

الفكر القومي - وهي في

الأمم

سامي خشبة

قضايا الوعي والعمل والتطبيق (١٩٥٦-١٩٦٢)

(١) ربما تكون هذه الحركة قد بدأت بقدم الحملة الفرنسية على مصر وفلسطين أواخر القرن الاسبق ، وربما تكون لها مظاهر سابقة على حركة المقاومة ضد حملة نابليون ، في كل من مصر وسوريا وجبل لبنان ونجد العراق وتونس والجزائر ، اتخذت شكل تخلصات مخاض سابق لاوانه - لكيان عربي متميز داخل الخلافة العثمانية ، بهدف الخروج بهذا الكيان من قبضة العثمانيين بياشواتهم الاتراك وسناجقهم المماليك الشركسية وانكشاريتهم ، ومن جاءوا متسللين مسن نفرات تلك الدولة المتهاكمة من التجار الفرنسيين والاطاليين وفنصائل الدول الاوروبية صاحبة الامتيازات ... الخ .

(٢) ومن خلال هذا الصراع أصبحت قضايانا الوطنية وقصيتنا القومية الوطنية جزءا من حركة التحرر الوطني العالمية واكتسبت « الامة العربية » افاق الصراع الدولي من أجل وجودها القومي والاعتراف العالمي به .

المحلية ، والقضية القومية الوطنية ، مع قضايا المراعات الاجتماعية المحلية ، وانعكاساتها الفكرية والثقافية (٣) .

وفي هذا الوضع بدأت الامة العربية تواجه « الحالة » التي يفرض فيها التاريخ أن تهي الظاهرة نفسها ، وأن تتخذ الحركة التلقائية أو ناقصة الوعي ، مسارها اراديسا ، وفي وعي بدايتها : مكوناتها الخاصة وحركتها وتناقضاتها الداخلية والخارجية وتوعية الانتقادات والتميزات مع الظواهر المحيطة بها : أي انها بدأت تحتاج - وتفرض - الفكر الذي يستطيع أن « يكشف » لها ذلك كله ، وأن يمنحها الوعي اللازم لحركة محسوبة تستطيع « الظاهرة التاريخية » من خلاله أن تتحكم في مصيرها ، وأن تشارك في رسم مصير العالم الذي تعيش فيه .

في السنوات الاولى من الخمسينيات ، كانت الاجزاء المتناثرة من الوطن العربي ، تعيش مرحلة هامة من مراحل تاريخها الحديث : كانت تنهيا لاستقبال حقيقة انها ليست سوى الشظايا ، الكبيرة والصغيرة ، من الارض والناس والمجتمعات والنظم والمشاكل ، التي تمثل في النهاية ، وبالضرورة « امة » واحدة ، بما يستتبع ذلك من مسؤوليات ، وما يرتبط به من صراعات وتخلصات داخلية وخارجية ، وما يترتب عليه من تغير كيمي في اوضاع وعلاقات تلك « الشظايا » أو الاقطار ، وتغير في « منظور » كل من القضايا العملية والفكرية ، على كل صعيد سياسي - عملي ونظري - يمكن تخيله .

انها حقيقة من النوع الذي يترتب على اكتشافه واستقباله واستقراره في الوعي ، أي ايمان الناس به ، واتخاذها قاعمة للسلوك في مجالات العمل أو الفعل الانساني العديدة واللائهائية (الفردية والجماعية) أن يتخلق عصر تاريخي جديد ومختلف كيمي عن العصور السابقة عليه ، فهي اذن حقيقة من النوع الذي يرتب عليه ، وعلى نتائج استقراره في عالم الواقع التاريخي ، أن تتخذ « الظاهرة التاريخية المرتبطة به ، والظواهر التاريخية المحيطة بتلك الظاهرة الاولى ، وضعا جديدا ، من حيث شكلها ومن حيث مضمونها . وقد كانت « الامة العربية » هي تلك « الظاهرة التاريخية » التي شرعت تتخذ وضعا جديدا ، في شكلها ومضمونها في تلك السنوات ، من خلال وعلى قمة حركة التاريخ طوال ما يزيد على قرن ونصف قرن (١) حركة تلقائية او واعية ولكن بشكل منخبط وناقض .

فالامة العربية في تلك السنوات كانت تواجه وضعا مريبا ، امتزجت فيه القضايا الوطنية (المحلية) لكل قطر ضد القوة الاستعمارية « الخاصة به » بالقضية القومية الوطنية ، متمثلة في الصراع ضد نالوث اسرايل والصهيونية العالمية والامبريالية العالية (٢) ، وفي نفس الوضع التاريخي امتزجت القضايا الوطنية

وقد يكون من المهم هنا ، أن نضع ملخصاً ضرورياً لصورة هيكلية للوضع التاريخي ، السياسي والثقافي ، الذي انطلق منه الذهن العربي الى محاولة انجاز مهمته الجديدة حتى يكون ممكناً ان تصور الاساس الواقعي العملي الذي خرجت منه اتجاهات تلك المحاولة ، وأن تصور بالتالي السبب الكسامن وراء طيبة كل من تلك الاتجاهات (٤) .

(٣) كانت الصراعات الاجتماعية محلية أو « فطرية » بالضرورة ، ولكن الانعكاسات الفكرية والثقافية المعقدة ، خاصة تلك الصادرة من مصر ولبنان وسوريا والعراق ، كانت تشيع في كل مكان يستطيع فيه العرب القراءة « بلغتهم » ومع استثناءات قليلة . فقد اتخذت تلك الانعكاسات طابعاً « قومياً » في منطلقاتها بشكل عام ، وخاصة في مجال الدراسات التاريخية والدينية والأدبية ثم في نتيجتها النهائية ، وبالتالي فإن تلك الصراعات كانت تساعد على بلورة اجتماعية فطرية بينما كانت أصدأؤها وانعكاساتها العقلية تساعد على بلورة ثقافية قومية ، وقد أثبتت حركة الواقع فيما بعد أن الخطين كانا يسيران معاً في مسار واحد .

(٤) بالشكل الذي انعكست به في مجلة « الآداب » في السنوات التي سنخاتها ، وسيكون علينا أن نبرر هذا الاختيار بناء على المفهوم العام الذي سنحاول الخروج به من تلك الصورة الهيكلية للملخص .

الوضع السياسي العام :

كانت قد مضت نحو عشرة أعوام منذ انشئت الجامعة العربية ، وأصبح هناك أساس عملي يبرر النظر الى هذه المجموعة من « الشطيانا » أو ما كان يوماً يتمتع بكيان سياسي دولي « معترف به » - باعتبارها مجموعة « اقليمية » واحدة بتعبير القانون الدولي . هناك « شيء ما » أو أشياء تربطها بعضها ببعض ، وكانت قد مضت سنوات أقل من العشر على دخول هذه المجموعة تجربتها « الجماعية » الأولى : تجربة حرب فلسطين ١٩٤٨ - ١٩٥٠ ، بكل مرارتها وخيبتها على المستوى العملي المباشر والبعيد المدى ، ولكن بكل خيراتنا المباشرة : فلأول مرة يجتمع العرب كلهم - بشطايهم وفي حالة التشظي نفسها - حول قضية واحدة تدفع الى بؤرة الوعي الشعور بوحدة الهدف والمصير والوجود ، ولأول مرة يجتمع مقاتلون - نظاميون وغير نظاميين ، بدوافع تلقائية لا تزيد على الشعور الوطني القومي المباشر « البريء » أو بدوافع واعية ومنظمة ، مختلفة الاتجاهات ، جمعت مناضلين لهم مبادئ وايدولوجيات قومية ، أو دينية ، أو اجتماعية أممية (على نبرة هذه الفئة الأخيرة) أو حتى بدوافع « انتهازية » اقليمية متنوعة . وكان على هؤلاء جميعاً أن يقبلوا « التجربة » على غلاتها

أولاً ، ثم يفهم أكثر واقعية وتفصيلاً وعمقاً بالتدرج ، أنها التجربة التي أنضجت تنظيم الضباط الأحرار في مصر فمهتت بالتالي لشورة ٢٣ يوليو ، وهي التجربة التي أنضجت حزبي « البعث العربي » و « العربي الاشتراكي » في سوريا ولبنان والأردن فدفعتهما بعد قليل الى الاندماج والى التحول الى مرحلة جديدة عجلت بالتغيرات التالية في سوريا ثم في العراق ، وهي التجربة التي أسقطت الملك عبد الله في الأردن وأنضجت تنظيم الضباط الأحرار في مصر ومهتت لسقوط حكومات الاقليات بكشفها للحركة الوطنية وبعزل الملك عن الجيش وتصعيد الحركة الوطنية وتنمية انحس القومي ، وهي التجربة التي أدت - ضمن عوامل أخرى - الى انضاج جناح كبير من التيار الديني (الاخوان المسلمون) ودفعت هذا الجناح الى الالتقاء بالحركة الوطنية ، وهي التجربة التي كشفت عجز وقصور كل الانظمة العربية التقليدية دون استثناء وكشفت - وما تزال - الدور الحقيقي للملكيات

البيوتات والاسر الاثوفاطرية الخائنة - من التجاهل التام للحركة الوطنية والقومية الوطنية ، الى محاولة ضربها ، الى محاولة احتوائها وانحراف مسارها بالكامل وعكسه ، وهي التجربة التي نشأت من خلالها للمرة الاولى قيادة عسكرية عربية موحدة - ربما كانت اول اشكال « العمل » الوحدوي ، ثم هي التجربة التي دفعت الحركات الوطنية القطرية ، بخلق الاحساس بوجود قضية قومية وطنية ، الى المواجهة المباشرة مع الاستعمار العالمي بوصفه « قوة عالية واحدة » لا دولا متفرقة ، وبوصفه قوة تتزعمها الولايات المتحدة الاميركية التي اضطرت الى خلع قطاع الديموقراطية والاستجابة لمطالب « الشعوب الصغيرة » لأول مرة بعد الحرب الثانية في ساحة القضية الفلسطينية ، وهذا هو ما أسقط في مصر بعد قليل مشروع الدفاع المشترك وأشعل النضال في سوريا الشيشكلي وعراق الهاشميين ضد هذا المشروع الى أن أسقطه شعب العراق نهائياً في صورته الجديدة عام ١٩٥٨ ، الامر الذي وسع وعمق جنبات القضية القومية الوطنية ، وجعلها تجري على ساحات مختلفة - الى جانب الساحة الفلسطينية ، ولكن ضد عدو تكشفته أبعاده الحقيقية فلم يعد مجرد « المهاجرين اليهود » ، أو مجرد « دولة اسرائيل المزعومة » وانما هو الثالوث الذي ذكرناه من قبل ، وأخيراً فتأها التجربة التي كانت - ولا تزال - امتحاناً صعباً لليسار الشيوعي وللمجموعة الاشتراكية ، أدى - ضمن عوامل أخرى ، وما زال يؤدي ضمنها - الى تفتيح مجالات جديدة أساسية أمام العمل النظري والتطبيقي ، في مجالات الشورى واساليبها وقواها ، وقضايا القومية والنضال الوطني القومي ، والعلاقات الدولية وأساليب ادارتها ، والمفزي التاريخي لتساعد تأثير القوى الجديدة التي تطرحها حركة قومية لا يمكن عملياً أن تحقق اهدافها الا من خلال مسيرة طويلة نضالية في مواجهة الاستعمار العالمي - دوله وشركاته المتعددة الجنسية وأجهزته بخططها وشبكاتنا التي لا تنتهي - وفي مواجهة الطبقات المستغلة وأنظمتها السياسية وأجهزتها ونخالفاتها ... الخ ، ثم في مواجهة التخلف بأنواعه ومجالاته .

الوضع السياسي للاقطار العربية :

في تلك السنوات الاولى من الخمسينيات ، كانت كل دول المشرق العربي - حيث تقوم فلسطين في وسطها - قد نالت استقلالها الوطني - الشكلي على الأقل ، وكانت مصر وسوريا قد حققنا استقلالاً حقيقياً وشرعياً في اول عملية تاريخية لتغيير الطبيعة الاجتماعية للسلطة وللغنائ الحاكمة ، بينما كانت عناصر الثورة الوطنية - وذات المحتوى الاجتماعي المتقدم - تستجمع قواها في العراق والجزائر وجنوب اليمن ، ثم في تونس والمغرب ، وكان السودان ، جنسب الوطن العربي ، قد استكمل استقلاله الوطني . ونحن نعرف ما يترتب على الاستقلال الوطني ، وظهور الدولة الوطنية والبدء بتغيير التركيب الاجتماعي - لتحقيق أهداف عملية بحث - من ازدهار ضروري للثقافة القومية وايقاظ للشعور القومي بالتالي (ولنا عودة الى هذا الجانب في النقطة التالية) . وكانت بعض الدول المستقلة قد نبتت (ولو شكلياً) منظوراً قومياً وضعته في مرتبة العقيدة التشريعية للمجتمع ، بذكرها في الدستور أنها « جزء من الأمة العربية » ، وكانت أحزاب وتنظيمات سياسية (وغير سياسية) كثيرة قد ظهرت على أساس منظور قومي واع ، كان بعضها يشدد على الموقف الاجتماعي التقدمي صراحة (وعلى رأسها حزب البعث العربي الاشتراكي بفروعه القطرية في أقطار عربية كثيرة) ثم التنظيمات السياسية الجديدة - الرسمية - في مصر ، واتفتى بعضها بالمنظور القومي مع اصرار على « تأجيل » الموقف الاجتماعي المتقدم (مثل حركة القوميين العرب) ، كما ظهرت قوى منظمة انطلقت من منظور ديني (اسلامي) ، وحاولت أن تتحرك

الوضع الثقافي والفكري :

وحيثما انتصف القرن العشرون ، كانت العقيدة العربية قد قطعت مراحل واسعة حقا في مسيرة ذات شعب عديدة ، ولكنها تؤدي جميعا - بمنطق وقانون التاريخ ذاته - الى غاية واحدة . ولكن المسيرة نفسها لا تنتهي بالوصول الى تلك الغاية : غاية التطابق الحي بين انتاج الامة الفكري وبين حياتها ، وهو التطابق الذي لا يلفسي التناقض الخلاق بينهما ، بل يفترضه كشرط لتطور الفكر والحياة معا ، وانما هو تطابق يلغي التناقض بين الموتى والحفريات المتحجرة حيث لا يكون للحياة القائمة ، الفكر الذي يعبر عنها ويتناقض معها في ارتباط بها ، بينما يكون الفكر القائم معبرا عن نمط من الحياة أصبح القسم الاعظم من مكوناته الاساسية منسيا في متاحف الآثار القديمة ، ورغم ذلك فليس من الصواب أبدا أن نزعج بأن العقيدة العربية في تلك السنوات الاولى من الخمسينات كانت قد حققت ذلك التطابق الحي مع الحياة العربية . ولكننا نستطيع القول بثقة ، بانها كانت قد وضعت قدميها بالفعل على الطريق الصحيح .

وكانت الشعبة الاولى للسيرة ، هي عملية اكتشاف الغرب ، التي اتخذت نطاقا واسما ومنظما ونقيا في دولة محمد علي الكبير على ايدي المبعوثين المرين الى فرنسا في نهاية الثلث الاول من القرن الماضي ، وهي عملية بدأت من محاولة اكتشاف واكتساب كل شيء : من آداب المائدة الى الدساتير والنظم السياسية ، الى المراحل البخارية وطرق المواصلات ، الى أنواع الفنون الغربية والنظم الاقتصادية والإدارية ، الى الفلسفات المتناقضة بمنهجها في التفكير والبحث ، ووصلت مع الزمن ومع تشعب التطور الاجتماعي ومصادر التأثير الخارجي الى محاولة « الانتقاء » من الغرب ثم السى تبني صراعاته ومشاكله على أساس - أيضا - من مفاهيمه ومنطقاته هو الخاصة .

