الفكر القومي العربي

سامي خشبة

قضايا الوعي والعمل والتطبيق (١٩٥٦-١٩٦٢)

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

انها حقيقة من النوع الذي يترتب على اكتشافه واستقباله واستقراره في الوعي ، اي ايمان الناس به ، واتخاذه قاعدة للسلوك في مجالات العمل أو الفعل الانساني العديدة واللانهائية (الفرديه والجماعية) أن يتخلق عصر تاريخي جديد ومختلف كيفيا عن العصور السابقة عليه ، فهي اذن حقيقة من النوع الذي يترتب 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 متخبط وناقص .

فالامة العربية في تلك السنوات كانت تواجه وضعا مركبا ، امتزجت فيه القضايا الوطنية (المحلية) لكل قطر ضد القوة الاستعمارية « الخاصة به » بالقضية القومية الوطنية ، متمثلة في الصراع ضد ثالوث اسرائيل والصهيونية العالمية والامبريالية العالمية (٢) ، وفي نفس الوضع التاريخي امتزجت القضايا الوطنية المحلية ، والقضية القومية الوطنية ، مع قضايا الصراعات الاجتماعية المحلية ، وانعكاساتها الفكرية والثقافية (٣) .

وفي هذا الوضع بدأت الامة العربية تواجه « الحالة » التي يفرض فيها التاريخ أن تعي الظاهرة نفسها ، وأن تتخذ الحركة التلقائية أو ناقصة الوعي ، مسارها اراديا ، وفي وعي بذاتها : مكوناتها الخاصة وحركتها وتناقضاتها الداخلية والخارجية ونوعية الالتقاءات والتمايزات مع الظواهر المحيطة بها : أي انها بدأت تحتاج ـ وتفرز ـ الفكر الذي يستطيع أن « يكشف » لها ذلك كله ، وان يمنحها الوعي اللازم لحركة محسوبة تستطيع « الظاهرة التاريخية » من خلاله أن تتحكم في مصيرها ، وأن تشارك في رسم مصير العالم الذي تعيش فيه .

(١) ربما تكون هذه الحركة قد بدأت بقدوم الحملة الفرنسية الى 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 تقلصات مخاض سابق لاوانه ـ لكيان عربي متميز داخل الخلافة العثمانية ، بهدف الخروج بهذا الكيان من قبضة العثمانيين بباشاواتهم الاتراك وسناجقهم المماليك الشراكسة وانكشاريتهم ، ومن جاءوا متسللين من ثغرات تلك الدولة المتهالكة من التجار الفرنسيين والايطاليين وقناصل الدول الاوروبية صاحبة الامتيازات ... الخ .

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

وقد يكون من المهم هنا ، أن نضع ملخصا ضروريا لصورة هيكلية للوضع التاريخي ، السياسي والثقافي ، الـذي انطلق منه الذهن العربي الى محاولة انجاز مهمته الجديدة حتى يكون ممكنـا ان نتصور الاساس الواقعي العملي الذي خرجت منه اتجاهات تلك المحاولة ، وأن نتصور بالتالي السبب الكـامن وراء طبيعـة كل من تلك الاتجاهات (٤) .

(٣) كانت الصراعات الاجتماعية محليـة أو « قطرية » بالضرورة ، ولكن الانعكاسات الفكرية والثقافية المعقدة ، خاصة تلك الصادرة من مصر ولبنان وسوريا والعراق ، كانت تشيع في كل مكـان يستطيع فيه العرب القراءة « بلغتهم » ومع استثناءات قليلة . فقد اتخذت تلك الانعكاسات طابعا « قوميا » في منطلقاتها بشكل عام ، وخاصة في مجال الدراسات التاريخية والدينية والادبيـة ثم في نتيجتها النهائية ، وبالتالي فان تلك الصراعات كانت تساعد على بلورة اجتماعية قطرية بينما كانت أصداؤهـا وانعكاساتها العقلية تساعد على بلورة ثقافية قومية ، وقد أثبتت حركة الواقع فيما بعد ان الخطين كانا يسيران معا في مسار واحد .

(٤) بالشكل الذي انعكست به في مجلة « الآداب » في السنـوات التي سنختارها ، وسيكون علينا آن نبرر هذا الاختيار بناء على المفهوم العام الذي سنحاول الخروج به من تلك الصورة الهيكلية الملخصـة .

