمعت فيه المبادئ والقواعد كافة التي تقوم عليها الديمقراطية كنظام سياسي، و ثمة عناصر أو مبادئ كبرى تؤسس هذا النظام وتمنحه ماهيته فقد جاء في المشروع النهضوي العربي الجديد سبعة عناصر هي :

أولا : الحرية حرية الرأي والتعبير والنشر والتنظيم

ثانيتها: التعددية السياسية والحق في المشاركة

ثالثتها: النظام التمثيلي (المحلي والنيابي) مع حرية الاقتراع لكل المواطنين البالغين حق التصويت والمسجلين في القوائم الانتخابية، بالإضافة إلى حق الرقابة على السلطة وممارساتها.

ورابعتها: إقامة النظام السياسي على قاعدة الفصل بين السلطات و احترام استقلالية القضاء.

و خامستها : التداول الديمقراطي على السلطة.

وسادستها: هو النظام الدستوري الذي يمثل النظام الأساسي للدولة وينظم سلطاتها كافة والعلاقة بين أجهزتها و الحقوق المدنية والسياسية لمواطنيها.

1- المرجع نفسه ، ص76و77

2- ناجي علوش : الديمقراطية (المفاهيم و الإشكالات) ،ص144

وسابعها: نظام اجتماعي اقتصادي عادل يتمتع فيه المواطنون بحقوق متساوية وفرص متكافئة، على النحو الذي يوفر لهم الحماية ضد انتهاك إرادتهم السياسية وحريتهم في التعبير عن آرائهم و اختيار من يرونه الأصلح لتمثيلهم.[1]

كانت هذه هي الرؤية الجماعية للمفكرين القوميين العرب حول مسألة الديمقراطية، والتي جاءت شاملة لكل تفاصيل الديمقراطية ، من ديمقراطية سياسية إلى ديمقراطية اجتماعية إلى ضمان كافة حقوق المواطنة، ومنه نستشف أن هذه المبادئ المقترحة التي قدمها المشروع النهضوي العربي الجديد كانت حصيلة مراجعة تاريخية استقرأت الواقع المعاش و استشرفت المستقبل الآتي.

هذه الرؤية الجماعية لم تمنع من ورود عدة مقترحات و أفكار حول دمقرطة الفكر القومي العربي من باحثين قومين منهم ناجي علوش الذي شخص المسألة في كتابه(الديمقراطية المفاهيم والإشكاليات، فهو في هذا الكتاب يقرر أن الديمقراطية قضية مركزية أخرى للجماهير العربية لأن تحقيق الوحدة يتطلب إنجاز ثورة ديمقراطية عميقة تحرر إرادة أوسع للجماهير من جهة وتنهي سيطرة القوى المختلفة التابعة من جهة أخرى) [2]

كما أن معركة الديمقراطية حسبه هي معركة التحرر القومي فلا ديمقراطية في مجتمع خاضع كما أنها معركة الوحدة القومية لأن جماهير الوحدة هي قوى الديمقراطية في المجتمع العربي. [3]

إذن – فناجي علوش– يربط ربطا شرطيا بين الوحدة والديمقراطية و بأن أساس الفكر القومي العربي هو وحدة الأمة العربية من المحيط إلى الخليج فإن هذا الأساس لن يتحقق فعليا إلا بتحصينه بقيم الديمقراطية و مبادئها، وبالتالي لابد من الالتزام الديمقراطي في الفكر القومي العربي حتى يُبقِي على مبررات وجوده وعلى مشروعية برنامجه التاريخي.

فالحديث عن الديمقراطية صار يعني:

1/ إلغاء تجربة الحزب الواحد وقيام نظام تعدد الأحزاب.

1_ المشروع النهضوي العربي (نداء المستقبل) ، ص 81

2_ ناجي علوش : الديمقراطية (المفاهيم و الإشكالات) ،ص35

3_ المرجع نفسه ،ص39

2/ حرية الرأي والتعبير و الصحافة... إلخ .[1]

وقيام نظامها السياسي (الديمقراطية) يتطلب:

أولا: استقلال سياسي.

ثانيا: نظام إنتاج ينتج ما يستهلكه الشعب.

ثالثا: حياة سياسية لا تحتكر فيها السلطة عسفًا، و لا يلغي القمع فيها حقوق المواطنة و لا يستبيح كرامات المواطنين وحرماتهم.[2]

-ناجي علوش- يقترح قيام كتلة شعبية قومية عربية تاريخية تكون على شكل جبهة ديمقراطية تناضل من أجل:

أولا: الدفاع عن سيادة الأمة بمقاتلة كل قوى العدوان الخارجي، فلا ديمقراطية مع الاحتلال و مع التبعية و لا ديمقراطية مع الاستسلام.

ثانيا: الدفاع عن إرادة الأمة وحقوق المواطنة و توفير الشروط الازمة لانتصار إرادة الأمة و ذلك لتكريس حقوق المواطنة.

ثالثا: العمل لوضع أسس نظام إنتاجي يجعل الأمة تأكل مما تزرع و تلبس مما تصنع.

رابعا: توفير شروط الحريات الأساسية، والحقوق الأساسية و منها حق التداول على السلطة.

بعد أن قدم – علوش- هذه المطالب التي يجب أن يناضل من أجلها القوميون العرب ربطها بشدة و اشترط نجاح هذا النضال بتوفر شرطين إضافيين هما :

الأول: أن تكون ثمرة حركة عربية قومية شعبية.

الثاني: أن تكون ثمرة نضال شعبي.[3]

1- المرجع نفسه ، ص112

2- المرجع نفسه ، ص76و77

3- المرجع نفسه ، ص80و81

تبدو هذه الرؤية التي قدمها – ناجي علوش– متمسكة نوعا ما بتقاليد الفكر القومي العربي خاصة في ربطه القوي بين الديمقراطية والسيادة و الاستقلال الوطني و هذا أهم ما ركز عليه هذا المفكر، مما يؤكد لنا أن الديمقراطية ترسخت كقاعدة نهضوية للأمة العربية لا يمكن بأي حال من الأحوال الالتفاف عليها أو تجاهلها.

و نجد الباحثة –ثناء فؤاد عبد الله– هي كذلك قد حددت مجموعة من المعايير التي تجعلنا نسلم بوجود ديمقراطية سياسية في النظام السياسي القومي العربي وهي:

1/أن ينص الدستور على تحويل المسؤولين المنتخبين حق مراقبة قرارات الحكومة الخاصة بالسياسات.

2/ أن يتم اختيار المسؤولين المنتخبين عن طريق انتخابات دورية تجرى بنزاهة ولا يكون للقسر فيها دور كبير.

3/ المواطنون لهم حق التعبير عن أنفسهم دون أن يكون هناك تهديد يفرض عقوبات شديدة على القضايا السياسية التي تم تعريفها على نطاق واسع.

4/ المواطنون لهم أيضا الحق في تشكيل اتحادات أو منظمات مستقلة نسبيا بما في ذلك الأحزاب السياسية ومجموعات المصالح [1]

أهم ما جاء في المبادئ أو الشروط التي طرحتها الباحثة هو التأكيد على تعزيز مفهوم الديمقراطية المبنية على أسس المواطنة وعلى سلطة الشعب القبلية أي الحق في الإختيار والحق في الرقابة .

و لكن هناك من أتى بمطلب يراه ضروريا لبناء حياة ديمقراطية في الفكر القومي العربي صاحب هذا المقترح هو الباحث –يوسف الشويري– إذ يقرر أنه يترتب على الفكر القومي تبيان كيفية تحقيق المساواة التامة بين المرأة والرجل سواء في سوق العمل أو البيت أو الميراث أو القوامة أو تبوأ المناصب الإدارية و التشريعية والتنفيذية، إذ أنه يجب الدلو بالرأي في تشريعات الأحوال الشخصية قصد إزالة الإجحاف الموجود في هذه التشريعات اللاحق بالمرأة إجمالا.[2]

هكذا إذا أضفنا مسألة إنصاف المرأة كعنصر فاعل و جوهري في المجتمع فإننا قد حققنا غاية كبرى تتطلب مبادئ حقوق الإنسان التي هي عماد العملية الديمقراطية.

1- ثناء فؤاد عبد الله : آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي ، ص33

2- يوسف الشويري : مسارات العروبة (نظرة تاريخية) ، ص442

إن الباحث في الموجة الجديدة من الفكر القومي العربي يكتشف بوضوح التوجه العام الذي صار عليه هذا الفكر وحجم الجهود المبذولة قصد تحقيق النهوض الحضاري بالأمة العربية، فكان القصور هو في الديمقراطية، لذا توجه نحوها هذا الفكر بقوة قصد مناقشة ومعالجة هذه المسألة .

