

المواطنة فى الخطاب القومى

د. محمد إبراهيم منصور

أولاً : تمهيد

لأسباب كثيرة سوف يأتى ذكرها ظلت الديمقراطية - ردتاً من الزمن - فريضة غائبة فى الفكر والممارسة القوميين . ولم يؤذن لها بالظهور إلا بعد أن ظهرت سوءات غيابها ؛ ليس فقط فى الدول التى لم تكتمل فيها عملية الاندماج الوطنى واستمدت مشروعية قيامها من مصادر عشائرية ، أو قبلية ، أو دينية ؛ بل وأيضاً فى الدول التى حكمتها أنظمة قومية التوجه ، وتوافر لديها أساس تشريعى وسياسى لبناء الديمقراطية ، وخبرة تاريخية فى ممارستها .

وغياب الديمقراطية فى الفكر القومى العربى ؛ سواء لدى رعيه الأول ، أو رعيه المتأخر ، كان يعنى كسر ساق من ساقها اللتين ترتكز عليهما وهى مبدأ المواطنة ، فالديمقراطية - فى التحليل الأخير - تقف على ساقين ؛ الشعب مصدر السلطات ، ومبدأ المواطنة بما يعنيه - فى تعريفها الحديث - من مساواة سياسية وقانونية بين المواطنين ، بغض النظر عن العرق ، أو الدين ، أو الطائفة ، أو الجهة ، أو القبيلة ، أو النوع .

لقد ظل المبدأ مهجوراً فى النظرية القومية العربية كغيره من المفاهيم والأفكار المرتبطة بالديمقراطية ، وأهمها تكريس أهمية الفرد فى مواجهة الجماعة . فالمؤسسون الأوائل للفكرة القومية - ومنذ بدايات القرن العشرين - كانوا مهمومين بالدفاع عن هوية عربية جامعة ، وإعادة تعريف المواطن العربى الفرد ضد هويات وتعريفات أخرى منافسة ، عثمانية ، وفرنسية ، وفينيقية ، ومتوسطية ؛ فلم يكن الحصرى مثلاً مهموماً بالبحث فى حقوق الفرد وواجباته - التى هى مضمون مبدأ المواطنة - قدر اهتمامه بتعريف هويته العربية.^(١)

وقليلة هى المقاربات الفكرية التى لامست على استحياء مبدأ المواطنة بمفهومه الحديث ، لكنها لم ترق إلى جوهرها الأصيل ، حتى فى أكثرها وضوحاً كما عند قسطنطين زريق الذى شدد على "كرامة الفرد كشرط للحياة الوطنية السليمة التى تنمو بالعطاء كما تنمو بالأخذ"^(٢) أو فى أكثرها جرأة عند منيف الرزاز ؛ الذى قدم الفرد على المجموع ، "ووضع المجتمع فى

مصلحة الفرد كما يفهمها الفرد نفسه ، لا كما يفهمها عنه المجتمع" (٣) وفصل - كأول مفكر قومي- الحديث عن "حقوق المواطن السياسية" ، "وحقوق المواطن الاقتصادية" ، "وحقوق المواطن الاجتماعية". وبرر تحليل الفرد من واجباته ؛ "لأنه لا يشعر بأنه يسعد بحقوقه أولاً ، ولأنه غير مقتنع بهذه الواجبات التي تفرضها حكومات لا علاقة له بها ، لأنه لم يبين رأيه فيها ، ولم يكن له يد في تشكيلها" (٤).

بيد أن المفهوم كان قد استقر في صيغة ناضجة لدى رواد النهضة العربية الحديثة ، ولازم ظهور الفكرة الوطنية في القرن التاسع عشر عند رفاة رافع الطهطاوى الذى كان أول من ربط المواطنة بالحقوق العامة ؛ "فانتفاء الفرد للوطن يعنى أن يتمتع بحقوق بلده ، وأعظم هذه الحقوق الحرية التامة فى الجمعية التأسيسية (أى المجتمع). وهذا يعنى أن ينقاد الفرد لقانون الوطن ، ويعين على تنفيذه. فانقياده لأصول بلده يستلزم ضمان وطنه له بالتمتع بالحقوق المدنية ، والتمزى بالمزايا البلدية". والمواطنة عند الطهطاوى لا تعنى ضمان حقوق الفرد وحسب ، بل أداء حقوق الوطن عليه.. (٥) والمواطنة بهذا المعنى هى أساس عملية الاندماج الوطنى ، وحجر الزاوية فى بناء الدولة الوطنية الحديثة ، التى تشكل الإطار السياسى والقانونى الذى تمارس فيه حقوق المواطنة وواجباتها.

ثانياً : اختفاء المواطنة فى الفكر القومى : محاولة لتعقب الأسباب

١ - إن الأولوية المتأخرة التى احتلها مبدأ المواطنة على أجنحة الفكر القومى كانت وليدة أسباب بعضها موضوعى راجع إلى مرحلة التطور الذى بلغته الدولة الوطنية العربية حديثة النشأة ، وبعضها كامن فى طبيعة الفكرة القومية ذاتها. ودعنا نجتهد فى استخلاص الأسباب التى انحرفت بالفكر القومى ، لا سيما فى مرحلته الكلاسيكية ، بعيداً عن مبدأ المواطنة بل وعن مجالها الأرحب ؛ وهو الديمقراطية.

