الفكر القومي بين متطلبات التجديد والعودة الى المنابع الاصلية

د.نافع الحسن*

* ƙÛÊŸz ÚĞÒ∧Ànjà ĞŁàÀĦöà ČĦnĻəà Ûózۏõǻ

ملخص

الهدف الرئيس لهذه الدراسة هوالسعي لتطوير الفكر القومي العربي من خلال تلمس إخفاقات التيارات الرئيسة للقوميين العرب منذ بداية النصف الثاني للقرن العشرين في ثلاثة مجالات أساسية هي: دور الاسلام، والسلطة السياسية والوحدة العربية، ولهذا نجد البحث شديد التركيز على ضرورة تحديث الفكر القومي التقليدي، ومتطلبات هذا التحديث وماهيته، وذلك لانتاج فكر قومي جديد يزاوج بين متطلبات التجديد والعودة إلى المنابع الأصيلة. فقد تعاملت التيارات القومية مع الدين الإسلامي باعتباره تراثا ثقافيا فحسب، في حين يعدّ الاسلام المكون الأساسي للشخصية العربية والثقافة العربية، بل إن الإسلام هو صانع الأمة العربية ولأول مرة في التاريخ يقوم دين بصناعة أمة.

وسعى القوميون العرب لاستلام السلطة في الأقطار العربية دون أن يكون لهم فكرة عن ماهية السلطة التي يريدون إنشاءها، ولا عن بنيتها أو الفلسفة أو العقيدة التي تقوم عليها، فأقاموا أنظمة استبدادية اضطهدت مواطنيها العرب إلى جانب الأقليات العرقية التي يتمتع أفرادها بالمواطنة، كما نادت التيارات القومية بتحقيق الوحدة العربية دون أن تكون لديهم أيضا رؤية واضحة عن كيفية تحقيقها وبنيتها ومضمونها.

ويعرض الباحث في سياق بحثه العناصر الجديدة التحديثية التي يجب أن ينطوي عليها الفكر القومي الجديد.

Abstract

The main goal of this research is to seek modernization of Arab national thought through the discusion of the positions of main national Arab trends towards three highly important topics:Role of Islam, Political Authority and Arab unity since the beginning of the second half of twentieth century and the collapse thereof. The research concentrates on the necessity for modernization of tradition Arabic thought and the prerequisite thereof, so as to produce a new Arabic thought that bridging the necessity of returning back to the genuine sources and modernization.

Main Arab trends consider Islam as a cultural heritage, while it was the creator of the Arab Nation and the main formulator of Arabic identity and Arabic culture.

Arab nationalists also sought for acquisition of the political authority in Arab countries and to achieve the Arab unity with no vision regarding the ways of construction nor to the essence and theoretical framework thereof. Subsequently, they established dictatorship regimes that persecute their Arab nationals and other ethnical and cultural minorities as well.

The author displays in the context of the research, the new main conceptions that should be introduced into the traditional Arabic thought so as to produce new Arabic thought.

مقدمة

خاض القوميون العرب على اختلاف تياراتهم، في النصف الثاني من القرن العشرين، غمار تجربة امتدت ما يزيد على نصف قرن، وأفضت إلى نتائج كارثية. وبالرغم من مرارة التجارب التي خاضها البعثيون والقوميون العرب والزعيم الراحل جمال عبد الناصر، فإن هذا لايعني بأي حال أن نستدير إلى الوراء كي نصب اللعنات على صانعي هذه التجارب الفاشلة، فلا يمكن لأحد أن ينكر أن هذه القوى تمكنت على الأقل من استثارة حمية الشعوب العربية للدفاع عن كرامتها وجمع أشلائها، وعززت الوعي بطبيعة المخططات الاستعمارية والصهيونية في المنطقة العربية، وأهمية تحقيق الوحدة العربية لمواجهتها، بل حيويتها لوجود العرب ومستقبلهم، وأنعشت كفاح حركات التحرير الوطنية العربية المناضلة ضد الوجود الاستعماري البريطاني والفرنسي في الوطن العربي، كما نقل عبد الناصر مصر من الوطنية المصرية الضيقة إلى القومية العربية الرحبة، واكتسبت الحركة الوطنية المصرية، في عهده وبتأثيره، مضمونا قوميا فأصبحت حركة وطنية دينية ذات بعد قومي بعد أن كانت حركة وطنية دينية صرفة. ومع ذلك، طغت الأخطاء على الإنجازات، بل بهتت هذه الأخيرة إلى حد التلاشي مع تقادم الزمن، وفقدت الثقة في التيارات القومية والفكر القومي، وفي الأقطار التي حكمتها غابت الثقة بين الحاكم والمحكوم بسبب فقدان التعاطي الديمقراطي والإخفاق في تحقيق الأهداف القومية الكبرى، وبالنتيجة انكشفت سوءات الفكر والعمل القوميين.

وحين تمكنت تيارات قومية وإسلامية من انتزاع السلطة في عدد محدود من الدول العربية، شهدنا في كلتا الحالتين، سيادة أنظمة مستبدة مع غياب تام لدولة القانون وحقوق الإنسان. ولهذا لم يكن الإنفصال بين العروبة والإسلام سمة خاصة بالفكر السياسي القومي حصرا، «بل إن الفكر السياسي الإسلامي المعاصر شاطره أطروحة الانفصال، وأعاد إنتاجها في نصوصه وأدبياته، إذ لم يكن القوميون وحدهم من عبر عن ذلك الانفصال من خلال إسقاط عامل الدين(الإسلام) في تكوين الأمة وشخصيتها القومية(العروبة)، بل فعل الإسلاميون الشيء نفسه حين وعوا الإسلام بمعزل عن العروبة، واستصغروا شأنها، بل هاجموها وعدوها في جملة(العصبية الجاهلية) التي حاربها الإسلام في ما زعموا، وبذلك يكون الفريقان، معا، «قد خاضا مضاربة أيديولوجية في الهوية غير ذات علاقة بالموضوعية العلمية، أو بالواقع التاريخي، الأمر الذي يوسع دائرة النقد بحيث تشمل مجمل الفكر السياسي العربي المعاصرلا تيارا بعينه».[1]

ولم يكن للتجربة القومية فكرا وممارسة، في نهاية المطاف، إلا أن تتمخض عن دروس خصبة استحوذت على الإجماع، وتمثلت في إخفاق الفكر القومي التقليدي، وفقا لتصوره التقليدي، في استيعاب دور الإسلام في تحقيق الوحدة العربية. وسرعان ما بدأت تلوح في الأفق ملامح فكر متجدد عربي إسلامي، وإن كان قد ولد من رحم الفكر القديم، وشرع في أخذ موقعه على أنقاض الفكر التقليدي المتآكل. وما لبث أن ارتفع منسوب خصوبة هذا الفكر الجديد بعد ان تغذى بالدروس التي تمخضت عنها التجربة العالمية بعد السقوط المذهل للماركسية اللينينية على النطاق العالمي.[٢]

والعروبة التي ننشد اليوم هي العروبة الحديثة المتجددة التي تشرع وتحمي حق الاجتهاد والاختلاف سياسيا وفكريا ودينيا، وتقوم على أساس التنوع في إطار الوحدة حيث يحظر نفي كل من تختلف معهم في الرأي، فمثلما ننتمي إلى موروثنا العقدي والثقافي والفكري والسياسي والاجتماعي، فإننا ننتمي أيضا إلى العصر الحديث والعالم الذي نعيش فيه، الذي أصبح اليوم أشبه ما يكون بقرية إلكترونية يتسامع فيها الناس ويتراؤون.

وفي سعينا للبحث في تطوير الفكر القومي سنتلمس إخفاقاته في ثلاثة مجالات أساسية هي:

- الإسلام
- السلطة السياسية
- الوحدة العربية.

١. الإسلام

وجد العرب أمة بفضل الإسلام، فقبله كان العرب قبائل متفرقة، متحاربة ومتناحرة، ولأول مرة يقوم دين سماوي بصناعة أمة، ويوحد قبائلها المتناحرة، ويوفر لها مقومات البقاء كافة. فقد أحل الوحدة محل التحالفات القبلية، إذ جاء الإسلام بتحول نوعي، فجذر عروبة القبائل من خلال رفض الإسلام للقبلية والبداوة وجهها الآخر، وحث قبائل العرب على التمدن والتحضر وهجر الخيام والتحول نحو البناء الحضري، كما دعم مقومات الوجود القومي، فبالإضافة إلى التاريخ والثقافة المشتركة عزز الإسلام مكانة اللغة العربية، ثم جاءت الشريعة الإسلامية لكي تصبح من أهم عوامل توحيد القبائل العربية التي تعززت بإنشاء السلطة الإسلامية المركزية التي شدت بدورها من لحمة الجماعة العربية المسلمة. إن فضل الإسلام على العرب لا حدود له، ولم يسبق لدين سماوي أن كان له مثل هذا التأثير على أمة ما، كما كان للدين الإسلامي.

لقد فشلت التجارب السابقة على الإسلام في إعادة إنتاج القبائل العربية في أمة

واحدة، لأن العرب قبل الإسلام افتقروا للبعد العقائدي الذي يحثهم على الوحدة والتحول إلى كيان سياسي مستقل عن الآخرين، فالعرب الأنباط الذين أقاموا دولتهم الممتدة من غزة إلى دمشق، واتخذوا من البتراء عاصمة لها في القرن الأخير قبل ظهور المسيحية، لم يتمكنوا من إقامة دولة عربية تحتضن جميع العرب بقبائلهم المختلفة رغم المكانة السياسية والإقتصادية التي أحرزتها دولتهم في التاريخ السياسي للمنطقة بتجربتها في مجال حفظ أموال التجار والدول واستثمارها، فكانت بحق سويسرا الشرق القديم التي ألهمت سويسرا الغرب الحديثة فأصبحت رائدة في مجال الخدمات البنكية، أي حفظ الأموال والودائع واستثمارها، حيث يشكل النظام البنكي السويسري اليوم العامل الأهم في ثروة بلد لايمتلك نفطا ولا ثروات معدنية ذات مغزى.

أما عرب الشام والعراق الذين أتوا من جزيرة العرب، فقد أقاموا دولتين خضعتا لسيطرة الروم والفرس، فدولتا الغساسنة والمناذرة العربيتان المسيحيتان كانتا مجرد أداتين في الصراع على مناطق النفوذ، ومن أجل التوسع الإمبراطوري بين الفرس والروم، فقد كانت إحداهما تتبع الروم بينما كانت الأخرى تتبع الدولة الفارسية، وكان ملوك الغساسنة والمناذرة يقدمون الولاء والجزية لقيصر بيزنطة وكسرى فارس كل عام.

لقد كانت عملية توحيد القبائل العربية في أمة واحدة إحدى تجليات عظمة الإسلام كدين سماوي وكرسالة شرف الله العرب بنشرها بين الأمم، وجاءت الفتوحات الإسلامية لكي تشكل أداة التوحيد الفعالة للعرب، فحققت هدفين في وقت واحد هما: تعريب بلاد الشام والعراقوشمال إفريقيا، وتحقق التآخي بين الجماعات العربية بشكل عام وطبقاتها الدنيا بشكل خاص، وبين جيوش الفتح الإسلامي، ولعل تعاونهم هذا، قبل أي شيء آخر، هو ما يسر الفتوحات الإسلامية، وتقول مصادرأخرى: «أنهم حثوا قادة المسلمين على التحرك؛ لأن الإسلام غدا ضربا من التنظيم الذي يدفع القومية العربية قدما، وملحمة الفتح لم تقتصر على إرواء عطش العرب إلى الغنائم والصعود، بل أزالت عنهم أيضا وصمة التابعين للأجانب والخاضعين لهم».[٣]

لم يكن العرب قبل الإسلام بلا تاريخ أو ثقافة، فهم إضافة إلى محاولاتهم لإنشاء الكيانات السياسية غيرالقومية أي القبلية(القطرية اليوم) ودورهم في تنشيط التجارة، والاتصال مع الشعوب الأخرى، وتنشيط التبادل الثقافي من خلال التجارة، فقد كانت لهم ثقافة خاصة بهم، ويظل الشعر الجاهلي أبرز مآثر العرب الأدبية التي لا تضاهى، ولكنهم بالإسلام تحولوا إلى أمة عظمى ذات رسالة إنسانية كبرى صنعت إمبراطورية ذات شوكة لا تغيب عنها الشمس، وانتجوا ثقافة صهرت سابقتها، ومنظومة معرفية، وصارت لهم هوية أخرى اندمجت فيها شخصيتهم القومية مع شخصيتهم الروحية، وباتت عروبتهم

ملازمة لإسلامهم، وتعززت علاقة العروبة بالإسلام بلغة الوحي العربية، (إنا أنزلناه قرآنا عربيا)[٤].

ولم يكن الوحي فقط بلسان العرب، بل إن كل تراث الإسلام الديني كان عربيا، وكل أصول التشريع الإسلامي باللغة العربية، ويلاحظ أن العلوم الدينية الشرعية كانت من نصيب العرب، فعلاوة على كون الرسول نفسه عربيا، كان الخلفاء الراشدون عربا، والفقهاء الكبار عربا، وكذلك إمام المذهب الجعفري.

واليوم، وبعد مرور أكثر من ألف وأربعمائة عام على الدعوة الإسلامية، ما زال الإسلام يعيش في شرايين الوعي واللاوعي الشعبي، فالإسلام هو العروبة، والعروبة هي الإسلام، ولولا الإسلام ما سمع العالم عن العرب، ولم تدرك التيارات القومية بدرجة كافية الدور الذي لعبه الإسلام في حياة العرب، كما لم تدرك، حين استهوتها فكرة القومية المصنعة في أوروبا، والطبعة الأوروبية الخاصة بفصل الدين عن الدولة، أن الإسلام لا يعرف تلك السلطة الدينية التي كانت للبابا عند الأمم المسيحية، عندما كان يعزل الملوك، ويحرم الأمراء ويفرض الضرائب على الممالك، ويضع لها القوانين الإلهية، ولم تدرك أن الإسلام لم يعرف الكهنوت ولا الوساطة بين الإنسان والله، فاتجهت للبحث عن حلول لمشكلاتنا والتحديات التي تواجهنا في الحقول الجدباء المنبتة البعيدة عن واقعنا وتراثنا وعقيدتنا، وإن جرى ذلك بدرجات متفاوتة. فالمتأثرون بالفكر القومي الغربي لم يلحظوا مثلا أن إعلان حقوق الإنسان والمواطن الذي أصدرته الجمعية الوطنية الفرنسية قد استدعى في ديباجته مفاهيم دينية بإشارته إلى(رعاية الكائن الأسمى)، وكذلك فعل نص إعلان الإستقلال الأميركي في تقريره ل(حقوق الإنسان) باستخدامه مفاهيم دينية صريحة مثل(الخالق) و(الحاكم الأعلى للكون) و(العناية الإلهية). لقد عمل الإسلام على تأسيس دعوته على أسس نظرية تتطابق مع الأسس نفسها التي نهض عليها مفهوم حقوق الإنسان اليوم. فالإسلام دين الفطرة التي فطر الله الناس عليها، والتي تتطابق مع مفهوم الحقوق الطبيعية للإنسان.

