هل يمكن دقرطةُ العروبة، وكيف؟

أحمد صلاح الملا

السلطة والمجتمع العربيّ: المواجهة

ربما كان جيلُ كاتبِ هذه السطور، ذلك الجيلُ الذي وُلد بعد حرب أكتوبر ومع الشروع في تصفية كل الأحلام الكبرى، من أسوإ الأجيال حظًا في تاريخ هذه الأمة. فقد تكوّن وعيُه الإنسانيّ والسياسيّ في ظلّ حالة من الإقرار العام بانهيار كلّ شيء وعدم وجود مشروعية أو إمكانية لأيّ أحلام جدية. ومن الهزيمة الكبرى في ١٩٦٧ إلى الانتصار المجهَض في ١٩٧٣، لم يكن الأمر يعني في وعي هذا الجيل سوى مزيد من تكريس هذا الواقع البائس.

لكنّ هذه الصورة اكتسبتْ في التاسع من إبريل الماضي ألوانًا أشدَّ قتامةً. فمع سقوط بغداد، إحدى أكبر وأعرق حواضر العروبة والإسلام، ومع مشهد الفرح المدوّي الذي صاحَبَ تدميرَ تمثال الرئيس العراقيّ السابق، بدا وكأنّ أشياء كثيرة في حاجة إلى مراجعة في هذا العالم العربيّ. وكان طبيعيًا أن يتّجه كثيرون إلى تفكير عميق حول مصير العالم العربيّ، وأن تَظْهر تساؤلات جارحة حول الفكرة القومية العربية وحول النظم التي حَكَمَتْ باسمها. فرغم ما يمكن افتراضُه في هذه النظم من حيث المبدأ من وطنية وحسن نية، إلاّ أنّ المحصّلة بدت بالغةَ القسوة، إذ ظَهَرَ وكأنّ المجتمعات التي حَكَمَتْ فيها تلك النظمُ قد تهشَّمتْ ولم يبق منها سوى هياكل ذَرَتْها الرياحُ. فهل بَنَتْ هذه النُظُمُ «مجتمعاتٍ» حقًا أم لا؟ هل أَنجزتْ حداثةً وديموقراطيةً ومواطنةً أم لم تنجزْ؟ وما علاقة القومية العربية، فكرةً وتطبيقًا، بهذه القضايا؟

في سياق محاولة الإجابة عن هذه التساؤلات يُمْكن القول بدايةً إنَّه حين استلمت النظمُ القوميةُ الحكْمَ في بعض بلدان العالم العربيّ كانت مجتمعاتُ هذه البلدان خارجةً للتوّ، في أغلب الحالات، من معارك تحرير وطنية ضد الاستعمار الأجنبيّ. وكانت هذه المعارك أساسًا وَفَّرَ لهذه المجتمعات قدرًا من الثقة بقدرتها على صناعة مستقبلها، وجعلها تَمْلك قدرًا من الأمل والرغبة في المشاركة في بناء الأوطان. لكنَّ ما حَدَثَ هو أنَّ النظم القومية لم تَعْمل على استغلال وتطوير هذه الخلفية باتجاه خلق آليات لعمل سياسيّ شعبيّ منظَّم وفاعل، بل دَفَعَت الناسَ بعيدًا عن السياسة مستخدمةً أقسى أساليب الضغط الأمنيّ، بحيث أصبحت السياسةُ بالنسبة إلى المواطن العربيّ طريقًا محفوفةً بالمخاطر يَحْسن تجنُّبُها. ومن هنا تطوَّر واقعٌ غريبٌ، ظَهَرَ معه أنّ ثمة أنظمةً وشعوبًا وُضعتْ في حالة مواجهة، أو على الأقلّ في حالة من الانفصال الواضح. ولذا كان طبيعيًا أن يصبح أيُّ معارضٍ ناقدٍ للنظام «عدوًا للشعب.» فتمّ إحلالُ الدولة محلَّ المجتمع، وجرت مماهاةٌ قسريةٌ بين خيارات الدولة وبين مجموع الإرادة الاجتماعية.