إن أولوية السلطة أو الدولة كما بررتها بعض المقاربات القومية ساهمت - ولا تزال - فى تراجع البعد الديمقراطى ومن ثم تهميشه لمبدأ المواطنة ، إن لم يكن إهماله كلية. والدولة العربية - من حيث كونها الوعاء الذى تمارس فيه المواطنة - ما زالت فى كثير من أجزاء المنطقة العربية فى طور التكوين ، وما زالت بحاجة إلى مزيد من التطور والنمو لتكتسب جميع مقومات الدولة النامية التكوين. والدولة كيان ما يزال غير قادر على تبعة التعددية الديمقراطية ، لأن التعدديات العرقية والطائفية والقبلية لم تنصهر بعد فى بوتقة الدولة الحديثة والمجتمع الحديث ، وما زالت أطر ما قبل الدولة لها نفوذ كبير.

وهذا النوع القديم من التعددية سرعان ما يطغى على التعددية الديمقراطية ، ويحل محلها بشكل يتجاوزها إلى ما يشبه القوضى أو الحرب الأهلية. فكيف يمكن أن تمارس حقوق المواطنة والديمقراطية دون دولة توفر لهذه الممارسة البوتقة اللازمة. ونحن نعرف بأن الدول الديمقراطية العريقة نمت أولاً ، واستقرت من حيث هي دول ثم تحولت تدريجياً إلى دول ديمقراطية.

وهكذا فإن أى تغيير لتكريس مبدأ المواطنة ، وغيرها من الحقوق الديمقراطية ، هو أمر وثيق الارتباط بطبيعة الدولة ، ومستوى نموها ، ودرجة استعدادها لاحتضانها.

٢ - غلبة النموذج "البسماركى" الوحوى القائم على تحقيق الوحدة - ولو بالعنف - وإلغاء مظاهر التنوع على المؤسسين الأوائل للفكر القومى العربى الذين انتحوا منحاً وجدانياً وانتمائاً ، واحتفلوا بالهوية لا بالمغزى القانونى للانتماء ، وهو المغزى الذى يرسخ مفهوم الحقوق والواجبات ، ويكرس مبدأ الديمقراطية^(٦). وقد كان تأكيد الذات القومية ، وتثبيت الهوية العربية محصلة طبيعية ضد "التغلب التركى" بتعبير محمد عزة دروزة^(٧) ، وتحقيق الاستقلال عن الاستعمار الأوروبى.

٣ - وجد الفكر القومى فى بعض الأهداف القومية العزيزة (الاستقلال الوطنى ، ومواجهة التوسع الصهيونى ، وتصفية الاستعمار) ضالته المنشودة التى صنع منها مبرراً لتأخير هدف الإصلاح السياسى والدستورى ، وصار كل شىء مؤجلاً - بما فى ذلك الديمقراطية والإصلاح السياسى - حتى تُسترد فلسطين ، وتزول آثار العدوان الإسرائيلى ، ويتحقق الاستقلال ، ويصفى الاستعمار. كان الفكر القومى يتبنى خطاباً مغرقاً فى ديماجوجيته ، لا يرى التلازم العضوى القائم بين الأهداف ، رغم الحقيقة القائلة بأن الأوطان لا يحرقها ولا يصون أمنها إلا مواطنون أحرار. وكان تحرير الوطن له الأسبقية على تحرير المواطن ، والأمن القومى مقدماً على حرية الفرد ، وربما استخدمت هذه الأهداف ذريعة لتبرير العنف ، وقمع الحركات الديمقراطية المطالبة بحقوق المواطنة ، وكان شعار : لا صوت يعلو فوق صوت المعركة تعبيراً بليغاً عن هذا التوجه.

٤ - إن مبدأ المواطنة ارتبط فى تطبيقه بالدولة القطرية العربية ، وهى دولة متهمه فى نظر الفكر القومى ليس فقط فى صدقية توجهاتها القومية ، وإنما مشكوك أيضاً فى شرعيتها ، وكان ثمة شك فى قيام الديمقراطية فى دولة قطرية تمزق أمة واحدة إلى عدة دول أو دويلات ، وتفتقد أى أهلية لتمثيل مواطنيها.

وهكذا خلص عصمت سيف الدولة إلى "أن الديمقراطية لن يكتب لها النجاح ؛ ما لم يتحول الواقع إلى دولة عربية موحدة ، لأن غياب دولة الوحدة يشكل نقصاً في كفاءة الديمقراطية على حل المشكلات الاجتماعية في كل دولة إقليمية على حدة ، وفيها جميعاً من دون استثناء" (٨).

ثالثاً: الفكر القومي ومعاودة الاهتمام بالديمقراطية

لقد انتظر الفكر القومي زمناً طويلاً قبل أن يسترد للديمقراطية اعتبارها ، ويضعها في مكان الصدارة على أجنحة العمل القومي ، ولكن بعد أن دفعت الدولة العربية - بغيابها - ثمناً فادحاً من استقلالها وسيادتها ، ووحدتها الترابية والوطنية ، وتقدمها الاقتصادي والاجتماعي ، وبعد انفراط عقد النظام الذي التأم فيه شملها عشية الحرب العالمية الثانية. وبدلاً من أن تتقدم في اتجاه الأهداف التي استخدمت في تبرير العنف والقمع ضد مواطنيها ، وأجلت من أجلها مشاريعها الإصلاحية والديمقراطية عادت القهقري - مثل سيزيف في الأسطورة الإغريقية المعروفة - إلى نقطة الصفر ؛ سيادة منقوصة ، واستقلال مجروح ، وتراب منتهك بالقواعد والقوات الأجنبية ، وموارد منهوبة ، وعريضة إسرائيلية بغير رادع ، وتنمية مشوهة ، وفقر واسع ، ودولة قطرية تعاني سكرات التقسيم والتفتيت إلى دويلات وكانتونات عرقية أو طائفية أو قبلية.