إن الديمقراطية و حقوق الإنسان أصبحت في الفكر القومي العربي المعاصر علامة وعي تاريخي كبير و جزءً رئيسيا من المشروع العربي الجديد الهادف إلى تأسيس نهضة جديدة تقطع مع تقاليد أربعين سنة من الحكم تقريبا و هي كذلك جزء من عملية ثقافية تاريخية تشترك فيها سائر القوى والتيارات السياسية الوطنية والقومية وهناك إيمان بأن الديمقراطية على أهميتها ليست عصا سحرية بها تحل جميع مشاكل الأمة، و إنما هي الإطار الشرعي والسلمي لمواجهة تلك المشاكل وحلها حلا عقلانيا. [1]

وبالفعل فليس وجود الديمقراطية وحده يحل جميع مشاكل الأمة ويحقق نهضتها، بل يتوجب توفر شروط أخرى ترافق هذه المسيرة الديمقراطية التي لا بد لها من الاستمرار و البقاء على الدوام على قيد الحياة، وما تكون حماية الديمقراطية إلا من طرف أناس يؤمنون بها ويكافحون من أجل إرساء قواعدها وهؤلاء بدورهم يجب أن يكونوا ديمقراطيين في مبادئهم امتثالا لقاعدة (لا ديمقراطية دون ديمقراطيين).

هؤلاء الديمقراطيين ما لم يتوحدوا في جبهات مناضلة تكافح من أجل حماية المسيرة الديمقراطية بعد تحقيقها، هذه الجبهات تعبر عن قيم المواطنة و روح المسؤولية و الانتماء للمجتمع من طرف هذه النخب إنها ستشكل المجتمع المدني وهذا ما سنتعرض له في المبحث القادم إذ سنتحدث عن الانتقال من السلطة المركزية إلى سلطة المجتمع المدني وإرساء قيم المواطنة.

1- الطاهر المناعي : الخطاب القومي العربي المعاصر (من خلال أبحاث مركز دراسات الوحدة العربية – 1990/1975) ، ص156

الفصل الثالث – المبحث الثاني

من السلطة المركزية إلى سلطة المواطنة و المجتمع المدني :

متابعة لوضع الفكر القومي العربي، و من خلال ما كنا قد تطرقنا إليه في المباحث السابقة، حول هذا الوضع السياسي العام الذي كان يتسم بالنزعة المركزية و السلطة الشمولية، إذ كنا قد عرضنا مشواره مع الديمقراطية الاجتماعية و التحديات التي تصدى لها بنجاح، و مشواره مع الديمقراطية السياسية و كيف تعثر في التصدي لهذه المسألة، مما تطلب من أصحاب هذا الفكر البحث عن مناهج و سبل التجاوز باقتدار لتلافي الفشل الديمقراطي مجددا، فكانت الدمقرطة وسيلة مُثلى لتصحيح المسار قصد مسايرة المستجدات العالمية في الوضع الديمقراطي العام.

و إن كان تحقيق عملية الدمقرطة بنجاح يتطلب وجود كتلة تاريخية فاعلة ذات تأثير في الشأن العام بما يمكّنها من إحداث التغيير المنشود، فإن هذه الكتلة التاريخية ليس لها شكل نموذجي إلا شكل المجتمع المدني، –فعزمي بشارة– يعتبر أن المجتمع المدني هو عملية الدمقرطة في حد ذاتها .[1]

لأن التعثر الفادح في الديمقراطية السياسية داخل الفكر القومي العربي، تنظيرا و ممارسة، كان نتاجا تلازميا لغياب أي معنى و أي وجود لمفهوم المجتمع المدني، حيث اعتمد القوميون العرب على حكم مركزي خانق، تمثل في الحزب الواحد و المركزية النقابية و المنظمات الجماهيرية، كل هذه الهيئات كانت على شكل حلقات وصل عمودية، تؤدي قرارات من السلطة نحو المجتمع الذي ليس له امكانية المناقشة بأي حال من الأحوال أو اضفاء لمسته على ما يمس مصيره كجماعة مواطنين، هذا ما كان أكبر عيب من عيوب الفكر القومي العربي، و رِجلا عرجاء في مسيرته نحو بناء النهضة القومية الشاملة .

المؤكد هو أن فترة الحكم القومي العربي في بداياته لم تكن هناك مطالبات يمكن أن تعبر عن حقوق المواطنة داخل الأقطار العربية، –فعبد الإله بلقزيز– يرجع ازدهار مفاهيم المواطنة و حقوق الإنسان و المشاركة السياسية و

1_ عزمي بشارة : المجتمع المدني (دراسة نقدية / مع إشارة للمجتمع المدني العربي)، ص 11

التداول الديمقراطي و المجتمع المدني، إلى فترة أواسط السبعينات و هي الفترة التي بدأت فيها حملة الرئيس المصري –أنور السادات– على الإرث الناصري و محاربته لأبنائه.[1]

هذا ما أدى إلى ازدهار فكرة المجتمع المدني، باعتباره جامعا لقوى الوطن الحية و المطالِبة بالحقوق المكرسة لمبادئ المواطنة في كل المجالات.

و قبل التعمق في البحث عن أهمية المجتمع المدني في إرساء دعائم الديمقراطية، توجب علينا ضبط مفهومه:

يرى – توكفيل– المجتمع المدني كوسيط يوازن الدولة و يحد من تأثيرها المباشر في الأفراد، أو يمثل الحيز الاجتماعي و الأخلاقي الواقع بين العائلة و الدولة، المجتمع المدني جزء لا يتجزأ من الحيز الخاص الذي لا يطاله القانون، أي ما تتركه الدولة بإرادتها الحرة خارج نطاق أوامرها، لقد كانت الدولة بالنسبة له هي المجتمع المدني.[2]

نلاحظ أن – توكفيل – قد أعطى المجتمع المدني مفهوما وفق دوره، و هو يقرر في النهاية أن دور المجتمع المدني أكبر من دور الدولة لذا فدولته هي المجتمع المدني، هذا هو ما ذهب إليه – توماس هوبز – الذي رأى في الدولة أداة قمع ضد الحالة الطبيعية، و بالتالي فإن الوجود الممكن الوحيد للمجتمع عند –هوبز– هو المجتمع المدني، و هو يقصد به المجتمع السياسي المنظم في الدولة .

– هوبز– يتفق، فكرة، مع – توكفيل– في أن المجتمع ليس دولة فحسب و إنما هو دولة مطلقة الصلاحية بحكم تعريفها .[3]

لكن– جون لوك – يقرر أن المجتمع المتخيل دون دولة ليس حالة غرائزية و لا حالة حرب، إنما هو الحالة الطبيعية، في حين يشكل داخل دولة، فنطلق اسم المجتمع المدني على (الحالة السياسية) أي على الدولة أو المجتمع المدني المنظَم سياسيا .[4]

1_ عبد الإله بلقزيز : نقد الخطاب القومي ، ص 65

2_ عزمي بشارة : المجتمع المدني (دراسة نقدية / مع إشارة للمجتمع المدني العربي)، ص 12

3_ المرجع نفسه ، ص 79

4_ المرجع نفسه، ص 83

و في حين كنا نتحدث عن المجتمع المدني كضرورة لتحقيق الديمقراطية نجد العكس عند – جان جاك روسو – الذي جعل الديمقراطية جزءً من مفهوم المجتمع المدني الذي تأسس وفق نظرية العقد الاجتماعي القائمة على مبدأ الحرية و السلطة المطلقة للشعب .[1]

– إذن ما هو المجتمع المدني ؟

حسب رأينا، فالمجتمع المدني هو قوى المجتمع الحية الناشطة في الشأن السياسي و الاجتماعي، إنه الأحزاب السياسية و النقابات و المنظمات الاجتماعية، و الجمعيات بمختلف مواضيعها، إذ أنه يمثل ظاهرة المدنية و التحضر، مثلما أظهر – فريديريك هيجل– بأن المجتمع المدني هو ما يميز المجتمع الحديث عن المجتمعات السابقة.

و بتعبير آخر، إن المجتمع المدني يتميز بطابعه الحداثي عكس المجتمعات السابقة التي كانت قبله .[2]

و بما أن القوميين العرب كان شغلهم الشاغل هو التأسيس لنهضة عربية شاملة، فقد تأكدوا في مرحلة متأخرة أن الديمقراطية ضرورة مُلِحَّة لهذه النهضة، و لذا وجب التغيير إلى أوضاع ديمقراطية، مما يتطلب إعادة غرس قيم حقوق الإنسان و التعددية في جسم المجتمع العربي، و احلال الولاء للفكرة و الاختيار السياسي و الإيديولوجي محل الولاء للشخص و الجماعة غير السياسية، و تفكيك التنظيمات و الهياكل الجامدة (المتكلسة و العتيقة) لصالح تنظيمات المجتمع المدني القادرة على توسيع المشاركة الجماهيرية و دعمها في الحياة العامة على المستويات كافة، من خلال العديد من المجالات و الأنشطة، هذه هي على وجه التحديد حدود عملية التحول المجتمعي الشامل الذي نقصده بطرح الأفكار الخاصة بقضية التغيير في المجتمع العربي .[3]

إذن المجتمع المدني هو فعلا عملية دمقرطة شاملة غير مقتصرة على العملية السياسية فحسب، بل دمقرطة المجتمع ثقافيا و اقتصاديا و اجتماعيا في كافة شؤونه .