وعلى مستوى آخر، عملت التجاربُ القومية العربية التي وصلتْ إلى السلطة على التشديد دومًا على عدم أهلية مجتمعاتها للمشاركة السياسية، بل وادّعت أنَّها اضطُرَّتْ إلى الانفراد بالسلطة على غير رغبةٍ منها نتيجةً للفراغ السياسيّ في هذه المجتمعات! ومن هذا القبيل، مثلاً، حديثُ عبد الناصر الشهير في **فلسفة الثورة** عن الزحف المقدّس الذي لم يأتِ، ولم يكن في حقيقته سوى إعلانٍ واضحٍ عن نية النظم القومية المعسكرة إقصاءَ المجتمع السياسيّ في بلادها ـ وهو مجتمع كان موجودًا وقابلاً للتطور رغم كلّ عناصر ضعفه ـ وتقديمَ نفسِها فاعلاً سياسيًا أوحدَ في هذه البلاد.[1]

في سياق تفسير هذا الأمر يبدو أنَّ النُّظُم العربية ـ والقوميةَ منها بخاصةٍ ـ قد آمنتْ بفعّالية أداة السلطة في تطوير خياراتها القومية داخل مجتمعاتها، حتى لو كانت هذه الأداةُ تعمل على حساب فعالية الشعوب نفسها. وعلى أحسن الفروض، كان الحكّام القوميون عاجزين كما يبدو عن تطوير بدائل سياسية أكثر شعبيةً

١ ـ جمال عبد الناصر، **فلسفة الثورة**، منشور ضمن **وثائق ثورة يوليو** (القاهرة: دار المستقبل العربيّ، ١٩٩١)، ص ١٤-١٥.

أحمد صلاح الملا

أغفلت النظم القومية في بلادنا الفرد عن إطار منظومة الوطن الضبابي المقدس

من هذه الأداة.[1] وكانت نتيجة هذا الأمر أنْ ظلّ عملُ هذه النظم دومًا رهينَ قدرتها على الإنجاز الكميّ، بعد أن صَرَفَت النظر عمليًا عن تأسيس أية شرعية دستورية حقيقية. وكان هذا الإنجازُ الكميُّ نفسُه معرّضًا للخطر لأنّه كان يتمّ في مجتمعات لم يُسمح لها بالدفاع عن مكتسباتها، ولم تُطوِّرْ رؤيتها إلى الممارسة السياسية على الصعيد الإيديولوجيّ وعلى صعيد الشرعية والمعنى.

نَتَجَ عن محاولات النظم القومية العربية نَيْلَ شرعيتها عبر الإنجاز الكميّ وحده أنْ تحوّلَ الأمرُ إلى محاولة «للتحديث» دون «حداثة» حقيقية. فهذه النظم لم تُدْرِكْ، وربما لم يكن يُمْكنها أن تدرك، أنّ للحداثة جوانبَها المعنويةَ والفكريةَ، التي تتمثّل على الصعيد السياسيّ في تحويل عملية الإنجاز الكميّ إلى مؤسّسات وقوى منظَّمة يَدْعمُها وعيٌ جماهيريٌّ متبلورٌ إيديولوجيًا. ولا شكّ أنّ إصرار النظم القومية العربية على العمل من أجل التحديث، دون الاعتراف بأهمية تطوير حداثة سياسية تحمي المشروعَ الذي تبنيه في المجتمعات العربية، قد أدّى عمليًا إلى إضاعة التحديث والحداثة معًا، بحيث لم يبق في النهاية من النظم القومية العربية سوى آليتها الأمنية القمعية.