وباستثناء إرهابات قليلة هنا وهناك نبهت إلى عواقب الاستبداد وحكم الفرد ، وغياب المواطنة والحريات العامة ، (منذ أن كتب الكواكبي طبائع الاستبداد) ؛ باستثناء ذلك ظلت الديمقراطية - معظم القرن العشرين - من الأفكار المسكوت عنها في الفكر القومي العربي حتى قُيِّض لها ازدهار جديد في الثمانينيات ، حين تصاعد الاهتمام بها بعد أن تأكد عجز النظم الشمولية عن صيانة الأمن ، أو تحقيق التنمية ، أو الحفاظ على الوحدة الوطنية ؛ فالثمانينيات هي النقطة الزمنية التي استؤنفت منها الاهتمامات الفكرية العربية بالديمقراطية ، ونفذت فيها الكتابات رأساً إلى لب المشكلات التي عاناها الواقع العربي من جراء الغياب القسري لمبدأ المواطنة من الحياة السياسية العربية.

والأدبيات الصادرة عن التيار القومي في السنوات الأخيرة - حول قضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان والمجتمع المدني ، والتي تعترف بمبدأ المواطنة ، وتدافع عنه - تستعصى على الحصر ، وتعوض ما شاب الفكر القومي - في العقود الثمانية الأولى من القرن العشرين - من ندرة وقصور حول القضايا ذاتها.

ففى عقد الثمانينيات ؛ عقدت ثلاث ندوات عربية مهمة ، كانت تعبيراً عن مقارنة الفكر العربى للديمقراطية المعاصرة ؛ أولاها : ندوة "التجارب الديمقراطية فى الوطن العربى" والتي دعا إليها منتدى الفكر والحوار فى المغرب عام ١٩٨١م. والثانية: ندوة "أزمة الديمقراطية فى الوطن العربى" والتي دعا إليها مركز دراسات الوحدة العربية فى قبرص عام ١٩٨٣م. والثالثة: هى ندوة "التعددية السياسية والديمقراطية فى الوطن العربى" ، والتي دعا إليها منتدى الفكر العربى فى عمان عام ١٩٨٩م ، فضلاً عن القضايا التى بحثت ضمن إطار المشروعات العربية البديلة حول الديمقراطية ، والتي نظمها منتدى العالم الثالث فى القاهرة.

وقد كانت المقاربات التى حفلت بها الثمانينيات شاملة لتيارات فكرية مختلفة فى الوطن العربى ، اقترنت جميعها - بما فيها تيارات إسلامية - من مفهوم الديمقراطية المعاصرة باعتبارها منهج اتخاذ القرارات العامة فى إطار نظم حكم لا تكون السيادة فيها لفرد ولا لقلّة من الناس ، وإنما يكون الشعب أو أغلييته مصدر السلطات ، والتي يجب أن يمارسها وفقاً لأحكام دستور ديمقراطى.

ففى عمله ذائع الصيت: "المسلمون والأقباط فى إطار الجماعة الوطنية" ينفذ طارق البشرى مباشرة إلى مبدأ المواطنة ، ويقطع "إمكانية المساواة بين المواطنين جميعاً مسلمين وغير مسلمين فى ولاية المناصب العامة ، إذا ما أمكن الأخذ بما يسمى اليوم بالأساليب الديمقراطية فى بناء الدول"^(٩) ، ويعترف بالمواطنة أيضاً تقرير يحمل "رؤية إسلامية معاصرة" (١٩٩١م) ، وينص على "المساواة الكاملة بين المسلمين وغير المسلمين بحيث يتمتعون جميعاً بالحقوق المدنية والسياسية على قدم المساواة التى يكفلها الدستور ، وتنظمها القوانين"^(١٠).

وقد ارتفع الفكر القومى المعاصر فى تثمينه للديمقراطية إلى حد اتخاذها شرطاً يضمن نجاح الوحدة العربية ، ويحول دون انتكاسها فى المستقبل. وخلص عبد الإله بلقزيز إلى أن انفصال الديمقراطية عن الوحدة كان سبباً من أسباب انتكاسة المشروع القومى الواحدى ، بل كان سبباً من أسباب تدهور الفكرة القومية العربية ، وفكرة الوحدة بالذات.

ورغم هذه المساهمات الناضجة لمسألة الأقليات فإننا لا نكاد نعثر على مقاربات قومية معمقة وجدية لمسألة الأقليات القومية غير العربية (كالأكرد والتركمان والبربر والزنوج) تتناسب وأهميتها فى المجتمع العربى ، وتضاهى معالجة طارق البشرى الفذة المشار إليها ، أو مقارنة أبو سيف يوسف المبدعة للأقباط والقومية العربية^(١١).

وكما لاحظ السيد ياسين في "تحليل مضمون الفكر القومي العربي" فإن التعبير عن الموقف من الأقليات كان محدوداً ، لكنه يعترف بأن "اتجاهه العام مال إلى التسامح والاعتراف"^(١٢) وهو اعتراف صحيح - إلى حد ما - على مستوى الفكر ، لكنه غير صحيح على مستوى الممارسة والتطبيق ، حيث عرف الواقع العربي قدراً غير قليل من التمييز والقمع والاستبعاد.