واختلفت درجة تغفل كل من هذه الاستعارات في كياننا بحسب شروط « نوعية » أو موضوعية و « شكلية » أو ذاتية كثيرة . فلم يكن من الممكن أن يتساوى تغفل الليبرالية السياسية مع نفس درجة تغفل اقتصاد السوق ، وبينما لم يكن من الممكن أن يصل تغفل « التكنيك » الصناعي الى نفس درجة تغفل وسائل الاتصال الجماهيري ، فإن الاخلاقيات الليبرالية ومبدأ المساواة المرتبطة بالمسؤولية الفردية لم تصل الى نفس درجة تغفل التكنيك الصناعي حتى في « الجزر » الصناعية أو الحضرية المزودة بخدمات التكنيك الغربي الحديث ، والتي نشأت حاملة معها قيم القرون الوسطى الزراعية - القوسية - وسط بحار الريف أو الصحارى العربية ، وبينما كان من الممكن أن نستدير نظام التعليم كله ، ومعظم مناهجه في العلوم الطبيعية والإنسانيات ، فلم يكن من الممكن موضوعيا أن تتحول هذه المناهج من مجرد معلومات نفعية أو لا نفع فيها الى ايدولوجية أو تصور عقلائي شامل عن الكون والتاريخ . ولكننا لم نكن « نستدير » من الغرب ، ولا نتطور ذاتيا في ضوء ما نستديره ، بحرية .

كان الغرب « يحقن » في جسدنا وفي عقلنا ، وكانت استقراطينا اللاقومية ، وطبقا المتوسطة التي لم تنشأ من خلال تطور اقتصادي يجعلها خصما « قويا » للمحتلين الأجانب ، وانما نشأت أساسا من خلال تطور سياسي وإداري ، لحقه تطور اقتصادي ضعيف ، هذه الطبقات كانت تواصل - بفهم استهلاكي فد - محاولة اقتناء اشياء أكثر غرابة وتضاربا واغراء مما تطبق تصوره أو استيعابه أو مقاومته . وكانت عناصر هامة من مكونات عقليتنا « الحديثة » هذه - السلفي الموروث منها أو المستحدث - أكثر ترهلا أو جودا من أن نستطيع تمثل هذا « الحقن » أو فرزه حتى نتبين الممكن المحتمل من المستحيل والواجب رفضه ، وبذلك تراكمت أو تجاورت ثقافات كل المصور ، ونادرا ما تحقق التفاعل الصحي بينها الا في حالات أفراد

على هذا الأساس ، ولكنها عمليا لم تستطع أن تتحرك أو توجد الا في الاطار القومي - أي في الدول أو في المجتمعات العربية (الاخوان المسلمون ، والتنظيمات التالية المرتبطة به ، كحزب التحرير الاسلامي ... الخ) وإذا فكرنا في النتائج العملية لتحركهم داخل الاقطار المختلفة ، تفكيرا « تعميميا » قليلا ، لاكتشفنا أنهم ساهموا جماهريا في تحريك مجتمعات وفتات معينة نحو الوجود السياسي حيث لا يكون لهم دلالة في النهاية الا الدلالة القومية ، ولا تأثير الا في النطاق القومي (والفكري أولا بالطبع) ، وكانت الحركات السياسية « الفتوية » - وسط الضباط أو المحامين أو المعلمين أو الطلبة أو العمال - قد تحولت تلقائيا أو بوعي نحو المنظور القومي من زوايا وبدجات متفاوتة - متخلصة من ايدولوجياتها الدينية والاقتصادية أو العنصرية السابقة ، مثلما حدث لتنظيم الضباط المصريين القديم (تنظيم عزيز المصري) أو لعناصر مختلفة من الحزب القومي السوري ، ولعناصر كثيرة من الوطنيين « المستقلين » - ولهم أهميتهم الكبيرة في مرحلة بعيدة عن النضج والاستقطاب الكاملين للحركة السياسية أو للحركات التقدمية الطابع والمشرذمة والخارجة عن حركات أكبر وأقدم منها فقدت قوة دفعها الاولى وترهلت لاسباب مختلفة .

ولكن الكثير من هذه الحركات التي نشأت وهي تحمل المنظور القومي أو تحولت اليه في مسار تطورها ، لم تكن قد تبينت بشكل كاف بعد الطبيعة « اللاقومية » الكامنة في الاجنحة اليمينية من الحركات الوطنية نفسها - رغم أن أهم تلك الحركات كانت قد تبينت العداء الاصيل الذي تكنه الرجيمات الحاكمة (القبلية وشبه الاقطاعية وشبه الرأسمالية) في كثير من الاقطار للمنظور القومي والمصالح القومية الامة ، وربما كان هذا القصور راجعا الى طبيعة مواقف تلك الاجنحة في مرحلة التحرر الوطني « الفكري » وهي مرحلة لم يكن مصدر الارتباط قد اتضح كاملا فيها بين الممارك الوطنية القطرية وبين القضية القومية الوطنية ، وبينها وبين قضيتي النضج الديموقراطي والتقدم الاجتماعي والتنمية الرقمنة بتوحيد الطاقات الاقتصادية والفنية والبشرية للامة : في هذه المرحلة لم يكن قد اتضح - اذا استخدمنا تعبيرات ماوتسي تونغ القديمة - من هم « الشعب » من الامة - في مرحلة معينة - ومن هم « أعداء الشعب » منها ، ثم من هم « الثوريون الى النهاية » بالنسبة للقضايا الثلاث المترابطة ، ومن هم توار المراحل المؤقتة الذين سينضمون الى اعداء الثورة في مراحل قادمة . وعلى أي حال فان هذا القصور كان مرتبطا في تصورنا بعاملين ، نعتل بهما هنا ، رغم أن مكانهما الطبيعي هو النقطة التالية ، اولهما هو عجز الفكر الثوري « العلمي » العالمي والمحلي بالتالي عن تبين الطبيعة الثورية لقضية القومية العربية تبينا كاملا (كانوا يظنونها جزءا من افرازات الفكر والمصالح البرجوازية كقوميات القرن التاسع عشر الأوروبية) وانبيها هو عجز الثقافة القومية (ثقافتنا نحن القومية) بما اتاحتها لها مرحلة التطور الليبرالي السابقة منذ منتصف القرن السابق من أدوات ، عن حل الكثير من قضايا الواقع القومي والكثير من قضايا الواقع ، في كل قطر على حدة (على المستوى النظري والعملي ، وفي مجالات الفلسفة كما في الاخلاق ، والاقتصاد ، والفكر السياسي .. الخ) وعجز الثقافة القومية بأدوات نفس المرحلة عن التحول الى ثقافة « قومية » فضلا اما للسبب السابق واما - معه - لانها تم تحل مشكلة الامة ، فتركت للثقافات السلفية ، والعرقية ، والطائفية الموروثة السائدة مهمة ملء الفراغ الفكري والعقائدي لدى الغالبية العظمى من جماهير « الشعب » في أمتنا ، الامر الذي يضعف حتى الان الحركة القومية الوطنية لحساب خصوصها « اللاقوميين » بطبيعتهم أو لاسباب مؤقتة في الداخل ، والاستعماريين أو قصار النظر في الخارج .

والثقافة العربية أولا ، ثم على « تمييز » ثقافتهم نائيا (١) ، وهي مناقشة كانت ستسارع دون شك بعملية تطوير الفكر الليبرالي والعقلاني للواقع القومي ودفعه الى التصدي لمشكلات وقضايا هذا الواقع بقدر ما كانت ستسارع أيضا بعملية انضاج وعينا الذاتي واكتشاف التمايزات القومية داخل اطار الثقافة « الاسلامية » الاكثر عمومية بكثير . والمدهش ان مثل هذه المناقشة ، قد بدأت في وقت مبكر ، على يد جمال الدين الافغاني في فرض ليبراليته المتزججة بالتصورات الدينية التي جعلته « يدافع عن الشرق » ، ثم استأثر الامام محمد عبده بهذه المناقشة كلها تقريبا لساحة الشعبة الرابعة - الدينية ، التي وان كانت هي اقدم شعب مسيرتنا الجديدة العقلية جنورا ، فقد كانت أيضا آخرها دخولا الى طريق تلك المسيرة . فحينما أصدر الشيخ علي عبد الرازق كتابه عن « الاسلام واصول الحكم » فانما كان يستند الى تيار « قوي الصوت » وان لم يكن هو التيار المتحكم بالفعل ، صنفته الشعب الأخرى ، وأضاف هو اليها من زاويته مساهمته الجديدة . ومن البديهي أن تشترك هذه الشعبة مع شعبة الاتجاه نحو الغرب في انفصالها الشديد عن الواقع : الاولى تنفصل عنه بالكلية ، والثانية تنفصل عنه بالزمن . ولكنها مثلها كانت تستطيع دائما ان تدفع الى كيان الثقافة القومية ككل - بوصفها النقيض الاكثر تطرفا - بالكثير من القضايا والمشاريع الصحيحة ، وعلى رأسها قضية اننا ننتمي الى ثقافة متميزة ، والشعور الثابت بهذا الانتماء ، والمحافظة على قطاعات عريضة - بل على اوسع القطاعات في الحقيقة - من جماهير الامة بعيدا عن تأثير « الاتجاه غربا » وعن تأثير النزعات الإقليمية التاريخية . وكما قلت قبلا عن الاخوان المسلمين ، انه على الرغم من قوة الجذب الى الوراثة التي مارستها هذه الشعبة ، فانها كانت نقيضا داخليا ، الصراع ضده او التناقض معه هو التناقض « الصحي » للثقافة القومية ، وهو في الحقيقة التناقض الرئيسي ، من حيث انه تناقض داخلي في مسيرة تطور هذه الثقافة القومية .

وفي السنوات الاولى من الخمسينات كانت هذه لشعب الاربع قد تشكلت في « كل ثقافي » وفكري واحد . شعبة الاتجاه غربا ، مثل شعبة التاريخ الاقليمي كاننا تتشجنجان تشجنجانتهما الاخيرة - في هدوء او في صخب عنيف ، وتقتربان بالتدرج من اكتشاف لا جدوى « الاغتراب » وغم « الرحلة اذا كانت « هجرة » كاملة في المكان او في الزمان . بينما شعبة اكتشاف الذات تنبصر بما يملكه السلفيون من كنوز يسيئون اليها بدفنها او باحراقها بدلا من البخور او بدلا من قنابل الدخان . وكان لا بد ان يمر اصحاب الاتجاه الى الغرب - بمدارسهم المختلفة - بأرض الوطنية الإقليمية قبل ان يكتشفوا المعنى الصحيح للوطنية القومية : فلا التحسر الوطني ، ولا الديموقراطية ، ولا العدل الاجتماعي ، ولا التنمية الاقتصادية او الحضارية ، ممكنة دون المنظور القومي ، ولا المنظور القومي نفسه بقادر على ان يتحول الى تطبيق قومي حقيقي - بل لا يمكنه ان يقوم كمنظور قومي الا اذا كان قائما على « العمل من أجل » تحقيق التحرر الوطني ، والديموقراطية والعدل الاجتماعي والتنمية المخططة . وبينما كان السلفيون يتراجعون الى الوراثة ويمعنون في اخفاء كنوزهم (وهي الكنوز التي تخص « الجميع » بالطبع) او في احراقها ، كان لا بد ان يقبل اصحاب اكتشاف الذات المزيد من « علمية » مناهج الفكر الغربي وموضوعيتها ، لكي يكون لاكتشافهم على المستويين النظري والتطبيقي قوة تأثير العقيدة ، وقدرتها بالتالي على « تحريك »

بمعينهم ، لم يستطيعوا ابدا ان يتحولوا الى تيار سائد متطور ، ربما لان احدا منهم لم يستطع ان يقدم « الحلول » الصائبة لمشكلات الواقع الحقيقية (١) . وبذلك ظلت الثقافة « الليبرالية » بعيدة عن ان تكون « قومية » حقا ، حينما وقعت من جانب في فخ الإقليمية ، ووقعت من جانب آخر في وهم الارتباط بالحضارة الغربية ، وتوهمت بعض فصائلها امكانية استبدال ثقافة الغرب بما ظنته ثقافة «دخيلة» جاءتنا من اواسط آسيا في القرون الوسطى ، من منطلق الوهم باننا بما استعترناه من الغرب أصبحنا جزءا منه ، وان ثقافته هي «الثقافة» . وكانت الشعبة الثانية للمسيرة هي محاولة العودة الى الوراثة ، الى ما قبل « الفتح » الاسلامي ، وكانت الدعوة الفرعونية ، نسمة الهلينية (او ثقافة البحر الابيض) في مصر ، والدعوة السورية الفينيقية في سوريا ولبنان (والعراق بشكل سطحي في وقت متأخر) هي اقوى ملامح تلك الشعبة التي كان لها خطورتها الفكرية في مصر ، والسياسية في المشرق . ولكن الشعبة الثالثة ، وتقدم الدراسات التاريخية - التي كان الدارسون الغربيون هم اصحاب الفضل فيها ، سرعان ما كجحت الخطرين ، اللذين ارتبطا - بشكل ما - مع النزعات الليبرالية من ناحية ، وفشلا من ناحية أخرى في الارتباط بالجانب الوطني (الاقليمي) من تلك النزعات الليبرالية .

وكانت الشعبة الثالثة هي محاولة إعادة اكتشاف الذات ، في التاريخ والتراث الادبي أولا ، ثم في الفلسفة والدراسات الانسانية العامة والتصوف نائيا ، ثم في الدراسات الفقهية واللاهوتية الدينية ثالثا ، اعتمادا على أنواع مختلفة من المناهج النقدية « العقلانية » لمدراس الوضعيين والعقليين في الغرب ، وأحيانا في اعتماد على ما وصلت اليه بعض هذه المدارس - من خلال الاستشراق بشأننا . كان المستشرقون - دون استثناء ومنذ البداية - ينظرون الى موضوعات دراساتهم من التراث العربي خاصة ، والاسلامي بوجه عام باعتبارها تمثل ثقافة متميزة عن ثقافتهم ، ولها قوانينها وقيمها واسمها الخاصة ، أولا ، ثم كانوا يعتبرونها ، سواء جاءت من العراق او الجزيرة او مصر او شمال افريقيا - او حتى من أندلس فيما بين القرنين الثامن والثالث عشر معبرة عن « كل » ثقافي واحد ، اي عن ثقافة واحدة امتدت - في أصولها القريبة منذ القرن الثالث الميلادي وفي أصولها البعيدة منذ القرن الخامس عشر قبل الميلاد على الاقل وتطورت وتفاعلت عناصرها ونمت وازدهرت ثم انتكست وضمرت الى القرن التاسع عشر . ويحدثونا الان ان هذه اللفة (العربية) تمر بمرحلة بقلعة وتجديد وبعث ، وتشير كل الاحتمالات الى انها ستعود مرة أخرى لتكون أداة أدبية عظيمة « (٢) .