مجمل الصورة السابقة يعني ببساطة أنّ الدولة القومية العربية قد ضَغَطتْ على مجتمعاتها إلى حدٍّ يقارب الإلغاءَ والحلول. فتحوّلت المجتمعات العربية إلى مجموعات من الأفراد، بعد أن تمت مصادرةُ حقّها في التكوُّن سياسيًا في إطار «قوى وسيطة» ذات طابع حديث. وقد أدّى هذا إلى نتيجة بالغة الخطورة: ففي سعي الجماهير العربية إلى التكيُّف مع العنف المنظّم الذي مارسته السلطة من أجل تحقيق هيمنتها على المجتمع، لم تجد أمامها سوى العودة إلى الصيغ والأشكال التقليدية للممارسة الاجتماعية، كالطائفية والإقليمية والقبلية.[2]

التعاقد

لماذا لم تفلح النظمُ القوميةُ في بلادنا في تطوير مفهوم المواطنة، وتحويل «رعاياها» إلى مواطنين؟

الإجابةُ عن هذا السؤال على قدر كبير من التعقيد، لذلك سنكتفي مبدئيًا بعنصر واحد منها، وهو إغفالُ هذه النظم مفهومَ «التعاقد» كعنصر مركزيّ من عناصر بناء العلاقة بين الشعوب والسلطة. ذلك أنّ النظم القومية قد تعاملتْ مع مفاهيم كـ «الوطن» و«الأمة» تعاملاً رومانسيًا يُكْسب الكيانَ قداسةً معينةً خارج حقوقِ وواجباتِ المنتسبين إليه تجاهه بوصفهم **أفرادًا** في نهاية المطاف. وهكذا تمّ إغفالُ «الفرد» بكلّ ما له من حقوق في إطار منظومة «الوطن» الضبابيّ المقدّس. ومع حلول الدولة الوطنية عقب الاستقلال محلّ المجتمع، نتيجةً لآليات الضغط والهيمنة التي سبقت الإشارةُ إليها، تمّ في كثير من الحالات اختزالُ الوطن في الدولة. وهكذا أصبح «الفردُ» في بلادنا مسؤولاً عن سلسلة من الواجبات الثقيلة تجاه «الوطن ـ الدولة،» دون أن يكون بمقدوره المطالبةُ بمنظومة موازية من الحقوق بوصفه فردًا، نتيجةً لانعدام (أو ضعف) الآليات الاجتماعية التي تمكّنه من أن يفعل ذلك، ونتيجةً أيضًا لغياب مفاهيم الثقافة الفردية في مجتمعاتنا.

إلاّ أنّنا حين نتحدث عن قضايا «المواطنة» و«الديموقراطية» في العالم العربيّ، وفي القلب منها الحقوقُ والواجباتُ المتبادلةُ بين الفرد والدولة، يجب ألا نَظْلم كثيرًا النظمَ القوميةَ. ذلك أنّ إغفال هذه الحقوق ليس وقفًا عليها، لأنّ الممارسة العملية في العالم العربيّ كلّه تقريبًا تتجه إلى إغفالِ أهميةِ مفهوم «التعاقد» في الثقافة السياسية. ولا شكّ أنّ لهذا الأمر أيضًا علاقةً عميقةً بهشاشةِ وتشوُّهِ البنى الاجتماعية الحديثة في بلادنا، وبالتالي ضعف الثقافة التي تَحْملها هذه البنى في مواجهة ثقافة سياسية تقليدية مستقرة وذاتِ حوامل

١ ـ ثناء فؤاد عبد الله، **آليات التغيير الديموقراطيّ في الوطن العربيّ** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٧)، ص ٤٩.

٢ ـ أحمد صلاح الملا، **مصر والعروبة: أزمة الوعي وإشكالية الهوية** (القاهرة: مصر العربية للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢)، ص ٤١.

هل يمكن دقرطةُ العروبة، وكيف؟

قوية تتميز بطابع أبويّ. وإنْ كان ثمة لومٌ يمكن أن يوجَّه إلى النظم القومية في هذا السياق، فهو أنها ـ رغم كونها قد طَرَحَتْ نفسَها باعتبارها أكثر حداثةً من النظم التقليدية في العالم العربيّ ـ لم تَعْمل على مواجهة واقع تخلّف الثقافة السياسية لدى مواطنيها، بل ربما عملتْ على استغلال هذا الواقع وتكريسه.