رابعاً: مبدأ المواطنة وحقوق الأقليات في الوطن العربي

كشفت كارثة الاحتلال الأمريكي للعراق ، وأشواق الأقليات القومية والطائفية والدينية التي انفجرت فجأة - كالبخار المحبوس - عن تكوين اجتماعي فسيفسائي ، يختبئ وراء غلالة من الولاء القسري ، فرضه نظام حكم فردى مستبد ، تحول - في غياب الديمقراطية - من نظام حكم ذى توجه قومي ، إلى نظام حكم عشائري ارتد بالعراق إلى صيغة عصبوية من مجتمعات ما قبل الدولة ، وعاد يطرح مجدداً مصير أقليات أخرى في الدولة العربية ، ربما كانت أوضاعها أقل مأساوية عن وضع الأقليات في العراق ، إلا أن أحوالها لا تخلو من ألوان القهر وأشكال التمييز الديني والعرقى والثقافي والاقتصادي كالزنج في جنوبي السودان ، والبربر في المغرب العربي ، والحراطين والسودان في موريتانيا.

ولقد رافق اهتمام الخطاب القومي بالديمقراطية ومبادئ المواطنة في الثمانينيات اهتمام مماثل بمسألة الأقليات في المجتمع العربي باعتبارها أكثر القضايا ارتباطاً بمبدأ المواطنة. قبل الثمانينيات كانت معظم الدراسات عن الأقليات في الوطن العربي إما كتبها غير عرب ، أو أنها اقتصرت على حالة معينة في بلد عربي معين. وأكمل عمل عربي عن الأقليات كتبه البرت حوراني ، لكنه لم يكن شاملاً فقد تناول فيه ستة بلدان عربية فقط^(١٣).

وللحق ، فقد أظهر الفكر القومي العربي الأول قدراً كبيراً من التسامح والاعتراف بالأقليات المسيحية العربية بتأثير عاملين:

أولهما : دور الإصلاحيين الإسلاميين كالكواكبي ، ومحمد عبده ، ورشيد رضا في الفكر القومي العربي ، الذين لم يروا تناقضاً بين العروبة والإسلام.

وثانيهما : أن كثيرين من القوميين العرب كانوا من المسيحيين الذين انخرطوا في سياق الحركة القومية البازغة المناهضة للأتراك. ومع ذلك لم يقترح هذا الفكر برنامجاً سياسياً أو فكرياً ، ولم يقدم إجابة قاطعة لمشكلة الأقليات. وغاية ما انتهى إليه البعض هو معالجة مشكلة الأقليات الدينية طبقاً للنظام الملى للإمبراطورية العثمانية ، لكن حلاً من هذا القبيل

لم يكن ليطمئن المسيحيين العرب الذين ذهبوا إلى أن من شأن هذا النظام أن يحولهم إلى مواطنين من الدرجة الثانية^(١٤). والبعض الثاني -بحكم اهتمامه بالوحدة العربية، وتأكيده هويتها- هرب من المسألة برفمتها، وتجنب مشكلة الأقليات خشية أن تضعف الفكرة العربية الجامعة^(١٥).

وقارب فريق ثالث من الكتاب العرب (منهم عفلق) مسألة الأقليات بالتركيز على أهداف الاستعمار في إثارة مشكلة الأقليات، وتوظيفها لخدمة أغراضه، واعتبروا أن المسألة من صنع الاستعمار، وذهبوا إلى أن الوطن العربي لم يعرف مثل هذه المشكلة قبل القرن التاسع عشر^(١٦)؛ فقد أكد عفلق على دور الاستعمار والصهيونية في استغلال الأكراد لضرب الأمة العربية، وفضح آخرون دور فرنسا المتعمد لإحياء الأمازيغية والحركة البربرية في الجزائر. وفي مقال يعود إلى عام ١٩٦١م بعنوان "عروية الأقباط" نفى فيه كاتبه أى مبرر للفتنة الطائفية بين الأقباط والمسلمين إلا ما يريده التدخل الأجنبي. وقرر أن الأقباط ليسوا أقلية لأنهم عرب "برغم أنهم يدينون بالمسيحية، فالمنطقة حتى قبل أن يوحدها الفتح العربي كانت امتداداً واحداً، والقبلى عربى لأنه مالك هذه الأرض العربية، كما يملكها أخوه المسلم..."^(١٧).

وليس غريباً - إزاء هذه المقاربات الفكرية الناقصة - أن ينشأ في الثمانينيات تفكير عربى جديد يحذر من إهمال مسألة الأقليات. ويقطع بأن دفن الرؤوس في الرمال: "لا يفاقم المشكلة فحسب، بل ستكون له آثار خطيرة على الهدف العروبي الجامع هدف توحيد العرب"^(١٨)؛ وهو يعتبر أن إهمال الأقليات يتعارض مع الإيمان بأن القومية العربية فكرة إنسانية. وقد كان ثمة أحداث حركت منذ الثمانينيات بواعث هذا الاهتمام العربى بمسألة الأقليات، منها: التأثير الدرامى للحرب الأهلية اللبنانية الطويلة، وأحداث الفتنة الطائفية التي صاحبت العنف الأصولي في مصر، وتنامى حركات الاحتجاج الأمازيغية في منطقة القبائل الجزائرية، وتوسع الحرب الأهلية بين جنوب السودان وشماله، وأخيراً تداعيات الاحتلال الأمريكى للعراق، والتلويح بتفتيته وتقسيمه، والأخطر الدعوة الجديدة إلى إعادة هندسة المنطقة طبقاً لمعطيات جديدة سياسية، واقتصادية، وثقافية؛ ربما تنتهى إلى تعديل الخارطة الجيوبوليتيكية التي نعرفها الآن.