ولسنا هنا في معرض البحث عن الحق الذي « شهدت بهه الاعداء » ولكننا في معرض التساؤل عن السبب الذي منج روادنا - من هذه الشعبة الهامة في بداية مسيرة « اليقظة » العقلية العربية - من التوقف عند هذا المعنى الهام الذي كان « المستشرقون » يبررون به احيانا عدم فهمهم - او عجز قرائهم الغربيين عن فهم الكثير من التفاصيل والاشارات والعلاقات المستمدة من التاريخ ، ومن التراث ومن الاسماء وغيرها المرتبطة بالتكوين الثقافي للعرب . ثم اننا نتساءل عن السبب الذي منع هؤلاء الرواد من مناقشة المستشرقين في الكثير من أحكامهم القائمة على الاقرار بالتمايز بين ثقافتهم

(١) انظر مثلا كتاب نيكولسون المذكور سابقا في قوله : « في نحو بداية القرن السابع من العصر المسيحي ، ظهر رجل يدعى محمد ... » ص ٢٧٧ . ان « تاريخنا » كسله عند نيكولسون ، على موضوعيته ، ليس سوى « تنوء » في العصر المسيحي الغربي .

(١) راجع في هذا الصدد كتابات عبد الله العروي ، حسن صعب ، الطيب التزني ، انور عبدالمك وغيرهم : الايديولوجية العربية المعاصرة ، تحديث العقل العربي ، الاسلام ، الفكر العربي في معركة النهضة .. الخ .

(٢) راجع نيكولسون ، تاريخ ادب للعرب ، ص ٢٢٤ كبريدج ١٩٠٧

المجتمع العربي ككل في اتجاه اكتشاف ذاته ، والتحرك السياسي والثقافي نحو تحقيقها في الوقت نفسه ، بالتحرر الوطني والديموقراطية والعدل الاجتماعي والتنمية .

هكذا كان الاطار العام اللازم لاستكمال الوجود القومي للامة قد اكتمل باستقطاب ونضج التغيرات والمتناقضات الداخلية في قلبه ، سياسيا ، واجتماعيا ، وثقافيا . أي ان « الشظايا » كانت قد اكتشفت انها تشكل « كلا » واحدا ، وانها نبعت من منبع واحد ، وان التاريخ لا يستقيم الا اذا حققت الكيان الواحد الذي يكتمل به وجودها الفعلي على مسرح التاريخ ، وان بقاها كشظايا يجعلها في حالة بين الوجود والعدم ، بين الكون والفاء ، والتاريخ - كالتبيعة - يتحرك ، وحركته - في مجملها - تقدم ، وهو لا يقبل مثل تلك الكائنات التي ترفض الحركة فتتبدد - او تتطور - بمنطق الوجود ذاته . ولكن التاريخ - بعكس الطبيعة - يتقدم في ضوء وعي الانسان ، وان كان وفقا لقوانينه الخاصة . وكان وعينا بالتاريخ - تاريخنا وتاريخ العالم هنا - هو فكرنا القومي . فكيف انعكس ذلك الوعي في « الآداب » ؟

لقد خرجت مجلة « الآداب » الى الوجود في عام ١٩٥٣ ، أي وسط هذا المناخ السياسي - الاجتماعي - الثقافي : وبصورها في بيروت ، التي كانت توشك أن تبدأ القيام بدورها الهام في الخمسينات والستينات بوصفها مركزا « حرا » تتواجد فيه وتتفاعل كل التيارات السياسية والفكرية في الوطن العربي بحريسة ، ثم بصورها عازمة على معانقة تطورات وهموم العقل العربي الاساسية ، في الادب خصوصا ، ثم في الحياة الثقافية - الفكرية بشكل عام ، وبصورها عازمة على تجنب الوقوع في شرك النظرات المسبقة الواحدية سلفية كانت ومعبرة عما هو « سائد » ومستقر وآمن ، أم كانت نظرات مغرية بقوة ما يعبر عنها من الاصوات الجديدة ، ولكنها عازفة - مع هذا التجنب - على الالتزام بما تراه محققا لحريتها من جانب ، ومحققا لقدرتها من جانب آخر على عكس ذلك المناخ المشابك العناصر المتحرك الى الامام في اطار « الكل القومي الواحد » للواقع السياسي - الاجتماعي - الثقافي العربي : لكل ذلك ، لا نقالي اذا قلنا ان « الآداب » في حد ذاتها ، وطبقا لمعايير ربع القرن الذي عاشته حتى الان وانطلاقا من معطيات اللحظة التي بدأت وجودها فيها ، كانت جزءا أصيلا من ذلك « الاطار » القومي العام ، وكان تقدمها - بعد سنوات « حضانتها » الاولى ، جزءا أصيلا - لا شك انه كان يتحقق بوعي كامل - من عملية التفاعل الحرة والصحية بين العناصر التي كانت - وما تزال - مشتركة في مسيرة تخلق « الكل القومي الواحد » نفسه ، وتحويله من مشروع واقعي الى حقيقة واقعة ، ومن مجرد امكانية في اطار صحيح ، الى وجود فعلي ، لا انفصال بين اطاره ، وبنائه ، ونسيج ذلك البناء .

كانت « الآداب » اذن ، وبكل المعايير ومهما اختلفت معها بعض المعايير ، جزءا من الحلم القومي ، من « الافعال » الرامية الى تحويل الحلم الى حقيقة ، في وطننا العربي منذ النصف الاول من الخمسينات .

ولذلك فان محاولة أن نتزع من « مادتها » طوال ربع قرن (أي من المادة المنشورة في نحو ثلاثمائة من أعدادها) ما نخسه بصفة « القومية » من الفكر ، هي محاولة عسيرة لاسباب عديدة ، ويكفي أن نتذكر ان كل ما هو ابدع أصيل في تلك الاعداد ، كان « قويا » في يقيننا ، من زاوية انه يعكس جانبا من الواقع الحقيقي الثقافي - السياسي والاجتماعي - السيكولوجي الذي تعيشه الامة ، ثم انه يحكم انطبعة الفعلية والفعالة للعمل الفكري ، يصبح جزءا من ذلك الواقع الحقيقي القومي أيضا .

ولكن من البديهي أن يتركز الاهتمام على الكتابات التي تناولت جوانب الوعي بقضية « القومية العربية » في حد ذاتها ، ورغم ذلك التركيز ، فسوف يظل « الكم » هائلا ، وأكثر مما يمكن استيعابه في دراسة مجدودة بعوامل كثيرة .

ولذلك رأينا الاكتفاء بالكتابات التي حاولت الوعي بقضية « القومية العربية » في السنوات التي خاضت فيها قوميتنا معاركها الاساسية ، في مجال الواقع السياسي ، ضد اعداء الخارج وبين متناقضات الداخل ، وهي الكتابات التي تركزت في مجال الفكر النظري والعمل التطبيقي ، سياسيا وايدولوجيا ، في المجالات المختلفة التي يتجلى فيها الوجود القومي . واذا لم يكن من الممكن منهجيا في الدراسات التاريخية من هذا النوع بشكل عام تحديد سنة بعينها القول بأن ظاهرة شاملة معينة قد بدأت أو انتهت فيها ، فانه قد يكون ذلك ممكنا اذا كانت الدراسة لا تغطي الا فترة قصيرة نسبيا من الزمن ، واذا كانت عملية نمو الظاهرة التاريخية قد عبرت بلحظة حاسمة على مستويات كثيرة مثل لحظة تأميم قناة السويس في مصر (٢٦ يوليو ١٩٥٦) التي أنتجت ما تلا ذلك على نطاق العالم من استقطاب بين اقوى الاستعمارية وقوى التحرر الوطني والديموقراطي القومية والاشتراكية ، وعلى نطاق الوطن العربي من استقطاب للقوى الوطنية القومية والقطرية (المحلية) من جانب واستقطاب للقوى الاستعمارية والصهيونية (اسراييل بينها) من جانب آخر ، الى لحظة العدوان الثلاثي على مصر ، الذي اقترن بتصعيد الثورة في الجزائر ، وتصاعد الحركة الوطنية القومية في المشرق العربي كله وخاصة في سوريا ولبنان والعراق ، وفي السودان جنوبا ، وفي تونس والمغرب غربا - أي ان العدوان على مصر قد استنفذ جميع القوى الوطنية القومية على النطاق العربي واستقطبها - كما استقطب اعداءها في الخارج ، وأصدقاءها العالميين ، وخصومها « القوميين » غير الوطنيين في الداخل ، وبلور وجودها وحدده ايجابيا وسلبيا ومنحها شعورا قويا بذاتها ، وخلق مرحلة « المد » العظمى الاولى لحركتها التي بلغت ذروتها في تحقيق الوحدة المصرية السورية ، ثم في طرد « الغزو الثاني » للوطن العربي الذي وقع على لبنان

والاردن بعد أسابيع من نشوب الثورة الوطنية القومية في العراق في يوليو ١٩٥٨ .

ثم قد يكون التحديد التاريخي ممكنا أيضا - على الطرف الآخر - إذا كانت عملية تطور الظاهرة التاريخية قد مرت بلحظة أخرى حاسمة مثل لحظة الانفصال وتحطيم الوحدة المصرية السورية (سبتمبر ١٩٦٢) وهي اللحظة التي تمثل القاع ، أو القرار في مقابل قمة أو ذروة حركة المد القومي الأولى عام ١٩٥٨ : اللحظة التي حددت استقطابات جديدة لقوى الحركة الوطنية القومية ، ومنحتها بعدها « الاجتماعي » على نطاق الوطن العربي كله ، كما حددت استقطابات جديدة - أو أظهرتها واضحة - للقوى غير الوطنية على نطاق الوطن العربي كله أيضا ، وحددت أيضا الأبعاد الاجتماعية لهذه القوى المعادية لعملية النمو القومي العربي التاريخية واستكمالها، بالإضافة إلى تحسيد مجال تحرك وتحالفات كل من القطبين « القوميين » العربيين على نطاق العالم .

وعلى هذا فقد حددنا مجال اختيارنا بين عامي ١٩٥٦ و ١٩٦٢ ، حتى يمكن أن يكون للدراسة مفرزاها وتماسك مادتها أو مادة موضوعها مما يساعد على استخلاص الملامح الرئيسية لتلك المادة .

ولكن بحكم طبيعة المجلة « الادبية » والثقافية العامة ، فإن الكتابات المنشورة فيها ، تبتعد عن التعبير المتخصص في موضوعات كثيرة عدا « الادب » بفروعه وقضاياها ، غير انها من جانب آخر تمتلئ بالكتابات ذات الطبيعة الفكرية ، والنغمة النقاشية حول القضايا الجوهرية المتعلقة بمسألة الوجود القومي العربي ذاته واتجاهه وحركته وارتباطاته وبرامج العمل لاستكمال كيانه السياسي .

ونستطيع أن نجمل هذه الكتابات في قسمين نسميها بشكل عام ، أو ندرجهما تحت عنوانين عامين على أساس انهما يتناولان الموضوعات المتعلقة ب :
أولا : قضية قومية الادب ، واللغة ، والثقافة .
ثانيا : قضية الوعي القومي ، في النظرية والعمل والتطبيق .

وقد يكون من المفيد أن نقدم من البداية قائمة بأهم موضوعات القسمين :

أولا :

١ - كمال الحاج : في آذار ١٩٥٦
● اللغة والقومية .

٢ - طه حسين : في كانون ثاني ١٩٥٨
● الادباء هم بناء القومية العربية .

٣ - رثيف خوري : في كانون ثاني ١٩٥٨
● واجبات الناقد في خدمة القومية العربية .

٤ - محمود المسعدي : في كانون ثاني ١٩٥٨ .
● حماية الاديب والقومية العربية .

٥ - نازك الملائكة : في تشرين ثاني ١٩٥٩

● الناقد العربي والمسؤولية اللغوية .

٦ - سهيل ادريس : في كانون ثاني ١٩٦٠
● ادبنا الثوري .

٧ - سلمى خضراء الجيوسي : في كانون ثاني ١٩٦٠
● ادبنا الثوري والموقف الحضاري .

٨ - علي بدور : في كانون ثاني ١٩٦٠
● المثقفون والمجتمع العربي .

٩ - علي بدور : في نوار ١٩٦٠
● نحو ادب قومي جديد .

١٠ - نازك الملائكة : في آب ١٩٦١
● أغلاط في تعريف الادب القومي .

١١ - علي الحلبي : في ايلول ١٩٦١ (زد على نازك)
● حول تعريف الادب القومي .

١٢ - لبيب الصباغ : في ايلول (زد على نازك)
● كلمة هادئة حول الادب القومي .

ويضاف إلى هذا القسم :

ندوة « الآداب » : الادب العربي المعاصر بين القومية والعالمية .

اشترك فيها : د. محمد مندور ، د. عيد القادر القط ، د. غنيمي هلال .

ثانيا :

١ - شبلي العيسمي : في نيسان ١٩٥٦
● التاريخ في خدمة الامة .

٢ - عبد اللطيف شرارة : في نيسان ١٩٥٧
● العروبة بين الفكر والعاطفة .

٣ - د. عبد الله عبد الدائم : في تموز ١٩٥٧
● القومية العربية والانسانية .

٤ - فريد أبو عيطة : في تموز ١٩٥٧
● نقد كتاب : « مع القومية العربية » .

٥ - ناجي علوش : في تشرين ثاني ١٩٥٧
● معنى التحرر العربي - مناقشة أخرى للكتاب السابق .

٦ - حكم دروزة : في كانون ثاني ١٩٥٨
● معنى التحرر العربي - رد على ناجي علوش .

٧ - مطاع صفدي : في تشرين ثاني ١٩٥٧
● نحو تجربة قومية .

٨ - انعام الجندي : في كانون اول ١٩٥٧
● حول كتاب « معنى القومية العربية » لجورج حنا .

٩ - د. عبد الله عبد الدائم : في شباط ١٩٥٨
● العربي الانسان .

الخلاف المباشر بين نازك الملائكة وبين كل من علي الحلبي ولبيب الصباغ (آب وأيلول عام ١٩٦١) لا نجد تعبيراً مباشراً عن ذلك الاختلاف في مصادر الفكر وفي أصول الاتجاهات الأيديولوجية بين الكتاب . ورغم ذلك الاختلاف «الاصولي» فإننا نادراً ما نلمس اختلافاً في تناول أو في المعالجة الشخصية بين الكتاب حين يتناولون قضية واحدة . في قضية اللغة لا يختلف كمال الحاج كثيراً مع طه حسين ، ولا تختلف معهما نازك الملائكة ولا علي بدور في شيء حول أساسية اللغة القومية لوحدة الأمة ، وحول ان وحدة اللغة هي الأساس الأول للوحدة القومية . يقول كمال الحاج ان اللغة هي الأساس الأول للقومية لاعتبارات فلسفية واجتماعية وتربوية : يتجسد الاعتبار الفلسفي من حيث ان اللغة هي وعاء الفكر ، ويتجسد الاعتبار الاجتماعي والتاريخي ، ويتجسد الاعتبار التربوي (واعتقد انه يقصد : الاعتبار الاخلاقي) من حيث ان الالتزام باللغة القومية يساعد على الربط بين التفكير والتعبير .

ويقول طه حسين ان « الشعر » هو المنشئ الأول للقومية العربية (وما الشعر ان لم يكن هو اللغة مصفاة نقية ؟) وهو الذي شارك في تكوينها وتقويتها أولاً بعد ان كونها واقامها القرآن . ويقول ان اللغة العربية كانت الجامع الوحيد للعرب قبل الاسلام على اختلاف اللهجات ، وان ظهور الشعر وغلبة الشعراء العظام فرض لهجة معينة ، فهو أول موحد للعقل العربي (وفي هذا تأكيد لفكرة ان اللغة وعاء الفكر والتراث) ثم كانت اللغة وسيلة لتدعيم الاسلام عن طريق محافظة القرآن على اللغة الواحدة في الاقطار العربية .