ويلاحظ الصادق المهدي استمرارالحضور الفعال للكنيسة في الدول الأوروبية، وهي في غالبيتها دول علمانية،(ففي بريطانيا الملكة رأس الدولة والكنيسة ومجلس اللوردات وهو مجلس ذو دور تشريعي وقضائي ثلث أعضائه من رجالات الكنيسة بحكم مناصبهم، ومعظم دول أوروبا ترسم الصليب في أعلامها الوطنية، وعدد كبير من أحزابها السياسية تسمي نفسها ديمقراطية مسيحية، وفي أمريكا العملة الوطنية–الدولار–مكتوب عليها على الله توكلنا، والقسم في المحاكم على الكتاب المقدس، وفي كل بلاد الغرب تقوم الكنائس بدور سياسي عن طريق لوبي ديني واضح وهلم جرا).[٥]

ولكن ما علاقة العرب غير المسلمين بغالبية عربية تدين بالإسلام. إن التشديد على

التلازم بين العروبة والإسلام لا يعني إقامة مطابقة بين الأمة العربية و الأمة الإسلامية، لأن هذا غير ممكن وغير مبرر، إنما أردنا دحض تلك النظرة التي تسقط الدور المركزي للإسلام في تكوين الأمة العربية، إلا أن هذا لا يعني إقصاء غير المسلمين(المسيحيين) من الإنتماء للأمة العربية، فالمسيحية العربية بمقدار انتمائها لدينها، فهي شديدة الارتباط بعروبتها، ولا ننسى أن العروبة اتهمت دوما بأنها بدعة المسيحيين العرب نظرا لدور المفكرين والقادة العرب المسيحيين البارزفي بعث حركة النهوض القومي. فالمسيحيون العرب يشكلون جزءا من النسيج الاجتماعي للأمة العربية التي تحتل فيها رابطة الإسلام موقعا مركزيا، وهم يعترفون بأنهم ينتمون إلى مجتمع يشكل الإسلام هويته الثقافية والحضارية، إنهم ينتمون إلى الحضارة العربية الإسلامية الذين هم شركاء في صنعها. ولا يجوز التعامل مع المسيحيين العرب باعتبارهم خارج النسيج الإجتماعي والحضاري للأمة العربية، فهم عرب أصلاء لهم معتقداتهم الدينية التي لا تمس هويتهم الثقافية والقومية، وكان للمثقفين العرب المسيحيين دورهم في الارتقاء بالثقافة واللغة العربية، وعلينا أن نعي دوما أن الأسلام دينا قد امتازتاريخيا في إقرار التنوع وحماية المعتقد الديني، وتعامل مع المسيحيين على أساس المواطنة الكاملة مع ضمان حريتهم في الإعتقاد كافراد وطوائف، يقول جورج حبش في هذا السياق: «إن على الأقليات الطائفية أن تدرك أنها جزء أصيل من أمتها العربية، وان تعمل على هذا الأساس، وواجبها الحفاظ على هويتها القومية». ويرى في الإسلام، مثله مثل ميشيل عفلق، دين تخطى حدود الشعائر والطقوس الإيمانية إلى مستوى اعمق وأشمل، إنه مكون ثقافي حضاري ونفسي وتراثي لهذه الأمة، وبهذا المعنى فهو أحد المضامين الأساسية، إن لم يكن الأهم للقومية العربية، وبهذا المعنى، أيضا يمكن القول إن ثقافة المسيحي العربي هي إسلامية، فنحن مثلاًنستطيع الحديث عن الإسلام في باكستان بمعزل عن العروبة، لكننا لا نستطيع الحديث عن الإسلام في الوطن العربي بمعزل عن العروبة، كما لا يمكن الحديث عن العروبة بمعزل عن عمقها الإسلامي الروحي والثقافي والحضاري، ويعلن حبش بوضوح أن التراث الإسلامي جزء أصيل من بنيتي الفكرية والنفسية، وأنا معني بالإسلام بقدر أي حركة سياسية إسلامية».[٦]

ويذكر لنا التاريخ كيف أن المسيحيين من العرب الغساسنة كانوا ظهيرا للعرب المسلمين ضد الروم المسيحيين في فتح دمشق. واستمر التاريخ الواحد للمسيحيين والمسلمين العرب، ولم يكن ما بعد الفتح لفئة دون أخرى، وإنما كان تاريخا واحدا، عاش المسلمون والمسيحيون العرب خيره، وكامل أحداثه وكانت لغة الجميع هي العربية.[٧]

ولم يعامل المسيحيون العرب، في أي وقت من التاريخ الإسلامي، كأقلية. وهم الذين شاركوا في مقاومة غزوات الفرنجة(الحروب الصليبية)، فكان عيسى ابن العوام(من قرية

الزبابدة) مساعدا لصلاح الدين الأيوبي. وينقل غالي شكري عن خالد محمد خالد قوله في هذا السياق، إن حضارتنا وهويتنا القومية تحتوي على المسيحية والإسلام ولها معان ليس على صعيد الينبوع والنص الإلهي فحسب، بل على صعيد الحياة الواقعية التي عاشها المسيحيون والمسلمون جنبا إلى جنب، وعاش المسلمون والمسيحيون في إطار حضارة واحدة مشتركة وشعب واحد وأمة واحدة. إننا لم نعرف حكاية الأقلية والأغلبية هذه إلا من الإنجليز، بينما الحقيقة أن المسيحيين حاربوا في صفوف الشعب الواحد ضد الحملات الصليبية، وضد الاستعمار الغربي الحديث وضد إسرائيل واستشهد منهم كثيرون. كان كرومر هو الذي قال: إن بريطانيا تحمي الأقباط، فكان الأقباط هم الذين لعنوا الإنجليز وخطب سرجيوس في الأزهر يقول « لو أن مصر احتاجت لمليون قبطي لتحريرها لما تردد المليون عن الاستشهاد. وكان الأقباط هم الذين طلبوا من سعد زغلول ألا ينص الدستور على نسبة تمثيلية لهم في البرلمان، وهم الذين هددوا يوسف وهبه باشا رئيس الوزراء القبطي وطلبوا منه أن يستقيل لأنه مرفوض من الشعب».[٨]

و في العصر الحديث برزت من بينهم قيادات قومية فكرية وسياسية(قسطنطين زريق، ميشبل عفلق، جورج حبش، وديع حداد، نايف حواتمة، منيرشفيق، ناجي علوش وغيرهم كثر).

كان قسطنطين زريق في أواخر الثلاثينات يرى أن واجب كل عربي أن يحيي ويمجد ذكرى محمد صلى الله عليه وسلم، وأن يؤمن بأن مصلحته هي بالدفاع عن الإسلام. وكان موقف قسطنطين زريق ينبع من تمسك المسيحيين الشوام بالقومية العربية، التي وجدوا فيها منطلقا سياسيا يحمي مجمل مصالحهم الفكرية والسياسية.[٩]

أما ميشيل عفلق فقد تحدث موضحاً الصلة بين الدين والقومية العربية، فالإسلام عنده خير مفصح عن نزوع الأمة العربية إلى الخلود والشمول، فهو إذن في واقعه عربي وفي مراميه المثالية إنساني، فرسالة الإسلام إنما هي خلق إنسانية عربية...والفكرة القومية في الغرب منطقية إذ تقرر انفصال القومية عن الدين، لأن الدين دخل أوروبا من الخارج، فهو أجنبي عن طبيعتها وتاريخها... في حين أن الإسلام بالنسبة إلى العرب، ليس عقيدة أخروية فحسب، بل هو(المعبر عن شعورهم الكوني ونظرتهم إلى الحياة، وفي اعتقاده أن الإسلام بالنسبة للمسيحيين هو بمثابة الثقافة القومية التي يجب أن يتشبعوا بها حتى يفهموها ويحبوها ويحرصوا على الإسلام حرصهم على أثمن شيء في عروبتهم)(١٠). وقد قيل أن ميشيل عفلق قاده موقفه الفكري إلى إشهار إسلامه وطلب دفنه باعتباره مسلما.

لقد انغمست التيارات القومية في المجادلات الفلسفية والكلامية متجاهلة الإسلام، تماما مثل علماء المسلمين ومفكريهم في العصر الوسيط الذين انغمسوا في البحث عن الحقيقة المجردة في مجال الفلسفة وعلم الكلام والتفكير في صفات الله وجوهره، فتركوا

البحث في العلوم الطبيعية والقوانين الكونية التي تفيدهم في دنياهم ومعاشهم فتأخرت مجتمعاتهم، وصار سهلا على الآخرين غزوهم، وأغلقوا باب الإجتهاد الفقهي القادر على الإجابة عن أسئلة التطور والتنمية.

لم يرفض القوميون الدين رفضاً صريحاً، بل اعتبروه، على الطريقة الغربية، مجرد علاقة تربط بين العبد وربه، وبينما اعتبروا التراث مقوما مهما من مقومات الوحدة العربية، فإنهم حاولوا التنكر لدور الدين الإسلامي في تكوين العرب كأمة، أو باعتباره مكونا من مكونات الوحدة العربية. وقد لاحظ مجدد عربي إسلامي أن الفصل الذي أحدثه القوميون بين الدين والتراث قد «دفع بالبناء الذي حاولت القومية تشييده إلى السقوط عند أول هبة ريح».[١١]

ولم يفصح معظم القوميين عن موقفهم تجاه الدين بصورة واضحة كما الفكر التغريبي، وإنما تعاملوا معه حسب مستلزمات الخطاب السياسي لتعبئة الجماهير في أي اتجاه ثوري تقدمي أو رجعي يميني كما درجت التوصيفات العربية في الستينيات والسبعينيات.[١٢]

كانت قضية الدين من أولى القضايا التي تصدى لها ميشيل عفلق في محاضراته على مدرجات جامعة دمشق، إذ ألقى محاضرة بعنوان(ذكرى الرسول العربي) في الخامس من نيسان/ ابريل ١٩٤٣، عكست فكرته الجامعة ما بين العروبة والإسلام، وما بين الثورة والجهاد ورفض الإلحاد. وتناول عفلق علاقة العروبة بالإسلام، واعتبرها كعلاقة الجسد بالروح، ونظر للإسلام بمنظور حضاري، وليس مجرد ممارسة شعائر، وربط بين الدين والتراث الحضاري للعرب، فهو يمثل أروع صورة للغتهم وآدابهم، وأضخم قطعة من تاريخهم. والإسلام، من وجهة نظره، يمثل تجدد العروبة وتكاملها، وكانت رسالة الإسلام مفصحة عن يقظة القومية العربية، ولذا لم يتوسع العرب في فتوحاتهم لغرض اقتصادي، بل لتأدية واجب ديني أساسه الرحمة والعدل وبذل النفس، وقد حشدت الأمة قواها، فأنجبت محمدا الذي يمكن للمرء ان يعيش حياته ما دام ينتمي للأمة التي أنجبته، ولوبصورة جزئية كنسبة الحصاة إلى الجبل، والقطرة إلى البحر.[١٣]

ويذكر بعثي من الرعيل الأول في العراق أنه كان حين يقرأ محاضرة عفلق، ويصل جملته المشهورة(إذا كان محمد كل العرب فليكن العرب محمدا) تنتابه قشعريرة، وتسري في عروقه برودة، وكأنه يسمع الوحي من جديد، وكأن غار حراء أصبح الوطن العربي).[١٤]

ونظر القوميون الناصريون إلى الإسلام باعتباره عنصرا فحسب من عناصر تراث الأمة، فهو برأيهم لا يشكل هوية لأية قومية، إذ لو صح ذلك لأصبح العالم مقسما إلى عدد محدود من الهويات القومية...ثلاث هويات للديانات السماوية المعروفة، وعدد من العقائد غير السماوية.[١٥]

ويرى جمال عبد الناصر أن الأمة العربية تعتز بتراثها الإسلامي، وتعتبره من

أعظم مصادر طاقتها النضالية، وهي في تطلعها إلى التقدم ترفض منطق الذين يريدون تصوير روح الإسلام على أنها قيد يشد إلى الماضي، وهي ترى أن روح الإسلام حافز يدفع إلى اقتحام المستقبل على توافق وانسجام كاملين مع مطالب الحرية السياسية والحرية الاجتماعية والحرية الثقافية، ويرى أن الأمة العربية لا ترى أي تعارض بين قوميتها العربية المحددة وبين تضامنها القلبي والأخوي مع الأمم الإسلامية.(١٦)

ومن المفارقات العجيبة أن فترة صعود الناصرية حاملة لواء القومية العربية، ترافقت مع صراع غير مبرر بين التيار القومي الناصري، وبين حركة الإخوان المسلمين يتحمل مسؤوليته الطرفان، ولكن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن دائما هو: **هل كان هذا الصراع صراعا سياسيا أو تعبيرا عن موقف من الإسلام؟** وسنجد جزءا من الإجابة في حقيقة أن عبد الناصر لم يدخل في أي وقت معركة حول أي عنصر من عناصر العقيدة الإسلامية ذاتها، وهو في هذا يختلف عن قيادات ثورات كثيرة قامت بتحجيم شديد للمؤسسات الدينية مثل مصطفى كمال أتاتورك في تركيا أو الثورات الديمقراطية والإشتراكية في أوروبا، كذلك صدور العديد من الكتب والمجلات الإسلامية ونشاطه الواسع في المناطق كافة التي احتاجت فيها الدعوة الإسلامية إلى رعاية خاصة في إفريقيا والشرق الأقصى، كما امتد الاهتمام بالدعوة الإسلامية إلى تطوير الأزهر من معهد ديني فحسب يقوم على تدريس الدين واللغة العربية إلى جامعة تدرس علوم العصر.(١٧)

وفي ظل الشكوك المتصاعدة بين التيارين الناصري والإسلامي، انتهى الأمر إلى الصدام واستخدام العنف بين الطرفين. فالتناقض الذي حدث في مفاهيم النظام القومي الناصري ومواقفه في مصر يتمثل في اقتراب نظام عبد الناصر من فكر المجددين الإسلاميين الذي أصبح يحتل موقعا مركزيا في الفكر السياسي القومي الإشتراكي لعبد الناصر، وفي الوقت نفسه كانت علاقته بجماعة الإخوان المسلمين المنتمية إلى ذلك التيار علاقات احتراب وصراع على تمثيل هذا التيار، فزج عبد الناصر بقيادة الإخوان في السجن وأعدم سيد قطب.

ويرى بعضهم أن الفكر القومي لم يتأزم بفعل مبادئه المؤسسة، بقدر ما تأزم بفعل تمازجه بالتيارات الآيديولوجية الصاعدة آنذاك إلى جانبه، وبفعل حيرته وعجزه أمام ظاهرة تعاظم جبروت الدولة القطرية، ووقوعه أسيرا للتناقضات الاجتماعية التي أراد الانقلاب عليها، إنها نقمة التاريخ–الذي هو تاريخ انحطاطنا– على الإرادة وعلى المنهج الإرادي في التغيير. فباسمه قمعت الحرية وباسمه أجل التحرر الاجتماعي، وقد حاول المفكرون القوميون البحث عن الأدوات التي تمكنهم من معرفة التناقضات الاجتماعية والاقتصادية

الخاصة بالمجتمع العربي والتي وقفوا حائرين أمامها، وكان حزب البعث هو الأسبق في إدخال البعد الاجتماعي في عملية التحرر القومي، وهذا ما نلمسه في النصوص اللاحقة لميشيل عفلق، ثم نصوص جمال الأتاسي في الاشتراكية والصراع الطبقي، ثم نصوص التقارير المقدمة إلى المؤتمرات القومية للحزب في الستينيات والسبعينيات. وبدلا من الاتجاه نحو الذات اتجهت التيارات القومية نحو الخارج بحثا عن أسباب الفشل وعن حلول للأزمات الكبرى. وبعد أن اتصل الفكر القومي بالأيديولوجيات الأخرى بدأت الصراعات الأيديولوجية داخل التيارات القومية، فتوزع القوميون على المواقع الأيديولوجية المختلفة، لكن غالبيتهم تأثرت بالماركسية، وحاولت تحضير خلطة فكرية تمزج ما بين الماركسية والفكر القومي، واستهوتهم فكرة الديمقراطية الشعبية التي تأسست على التماثل ما بين الشعب والسلطة، والتي انتهت بطبيعة الحال إلى إقامة أنظمة عسكرية استبدادية، وأطيح بفكرة المجتمع المدني واستقلاليته عن الدولة.

وبعد أن تأكد خطأ اقتباس النظرية القومية الأوروبية دون مراجعة أو تمحيص، وهو أمر لم يقل به على كل حال حتى المفكرون القوميون العرب الأوائل. كان اللافت للانتباه في أواخر الستينيات هو توجه تيارات قومية رئيسية نحو تبني النظرية الماركسية اللينينية بالكامل دون إدراك حقيقة راسخة، وهي أننا نعيش على أرض عربية إسلامية لا مكان فيها لهذه الأيديولوجيا، ودون وعي أن هذه الأيديولوجيا كانت مكرسة للتعامل حصرا مع المجتمعات الأوروبية الأكثر رقيا وتصنيعا، ودون إدراك أن الزمن الذي كان بإمكان هذه الأيديولوجيا أن تقدم فيه بعض الحلول أو الوصفات الجاهزة لقضايا التطور الاجتماعي والسياسي في هذه الدول قد انقضى بحكم التغييرات النوعية الشاملة والمتلاحقة التي أصابت مناحي الحياة كافة في عالمنا المعاصر.