نجد الباحث – يوسف الشويري– يطرح إشكالا جديدا، و هو يتعلق بالفئات التي يمكن أن نسميها المجتمع المدني، إذ أنه يوجد هناك من يطلق (المجتمع المدني) على المؤسسات غير الحكومية التي لا تضم عادة النقابات و الأحزاب السياسية و التي تم تصنيفها على أساس أنها (مجتمع سياسي)، فهذا الأخير لابد له من الحلول في

1_ المرجع نفسه، ص 118و119

2_ المرجع نفسه ، ص138

3_ ثناء فؤاد عبد الله : آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي ، ص 164

المجتمع المدني كتطور جديد لهذه الفكرة، حتى تتحد كافة الفئات المجتمعية، لتناضل ضمن استراتيجية شاملة من أجل بناء الديمقراطية (العربية) خصوصا .[1]

هذا ما كان في صلب آراء القوميين العرب الداعين إلى تشكل هذه الجبهة (المجتمع مدنية) و التي تكون عبارة عن **كتلة تاريخية نهضوية**، تحقق تطلعات الجماهير العربية في النهضة، الملتزمة بالحريات العامة و بتحقيق أسس الحياة الديمقراطية، إنها جبهة قومية تضم كل القوى الملتزمة بأهداف الجماهير، و تتكون هذه الجبهة من كل القوى الديمقراطية، على أن تضع هذه القوى المشاركة برنامجها، و أن تضع النظام الداخلي للجبهة، حسب – ناجي علوش–، فضرورة هذه الجبهة تكمن، أولا : في حشد قوى الشعب الواسعة و طلائعه المختلفة، و ثانيا : في تكريس مبدأ التعددية السياسية قبل الوصول إلى السلطة و فرض التعددية السياسية على السلطة عند تسلمها أو انتزاعها .[2]

هذا ما يتطلب الفصل و التمييز الواضح، الآن، بين فكرة القومية و فكرة المجتمع المدني، لأنه حسب ملاحظة – عزمي بشارة – فإن الفكر القومي لا يترك حيزا لفكرة المجتمع المدني، ذلك أنه لا يرى فرقا بين المجتمع و القومية، التي على الفرد أن يندمج فيها .[3]

إذ تبدوا هذه الملاحظة حائزة على نوع من الصواب، لأن تأخر المجتمع المدني في الفكر القومي العربي كانت دوما وراءه هذه الحُجَّة، إذن لا بد من الوعي بأن القومية هي التشكل السياسي للأمة في حالة دولة، و المجتمع المدني هو تفعيل الحراك السياسي و الديمقراطي لهذه القومية، و بالتالي **فالمجتمع المدني هو حالة أكثر حداثة و وعيا للفكرة القومية**.

و عليه، فلا بد، و في كل الحالات من العمل على تأسيس فكرة ناضجة للمجتمع المدني في الفكر القومي العربي و بنائه و الالتزام به، لذا فإن بناء مجتمع مدني عربي يتطلب تحقيق الوحدة القومية التي يستحيل دونها بناء صناعة متطورة، و زراعة متقدمة، و حل مشاكل التنمية .

1- يوسف الشويري : مسارات العروبة (نظرة تاريخية) ، ص 334

2- ناجي علوش : الديمقراطية (المفاهيم و الإشكالات) ، ص 119

3- عزمي بشارة : المجتمع المدني (دراسة نقدية / مع إشارة للمجتمع المدني العربي)، ص220

كما أن بناء مجتمع مدني عربي، أيضا، يستلزم تحرير الأرض العربية من الاحتلال، و من كل أشكال التبعية، و يحتاج بناء المجتمع المدني العربي، أيضا، إلى تحقيق التطور الاقتصادي و الاجتماعي الذي يحررنا من التخلف و التبعية، و يوفر متطلبات الحياة الكريمة لكل المواطنين العاملين.[1]

يبدوا أن – ناجي علوش– قد أعطى للمجتمع المدني العربي مهام تاريخية كبرى، هي مهام دولة ، و كأن به لم يفرق بين المجتمع المدني و بين الدولة مثل – توماس هوبز – و- جون لوك – و من سار على فكرتهم .

ليس هذا هو بالضبط هو الدور الذي نرجوه من المجتمع المدني العربي الذي يجب أن يكون مستقلا استقلالا تاما عن الدولة، و إلا ما الجدوى منه إذا كان خاضعا لها و منصهرا فيها، ففي هذه الحالة نكون قد رجعنا إلى مرحلة المنظمات الجماهيرية التي كانت عبارة عن ديكور مارست به الأنظمة القومية سلطتها المركزية بشكلها الأسوأ .

و عليه فالمطلوب هو القيام بتحول مجتمعي ثوري شامل مثل الذي تقترحه الباحثة – ثناء فؤاد عبد الله– وفق ما يلي:

أولا : أن تتمكن الطبقات و الجماعات الكادحة و المحرومة من استغلال الظرف التاريخي الذي توفره الأجواء المفعمة بالتناقضات و المشكلات المتفاقمة، و ذلك بهدف زعزعة استقرار الجماعات و النخب السلطوية و النظم القائمة و دفعها في اتجاه التسليم بحتمية التغيير و الاعتراف بحقوق هذه الطبقات الكادحة – ولو نسبيا – باختلاف درجاته من قُطر لآخر وفقا لدرجة قابلية النظام القائم للتغيير .

ثانيا : عقب هذه التفاعلات، و مرورا بها، يجب أن تقوم الأنتلجنسيا العربية، و النخب المستنيرة و القيادات الشعبية بدورها في تصعيد الخطاب النقدي للأوضاع القائمة، و ذلك بهدف زيادة الوعي و الفكر المستنير لدى طبقات الشعب العربي و فئاته، قصد تشكيل الضغط المناسب على القيادات و النُظُم و السلطات القائمة لاتخاذ الخطوات الفعلية لبدء التغيير و الإصلاح الحقيقي الشامل .

ثالثا : في سبيل (بلورة) فعل التغيير و صياغة أهداف النضال و التوصل إلى نتائج ملموسة، فإن ذلك يتطلب تنظيم حركة المجتمع و تنسيقها من خلال أنشطة الأحزاب و النقابات و الاتحادات المهنية (كاتحاد المحامين، و المهندسين و اتحادات الطلبة و الرابطات النسائية، و هيئات التدريس الجامعية، لأن تظافر جهود هذه التنظيمات

1- ناجي علوش : الديمقراطية (المفاهيم و الإشكالات) ، ص 120

و غيرها من تشكيلات المجتمع المدني و هيئاته، هو وحده القادر على صيانة فعل النضال الثوري و دفع قاطرة التغيير المجتمعي الشامل إلى الأمام لتحقيق التحول الثوري الحقيقي في المجتمع المدني.[1]

المطلوب إذن، هو مجتمع مدني قوي، قادر، فاعل، و نشيط، و جريء في معالجة المواقف الوطنية و القومية، و ذلك يعتمد على نوعية النخبة التي تقوده و تتبنى مشروعه، فهي ستواجه تحديات كبرى بدءً من دفع الأنظمة إلى التسليم بحتمية التغيير نحو الديمقراطية ثم تصعيد الخطاب النقدي للوضع القائم، و تنظيم هياكل و حركة المجتمع المدني، بالقدر الذي يسمح باستمراريته و حفاظه على أهم أهدافه، و هو خدمة المسألة الديمقراطية .

و نتساءل كيف يمكن للقوميين العرب التأسيس لحركة المجتمع المدني في فكرهم ؟

مثلما كنا قد عرضنا، عن ضرورة المجتمع المدني في التأسيس للمسألة الديمقراطية و رجوعا إلى ما سبق من مباحث في تاريخ الحركة القومية العربية، التي كانت حركة مطلبية ديمقراطية في الأساس، تطالب بالحقوق المدنية و السياسية و الثقافية للعرب ضمن الدولة العثمانية، ثم بالاستقلال بعد استفحال الاستبداد و الظلم الذي مارسته السلطات التركية على العرب .

فقد كانت حركة نخبة تتشكل في إطار مجتمع مدني قوي تمثل في جملة الجمعيات التي نشأت آنذاك و في الأحزاب السياسية المناضلة، و التي قامت فعلا بالدور المنوط بالمجتمع المدني، فهي قد طالبت السلطات العثمانية بتغيير أوضاع العرب في كل المجالات، ثم صَعَّدَت خطابها النقدي و الاحتجاجي على سلطات الخلافة، ثم تشكلت في جمعيات تولدت عن لقاءات لجماعات من المناضلين و المثقفين العرب الحاملين للقضية العربية وقتذاك .

هذه الحركة النشيطة لفعاليات ما يمكن أن نسميه المجتمع المدني العربي داخل الخلافة العثمانية، استمرت حتى تُوِّجت بالمؤتمر العربي الأول بباريس في العام 1913، إذ كان يمثل محطة تجميع للقوى القومية العربية.

و استمر نضال النخب القومية العربية في مجتمع مدني مطلبي، لكنه لم يكن – حسب رأينا– ممارسا بوعي على أن هذا المجتمع المدني الذي يُنَشِّطُون فعالياته كآلية ديمقراطية، و هذا يظهر بوضوح في أدبيات و اهتمامات المنظِّرين القوميين العرب الذين تحدث عنهم الباحث – عبد الإله بلقزيز– بأنهم كانوا يحملون عداوة للديمقراطية حين استحضر قَوْلَةَ – الأرسوزي – الذي تساءل : ما شأن الفرد بقضايا و مصير الأمة ؟ إذ فسَّر – بلقزيز –

1- ثناء فؤاد عبد الله : آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي ، ص 167 و168

ذلك على أن الفكر القومي العربي في حد ذاته يحمل في ثناياه التنافر مع الديمقراطية، و أن هذ لم يكن في الممارسة فحسب .