وتحذر نازك الملائكة من « التسبب اللغوي » ومن الاستسلام لركافة التعبير اللغوي أو للتدخل من قواعد اللغة التي هي منطقها ، والتي تقوم في الأساس على « المنطق » ذاته . وهنا نجد تعبيراً جديداً عن فكرة التطابق بين اللغة والفكر ، وبين اللغة والعقل ، باعتبار الفكر مادة العقل واللغة وعاء هذه المادة . وتناشد نازك الجيل الناشئ من النقاد ان يتجهوا الى انفسهم حين يكتبون تينبت الذهن العربي الخصب اثماره و « سرعان ما سوف تكتشف الامة المنابع الحققة في كيانها الفكري ، المنابع العربية التي لن يفتني الادب العربي بسواها ولا مصلحة له في سواها » .

ويؤكد علي بدور على ضرورة التركيز على دراسة التاريخ واللغة لتحقيق فهم « الشخصية القومية » وان اللغة العربية الفصحى هي الوحيدة ، وسيلتنا للتفكير والتعبير ، وهي الوحيدة الصالحة لان تنقل الخواطر والافكار بين ابناء العروبة بعضهم الى البعض ، ما دامت لسان وحدتهم الكبير ، ووسيلة الوحدة الفكرية بنوع

- ١٠ - د. عبد الله عبد الدائم : في آذار ١٩٥٨
- العقل الانقلابي والجمهورية العربية المتحدة
- ١١ - د. عبد الله عبد الدائم : في نوار ١٩٥٨
- معركة العرب معركة انسانية .
- ١٢ - ذوقان قرقوط : في شباط ١٩٥٩
- يقظة العرب وأمل البشرية .
- ١٣ - د. عزة النص : في نيسان ١٩٦٠
- التاريخ بين القومية والانسانية
- ١٤ - نازك الملائكة : في نوار ١٩٦٠
- القومية العربية والحياة .
- ١٥ - رجاء النقاش ، سليمان فياض ، جلال السيد ، علي بدور : في حزيران ، تموز ، آب ١٩٦٠
- مناقشة : « القومية العربية والحياة » .
- ١٦ - د. عبد الله عبد الدائم : في ايلول ١٩٦٠
- القومية العربية بين الشعور والعقل (حسم المناقشة) .
- ١٧ - د. عبد الله عبد الدائم : في تشرين أول ١٩٦١
- الديموقراطية وسيلة لتحقيق أهداف القومية العربية .
- ١٨ - د. عبدالله عبدالدائم : في تشرين ثاني ١٩٦١
- الاشتراكية والديموقراطية .
- ويضاف الى هذا التقسيم :
- ١ - شبلي العيسمي : في شباط ١٩٥٦
- حول الوحدة والاتحاد - برنامج عمل للنضال القومي .
- ٢ - عبد الجليل حسن : في آذار ١٩٥٦
- أزمة القيم في المجتمع العربي (مناقشة فكرية اخلاقية عامة) .
- ٣ - محيي الدين اسماعيل : في شباط ١٩٦٢
- عقيدة المثقف العربي اثوري - حول كتاب « القومية والوحدة » تأليف : عبدالله الريماوي

وغني عن البيان اننا سنحاول في السطور القادمة ، ان نبين الخطوط العريضة لاهم أفكار هؤلاء الكتاب واتجاهاتهم الفكرية ، واننا سندخل بالتعليق حيثما كان ذلك ضرورياً ، مستندين أساساً الى ما نتصور انه الخبرة ، والتي لا شك ان هؤلاء الاساتذة الكتاب رؤيتهم الخاصة الى نفس الخبرة المستفادة والمستخلصة من السنوات الحاسمة التي انقضت ، بمشاركاتهم ومواقفهم وأعمالهم التالية للسنوات موضع الدراسة ، وللسنوات القادمة .

أولاً : في قضية قومية الادب ، واللغة ، والثقافة :

نادراً ما حدد احد الكتاب في هذا القسم مصادر فكره - على اختلاف مشاربهم واتجاهاتهم ، وباستثناء

عنده على الفأب ناحية ضعف لا مجال لقهرها : وهي ان الانسان مهما عبّ من تراث حضارة أخرى ومهما تمثل هذه الحضارة ، فان عطائه الادبي يستمد جذوره المباشرة من تراثه هو ومن حضارته .

ويتناول علي بدور نفس الموضوع من زاوية مختلفة، ويستخدم مصطلح « التاريخ » بدلا من مصطلح « التراث » و « الحضارة » ، ويشير الى « الثقافة القومية » بنفس معنى « العراقة الموروثة من جيل الى جيل » ، فيقول ان تعميق مفهوم التاريخ القومي في ضمير الاجيال العربية ، سوف يؤدي الى تعميق مفهوم الثقافة القومية التي يتشكف بها الناشئة على ضوء هذا التاريخ القومي الاصيل . . . فاذا تعمق مفهوم الثقافة القومية ، امكن للادب القومي ان يبدأ نموه بشكله ومضمونه الثوريين المبدعين . . . (لا بد من) العناية بالتاريخ القومي أولا ، وبالثقافة القومية ثانيا ، ليكون لنا قيم أدبية وفنية وجمالية صحيحة .

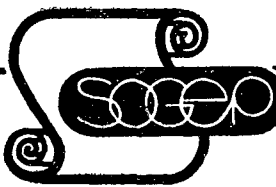
اما رؤيف خوري فيكتفي بطرح واحدة من اخطر قضايا « سوسولوجية الفن » عن علاقة جماليات الفن بالاصل او المصدر الاجتماعي للعمل الفني ، هذا الطرح المباشر البسيط : « فالمقاييس الفنية التي هي انسانية مشتركة لم تظهر في مكان ما الا متأثرة بالروح القومي وبالشكل القومي ، انها مقاييس انسانية ولكن عبر بوتقة قومية » ، فيكاد يفرينا بضرورة التخلي عن استخدام كل المصطلحات التي يقال ان لا علم ولا فلسفة بدونها .

خاص (التأكيد من جديد على تطابق اللغة والفكر والعقل) كل قصور عن استعمالها في سائر ضروب الفكر ، انما يعد رغبة مباشرة او غير مباشرة في تخليد ادب التجزئة وفكر التجزئة ، ومحاربة الوحدة العربية التي كانت تقوم من حيث التعبير عن الافكار ، على الكتابة بالفصحى ، وباطل كل تبرير للكتابة بالعامية ، باسم الفن .

ولا نجد خلافا او فارقا كبيرا بين سلمى الخضراء الجيوسي وبين علي بدور او رؤيف خوري في معالجتهم لموضوعي التراث والتاريخ .

تقول سلمى الخضراء ان « الاديب الذي لا تراث له اديب ضائع . فالادب والفن يتسلسلان في الامم حاملين خصائصها الاصلية المتميزة والتي تسند اي نتاج تجيء به اجيال من الخلاقين . في تسلسلها عبر اعصور يتطعمان بالروافد الجديدة ، بنكهات آداب وفنون التقياها ، وبطابع العبقريات الادبية المتلاحقة التي تنوئ الادب عصرا بعد عصر . ولكن الخصائص الاصلية التي تميز ادب امي وفنها وروحيتها تلازم كل نتاج جديد مبدع » . وتقول : « أن الابداع يحمل اصلته معه . فليس هناك ابداع مزيف او مصطنع او دخيل . فالدعوة اذن الى التثبيت بالاصالة انما هي دعوة توجه الى غير المبدعين . . . » . وتؤكد ان من اهم مميزات الثقافة انها تحتاج لكي تكون متمكنة في الاجيال والافراد ، الى عراقة موروثة من جيل الى جيل ، الى ما يمكن تسميته ب « الاختمار الثقافي » . وتقول ان الاديب العربي مهما درس التكنيك الغربي ووعاه فسيبقى

الشركة العامة لاستيراد وتصدير الورق والكرتون « سوجب »



SOCIETE GENERALE POUR L'IMPORTATION & L'EXPORTATION
DE PAPIER ET CARTON

BASTA, SALEH BEN YEHYA RD. BSAT BLDG.

البسطة ، شارع صالح بن يحيى ، ملك البساط

برقيا : سوجيبكارت

Cable :
SOGEPART - BEIRUT

Phones :
238659 — 242592
255383 — 303434 W/H

تلفون ٢٣٨٦٥٩ — ٢٤٢٥٩٢
المستودع ٢٥٥٣٨٣ — ٣٠٣٤٣٤

الذي يصل بابداعه في النهاية الى الارتباط بصور من الجمال والخير والحق لا علاقة لها بواقع امته ولا بحركة هذه الامة - ودوافع الحركة وقواها - نحو المستقبل . انها مشكلة تنبع من اختيار الاديب نفسه منذ البداية ، لا مما يخشاه المسعدي ، من أن يفرض عليه أحد - أو الدولة أو المجتمع أو الرأي العام - موقفا أو التزاما أو ايديولوجية بعينها .

وينعكس نفس الاختلاف على الموقف الذي نشأ بين نازك الملائكة وبين كل من علي الحلبي ولبيب الصباغ . رأت نازك ان كل ابداع ادبي هو أدب قومي ، يحمل خصائص وروح الامة التي ينتمي اليها المبدع ، وادخلت على حجتها مقولة نسبتها الى الداعين للالتزام تقول بأن كل ادب لا يتناول « قضاياها القومية » هو أدب غير قومي ، ورفضت بناء على هذه المقولة دعوة الالتزام كلها ، جملة وتفصيلا ، من الناحية الايديولوجية على أساس انها دعوة شيوعية ، ومن الناحية التطبيقية على أساس انها دعوة تؤدي الى افقار الابداع القومي وعزل قطاعات خلائقة وجديرة بالاحترام من هذا الادب عن مستوى التقييم والقبول العام . ويرد عليها علي الحلبي ردا بسيطا ومفحما وان لم يكن قد اقامه على قاعدته « النظرية » اليديهية : ان التزام الشيوعيين لا يتسبه في شيء التزام الوجوديين أو الفاشيين أو التزام الكاثوليين أو التزام القوميين الاشتراكيين . اننا نفهم من هذا الرد ان لكل نوع من تلك الانواع للالتزام أساسه الفكري ، وان هذا هو منبع الفروق والاختلافات بينها . ولا نفهم من رد الحلبي ان ثمة فروقا أخرى ، سابقة واكثر جذرية ، تقوم على اختلاف الموقف الاجتماعي من جانب ، واختلاف الرؤية الحضارية - الرؤية التي تصبغ كل أساس فكري لكل نوع من أنواع الالتزام بصيغة الثقافة القومية لصاحب الموقف الملتزم ذاته من جانب آخر . ان ارتباط الجانبين هو ما يحدد في النهاية « الدور » الخاص للموقف الملتزم في اطار وجوده القومي وعلى أساس انتمائه الاجتماعي . وهذا هو ما يجعل الالتزام موقفا حتميا ، يفرض « التزاما » ما حتى على رفض « فكرة » الالتزام . ولكن هذا الالتزام الجديد ، المبني على « تلقائية » الوعي ، ورفض أي مثل أعلى « مسبق » كما تصورت نازك عن أدب القرب ، هذا الالتزام الجديد لا بد ان يؤدي الى الالتزام بالنكوص الى الخلف ، لان التلقائية تستسلم بالضرورة للدوافع الاقوى - وصاحبها يتصور انتفاء كل أنواع الدوافع - والدوافع الاقوى هي الدوافع السائدة والمستندة الى تراث التاريخ كله : وتراث التاريخ كله يشدنا الى الماضي ، حيث « المثل العليا » التي فات زمانها ، ولان رفض أي مثل أعلى « مسبق » يختاره الاديب أو الفنان بوعي ، معناه الاستسلام أيضا للمثل الأعلى الذي سبقه الزمان ، لانه لا فن دون « مثل أعلى » سواء في الشكل أو في مضمون التجربة .

ويكاد الدكتور سهيل ادريس يقف وحده في التعبير عن ضرورة حرية الفكر لازدهار الادب القومي ولتمكينه من الالتزام الحي والواعي بالثورة العربية ومساندتها ومساعدتها في بناء الانسان العربي والعقل العربي الجديدين . يقول سهيل ادريس : « . . ان اخطر قضية يواجهها الادب العربي الحديث في فترته الثورية هذه ، هي قضية « حرية الفكر » . فما دام الاديب مدعوا بطبيعة الفترة التي يعيشها الى ان يشارك في قلب مفاهيم بالية واحلال مفاهيم ثورية محلها ، فانه لن يتمكن من أداء رسالته اذا لم يضمن له قدر كاف من الحرية الفكرية التي لا تجاوز الحق اذا قلنا انها غير متوافرة في معظم البلدان العربية » .

انه يتحدث هنا عن حرية ملتزمة ، حرية تمكن الاديب من الالتزام بوعي ، ومن المشاركة في الحركة التي تضمها وتحملها « الفترة التي يعيشها » الاديب ، وهي فترة ثورية ، ولكي يتمكن من « أداء رسالته » وهي ان « يشارك في قلب مفاهيم بالية واحلال مفاهيم ثورية محلها » .

ومع هذا فقد سبق ان نشرت المجلة لمحمود المسعدي حديثا يحمل مفهوما آخر عن حرية الاديب ، يختلف مع حديث سهيل ادريس في الاصول والمنابع . ولكنه نادرا ما يختلف معه في النهايات والنتائج . يقول محمود المسعدي : « . . وحرية الاديب هذه التي لا تجب حمايتها كقدس ما يحمي من القيم البشرية لا تحتل أي حصر ولا تحديد لانها في جوهرها ، مطلقة ، او لا تكون . فانه لا يكفي ان تعتق الاديب من رق المسؤوليات السياسية او الدعاية لوضع اقتصادية او اجتماعية او سياسية معينة لنضمن حريته كاملة ، بل يجب ان يكون اطلاقنا له في ميدانه الخاص به ، ميدان الفكر والادب ، اطلاقا كاملا لا قيد فيه ، فلا نحاول ان نحمله على ايديولوجية معينة » . ان هذا النوع من التصور الليبرالي عن « حرية الاديب » الذي يبدو متناقضا مع الفهم الذي عبر عنه سهيل ادريس : الفهم الذي يمتزج فيه المفهوم الوجودي مع المفهوم الواقعي عن الالتزام ، وتميز فيه الدعوة الى المشاركة في الحركة الثورية في المجتمع من اجل تغيير هذا المجتمع وقلبه ، اقول ان التصور الليبرالي الذي عبر عنه محمود المسعدي غالبا ما يتضمن في قلبه نفس الولوج بالقيم الانسانية الدفعة ، ونفس الاعزاز للحرية الانسانية والاجتماعية والعدل ، حتى من خلال الاحترام للقيم المطلقة الطيبة ، قيم الخير والحق والجمال ، والرغبة في سمو الانسان وحمايته من اشر والقيح والاذلال . ولكن تبقى المشكلة الاساسية لهذا الموقف « النبيل » ، والتي تنبع من حرص الليبرالي الاخلاقي والجمالي على ابعاد شرور العالم وقبائحه عن عبقريته الخاصة ، بما يعني - انعكاسا - حرصه على عدم « التورط » اجتماعيا في موقف يفرضه على نفسه . . ولا يفرضه عليه احد ، الامر

ومن المؤكد ان حركة الادب القومي « المتزم » قد اكتشفت تلك المبادئ العامة منذ زمان بعيد . أما قضية استمرار « سيادة » اصحاب المثل الاعلى المشدود الى الماضي ، فتلك قضية اخرى ، اساسها في الواقع الاجتماعي القومي ، قبل ان يكون في أرض الفكر القومي .