ومن المعروف أن ماركس كان يتوقع قيام الثورة الشيوعية في أكثر البلدان الأوروبية تصنيعا، حيث تكون علاقات الانتاج الرأسمالي قد نضجت تماما، ووصل التناقض ذروته بين قوى الإنتاج وعلاقات الانتاج الرأسمالية، أي بين الطبقة العاملة الأكثر وعيا بمصالحها، وعلاقات الانتاج الرأسمالية التي أنشأتها وتمثلها الطبقة الرأسمالية. ولكن وقائع الحياة كانت عنيدة فدحضت توقعات ماركس في أول اختبار لها، فإذا بالثورة تحدث في الحلقة الأضعف بين الدول الرأسمالية وفي أكثرها تخلفا وهي روسيا، وحاول لينين جاهدا تبرير هذا القصور العضوي في نظرية ماركس وصديقه إنجلز وتفسيره. وتعزيزا لموقف لينين النظري في الظروف الجديدة ومن أجل توفير المبررات الفكرية لقيام الثورة الشيوعية في روسيا، فقد قرر الحزب الشيوعي السوفياتي مع الأممية الشيوعية(الكمنترن) إطلاق اسم تطويري جديد على النظرية الماركسية وهو(الماركسية اللينينية). وجاء انهيار

الاتحاد السوفياتي والنظرية الماركسية اللينينية مع بداية عقد التسعينيات دون حرب، ودون أن يخدش لوح زجاج، ودون أن تكسر نافذة، ليؤكد بدوره على استحالة بناء نظام شيوعي حتى في أضعف الحلقات الرأسمالية وأكثرها تخلفا من حيث الصناعة، وليعلن أيضا انهيار النظرية الماركسية اللينينية برمتها. ويبدو أن القوميين الماركسيين وشبه الماركسيين كانوا بحاجة إلى ثلاثة عقود ليكتشفوا خطأ اختياراتهم الأيديولوجية، وضرورة التفريق بين استخدام الماركسية منهجا للتفكير والتحليل، وبين اعتمادها عقيدة لتوفير الحلول والوصفات الجاهزة لمشكلاتنا والتحديات التي تواجهنا في الوطن العربي. بيد أن الملاحظة الأهم تتمثل في أن الماركسيين العرب ربما لم يستوعبوا ملاحظات لينيين النظرية، والموجهة لمندوبي العالم الثالث في الكمنترن، وذلك حين نظر بوضوح أكبر وقيَّم مبكرا واقع البلدان المتأخرة، جازما القول «بأن لا مجال فيها لحركة عمالية صرفة لأن السمة المميزة المهمة لهذه البلدان هي كون السيطرة فيها لعلاقات ما قبل الرأسمالية».[١٨]

إن تطورا ملموسا وجاريا في فكر مجتهدي التيار الإسلامي الرئيس، يشكل عاملا قويا وحافزا على تطوير الفكر القومي في هذا المجال. يقول مجدد إسلامي هو الشيخ راشد الغنوشي: «إنه لا مناص من التسليم بمرجعية أخلاقية عليا بعيدا عن عبث نسبية الأخلاق، سواء أكان ذلك الإيمان بالدين عقيدة الكثرة الكاثرة من جماهير أمتنا، أم كان بكانطية فلسفية تفترض الإيمان أساسا ضروريا للأخلاق، أم كان بدافع الاشتراك في مكون أساسي من مكونات ثقافة أمتنا، ألا وهو علو قيم الدين باعتبارها مرجعية عليا للأخلاق والتشريع والثقافة وسائر مجالات الحضارة، وهو ما كان قد صاغه أكثر من رمز من رموز النهضة العربية من ذوي العقيدة النصرانية، إذ أكدوا انتماءهم للإسلام الحضاري واعتزازهم بهذا الإنتماء. وذاك ما يخرج الإسلام من مجال المزايدة والاحتكار لفريق واحد من فرق النخب الممثلة في هذا الحقل، ويفسح مجال التفكر والاجتهاد فيه في وجه الجميع ما دام لا يعترف بوجود كنيسة تحتكر النطق باسمه، تاركا الأمر شورى بين الناس، يشارك فيها كل حسب مبلغه من العلم والعقل بما يفسح التفكير في الإسلام ومجال الإصابة والخطأ أمام الجميع دون حظر على أحد، والتسليم بعلوية مرجعية قيم الشريعة وقدسيتها، فضلا عن أنه يوفر لأمتنا وشبابنا أرضية تماسك وتوحد، وعنصر ضبط للاندفاعات، وطاقات ضرورية للبناء و التضحية، تنأى بنا عن الاستفزازات العقدية التي تمس معتقدات الآخرين مسلمين أو نصارى، والتي من شأنها ان تزج بنا في معارك لا طائل من ورائها تذكر بفجاجة الخوض في مسألة خلق القرآن».[١٩]

وفي تلك المرحلة من التطور السياسي والإقتصادي والاجتماعي والفكري والثقافي التي

كانت سائدة في القرن السابع الميلادي في الجزيرة العربية، مثلت الشورى، كركيزة أساسية لنظام الحكم في الإسلام، مرحلة وسيطة بين ديمقراطيتين تاريخيتين: الأولى هي الديمقراطية الأثينية التي سادت قبل الميلاد في ظل الوثنية، وعرفت في بدايتها كديقراطية مباشرة يشارك في ممارستها الشعب الذي حصرته أثينا في النبلاء والأشراف فقط، وحرمت غالبية الشعب من ممارستها، وانتهت بظهور العناصر الأولى للديمقراطية النيابية فيها وسيادتها. والثانية هي الديمقراطية الغربية التقليدية. ويمكن القول إن الشورى في ذلك الوقت كانت ديمقراطية العرب والمسلمين التي مهدت لظهور الديمقراطية النيابية التقليدية بأشكالها وعناصرها الأولى، والتي ما انفكت تتطور إلى أن أخذت أشكالا متباينة من حيث التطبيق مع احتفاظها بجوهر واحد يقوم على مبادىء العدل والمساواة والمشاركة التي لا تتعارض مع المباديء السامية والسمحة التي أتى بها الإسلام.

وإذا كان الفكر القومي العربي قد عجزعن تقديم نموذج للدولة الديمقراطية، دولة القانون، فإن الإسلام وضع الأسس والمبادىء التي ينهض عليها المجتمع الإسلامي، وعلاقات المسلمين بغيرالمسلمين في المجتمع الإسلامي، وجعل من الشورى صورة لنظام الحكم (وأمرهم شورى بينهم).[٢٠]، بل أمر الله بها رسوله حين خاطبه قائلا(وشاورهم في الأمر).[٢١]

وقد جاءت هذه الآية بصيغة الأمر فجعلت الشورى حقا من حقوق المحكومين، يجب أن تنظم ممارستها بالصورة التي تجعل منها (شورى دائمة) في خدمة (العدل)؛ أي وسيلة لمراقبة سلوك الحكام مراقبة مستمرة، سلوكهم السياسي، وسلوكهم القضائي، وسلوكهم الاقتصادي والإجتماعي. وهذا ما يسمى اليوم بالديمقراطية، فالعدل وهو قرين المساواة وملازم لها، وحق من حقوق الديمقراطية الأساسية التي يأمر الله باحترامه والعمل على توفيرشروط ممارسته،[٢٢] وهو ما سارت عليه الخلافة الراشدة. صحيح أن الإسلام لم يأت بنظام مفصل الآليات للشورى، والنبي –صلى الله عليه وسلم– لم يعين خليفة بعد وفاته، ولم يحدد نظاما للشورى أو البيعة، ولكنه جعلها منهاجا للحكم، بل حتى في شؤونه الخاصة مثلما حدث أثناء (حديث الإفك) عن السيدة عائشة رضي الله عنها، فقد راح يستشير بعض أصحابه في أخص شؤونه، وفي الحرب رضخ لقرار الأغلبية في غزوة أحد بالرغم من تعارضها مع رؤيته. وكان أبو بكر الخليفة الأول واعتبرت طريقة تنصيبه وقتها نموذجا لتنصيب الحكام. وحتى عندما كان أحد الخلفاء الراشدين يوصي للآخر كما أوصى أبو بكر لعمر بالخلافة، لم يكونوا يبتعدون عن الناس، بل كانت الخلافة تتم بالمبايعة وهي عملية شرعية تتم عبر الناس، وهذا درس في الديمقراطية، صحيح أنه لا يرقى إلى مستوى ماتفعله المؤسسات في البلدان الديمقراطية اليوم، وذلك لأننا نتحدث عن تجربة سياسية لم يكن عندها ما تقتدي به قبل أكثر من أربعة عشر قرنا.،أقر أبو بكر أن الشرعية التي يكتسبها

هي من الشعب، وإلا لما رأى نفسه أنه لا يعلوهم وليس أفضلهم «أما بعد فإنني وليت عليكم ولست بخيركم»، وطالب في خطبته ذاتها الناس أن يكونوا معه ما كان على حق، فإن رأوه انحرف فليحاسبوه «إذا أحسنت فأعينوني، وإذا زغت فقوموني»، وبهذا قدم لنا أبو بكر صورة تنصيب الحاكم كما قدم لنا فكرة مراقبته ومحاسبته، وفي هذا الدليل على أن شرعية الحاكم مستمدة من الشعب؛ لأن مصدرالسلطة هو مصدر المحاسبة.[٢٣]

وسار عمر بن الخطاب على النهج ذاته، وهكذا تعلم الخلفاء من النبي، فلم تكن النصوص ولا السيف طريقهم إلى الحكم إلى أن اغتصبه معاوية، فانتهى الإسلام الشوري عندما ألغى الخلافة بالشورى وأحل محلها الخلافة بالوراثة، فقد كان حكم معاوية بدايَة القطيعة مع عصر النبوة والخلافة الراشدة، بداية المرحلة السوداء في تاريخ الإسلام فكرا وممارسة رغم ما شهدته من فتوحات وإنجازات حضارية وعلمية مشهودة. لقد عمد معاوية إلى إقامة إمبراطورية عربية مستخدما الإسلام، فأنشا دولة بعيدة كل البعد عن مبادىء الإسلام، وكلما ابتعد الخلفاء بعد ذلك عن جوهر الإسلام، كلما وجد المسلمون أنفسهم يبنون سلطة مستبدة لا تعرف الرحمة، إلى أن شاهدنا فشل الدولة العثمانية في إقامة نظام يرتكز على مبادىء العدل والمساواة بين الشعوب المكونة لهذه الدولة.

والاستبداد الذي ساد بلاد المسلمين منذ ساد نظام الوراثة في الخلافة، إنما هو جناية الذين حكموا باسم الدين، وباسم الدين استبدوا بالرعية وأذلوها، ولهذا يجب أن تفهم الشورى بمعناها الديمقراطي الحديث، ولكنه ترك الأمر للمجتهدين، مثلها في ذلك مثل الديمقراطية وهي الوجه الآخر للشورى، التي لم تعد اليوم تماثل مصدرها الأساسي وهي الديمقراطية الأثينية. وإذا كان **الله** حرم سيطرة نبيه على خلقه، فمن باب أولى ألا يجعلها لأحد من بعده،[٢٤] عملا بقوله تعالى: (ليس لك من الأمرشيء)،[٢٥] وقوله (لست عليهم بمسيطر)،[٢٦].

فالنظام الديمقراطي المعاصر لم يكن على نحو ما هو عليه اليوم، نظاما سياسيا تعدديا مفتوحا ينطوي على أنظمة للتكافل والضمانات الاجتماعية، فقد أصبحت الديمقراطية في زمننا الحاضر نظاما سياسيا واجتماعيا واقتصاديا وليس نظاما سياسيا وحسب. وقد تطورت الديمقراطية لتتشكل على النحو الذي نشاهده اليوم بفعل تحولات موضوعية تاريخية اجتماعية وسياسية جرى خلالها إرساء دعائم فكرة الحق المدني في مواجهة الحق الإلهي الذي كانت تدعيه الكنيسة والأباطرة، ومقابل استبداد الملوك والأباطرة واحتكارهم للسلطة والحكم، جرى إرساء دعائم نظام سياسي قائم على التعاقد، وعلى حق المواطنين في إدارة الشؤون العامة، وهكذا نهضت فكرة المواطنة ضد أيديولوجيا الرعية، وفكرة التعاقد ضد التفويض المطلق للحكم، وفكرة التمثيل ضد وراثة الحكم، ونظام المؤسسات ضد سلطة الفرد، وتقييد الحاكم ضد حقه المطلق في احتكار إدارة شؤون الدولة، وبدلا من أن تبقى

السياسة والسلطة شأنا خاصا بالملوك والأمراء وبطانة الحاكمين، صارت ملكية أعم يحق لغير هؤلاء السابق ذكرهم أن يدخلوا في عداد المعنيين بأمرها.[٢٧]

وقد خلص الدكتور محمد عمارة المختص بالدراسات الإسلامية إلى القول: "إن الإسلام ينكر أن تكون طبيعة السلطة الحاكمة دينية، أي ينكر وحدة السلطتين الدينية والزمنية، ولكنه لا يفصل بينهما، فالتمييز، لاالفصل، بين الدين والدولة هو موقف الإسلام".[٢٨]

ولعل ماذهب إليه عمارة مستخلص من مقاصد الشريعة الإسلامية في هذا المجال، كما عبر عنها الفقيه السلفي ابن القيم الجوزيه بقوله: "إن الله أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط، وهو العدل الذي قامت به السماوات والأرض، فإذا ظهرت إمارات الحق، وقامت أدلة العقل وأسفر صبحه بأي طريق، فثم شرع الله ودينه ورضاه وأمره... والله تعالى لم يحصر طرق العدل وأدلته وإماراته في نوع واحد، وأبطل غيره من الطرق التي هي أقوى منه وأدل وأظهر، بل بين بما شرعه من الطرق أن مقصده، إقامة العدل والحق وقيام الناس بالقسط.[٢٩]

أما عبد الرحمن الكواكبي فقد ذهب إلى أبعد مدى حين قال: «ان العروبة إنما هي السبيل لتجديد الإسلام كدين، وإلى توحيد المسلمين، بل شعوب الشرق، لأن العرب هم الوسيلة الوحيدة لجمع الكلمة الدينية، بل الكلمة الشرقية، إنهم أنسب الأقوام لأن يكونوا مرجعا في الدين وقدوة للمسلمين».[٣٠]

وعلى الرغم من التطور الايجابي الملموس لدى عدد من المفكرين الإسلاميين المتأثرين بفكر جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وعبد الرحمن الكواكبي والذي أدى، إلى جانب عوامل أخرى، إلى جسر الهوة بين التيارين القومي والإسلامي، بل عبد الطريق لنشوء فكر قومي عربي إسلامي موحد، فإن الحاجة ما زالت ماسة إلى اجتهادات في الدين تتجاوب مع تطور العصر ومتطلباته، ناهيك عن أن الحفاظ على الدين الإسلامي لا يمكن أن يتم إلا باستخدام العقل والعقل وحده. والخلاف في فروع الدين أمر لا مفر منه، كما أشار الشيخ حسن البنا، فهو يعتقد أن الإجماع على أمر واحد في فروع الدين مطلب مستحيل، بل هو يتنافى مع طبيعة الدين، وإنما يريد الله لهذا الدين أن يبقى ويخلد ويساير العصور ويماشي الأزمان، وهو لهذا سهل مرن هين لا جمود فيه ولا تشديد.[٣١]

وإذا كان الإسلاميون قد أحدثوا نقلة نوعية في تفاعل الدين مع حقائق الحياة واستخدام العقل، فقد أخذت التيارات القومية بدورها تراجع موقفها الخاطىء في التعامل مع الدين الإسلامي، وفي إطار هذا التطور المهم في الموقف من الدين جرى نفي أي تناقض بين القومية العربية والإسلام، بل اعتبر الأخير الوعاء الذي عبرت فيه الأمة العربية عن ذاتها، وأما التناقض المفتعل بينهما فهو من صنع أعداء الأمة العربية. والفهم الواعي

للتعاليم الإسلامية القائم على التحليل العلمي يؤدي إلى التكامل فيما بينهما.[٣٢]

ودعا جورج حبش بدوره باعتباره زعيماً لأحد التيارات القومية الرئيسية إلى فتح حوار مع قوى الإسلام السياسي من أجل الوصول إلى قواسم مشتركة للعمل في الأوضاع الراهنة والمنظورة، وهذا العمل مشروط بأن يقوم على أساس ديمقراطي، أي الإقرار بحرية العمل الفكري والسياسي والاجتماعي والإعلامي والتنظيمي، وترك الحرية كاملة للجماهير من أجل الانتظام أو تأييد أي حزب أو فكر تريد، إضافة إلى الإقرار بحرية الاجتهاد والاختلاف، ونبذ حل التعارضات الداخلية بالعنف.[٣٣]

وحيث نجح الإسلام في توحيد العرب، فقد أخفقت التيارات القومية المختلفة في تحقيق هذا الهدف العظيم، ومن المفارقات العجيبة أن نجد اليوم جميع القوميات قد توحدت باستثناء الأمة العربية التي ازدادت تشرذما وانقساما. فالتيارات القومية التي تأثرت بالروح القومية المتأججة في أوروبا وتجربتي توحيد ألمانيا وإيطاليا، واستخدمت القومية العربية للتخلص من الحكم العثماني، ولاحقا في الكفاح ضد الإستعمار، افتتنت أيضا بفكرة فصل الدين عن الدولة وفقا للقاعدة التي ارساها السيد المسيح عليه السلام حين قال:(ما لقيصر لقيصر وما لله لله)، فسارعت إلى تبنيها في الممارسة أكثر مما تبنتها في الفكر متجاهلة الفروقات بين المسيحية كدين وافد إلى أوروبا، وبين الإسلام الذي أنزل على العرب، وحملوا راية نشره في أرجاء المعمورة.

إن العروبة هي المستفيدة من ارتباطها بالإسلام، فهو يزودها بطاقة حيوية لا يمكن لأي أيديولوجيا توفيرها، وإسقاط الإسلام من الحساب ما هو إلا سذاجة ومحكوم عليه بالفشل. وبعد اليوم، لايمكن الحديث عن فكر قومي مستقل عن تعاليم الإسلام الصحيحة، فالإسلام هو القادر على استنهاض الشعوب العربية وتوفيرالعدل والمساواة للجميع، والفكر الجديد هو فكر قومي إسلامي.