و الملاحظ لتاريخ الحركة القومية العربية خلال مرحلة النضال من أجل الاستقلال الوطني، يكتشف أن جُلَّ الأحزاب و الحركات الوطنية كانت تمثل ما يمكن أن نصفه مجددا بالمجتمع المدني، ذلك لتوافقها مع معايير تصنيف المجتمع المدني وفق المنظور الذي سبق و أن تطرقنا إليه .

لكن المأساة الكبرى لحركة المجتمع المدني كانت بعد الاستقلال الوطني مباشرة، و تمكن الأنظمة القومية العربية من الإمساك بزمام القيادة، حيث انتهجت السياسة المركزية في كافة الشؤون و ذلك توافقا مع المبادئ الاشتراكية التي تبنتها الأحزاب و الحركات القومية، حيث اعتمدت على الحزب الواحد مما جعلها ترفض أي حركة خارجة عن السيطرة، و هنا كانت الغيبوبة طويلة المدى للمجتمع المدني العربي، حيث تمَّت بلورته في أشكال أخرى أبعدته تماما عن مواصفاته التي تجعلنا نقتنع بوصفه مجتمعا مدنيا، فالمنظمات الجماهيرية و المركزيات النقابية، لم تتجرأ وقتذاك للمطالبة بالتغيير، و لم تقم بأي نقد يذكر حول أوضاع الحريات العامة و الفردية، حتى لا نقول عن الوضع الديمقراطي، فقط كانت متجمعة في كتلة واحدة، لا يجمعها سوى الالتزام بقرارات القيادة العليا للدولة، و نقل تعليماتها إلى الجماهير، دون مناقشة أو إبداء للرأي .

هذه هي النقطة السوداء حول موضوعة المجتمع المدني خلال فترة حكم الأنظمة القومية العربية.

لكن عندما بدأت دول المعسكر الاشتراكي بالانهيار الواحدة تلو الأخرى، مع نهاية الثمانينات، و بدا أن انهيارها يتم في غمرة تصاعد حركات احتجاج شعبية لا تقودها هي الأخرى أحزاب سياسية طليعية أو منظمات هرمية محكمة الانضباط و النظام، تلقى مفهوم المجتمع المدني دعما إضافيا كدليل على صحته و صدقيته كمقولة سياسية و طاقة تغيير ديمقراطية .[1]

فالمؤكد أن تحرر المجتمع المدني في الأقطار العربية التي كانت خاضعة للأنظمة السياسية القومية العربية لم يبدأ فعليا إلا حينما تهدمت مركزية مبادئ النظام الاشتراكي عالميا ، و مع ظهور الأزمات الاقتصادية التي كانت وقودا للاحتجاجات المشار إليها سابقا، و هي التي فتحت المجال لنشطاء المجتمع بالتفاعل معها و تصدُّر موجتها الكبيرة .

1- يوسف الشويري : مسارات العروبة (نظرة تاريخية) ، ص432

أما على الصعيد العربي الشامل، فيرجح – يوسف الشويري – أن تكون الانتفاضة الفلسطينية التي اندلعت في العام 1987، قد جعلت تبني مفهوم المجتمع المدني مسألة فكرية و علمية يسهل قبولها كظاهرة اجتماعية مجسدة.[1]

هنا نتعرف على مجتمع مدني عربي في طبعة جديدة، إذ ينطلق – عزمي بشارة– من مقاربة نظرية تؤدي إلى أن هذا المجتمع المدني قد تحول إلى ملجأ لليساريين السابقين و القوميين الوحدويين الخائبين، وذلك في عملية تراجع عن العمل السياسي، و يبدي –بشارة– شكوكه من الاستخدام الذي يتم عبره توظيف (المجتمع المدني) كأداة تحليل قادرة على كشف أزمة الديمقراطية في الوطن العربي.[2]

في هذا نوافق – عزمي بشارة– من خلال ملاحظتنا لأداء النخب القومية العربية التي ساهمت في إحياء المجتمع المدني العربي من خلال التماهي مع المطالب الشعبية و تشكيل هيئات شعبية و نخبوية (مثلا : المؤتمر القومي العربي)، لكن مؤاخذة – بشارة– كانت انطلاقا من عزوف النخب القومية العربية عن تصدر المشهد السياسي في كبرى الأقطار العربية، مما جعله يعتقد بعدم قدرة هذا المجتمع المدني من القيام بدوره المطلوب منه بهذه الصفة (المطالبة بالتغيير، النقد، التكتل و الهيكلة)

المهم هنا، و من أجل إيجاد فكر قومي عربي جديد، معزز بالقيم الديمقراطية الأصيلة، هو ضرورة بناء مجتمع مدني قوي و فعال، يكرس مبادئ المواطنة، و يكون صمام أمان للحريات العامة، ذلك تكفيرا عن ما مضى من صفحات قاتمة في هذا الشأن.

ينبغي للمجتمع المدني العربي الجديد الاعتماد على كافة الفئات الاجتماعية، لأن بنائه يتطلب القيام بمهمات ثورية ديمقراطية، تكون ملقاة على كاهل قوى جديدة، لم تعلن برامجها بعد، و لم تسمِّ أحزابها، مما ستتكوَّن هذه القوى ؟ و ماذا ستكون برامجها ؟ يتساءل – ناجي علوش– فإن هذه القوى ستلد من حركة الجماهير العاملة و الكادحة المكونة من العمال و الشرائح الثورية و الديمقراطية من البرجوازية الصغيرة (فلاحين فقراء، موظفين صغار

1_ المرجع نفسه، ص 430

2_ المرجع نفسه، ص 434

و متوسطين، ضباط صغار، مدرسين ابتدائيين و ثانويين، مهندسين و أطباء لا عمل أو يعملون في غير مهنهم، خريجي جامعات عاطلين عن العمل ... إلخ) .[1]

إذ أنه على الفكر القومي العربي توسيع دائرة النخبة الطليعية التي تقود النهضة، و المسألة الديمقراطية منها بالخصوص، و عليها استغلال و تنظيم تلك الطاقات الكامنة لدى هذه الفئات التي ذكرها – ناجي علوش– لأن أي انفلات أو عمل ثوري يجب ان تكون قوام قاعدته هذه الفئات، هذا ما علمناه من درس الواقع الذي عاشته الأقطار العربية وقت انهيار المركزية السلطوية.

يمكن استخلاص : أن الفكر القومي العربي قد قام بحركة تجديدية استوعبت المستجدات السياسية العالمية و تفاعل مع الحراك الشعبي القائم ضد المركزية السلطوية، هذا ما جعله يبتعد بنفسه عن موقع المستهدف، لأن جوهره هو التحرر و النضال الديمقراطي، كما عرفناه في مسيرته التاريخية .

لقد قدم هذا الفكر كمًّا معتبرا من المراجعات و المقترحات التي تساهم في بناء مجتمع مدني، و طبق جزءً منها بالرغم من عدم فعاليتها الكافية، لكن تعتبر مبادرة مستحسنة تقدم اليد لجذب باقي فاعلية المجتمع المدني .

إن المجتمع المدني هو ضرورة تاريخية يجب أن تكون راسخة في تعاليم الفكر القومي العربي، لتكريس مفهوم المواطنة كحلٍّ واحد و وحيد لتجنب خطر الانقسام و التشظي الذي يهدد الأمة العربية حتى في كياناتها المقسمة أصلا.

فبعد هذا يجب التأسيس لديمقراطية من نوع آخر، تعبر عن أمة المواطنين لا عن أمة الجماعات، إنها ديمقراطية الهوية، و هذا ما سنتطرق إليه في المبحث القادم.

1- ناجي علوش : الديمقراطية (المفاهيم و الإشكالات) ، ص 113

الفصل الثالث – المبحث الثالث

ديمقراطية الهوية و أمة المواطنين :

اكتسبت القومية العربية مكانا متميزا بين القوميات من خلال طرحها لمسألة الهوية، و هذا ما كان في الأصل أساس نشوئها، فأبرز روادها و قادتها كانوا مناضلين من أجل حماية هويَّة العرب أمام موجة التتريك التي فرضتها السلطات العثمانية، المتمثلة في محاولة إزاحة اللغة و الثقافة العربيتين من مفاصل الإدارة العثمانية داخل الولايات العربية .

هذه المحنة التاريخية التي واجهها العرب كانت دافعا لكل نخبها نحو تجاوز الاطار الاجتماعي الضيق و الاتجاه إلى الإطار الأوسع الذي يساهم فعليا في حماية الهويَّة الجماعية لكل العرب ، مثال ذلك ما قاله– بندكت أندرسن – حول مساهمة الأقليات في دعم الهوية العربية " كان موارنة و أقباط ، تخرج كثير منهم من الجامعة الأمريكية في بيروت، التي تأسست في العام 1866 و جامعة القديس يوسف (اليسوعية) التي تأسست في العام 1875، أكبر المساهمين في احياء العربية الفصحى، و انتشار القومية العربية ".[1]

هذا الواقع التاريخي الذي كان مهيمنا غطى كثيرا على التباينات الهويَّاتية داخل الأمة العربية، في كل بقاعها، و سرعان ما زال هذا الغطاء لتعود مسألة الهويَّة و الأقليات داخل هذا المجتمع الذي بدا متماسك في فترة سابقة من الزمن .