ثانياً : اتوعي القومي في النظرية والعمل والتطبيق :

نادرا ، مرة اخرى ، ما نعرش على اشارة واضحة ، او محددة ، للمصدر المباشر لافكار كتاب « الآداب » في السنوات موضع الدراسة . لقد تصدوا لقضايا نظرية كثيرة ، من اساس الوجود القومي ، وطبيعته ، وطبيعة العلاقة بينه وبين ابناء القومية الواحدة ، الى طبيعة العلاقة بين القومية اتواحدة وبين الانسانية كلها كوجود فعلي او كمفهوم عقلي مطلق ، وتناولوا بالتنظير ايضا قضايا العمل النضالي ، السياسي والتنظيمي والتوجيهي ، من زاوية تحديد وصياغة شعارات - ومن ثم اهداف - الثورة القومية ، وما يرتبط بذلك من قضايا طرح المهام الاجتماعية والديموقراطية الى جانب مهمة تحقيق الوحدة القومية في مرحلة واحدة ، ام ضرورة تأجيل المهام الاجتماعية والديموقراطية للثورة الى مرحلة او مراحل تالية لتحقيق الوحدة ، وتناولوا مشاكل البناء والاسلوب التنظيميين ، سواء بالنسبة لمشاكل تنظيم الكادر الثوري

القومي ، او تنظيم جماهير الثورة القومية ، وتناولوا اخيرا قضايا توجهه والتركيز العمليين للثورة القومية (او الدولة القومية في الحقيقة) فيما يتعلق بالتربية القومية للشعب ، على مستوى الوعي العام او على مستوى التعليم وبرامجه المخططة ، ثم تناولوا في النهاية قضايا التطبيق العملي في دولة الوحدة الاولى (الجمهورية العربية المتحدة) وما طرحته اكبر اجراءاتها : اعلان الوحدة السياسية الاندماجية ، ثم قرارات يوليو (تموز) المسماة « الاشتراكية » عام ٦٢ ، من مشاكل على العقل القومي متعلقة بقضية الوحدة ذاتها او بقضية الارتباط بين الوحدة ، وبين التغيير الاجتماعي والديموقراطية .

وهذه كلها وغيرها كثير ، قضايا عالجه في ظروف - متشابهة شكلا ومختلفة في جوانب كثيرة - من مضمونها - الثوريون اقوميون والاشتراكيون ، الخياليون الطوباويون والعلميون في أوروبا . قد نجد هنا او هناك اشارة الى معلومات عامة من نماذج الوحدة الالمانية او الوحدة الايطالية ، وقد نجد اشارات الى الثورة الاشتراكية السوفياتية (البلشفية) ، وقد نعقد مقارنة سريعة او متأنية ، متعجلة كما فعل مطاع صفدي ، او متمهلة نوعا ولو بشكل انشائي كما فعل ذوقان قرقوط ، او في محاولة للتعمق بعد تردد كثير مثلما فعل الدكتور عبد الله عبد الدائم . ولكنهم نادرا ما يشيرون الى المصادر « الفعلية » التي من الواضح انهم لم يستقوا منها

الاهلية للنشر والتوزيع

بناية الدورادو - شارع الحمرا - بيروت

هاتف - ٢٥٤١٥٦ - ٢٥٤١٥٧ . برقية : شارادكوتا

ص . ب ٥٤٢٢ - ١١٢

المصنفون :

الجبار يزور المدينة ١٥ ل.ل

الجبار يزور القابة ١٥ ل.ل

موسوعة الحرب العالمية بالرسم :

موسوعة مصورة من ٦ اجزاء ثمن الجزء الواحد عشر ليرات لبنانية تتناول تاريخ الحرب العالمية الثانية منذ بدئها حتى استسلام المانيا . موجهة للشبان الذين تستهويهم الرسوم الملونة .

قريباً :

١ (موسوعة العلم الحديث . موسوعة بالالوان ١٢ جزء

منها : كتاب العلم ، الحيوانات ، الارض ، الكون ، تاريخ الطائرات ، تاريخ السيارات وغيرها .

٢ (موسوعة الفكر العربي في عصر النهضة في ١٢

مجلدا يرأس تحريرها الدكتور نقولا زيادة ويضمها

١٢ مؤلفا من كبار الاخصائيين في هذا الحقل في

العالم العربي .

صدر عنها حديثاً :

الكتابة الصحيحة

تأليف زهدي جار الله

تاريخ البترول في الشرق الاوسط

تأليف جواد التحفار

ارسطو

تأليف الدكتور - ماجد فخري

مقدمات لدراسة المجتمع العربي

تأليف الدكتور هشام شرابي

علم الاضطرابات السلوكية

تأليف الدكتور ميخائيل أسعد

السيولة النقدية الدولية

تأليف الدكتور هاشم حيدر

رؤساء لبنان

تأليف وليد عوض

٢٠ ل.ل

١٢ ل.ل

٧ ل.ل

٧ ل.ل

٢٥ ل.ل

٧ ل.ل

١٦ ل.ل

من ناحية ، والمحدودة التجربة في مجال افكر السياسي ، ثم قد يعود النقص نفسه الى سرعة تلاحق التطورات السياسية - منذ مطلع القرن الماضي على الاكثر - وهي تطورات حاسمة حقا - من انهيار دولة الخلافة ، الى مجيء الاستعمار الغربي ، الى مجيء الاستيطان الصهيوني وظهور اسرائيل ، وقبل ذلك تقسيم المشرق وظهور دول وكيانات سياسية لم يكن لها وجود ، حتى في الجزيرة العربية ، واصطدام الثقافة السلفية (غير القومية) بالتصور السياسي الحديث (وهو تصور قومي في جوهره) كل هذا مع تطورات اجتماعية محدودة على المستوى القومي - وعلى مستوى اكثرية اقطار الوطن العربي ، دون ان يجد الفكر الاجتماعي السياسي الفرصة الكافية لملاحقة التطورات وتمثلها وعكسها ومحاولة التأثير فيها (1) .

لقد كان هذا الجيل من الكتاب القوميين ، اول جيل تكون وعيه وشرع في العمل السياسي في ظل الكيانات السياسية القطرية « الجديدة » بعد ان حققت درجات متفاوتة من الاستقلال السياسي ، واول جيل يواجه القضية الوطنية القومية باعتبارها قضية تطرح امكانيات عملية من وجهة نظر القوى الشعبية لا مشايخ القبائل ولا ملاك الارض ، وبالتالي فانها قضية تحقق اهدافها ، ليس فقط بمعزل عن القوى الاستعمارية ولكن ضدها ، واول جيل يواجه مسألة الوعي ب « الوجود القومي » العربي وكل ما يستتبع هذا الوعي من قضايا اشرنا اليها آنفا ، بينما لم تكن ثقافته « القومية » قد حققت نضجها على المستوى الفلسفي ، ولا انتزعت نفسها (المعاصرة) من تاريخها المتجمد عبر عشرة قرون على الاقل ، ولا انتزعت نفسها من غزاتها الفريين الاقوياء الذين وجدت نفسها تكافح ضد قهرهم لها مستخدمة في هذا الكفاح مصطلحاتهم هم ومن خلال تطوراتهم هم عن القومية وعن الانسانية ، وفي معظم الاحيان عن « العرب » انفسهم . ولم تكن ثقافته القومية قد صاغت بعد حتى مصطلحاتها المعاصرة الخاصة للتعامل (مع) ولتليخص تصورات هذه الثقافة عن الوجود الكوني أو التاريخي ، وكان اقل من خمسة عشر بالمائة من مجموع الامة كلها يحسنون فهم الحديث باللغة العربية الفصحى (لغتهم القومية) المخففة ، في وقت تم يكن الاستقطاب الاجتماعي قد اكتمل ، ولم ينفصل المثقفون الثوريون القوميون بعد عن اصولهم

(1) لا اتحدث هنا عن مجرد مسألة العلاقة المألوفة بين البناء التحتي للمجتمع ، السريع التطور ، وبين البناء الفوقي الاقل سرعة في تطوره ، فقد حرصت الكيانات السياسية والانظمة في الاقطار العربية حتى الى ما بعد منتصف الخمسينات على تجميد الابنية الفوقية (الثقافية والقانونية والاخلاقية) عمدا وبشكل تحكيمي قسري ، فيما كانت تحاول - وتنجح أحيانا - تغيير البنى التحتية ولو جزئيا ، ولم تكن هذه المحاولات كلها - كما نعرف - عفوية دائما .

معلوماتهم فقط (وتلك غالبا ما تكون معلومات اولية وجزئية بحكم الطبيعة السطحية للمقارنات نفسها) وانما استقوا منها افكارهم الاساسية ايضا ، وهي في الحقيقة ما يبدو انها « ثقافتهم » الاساسية في « الفكر القومي » وفي مواجهة مسألة « القومية » باعتبارها « مشكلة » وباعتبارها « قضية » : كمادة للعمل ، وكموضوع للتفكير . كثيرا ما نعر على افكار يمكن ردها الى القوميين الالمان وفلاسفة التاريخ - الالمان او الايطاليين - من هردر وفيخته ، اتي كارليل او هيفل أو فيكو ، وكثيرا ما نلتقي بتأثر ماركسي غائر أو خفي ، من كتابات ستالين في المسألة القومية او لينين في قضايا التحرر الوطني ، أو ماركس في المسألة اليهودية والمسألة الالمانية والالمانية الفرنسية . ولكن تحديد بدايات تلك الافكار ونهاياتها ، أو مدى التأثيرات ، يكاد يكلف الباحث مشقة اكبر مما تتحملها الدراسة الحالية ، ربما لان الكتاب كانوا يحسنون « اخفاء » نقلهم للافكار ، أو لانهم كانوا بالفعل قد تمثلوها واندمجت في وعيهم متحولة الى جزء من مواجهتهم الذاتية - والموضوعية - لتجربتهم القومية الخاصة .

ولكننا نعتقد - مرة اخرى - ان هذا الحرص على « تجاهل مصادر الفكر » واهمال تجديد موارد التأثير ، انما كان راجعا الى الاحساس العارم والحماسي وقتذاك ، بضرورة وضع الحلول الفكرية الاصلية تقضية « اصيلة » تكتشف وتطرح نفسها على الذهن العربي لأول مرة باعتبارها قضية استخلاص الوجود القومي - السياسي والحضاري والكياني من برائن وركام تاريخ ظالم وغير انساني ، وباعتبارها قضية « خاصة بنا » من كل جانب ، علينا ان نخوض معركتها العقلية (الفكرية) مثلما قدر ان نخوض معاركها العملية والتطبيقية ، وحدنا ، ودون سند من أي نوع ، اللهم الا السند المعنوي أو المادي من الانواع التي تتحول فور تلقيها الى جزء لا يتجزأ ، وعضوي ، من « امكانياتنا » السابقة ، التاريخية والاصيلة الخاصة .

ورغم ذلك - رغم هذا الاحساس العارم بأصالة القضية وضرورة « عذرية » اسلحتها الفكرية والتطبيقية - فاننا لا نجد فيما بين أيدينا من الدراسات السبع عشرة ، وما اضيف اليها ، أية محاولة لصياغة نظرية عامة أو كلية فيما هي « القومية » على غرار ما فعل القوميون الالمان أو الماركسيون الروس . وعلى غرار ما فعل المفكرون العرب - خارج « الآداب » مع مواجهتهم لتجربة الوحدة المصرية السورية وما طرحته من تحديات وجوانب عملية جديدة .

وقد يعود هذا « النقص » (1) الى القصور العام في تطور الثقافة العربية المعاصرة ككل ، الحديثة العمر

(1) الذي لا يمكن في الحق ان يسمى « نقصا » الا من وجهة النظر الفلسفية المنهجية الجردة .

١ - قضية الوجود القومي والوعي النظري :

لقد طالب عبد الله عبد الدائم وسعدون حمادي (في كتابات في « الآداب » سابقة على الفترة المختارة للدراسة) وغيرهما بضرورة « النظرية » القومية للعمل القومي ، وحتى يهتدى بها في التنظيم والاعداد للثورة القومية ، وفي قيادة التطبيق القومي نفسه فيما اذا نجحت الثورة القومية . ورغم ان محاولات عديدة مترابطة احيانا ، ومتنازعة في احيان اخرى - قد بذلت لصياغة « النظرية » (١) .

ويشير عبد اللطيف شرارة الى ما كتبه عبد الله عبد الدائم ، في « الآداب » عام ١٩٥٥ ، قائلا : « على القومية العربية ان تحدد خطوطها ، وترسم معالمها رسما واضحا ، فقد اصبحت مطالبة بتكوين مذهب عربي واضح العناصر ، يقابل المذاهب الاخرى السائدة في العصر الحديث » .

ويشير الاستاذ شرارة ايضا الى تأييد سعدون حمادي لعبد الله عبد الدائم ، في مقال « بالآداب » في

(١) بينها محاولات « جماعية » اكثرها اهمية مساهمات زعماء حركة « البعث العربي » الاوائل ، وتليها بعض محاولات قادة حركة القوميين العرب ، وبينها محاولات فردية ، اكثرها اهمية بالطبع مساهمات ساطع الحصري . وقد انعكست هذه المحاولات بوضوح على الكتابات في « الآداب » وان لم يذكر الكتاب مصادرهم ايضا في هذه الحالة .

الاجتماعية « اللاقومية » انفصالا كاملا بعد .

لكل هذا ، ولاسباب اخرى لا بد من اكتشافها في مجال دراسة اكبر واكثر شمولا ، تعين على هذا الجيل من الكتاب ان يتعامل مع القضايا والمشاكل التي طرحها ظهور الوجود القومي بإمكانياته واحتمالاته الجديدة ، اعتمادا على اجتهاداته - فرادى غالبا وجماعات احيانا - سواء في التحصيل التاريخي والنظري وفي فهم عادة تمثل هذا المتحصل من ثقافة القرب الخصم ، او في جمع شتات الظواهر العملية المشتتة والمبعثرة والملاحقة على امتداد وطنه الشاسع . كان عليه ان يقوم بأعباء مهام مرحلته التاريخية كلها في وقت واحد ، في العمل اليومي ، وفي تحصيل المعرفة وفي التنظير لكل جوانب القضية ، وهذا في عصر وفي مكان من العالم ، لا تسمح الظروف فيهما بالتطور المتأني ولا بالقدر الضروري من البعد عن التأثير المتلاحق - العمدي والعفوي - القادم من مراكز التأثير الخارجية ألبالفة القوة والشديدة الابهار .

وقد نستطيع بعد هذا المدخل العام ان نقسم موضوعات هذا الجانب من كتابات الفكر القومي ، تقسيما موضوعيا الى : قضية الوجود القومي والوعي النظري ، ثم الوجود القومي والانسانية ، ثم قضية وحدة جانب الثورة القومية او مرحلتها ، ثم قضية تحقيق الوجود القومي اشتراكيا وديموقراطيا .

دار الآداب تقدم

الثلج يحترق

رواية بقلم

ريجيس دوبريه

في هذه الرواية ، يقفز مؤلف « ثورة في الثورة » الى الصف الاول من الروائيين الفرنسيين المعاصرين ، فينال اخيرا « جائزة فيينا » المشهورة تقديرا لموهبته وفنه .

و« الثلج يحترق » قصة رجل وامرأة ، بوريس وايميليا ، يبحث احدهما عن الآخر ، فيلتقي به ثم يضيعه ، ثم يلتقي به ثانية ، ويحن اليه ويفقده ، عبر اوروبا واميركا . في النضال والعذاب والموت والقتل . من اجل حب البشر .