وفي سياق الحديث عن علاقة الثقافة التقليدية بقيم ومفاهيمَ مثلِ «الديموقراطية» و«المواطنة» و«التعاقد» في العالم العربيّ، تُصادِفنا مسألةٌ حساسةٌ، وهي مدى تأثير الوعي الدينيّ السائد في تقبُّل هذه القيم أو رفضها. وواقع الأمر أنّه رغم كون الإسلام قد رفع شعارَ «الشورى،» فإنّ التجربة التاريخية الإسلامية قد أفرغتْ هذا الشعارَ من مضمونه وكَرَّستْ صورةً سلطويةً واستبداديةً لعلاقة الحاكم بالأمة، وقَدَّمتْ دومًا تبريرات دينيةً لهذه الصورة عبر إشاعة مفاهيم الجَبْرية والقَدَرية والطاعة المطلقة «لأُولي الأمر.» كما لم تجرِ محاولاتٌ جديةٌ لمأسسة المبدإ الشوريّ وتحويلِه إلى نسق مستقرّ من الإجراءات العملية التطبيقية. وهذا ما جعل البيئةَ العربيةَ الإسلاميةَ تبدو دومًا وكأنّها غير جاهزة لاستقبال الديموقراطية على خلفية ثقافتها الموروثة ـ وهي ثقافة طالما دعَّمتها السلطةُ ـ أو ربما غيرُ مدركة أصلاً، بسبب استقرار الذهنية السلطوية المبرَّرة دينيًا حتى بين الناس العاديين، مدى حاجتها إلى الديموقراطية.[1] ولعلّ هذا الأمر بالذات قد سَوَّدَ لوقت طويل اعتقادًا بأنْ ليس ثمة «طلبٌ اجتماعيٌّ» على الديموقراطية والحداثة السياسية في العالم العربيّ.

الأب الزعيم

ربما كان لتشوّه البنى البرجوازية في العالم العربيّ، واستقرار البنى التقليدية والثقافة المثّلة لها، علاقةٌ بموضوعٍ آخر بالغ الأهمية في الحياة السياسية العربية عمومًا وبوجه خاصّ في النظم القومية، وهو اختزالُ الحقّ في العمل السياسيّ في شخص زعيمٍ كاريزميٍّ «مُلْهم» مطلقِ السلطة. وبشكل أساسيّ، فإنّ النظم القوميةَ هي ابنةُ العلاقات الأبوية في المجتمع العربيّ، وفي مجتمعات تَسُودها مفاهيمُ «العائلة» خَضَعَتْ تجاربُ الحكم في هذه النظم لهيمنةِ حاكمٍ ـ أبٍ انفرد وحده بممارسة حق السلطة والحكم، وسادت بينه وبين «أبنائه» المحكومين علاقةٌ عموديةٌ، ذاتُ اتجاه واحد، فَرَضَتْ على هذه المجتمعات حالةً من الإجماع القسريّ ترتكز على العادة العائلية أو الإكراه المباشر. واستمدّ هذا الإجماعُ قدرتَه على الضغط الفعّال من خلال تنظيميْن أساسيّيْن: جهاز الأمن و الجهاز البيروقراطيّ.[2]

وفي ظلّ استقرار هذه العلاقة الأبوية في الثقافة السياسية، والغيابِ الفادح للمؤسسات التي يُمْكن أن تشكّل حاضنةً ومنظِّمًا للعمل السياسيّ، استقرّ ـ حتى في وعي النخب الحاكمة نفسها ـ حقٌّ «الزعيم» في الانفراد، وضَعفتْ أهميةُ معايير الخبرة والكفاءة والمحاسبة لتحلّ محلَّها معاييرُ الثقةِ والولاءِ ورضا الزعيم، وهو ما عَرَّضَ «رشادةَ» القرار السياسيّ في هذه النظم لأخطار عديدة. وعلى مستوى آخر، كان الإقرارُ المسرفُ بحقّ الزعيم في الانفراد بالقرار سببًا في اكتساب العمل السياسيّ طابعًا إداريًا، حين صار جهازُ الدولة التنفيذيّ هو القناةَ الوحيدةَ للعمل السياسيّ، الذي سادت له نظرةٌ لا ترى فيه سوى مجرد محاولة مستمرة لحل مشكلات «رفع مستوى الأداء.» وبحكم سيطرة الزعامة الكاريزمية على الجهاز التنفيذيّ سيطرةً تامةً، لم يكن ما تمّ في الواقع سوى اختزال للمجتمع في شخص الزعيم، الذي لم يكن لديه ـ في كل تجارب حكم النظم القومية العربية ـ من التقاليد السياسية

١ ـ نفسه، ص ٤١ ـ ٤٧.