في اعتقادنا إن هذه المسألة عرفت طريقها إلى حلبة الصراع العام بين النخب العربية و أتباعها بفعل الحسابات الخارجية و الولاءات المعروفة و غير المعروفة، فمنذ تأقلم العرب مع (سايكس بيكو) و مع العقلية الاستعمارية التي مثلتها، فُضِيَ على العرب دوليا أن لا تكون لديهم شؤون داخلية. [2]

1- بندكت أندرسن : الجماعات المتخيلة (تأملات في أصل القومية و انتشارها) ، ص98

2- عزمي بشارة : في المسألة العربية (مقدمة لبيان ديمقراطي عربي)، ص 203

هذا ما عطل بشكل فادح فرض القومية العربية تاريخيا و واقعيا، فلأن القضية العربية لم تحل كقضية قومية فلا يمكن بناء نظام سياسي مستقر و ديمقراطي بقضية قومية غير محلولة.[1]

لأن عدم وصول القضية القومية العربية إلى حل يعزز وحدة هذه الأمة و يدفعها إلى التغلب على إشكالية الهويَّة، راجع إلى عدد من التأثيرات و العوامل الخارجية كما سلف و أن قلنا اذ يعتقد بعض القوميين أن الاضطرابات الطائفية في الوطن العربي ليست مقطوعة الصلة بدوائر صهيونية و بأجهزة استعمارية هدفها إثارة الفتنة و الدفع نحو الانقسامات الطائفية في الوطن العربي.[2]

الأمر هذا أنهك الوحدة العربية، ليس على المستوى العام فحسب بل حتى داخل الكيانات القطرية المقسمة أصلا، إذ أعاد القوميين إلى نقطة الانطلاق بل و ما قبلها، في صياغة مفهوم الأمة العربية و مقومات وحدتها، و التأكيد على العناصر التي توحد أفراد هذه الأمة، هذا ما تطرق إليه المفكرون القوميون في حالة – ميشيل عفلق– الذي يرى أن القومية العربية لا تعترف بالإشارة إلى صلات العرق و الدم، إنها فكرة ظهرت على أساس التاريخ المشترك و الثقافة المشتركة، و هدفها الدفاع عن الوطن الواحد علاوة على بناء المستقبل الواحد.[3]

وبالتالي حسب — عفلق – دائما فإن القومية العربية تتوجه إلى العرب، بصرف النظر عن الدين أو الطائفة، و تحترم التقاليد الدينية على حد سواء. [4]

هذا النوع من الخطاب يؤكد بشدة على أن منظري القومية العربية قبل وصولها إلى الحكم قد تطرقوا الى مسألة الهويَّة بإيجابية عالية، متجاوزين المعاني و الفوارق الدينية و الطائفية ذلك بإعطائها صورة المظلة الجامعة لهذه الفسيفساء الاجتماعية فهم يقرُّون في البداية بوجود اختلاف بين أفراد و جماعات الأمة العربية ثم يدعون الى استيعاب كل هذه التنوعات في فضاء يسمح بالتعايش برحابة، لكن هناك بعض المآخذ على الخطاب الصادر عن بعض المنتسبين إلى الفكر القومي العربي، وهم أصحاب الإيديولوجية التقليدية التي تقول أن حاجتنا الى الوحدة العربية مستمدة من كوننا عربا تجمعنا إلى بعضنا هوية واحدة صنعها التاريخ و صنعتها جوامع اللغة و الثقافة و الحضارة و الدين فالباحث– عبد الإله بلقزيز– يدعو الفكر القومي العربي إلى القطع الفوري للصلة مع هذه

1_ المرجع نفسه، ص 204

2_ الطاهر المناعي : الخطاب القومي العربي المعاصر (من خلال أبحاث مركز دراسات الوحدة العربية –1990/1975)، ص349و350

3_ يوسف الشويري : مسارات العروبة (نظرة تاريخية)، ص264

4_ المرجع نفسه ، ص 267

العقيدة إذ يرى أن أي مفهوم للعروبة يتأسس على رابطة العرق و الدم لن يكون من شأنه سوى تأسيس الفكرة العربية على مضمون سياسي مغلق و فقير إلى أي معنى إنساني بل وقد يأخذها إلى خيارات سياسية مستحيلة حتى لا نقول انتحارية.[1]

ربما يكون- بلقزيز- قد لامس نقطة سوداء لدى بعض الأفكار التي تحاول الذهاب بالقومية العربية نحو التطرف العرقي بما يجعلها في وضع غير قابل لفرض جوّ التعايش الاجتماعي بين أفراد الأمة العربية و جماعاتها، هذه النقطة السوداء نتجت جرَّاء تحول بعض القوميين العرب بالفكرة إلى صياغتها في شكل إيديولوجية مغلقة، دون الوعي بأن الإيديولوجيا يمكن أن تكون من عوامل إشاعة الإحساس بالهويَّة و التماسك بين الأفراد في السياق السياسي القومي، و من ثم الاسراع بعملية التحديث و تحديد الأولويات و الاتجاهات.[2]

لكنهم جعلوا هذه الايديولوجية القومية بمثابة الطبقة في المفهوم الماركسي و توجهوا بها نحو صراعات كانوا في غنى عنها، يمكن أن نقول أنهم ورطُّوا القومية العربية فيها لأن هذا الصراع جعلها تظهر في مظهر طائفة كبيرة الى جنب عدة طوائف تتطاحن معها و لا سبيل إلى التعايش معها.

و لذا تقترح – ثناء فؤاد عبد الله- من أجل إنجاح و تحقيق شروط المشروع القومي الديمقراطي (في هذه النقطة بالذات) أن يرتكز هذا المشروع على احترام التعدد الاجتماعي و الثقافي في المجتمع العربي، و أن يقرَّ بالتمايزات و التفاوتات في المستوى الاجتماعي و الاقتصادي داخل الأقطار العربية .[3]

هذا المقترح يكتسي صفة الضرورة في المشروع القومي العربي إذا أراد تجنب النقاط التي يمكن أن تقف حاجزا و عائقا يصعب تجاوزه في مراحل تاريخية قادمة، قد تكون شاهدة على لحظات انقسام حاد، تعيده من جديد إلى حالة التشظي .

هذا و لا يغرُّنا نجاح بعض الحالات الايديولوجية للقومية العربية في أدلجة بعض الاكراد داخل حزب البعث العراقي.[1]

1_ عبد الإله بلقزيز : نقد الخطاب القومي ، ص 128 و 130

2_ ثناء فؤاد عبد الله : آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي ، ص 216

3_ المرجع نفسه، ص 353

لأن الاحتواء هذا كان ربما ناتجا عن حالة تضامن سياسي في وجه مرحلة غير مستقرة، يتربص فيه العدو الأجنبي بالقطر العراقي و ما شابهه من أقطار.

و نجد الباحث – عزمي بشارة – يستفيض في كتابه المهم (في المسألة العربية/ مقدمة لبيان ديمقراطي عربي) بالتحليل عن حالة الأكراد في العراق، إذ يقرر أنه يجب على أي محاولة ديمقراطية عربية أن تعترف بحقوق الأقلية القومية الكردية في العراق، ذلك حسب –بشارة– لأن الأكراد يعرِّفُون أنفسهم كهويَّة قومية عربية عابرة للدول و للتاريخ، هذا القول الذي يردده –بشارة– أدى به إلى الفصل بين القوميتين الكردية و العربية، و بالتالي لم يعد مقبولا حسبه اعتبار الأكراد طائفة محسوبة على الطوائف المشكلة للأمة و القومية العربية .[2]

و إذا وافقنا –عزمي بشارة– في هذا الرأي – **المتهافت**– و الذي يبدو حسب رأينا متناقضا و غير منسجم مع تحديده لمفهوم الأمة العربية من قبل، فإننا في حالة الموافقة هذه نكون قد هدمنا كل الحديث السابق الذي سردناه عن القومية العربية و عن تاريخها في شتى المجالات، لأننا حين نخرج الأكراد باعتبارهم قومية مستقلة عن الأمة العربية، فإنه كذلك يجب أن نخرج الأمازيغ، و النوبة، من حساب تعداد و جغرافية الأمة العربية، حينها سنكون أمام خارطة سياسية مشرذمة للوطن العربي، و نكون في حاجة إلى تعريف جديد للأمة العربية و تحديد حدودها الجغرافية.