اختارت ايميليا ، ابنة جبال النمسا ، ان تقاتل

من اجل العدالة . وتلتقي في هافانا بشاب فرنسي ، بوريس ، نجا من ثورة اخرى ، فتسحره ، ولكنها تحب زعيما ثوريا ، هو كارلوس ، وتذهب فتعيش معه في « لاباز » ، في الخفاء والفرح ، الى اليوم الذي تغتاله الشرطة البوليفية . وتفقد ايميليا كل شيء : الرجل الذي تحبه ، والطفل الذي تنتظره ، والمركة التي تخوضها ، ولكنها لا تترك الدرب الذي سلكته ، فمن كوبا الى التشيلي ، ومن بوليفيا الى انكلترا ، ومن باريس الى هبورغ ، تضطلع بقدرها حتى النهاية . قدر المرأة المناضلة . ان « التاريخ » يسكن قصة هؤلاء الابطال . فهو لرحمهم ، وعذابهم ، والمهم . ان سعادة بوريس وايميليا مستحيلة ، ولكن اناسا آخرين سيكونون بوما ، بفضلهما ، اقل شقاء .

ان هذه الرواية اغنية حب في مأهاة عصرنا .
توكيد ارادة للحياة وللنضال .

يصدر في الشهر القادم

آذار ١٩٥٧ ، يقول فيه : « ان القومية العربية حركة تاريخية قد اجتازت مرحلة المعرفة عن طريق الاحساس ، أي مرحلة تفتح الوعي ويقظة الروح ، وانها اليوم بحاجة الى دخول مرحلة العقل لتكوين نظرية تفصح عن الروح ، بتحليل الواقع العربي ، وتوضيح تفاصيل المجتمع الجديد ووسائل تحقيقه ، أي أن تكون للقومية العربية ، نظرية » . ويعكس عبد اللطيف شرارة في رده على الكاتبين ، فهما « ميكانيكا » نموذجيا لمبدأ « الختم التاريخي » ، في قوله : « انا لا ارى انه لا يجوز ولا يمكن التحدث عن انشاء مذهب ، وانما هناك عوامل تحتم نشوء مذهب ، وحيث ان هذه العوامل لم تتكامل بعد ، فلا يصح قهر الطبيعة ، وارغامها على اعطاء ما لا يمكنها ان تعطيه » . ويفصح أكثر عن فهمه في قوله ان : « الفلسفة في أمة كالشعر ، كالبيان الفني ، كالفناء الشعبي ، تنطلق من أعماقها وتاريخها وتجاربها وأجوائها ، ولا يعقل أن تحدث بمجرد الرغبة في أحداثها . فهي اما أن تكون ، واما أن لا تكون ، ولا ثالث لهما ! ثم ان كينونتها نتيجة «محتما» لا نتيجة رغبات أو ارادات » .

ويحدد أسباب رفضه لجواز وحتى لامكان « التحدث عن انشاء مذهب » فيكشف أيضا عن ربط ميكانيكي مباشر بين الأسباب الاجتماعية « العامة » وبين النتائج « الثقافية الخاصة » دون جسر يصل ما بينهما ، يقول : « فالامية في البلاد العربية لا تزال طاغية والاقطاعية لا تزال هي النظام السائد في كثير من المناطق ، والاقليمية والطائفية والحزبية العمياء الشخصية ، وما تجر هذه الآفات ورائها من بلبلة واضطراب وضعف - كل ذلك لا يسمح بنشوء فلسفة » وهو لا يقترب بعد ذلك من السببين الرئيسيين للعجز عن بلورة « نظرية الثورة القومية » : تخلف بنیان ومصطلحات الثقافة القومية نفسها ، واستمرار خضوع المثقفين الثوريين القوميين أنفسهم لمقاييس تلك الثقافة لاستمرار ارتباطهم نضاليا بقواعد طبقية « لا قومية » أو غير قادرة على قطع ما يصلها بالوضع الاقليمي - وضع التجزئة - كمصالح مادية ، ولا بالثقافة السلفية ، كثقافة غير علمانية ، حتى تستطيع أن تكون قومية حقا ، وعلمانية حقا ، وتكتشف ان «مصالحتها» وان « كرامتها » الانسانية ، لا يمكن ان تتحقق الا في الاطار القومي . أي ان الأستاذ شرارة لم يكتشف ان « النظرية » يمكن أن يصوغها مثقفون ثوريون مرتبطون بالقطاعات الاجتماعية « القومية » حقا ، أو تلك التي لا بد أن تكون قومية لان مصالحها المادية والمعنوية مرتبطة حقا - ولا بد ان ترتبط - بالاطار القومي .

ورغم ان كتابا كثيرين أدركوا ان تحقيق الوجود القومي للامة العربية ، بتحريرها وتوحيدها وسيرها على طريق النمو الاجتماعي والعدل والديموقراطية والسلام ، هو عمل « ثوري » ، يقتضي عقيدة شاملة يهتدى بها (أي نظرية) ، فان بعضهم - مثل فريد أبو عيطة -

يكتفي بأن يضع « القومية » نفسها في مرتبة العقيدة ، بعد أن كان قد أكد انها « وجود اجتماعي تاريخي » : أي انها : « قديمة قدم التجمع البشري » ، ولم تنشأ مع اليورجوازية ، وليست عاطفة أو تيارا مرتبطا بالبورجوازية ، وليست عنصرية مرتبطة بالعرق ، وليست هي الدين - فالقومية وجود والدين رسالة أنت تصلح بعض جوانب هذا الوجود ، وليس هناك تعارض بينهما الا حين يتحول الدين من مجموعة فضائل يتصل من خلالها الانسان بالمثل الاعلى الى حركات سياسية تنفي القومية كوجود اجتماعي تاريخي ، وبالتالي فالقومية كوجود غير الماركسية كفلسفة ، مثلما انها غير الدين بوصفه رسالة . ويؤكد في تقرير صريح بعد ذلك ان القومية وجود ، وليست شعورا ولا عقيدة ولا فلسفة ، ولكنه يقلب التسلسل بعد ذلك فيقول ان القومية كوجود ، عند التعبير عنه ، يأخذ مراتب مختلفة ، فيبدأ شعورا ليصبح فكرة ، فعقيدة ، فينتقل الى فلسفة كلية : تجسدها نفوس الافراد حسب المدلولات اللغوية لهذه النعوت » . أي انها تصبح ما يمكن وصفه « وجودا متجسدا في الافراد الذين يتمذهبون ما شاء لهم التمدد ولكنهم في النهاية « قوميون » . . . وربما كان لهذا الخلط سببه في الخوف المبكر من انكار تيارات سياسية كثيرة لوجود « القومية العربية » العربية ذاتها في ذلك الوقت ، الامر الذي كان يدعو الى اعلان الايمان بالقومية كعقيدة « أساسية » تصدر عنها بعد ذلك تنويعات كثيرة ، وربما كان السبب راجعا أيضا الى « القوة النظرية » التي كان يتمتع بها الماركسيون العرب ، ولم تكن اكثر فصائلهم قد « اعترفت » بواقعية « القومية العربية » كوجود « حقيقي » ولا بثورية المضمون التاريخي للحركة نحو تحقيق الوجود القومي للامة العربية بعد ، وكانوا يملكون مصدرا جاهزا ثبتت « صحته » في النظرية والتطبيق لتعريف « ما هي القومية » . ولم يعكس كتاب « الآداب » في السنوات موضع الدراسة قدرة مساوية في استخلاص الحقيقة « النظرية » لموقفهم القومي .

بالاضافة الى اشارة فريد أبو عيطة السابقة الى ان القومية : « لم تنشأ مع اليورجوازية ، وليست عاطفة أو تيارا مرتبطا بالبورجوازية » - هكذا ، على وجه الاطلاق ، يشير الدكتور عبد الله عيد الدائم في مقاله « القومية العربية والانسانية » الى ادراكه لامكانية وجود « فروق » في « النزعات القومية » في البلاد المختلفة . يقول : « وتفتح الانسان والطبقات الحرة لا يمكن ان يضطلع به في مقابل ذلك ، الا اناس عرفوا ان حقيقة هذه الطبقات مرتبطة الجذور بالجانب القومي لدى الانسان ، بالجانب المتصل بحضارة امته . ولئن كان تاريخ النزعة القومية في البلاد الاجنبية ينبىء عن شيء من التلكؤ في ادراك هذه الرابطة بين القومية والانسانية ، فتاريخ هذه النزعة لدى العرب يفصح منذ البداية عن عمق الصلة بين

هذه القومية والانسانية .

ولم يزد الكاتب بعد ذلك تفصيلا - في مقاله هنا - لفكرة الفرق بين تاريخ « النزعة القومية » العربية ، وفي « البلاد الاجنبية » ، رغم انها تنبىء - في صياغتها الحالية - عن حس تاريخي صحيح ، يمكننا الاستناد اليه في الكشف عن الفارق الكيفي بين تطور قوميات بدأ تاريخ شعوبها منذ خمسة أو ستة آلاف سنة ، وبين تطور قوميات أخرى ظهرت شعوبها على مسمع التاريخ لأول مرة قبل الفين من السنين ، وغرقت طوال ثلثيها الاولين في عملية « قرز » واندماج وتماييز ، قبل أن « تكتب » بلغاتها التي تتحدث بها لأول مرة ، وقبل أن تحاول تسجيل ثقافتها الرسمية ووثائق عقائدها وابداعها الثقافي بتلك اللغات : ان الفرق بين تاريخ قوميات « العالم القديم » في الشرق الاوسط والشرق الاقصى (اذا صحت هذه المصطلحات في هذا السياق) وبين قوميات « العالم الجديد في اوربا الغربية والشمالية وشمال ووسط آسيا واميركا الشمالية .. وبقية العالم . ولذلك بانطبع « قصة » أخرى ، لا بد من دراستها ، كجزء من مساهمتنا « القومية » في فهم التاريخ الانساني .

ان الرفض « المثالي » - المتخلف فكريا - لضرورة « النظرية » للنضال القومي ، الفكري والسياسي والاجتماعي ، يمتد الى أوائل الستينات ، وينمو الى رفض كامل لمجرد المطالبة بأن يكون للوعي ذاته دور في الوجود القومي .

وتمثل نازك الملائكة هذا « النمو » المعبر منذ فترة باكرة عن تكوص قطاعات من المثقفين « القوميين » عن طريق الثورة القومية الطويل والصعب والفادح الابعاء حتى على الصعيد الفكري والعقلي . وفي مقالها « القومية العربية والحياة » تاجأ نازك الى لغة المتصوفين في حديثهم عن الذات الالهية ، او الى لغة المثاليين الانكليز في حديثهم عن تاريخ لا يريدون تحديد معالمه لكي تتحدث عن القومية ، بل انها بانفعل تضع « العروبة » كحقيقة كلية ، او كمعنى مطلق ، وسط حقائق كلية ومعان مطلقة ك « الله » و « الجمال » و « الروح » و « الضيب » و « العاطفة » . وهي تسبق هذا بتأكيد انه من الفباء ، ومن التشبه بالغرب : « الشكاك أقاصر عن أن يتحسس البصيرة المضيئة التي ركبها الطبيعة في الانسان » ، ان نحاول تعريف العروبة : « لان ما لا يعرف يبقى بعيدا واسخا مغلفا بالضباب لا يرقى اليه شيء من الفاظنا ، بينما نتيه نحن ونفرق في تيه الكلمات والضباب » .. ونحن نعرف بالطبع مصير مثل هذا الكلام وتطوره : العنصرية التي تتحدث عن « المزايا الخاصة » لشعب مختار - وقد اشارت هي الى مثل هذه المعاني مباشرة ، تمهيدا لفاشية عرقية معادية للعقل والديموقراطية ، تنقلب في النهاية الى موقف كوزمبوليتاني يغطي نزعة لا قومية حقيقية ، تبرر سحق قوميات الآخرين ، والتخلي في نفس الوقت عن الملامح الانسانية الحقيقية لقومية « الساحقين » .

ولكن هذا الموقف لم يمر دون عاصفة من المناقشات،

DAR AL-KIATB ALLUBNANI
B. P. 3176
BEYROUTH - LIBAN

دار الكتاب اللبناني



يسر دار الكتاب اللبناني - بيروت -
وفرعها دار الكتاب المصري - القاهرة

عباس العقاد والاستاذ توفيق الحكيم وسلاسلها
المدرسية باللغات الثلاث العربية والانكليزية
والفرنسية للاتصال ولزيادة المعلومات :

دار الكتاب اللبناني - بيروت ص.ب ٣١٧٦

تلفون : ٢٥٤٠٥٤ - ٢٣٧٥٣٧ - ٢٥٧٤٧٠ -

برقيا كتالبان بيروت - لبنان

دار الكتاب المصري - القاهرة - ص.ب ١٥٦

تلفون : ٩٧٤٦٨ - برقيا : كتامصر .

تلکس 2336 ATT. 134 القاهرة - ج.٢٠٠ ع
K.T.M. CAIRO

اعلام جميع وزارات التربية ، والثقافة والاعلام
وجميع الجامعات والكليات والمدارس والمكتبات في
العالم العربي عن اشتراكها في المعرض الدولي للكتاب
الذي يقام في القاهرة ما بين يناير كانون الثاني ٧٨
و٦ فبراير شباط ٧٨ وهي تستقبل الجميع وتقدم لهم
احداث الكتب الصادرة في مختلف المواضيع الادبية
والاجتماعية والفكرية والاسلامية وغيرها بالاضافة الى
مجموعات منشوراتها المؤلفات الكاملة لاشهر اديباء
العالم العربي امثال الدكتور طه حسين والاستاذ محمود

يضطلع به الا اناس افسحوا المجال لطاقتهم الفردية وحررياتهم ، فذكت قدرتهم على الابداع والعباء . وفتتح الانسان والطاقات الحرة لا يمكن ان يضطلع به ، في مقابل ذلك ، الا اناس عرفوا ان حقيقة هذه الطاقات مرتبطة الجذور بالجانب القومي لدى الانسان ، بالجانب المتصل بحضارة أمته .

رغم ذلك ، فان الدكتور عبد الدائم يشير قضيتين خطيرتين ، مرتبطتين بالتاريخ ، وبفهم « التطور » التاريخي ، على أساس الفهم الاجتماعي لهذا التطور ، وان كل مرحلة من تطور « القيم » القومية - اي من تطور الثقافة - انما تعكس في الحقيقة وضعا اجتماعيا ينشأ سيكولوجية اجتماعية معينة . فاقول بان العربي الجاهلي كان انسانيا هو افتتات على الحقيقة ، وعلى الفهم السليم للامور سويا . ان قصص التعصب العرقي (. ضد السود اساسا) وقصص القسوة المتناهية في التعامل - حتى مع الاطفال والصبية - وقصص تبادل انتهاك الاعراض وسلب الحقوق المادية واعناق اترجال واهدار الدماء (حتى بين ابناء العم ، والاب احيانا) هي التي تمثل الجانب الاعظم مما تبقى من « مادة » التاريخ الجاهلي العربي قبل الاسلام ، وبالتالي فان النزعة « القومية » العربية ، كانت ترتقي الى « الانسانية » مع الاسلام ، وتتحول كيفيا ، ولم يكن الاسلام مجرد تكريس لـ « فضائل » قيمة اخلاقية سابقة ، ولهذا بالطبع اسبابه الاجتماعية التي يتعين بحثها في غير هذا المجال - ولها بالفعل دراساتها التي يجب الرجوع اليها لمن يشاء .