بيد أن الخطاب القومى الجديد لا يقف عند التحذير من إهمال مسألة الأقليات، ولكنه يتقدم بها خطوة أكبر بالتركيز على الحاجة إلى مقاربة ليبرالية نحو المشاركة السياسية. فعلى الدين هلال يعتقد أن مشكلة الأقليات يمكن أن تحل بتنفيذ مبادئ المواطنة؛ لأنها توفر

"مساواة بين المواطنين ، بغض النظر عن جنسهم ، أو دينهم ، أو لغتهم" (١٩). ويخلص قسطنطين زريق إلى أنه ما لم تضمن الديمقراطية والمساواة والكرامة ، وغيرها من الحريات السياسية للعرب كافة - بغض النظر عن أصولهم الدينية أو العرقية أو الاقتصادية أو الاجتماعية - فإن مشكلة الأقليات ستستحيل على الحل. وهذا الاهتمام بالمواطنة حداً ببعض أن يقطع جازماً بأن مشكلة الأقليات ليست إلا مشكلة الديمقراطية التي يشعر بها كافة المواطن (٢٠). وحداً ببعض الآخر إلى أن يجار بالدعوة إلى "عروبة جديدة خالية من القمع. عروبة تضع الديمقراطية في قمة جدول أعمالها" (٢١).

ويتدرج الاهتمام بحقوق الأقليات في الفكر القومي الجديد من الاعتراف بحق كل أقلية في إحياء لغتها القومية جنباً إلى جنب مع اللغة العربية (٢٢) ، إلى الاعتراف بحق الاختلاف الثقافي ، وإرساء أسس الديمقراطية الثقافية ، وتنمية الحقوق اللغوية والثقافية المختلفة لكل جماعة ، وصولاً إلى إدماج هذه التعبيرات المختلفة في نظام وطني جامع ، وبذلك تحترم حقوق الأقليات داخل كل قطر عربي ، وعندئذ ستجد الأقليات من مصلحتها أن تبقى جزءاً من الاتحاد الفيدرالي العربي بكيانها الخاص (٢٣).

ويقترح توجه فكرى آخر استراتيجي جديدة لتهدئة التوترات العرقية ونزع فتيلها . وتتكون هذه الاستراتيجية من تعزيز المشاركة السياسية ، وإقامة دولة اتحادية تحترم المجتمع المدني. ويفرق هؤلاء بين حل يمكن التوجه به إلى الأقليات الدينية ، وحل يتعلق بالأقليات القومية . ففيما يتعلق بالأقليات الدينية ؛ فإن الحل سيكون في إحلال الديمقراطية ، وإعادة إدخال النظام الملى بعد تطويره ، على الرغم من سمعته السيئة التي ترجع إلى سوء سمعة الإمبراطورية العثمانية . ولكن عندما يتعلق الأمر بالأقليات القومية فإن البعض لا يكتفى بالحل الديمقراطي ، ويشترط إلى حد الاعتراف بحق هذه الأقليات في الحصول على حق تقرير المصير والاستقلال (٢٤). وحل من هذا النوع الأخير - في ظروف المجتمعات العربية - سيطلق هوس الانفصال على أعتته لكيانات قبلية وعرقية وطائفية. ليس لها من مقومات الدولة شيء، لكنه حل يلتقى بأهداف إسرائيل والصهيونية (٢٥).

ونحن نرى - عوضاً عن ذلك - أن المقاربة الصحيحة لمشكلة الأقليات - بوجهيها القومي والديني- رهن بتعديل العلاقة الراهنة بين الدولة والمجتمع من علاقة ذات طرف واحد ، إلى علاقة شراكة حقيقية ، ينظمها عقد اجتماعي وترتكز على دعامتين أساسيتين ، لاغنى لأى نظام حديث عنها ؛ أولاهما : مبادئ المواطنة بما تعنيه من حقوق متساوية أمام

القانون . وثانيتها : مشروع وطنى يحظى بقبول سياسى عام ، وتنصهر فيه التكوينات الاجتماعية المختلفة ذات المنبت القبلى ، أو العشائرى ، أو الطائفى فى بنية اجتماعية جديدة تعلو على كافة التعدديات الصغرى ، ويتحقق فيه الانتماء الجماعى إلى دائرة أرحب هى دائرة الانتماء الوطنى، وتوزع فيه فرص التنمية ومكاسبها - جهوياً - توزيعاً عادلاً ، وتزدهر فيه المشاركة السياسية ، وتنمو علاقات المواطنة^(٢٦).

وإحياء المشروع الوطنى لكل قطر عربى هو الخيار المستقبلى الأكثر واقعية الذى لا بديل عنه إلا الحروب الأهلية والصراعات الطائفية والعرقية. ومن دونه لا يمكن تصور إمكانية تحقيق الوحدة القومية بين أقطار أخفقت فى تحقيق وحدتها الوطنية ، ولم ينضج مشروعها الوطنى نضجاً طبيعياً ليصبح لبنة حرة فى أى بناء مشترك للجماعة العربية ، يقبله العرب على أساس التعاقد الحر ، واحترام الخصوصيات الوطنية القطرية^(٢٧).