٢ـ السلطة السياسية

قامت جميع الأنظمة السياسية التي أنتجتها التيارات القومية على أساس نظام حكم الحزب الواحد الذي تحول إلى حكم العائلة الواحدة، ومن ثم إلى نظام حكم الفرد الواحد(الرئيس القائد) الذي لا يسمح لأحد بمنافسته. لقد تمكن الجيش من إخضاع الحزب المدني أو إهدار دمه، وبدا أن الخلفية الفكرية البدوية والساذجة قد تحكمت في قطاع واسع من القيادات القومية. وكان من الطبيعي أن تغيب الديمقراطية عن جدول أولوياتها، ففاقد الشيء لا يعطيه، فقد افتقرت هي ذاتها إلى الحياة الديمقراطية، وأصبحت أكبرمولد للدكتاتورية والبيروقراطية والفئات الطفيلية، إضافة إلى أن المفهوم الذي تبنته هذه

التيارات للديمقراطية قد جعل من الأنظمة السياسية التي أقامتها دكتاتوريات حقيقية؛ لأنها قامت على رفض التعددية السياسية، ومبدأ التداول على السلطة بحجة أن الجهود يجب أن تنصب على التنمية الاقتصادية والاجتماعية، ومواجهة التخلف وتحقيق الوحدة العربية وتحرير فلسطين ومواجهة إسرائيل والصهيونية. ولم يقتصر الأمر على رفض التعددية الحزبية، بل غالبا ما جرت السيطرة على الحزب من طرف حفنة من العسكريين يتبعها نخبة من الموظفين البيروقراطيين وأصحاب المصالح من المدنيين، ومن ثم جرى تكميم الأفواه داخل الحزب ذاته قبل أن تكمم خارجه، وتحول إلى حزب للزعامات من ذوي الرؤوس الحامية المتصارعة التي عملت على التنكيل ببعضها بعضا دون رحمة أوشفقة، وهذا ما جرى في عهود البعث المختلفة، في عهد صدام حسين وفي عهد حافظ أسد، الذي ترك رفاقه يهلكون في السجن، ومن غادره بعد ثلاثين عاما قضى من المرض بعد أشهر قليلة. لقد أدت الصراعات الداخلية واستيلاء العسكر على السلطتين الحزبية والحكومية إلى إنهاك قوى الأحزاب القومية، وإهدار الموارد الوطنية للأقطار التي حكمتها، وتحول الحزب في نهاية المطاف إلى حزب خادم للرئيس القائد ولم يعد حزبا مناضلا حاكما. أما أعضاؤه فقد تحولوا من مناضلين وطنيين إلى موظفين بيروقراطيين.

وهكذا قام حكم البعث في كل من سوريا والعراق على أساس نظرية الحزب الواحد والزعيم القائد، إلا أنه سمح لبعض الأحزاب بالظهور إلى العلن لكي تشكل ديكورا للنظام السياسي القائم من خلال تحالف يضمه مع الحزب الحاكم يسمى بالجبهة الوطنية التقدمية.[٣٤]

لقد عمل حزب البعث على إحداث تغيير جذري فوري في الأنظمة السياسية الحاكمة في الأقطار العربية، دون أن يكون للحزب رؤيته الخاصة حول طبيعة النظام السياسي المنشود، ولذلك كان لا بد من إيجاد الوسيلة الفعالة القادرة على قلب أنظمة الحكم برمشة عين، أي بوساطة الانقلاب العسكري، فوجد الحزب ضالته في المؤسسة العسكرية باعتبارها المؤسسة الأكثر تنظيما وثقافة من بين مؤسسات الدولة القطرية العربية، على الرغم من توجه الحزب في الوقت ذاته الوقت نحو النضال البرلماني حيث تمكن أعضاؤه من الفوز في الانتخابات التي جرت في سوريا والأردن ولبنان، إلا أن تعويله على دور المؤسسة العسكرية، لم يتراجع، بل ظل مسألة مركزية في تفكير الحزب في جميع المراحل، الأمر الذي تمخض في نهاية المطاف عن استيلاء العسكريين على السلطتين الحزبية والحكومية في البلدان التي نجحت فيها انقلابات البعث العسكرية، فتحول حكم البعث إلى دكتاتورية عسكرية حكمت باسم الحزب. وهذه النتائج نجد جذورها في دستور حزب البعث الذي أخذ بنهج التغيير الثوري الجذري الذي يصيب مناحي الحياة كافة، وعبر عنه عفلق بالانقلابية، واشترط لتحقيقه وجود الحركة الانقلابية التي تسلك سبيل الانقلاب لا الإصلاح التدريجي[٣٥]

وانسجاما مع هذا التفكير، فقد سعى البعث إلى الامتداد والتغلغل في قطاع الجيش باعتباره قطاعا مهما وجزءا من القطاعات الشعبية، وكانت الانقلابات العسكرية التي بدأت منذ عام ١٩٤٩ في سوريا بقيادة حسني الزعيم قد كشفت أهمية الجيش لدى الحركات السياسية في الوطن العربي، وزاد على ذلك ظهور دور حركة الضباط الأحرار في مصر بعد انقلاب ٢٣ تموز/يوليو ١٩٥٢.[٣٦]

وبعد أن تمكن العسكريون من السيطرة على الحزب والدولة في سوريا، تحدث عفلق أمام مؤتمر أطراف حزب البعث المنعقد بدمشق بتاريخ ١٨ كانون الأول/ديسمبر ١٩٦٥ وتناولت الصحف حديثه الذي كرسه للهجوم على العسكريين والقطريين ودعا فيه إلى الفصل ما بين الجيش والسياسة، وعدم جمع الحزبيين بين وظيفتين وأن لا يقود العسكريون العاملون في قطاعاتهم العسكرية حزب البعث، مضيفا أن هناك أياد مشبوهة قد دست في صفوف الحزب لتخريبه، ولا يستبعد أن يكون لأعداء الأمة العربية دور فيها.[٣٧]

أما النظام الذي أنشأه عبد الناصر فقد قام منذ البداية على تحريم الأحزاب، فالديمقراطية عند عبد الناصر تعني الانتقال التدريجي للسلطة من مستوى التمركز إلى المستويات الأدنى إلى المستويات المحلية، واستحالة وجود ديمقراطية سياسية بدون ديمقراطية اجتماعية فهما جناحان متكاملان للحرية.

لقد ذهب الفكر القومي الناصري إلى حد الطعن في جدوى الديمقراطية السياسية قبل تحقيق الديمقراطية الاجتماعية معتبرا إياها واجهة للديمقراطية المزيفة...فلا معنى للديمقراطية السياسية أو الحرية في صورتها السياسية من غير الديمقراطية الاقتصادية أو الحرية في صورتها الاجتماعية، كما جاء في مشروع الميثاق الذي قدمه جمال عبد الناصر إلى المؤتمر الوطني للقوى الشعبية في ٢١/٥/ ١٩٦٢.[٣٨]

لقد تضمن ميثاق العمل الوطني صياغات عامة شعارية للالتفاف على المرتكزات المعروفة للدولة الديمقراطية مثل تحالف قوى الشعب العامل، والحديث الإنشائي غير التطبيقي عن الديمقراطية الاجتماعية والديمقراطية السياسية، والانتقال التدريجي للسلطة من مستوى المركز إلى المستويات الأدنى، مشاركة العمال في مجالس إدارة المصانع والمؤسسات والهيئات، تمثيل العمال والفلاحين بنسبة ٥٠٪ في كل المجالس السياسية المنتخبة، وكل هذا كان مطلوبا تطبيقه في ظل حكم الحزب الواحد والزعيم القائد، ولذا خلا الميثاق من المعايير والمبادىء الأساسية للدولة الديقراطية مثل سيادة القانون، التعددية الحزبية، ممارسة الحق في الانتخاب الحر والمباشر والسري، بل سارع مجلس قيادة الثورة وبتوجيه من عبد الناصر إلى إصدار قرار يوم ١٦ كانون الثاني/يناير بحل الأحزاب السياسية، ولكن عبد الناصر اكتشف بعد هزيمة حزيران ١٩٦٧ أن المجتمع المصري

يسير نحو المجهول في ظل حكم الحزب الواحد، حيث أخذ يطرح بنفسه فكرة تكوين (حزب معارض).[٣٩]. وترتيبا على ذلك كان عبد الناصر يعتبر أي احتجاج أو اعتراض أو نقد أو حتى محاولة لتقصي الحقائق ومناقشتها أو مجرد التنفيس عما بالصدر ثورة مضادة ولا بد من إجراءات لمواجهتها.[٤٠]

لقد كان عبد الناصر زعيما جماهيريا بلا منازع وسياسيا تجريبيا، ولكنه لم يكن مفكرا، فقد اعتمد عبد الناصر على شخصيته الكارزمية القوية وقوة تأثيره ونفوذه في أوساط الجماهير العربية، فلم يكن لديه تنظيم شعبي منظم وموحد بمستوى هذا الهدف الكبير، أي افتقر إلى الوسائل الفعالة التي تتكافأ مع الأهداف العظيمة. ولعل نجاح الانقلاب الذي قاده السادات عام ١٩٧١ على الأهداف العظيمة لعبد الناصر بهذه السرعة والسهولة في مصر خير دليل على ذلك.

ويعترف كاتب ناصري بأن نقطة الضعف الأساسية للتجربة الناصرية العملاقة، تمثلت في العجز عن حل مشكلة الديمقراطية، والمشاركة الشعبية الحقيقية في القرارات المصيرية والرقابة على تنفيذها، وعجزه عن تنظيم الجماهير واعتماده على جاذبيته في خلق علاقة مباشرة بينه وبين الجماهير، إلى جانب اعتماده على جهاز الدولة في وضع السياسات، أما التنظيمات التي ظهرت، ابتداء من هيئة التحرير حتى الإتحاد الإشتراكي فكانت صورة هشة، عاجزة عن القيام بأية مبادرة، وكانت علاقة عبد الناصر بها ذات اتجاه واحد من القمة إلى القاعدة، مما أدى إلى تصفية هذه التنظيمات بسهولة غريبة في بداية الانقضاض على الثورة، بل اندفع العديد من قياداته في المرحلة الجديدة نحو تولي مناصب قيادية في النظام النقيض لنظام جمال عبد الناصر.[٤١]

ولعل سر اعتماد عبد الناصر على أجهزة الدولة رغم شعبيته المنقطعة النظير، هي أن أجهزة أمن الثورة بإشراف تنظيم الضباط الأحرار، هي التي أعادت السلطة إليه ولمجلس قيادة الثورة التي كان نجيب قد استحوذ عليها في بداية عهد الثورة.

وهكذا تركزت أهداف الأحزاب القومية على الاستيلاء على السطة السياسية وعدم مغادرتها، دون أن تكون لديها أية خطة للبناء الديمقراطي وتوفير شروط احترام التعددية الفكرية والسياسية وحماية الحقوق والحريات. لقد كانت الأحزاب القومية أكبر مولد للدكتاتورية وأنظمة القهروسفك الدماء، وأكبر مولد للبيروقراطية والفئات الطفيلية، وظل زعماء الانقلابات العسكرية هم المرشحون الوحيدون لانتخابات الرئاسة، وفي حالات معينة جرى انتخابهم مدى الحياة، أو تكريس سلطتهم المادية والروحية دون انتخاب باعتبارهم صانعي الاستقلال الوطني، وباعتبار كل منهم (أبا الأمة)، فهم أسمى من أن يتم الاقتراع على انتخابهم.

وبمقدار ما كان مصطلح الثورة يتواتر في بلاغات الانقلابات العسكرية القومية بمقدار

ما كان قادتها يبتعدون عن الديمقراطية، بل أصبحت الديمقراطية في حيز التطبيق العملي مناقضة للثورة بمفهوم غالبية التيارات القومية، في حين أن، «الديمقراطية هي ثورة في علاقة الشعب والفرد بالسلطة تستهدف نقله من حالة الخضوع الكامل إلى المشاركة الكاملة في السلطة بأجهزتها التشريعية والتنفيذية والقضائية، وهي بهذا المعني تمثل الضمان الحقيقي لحقوق الإنسان وحرياته السياسية في مواجهة احتمالات انتهاكها في مرحلة ما بعد الإستقلال الوطني. ويرقى إلى مرتبة القانون استحالة انتصار الأهداف النهائية للثورة وتحقيق العدالة الإجتماعية إذا لم تتحقق الديمقراطية الكاملة».[٤٢]

وسرعان ما تكرست لدى التيارات القومية فكرة الحزب الواحد، وحكم الفرد الواحد الذي اقتبسته من الأنظمة الشمولية، واخذت تبحث عن تبريرات للأنظمة القومية الجديدة في الأنظمة الشيوعية (دكتاتورية البروليتاريا) ، (دكتاتورية العمال والفلاحين والجنود)، ولكن سرعان ما تحولت هذه النظم الجديدة من حكم الحزب الواحد إلى حكم العائلة الواحدة إلى حكم الفرد الواحد المستبد فبدت الملكيات إلى جانبها فردوسا مفقودا.

وإذا كانت البرجوازية الرأسمالية الصناعية قد أنشأت نظامها الديمقراطي بهدف تأمين حكم الطبقة الرأسمالية، ومصالحها الواحدة ومصالحها المسيطرة على وسائل الإنتاج الاجتماعي، والمستأثرة بالثروة القومية محليا بوساطة المؤسسة التشريعية المنتخبة وأجهزة السلطة التنفيذية، ولضمان هيمنة الرأسمال على النطاق العالمي بوساطة الغزو المسلح والسلعي للعالم الخارجي، فلم يكن هناك أي مبرر تاريخي وموضوعي أو أساس علمي للمناداة بإقامة دكتاتورية البروليتاريا أو على الأصح ان يطلق على الديمقراطية الجديدة باعتبارها نظام حكم الغالبية (العمال والفلاحين والجنود) دكتاتورية البروليتاريا،[٤٣] ما دامت تمثل حسب قول لينين "الحد الأقصى من الديمقراطية للعمال والفلاحين".[٤٤]

إن سلطة الغالبية لم ولن تكون دكتاتورية في يوم من الأيام. فلا توجد دكتاتورية شعبية في التاريخ، ولا يوجد مبرر لأن تقيم الطبقات الشعبية المنتصرة، دكتاتورية ضد برجوازية مهزومة أو تحالف طبقي مهزوم (برجوازية، إقطاع) انهارت سلطته السياسية، وهي بالتأكيد لن تقيم دكتاتورية ضد ذاتها إلا إذا استولت نخبة محدودة على السلطة السياسية، وحكمت باسم الغالبية، باسم الطبقة العاملة وحلفائها من الطبقات الشعبية العريضة، وهنا تصبح الديمقراطية مهددة بالتحول إلى دكتاتورية النخبة، دكتاتورية الزعماء، إن دكتاتورية البروليتاريا كمضمون للسلطة الشعبية هي صيغة قد عفا عليها الزمن، وفي ظل التغيرات العالمية النوعية والمتسارعة، أصبحت أكثر صيغ الفكر الماركسي تخلفا وافتقارا للانسجام أو التجاوب مع حقائق الحياة الحديثة.[٤٥]

إن تكريس هذه الأفكار في الأدب الثوري قد استخدم مادة دعائية مضادة من

أجهزة الدعاية الرأسمالية الضخمة، والمسيطرة على العالم، لإعاقة التحولات الاجتماعية والديمقراطية في مناطق التحررالوطني، وقطفت الأحزاب الإصلاحية الاشتراكية الديمقراطية نتائج هذا الصراع الأيديولوجي على النطاق العالمي وتقاسمتها مع أحزاب الديمقراطية المسيحية، ولكنها، من جهة أخرى، أفضت إلى قيام بعض أحزاب الشيوعية الأوروبية الرئيسة بمراجعة نقدية جريئة لأفكار رئيسة في أيديولوجيتها، وفي مقدمتها دكتاتورية البروليتاريا وذلك قبل ظهور برنامج البريسترويكا بزمن طويل، وأبرز مثال على ذلك الاستخدام الجريء لسلاح النقد من الحزب الشيوعي الإيطالي وزعيمه السابق برلينغوير في المراجعة الفكرية الشاملة، وإعادة النظر في برنامجه السياسي ابتداء من منتصف السبعينيات، وتواصلت على امتداد الثمانينيات، ومن ثم لجوء عدد من اليساريين لاحقا إلى تأسيس حزب الديمقراطية البروليتارية في إيطاليا بما يتضمنه من دعوة للتنديد بفكرة دكتاتورية البروليتاريا، وعدم ملا ءمتها للواقع الجديد والمتغير في البلدان الرأسمالية المتطورة، ومن ثم توالت هذه المراجعات تحت تأثير الفكر الجديد لغورباتشوف وانهيار الاتحاد السوفياتي لتشمل الأحزاب الشيوعية في أوروبا الشرقية والأحزاب الماركسية اللينينية في الكونغو وموزامبيق وجنوب إفريقيا ودول إفريقية أخرى.

لقد افرغت الأحزاب والتيارات القومية السلطة السياسية من جوهرها الديمقراطي في الأقطار التي حكمتها، وتبعا لذلك غاب الدستور الديمقراطي، أو غاب التطبيق الديمقراطي للدساتير التي وضعت في أقطار الأنظمة القومية، والذي يصون الحقوق والحريات ويوزع الإختصاصات بين السلطات، ويمنع احتكار السلطة ويحمي استقلال القضاء وسيادة القانون، باختصار غابت الدولة الديمقراطية، دولة القانون، كما غابت حرية الرأي والتعبير وحرية الصحافة والبحث العلمي والتعددية الفكرية والسياسية، وغاب النظام التمثيلي الذي يتحقق به قيام السلطة الدستورية والتشريعية، كما غابت الممارسة الديمقراطية للحق في الترشيح والانتخاب والمحوط بضمانات دستورية وقانونية تضمن شفافية الانتخابات ونزاهتها، وبشكل عام غاب مبدأ التداول على السلطة.

ولم تفشل النظم القومية في تحقيق شعاراتها في الوحدة والحرية والاشتراكية وتحرير فلسطين فقط، بل فشلت حتى في التحالف فيما بينها رغم أنها تحمل الأهداف ذاتها، وتقف على أرضية فكرية واحدة، أما العلاقة مع القوى غير القومية التي لم تكن معادية من حيث أهدافها على المدى المتوسط على الأقل، فقد أعملت فيها قتلا وتشريدا، فجرى قمع الحركات الإسلامية حتى ظهرت نتيجة هذه الممارسات التعسفية والحمقاء في نكسة حزيران/يونيو ١٩٦٧ حيث منيت الأنظمة والأحزاب القومية بهزيمة منكرة.