ومن هذه النقطة تطرح النقطة التالية ايضا ، فالقول بان تطوير الاسلام للقيم الاخلاقية « الفطرية » لدى العرب وكانها من صفاتهم العرقية التي خلقوا بها مهمة كان وضعهم الاجتماعي والتاريخي ، هو الذي فتتح في شكل « التسامح الديني » ، بجعل « التسامح » مجرد صفحة اخلاقية ، لا اساس لها في البنيان الثقافي - الاجتماعي للاسلام باعتباره « عقيدة » حرصت بوعي تاريخي على ان « ترث » كل فضائل الشعوب السامية السابقة ، وان تجعل من « العرب » بانسلامهم - اي بتحولهم التاريخي والاجتماعي الى مرحلة متقدمة اجتماعيا وثقافيا - ومن « العروبة » وعاء يضم كل هذه الشعوب « في المنطقة » من الناحية الثقافية ، ويجعلها (العروبة) وعاء او بنيانا اجتماعيا متطورا عما سبقه يحو البنيان القبلي السابق والذي كان « عرقيا » وعنصريا بالضرورة .

وفي شباط ١٩٥٨ ، يكتب عبد الله عبد الدائم عن « العربي الانسان » ، وربما لانه كان يكتب عن « الان » وليس عن التاريخ ، اي انه كان لكتابته هذه المرة وظيفة سياسية مباشرة ، فانه يكتشف بوضوح العلاقة المباشرة بين « النزعة القومية » وبين اتنزوع الثوري على الصعيد الاجتماعي ، ويكتشف ان العربي الذي يعاني من « فساد الاوضاع » ، او ذلك الذي يعي هذا الفساد ويلتزم

بداها رجاء النقاش ، واشترك فيها سليمان فياض ووجلال السيد للرد على نازك ، وعلي بدور الى جانبها ، وحسمها في ائنهاية الدكتور عبد الله عبد الدائم ، بعد ان اضطر رجاء النقاش وزميله الى الدفاع عن البيدييات التي فرغ العقل الانساني من اثباتها منذ ارسطو ، قبل الميلاد بأربعة قرون . ولكن عبد الله عبد الدائم في الحقيقة ، وهو « يمسك العصا » من منتصفها ، يعمد الى التخفيف من صوفية تصورات نازك ، وروحانيتها ، ويلقي الكثير من لاعقلانيتها ، ثم ينطلق من بديهة « عقلية » وبمنهج عقلاني يتعارض كل التعارض مع منطلقات نازك نفسها ، ثم يكتفي بتريديد ما قرره رجاء النقاش وزميله بعد هذا عن استحالة تلقائية نبوع « الفكر » من مادة الامة دون « ارادة » ودون « حركة » من جانب الامة نفسها . ويمزج عبد الله عبد الدائم بين لاعقلانية نازك ، وبين نزعة رجاء النقاش العقلانية ، في محاولة للتوفيق بين تقيضين علاقتهما صراعية في جوهرها ، وفي تطورها العملية (كما اثبت التاريخ بعد ذلك) ، رغم ان « توفيقيته » المخطئة « منهجيا » وعمليا ، حاولت ان تكون في صالح العقيدة القومية اولا ، وفي صف ضرورة الوعي وترشيد العمل القومي بنظرية « علمية » تمنعه من الانحراف وتستقطب حوله القوى « القومية » في الامة البجزاة .

٢ - قضية وجود القومي والانسانية .

عالج هذه القضية على صفحات « الآداب » ، كل من الدكتور عبد الله عبد الدائم وذوقان قرقوط والدكتور عزة النص .

في تموز ١٩٥٧ ، كتب عبد الله عبد الدائم عن « القومية العربية والانسانية » لكي يؤكد كيف ان المنحى التاريخي الاساسي للنزعة القومية العربية منحى انساني ، على اساس ان القيم الاخلاقية ، التي تدفع الانسان الى توفير حقوق الآخرين ، وبالتالي الى التعامل مع انسانياتهم على اساس الاعتراف المسبق وغير المحتاج الى اعلانه ، هي القيم الاساسية في تكسوين « النسق القيمي » للعربي ، حتى في الجاهلية ، ثم جاء الاسلام وحولها الى دعامة من دعامات الدعوة الى العالم ، وتحولت مع الاسلام - مع التفتح على شكل التسامح الديني - الى واحدة من الاسس الاولى للحضارة العربية . ورغم ان « القصد » الاساسي من هذا المقال كان هو تحذير النزعة القومية من التعصب العرقي واتعنصرية ، ومن التسبب القومي في نفس الوقت :

« تنحرف النزعة القومية عن مجراها وتنقلب الى عصبية ذميمة حينما تنسى جوهرها الانساني ، وحين تعتبر القومية غاية في ذاتها ، بدلا من ان تظل وسيلة لاذكاء انسانية الفرد . فتفتتح الحياة القومية لا يمكن ان

وعن التطور التاريخي لنفس القضية ، يمكننا أيضا أن نضرب المثل بمسألة الوضع الذي احتلته ، والمشكلة التي مثلتها «الفلسفة العلمية» بالنسبة لحركتنا القومية . أن تأخر نضج الثقافة القومية واستخلاصها لنفسها من تحت ركام المؤثرات القديمة طوال عشرة قرون ، من ثقافات الأوضاع الاجتماعية المتخلفة ، أو من ثقافات الشعوب الفازية التي كانت أكثر تخلفا ، هذا التأخر كان مسؤولا عن تخلفنا في استيعاب المنهج العلمي استيعابا « خلاقا » بمثل ما كان مسؤولا عن تخلف أجيالنا الليبرالية عن استيعاب المناهج الوضعية والتجريبية استيعابا خلاقا كذلك (مسؤولة نسبية وتخلفا نسبيا كذلك) ، وفي نفس الوقت كان من اقتبسوا هذه الفلسفة العلمية أيضا مسؤولين عن تعجز عن دمج الفلسفة العلمية بمجموع الثقافة القومية ، حين فضلوا أن ينقلوها كما هي ، دون « أدراك ذاتي » يملئ « علميا » تصورا خاصا للمناهج تطبيق هذه الفلسفة تبعا لخصوصية مجال التطبيق نفسه .

٢ قضية وحدة جوانب الثورة القومية أو مرحلتها .

انعكست على صفحات « الآداب » هذه القضية - المعركة الهامة من القضايا الخلافية بين الفصائل القومية المختلفة (حركة القوميين العرب وحزب البعث العربي الاشتراكي) في النصف الثاني من الخمسينات وحتى أوائل الستينات على الأقل ، في مناقشة استفرقت نحو نصف الغام (من تموز ٥٧ الى كانون ثاني ٥٩) واشترك فيها فريد أبو عيطة ، وناجي علوش وسعدون حمادي بشكل أساسي من ناحية ، كما اشترك فيها علي بدور وحكم دروزة من الناحية الأخرى .

كانت حركة القوميين العرب تقول بضرورة تجزئة مراحل النضال القومي ، تبدأ بالمرحلة السياسية ، لتحقيق الوحدة والتحرر واستعادة فلسطين (مرحلة تحقيق الوجود القومي) وتنتقل بعد ذلك الى مرحلة النضال الاجتماعي ، لتحقيق العدالة (مرحلة تحقيق المضمون القومي) ، ورفض حزب البعث هذا التصور ، وطرح تصوره عن ضرورة وحدة جوانب النضال ، على أساس انه من المستحيل عمليا الفصل بينها : فالنضال من أجل الوحدة ، نضال « ضد » أعدائها ، الاستعمار والصهيونية والطبقات المحلية المتواطئة مع الاستعمار ، والمستفيدة من التجزئة اقتصاديا وسياسيا ، والساعية الى تكريس التجزئة لتكريس مصالحها ، والتي تحمي كل « ثقافات التجزئة » من تصورات القوميات الإقليمية ، الى التصورات الدينية (احلال الوحدة الدينية (المستحيلة) محل الوحدة القومية .. الخ) ، والنضال من أجل الاشتراكية والديموقراطية - مثلما نرى نماذجه في مصر ، الجزائر ،

بضرورة تغييره ، هو في نفس الوقت العربي الذي يعي ان « تحقيق الوجود القومي » لامته جزء من المسيرة نحو تصحيح الأوضاع الفاسدة ، وان انعكس صحيح ، فالانقلاب على الأوضاع الفاسدة جزء من مسيرة تحقيق الوجود القومي . وبذلك لا يمكن التحدث عن « فضائل » عربية فطرية مهما كان الوضع الاجتماعي لاصحابها ، لانها على الأقل ، ستكون فضائل لا قيمة لها ما لم تدخل ضمن بناء اجتماعي وقومي انساني بالفعل ، ومتحرر وعادل . وبالمثل انفرادي ، يمكننا القول ان الثوري الاجتماعي الجيد هو الذي يستطيع ان يكون « قويا » جيدا ، وان القومي الجيد هو الذي يستطيع ان يعطي للثورة الاجتماعية بعدها ومعناها وإمكاناتها الحقيقية ، وانهما معا ، هما من يستطيعان اعطاء « الفضائل » القومية قيمتها ومعناها ، ويجعلان ، حتى لوجودها القديم « الضمني » في الماضي قيمة ومعنى .

وأخيرا يكتب الدكتور عبد الدائم أيضا في نوار ١٩٥٩ ، عن « معركة العرب معركة انسانية » لكي يطرح قضية بالغة الأهمية أيضا : ضرورة وعي القومية العربية لذاتها ، لكي تستطيع ان تعي غيرها ، ان تحدد مكانها من التاريخ ، لكي تدرك التاريخ كله من منظور محدد :

« فادراكها لذاتها ، لنواتها ، لاصالتها ، وضعها بالضرورة امام الادراك الواعي لغيرها . فأساس ادراك الأشياء ، عمق ادراك الذات ، والآخر لا ينكشف الا من خلال : انا ، مشرق ومضيء ... فلما يسر للامة العربية ان تبدأ من ذاتها ، قبل ان تبدأ من غيرها ، ولما أرادت ان تعرف « من هي ؟ » قبل ان تعرف من هم سواها ، ملكت نورا جديدا تصبه على العقائد والمذاهب المتجلوبة ، وقبضت على المعيار الذي يصلح أن تقدر به القيم .. » .

وهذه قضية أخرى من القضايا التي ينبغي ان « تفصل » تطبيقاتها على جوانب النضال القومي والوعي القومي من ناحية ، وان تدرس تطبيقاتها وتطورات مراحلها على الصعيد التاريخي من ناحية أخرى . وعن التطبيقات التفصيلية يمكننا أن نضرب مثلا بأهمية « اللغة » القومية ، وضرورة بعثها وأسيا - جعلها الوعاء الكامل يقدر الامكان لكل « معارف » الامة ، من انتاجها او مما تأخذ عن الآخرين ، وأفقيا ، باطادة تلميحها للامة ذاتها حتى لا يبقى أممي واحد يجهل القراءة والكتابة بها ، وحتى تزول « العجمة » من السنة وعقول « المتعلمين » أنفسهم : بهذا يمكن ان تضمن أشياء كثيرة ، تبدأ من زيادة « كفاءة » اللغة الى الدرجة التي لا تجعل العقل العربي عالة على اللغات الأخرى ومستهلكا لها ، وتصل الى قدرة هذا العقل على « الادراك » الصحيح للقضايا التي تطرحها عليه الحياة ، والنسب إمكانية نقل « الوعي » لا مجرد المشاعر العاطفية ، الى أوسع جماهير وقطاعات الامة صاحبة المصلحة الحقيقية في الثورة القومية - الوطنية - الاجتماعية .

ثم في سوريا والعراق والاردن - هو نضال مندمج بالضرورة في مسيرة النضال من أجل الوحدة ، حيث لا اكتمال لمقومات اقتصاد وطني مستقل ، ووفرة اقتصادية ، وحماية للاستقلال الوطني ومسيرة الاشتراكية ، الا في اطار وحدة قومية سياسية .

كانت هذه هي المعركة الاساسية بين الفصائل القومية المختلفة ، وهي معركة متعلقة في الاساس بمبادئ وقواعد العمل النضالي القومي في الخمسينات ، وما تلاها ، فهي معركة عمل سياسي ، لا مجرد تصورات فلسفية ، ولذلك فقد تميزت بالعقلانية الشديدة ، وبالارتباط بالواقع التاريخي للامة ، والاجتماعي لقطارها المختلفة ، على الاقل من جانب القائلين بضرورة وحدة جوانب النضال القومي .

وبدأت المناقشة في « الآداب » بتعليق طويل ، كتبه من الكويت ، فريد أبو عيطة ، لمناقشة كتاب « مع القومية العربية » الذي أصدره في القاهرة « اتحاد بعثات الكويت » .

ويبدأ أبو عيطة مناقشته بتأكيد اللقاء الاولي مع الكتاب ، حول افكاره عن : « اننا كقومية عربية نعاني أزمة وجود . فنحن كأمة عربية بحاجة الى اساس للانطلاق لاعادة خلق هذا الوجود . هذا الاساس لا يجوز مطلقا الا ان ينشئ من صميم الوجود العربي ليعطي ولادة اصيلة صادقة ، مرتبطة ترايبا « رحميا » مع هذا الوجود » .

وبعد تحديد أبو عيطة لاهداف النضال من اجل اعادة خلق هذا الوجود ، يعلن :

« اننا مع الكتاب في نقطة البدء وفي اهداف النضال . غير اننا نختلف في الطريق ، أثناء النضال ، وفي أسلوبه ومراحله ، في استراتيجيته وتكتيكه » .

لكي ينتقل بعد ذلك الى « تحديد » ملامح ذلك الخلاف على الاسس التي اوضحناها قبل قليل .

ويكتب ناجي علوش في تشرين الثاني عام ١٩٥٧ عن « معنى التحرر العربي » ، لكي يناقش مجموع الفكرة القائلة بالتحرر السياسي كهدف نهائي للحركة القومية ، بدلا من الحرية والوحدة والاشتراكية ، من خلال كتابات علي بدور وجورج طعمة ومحمد علي القاسم ، علاوة على كتاب « مع القومية العربية » الذي سبق ان ناقشه فريد أبو عيطة . ويستدعي ناجي علوش افكار سعدون حمادي في مقاله « الواقعية والفكر العربي المعاصر » المنشور في « الآداب » في آذار عام ١٩٥٧ ، يضيف الى نفس الاسس السابقة ، فكرة ان الاسس الثورية للعقيدة : « لا يمكن ان تبدأ الا من الفرد العربي باعتباره الوحدة التي تمثل ما تحدثنا عنه أولا ، ولانه الخلية التي يعتمد على تفتحها وازدهارها .. وتفتح احياء العربية وازدهارها . » وان « انقلاب الفرد العربي على نفسه ، هو القدر الذي يحقق الثورة » وان « الانقلاب مرتبط بالحلول الجذرية التي تعالج اسباب الازمة الذاتية

والموضوعية » وبالتالي فان : « الانقلاب لا يمكن ان تحققه الا طليعة منظمة واعية ، وان الوعي والتنظيم والثورة هي عناصر العقيدة ، وان على هذه العقيدة ان تضع تجسيمها العملي - أي مبادئها وشعاراتها - المعبر عن الصورة الحية بتجربة النضال العربي » وانه في النهاية : « التحرر اذن عملية انقلابية تبدأ بالفرد ، بانقلابه على نفسه ، وانقلابه على نفسه يعني مواجهته الثورية للواقع المواجهة التي تتحقق كليا وبصراحة فائقة ، وهذه المواجهة التي تعني تجاوز لا انسانية هذا الواقع لا يمكن الا ان تعني في نفس الوقت التصور الكلي والثوري لقضية الشعب ، قضية حريته وحياته » .