خامساً : المواطنة وجدلية العلاقة بين "الوطنية" و "القومية"

لقد كان الاهتمام حتى الآن منصباً على تطبيق مبدأ المواطنة فى الدولة الواحدة ذات السيادة باعتبارها الإطار القانونى والسياسى لممارسة حقوق المواطنة وواجباتها. وهذا الاهتمام بمبدأ المواطنة فى الدولة الوطنية لا يعنى إنكار الرابطة القومية التى تجمع أغلبية المواطنين فى القطر الواحد مع غيرهم من المواطنين فى الأقطار العربية الأخرى ، بما يرتفع بتلك الرابطة إلى مستوى الانصهار فى مواطنة قومية كلية.

ويشك البعض أن تكون الرابطة القومية قيماً على تنمية حقوق المواطنة فى أى قطر عربى تنتقص منها. بينما يرى آخرون أن هذه الرابطة تثرى وتتوثق بانتصار المواطنة فى كل دولة وطنية. والمواطنة القومية لا تؤول إلى مواطنة كاملة متساوية إلا عندما تذوب الدولة - كلياً أو جزئياً - فى كيان فيدرالى موحد ، تتنازل له الدول المندمجة فيه عن كل أو بعض سيادتها ، ويتساوى فيه جميع المواطنين فى الدول المندمجة فى الحقوق والواجبات. إن العرب اليوم - واقعياً - هم حاصل جمع أوطانهم المتحدة القائمة.

والدولة الوطنية العربية الراهنة هى أول تجربة للعرب فى الدولة والوحدة ، وممارسة المجتمع السياسى المنظم القائم على أساس مبدأ المواطنة الواحدة بلا تمييز أو تفريق ؛ حتى وإن كان المبدأ ناقصاً لم يكتمل. إذ ما زالت كل دولة وطنية فى الوطن العربى تضم فى إطارها تشكيلات اجتماعية تنتمى إلى مرحلة ما قبل الدولة. ودمج التشكيلات واستيعابها فى الكيان

الوطني الواحد مهمة تاريخية ، وما لم تنجح الدولة الوطنية في إنجاز هذه المهمة التاريخية فلن يتأخر فقط حلم الدولة القومية ، بل سنخسر رهان الدولة الوطنية. ونتساءل عندئذ مع الأنصارى كيف يمكن تحقيق الوحدة العربية بين أقطار لم تتحقق وحدتها الوطنية؟! وهذا واحد من الدروس التي تعلمناها من الخبرة الأوروبية ، فالكيانات الوطنية الأوروبية التي اكتملت ونضجت هي التي راحت تعمل طوعاً - لا كرهاً - على بناء وحدتها الأوروبية.

لكن الفكر القومي الجديد - وقد اعترف بشرعية نظام الدولة العربية القطرى - لم يخف مخاوفه من الهوية الوطنية ، لأنها تمثل التحدى الأكبر للهوية العربية والوحدة العربية. فإذا كانت الدعوة إلى القومية العربية تجذب بؤرتها في هوية عربية ، فإن هوية وطنية منافسة تشكل خطراً على هذا الهدف^(٢٨). ومشكلة الهوية - في الواقع - لا تشكل تهديداً للهوية العربية فقط ، وإنما يعتبرها البعض تهديداً أيضاً للدول القطرية^(٢٩) ذاتها ، وخصوصاً تلك التي لم تكتمل فيها عملية التكامل الاجتماعى والسياسى للتشكيلات العرقية والطائفية ، ولم ينخرط فيها المواطنون في علاقات مواطنة ، وعندئذ قد تعبر الأزمة عن نفسها في صورة فتن طائفية ، أو حروب أهلية تعكس هذه الرابطة القوية بين الهوية والتكامل ، حيث ينطوى الاختيار بين هويات متنافسة على استبعاد أو اغتراب أحد القطاعات أو التكوينات الاجتماعية من المجرى الرئيسى للحياة السياسية العامة في الدولة القطرية^(٣٠).

وقد يكون امتلاك هوية وكيان مميزين للدولة القطرية أمراً مهماً لتبرير شرعيتها ، وعدم وضعها موضع التساؤل. فتلجأ كل دولة إلى ابتكار تاريخ وطنى ، واستدعاء أساطير وطنية حتى وإن اقتضى ذلك "فصل تاريخها كتاريخ قطرى"^(٣١) ، وقد شهدت أقطار عربية محاولات من هذا القبيل كإحياء الفرعونية في مصر ، والفينيقية في الشام ، والأمازيغية في المغرب العربى، ولكنها محاولات لم يكتب لها نجاح كبير لأن هوية الدولة الوطنية لم تكن تتناقض مع العروبة ، فهى كما تقوم على العروبة والإسلام فإنها تقوم أيضاً على التاريخ القطرى. والتناقض موجود فقط في رءوس دعاة العزلة عن الفضاء العربى.

ومن يمن الطالع أن مصر وغيرها من الأقطار العربية التى ظهرت فيها نغرات الهوية الوطنية ، هى الأقطار نفسها التى قبلت دون غيرها من الأقطار التى فتحها العرب بعد الإسلام دين العرب وقوميتهم ، بينما قبل الآخرون كالفرس والأتراك دين العرب ، ورفضوا قوميتهم.