٢ ـ هشام شرابي، **النظام الأبويّ وإشكالية تخلف المجتمع العربيّ**، ترجمة محمود شريح (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢)، ص ٢٤ ـ ٢٥.

التجارب القومية العربية ارتكبت خطأ تاريخيا حين رفضت الديموقراطية الليبرالية باسم تحقيق الديموقراطية الاجتماعية.

والمؤسساتية ما يوازن به الصلاحياتِ الكبيرةَ الموكولةَ إليه في إصدار القرارات وتنفيذها.(١)

العروبة والديموقراطية: طلاق حتميّ؟

في سياق حديثنا عن العلاقة المعقّدة والإشكالية بين القومية العربية وبين مفاهيم الديموقراطية والمواطنة وحقوق الفرد، ينبغي أن نَطْرح سؤالاً : لِمَ بدا دومًا وكأنّ هناك تعارضًا بين العروبة كصيغةٍ للولاء القوميّ، وبين الديموقراطية الليبرالية بمحتواها الفرديّ، خاصةً على المستوى السياسيّ؟

عند الإجابة على هذا التساؤل ينبغي أن نلاحظ أنّ المجتمعات العربية الحديثة ظهرتْ أساسًا منذ بداية القرن التاسع عشر في إطار صدمةِ لقاءٍ تَطَوَّرَ إلى صراع مع الغرب الإمبرياليّ «الليبراليّ» الطامح إلى الاستيلاء على خيرات بلادنا. وكان من النتائج المهمة لهذا الأمر أنّ الطبقات الوسطى في هذه المجتمعات ـ التي ظهرتْ ثمرةً للعلاقات والإلحاقات وأنماطِ التفكير الجديدة التي أتتنا في سياق الغزو الغربيّ ـ قد بلورتْ مفاهيمَها الوطنيةَ الحديثةَ، التي تطوَّرتْ في بعض البيئات إلى قومية عربية جامعة، على قياس المواجهة مع الغرب. وقد أدّى ذلك إلى ارتباط صيغة الولاء القوميّ العربيّ بالصراع مع الخارج ـ وهذا طبيعي في ظلّ حالة تجزئة قائمة ومؤكدة ـ لكنْ دون أن يرتبط ذلك المفهومُ للقومية بـ «المشاركة» في تطوير الداخل وتحديثه. وهكذا فإنّه حين تمت، مع بداية القرن العشرين خاصةً، صياغةُ الأساس الإيديولوجيّ للقومية العربية، بدا دومًا وكأنّ هذه القومية تَطْرح ذاتَها كحركةِ مقاومةٍ للغرب لا كدولةٍ محتملةٍ تَحْمل لشعوبها برنامجًا للبناء والتأسيس.

يُمْكن القولُ إذنْ إنّ ما ظَهَرَ من تناقض بين القومية العربية والديموقراطية الليبرالية كان في جوهره نوعًا من التعبير عن رفض الغرب الاستعماريّ. ويلاحَظ هنا أنّ القوميين العرب، حكّامًا ومنظِّرين، قد أَصْدروا في كثير من الحالات أحكامًا عامةً وشاملةً بإدانة التجارب ذات الأفق الليبراليّ السابقةِ عليهم، على أساس أنّها كانت تجاربَ متعاونةً مع الاستعمار أو على الأقلّ فاشلةً في مواجهته. ورغم أنّه يُمْكننا الاعترافُ ببعض عناصر الصواب في هذا الحكم، فإنّه لا يسعنا مع ذلك إلاّ الاعتقادُ بأنّه ينطوي على جوانب بالغةِ الخطورة: فمن ناحية، كانت درجةُ التعميم القاسية فيه سببًا في إهدار جوانب إيجابية مهمة في التجارب الليبرالية السابقة كان يُمْكن في حالِ استثمارها والاعترافِ بها تحقيقُ درجةٍ من التواصل الطبيعيّ مع الماضي. ومن ناحية أخرى، أدّى دمغُ القومية العربية للتجارب الليبرالية السابقة عليها بمهادنة الغرب والفشلِ في مواجهته إلى دمغ الليبرالية نفسها ـ بأفقها الفرديّ وآلياتها السياسية والحقوقية ـ بالتبعية للغرب المرفوض والشرير. وفيما نعتقد كان هذا الأمرُ بالذات من العناصر الرئيسية التي أدّت إلى الطابع الإشكاليّ للعلاقة بين القومية العربية ومسألة الحرية السياسية الفردية. وهو ما نَتَجَ عنه أن احتلت قضيةُ الحرية وحقوق المواطن تجاه الدولة، بوصفه فردًا، مرتبةً دنيا في التجربة القومية العربية، سواء على صعيد الممارسة أو على الصعيد الفكريّ نفسه.