ويسجل للتيار الإسلامي السائد مبادرته إلى تفعيل اجتهاده الفكري فيما يتعلق

بالديمقراطية والسلطة السياسية، فقد ذهب الغنوشي إلى القول بضرورة: «التسليم بالمرجعية الديمقراطية أساسا لإدارة سلطة الدولة بكل ما تتضمنه من مبادىء وآليات مثل: المساواة بين المواطنين وتقديس حريات الإنسان وحقوقه الأساسية الخاصة والعامة، وتقديس الإرادة الشعبية المعبر عنها شوريا من خلال انتخابات دورية تعددية تشارك فيها كل التيارات غير العنيفة دونما أي إقصاء، إلى سائر آليات النظام الديمقراطي التي تيسر تجدد النخب وتداول السلطة بينها، وهو تداول في ظل وحدة المرجعية الثقافية والمشروع الحضاري المشترك الذي يميز العدو من الصديق، ويضبط الأهداف المشتركة، والوسائل الموصلة إليها، ولا يتحول إلى عملية صراع بين الأضداد، وانتقال من النقيض إلى النقيض، بقدر ما هو تنافس على تحصيل أهداف متشابهة تجول داخل نفس العائلة من الشبيه إلى الشبيه، وتلك هي حال الديمقراطيات الناضجة المستقرة».[٤٦]

وذهب الغنوشي أبعد من ذلك حين جعل من التضامن بين المظلومين في العالم بغض النظر عن انتماءاتهم، ودعم كل تحول ديمقراطي أمرا مشروعا، وذلك حين دعا إلى «التناصر الجاد على دفع الظالم ومناصرة المظلوم بقطع النظر عن انتمائهما، ودعم مؤسسات المجتمع المدني واستقلالها عن السلطة أيا كانت. ودعم كل تحول ديمقراطي والوقوف في وجه اي نكوص إلى العنف وإدانة كل سبيل لاستخدام القوة سبيلا للوصول إلى السلطة أو للخلود فيها، أو لحسم ما ينجم من اختلافات فكرية أو سياسية».[٤٧]

وقد خلص أحد المفكرين العرب إلى القول بأن الخيار في مصدر المشروعية ليس بين **الله** الخالق، وبين الأمة (وهي إحدى مخلوقات **الله**)، وإنما بين إرادة الطغاة والحاكمين بالقوة والجبروت، وبين إرادة الأمة الحرة الواعية القادرة على تحديد مستقبلها وما ينفعها، وأي تحديد غير هذا هو تستر خلف وهم يراد منه تثبيت إرادة الطغاة والجبابرة.[٤٨]

ولقد بدأت التيارات القومية تتلمس طريقها نحو إحداث التغيير المطلوب ليس في الأهداف، وإنما في طريقة وآلية تحقيقها ومرحلتها، وأخذت تطور مواقفها من الوحدة العربية والدولة القطرية والديمقراطية، فهناك اعتراف بخصوصيات الدولة القطرية، وإن كانت ناتجة عن التجزئة، التي لا بد من التعامل معها كوجود قائم وتفهمه ووضعه في سياقه التاريخي والاجتماعي، وأخذنا نقرأ في أدبيات هذه التيارات دعوة للقاء التيارات الفكرية الأساسية الثلاثة(القومي والإسلامي والإشتراكي) على أرضية قبول الآخر شريكا في بناء مستقبل الوطن لصالح الأكثرية الشعبية، والأخذ بتعدد الأفكار والآراء والتعددية الحزبية باعتباره مظهرا حضاريا إنسانيا، فحرية الرأي والتعبير والنهج الديمقراطي أسلوب حياة للتقدم الحضاري، أما سياسة إلغاء الآخر التي انتهجها النظام العربي، ومارستها بعض القوى القومية التي سيطرت على الحكم في أقطارها، فقد أضرت وأساءت للوحدة العربية.[٤٩]

لقد اعترف قادة التيار القومي بأن الديمقراطية والحاجة الملحة إليها من أهم الدروس المستفادة من تجارب القوميين وتجربة الانفصال على وجه التحديد، فلا يجوز أن يكون هناك أي شيء على حساب الديمقراطية، وفقا لمراجعة جورج حبش، ولا يمكن للشعب أن يحقق أهدافه الكبرى إلا من خلال الحياة الديمقراطية، ولا يمكن تعبئة الجماهير إلا من خلال الديمقراطية والاهتمام بقضاياها الحياتية، بل إن قدرة الجماهير على القيام بدورها في التقدم والدفاع عن أهدافها ومصالحها، مرتبطة بحريتها وتفجير طاقاتها وإبداعاتها، وهذا غير ممكن من دون حياة ديمقراطية.[٥٠] بل أرجع أسباب هزائم عبد الناصر إلى غياب الديمقراطية حين قال بوضوح «لوقام نظام عبد الناصر على الديمقراطية لتغير الوضع، ولو كانت الديمقراطية هي التي تحكم العلاقات في الثورة الفلسطينية لتغير الوضع».[٥١]

إن المطلوب اليوم أن تبدأ الأحزاب القومية بنفسها، فتعيد بناء ذاتها على أسس ديمقراطية، أو لنقل يجب إنشاء أحزاب قومية الشكل إسلامية المضمون وعلى أسس ديمقراطية لأن فاقد الشيء لا يعطيه، فهناك أسس فكرية، بل منظومة فكرية كاملة تحفز إلى مثل هذا التحول المطلوب في الفكر القومي. فالأحزاب الديمقراطية هي التي تستطيع بناء الأنظمة السياسية الديمقراطية التي تقوم على مبدأ سيادة القانون والفصل بين السلطات واستقلال السلطة القضائية، واعتماد مبدأ التداول على السلطة ومبدأ الإنتخاب العام لعناصر السلطة التشريعية والتنفيذية، أي أن يكون صندوق الإقتراع هو الحكم بين الجميع، والأخذ بمبدأ التعددية الفكرية والسياسية، وتكافؤ الفرص، وتوفير الحدود الدنيا من الحقوق الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. ولو اعتمدنا الديمقراطية صيغةً لإدارة الصراع في المجتمع بوسائل سلمية من خلال التداول على السلطة عبر صندوق الإقتراع لوفرنا على أنفسنا وقتا وجهدا ودماء وموارد هائلة أهدرناها طوال عقود بلا طائل.

إن بناء السلطة السياسية الديمقراطية، القائمة على الفصل بين السلطات المحتكمة إلى صندوق الإقتراع وسيادة القانون، واحترام سلطة القضاء وتعزيز استقلاليته هي العناصر الأهم في الفكر القومي المجدد، ويترتب على التيارات القومية تبعا لذلك مغادرة كثير من المفاهيم والمواقف الخاطئة سواء تلك التي فرضت عليها، او تلك التي اختارتها بنفسها، فنظام الحزب الواحد يقود إلى المجهول، ويكبت الطاقات، وفي عالم اليوم حيث تهب رياح التغيير والديمقراطية بقوة على كافة أرجاء المعمورة، فإن التعددية السياسية أصبحت أمرا واقعا لا مناص منه، فتنافر الأصوات وتعدد الأطياف السياسية والفكرية والإثنية أمرمحتم في الديمقراطية. والاستبداد لم ولن يكون يوماً مرادفاً للقوة والفعالية، والنظم التي أنشأها وقادها المستبدون انهارت وانتهت نهاية مأساوية.[٥٢]

لقد عفا الزمن على نظام الحزب الواحد سواء المحصن بوسائل القمع والإكراه، أم ذلك المزين بديكورات الديمقراطية المقنعة، وأصبحت التعددية السياسية واحدة من أهم عوامل تطوير المجتمع وتحديثه. فالتناوب على السلطة وفقا لاختيارات الجماهير يوفر أهم ضمانات الاستقرار السياسي الضروري للتنمية الإقتصادية، وحشد الموارد المادية والبشرية لرفع مستوى حياة الشعب، ورفع درجة الوعي بأهمية الديمقراطية وحماية وجودها بحد ذاته.[٥٣]

إننا بحاجة إلى قدر كبير من الشجاعة للاعتراف بأن الجاذبية التي تتمتع بها الديمقراطية الغربية في نظر الغالبية، لا تعود – فحسب– إلى قوة أجهزة الدعاية الغربية وسطوتها ونجاحها في عرضها لدى الكثيرين باعتبارها الجنة الموعودة، بل لأنها الحقيقة الراسخة في عالم اليوم، ولأنها تمثل سر قوة الدول التي أخذت بها ومنعتها، وعلينا الاعتراف أيضا بأنه(ما يزال هناك أساس قوي للاعتقاد بأن الديمقراطية البرجوازية لم تستنفذ بعد أغراضها ولا طاقاتها الإبداعية، ولم يول عهدها سياسيا، وإن عهد البرلمانية البرجوازية لم ينطو بعد من وجهة نظر التاريخ العالمي، وتتأكد هذه الحقيقة من خلال هذا المشهد العالمي الذي نلحظ فيه عودة متسارعة إلى الديمقراطية البرلمانية في بلدان أوروبا الشرقية).[٥٤]

ومهما يكن، فقد أثبتت التجربة اليوم ان الديمقراطية قد باتت ضرورة قومية بقدر ما هي ضرورة وطنية قطرية.[٥٥]؛ إذ لا مبرر لتاجيلها بدعوى أولوية الوحدة العربية، أو المعركة القومية أو الديمقراطية الاجتماعية، التي لا يمكن تحقيقها قبل تحقيق الديمقراطية، فهي وحدها الكفيلة بتمكين الشعب من تحقيق هذه الأهداف. وقد استخدمت الشرعية الثورية وسيلة، للحيلولة دون تحقيق الديمقراطية السياسية وتكميم الأفواه، ولكنها لم تعد قادرة على تبرير ذاتها.

غير أن من السذاجة الاعتقاد أن الديمقراطية السياسية يمكن لوحدها أن توفر الحل في مجتمعات فقيرة وتقليدية، هذه الديمقراطية وإن كان موضوعها سياسيا فإنها هي قضية اقتصادية، فهناك علاقة عضوية بين الاستبداد السياسي والتخلف الإقتصادي والحضاري والتكنولوجي، فكل منهما يساعد على ولادة الآخر، فالاستبداد السياسي يولد بالضرورة التخلف الاقتصادي والحضاري والتكنولوجي، وهذا بدوره يوفر الشروط المثلى لإطالة عمر الاستبداد السياسي.[٥٦]

٣ـ الوحدة العربية

إن واقع استمرارنا في البحث في هذا الموضوع الحيوي، ومحاولة تأصيل فكر عربي وحدوي جديد دليل على حيوية قضية الوحدة وحيوية الفكر العربي الوحدوي الذي ما زال يحتل موقعا مركزيا في الفكرالسياسي العربي المعاصر رغم العواصف والانتكاسات التي هزته بعنف، ويعكس في الوقت ذاته المعاناة التي تجتاح الجيل العربي الجديد، وجهاده

بحثا عن الحقيقة المتمثلة في الوحدة العربية، والوسائل العملية لتجسيدها.[٥٧]

أجمعت التيارات القومية، في الماضي والحاضر، على تحقيق الوحدة العربية باعتبارها الهدف الأسمى للأمة العربية، واختارت الوحدة الاندماجية شكلا لهذه الوحدة، ولم يكن لديها أدنى استعداد لمناقشة الخصائص القطرية لأي بلد عربي أو حتى الاعتراف بوجودها، وترتب على ذلك غياب كامل لمفهوم الوحدة وكيفية إنجازها وآليات تحقيقها وطبيعة نظامها وسلطاتها. كان الاندفاع عفويا لتحقيق وحدة مصر وسوريا بعد ان أصبحت مصر في الخمسينات أثر العدوان الثلاثي عليها مثابة النضال القومي، وقد أسهمت الهبات الشعبية العربية وتظاهرات الجماهير المؤيدة للثورة المصرية في تشجيع عبد الناصر على المضي قدما باتجاه تحقيق الوحدة العربية، وتأثر حزب البعث بهذا التأييد الشعبي العارم لعبد الناصر، فزاد إلحاحه على توحيد سوريا مع مصر، ونشر عفلق في تلك الفترة ١٥ مقالا تطالب مصر بالوحدة مع سوريا.[٥٨]

كان إيمان التيارات القومية بالوحدة إيمانا مطلقا وهدفا لا يعلوه هدف آخر، وخير دليل على ذلك موافقة حزب البعث على شروط عبد الناصر لإقامة الوحدة مع مصر، وفي مقدمتها حل الأحزاب، ومبادرة حزب البعث بحل نفسه ولهذا لم يكن النظام الذي أقيم بين مصر وسوريا نظام وحدة بل(نظام وحدة انفصالية) ذلك لأن جرثومة الانفصال كانت حاضرة في القلب منذ لحظة التوقيع على قيام النظام الجديد، هذه الجرثومة هي الدكتاتورية.[٥٩]، وانتقلت إلى سوريا عدوى حظر الأحزاب التي لم تكن ترفض الوحدة العربية، بل كانت تشترط الديمقراطية.

لقد كانت ظاهرة إطلاق اليد ضد الحريات خطيرة، سواء أكان ذلك بعلم الرئيس الراحل جمال عبد الناصر، أم كان بدون علمه، وشيوع ظاهرة الانتقام الفردي وتعذيب الأشخاص وإذابة الناس بالأسيد لاختلافهم مع النظام في ظل نظام قومي يقوده زعيم قومي كبير.[٦٠]

كان من الطبيعي، وفقا لفكر عبد الناصر التجريبي الذي شكلته الأحداث والأزمات، أن يتزايد الاعتماد على القيادات العسكرية وأجهزة المخابرات باعتبارها القوة الأساسية التي يعتمد عليها عبد الناصر في معاركه المتصلة ضد أعداء الثورة في الداخل والخارج، وضد القوى الاستعمارية، ولا تشذ التجربة الأولى للوحدة بين مصر وسوريا في عصرنا الحديث، وإقامة الجمهورية العربية المتحدة عن هذا الإطار النظري لتجربة عبد الناصر، إذ بوساطته يمكن فهم وتفسير الأسلوب الذي سيطر على تجربة الوحدة، فقبل الوحدة كانت القوى الشعبية في سوريا قد اكتسبت مواقع مهمة تجسدت في هزيمة منطق الانقلابات العسكرية، وأقامت التيارات السياسية المختلفة أحزابها المستقلة. ولكن سيرا على النهج الذي اتبعه عبد الناصر في مصر، فقد اشترط حل الأحزاب السياسية في سوريا، وتشكيل

التنظيم الواحد وهو الإتحاد القومي كامتداد للاتحاد القومي في مصر. وبقدر ما رفضت التيارات الشعبية هذا المنهج بقوة، فقد رحبت به القوى المضادة للثورة، ومعها بعض القوى الوطنية القصيرة النظر. وبحل الأحزاب السياسية، وتركيز الصراع ضد القوى القومية واليسارية، ظهر الحزب الواحد في سوريا، وسيطرت العقلية العسكرية والبوليسية على مجرى الأحداث في سوريا. وعندما اتخذ جمال عبد الناصر قراراته الإشتراكية في يوليو ١٩٦١ تحركت القوى المضادة للثورة والوحدة، التي ضربت هذه القرارات مصالحها، مع المؤسسة العسكرية التي اعتقد المشير عامر أنها تخضع لسلطانه، مع الاتحاد القومي في سوريا بسرعة قصوى ضد الوحدة لتنهار بسرعة يصعب تصديقها، ولم تستطع القوى الشعبية الدفاع عنها نتيجة لتصفية تنظيماتها، واعتقال زعمائها وهيمنة النظام العسكري البوليسي على الحياة السياسية زمن الوحدة.

وبسبب قوة الحركة الشعبية في العراق، بدأت التقارير العسكرية والمخابراتية تتدفق على عبد الناصرمزورة للحقيقة، محاولة إقناعه بأن الحركة الجماهيرية القوية في العراق هي من صنع الشيوعيين، وأن عبد الكريم قاسم قد أصبح ألعوبة بايديهم. وفي غمرة الصراع الذي اندلع بين القيادة السياسية في الجمهورية العربية المتحدة وقتذاك بزعامة جمال عبد الناصر، وبين عبد الكريم قاسم وحلفائه في العراق، تحركت العقلية العسكرية بسرعة لإحداث انقلاب عسكري ضد السلطة الوطنية في العراق تزعمه عبد الوهاب الشواف أحد قادة الجيش، لكن الانقلاب فشل، وبعده اشتد الصراع واكتسب ضراوة رهيبة بين القيادتين في القاهرة وبغداد. وهكذا تحول حلم انضمام العراق إلى الوحدة المصرية السورية إلى نكسة خطيرة عمقت عوامل انقسام الوطن العربي، وفي هذه الأثناء جاءت نكسة الانفصال لتفاقم عوامل التمزق والانقسام في الصف القومي العربي. وبطبيعة الحال جاء رد القوى القومية واليسارية على أخطاء نظام حكم عبد الناصر لكي تعمق الفجوة بين التيارالناصري والتيار القومي الثوري والديمقراطي في سوريا والعراق إن موقف عبد الناصر المعادي للأحزاب والتعددية الحزبية قد كرس سيطرة مراكز القوى العسكرية الجاهلة والغبية التي تزعمها المشير عامر على الحياة السياسية في كل من مصر وسوريا، الأمر الذي قاد في النهاية إلى حدوث نكسة الانفصال، ومن ثم هزيمة حزيران/يونيو ١٩٦٧ التي تعتبرالمحصلة النهائية لنهج العداء للديمقراطية ولأزمة النظام السياسي الهزيل في مصر الذي سيطر عليه العسكريون الذين لم يأبهوا حتى لإنذار عبد الناصر لهم بأن الهجوم الإسرائيلي سيحدث في يوم الخامس من حزيران/يونيو ١٩٦٧.