إن تحليل – عزمي بشارة – في نظرنا لم يستند إلى حقائق تاريخية واقعية في القومية العربية، حين يُعَبِّر عن شعوره بأن القومية العربية عائق أمام التطور و التقدم و الديمقراطية، خلافا لغيرها من القوميات، في الوقت الذي اندمجت و انسجمت فيه القوميات (الفاشية و النازية) سابقا، مع العولمة و التنور و التقدم، و التي مازالت تتبلور و تتطور و تتشكل مع المواطنة أساسا لتماسك مجتمعات ديمقراطية.[3]

في حين أنه يوجد من يلاحظ أن كتابات القوميين (العرب) تسعى إلى إثبات أن عملية تبلور الأمة العربية جاءت على أساس التفاعلات الحضارية و التمازج الجنسي بين الفاتحين و أصحاب الأرض، الذين أصبحوا بعد التلاقح

1_ عزمي بشارة : في المسألة العربية (مقدمة لبيان ديمقراطي عربي) ،ص219

2_ المرجع نفسه ، ص230

3_ المرجع نفسه ، 229و230

جزء من التركيبة السكانية الجديدة، و أن العرب المعاصرين يضربون بجذورهم في أعماق كل قطر عربي، وهم بسبب ذلك أصليون، و أصحاب تراث و ليسوا دخلاء و لا وافدين .[1]

مثال ذلك هذه المرة في الشطر الغربي للوطن العربي، حيث يقول – الجابري- متحدثا عن التجربة البربرية:" البربر في المغرب لا تنطبق عليهم مقولة (الأقلية)، فهم ليسوا أقلية دينية، فجميع السكان مسلمون، و ليس هناك تمييز لا في كلام الناس، ولا في وجدانهم و تصوراتهم بين (العربي) و (المسلم) و هذه المسألة أصبحت اليوم معروفة "[2]

نرى أن هذا الطرح:- الجابري- كان أكثر موضوعية و أكثر قبولا من طرح – بشارة-، فالجابري يضع ظاهرة (لا مشكلة) الأقليات في إطار التعددية الاثنية و الدينية و اللغوية، و يربطها بقضية الديمقراطية لا بقضية عروبة/إسلام، ذلك أن الأقليات في الوطن العربي لا ترفض العيش في دولة الوحدة، ومن هنا، فالطرح الايجابي في (الوحدة) من منطلق مشكل الأقليات، هو إفساد لهذا التفكير و تخريب له.[3]

هنا نتعرف على مكامن الموضوعية التي وصفنا بها رؤية الجابري في هذا الموضوع لأنه وَضَعَ مشكل الأقليات في إطار سياسي عام يتجاوز الحساسيات الدينية و العرقية ضمانا للحوار المدني و تأكيدا على حق المواطنة.

لأنه من الخطير جدا صياغة و وضع مشكلة الطوائف أو الاقليات في الوطن العربي داخل الحيز العرقي بدل الحيز السياسي، هذه الصياغة نعتقد من خلال الوقائع التاريخية أن رموز و ملوك الطوائف هم أشد المتورطين في هذا، فقد استغلوا المطالب الديمقراطية و مطالب الحريات العامة و الفردية بشكل سلبي، مما أدى الى انعدام علاقات المواطنة و ضعف الولاء للوطن و الدولة، مقابل تضخم الولاء للعصبية.[4]

وهو الأمر الذي يؤخر كثير عملية تأسيس الدولة المدنية الحديثة و القادرة على القيام بالوثبة النهضوية الشاملة التي يبحث عنها الإنسان العربي منذ متابعته لنهضة الاوروبيين.

و عليه يتوجب على القوميين العرب التأسيس لفكرة المواطنة بكل قواعدها المطلوبة، و لتحقيق هذا المفهوم يقترح- بلقزيز- نبذ أي معنى عرقي للعروبة و محاصرة صور الإفصاح عنه في الخطاب السياسي و (الأكاديمي) من

1- الطاهر المناعي : الخطاب القومي العربي المعاصر (من خلال أبحاث مركز دراسات الوحدة العربية – 1990/1975) ،ص 352

2- محمد عابد الجابري: الحوار القومي – الديني ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1989 ، ص72

3- المرجع نفسه ، ص 73

4- عبد الإله بلقزيز : نقد الخطاب القومي ، ص102

أجل تنظيف معنى العروبة (الأصيل) مما علق به من أدران نجمت من الإصغاء لعنصريات عدة معاصرة، و حُسبانها خطابات قومية.[1]

و يؤكد – بلقزيز- على ضرورة تسويق مفهوم العروبة الذي يجب أن يكون في المقام الأول و المطاف الأخير، رابطة ثقافية-لغوية– اجتماعية، فالعروبة هنا هي النظام السياسي و الاجتماعي و الثقافي الذي على أبنائه أن يشيدوه على الأسس الحضارية كي يمنح العروبة سلطانها في النفوس.[2]

العروبة هي الثمرة الموضوعية لذلك الانصهار الثقافي و الاجتماعي و الديني الذي حصل في إطار تجربة واحدة من الجماعات المكونة للاجتماع العربي الاسلامي.[3]

إن التركيز على هذه المفاهيم الحضارية من شأنه دعم أسس فكرة المواطنة و تيسير تطبيقها في المجتمع العربي حتى يلغي الحساسيات العرقية مهما كان مصدرها و مهما كانت دوافعها.

إذن، العروبة الحضارية هي بالتعريف: عروبة الانفتاح و التسامح و الحرية و الديمقراطية و الإبداع، من دون هذه القيم ستكون أكثر مما هي عليه اليوم أو أسوأ.[4]

ربما يقودنا هذا الحديث إلى إعادة الافتراض حول مفهوم الأمة فمن وجهة نظر – عزمي بشارة- إن أرقى تطور لمفهوم الأمة الديمقراطي يتمثل في أنه يشمل مجموع المواطنين في الدولة، و أن تصبح المواطنة، و ليس الانتماء إلى الطائفة و لا حتى إلى القومية أساس العضوية فيها.[5]

هذا المفهوم في نظرنا هو – وحده- القادر على طمأنة كل الأفراد المعتقدين بتميزهم عن العرق العربي، و يشجعهم على الاندماج في هذه الأمة **المواطناتية**، الحاملة لقيم الحداثة و الديمقراطية و حقوق الأفراد و الجماعات مهما كانت صفتها و توجهها، سواء كانت جماعات مجتمع-مدنية-، أو جماعات سياسية أو جماعات ثقافية و إيديولوجية .

1_ المرجع نفسه ، ص133

2_ المرجع نفسه ، ص138

3_ المرجع نفسه ، ص138

4_ المرجع نفسه ، ص144

5_ عزمي بشارة : في المسألة العربية (مقدمة لبيان ديمقراطي عربي) ، ص 252

أمة المواطنين التي تكرس ديمقراطية الهويَّة و توفق بين التمايزات و الاختلافات القادمة من عمق التاريخ، هي السبيل الناجع نحو استكمال مسار الدمقرطة في الفكر القومي العربي و تنظيفه من كل رواسب الممارسة التي -ربما- أكدت عليه تهم التمييز العرقي في بعض المحطات.

أمة المواطنين هي التي تلغي كافة الشروط الإيديولوجية و العرقية أمام صعود أبناء الطوائف إلى سُدَّة الحكم، و تكسر احتكار من يدعون انتسابهم إلى سلالات غسان و عدنان لمقاليد القيادة.

أمة المواطنين هي الفكرة التي تكرس المعنى الإنساني الراقي الذي لا يحرم مواطنا من الشعور بقيمته و مكانته الكبيرة في الوطن، و تتيح الفرص للجميع بالاندماج و التماهي في كتلة وطنية واحدة، يحكمها القانون و مبادئ الدولة الحديثة .

أمة المواطنين هي التي لا تحتكم سوى للقرار الوطني السيد و الجامع و لا تترك فرصة لأي تدخل أجنبي بحجج حماية الجماعة هذه أو تلك.

أمة المواطنين هي التي تختار حكامها و ممثليها بعيدا عن أي شكل من أشكال المحاصصة الطائفية أو الجهوية، بل يكون أساس اختيارها هو البرامج و الأطروحات السياسية التي يقدمها المرشحون.

كانت هذه هي مجمل الرؤى حول ديمقراطية الهوية في الفكر القومي العربي و التي يتوجب تطبيقها اعتمادا على أسس المواطنة و ما يترتب عنها من حقوق و واجبات.

فلا مستقبل للقومية العربية مع الأحادية العرقية أو اعتبار العرب طائفة كبرى تتبعها مجموعة طوائف أصغر بل أهم ما يجب أن تُرَى عليه القومية العربية هو أن تكون كلها وحدة واحدة، كلها طائفة بأطياف و ألوان متناغمة و متناسقة و متماهية مع بعضها، وفق قيم إنسانية و تعاهدية لمواجهة المستقبل و المصير المشترك لكل أفراد الأمة العربية.

كهذا كانت الأفكار كلها تصب في مقترح تفعيل المواطنة داخل أفكار قومية العربية و تعزيزها بها، و هو ما كان من قناعات الباحث نظرا للمستجدات التاريخية التي بيَّنت أنه لا سبيل لتفادي حالة التشظي سوى الاعتماد على هذه التعديلات و التدعيمات الجوهرية في الفكر القومي العربي.

الخـــاتـــمـــة

خـــــــاتـــــمـــــة :

كل ما يمكن للباحث في الفكر القومي العربي أن يستنتجه من النظرة الكلية أو التجزيئية لرصيد هذا التيار النهضوي العربي –على كافة المستويات و في مختلف المسائل– هو أن المفكرين القوميين قد شكلوا زخما و خلفوا إرثا فكريا كبيرا، سمح لنا بتلمس إمكانية وصف القومية العربية بالمنهج أو بالفلسفة الخاصة التي تمتلك كافة المقومات التنظيرية .