تَرتبط بهذه المسألة قضيةٌ أخرى بالغةُ الأهمية، وهي بحثُ القومية العربية المعادية للغرب عن تبريرات إيديولوجية للهروب من تطبيق الديموقراطية الليبرالية التي جرى إلصاقُها به. ولعلّ من أبرز هذه التبريرات الإيديولوجية قضيةَ الصراع العربيّ ـ الصهيونيّ. لكنّ ما يعنينا هنا أكثر هو ما قام به القوميون من نقد الديموقراطية

١ ـ راجعْ تطبيقًا لهذه الفكرة على التجربة الناصرية في: أحمد زكريا، «أسس النظام السياسيّ الجديد ـ الأيديولوجيا والتنظيمات السياسية،» ضمن كتاب **أربعون عامًا على ثورة يوليو** (القاهرة: مركز الأهرام للدراسات السياسية والإستراتيجية، ١٩٩٢)، ص ٩١ ـ ٩٢.

الليبرالية «البرجوازية» باسم تحقيق «الديموقراطية الاجتماعية» أولاً. وفي واقع الأمر يُمْكن القولُ إنّ التجارب القومية العربية قد ارتكبتْ خطأً تاريخيًا حين رَفضت الديموقراطية الليبراليةَ بحسم يصل إلى حدّ السخرية، وأهدرتِ الحريةَ السياسيةَ باسم الحريةِ الاجتماعية. فقد أدّى ذلك «إلى تأميم المجتمع السياسيّ،» وأضاع في النهاية الحريةَ السياسيةَ والاجتماعيةَ معًا حين لم تجد المكاسبُ الاجتماعيةُ مَنْ يحميها نتيجةً لفرض النظم القومية حالةً من الخواء السياسيّ بضربها كلَّ القوى السياسية في مجتمعاتها.

والحقّ أنّ كلّ التجارب القومية العربية الأساسية قد اشتركتْ في هذا الخطإ الجسيم، وهو رفض الديموقراطية الليبرالية دون توفير بديل حقيقيّ عنها للشعوب. ففي الحالة الناصرية مثلاً جرى ربطُ الليبرالية ـ وممارساتها البرلمانية وآليتها الانتخابية والتعددية ـ بالخوف من العودة إلى سيطرة الرجعية.[1] ولم يختلف الأمرُ كثيرًا في التجارب الأخرى:

ـ فرغم أنّ إيديولوجية البعث مثلاً قَبِلَتْ نظريًا بشكل دستوريّ ونيابيّ وسلطةٍ تنفيذيةٍ مسؤولة كإطار عامّ للممارسة السياسية، مع الإقرار ـ نظريًا أيضًا ـ بحق الشعب في ممارسة حرياته السياسية الديموقراطية، إلاّ أنّه في الممارسة العملية سادت لدى البعث قناعةُ بضرورة «تأجيل الديموقراطية» حتى إنجاز الثورة الاجتماعية على أساس أنّ هناك «مرحلةً انقلابيةً» ضروريةً تتولى فيها «الطليعةُ الثوريةُ» القيادةَ منفردةً. وفي كلّ الأحوال، فإنّه لم يَرِدْ في وثائق البعث أو أدبيات مفكّريه أيُّ تحديد زمنيّ لهذه المرحلة الانقلابية. كما لم توضع آيةُ آليات جدّية لمراقبة ممارسات الطليعة الحاكمة في أثنائها.[2]