لكن حزب البعث الذي انسحب وزراؤه من حكومة الوحدة احتجاجا على هذه

الممارسات، سرعان ما سار على ذات النهج الدكتاتوري، وانتهاك حقوق الإنسان حين أصبح حاكما في كل من سوريا والعراق. فقد تحول الحزب في كليهما إلى مجموعة من الموظفين البيروقراطيين الذين يخدمون ولا يحكمون، ويخدمون ليس الحزب، ولكن الزعيم القائد الذي أصبح بديلا للحزب القائد الحاكم. فالحزب الذي بدا وكأنه يحكم في كل من سوريا والعراق سرعان ما تراجع لكي تحل مكانه العشيرة كسلطة حاكمة وصولا إلى حكم الزعيم القائد الذي حكم باسم الحزب مستندا إلى دعم العشيرة. يقول بعثي مخضرم "لا أنكر أن لحزبنا دورا في تحمل الأخطاء عندما وافق على حل كوادره داخل إطار دولة الوحدة غير المدروسة، والدخول فيها والخروج منها دون فضح الأسباب على الجماهير العربية، مما زاد من الشرخ وتعميق الانقسامات، وأدى إلى بروز التناقضات العلنية بين المثالية والواقعية وأثرها على القواعد عند إعادة التنظيم وعودة كوادره إليه".[٦١]

لقد كان عبد الناصر تجريبيا في كل شيء، فلم يكن لديه فلسفة جاهزة ولا نظرية متكاملة لا في الوحدة العربية، ولا في بناء السلطة السياسية الديمقراطية، وحاول تطوير أفكاره التي ضمنها كتابه فلسفة الثورة لعام ١٩٥٣ في الميثاق الوطني الوطني الصادر عام ١٩٦٢، وبيان ٣٠ مارس/آذار ١٩٦٨، فقد بدا مفهوم الوحدة العربية جنينيا قي فلسفة الثورة حيث تحدث جمال عبد الناصر عن الدائرة العربية، وليس الوحدة العربية قائلا: « وما من شك أن الدائرة العربية هي أهم هذه الدوائروأوثقها ارتباطا بنا. فلقد امتزجت معنا بالتاريخ وعانينا معها نفس المحن، وعشنا نفس الأزمات، وحين وقعنا تحت سنابك خيل الغزاة، كانوا معنا تحت نفس السنابك»، ثم جاء الميثاق الوطني عام ١٩٦٢ ليقول فيه: «إن الأمة العربية لم تعد في حاجة إلى أن تثبت حقيقة الوحدة العربية بين شعوبها.....إن الوحدة العربية لا يمكن، ولا ينبغي أن تكون فرضا، فإن الأهداف العظيمة للأمم يجب أن تتكافأ أساليبها شرفا مع غاياتها».[٦٢]

صحيح أن المشروع القومي الوحدوي واجه حروبا شرسة عدوانية في الخارج(العدوان الثلاثي ١٩٥٦، عدوان ١٩٦٧)، وحربا فكرية ومعارضة سياسية في الداخل، إذ لا يمكن التقليل من خطورة التحدي الكبير الذي مثلته قوى الاستعمار والقوى المحلية لهدف الوحدة العربية، ولكن القوى القومية وخاصة تلك التي نجحت في استلام السلطة لم تكن على مستوى هذا التحدي، فقد اقتصرت على المبالغة في التشديد على هدف الوحدة دون تحديد آلية تحقيقها، وبقيت مثلها مثل قضية السلطة السياسية شعارا مجردا وتجريبيا افتقر إلى المضمون الديمقراطي، بل إلى أسس النظام الديمقراطي ومبادئه، كما افتقر إلى آلية وأدوات التنفيذ الديمقراطية.

وحاول عبد الناصر بعد نكسة الانفصال استخلاص العبر، ولكن هذه المحاولة بقيت

قاصرة، فميثاق العمل الوطني الذي صدر بعد عام الانفصال، أي بعد عام ١٩٦١، والذي تضمن أول صياغة للمشروع القومي الناصري، جاء قاصرا عن تحديد رؤية متكاملة وحقيقية للديمقراطية ولتحقيق الوحدة العربية.

وبلغ انقسام التيارات القومية أوجه في محادثات الوحدة، الثلاثية بين مصر وسوريا والعراق التي بدأت في ١٤ آذار/مارس عام ١٩٦٣ حيث تباينت الرؤى حول تحقيق الوحدة وبلغت الشكوك المتبادلة بين الأطراف الثلاثة ذروتها، وانتهت المحادثات بالنتيجة إلى الإخفاق بعد المحاولة الانقلابية الفاشلة التي قام بها الضباط القوميون الناصريون بقيادة جاسم علوان في ١٨ تموز/يوليو ١٩٦٣، وتبين خلال هذه المحادثات طغيان الزعامة الفردية وعدم القدرة على استخلاص العبر من تجربة الوحدة والانفصال، وكانت تلك فترة احتدمت فيها النزاعات بين أطراف الحركة القومية وحرب الانقلابات العسكرية والإنقلابات المضادة، ولم يستطع عبد الناصر توحيد التيارات القومية كما كان منتظرا منه بحكم كونه الوحيد المؤهل لتحقيق هذه الغاية، فطغت الشخصانية والزعامة الفردية على رؤية الواقع الموضوعي والأخطار المحدقة بالجميع.

ومما زاد الوضع تفاقما أن مؤسسة عبد الناصر العسكرية والسياسية والحزبية كانت كلها عاجزة وغارقة في الفساد، وغير مؤهلة لتحقيق الأهداف التي عبأ عبد الناصر الجماهير العربية حولها وهي الوحدة العربية والاشتراكية العربية وتحرير فلسطين، وجاءت حرب حزيران/يونيو لاحقا لتمتحن الأنظمة والقوى السياسية القومية، وفي مقدمتها النظام الناصري ووسائله التي طالما كرر عبد الناصر القول بشأنها: إن الوسائل يجب أن تتكافأ شرفا مع غاياتها، معلنة السقوط المدوي لهذه القوى والأنظمة معا كاشفة عجزها الفاضح عن مجابهة التحدي الإسرائيلي بعد أن نجحت في تدمير آمال الشعوب العربية في الديقراطية والوحدة وتحرير فلسطين.

وأثبتت التجربة المدعومة بحقائق الواقع الموضوعي أن الوحدة العربية في ظل تكريس الدولة القطرية لا يمكن أن تفرض بالقوة والقسر، واستخدام أية وسيلة من هذه الوسائل هو عمل مضاد للوحدة العربية، وخطر على الوحدة الوطنية داخل كل شعب من الشعوب العربية.

إن الذين دعوا إلى الوحدة الفورية والاندماجية قد غاب عن تفكيرهم أولوية العمل من أجل تدعيم العوامل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية للوحدة، واستعاضوا عن هذه الأولوية بوضع بند دعائي دائم في جميع بياناتهم والتي غالبا ما حملت رقم(١) وهو الدعوة للوحدة الفورية وتحرير فلسطين دون أن يوفروا العوامل اللازمة للتحرير والوحدة، ودون أن يكونوا على وعي حقيقي بماهية العدو القومي، ودون أن تتكافأ الوسائل المعتمدة

مع الغايات والأهداف المتوخاة، فكانت النتيجة أن أخفقت جميع مشاريع ومحاولات الوحدة والاتحاد، وتراجعت شعارات تحرير فلسطين ومواجهة العدو.

وإذ أخذ النموذج البسماركي بألباب بعضهم، فإن هؤلاء لم يستوعبوا جوهره ولم يفهموه حق الفهم، فبسمارك حقق فعلا وحدة ألمانيا، ولكن حين هزم فرنسا وأملى على قادتها شروطه في قاعة المرايا بقصر فرساي بباريس بعد حرب ١٨٧١. ومما زاد العرب انقساما على انقسام هو استخدام القوة ضد الشقيق وليس ضد العدو لتحقيق الوحدة العربية، كما حدث في غزو العراق للكويت، وحرب العراق مع إيران لمدة ثماني سنوات، فكانت النتيجة أن أصبح هدف الوحدة العربية أشلاء متناثرة في ساحات الصراع العربية – العربية.

برأينا أن نموذج الوحدة العربية المطلوب يجب أن لا يستوحى من تجربة بسمارك بطل الوحدة الألمانية، أو تجربة غاريبالدي بطل الوحدة الأيطالية، وذلك بسبب عدم قابلية هذين النموذجين للتطبيق في ظل النظام العربي الرسمي السائد، الذي يتمتع بحماية النظام الدولي العالمي الذي تهيمن عليه الولايات المتحدة هيمنة مطلقة، وهو ما حسمته بشكل قاطع عملية الغزو العراقي للكويت التي وضعت حدا نهائيا لإمكانية استخدام هذا المنهج لتحقيق الوحدة العربية. ولعل الوحدة الأوروبية بوسائلها وأساليبها ومرحليتها وأشكالها الدستورية تظل التجربة الأكثر إلهاما للاتحاد العربي، فالأوروبيون على اختلاف أنظمتهم الدستورية والسياسية، وتباين لغاتهم المستخدمة بنوا وحدتهم لبنة لبنة، بادئين في المجال الأهم الذي يمس حياة السكان وهو المجال الإقتصادي، حيث شرعوا بإقامة السوق المشتركة، ومن ثم إنشاء برلمان استشاري، ومجلس أوروبي ومحكمة أوروبية، وجواز سفر أوروبي موحد، وعملة أوروبية موحدة(اليورو)، وتحقيق أنجازات تكنولوجية مشتركة كالمفاعل النووي الأوروبي، والطائرة الفضائية الأوروبية–هرمس.[٦٣]

ويعتبر جهاز الدولة القطرية اليوم العقبة الرئيسية أمام تحقيق الوحدة العربية، فقد ولت صيغة الوحدة الاندماجية؛ لأنها تتعارض مع مصلحة جهاز الدولة القطرية، ولذا وجب البحث عن أشكال وآليات جديدة لتحقيق الوحدة تبدأ بصيغ الاتحاد الاستقلالي الكنفدرالي الذي يقوم على احتفاظ كل دولة باستقلالها الخارجي وسيادتها الداخلية بكل ما تنطوي عليه من تطبيق لدساتيرها الخاصة وقوانينها وأنظمتها الداخلية. ففي مؤلف جدير بالتنويه يقول د. منصف المرزوقي: «إن الدولة مرحلة من مراحل تطور الشعور الجماعي متقدمة على المرحلة القبلية، والطريق الإجباري إلى مرحلة الشعور القومي، ولها خاصيتها وزمنها المحدد الذي لا يمكن تجاوزه بالبساطة التي خلناها، مثلما لا يمكن للطفل القفز من مرحلة التوازن إلى الجري السريع بدون المرور بمرحلة المشي المترنح»[٦٤].

وفي هذا السياق، فإن منح المواطن العربي دورا في الترشيح والانتخاب، وفي الإدارة والمراقبة والمحاسبة والمساءلة في إطار نظام من اللامركزية، وابتداء من البلدية وحتى البرلمان من شأنه أن يعوض تعطشه لممارسة السلطة القبلية من جهة، ويعمل على تشذيبها وصولا إلى محوها من جهة أخرى. وبذا يمكن، بمساعدة عوامل أخرى وأهمها تعامله مع الآلة الحديثة، تجاوز مرحلة الرعوية والقبلية إلى مرحلة المواطنة والشعور بالانتماء للوطن ومن خلاله للوطن الأكبر، فمعركة الوحدة العربية ليست معركة خارجية ضد الامبريالية والهيمنة الإستعمارية التي ترعى التجزئة والتخلف في الوطن العربي فحسب، بل هي معركة داخلية أيضا ضد البنى المحلية التي تشكل أرضية الاختراق والنفاذ الإمبريالي، وتوفر الشروط المثلى للانقسام والحروب الأهلية بسبب العقلية المتكلسة، وسيطرة المصالح الطائفية والعشائرية والمذهبية، وبهذه الصيغة لمفهوم الوحدة العربية يصبح النضال الوحدوي نضالا ديمقراطيا، والديمقراطية بقدرما تشكل الحل السياسي والاجتماعي لمعضلات الانقسام الطائفي والمذهبي والأمني، أي لمشكلات الأقليات، بقدرما تسهل عملية الاندماج الإجتماعي والقومي بين الجماعات المختلفة والمكونة للمجتمع من خلال صهر تمايزاتها الثقافية في وحدة سياسية عليا، وتفتح الطريق ليس أمام الوحدة الوطنية فحسب بل أمام الوحدة القومية أيضا.[٦٥]

ويذهب الطبيب والمفكر العربي منصف المرزوقي إلى أن الوحدة العربية لن ترى النور إلا بعد إرساء النظام الديمقراطي في مختلف الأقطار العربية، سواء أكان هذا النظام ملكيا دستوريا، أم برلمانيا، أم رئاسيا مباشرا، فمن طبيعة الأنظمة الديمقراطية أن تتفاعل مع حاجات وطلبات شعوبها، وأن لا تبحث عن السيطرة والهيمنة والتسلط، وإنما عن نقاط الالتقاء.[٦٦]

ومن جهة أخرى، أحدث الإسلاميون تحولا نوعيا في تفكيرهم، وغدا التساؤل حول أسباب بقاء جميع الأمم الإسلامية موحدة باستثناء الأمة العربية تساؤلا ثابتا يحتاج إلى إجابة. ولهذا أصبحت الوحدة العربية هدفا استراتيجيا حيويا بالنسبة إلى العرب والمسلمين وسائر الشعوب المستضعفة إلى جانب التسليم بمبدأ التضامن الإسلامي.[٦٧]

ويشير الصادق المهدي إلى أن الأمة الإسلامية تضم قوميات عدة، والإسلام لم ينف الانتماء القومي، بل استصحبه بصورة جعلت العرب يحققون بالإسلام أمجد أيامهم، وكذلك حققت القوميات الأخرى الطورانية والفارسية والهندية بالإسلام أمجد أيامها وأفضل عطائها، وشدد على أن علينا أن نعترف بالانتماء القومي لا سيما على أساس ثقافي ولغوي وسلالي لا يتعارض مع الانتماء الأوسع للأمة إلا إذا كانت فيه عصبية، العصبية هي الشعور الذي يمقته الإسلام لا القومية.[٦٨]

ولكن هل راجع القوميون مطالبهم الوحدوية وتجاربهم الوحدوية الفاشلة. نعم، فهذا جورج حبش يعترف قائلا إننا لم نستعمل عقلنا كما يجب، كنا نقاتل بسواعدنا أولا، وبقلوبنا ثانياً، لأننا على حق. أما العقل فلم نستعمله بما فيه الكفاية. نادينا بالوحدة العربية، ولو أخذت نشرة (الرأي) التي كانت تصدر في دمشق لرأيت أن حركة القوميين العرب نادت بالوحدة، لكنها لم تقل كيف؟ ماهي العوائق؟ والأمر نفسه فيما يتعلق بموضوع بفلسطين، وبكل القضايا الأخرى.(٦٩)

أما الديمقراطية فهي أحد أهم الدروس التي تمخضت عنها تجربة الوحدة المصرية السورية الفاشلة، والذي انتهى إلى اعتبار الديمقراطية والحرية شرطا للسير نحو الوحدة والتطور والتنمية، واستثمار إمكانات الأمة في مواجهة أعدائها القوميين وليس العكس. ويضيف إنني أفهم الوحدة الآن بصورة أخرى.