و هو الذي لاحظناه بعد تمعن و بحث، تلمسنا فيه القدر المستطاع من الموضوعية و النزاهة المعرفية، إذ و بعد ربطنا للفكر القومي العربي بالمسألة الديمقراطية، توصلنا إلى نتائج لم تكن ظاهرة لمن يُسطِّح الرؤى الفكرية فأهمها:

- ❖ أن الحركة القومية العربية كانت في جوهرها حركة ديمقراطية، بدليل نوعية المطالب التي قدمتها و ناضلت من أجلها ، قصد تحقيقها، و حتى في الأساليب المتبعة في ذلك .
- ❖ أن الفكر القومي العربي في جانبه التنظيري و النظري قد تحدث عن المفاهيم الديمقراطية حتى و إن غابت تلك عن الممارسة .
- ❖ أن الفكر القومي العربي لم يكن ذات وجهة فكرية واحدة يمكن أن نحكم عليه من خلالها بحكم شامل و ذلك بدليل تعدد المدارس القومية العربية و مستويات طرح المسائل المشكلة فيه، فكل مدرسة كانت لها رؤية تميزها عن غيرها من أخواتها، فرؤية الحصري لم تكن هي رؤية عفلق و لم تكن هي رؤية الأرسوزي في مسألة تعريف القومية كمثال بارز .
- ❖ أن الديمقراطية لم تكن ذات مفهوم واحد و لا يمكن أن يتفق الجميع على ديمقراطية ترضي الكل و تقنعهم، فهناك من اعتمد على مفهوم الديمقراطية السياسية كأساس للإقرار بوجود حياة ديمقراطية في هذا المجتمع أو ذاك، و هناك من برر غياب الديمقراطية السياسية بظروف المرحلة و تحدياتها، و قال بالاكتفاء بتحقيق الديمقراطية الاجتماعية، و تكريس متطلباتها الأساسية، و التي تتمثل في العدالة الاجتماعية و السيادة الوطنية.

هذا النوع هو الذي كان بارزا في تطبيقات التيار القومي العربي الحاكم سياسيا في أهم الأقطار العربية (مصر، الجزائر، العراق، سوريا) إذ أن القادة القوميين اكتفوا بالترويج لمبادئ الديمقراطية الاجتماعية، بما جعلهم يمعنون في تغييب الديمقراطية السياسية، و هو ما نتج عنه حالة من الانغلاق تجاه الحريات العامة و الفردية، و ظهور جوّ مشحون متسم بالاستبداد و الدكتاتورية المقيتة .

هذه الفترة التي انطلقت مع أول بداية للحكم القومي العربي في ثورة يوليو 1952، ركَّز عليها كثيرا النُقَّاد من خارج هذا التيار إذ اختزلوا تاريخه في هذه المرحلة دون ما سبقها أو ما تلاها من مراحل.

إذ أن شروط النزاهة المعرفية تقتضي الإلمام و التطرق لكافة المراحل التاريخية و ذكر كل التكوينات السياسية التي طبعت هذا التيار في كل مرحلة على حدى، ثم جمعها في قراءة شاملة .

إذ كان على كل ناقد التحلي بالإنصاف الفكري و السياسي ، بذكر معاناة القوميين العرب من استبداد الحكم العثماني و من طغيان ملوك الانتداب الأجنبي و من نير سلطات الاستعمار الغربي، كما أنه يتوجب ذكر النتائج الوطنية الكبرى التي حققتها الأنظمة القومية العربية و التي تمثلت في تحقيق السيادة الوطنية تطبيقا لقاعدة: " لا وجود لوطن حر دون مواطنين أحرار " و " لا وجود لمواطنين أحرار دون وطن حر " .

إلا أنه لا يمكن التمادي في ذكر إيجابيات الأنظمة القومية العربية و تيارها الفكري، ذلك أنها مُدانة بانتهاك الحريات الخاصة للأفراد و الجماعات السياسية المناوئة لها، و هو ما كان متجسدا في القمع و الكبت المفروض على كل الأصوات المعارضة، و في قتل روح المشاركة السياسية مع كل من هو غير منتم لقائد الحزب الواحد و الحاكم .

هذه الإدانة لا ينبغي أن تكون جوفاء، بل يتوجب على أي ناقد تقديم خطوات عملية للإصلاح، سواء كان هذا الإصلاح من داخل الفكر القومي العربي أو من خارجه ، و هو ما التمسناه في بحثنا من خلال المحاولات النقدية التي قدمها كل من –ناجي علوش– و –عزمي بشارة– و –يوسف الشويري– و –ثناء فؤاد عبد الله– و – عبد الإله بلقزيز – و غيرهم ممن أتى على هذا المنوال من النقد الذي قدم مقترحات بدت لنا عمليةً في معظمها .

إن المتتبع للفكر القومي العربي، بنزاهته المعرفية سيتوصل إلى أن هذا الفكر قد قام بمراجعة نفسه و قد أقدم على تطوير تصوراته عن مختلف المسائل بما جعل منه تيارا مقبولا وفق شروط المرحلة، هذه المرحلة التي شهدت تغير في قواعد اللعبة الدولية التي أفرزت حراكات شعبية في الأقطار العربية نجمت عن تراكم رصيد الاستبداد و التجويع

الذي مارسته الأنظمة العربية في حق شعوبها، هذه الحراكات التي اصطُلِحَ عليها بالربيع العربي، عرفت تباينا كبيرا من قُطر إلى آخر باعتبار الظروف السياسية و مستوى التكوين السياسي و المدني للمجتمع و تأثيره على الجماهير المناضلة من أجل قضية الديمقراطية .

في تونس لاحظنا كيف قدَّم أهلها درسا للعالم في بناء قواعد متينة للديمقراطية، بدستور توافقي و حداثي لم يحلم به حتى أشد المتفائلين بتحقيق بعض المبادئ فيه، كان ذلك نتيجة تراكم حداثي من تراث الزيتونة و من علمانية بورقيبة التي حررت المرأة و جعلت منها العنصر الفاعل في المجتمع وجود مجتمع مدني قوي .

هذه النتيجة غابت عن مصر التي راحت ضحية أنظمة استبدادية شمولية، فمن دولة مبارك البوليسية القمعية، إلى دولة الإخوان الدينية الفاشية، إلى دولة السيسي العسكرية الدكتاتورية .

كما غابت عن ليبيا التي راحت هي الأخرى ضحية رصيد طويل من الجهل السياسي الذي كرسته تعاليم الكتاب الأخضر و من تصحر المشهد السياسي فيها لأكثر من أربعة عقود من التاريخ.

و غابت عن سوريا التي تحولت إلى ملعب للقوى الدولية، و ميدانا للعبة الطائفية التي صاغ فصولها النظام بمعية معارضيه .

في حين اقتضت مصالح دول الخليج لعب دور أكبر في حل أزمة اليمن بما جعل من هذا القطر العربي يضع نفسه على سكة الوفاق الوطني و تهذيب أسلوب الحكم فيه.

و هو الأمر الذي غاب عن الجزائر التي لا زالت تساس بمبررات حفظ الاستقرار و استتباب الأمن الذي يمنّ به النظام على الشعب و يزايد به على الطبقة السياسية المعارضة له

كانت هذه تحديات الديمقراطية في الوطن العربي ، هذا الوطن الذي غابت معالمه الحضارية بغياب أسس الممارسة الديمقراطية و قواعدها ، فمتى ترسم معالم الوطن و متى تتحقق الديمقراطية الحقَّةٌ ؟

المـــــراجـــع

فهرس المراجع :

الكتب:

1. أندرسن ، بندكت : الجماعات المتخيلة (تأملات في أصل القومية و انتشارها) ، ط 1 ، شركة قدمس للنشر و التوزيع ش م م ، بيروت ، 2009 ، ترجمة : ثائر ديب
2. بشارة ، عزمي : المجتمع المدني (دراسة نقدية / مع إشارة للمجتمع المدني العربي)، ط 1 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ،1998.
3. ـــــــــــ : في المسألة العربية (مقدمة لبيان ديمقراطي عربي) ، ط 2 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 2010 .
4. بلقزيز ، عبد الإله : نقد الخطاب القومي ، ط 1 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 2010 .
5. تشومسكي ، نعوم : إعاقة الديمقراطية(الولايات المتحدة و الديمقراطية)، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1992.
6. تيخونوفا : ساطع الحصري رائد المنحى العلماني في الفكر القومي العربي ، دار التقدم ، موسكو ، 1978 .
7. الجابري ، محمد عابد : الخطاب العربي المعاصر (دراسة تحليلية نقدية) ، ط 4 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، 1992 .
8. ـــــــــــــــ : الحوار القومي – الديني ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1989 .
9. ـــــــــــــــ : وجهة نظر (نحو ‘عادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1992 .
10. جوينيو ، جان ماري : نهاية الديمقراطية ، ط 1 ، الدار الجماهيرية للنشر و التوزيع و الإعلان ، سرت ، ليبيا ، 1995 .
11. الحسن ، خالد : إشكالية الديمقراطية و البديل الإسلامي في الوطن العربي ، ط 2 ، دار البراق، تونس ، 1900 .