ـ أما بالنسبة إلى حركة القوميين العرب، خاصةً في مرحلتها الوسيطة التي ارتبطتْ فيها باشتراكية عبد الناصر، فقد تمّ الربطُ نظريًا بين التحرُّر الاجتماعيّ والحرية السياسية. لكنّ الحركة أعلنتْ رفضها للديموقراطية «التقليدية» لأنّها تتيح الفرصةَ لأعداء الشعب الرجعيين للعمل في مجتمع لم تتغيرْ بعدُ تركيبتُه الاقتصادية. ومن هنا تم التأكيدُ على ضرورة عدم إعطاء الحرية لهذه القوى. كما تمّ رفضُ رؤية بعض الاشتراكيين «المعتدلين» ممن يتخذون في قضايا الحريات السياسية موقفًا ليبراليًا، على أساس أنّ هذا الموقف «يتناقض مع التفكير الاشتراكيّ الصحيح.»[3]

وهكذا نجد أنّه في كلّ التجارب القومية العربية الرئيسية تمت عمليًا مصادرةُ حقّ الاختلاف، وضُربت الحيويةُ السياسيةُ للمجتمع، باسم ثورةٍ اجتماعيةٍ لم تُنْجَزْ أبدًا.

والآن، وبعد كلّ ما قلناه، هل يبدو الأمرُ ميؤوسًا منه؟ هل يبدو التناقضُ بين العروبة والديموقراطية حديًا وجذريًا بشكلٍ يجعل محاولةَ الجمع بينهما عبثًا لا طائل وراءه؟

كلما فَكَّرَ المرءُ في علاقة الديموقراطية الليبرالية بالفكر القوميّ العربيّ لم يستطع مقاومةَ إحساسٍ بأنّ ثمة محاولةً لإقحام عنصر «غريب» على جسم هذا الفكر! وهذا الأمر يبدو صحيحًا إلى حدّ كبير، لكنْ رغم صحته تلك فلا شيء في الواقع يبرِّر الحُكْمَ بأنّ هذا الفكر يَرْفض **بطبيعته** ذلك العنصرَ «الغريبَ» عليه. فرغم أنّ الديموقراطية السياسية قد ارتبطتْ في تطورها وتبلورها بالسياق التاريخيّ الأوروبيّ، فإنّ ذلك لا يعني أنّها تخصّ هذا السياقَ وحدَه. ذلك أنّ معطيات التحديث المادية والفكرية التي تسرَّبتْ إلى العالم

---

١ ـ راجع: **الميثاق**، منشور ضمن **وثائق ثورة يوليو**، مصدر سابق، ص ١٠٧ ـ ١١١.

٢ ـ كامل أبو جابر، **حزب البعث العربيّ الاشتراكيّ: تاريخه ـ عقيدته ـ تنظيمه**، تعريب: مكتب الدراسات في رياسة الدولة (دون سنة أو مكان نشر)، ص ٩٢.

٣ ـ سهير سلطي التل، **حركة القوميين العرب وانعطافاتها الفكرية** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٦)، ص ١٥٤ـ ١٥٥.

على القومية العربية أن تعيد تصنيم نفسها بوصفها حالة ديموقراطية. وذلك عبر المساهمة في تسييس الشارع وبناء تكويناته الوسيطة

العربيّ نتيجةَ تطوره الطبيعيّ تَجْعل كثيرين من القوميين العرب يستوعبون الحاجة إلى تحصين فكرهم القوميّ عبر إعادة تأسيسه ديموقراطيًا على أساس المشاركة، خاصةً مع الإدراك المتزايد بين القوميين ـ ربما بحكم هزائم عديدة ـ أنّ الصيغ القومية السابقة بطابعها اللاديموقراطيّ لم تعد مؤهّلةً لقيادة نضال قوميّ فعّال.[١]