يقول أبو سيف يوسف "يتعذر على دارسى تاريخ مصر العربية أن يحيطوا بعلاقة العرب بالأقباط من جوانبها كافة إذا لم يضعوا عامل التفاعل الحضارى بين ثقافة العرب الفاتحين وثقافة الأقباط فى المكان الصحيح بين مجمل العوامل الرئيسية التى أسهمت فى تخلق مجتمع من المسلمين والأقباط ، يتميز بدرجة عالية من التجانس والتماسك"^(٣٢). وطبقاً لعبارة لجمال حمدان المكثفة: "إذا كان العرب قد عربوا مصر لغوياً ودينياً فقد مصرتهم مصر حضارياً ومادياً". وقد قوّم العرب والمسلمون حضارة مصر القديمة تقوياً إيجابياً ، لكن الحضارة المصرية القديمة خمدت جذوتها ، ولم يبق منها غير عناصر امتزجت بحياة المصريين عبر الحضارات التى تابعت على أرض مصر. وقد كان أبو خلدون ساطع الحصرى أبعد نظراً من طه حسين عندما قال له : "إن دعاة الوحدة العربية لم يطلبوا من المصريين - ضمناً ولا صراحة - أن يتنازلوا عن مصريتهم ، بل إنهم يطلبون إليهم أن يضيفوا إلى شعورهم المصرى الخاص شعوراً عربياً عاماً ، وأن يعملوا للعروبة بجانب ما يعملونه للمصرية.." ويسأل الحصرى مستنكراً : "وهل لديكم ما يدل على أن العروبة والمصرية ضدان لا يجتمعان ، وعنصران متعاكسان لا يمتزجان؟! "^(٣٣).

والحق أن التناقض بين الهوية الوطنية والهوية القومية فى الأقطار العربية ذات الأقلية الدينية كان أقل حدة ومدعاة للتوتر منه فى الأقطار ذات الأقليات غير العربية كالعراق والسودان . فمن ناحية كان المسيحيون العرب جزءاً من حركة القومية العربية ، ولعبوا دوراً بارزاً فى التأكيد على مركزية الهوية العربية ضد الهويات المنافسة ، وخاصة التركية. وفى وقت مبكر من الثلاثينيات طرح مكرم عبيد فكرة أن المصريين عرب ، كما أن الأقباط كأقلية دينية لم ينته بهم الأمر إلى أن يُعزلوا ، أو يُبتزوا ، ولم تستقطبهم الحروب الصليبية القديمة ، ولم يستدرجوا فى العصر الحديث إلى القبول بحماية أجنبية (تحت وعد حماية الأقليات) وخاضوا - على قدم المساواة - حروب العرب فى العصر الحديث ، وأبلوا بلاءً حسناً.

أما الأقليات غير العربية فى الدولة القطرية التى اختارت هوية عربية نهائية كالأكراد فى العراق فقد دفعها التهميش والإقصاء والجور على حقوقها القومية والثقافية إلى أن تُبتز وتُستدرج ، وتكون أحياناً - كما فى الحرب الأمريكية الأخيرة على العراق - عوناً لأعداء وطنها وأمتها ، وباباً للتدخل الأجنبى ، على حين أن تاريخها كان عكس ذلك على طول الخط.

وهكذا فإن تكريس حقوق المواطنة في الدولة العربية كأساس لإحياء مشروعها الوطني ، وتعزيز التكامل الاجتماعي بين المواطنين بمختلف مشاربهم ، ونفى المعايير التي تقيم تفرقة بين مكونات الجماعة الوطنية على أساس العرق أو الدين ، والاعتراف بكل الخصوصيات الصغرى توطئة لإدماجها في هوية قومية كبرى ، كل هذا سيحقق تصالحاً جديلاً بين "الوطني" و"القومي" ، ويجعل كل قطر لبنة حرة في أي كيان عربي فيدرالي أو كونفيدرالي يقوم على الاختيار الحر ، دونما قهر أو إكراه.



هوامش الدراسة

- (١) انظر: أبو خلدون ساطع الحصري؛ العروبة أولاً، ورد في الأعمال القومية لساطع الحصري، سلسلة التراث القومي، القسم الثاني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٥، ص ٩ - ١٣٦١.
- (٢) انظر: قسطنطين زريق؛ الأعمال الفكرية الكاملة للدكتور قسطنطين زريق، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٤م، ص ٦٣٨ - ٦٣٩.
- (٣) راجع: منيف الرزاز؛ الأعمال الفكرية والسياسية، دار المتوسط، بيروت، ١٩٨٥م، الجزء الأول، ص ٦٥.
- (٤) المرجع السابق؛ ص ٧٦.
- (٥) انظر: في فكرة الوطنية والمواطنة عند الطهطاوي: عبد العزيز الدوري؛ التكوين التاريخي للأمة العربية، دراسة في الهوية والوعي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٨٦م، ص ١٤٣ - ١٤٤.
- (٦) ناقش خالد الحروب أسباب ضمور مبدأ المواطنة في فكر القوميين، وعزاها إلى غلبة النزعة العسكرية الألمانية على فكرهم، أكثر من النزعة الحقوقية الفرنسية. انظر خالد الحروب؛ مبدأ المواطنة في الفكر القومي العربي: من الفرد القومي إلى الفرد المواطن، المستقبل العربي، العدد ٢٤٢، فبراير ٢٠٠١م، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص ١٣٣.
- (٧) انظر: محمد عزة دروزة؛ نشأة الحركة العربية الحديثة: انبعاثها ومظاهرها، وسيرها في زمن الدولة العثمانية إلى أوائل الحرب العالمية الأولى، تاريخ ومذكرات وذكريات وتعليقات، المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٧١م، ص ٩٥.
- (٨) انظر: عصمت سيف الدولة؛ الديمقراطية والوحدة العربية، ورقة مقدمة إلى ندوة أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٤م، ص ٧٧٩.
- (٩) انظر: طارق البشري، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، دار الوحدة، بيروت، ١٩٨٢م، ص ٦٨٨.
- (١٠) راجع: أحمد كمال أبو المجد، رؤية إسلامية معاصرة: إعلان مباديء، دار الشروق، القاهرة ١٩٩١م، ص ٣٧.
- (١١) انظر: أبو سيف يوسف؛ الأقباط والقومية العربية، دراسة استطلاعية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٨٧م.
- (١٢) انظر: السيد ياسين؛ تحليل مضمون الفكر القومي العربي، دراسة استطلاعية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الرابعة، ١٩٩١م، ص ١٤٥.
- (١٣) انظر: Albert Hourani; Minorities in the Arab World, Issued under the Auspices of the Royal Institute of International Affairs, London, Oxford University Press, 1947.
- (١٤) في فصل عن الفكر القومي العربي في ثمانينيات القرن العشرين عالج الدكتور يوسف الصوانى قضية الأقليات والديمقراطية. راجع: القومية العربية والوحدة في الفكر السياسى العربى، سلسلة أطروحات الدكتوراه (٤٧)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٣م انظر: ص ١٣٣.