وفي إطار مراجعته لتجربة حركة القوميين العرب استخلص جورج حبش دروسا مهمة منها، ضرورة اعتماد المراحل ومراكمة الانجازات استراتيجياً، وضرورة الترابط بين القومي والقطري، والتشديد على المضمون الاجتماعي والديمقراطية، ويقول: «علينا أن نأخذ بموضوع تراكم العوامل والمراحل وتكاملها، أي تراكم الإنجازات في الاتجاه الوحدوي خطوة خطوة، ودعمها وتطويرها، سواء أكانت اقتصادية أم اجتماعية أم ثقافية. ثم إنني أتصور الوحدة الآن–على سبيل المثال– على النحو الآتي: وحدة السودان ومصر، وحدة دول المغرب العربي، وحدة بلاد الهلال الخصيب، وحدة الجزيرة والخليج. وبهذا يتم تقارب وتوحيد كل منها، من دون أن يكون هذا مرهونا بخطوات مماثلة على مستوى غيرها من المواقع، ومن دون أن يمنع الاتفاق على بعض الخطوات الوحدوية على المستوى القومي، كحرية التنقل للأفراد أو حرية انتقال الكتاب، وتشجيع التبادل التجاري، والتنسيق بين الجامعات، وبعض الإجراءات المدنية. ثم بعد ذلك يمكن التقدم خطوة أخرى إلى الأمام، من نوع قيام اتحاد بين هذه الوحدات (نموذج الولايات المتحدة الأميركية)، إننا في الواقع، سنكون أمام عملية طويلة ومتداخلة إلى حد بعيد».(٧٠)

وفي تشديده على المرحلية في تحقيق الوحدة العربية، ومبدأ تراكم العوامل والمراحل وتكاملها، فإنه يرقى إلى مرتبة القانون الذي يجب أن يحكم عملنا، يقول: «ليس بالضرورة أن تأتي الوحدة العربية كاملة دفعة واحدة، ليتم مثلا حل موضوع جوازات السفر، أو موضوع اقتصادي معين وهكذا، بمعنى التراكم والتكامل على مختلف الصعد الثقافية والسياسية والاقتصادية».(٧١)

ويعلق جورج حبش على احتلال العراق للكويت بقوله: إننا على قناعة راسخة بأن

طريق الوحدة، كهدف نبيل ودائم، هو الطريق الديمقراطي والاختيار الحر، وليس العنف، ذلك بأن تخطي ما نجم عن القطرية من ثقافة ووعي وحقائق اقتصادية وسياسية واجتماعية عبر مسار تاريخي، لا يمكن أن يتم بصورة اعتباطية أو قسرية، وإنما يحتاج إلى عمليات تاريخية متدرجة تؤسس وترسي مقدمات الوحدة القومية بصورة ثابتة وراسخة، ويرى أن مردود أية مغامرة أو تسرع سيكون عكسيا تماما، ويمس جوهر الوحدة في العمق، وهو هنا يستحضر دروس الانفصال والأضرار التي لحقت بالقضية الفلسطينية عندما كانت تقدَّم مسوغات لقمع الحركة الشعبية باسم فلسطين، في الوقت الذي تشترط مواجهة العدو الصهيوني وتحرير فلسطين أعلى درجة من الديمقراطية والحرية.(٧٢)

ويرى جورج حبش في نهاية المطاف، أن لا مفر من الإقرار بواقع التنوع والخصوصية القائم اليوم في الوطن العربي، فالوحدة تأخذ أبعادها الخلاقة والإبداعية على قاعدة الإقرار بالتنوع والفرادة والخصوصية التي لا معنى جوهريا لها إلا في الإطار العام الموحد الذي، بدوره، لا يجد معنى يحفظ شرعيته إلا من خلال اعتباره التنوع والخصوصيات، على أشكالها، مكونا أصيلا من الذات العامة، وبرأيه أن هذا الفهم يسحب نفسه على فلسطين أيضا باعتبارها قضية العرب، فالحفاظ على خصوصيتها يأتي في إطار مكانها الأصيل كجزء من الأمة العربية، وخصوصية الشعب الفلسطيني لا تعني فصله عن صدر أمه، وإنما هي تأكيد لهويته العربية في مواجهة نقيضه الصهيوني.(٧٣)

ولكن الخصوصيات تتحول خارج هذا الناظم إلى مولد دائم للصراعات والاستنزاف الداخلي المدمر، كما يتحول العام إلى قوة كبح تهدف إلى فرض التجانس المميت، وهكذا تتأسس ديناميات اغتيال الحرية والديمقراطية باستمرار. كما تدفع من جهة أخرى باتجاه وضع خصوصية الشعب الفلسطيني في حالة تضاد مع الأمة العربية، الأمر الذي قاد في النهاية إلى تحرير العرب من فلسطين، وصولا إلى كارثة أوسلو، وهذه قمة المأساة.(٧٤)

الخاتمة:

حين نتمعن في تجربتنا الوحدوية الماضية، فإننا نجد أنفسنا أمام تجربة فاشلة على جميع الأصعدة، وإذا كان علينا أن نبحث عن حلول لأزمتنا الحاضر ومستقبلنا في هذه التجربة، فإننا لن نعثر إلا على ركام من الإخفاقات المتتالية التي علينا تجنب تكرارها.

إن نقطة الإنطلاق نحو تأصيل فكر عربي وحدوي جديد تتمثل في الاعتراف بالواقع القطري القائم ومعرفة كيفية التعامل معه من أجل تغييره مع تسليمنا بأنه من صناعة الاستعمار. ولقد رأينا كيف أدت سياسة حرق المراحل، والاستهانة بالواقع العنيد الذي

كرسته الدولة القطرية إلى إخفاق الوحدة المصرية السورية عام ١٩٦١م، والذي شكل بداية صعود النزعة القطرية في العالم العربي، وتجذر الدولة في مواجهة فكر قومي وحدوي عفوي أطنب في ترديد الشعارات والنداءات من أجل الوحدة العربية، دون أن يقدم بيانا بكيفية تحقيقها ووسائل بناء مؤسساتها.

إن الدولة القطرية ليست هي الضالة المنشودة للعربي، فكلما تقدم بنا الزمن، كلما انكشفت عيوبها أكثر فأكثر، بل أصبحت قيداً على الحرية وتقرير المصير، والتحول نحو أشكال الاتحاد الأوسع إقليميا وقوميا، والذي أصبحت تتعلق به حياة الشعوب والأمم والأفراد ومستقبلها. فقد تحالفت القبيلة مع النظام العربي القطري ضد نشوء الدولة المدنية للحفاظ على مصالحها، وشجع السيد الأوروبي والأميركي هذا التوجه؛ لأنه يكرس النفوذ الأجنبي على مقدرات الأمة، وقد ورث عرب سايكس بيكو هذا الإرث الاستعماري الثقيل للأجيال والحكام، فقام هؤلاء بالزيادة عليه وجعله أكثر مأساوية. لقد أمسى النظام العربي وجها آخر للقبيلة ممثلة في زعامة فرد يحكم باسم الأجنبي رغم ادعائه بأنه يحكم باسم الشعب. ولكن تغيير هذا الكائن المخيف الذي صنعه الاستعمار والمرغوب فيه في الوقت نفسه مسألة تتعلق بالزمن ونضوج الحركة المضادة التي سيولدها النظام السياسي القطري ذاته، والتي ستعمل من أجل اللامركزية والاتحاد الإقليمي في الوقت ذاته، وإرساء نظام التشاور والمشاركة الواسعة والتجديد الديمقراطي الدائم للنظام السياسي ذاته.

لقد ربطت التيارات القومية في الغالب بين هدفي الوحدة وتحرير فلسطين، وكانت الوحدة العربية مقصودة لغرض واحد هو تحرير فلسطين فحسب، ولتوفيرالعامل الأغلب للتحرير وهو السلاح والرجال، دون العمل من أجلها باعتبارها حاجة موضوعية للعرب تتطلب عملا على مشارف عديدة سياسية واقتصادية وثقافية واجتماعية تجعل من الوحدة أمراواقعا، ووحدة كهذه هي الكفيلة بتوفير شروط تحرير فلسطين وأدواته، وليس الفهم العددي الميكانيكي الذي عبرت عنه على النحو الآنف الذكر غالبية التيارات القومية.

ولكن هذه النتائج السلبية المدمرة للسياسات(الوحدوية) أحدثت، من جانب آخر، انعطافا جذريا في تفكير المواطن العربي، تمثل في إدراك المواطن بعد هزيمة حزيران/ يونيو ١٩٦٧ لعبثية انتظار تحقيق هدف الوحدة دون العمل على إصلاح الأنظمة السياسية التي تحكمه وتطويرها لكي تقترب من الديمقراطية، وتصبح أكثر قدرة على مواجهة تحديات العصر، فبدأت مرحلة جديدة من المواجهة بعيدة المدى بين السلطة السياسية في الدولة القطرية التي أصبحت بعبعا استبداديا، وتضخمت باسم القومية العربية والوحدة العربية في بعض الدول والحفاظ على الأمن والاستقرار والوحدة الوطنية في دول أخرى، وبين

المجتمع المدني الذي تركزت مطالبه على إقامة دولة القانون، واحترام حقوق الإنسان، والتعددية الحزبية، والتداول على السلطة، وجعل صندوق الاقتراع هو الحكم بين التيارات والخيارات الفكرية والسياسية.

وقد أسهمت ثورة العلوم والتكنلوجيا المنفلتة من عقالها والثورة في مجال الإعلام والاتصال في تكريس هذا التغيير في أجندة اهتمامات المواطن العربي حيث تقف قضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان والتنمية في مقدمة هذه الاهتمامات، تليها الوحدة العربية التي لن تكون إلا وحدة ديمقراطية، تمليها إرادة الشعوب العربية المتحررة من العسف والحيف، وتمليها مصالحها المادية والروحية.

يجب أن نكف عن الحديث عن عوامل الوحدة العربية، فلو كان مجرد وجود هذه العوامل كافيا لتحقيق الوحدة لما كنا نبحث في هذا المجال عن أسباب إخفاقها، فالوحدة العربية وضرورتها لم تعد بحاجة إلى إثبات، وهي ما زالت هدفا عزيزا وأملا ساكنا في أعماق الوجدان العربي، ولكن علينا أن نتعلم أكثر كيفية إقامة هذه الوحدة بدلا من اجترار الأسس التي تقوم عليها. إننا مطالبون بتشخيص الواقع الذي تجاهلناه في الفكر القومي القديم، ومعرفة كيفية تطويعه واستخدامه لدفع مسار الوحدة.

وترتيبا على ماتقدم، يجب أن نضع أمامنا الصورة الواقعية للوطن العربي، هذه الصورة تنم عن وجود مستويات عدة للانتماء والشعور بالعروبة لدى العربي، وهي الانتماء للقبيلة والجهة والوطن الصغير، ومن ثم الوطن العربي الكبير، وكذلك الانتماء الديني الذي ما انفك يتعاظم يوما بعد يوم، وكذلك الشعورالمتنامي بالانتماء الاثني والطائفي لدى الأقليات التي تعيش في الوطن العربي ومطالبها المشروعة من أجل المواطنة المتساوية، وهذا يقتضي تلبية الحاجات المترتبة على هذه الانتماءات، أو انطلاقا منها لتقوية شبكة العلاقات المجتمعية لمختلف مكونات المجتمعات العربية وتقوية شبكة الارتباط بين أفراد الأمة العربية وقبائلها وشعوبها. كما يجب أن نأخذ بعين الاعتبار التنوع الاقليمي والتفاوت بين أقطار الوطن العربي في المساحة وعدد السكان، في الثروة والموارد الطبيعية والمالية والامكانات الصناعية والتكنولوجية، ودرجة النمو والتطور والاكتفاء القطري، ومستوى نموّ علاقات الانتاج وتطور وسائلها وأدواتها، وتقسيم العمل والموقع في النظام الاقتصادي العالمي، وفي طبيعة التكوين التاريخي، والاختلاف في شكل الحكم، وتباين السياسات والعلاقات الخارجية. هذا التنوع والتباين يجب أن يوظف كي يصبح مصدر حيوية وإثراء وإبداعاً، الأمر الذي لن يتأتى إلا إذا رأينا الواقع العربي بجميع عناصره ومكوناته المتباينة وعلاقاته وتناقضاته موظفة توظيفا جيدا وعقلانيا، مدفوعين بالرغبة في التغيير نحو الأفضل والتقدم إلى الأمام.

لقد أصبح واضحا أن التحديات الكبرى لا يمكن مواجهتها إلا جماعياً، ولعل ما يعزز فرص العرب في النجاح في مواجهة هذه التحديات كونهم ينتمون إلى مجموعة حضارية وثقافية واحدة ذات شخصية تاريخية مميزة، وذات عقيدة واحدة ومصالح سياسية واقتصادية واحدة. وإذا كان ضمان حقوق الجماعات الوطنية الجهوية والأقليات العرقية والطائفية والثقافية هو من شروط نجاح الوحدة العربية بمفهومها الجديد، لا أن يتم التعامل معها كما فعل القوميون سابقا كشعوبيين أو خارجين عن القانون، فإن الإجماع الوطني والوحدة الوطنية هي الأخرى شرط لا بد من توافره لنجاح هذه الوحدة، غير أن الوحدة الوطنية لا تكون بالإلغاء الكيفي للتعارضات داخل المجتمع، أو بفرض وصاية قسرية لشريحة ما على غالبية المجتمع تحت أي اسم أو مفهوم أو أي مبرر كان، وإنما تتأتى من خلال الاعتراف بهذا التمايز بين مختلف الفئات المجتمعية، والعمل على تنظيمه ودعم الحوار بين أطرافه، باعتبار التنوع والتمايز دليل غنى وقوة وليس دليل ضعف، والتعدد دليل خصوبة وعامل إثراء وتنوع في إطار الوحدة، فالوحدة لا تنفي التعددية، والتعددية بدورها لا تنفي الوحدة.

علينا إذا الإنطلاق من واقعنا في التخطيط للمستقبل، وإقامة اتحاد عربي كنفدرالي، ينهض في الإطار القطري على إرساء دعائم الديمقراطية واللامركزية وبناء المؤسسات، وصولا إلى الكنفدرالية العربية، بعدما ثبت فشل الشعارات القومية القديمة للبعثيين والناصريين(وحدة، حرية، اشتراكية)، وللقوميين العرب(وحدة، تحرر، ثأر). ولكن الوحدة لن تقوم إلا إذا نجحت الشعوب العربية في إقامة أنظمة سياسية ديمقراطية، وحررت الإرادة الوطنية من القيود الأجنبية، فالوحدة العربية لن تكون إلا ديمقراطية، وبين الشعوب العربية التي اثخنت بالهزائم مثلما ملت الانتصارات الوهمية، وأصبحت تطالب بدور أكثر فاعلية وسط عالم تعصف به رياح التغيير والديمقراطية. والفعالية بحد ذاتها تقتضي إشراك أكبر عدد ممكن من الناس والعقول في التقرير والتنفيذ والتقييم واحترام الحقوق والحريات الأساسية للإنسان. وعلينا أن ندرك أن احترام حقوق الإنسان ليس دليل ضعف أو سذاجة، وإنما على عكس ذلك، مصدر قوة للمؤسسات التي يجب ان يخضع فيها الأفراد لقوانين التداول على السلطة والتقييم، ومجتمع كهذا هو بالضرورة أقوى وأكثر تماسكا وتعاضدا، والنظام السياسي الذي يفرزه أكثر متانة وشرعية وقدرة على مواجهة خصومه في الداخل والخارج من خلال سيادة القانون واحترام حقوق الإنسان.

غير أن من السذاجة الاعتقاد أن الديمقراطية السياسية يمكن لوحدها أن توفر الحل

في مجتمعات فقيرة أو تقليدية، فبالإضافة إلى مصادرة الإرادة الوطنية من قبل القوى الاستعمارية الطاغية، فهي ستظل مهددة بفعل قوة العادات والتقاليد المتوارثة، وقوة الذهنية القبلية، وضعف الوعي والشعور بالمسؤولية الذي يكمن غالبا وراء الانقسامات الوطنية، والانشطارات الحزبية، والصراع المستديم بين الأفراد الطامحين داخل التنظيمات السياسية بما يترتب عليه من شلل للطاقات والمؤسسات، والتمهيد تلقائيا لعودة أو تكريس نظام الحزب الواحد والرجل الواحد والأسرة الواحدة، ولهذا يمكن القول بأن الديمقراطية لن تعمر طويلا بدون نظام ثقافي واقتصادي يقوم على استخدام الآلة الحديثة، وإرساء مبادىء العدالة الإجتماعية وتكافؤ الفرص، وعدالة التوزيع والكفاية في الإنتاج كما ونوعا، ومن جهة أخرى فإن إحداث تنمية إقتصادية إنتاجية لن ينجح إلا في إطار مؤسسات ديمقراطية، هذه الديمقراطية التي خلناها موضوعا سياسيا فإذا هي قضية اقتصادية.

لقد وجدنا كيف وحدت الديمقراطية بين الشعوب الأوروبية المتباينة، في حين فرقت الدكتاتورية بين الأمة العربية الواحدة، وليس بين الدول القطرية فحسب، وزجت بها في أتون الإحتراب والتعصب الجاهلي والشعوبية.

الهوامش:

١. من ورقة بعنوان(العروبة والإسلام:وصل تاريخي لم ينقطع إلا في تحصل أيديولوجي) مقدمة من عبد الإله بلقزيزإلى المؤتمر القومي الإسلامي الثالث المنعقد في بيروت ٢١–٢٣ كانون الثاني– يناير ٢٠٠٠، أنظر، المؤتمر القومي الإسلامي الثالث، وثائق ومناقشات وقرارات، الطبعة الأولى، بيروت، آذار–مارس ٢٠٠٤.ص.٣٢٣–٣٢٤.

٢. نافع حسن، في الوحدة العربية والدولة القطرية والسلطة السياسية، الحلقة الأولى، صحيفة القدس، القدس، ١٨–٩–٢٠٠٠.

٣. علي الدشتي، ٢٣ عاما، دراسة في السيرة النبوية المحمدية، ترجمة ثائر ذيب، بترا للنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠٠٤، ص.٢٢٦.

٤. سورة يوسف، الآية(٢).

٥. من ورقة بعنوان(حقوق الإنسان والحريات العامة)قدمها الصادق المهدي زعيم حزب الأمة السوداني إلى مؤتمر الفكر القومي الإسلامي الثالث، أنظر، المؤتمر القومي الاسلامي الثالث، المصدر السابق ذكره، ص.٦٢٤–٦٢٥.

٦. أنظر، حوار شامل مع جورج حبش، أجراه محمود سويد، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت ١٩٩٨، ص.١٠١، ١٠٣، ١٠٤.