12. الحصري ، ساطع : ماهي القومية ؟ ، ط 2 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1985.

13. ـــــــــــــــ: أبحاث مختارة في القومية العربية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1985 .

14. حسين ، عادل : نحو فكر عربي جديد (الناصرية و التنمية و الديمقراطية) ، ط 1 ، دار المستقبل العربي ، القاهرة ، 1985 .

15. حاطوم ، نور الدين ، تاريخ الحركات القومية (ج1 – يقظة القوميات الأوروبية) ، ط 2، دار الفكر ، 1979 .

16. حوراني ، ألبرت : الفكر عربي في عصر النهضة (1798-1939) ،دار النهار للنشر ، بيروت ، ترجمة : كريم عزقول .

17. الدوري ، عبد العزيز : التكوين التاريخي للأمة العربية(دراسة في الهوية و الوعي) ، ط2 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1986 .

18. رؤوف ، وفيق : إشكاليات النهوض العربي (من التردي إلى التحدي) ، ط 1 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 2005 .

19. زين ، نور الدين زين ، نشوء القومية العربية : مع دراسة تاريخية في العلاقات العربية– التركية ، ط 4 ، دار النهار للنشر ، بيروت ، 1986 .

20. السيد ، جلال : حزب البعث العربي ، دار النهار ، بيروت ، 1973 .

21. سيف الدولة ، عصمت : هل كان عبد الناصر ديكتاتورا ؟ ، دار المسيرة ، بيروت ، 1977 .

22. الشويري ، يوسف ، مسارات العروبة (نظرة تاريخية) ، ط 2 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 2011 .

23. العلايلي ، عبد الله : دستور العرب القومي ، ط 2 ، دار الجديد ، بيروت ، 1996 .

24. عبد الله ، ثناء فؤاد : آليات التغيير الديمقراطي في الوطن العربي ، ط 1 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1997 .

25. عبد الناصر ، جمال : الميثاق ، دار المسيرة ، بيروت ، 1976 .

26. عفلق ، ميشيل : في سبيل البعث ، طبعة جديدة موسعة ، دار الطليعة ، بيروت ، 1963.

27. علوش ، ناجي ، الديمقراطية (المفاهيم و الإشكالات) ، ط 1 ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت 1994 .

28. غلنر ، أرنست : الأمم و القومية ، ط 1 ، دار المدى ، دمشق ، 1999 ، ترجمة : مجيد الراضي .

29. المحافظة ، علي : الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (1798-1914) ،ط 5 ، الأهلية للنشر و التوزيع ، بيروت ، 1987 .

30. المجذوب ، محمد : الوحدة و الديمقراطية في الوطن العربي ، ط 1 ، منشورات عويدات ، بيروت/باريس ، 1980 .

31. المناعي ، الطاهر : الخطاب القومي العربي المعاصر (من خلال أبحاث مركز دراسات الوحدة العربية – 1990/1975) ، ط 1 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 2008 .

32. مراد ، علي عباس و فياض ، عامر حسن : الظاهرة القومية (مدخل إلى الفكر القومي العربي) ، ط 1 ، منشورات جامعة قار يونس ، بنغازي ، 1998 .

33. مقصود ، كلوفيس : نحو اشتراكية عربية ، دار منيمنة ، بيروت ، 1957 .

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

الكتب الجماعية :

1. بحوث الفكر القومي العربي ، إشراف : معن زيادة ، معهد الإنماء القومي ، بيروت ، 1983 .
2. الثقافة العربية في القرن العشرين (حصيلة أولية) ، إشراف و تحرير : عبد الإله بلقزيز ، ط 1 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 2011 .
3. حصاد الفكر العربي الحديث في القومية العربية ، ط 1 ، مؤسسة ناصر للثقافة ، بيروت ، 1980 .
4. الديمقراطية و حقوق الإنسان في الوطن العربي ، إشراف: علي الدين هلال ، سلسلة كتب المستقبل العربي 4 ، ط 3 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1986 .
5. ديمقراطية من دون ديمقراطيين : سياسات الانفتاح في العالم العربي الإسلامي / بحوث الندوة الفكرية التي نظمها المعهد الإيطالي (فونداسيوني إيني أنريكو ماتيي) ، جون ووتر بوري و (آخ) ، غسان سلامة (معد) ، ط 1 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1995.
6. الكتاب الأحمر ، (في : هاني الهندي ، الحركة القومية في القرن العشرين)
7. المشروع النهضوي العربي (نداء المستقبل) ، ط 3 ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 2013 .
8. المنهج القومي العربي ، جمعية الجوّال العربي ، مطبعة المعارف ، بغداد ، 1935 .
9. نضال البعث (القطر السوري 1943-1949 من معركة الاستقلال إلى نكبة فلسطين و الانقلاب العسكري الأول) ، حزب البعث العربي الاشتراكي ، ط 4 ، دار الطليعة ، بيروت ، 1976.

الموسوعات :

1. صليبا ، جميل : المعجم الفلسفي ، دار الكتاب اللبناني و مكتبة المدرسة ، بيروت ، 1982 .
2. لالاند ، أندريه : موسوعة لالاند الفلسفية ،ط 2 ، منشورات عويدات ، بيروت / باريس ، 2001 ، ترجمة و تعريب: خليل أحمد خليل .

الندوات :

1. أزمة الديمقراطية في الوطن العربي (بحوث و مناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1984 .

المجلات :

1. صبري ، عبد الله إسماعيل : المقومات الاقتصادية و الاجتماعية للديمقراطية في الوطن العربي ، مجلة المستقبل العربي ،العدد 9 ، السنة 2 ، أيلول / سبتمبر 1979 ، (ص 77 – ص 84) .
2. قنان ، جمال : مفهوم القومية في الفكر الأوروبي في القرن 19 ، مجلة المبرز ، المدرسة العليا لأساتذة الآداب و العلوم الإنسانية ، الجزائر ، العدد 4 ، ديسمبر 1994 ، (ص 90 – ص 120) .

الأطروحات :

1. جباب ، محمد نور الدين : إشكالية الهوية و المغايرة في الفكر العربي المعاصر ، أطروحة دكتوراه دولة في الفلسفة ، غير منشورة ، جامعة الجزائر ، قسم الفلسفة ، 2006/2005 ، إشراف : عبد الرحمن بوقاف .

المواقع الإلكترونية :

1. موقع ويكيبيديا (الموسوعة الحرة)/ www.wikipidia.com
2. موقع الحوار . نات /www.alhewar.net

الفـــهـــرس

الـفــهـــــرس :

المواضيع ..... **الصفحة**

❖ مقدمة 4

❖ **الفصل الأول** : الإطار المفاهيمي و التاريخي للفكر القومي العربي 08

➢ **المبحث الأول** : تاريخ الفكرة القومية 10

- **المطلب الأول** : مفهوم القومية و الأمة 10
- **المطلب الثاني** : القوميات و الأمم في التاريخ الإنساني 17
- **المطلب الثالث** : ميلاد القومية الأوروبية 21
- **المطلب الرابع** : ميلاد القومية العربية 27

➢ **المبحث الثاني** : مفهوم القومية العربية و مقوماتها 35

- **المطلب الأول** : مفهوم القومية العربية و مقوماتها عند ساطع الحصري 35
- **المطلب الثاني** : مفهوم القومية العربية و مقوماتها عند ميشيل عفلق 40

➢ **المبحث الثالث** : التيار الفكري و السياسي للقومية العربية 44

- **المطلب الأول** : نشأة الحركة القومية العربية الثقافية 44
- **المطلب الثاني** : الحركة السياسية القومية العربية 45
- **المطلب الثالث** : حزب البعث العربي الاشتراكي 51
- **المطلب الرابع** : ثورة 23 يوليو 1952 و الحركة الناصرية 54

❖ **الفصل الثاني** : الديمقراطية من المفهوم الاجتماعي إلى المفهوم السياسي في الفكر القومي العربي 56

➢ **المبحث الأول** : مفهوم الديمقراطية و ارتباطها بالفكر القومي العربي 58

- **المطلب الأول** : مفهوم الديمقراطية : أ/ لغويا – ب/ اصطلاحيا – ج / سياسيا 58
- **المطلب الثاني** : ملامح الديمقراطية في الفكر القومي العربي.....62

➢ **المبحث الثاني** : الديمقراطية الاجتماعية في الفكر القومي العربي 66

➢ **المبحث الثالث** : الديمقراطية السياسية في الفكر القومي العربي 72

➢ **المبحث الرابع** : آليات الحكم في تاريخ الحركة القومية العربية 79

- **المطلب الأول** : من الحزب الواحد إلى الحزب القائد 79
- **المطلب الثاني** : من المركزية إلى التعددية السياسية 82

❖ **الفصل الثالث** : الديمقراطية برؤية جديدة في الفكر القومي العربي 85

➢ **المبحث الأول** : دمقرطة الفكر القومي العربي 86

➢ **المبحث الثاني** : من المركزية إلى سلطة المواطنة و المجتمع المدني 97

➢ **المبحث الثالث** : ديمقراطية الهوية و أمة المواطنين 106

❖ **خاتمة** 113

❖ **فهرس المراجع** 117

❖ **الفهرس** 124