- (١٥) راجع : السيد ياسين ، مرجع سبق ذكره ، ص ٨٤.
- (١٦) انظر : خالد الحروب ؛ مرجع سبق ذكره ، ١٣٩.
- (١٧) نشر هذا المقال الذى كتبه محيى الدين محمد فى مجلة الآداب العدد ١٠ السنة ٩ فى أكتوبر ١٩٦١م ص ٧٤ - ٧٦ ، وتضمنه الكتاب الثالث من سلسلة التراث القومى ، قراءات فى الفكر القومى ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٤م ، ص ٢١٩ - ٢٢٤.
- (١٨) انظر : سعد الدين إبراهيم ؛ نحو دراسة سوسيولوجية للوحدة ؛ الأقليات فى العالم العربى ، قضايا عربية ، السنة الثالثة ، الأعداد ٣ - ٦ (فبراير - يوليو ١٩٧٦) ص ٥ - ٢٥.
- (١٩) وردت فى يوسف الصوانى ؛ مدخل سبق ذكره ، ص ١٣٥.
- (٢٠) من مداخلة لرضوان السيد ؛ فى المرجع السابق ، ص ١٣٦.
- (٢١) منسوبة إلى غالى شكرى ؛ فى المرجع السابق ، ص ١٣٨.
- (٢٢) انظر : إسماعيل صبرى عبد الله ؛ وحدة الأمة العربية : المصير والمسيرة ، مؤسسة الأهرام.
- (٢٣) المرجع السابق ؛ ص ١٢٤.
- (٢٤) منسوبة إلى سعد الدين إبراهيم ؛ فى مقابلة له مع يوسف الصوانى ، مرجع سبق ذكره ، ص ١٣٩.
- (٢٥) انظر : تفصيلاً فى مخططات إسرائيل والصهيونية لتفتيت المنطقة العربية ، وتقسيمها إلى دويلات طائفية وعرقية الفصل الرابع الذى كتبه ساسين عساف فى كتاب ؛ النزاعات الأهلية العربية : العوامل الداخلية والخارجية ، محمد جابر الأنصارى (محرر) ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٧م ، ص ١٣٥ - ١٨٩.
- (٢٦) انظر : محمد إبراهيم منصور ؛ العولمة ومستقبل الدولة القطرية فى الوطن العربى ، المستقبل العربى ، السنة ٢٥ العدد ٢٨٢ ، أغسطس / آب ٢٠٠٢ ، ص ١٤٥ - ١٥١.
- (٢٧) انظر : محمد جابر الأنصارى وآخرون ؛ مرجع سبق ذكره ، ص ٤٤.
- (٢٨) انظر : نديم البيطار ؛ جذور الإقليمية الجديدة ، أو العمل الحدودى والتخلف العربى ، الدراسات الاقتصادية والسياسية ، معهد الإنماء العربى ، بيروت ، ١٩٨٣م ، ص ٣٤.
- (٢٩) انظر : سعد الدين إبراهيم ؛ الدولة العربية وسيناريوهات المستقبل العربى ، العدد ٤٨ ، سبتمبر ١٩٨٨م ، ص ٦ - ٧.
- (٣٠) المرجع السابق ؛ ص ٨.
- (٣١) انظر : نديم البيطار ؛ مرجع سبق ذكره ، ص ٣٤ - ٣٥.
- (٣٢) راجع : أبو سيف يوسف ؛ مرجع سبق ذكره ، ص ٨٣.
- (٣٣) كان طه حسين وأحمد لطفى السيد من دعاة الفرعونية فى مصر. وفى مقال نشرته مجلة المكشوف البيروتية (١٩٣٨م) قال طه حسين : "إن الفرعونية متأصلة فى نفوس المصريين ، وإنها ستبقى كذلك ، بل يجب أن تبقى وتقوى " ، وإن المصرى مصرى قبل كل شئ فهو لن يتنازل عن مصريته مهما تقلبت الظروف. وقد رد عليه ساطع الحصرى فى مقال بمجلة الرسالة فند فيه آراء طه حسين ، وحمل على دعوته بقوة ، انظر : مقال الحصرى فى كتابه : "آراء وأحاديث فى الوطنية والقومية" من سلسلة التراث القومى ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ط ٢ ، ١٩٨٥م ، ص ٧٥.