ان الرغبة في صياغة مصطلحات « اصيلة » وعدراء ، للتجربة الاصيلية والرؤية الخاصة اليها ، تمنع الكثير من الافكار من الوصول الى وضوحها الكامل . وفي نفس الوقت ، فان الحاح الاحساس بضرورة اعادة اكتشاف « الوجود القومي » المتميز للامة ، تطفئ على القدرة على تحديد « القوى الاجتماعية » على نطاق الامة كلها ، وفي كل قطر من اقطارها (للتفاوت الواقعي في مستويات التطور الاجتماعي بينها) ، القوى التي تستطيع ان تتحمل مسؤوليات « كل » معارك الطريق نحو الاهداف النهائية للنضال القومي ، والقوى التي لا تستطيع ان تتحمل سوى معارك محدودة نحو بعض تلك الاهداف . فان وحدة جوانب القضية القومية ، لا تلغي ضرورة التبصر بأهداف كل مرحلة على حدة ، وأحيانا في كل قطر على حدة ، من مراحل السير نحو تحقيق اهداف تلك القضية . ولذلك فان مصطلح « انقلاب الفرد على نفسه » وأن كان ينصب هنا على « اطلية الواعية المنظمة » فانه سيطلب في العمل النضالي نفسه بأن يساعد جماهير القضية القومية نفسها على الاندماج في معاركها المتتالية ، ولا بد بالتالي ان تتحدد تلك الجماهير ، حتى تعرف الثورة القومية « قوتها » الحقيقية في كل مرحلة وفي كل ميدان ، وقوة خصومها .

ومن الجوانب الآخر يعبر حكم دروزة ، في « الآداب » (كانون الثاني ١٩٥٨) عن الخلط في ادراك مفهوم الضرورة « العملية » لاكتشاف المراحل التي تمر بها مسيرة الثورة ، ومعنى « المراحل » في استراتيجية متكاملة ، تخضع لعقيدة ثورية شاملة . ان التجزئة نفسها وما خلفته من اوضاع متفاوتة التطور الاجتماعي - سياسيا واقتصاديا وثقافيا - تكاد تكون مسؤولة عن ارتباك الفكر القومي في هذه « المرحلة » ، وتكاد تكون مسؤولة أيضا عن استمرار تفكك الفصائل القومية المختلفة ، في المراحل التالية . ولكن علم الثورة ، الذي هو علم تغيير المجتمع ، يستطيع - أو ينبغي ان يستطيع - استيعاب تعقدات الواقع وتضارباته ، وتفاوت متطلبات كل جزء منه . يكاد أحيانا - هذا الجزء - أن يتفرد الى درجة تحوله الى ظاهرة اجتماعية خاصة ، تحتاج الى معالجة

شروط أساسية لنجاح القومية في تحقيق هدفها الاسمي وهو الوصول بالافراد من ابنائها الى حقوقهم في الحرية والكرامة والازدهار المادي والفكري والنفسي . ويربط الكاتب بعد ذلك بين معنى الديمقراطية - التي تكفل الحرية والمساواة على الصعيد السياسي - وبين الاشتراكية التي تكفل المساواة والحرية على الصعيد الاجتماعي ، ويؤكد ان الوحدة القومية العربية هي الشرط الاساسي لامكان انفتاح الافق أمام الديمقراطية والاشتراكية جميعا لتحقيق أهدافهما .

والمشكلة في هذا النوع من الكتابة (او التفكير) السياسية انها «قوم على « مبادئ » لا يستطيع أن ينكرها انسان يفكر تفكيراً عقلانياً متحرراً ، ومؤمن حقاً بالحرية ، ولكنها لا تستطيع أن تتجاوز مع مثل هذا الانسان القدرة على « تجنب معارضته » ، ولا تستطيع أن تتجاوز مع الانسان غير « السياسي » الواعي القدرة على اثاره حماسه الاخلاقي : انها لا تضيف الى الواعي وعياً ، ولا تبذر بذرة الوعي الحقيقي لدى طالب الوعي او من كان من واجب الكاتب أن يحمل الوعي اليه . انه لا يجيب على أي سؤال من نوع : ما هي « الديمقراطية » حتى ولا ياجابة تعليمية مدرسية عادية ، أو سؤال من نوع : ديموقراطية « من ؟ » ، وديموقراطية « لمن ؟ » وكيف يمكن أن تمارس وفي أي سياق تاريخي ؟ انه مثلاً يرى أن ماركس أخذ من هيفل فكرة سيادة الدولة والغاء قيمة الافراد - فهل هذا صحيح ؟ وهو يرى مثلاً ان « القومية » هي التي اتخذت شعاراً لتبرير العنف والعدوان النازي والفاشي ، فهل هذا أيضاً صحيح ؟ - أي : ماذا كان دور « القومية » في الفكر النازي والفاشي ، وهل كان لـ « القومية » في ذلك الفكر وجود حقاً ؟ ، وهو يتحدث عن الديمقراطية باعتبار ان : « جوهرها احترام الانسان كفاية في ذاته ، واتخاذها هدفاً لا وسيلة » ، وهذا كلام انشائي جيد ، ولكنه لا يقول لنا كيف ، ولا في أي ظروف تاريخية محددة ، ولا اعتماداً على أي قوى اجتماعية قومية يمكن ذلك .

وفي يقيني ان تلك الاسئلة كان من البديهي أن تثور بعد نحو ثلاثة أعوام من قيام دولة الوحدة ، وبعد ظهور المشاكل - التي كان عيد الله عيد الدائم نفسه قد تنبأ بأنها ستوجد في مقالته في « الآداب » (آذار ١٩٥٨) بعنوان « العقل الانقلابي والجمهورية العربية المتحدة » - وان لم يكن قد استطاع أن يتنبأ - علمياً - بنوعية تلك المشاكل ، لانه وهو أحد دعاة ضرورة « النظرية » للحركة القومية ، لم يكن قد تبين بعد خطورة غياب « النظرية » العلمية القومية الكاملة حين قامت دولة الوحدة . كانت دولة الوحدة - حين انشأ الكاتب مقاله عن الديمقراطية والقومية العربية - قد شرعت بالفعل تتحول اتى دولة تستند أساساً الى الجماهير العربية من الفقراء ، اصحاب المصلحة الحقيقية في الوحدة القومية ، وفي

خاصة في اطار التصور النظري الشامل (انعقيدة) وفي اطار الاستراتيجية القومية السياسية ، ثم في اطار التكتيك السياسي الخاص بمرحلة أو بلحظة من مرحلة من تلك الاستراتيجية . ولكن القاعدة الاصلية لتلك « الاستطاعة » أو القدرة ، هي « النظرية » القومية العلمية ، وهي القدرة على بناء الادارة العملية المترتبة بتلك النظرية ، والى تملك قطاعاتها قدراً معقولاً من حرية التدبير الاستراتيجي ، الفكري والعملية ، وحرية العمل وفقاً لظروفها الخاصة ، في اطار انضباط مركزي وديموقراطي صحيح . ومرة أخرى تكاد الظروف التاريخية (المعطيات الواقعية) نفسها تمنع الوصول الى هذا الوضع ، ولكن علينا في نفس الوقت أن نبحث عن دور الوعي الانساني المتطور ، والمستفيد بأصالة من مثل وتجارب الآخرين ، هذا الوعي القادر على التحكم في معطيات التاريخ ، وعلى أن يكون هو نفسه أسماً معطيات التاريخ الذي « يجري صنعه » .

٤ - قضية تحقيق الوجود القومي ديموقراطياً واشتراكياً

لم تنمكس هذه القضية على صفحات « الآداب » الا في عام ١٩٦١ ، بل في الشهور الاخيرة من ذلك العام (تشرين الاول ، وتشرين الثاني) . في الشهر الاول تناول الدكتور عبد الله عبد الدائم قضية « الديمقراطية وسيلة لتحقيق أهداف القومية العربية » ، وكان المقال في الاصل بحثاً لقاها الكاتب في حلقة عقدت بالقاهرة لدراسة أسس التربية في العالم العربي ، في الشهر السابق (ايلول) ، أي ان الكاتب وضع بحثه (أو مقاله) في الاسابيع السابقة مباشرة لوقوع الانفصال ، اثر الانقلاب العسكري الانفصالي في سوريا ليدير اول تجربة وحدوية عربية في اتاريخ الحديث . وقد قيل يومها ان الارضية التي هيأت للانقلاب ، وجعلته ينجح في ضرب اولي ثمار كفاح الجيل « القومي » العلمي الاول ، هو غياب الديمقراطية ، بمعنى غياب دور الجماهير الشعبية العربية ، صاحبة المصلحة الاولى في تحقيق الوجود (اتكيان) القومي ، في « حماية » دولة الوحدة بشكل ديموقراطي وتعبئة منظمة واعية سليمة ، بعد أن تولت هذه الجماهير ، بقيادة منظماتها الواعية ، دفع التاريخ والارادات السياسية القائمة دفعا نحو الوحدة .

ويربط عبد الله عبد الدائم في البداية بين المعنى السليم للقومية وبين التزام هذه القومية بالانسانية ، بمعنى « القيم الانسانية » ، كشرط لازم لقدرة القومية على تفتيح حياة ابنائها وتفجير طاقاتهم . ومن هذا المعنى يصل الكاتب الى أن المناخ الديموقراطي ، والممارسة الديموقراطية ، والبناء الديموقراطي للدولة القومية ،

الديموقراطية الاشتراكية ، ولكنها في نفس الوقت لم تكن قد اكتشفت بعد انها في حاجة الى الثوريين القوميون الديموقراطيين الاشتراكيين الحقيقيين ، لكي ينظموا الجماهير - فلا تترك كتلا هلامية عشوائية للحركة ، ولكي يتولوا ادارة اجهزة الدولة ذاتها وتشغيلها ، حتى لا تترك هذه الاجهزة في ايدي عناصر « لا قومية » ، ولا ديموقراطية ولا اشتراكية بالتالي ، قد تتولى بنفسها ضرب الوحدة وما يرتبط بها ، او في أسوأ الظروف قد تكفي بالنجاة بفنائها تاركة اوحدة القومية والامة جميعا لتذهب الى حيث يريد لها أعداؤها وخصومها الالساء .

وربما تكون مصادفة ، او لا تكون ، ان يكتب الدكتور عبد الله عبد الدائم نفسه ، في العدد التالي من « الآداب » ، أي انه كتب - وهو يقرر ذلك على أي حال بعد وقوع الانفصال (الذي يسميه : حركة سوريا الأخيرة) ، يكتب عن « الاشتراكية والديموقراطية » لكي ينتقد الاسلوب الذي كان التحول الاشتراكي في دولة الوحدة قد بدأ يتم به ، عن طريق فرض القوانين « الاشتراكية » في تموز ١٩٦١ .

انه يتحدث أولا عن البيروقراطية التي أصبحت بحكم طريقة صدور هذه القوانين واسلوب تطبيقها : « الوصية على هذه القوانين ، والمرعة لها والمنفذة في آن واحد ، دون ان تكون هناك رقابة شعبية وعملية حقيقية » . ولا شك في ان هذا النقد يصيب جانبا كبيرا من الحقيقة ، ولكنه يتضمن أيضا قضيتين تتعلقان بتطور الفكر القومي ذاته من ناحية ، وبأخلاقية الفكر القومي من ناحية أخرى .

من الناحية الاولى ، يرجع الكاتب في محاجته الى اقوال الماركسيين ، محددا مصادره هذه للمرة الاولى ، مثل كتاب « ضد دوهرنج » لانجلز . ويقول ان الماركسية « ينتسب اليها الشيوعيون ، كما ينتسب اليها غيرهم من الاشتراكيين » فيفاجئنا بهذا الحكم « الجديد » في زمانه والذي لم يظهر قبلها بهذا الوضوح في كتابات الاشتراكيين القوميون العرب ، وهي مفاجأة لها ما يبررها بالطبع ، ولكن الكاتب لم يقدم مبررا واحدا لها . ورغم انه يعد بأنه سيستند الى « تجربة العالم في هذا المجال » يعني مجال التطبيق الاشتراكي ، فانه في الحقيقة يستند الى كتابات رجسال لم يجربوا اي « تطبيق اشتراكي » من أي نوع ، وعاشروا عمرهم كله في اطار التفكير النظري والنضال السياسي دون ان تتاح لهم فرصة « التطبيق » ومعاناة تجربة العلاقة بين الفكر والواقع الحقيقي ، رجال بينهم انجلز نفسه ، وبينهم من تخلوا عن النضال الثوري مثل أوتو بوير ، ومن انشقوا على الثورة مثل كارل كاوتسكي وحاولوا اسقاطها . ولذلك

فاننا نتحفظ كثيرا في قيمة استشهاداته من الناحية النظرية . ولكن المدهش - مرة ثانية - ان الكاتب ينتقد « تدخل الدولة » على الاطلاق في التطبيق الاشتراكي وفي ادارة المؤسسات المؤممة ، انتقادا يكشف عن موقف فوضوي أصيل ، او عن موقف بعيد عن الامانة الثورية ، لانه لا يسأل : ما هي الدولة التي ستتدخل ؟ اهي دولة رأسمالية ، أم دولة اشتراكية ؟ دولة بيروقراطية ورأسمالية أم دولة عمال وفلاحين : انه اذا رفض تدخل الدولة مهما كانت ، وقع في أرض الفوضوية ، واذا شرع يناقش « دولة من ؟ » دخل في أرض « الماركسية » التي لمس طرفها بأصابع قدميه على مضض فيما يبدو لمجرد ان يجد حجة « وجيهة » . والمشكلة هنا ، تطرح ، في وجهها الآخر ، على أساس انها قضية علاقة الفكر القومي العربي العلمي ، بالفكر الفلسفي الثوري الغربي في عمومها ، والاشتراكي العلمي بوجه خاص . ولتلك العلاقة مجال آخر .

والكاتب يحرص - من ناحيته - على تحديد علاقته تلك بالفكر « الثوري » : انه حريص على ان يأخذ وأن يسترشد بفكر « الماركسيين غير الشيوعيين » - وهم غالبا ممن لم يخوضوا تجربة التطبيق ، ثم انهم ممن خاضوا تجربة « لا قومية » ، بل انها كانت « ضد الفكر القومي وضد استمرار الوجود القومي (ايدولوجيا) في جوهرها .

خاتمة :

لقد قطع الفكر القومي بعد تلك السنوات اشواطا كبيرة نحو مزيد من الالتصاق بالواقع القومي الفعلي للامة في مجموعها ، وفي « تفاصيلها » القطرية ، ودخلت الى ميدانه قصائل جديدة ، فيما اغنت تجربة النضال مدا جزرا ، وتجارب التطبيق في انجاز الثورة وفي ادارة دفة الحكم ، الفصائل القديمة ، وادت نفس التجارب الى كثير من عمليات « الفرز » واعادة امتحان معدن الكثير من العناصر - شخصا وايدولوجيا . . . وما نزال امام الفكر القومي - في مجالات النظرية والتمثل النضالي والتطبيق - آفاق واسعة ، سعة حياة امتنا كلها وامتدادها في المستقبل ودماركها المحتملة : ولذلك قد يكون من الافضل ، ان نمزج نقد الماضي وتحليله ودراسته ، باستشراف المستقبل . بل ان النقد والتحليل والدراسة باعتباره قد أصبح تاريخا ، ان يكون له معنى الا بمثل ذلك الاستشراف : فان هذا التاريخ هو تاريخنا الشخصي ، هو الماضي الشخصي لاجيال تعيش ولا يعلم سوى الله متى تقضي وتسلم امانتها ، اكثر ثراء ووضوحا مما تسلمتها . فللمستقبل ، اذن ، نمد الابصار .

سليم خشبة

القاهرة