هنا ينبغي التشديدُ على نقطة بالغة الأهمية، وهي أنّه ليس ثمة ما يؤكّد وجودَ تناقض بين القومية العربية كأساس إيديولوجيّ توحيديّ وبين الممارسة الديموقراطية. فرغم أنّ الديموقراطية قد ارتبطتْ في سياقها الأوروبيّ بخلفية فلسفية محدّدة، إلاّ أنّها في الأساس آليةٌ «إجرائيةٌ» للممارسة السياسية، ذاتُ معايير محدَّدة تقوم على طابع تعاقديّ قانونيّ بين الدولة والمواطنين. ورغم أنّ آلية الممارسة الإجرائية تلك ليست العنصرَ الوحيدَ في تعريف الديموقراطية، إلاّ أنّها بلا شك العنصرُ الأساسيُّ فيه. ومن المهم هنا أن نوضّح أنّه ليس ثمة دلائلُ قويةٌ على وجود علاقة بين هذه الآلية وبين الخيارات الإيديولوجية لأيّ مجتمع، إذ يُمْكن أن تختلف مضامينُ هذه الإيديولوجيات بشكل كبير من ديموقراطية إلى أخرى.[٢]

كيف الدقرطة؟

بعد أن توصّلنا إلى هذه النتيجة، كيف يمكن «دقرطة» القومية العربية، فكرةً وتطبيقًا؟

في سياق الإجابة عن هذا السؤال يرى كاتب السطور أنّ على القومية العربية أولاً أن تعيد تقديمَ نفسها لمحيطها السياسيّ بوصفها حالةً ديموقراطيةً، عبر المساهمة من أسفل في تسييس الشارع وبناء تكويناته الوسيطة... على أن يَرْتبط هذا الأمرُ بالنضال من أجل تأكيد الكيان **الفرديّ** للمواطن العربيّ وإزالة تقديس مرجعية السلطة ونفوذها من نفسه، والتأكيد كذلك على حقّ وقدرةِ هذا المواطن على مساءلة ومراقبة هذه السلطة.[٣] ويرتبط بهذا الأمر أيضًا ضرورةُ العمل على إزالة الاعتقاد الرومانسيّ الشائع بين كثيرين من القوميين العرب بالحاجة الدائمة إلى «زعيم مُلْهم» يَنْهض وحده بوظائف المجتمع السياسيّ، والاستعاضةُ عن ذلك الاعتقادِ بتأكيد حقّ مجموع المواطنين العرب في الدفاع عن قضاياهم القومية.

وتَرتبط بهذا الموضوع مسألةٌ أخرى بالغةُ الأهمية، وهي ضرورةُ تغيير القومية العربية صورتَها عن ذاتها، بحيث تتحوّل من مجرد حركةِ مقاومةٍ للغرب المتجبِّر ولحالة التجزئة التي فَرَضَها إلى «مشروعٍ رابحٍ» يُمْكن أن يَشْعر بأثره المواطنُ العربيُّ العاديُّ. فقد بدا بوضوحٍ في كثير من تجارب التطبيق القوميّ في العالم العربيّ أنّ السبب الرئيسيّ في ضعف هذه التجارب كان عجزَها عن إقناع مواطنيها بانعكاس هذا التطبيق إيجابيًا على واقعهم المعيش وحياتهم اليومية. ولا يعني هذا في كلّ الأحوال قياسَ جدوى العروبة بحساب التكلفة والعائد المباشر، بل يعني أنّه حتى لو فُرِضَ على الناس في بعض الأحيان تَحَمُّلُ تضحيات كبرى على مدى طويل، فيجب أن تكون هذه التضحياتُ رشيدةً ومتفقًا عليها.[٤]

القاهرة

أحمد صلاح الملا
كاتب مصري

١ ـ محمد عابد الجابري، **مسألة الهوية: العروبة والإسلام والغرب** (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٥)، ص ٦٦ ـ ٦٨.
٢ ـ ثناء فؤاد عبد الله، مرجع سابق، ص ١٧ ـ ٣٢.
٣ ـ نفسه، ص ٥٠ ـ ٥١.
٤ ـ أحمد صلاح الملا، مرجع سابق، ص ٩٦.