٧. من ورقة لفائز أسماعيل أمين عام حزب الوحدويين الإشتراكيين في سوريا بعنوان(بين الإسلام والمسيحية والمسلمين والمسيحيين) قدمها إلى المؤتمر القومي الإسلامي الثالث المنعقد في بيروت، ٢١–٢٣ كانون الثاني–يناير٢٠٠٠. أنظر المؤتمر القومي–الإسلامي الثالث، المصر السابق ذكره، ص. ٤٣٢.

٨. غالي شكري، الدين بين العدالة والليبرالية، مجلة الفكر والفن المعاصر، شهرية تصدرها الهيئة المصرية العامة للكتاب، العدد ١٦٠، القاهرة، مارس ١٩٩٦. ص. ٤٥.

٩. من ورقة بعنون(القوميون والإسلاميون العرب:إشكاليات الحاضر وتحديات المستقبل) قدمها عوني فرسخ إلى المؤتمر القومي–الإسلامي الثالث المنعقد في بيروت، ٢١–٢٣ كانون الثاني–يناير ٢٠٠٠. أنظر المؤتمر القومي–الإسلامي الثالث، المصدر السابق ذكره، ص.٥٤٤.

١٠. السيد ياسين، تحليل مضمون الفكر القومي العربي، المستقبل العربي، السنة ٣، العدد ١٦، بيروت، حزيران– يونيو ١٩٨٠، ص، ١٣٠.

١١. نبيل علقم، الثقافة العربية والتجديد الإسلامي، المركز الإسلامي المستقل للدراسات والنشر سان خوسيه– كاليفورنيا ومركز فلسطين للدراسات والنشر، رام الله/البيرة، الطبعة الثانية ٢٠٠٢، ص.٢١٤.

١٢. نبيل علقم، المصدر السابق ذكره، ص. ٢١١.

١٣. ميشيل عفلق، ذكرى الرسول العربي، في سبيل البعث،، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط١٧، بيروت ١٩٧٠، ص. ١٢٢–١٢٦.

١٤. هاني الفكيكي، أوكار الهزيمة، تجربتي في حزب البعث، ط١، رياض الريس للكتب والنشر، لندن–قبرص، ١٩٩٣، ص.٧٩.

١٥. مصطفى طيبة، هل انهار المشروع القومي الناصري؟! رؤية جديدة للناصرية، المركز المصري العربي، القاهرة، دون تأريخ، ص.٦٩.

١٦. جمال عبد الناصر، كلمة في استقبال مختار ولد دادة في ١٩٦٧/٣/٢٧: وثائق عبد الناصر ١٩٦٧و١٩٦٨، القاهرة، مركز الدراسات الإستراتيجية–الأهرام، ١٩٧٣، ص، ١٣٠.

١٧. مصطفى طيبة، هل انهار المشروع القومي الناصري، المصدر السابق ذكره، ص.٤٤–٤٦.

١٨. لينين، موضوعات من أجل المؤتمر الثاني للأممية الشيوعية، مختارات ٤، دار التقدم، موسكو، ص. ١٥٦.

١٩. من رسالة لراشد الغنوشي زعيم حركة النهضة الإسلامية في تونس وجهها إلى المؤتمر القومي الإسلامي الثالث الذي عقد في بيروت ٢١– ٢٣ كانون الثاني–يناير ٢٠٠٠، أنظر، المؤتمر القومي–الإسلامي الثالث، المصدر السابق ذكره، ص. ٥٨٩–٥٩٠).

٢٠. سورة الشورى، الآية(٣٨).

٢١. سورة آل عمران، الآية(١٥٩).

٢٢. محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الانسان، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الاولى، بيروت، ١٩٩٤ ص. ٢٤٢.

٢٣. حسن ابراهيم احمد، الديمقراطية في دروس مضيعة من تراثنا، الطريق، فكرية سياسية شهرية، العدد الرابع، تموز–آب–يوليو–أغسطس ١٩٩٨، بيروت، ص.٣٨، ٣٩.

٢٤. من كلمة آدمي الحبيب الأمين العام لحركة النهضة في الجزائرأمام المؤتمر القومي الإسلامي الثالث المنعقد في بيروت من ٢١–٢٣ كانون الثاني–يناير ٢٠٠٠، أنظر، المؤتمر القومي–الإسلامي الثالث، المصدر السلبق ذكره، ص.٢٠٤.

٢٥. القرآن الكريم، سورةآل عمران، الآية ١٢٨.

٢٦. القرآن الكريم، سورة الغاشية، الآية ٢٢.

٢٧. عبد الإله بلقزيز، نحن والديمقراطية الغربية، الطريق، مجلة فكرية شهرية، العدد الرابع، السنة السابعة والخمسون، بيروت، تموز/يوليو–آب/أغسطس ١٩٩٨، ص. ٦.

٢٨. محمد عمارة، الإسلام والسلطة الدينية، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٧٧، ص. ٤١.
٢٩. أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ابن تيم الجوزيه، أعلام الموقعين عن رب العالمين، بيروت، دار الجليل، ١٩٧٣، ص.٣٧٢.
٣٠. عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي، تحقيق محمد عمارة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠، ص. ٣٥٨
٣١. حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنا، ط٣، بيروت، المؤسسة الإسلامية للطباعة والصحافة والنشر، ١٩٨٤، ص.٢٣-٢٤.
٣٢. أنظ الكراس الصادر عن التيار القومي العربي في فلسطين، دون تأريخ أو ذكر لمكان الصدور أو دار النشر، ص. ١٤.
٣٣. أنظر حوار شامل مع جورج حبش، أجراه محمود سويد، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت ١٩٩٨، ص. ٨٧، ٨٨.
٣٤. عبد الغفار شكر، الديمقراطية في الفكر السياسي العربي، الطريق، مجلة دورية فكرية سياسية شهرية، العدد الرابع، تموز/يوليو-آب/أغسطس ١٩٩٩. ص. ٢٧.
٣٥. دستور حزب البعث العربي الإشتراكي، ص. ١٠-١١.
٣٦. عبد العزيز أمين موسى عرار، حزب البعث العربي الإشتراكي في فلسطين ودوره في الحركة الوطنية الفلسطينية، ١٩٤٨-١٩٨٢، رسالة ماجستير(غير منشورة) قدمت في جامعة النجاح الوطنية، نابلس ٢٠٠١، ص.٥٠.
٣٧. ميشيل عفلق، نقطة البداية، أحاديث بعد الخامس من حزيران، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧١، ص. ٢٠١-٢٠٤. كذلك أنظر الحديث الذي فجر أزمة البعث في سوريا، ميشيل عفلق يروي كيف ديست شرعية الحزب، صحيفة الحياة اللبنانية، العدد ٧٠٠٠، بيروت، الجمعة ٢٥ شباط ١٩٦٦، ص.٧-٨.
٣٨. محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الإنسان، المصدر السابق ذكره، ١٩٩٤، ص. ٩٩.
٣٩. مصطفى طيبة، المصدر السابق ذكره، ص.٧٩.
٤٠. غالي شكري، الدين بين العدالة والليبرالية، القاهرة، مجلة الفكر والفن المعاصر، شهرية تصدرها الهيئة المصرية العامة للكتاب، العدد ١٦٠، القاهرة، مارس ١٩٩٦، ص. ٣٥.
٤١. مصطفى طيبه، المصدر السابق ذكره، ص.١٢٣.
٤٢. نافع الحسن، الثورة والديمقراطية، محاضرة ألقيت في ١٨ حزيران/يونيو في المندى العالمي الذي انعقد في ماناغوا عاصمة نيكاراغوا بمناسبة الذكرى العاشرة لانتصار

الثورة الساندينية، ونشرت لاحقا في الصداقة، مجلة فصلية يصدرها اتحاد جمعيات الصداقة الفلسطينية مع الشعوب – منظمة التحرير الفلسطينية، السنة الثالثة، العدد ٩، تونس ١٩٨٩. ص. ١٠٦,٣٧٥

٤٣. نافع الحسن، الثورة والديمقراطية، المصدر السابق ذكره، ص، ١٠٩.

٤٤. لينين، لمناسبة الذكرى الرابعة لثورة أكتوبر، مختارات ٤، دار التقدم، موسكو، ص ٢٢٨.

٤٥. نافع الحسن، الثورة والديمقراطية، المصدر السابق ذكره، ص. ١١١، ١٠٩.

٤٦. من رسالة للشيخ راشد الغنوشي إلى المؤتمر القومي الإسلامي الثالث المنعقد ببيروت، ٢١–٢٣ كانون الثاني/ يناير٢٠٠٠، المؤتمر القومي–الإسلامي الثالث، المصدر السابق ذكره، ص.٥٩٠.

٤٧. من رسالة للشيخ راشد الغنوشي، المصدر السابق ذكره، ص. ٥٩١.

٤٨. من ورقة قدمه المفكر العربي مخلص الصيادي إلى المؤتمر القومي الإسلامي الثالث، المصدر السابق ذكره، ص.٧٠٢.

٤٩. أنظر الكراس الصادر عن التيار القومي العربي في فلسطين المصدر السابق ذكره، ص.٣، ١٢، ١٥، ١٦.

٥٠. حوار شامل مع جورج حبش أجراه محمود سويد، المصدر السابق ذكره، ص.٢٠.

٥١. حوار شامل مع جورج حبش، المصدر السابق ذكره، ص. ٩٧.

٥٢. نافع حسن، في الوحدة العربية والدولة القطرية والسلطة السياسية، الحلقة الثالثة، صحيفة القدس، ٩–١٠–٢٠٠٠.

٥٣. نافع الحسن، الديمقراطية الشعبية والتحديات الجديدة، الصداقة، مجلة فصلية يصدرها اتحاد جمعيات الصداقة مع الشعوب– منظمة التحرير الفلسطينية، السنة الثالثة، العدد العاشر، تونس، ١٩٩٠، ص.١٠٢.

٥٤. نافع الحسن، الثورة والديمقراطية، المصدر السابق ذكره، ص. ١٠٨.

٥٥. المصدر السابق ذاته، ص. ١٠٧.

٥٦. نافع حسن، في الوحدة العربية والدولة القطرية والسلطة السياسية، الحلقة الرابعة، صحيفة القدس، القدس، ٣–١١–٢٠٠٠.

٥٧. نافع حسن، في الوحدة العربية والدولة القطرية والسلطة السياسية، الحلقة الثالثة، صحيفة القدس، القدس، ٩–١٠–٢٠٠٠.

٥٨. ميشيل عفلق، المصدر السبق ذكره، ص. ٢٥–٢٦.

٥٩. غالي شكري، المصدر السابق ذكره، ص.٣٥.

٦٠. عياد المالكي، الفراغ السياسي وآثره على الواقع العربي المعاصر، المركز القومي للدراسات العربية، الطبعة الأولى، دون ذكر المكان، ١٩٩٨، ص. ٣٥.

٦١. عياد المالكي، المصدر السابق ذكره، ص.٣٦.
٦٢. مصطفى طيبه، المصدر السابق ذكره، ص.٦٤.
٦٣. نافع حسن، في الوحدة العربية والدولة القطرية والسلطة السياسية، الحلقة الرابعة، صحيفة القدس، القدس، ٣-١١-٢٠٠٠
٦٤. منصف المرزوقي، دع وطني يستيقظ، نحو الحضارة الرابعة، الطبعة الثانية، دار النشر للمغرب العربي، تونس، ١٩٨٨، ص.١٨١.
٦٥. بد الإله بلقزيزنحو مضمون ديمقراطي للوحدة العربية، مجلة الوحدة، العدد ٥٣، فبراير/شباط ١٩٨٩، ص. ٣٧.
٦٦. منصف المرزوقي، دع وطني يستيقظ، المصدر السابق ذكره، ص. ١٩٧.
٦٧. من رسالة للشيخ راشد الغنوشي، المصدر السابق ذكره، ص. ٥٩٠.
٦٨. من ورقة للصادق المهدي زعيم حزب الأمة السوداني بعنوان(نداء المهتدين) قدمها للمؤتمر القومي الإسلامي الثالث، المصدر السابق ذكرهن ص. ٦٤٤.
٦٩. حوار شامل مع جورج حبش، المصدر السابق ذكره، ص.١١٧.
٧٠. حوار مع جورج حبش، المصدر السابق ذكره، ص. ٢٠، ٢٦، ٢٧.
٧١. حوار شامل مع جورج حبش، المصدر السابق ذكره، ص. ٩٨.
٧٢. حوار شامل مع جورج حبش، المصدر السابق ذكره، ص.٨٢.
٧٣. حوار مع جورج حبش، المصدر السابق ذكره، ص. ٧٩-٨٠.
٧٤. حوار مع جورج حبش، المصدر السابق ذكره، ص. ٥٢، ٧٩، ٨٠.

المصادر والمراجع:

- القرآن الكريم

أولاً: الكتب

١. المؤتمر القومي الإسلامي الثالث، وثائق ومناقشات وقرارات، الطبعة الأولى، بيروت، آذار/مارس ٢٠٠٤.
٢. علي الدشتي، ٢٣ عاما، دراسة في السيرة النبوية المحمدية، ترجمة ثائر ذيب، بترا للنشر والتوزيع، دمشق، ٢٠٠٤.
٣. حوار شامل مع جورج حبش، أجراه محمود سويد، مؤسسة الدراسات الفلسطينية، بيروت، ١٩٩٨.
٤. نبيل علقم، الثقافة العربية والتجديد الاسلامي، المركز الاسلامي المستقل للدراسات والنشر، سان خوسيه–كاليفورنيا، ومركز فلسطين للدراسات والنشر، رام الله/البيرة، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢.
٥. ميشيل عفلق، في سبيل البعث، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط١٧، بيروت، ١٩٧٠.
٦. ميشيل عفلق، نقطة البداية، احاديث بعد الخامس من حزيران، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧١.
٧. هاني الفكيكي، أوكار الهزيمة، تجربتي في حزب البعث، ط١، رياض الريس للكتب والنشر، لندن–قبرص، ١٩٩٣.
٨. مصطفى طيبة، هل انهار المشروع القومي الناصري، رؤية جديدة للناصرية، المركز المصري العربي، القاهرة، دون تأريخ.
٩. وثائق عبد الناصر ١٩٦٧و١٩٦٨، مركز الدراسات الاستراتيجية–الأهرام، القاهرة، ١٩٧٣.
١٠. لينين، مختارات، دار التقدم، موسكو، دون تأريخ.
١١. محمد عابد الجابري، الديمقراطية وحقوق الانسان، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٩٤.
١٢. محمد عمارة، الاسلام والسلطة الدينية، دار الثقافة الجديدة، القاهرة، ١٩٧٧.
١٣. ابو عبد الله محمد بن أبي بكر ابن تيم الجوزيه، اعلام الموقعين عن رب العالمين، بيروت، دار الجليل، ١٩٧٣.
١٤. عبد الرحمن الكواكبي، الأعمال الكاملة لعبد الرحمن الكواكبي، تحقيق محمد عمارة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، القاهرة، ١٩٧٠.
١٥. حسن البنا، مجموعة رسائل الامام الشهيد حسن البنا، ط٣، المؤسسة الاسلامية للطباعة والصحافة والنشر، بيروت، ١٩٨٤.

١٦. عياد المالكي، الفراغ السياسي وأثره على الواقع العربي المعاصر، المركز القومي للدراسات العربية، الطبعة الاولى، دون ذكر مكان النشر، ١٩٩٨.
١٧. منصف المرزوقي، دع وطني يستيقظ، نحو الحضارة الرابعة، الطبعة الثانية، دار النشر للمغرب العربي، تونس، ١٩٨٨.
١٨. التيار القومي العربي في فلسطين، ضرورة الوجود، كراس صادر عن التيار القومي في فلسطين، دون ذكر لمكان وتاريخ النشر.
رسالة ماجستير غير منشورة بعنوان، حزب البعث العربي الاشتراكي في فلسطين ودوره في الحركة الوطنية الفلسطينية ١٩٤٨– ١٩٨٢، قدمها عبد العزيز امين موسى عرار في جامعة النجاح الوطنية، نابلس، ٢٠٠١.

ثانياً: الدوريات

١. مجلة الفكر والفن المعاصر، شهرية، تصدرها الهيئة المصرية العامة للكتاب، العدد ١٦٠، القاهرة، مارس ١٩٩٦.
٢. المستقبل العربي، دار المستقبل العربي، السنة ٣، العدد ١٦، بيروت، حزيران/يونيو ١٩٨٠.
٣. الطريق، مجلة فكرية سياسية شهرية، العدد الرابع، تموز/يوليو–آب/اغسطس ١٩٩٨و ١٩٩٩.
٤. مجلة الوحدة، العدد ٥٣، فبراير/شباط ١٩٨٩.
٥. الصداقة، مجلة فصلية يصدرها اتحاد جمعيات الصداقة الفلسطينية مع الشعوب–منظمة التحرير الفلسطينية، تونس، الأعداد: التاسع، السنة الثالثة ١٩٨٩؛ العاشر، ١٩٩٩.

ثالثاً: اليوميات

٦. صحيفة القدس، القدس المحتلة، الأعداد الصادرةفي: ١٨/٩/٢٠٠٠؛ ٩/١٠/٢٠٠٠؛ ٣/١١/٢٠٠٠.
٧. صحيفة الحياة، بيروت، العدد الصادر في ٢٥ شباط/فبراير ١٩٦٦.