الوضع السياسي العام :

كانت قد مضت نحو عشرة أعوام منذ انشئت الجامعة العربية ، وأصبح هناك أساس عملي يبرر النظر الى هذه المجموعة من «الشظايا» أو ما كان يومها يتمتع بكيان سياسي دولي « معترف به » ـ باعتبارها مجموعة « اقليمية » واحدة بتعبير القانون الدولي .هناك «شيء ما » أو أشياء تربطها بعضها بالبعض ، وكانت قد مضت سنوات اقل مـن العشر على دخول هذه المجموعة تجربتها « الجماعية » الاولى : تجربة حرب فلسطين ١٩٤٨ ـ ١٩٥٠ ، بكل مرارتها وخيباتها على المستـوى العملي المباشر والبعيد المدى ، ولكن بكل خبراتها المباشرة : فلاول مرة يجتمع العرب كلهم ـ بشظاياهم وفي حالة التشظي نفسها ـ حـول قضية واحدة تدفع الى بؤرة الوعي الشعور بوحدة الهدف والمصير والوجود ، ولاول مرة يجتمع مقاتلون ـ نظاميـون وغير نظاميين ، بدوافع تلقائية لا تزيد على الشعور الوطني القومي المباشر « البريء » أو بدوافع واعية ومنظمة ، مختلفة الاتجاهات ، جمعت مناضلين لهم مبادىء وايديولوجيات قومية ، أو دينية ، أو اجتماعية أممية (على ندرة هذه الفئة الاخيرة) أو حتى بدوافـع « انتهازية » اقليمية متنوعة . وكان على هؤلاء جميعا أن يقبلوا « التجربة » على علاتهـا

أولا ، ثم بفهم اكثر واقعية وتفصيلا وعمقا بالتدريج ، انها التجربـة التي انضجت تنظيم الضباط الاحرار في مصر فمهدت بالتالي لثـورة ٢٣ يوليو ، وهي التجربة التي انضجت حزبي « البعث العربـي » و « العربي الاشتراكي » في سوريا ولبنان والاردن فدفعتهمـا 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 الاردن وأنضجت تنظيم الضباط الاحرار في مصر ومهدت لسقوط حكومات الاقليات بكشفها للحركة الوطنية وبعزل الملك عـن الجيش وتصعيد الحركة الوطنية وتنمية الحس القومي ، وهي التجربة التي أدت ـ ضمن عوامل أخرى ـ الى انضاج جناح كبير من التيـار الديني (الاخوان المسلمون) ودفعت هذا الجناح الى الالتقاء بالحركة الوطنية ، وهي التجربة التي كشفت عجز وقصور كل الانظمة العربية التقليدية دون استثناء وكشفت ـ وما تزال ـ الدور الحقيقي لملكيات البيوتات والاسر الاوتوقراطية الخائنة ـ من التجاهل التام للحركـة الوطنية والقومية الوطنية ، الى محاولة ضربها ، الى محاولة احتوائها وانحراف مسارها بالكامل وعكسه ، وهي التجربة التي نشأت مـن خلالها للمرة الاولى قيادة عسكرية عربية موحدة ـ ربمـا كانت أول اشكال « العمل » الوحدوي ، ثم هي التجربة التي دفعت الحركات الوطنيـة القطرية ، بخلق الاحساس بوجود قضية قومية وطنية ، الى المواجهة المباشرة مع الاستعمار العالمي بوصفه « قوة عالمية واحـدة » لا دولا متفرقة ، وبوصفه قوة تتزعمها الولايات المتحدة الاميركية التي اضطرت الى خلع قناع الديموقراطية والاستجابة لمطالب « الشعوب الصغيرة » لاول مرة بعد الحرب الثانيـة في ساحة القضيـة 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 نهائيا في صورته الجديـدة عام ١٩٥٨ ، الامر الذي وسع وعمق جنبات القضية القومية الوطنية ، وجعلها تجري على ساحات مختلفة ـ الى جانب الساحة الفلسطينية ، ولكن ضد عدو تكشفت أبعاده الحقيقية فـلم يعد مجرد « المهاجرين اليهود » ، أو مجرد « دولة اسرائيل المزعومة » وانما هو الثالوث الذي ذكرناه من قبل ، وأخيرا فانها التجربة التي كانت ـ ولا تزال ـ امتحانا صعبا لليسار الشيوعي وللمجموعة الاشتراكية ، أدى ـ ضمن عوامل أخرى ، وما زال يؤدي ضمنها ـ الى تفتيح مجالات جديـدة واساسية أمام العمل النظري والتطبيقـي ، في مجالات الثـورة واساليبها وقواها ، وقضايا القوميـة والنضـال الوطنـي القومي، والعلاقات الدولية وأساليب ادارتها ، والمغزى التاريخي لتصـاعد تأثير القوى الجديدة التي تطرحها حركة قومية لا يمكن عمليا أن تحقق أهدافها الا من خلال مسيرة طويلة نضالية في مواجهـة الاستعمار العالمي ـ دوله وشركاته المتعددة الجنسية وأجهزته بخططها وشبكاتها التي لا تنتهي ـ وفي مواجهة الطبقات المستغلة وأنظمتها السياسيـة وأجهزتها وتحالفاتها ... الخ ، ثم في مواجهة التخلف بانواعـه ومجالاتـه .

الوضع السياسي للاقطار العربية :

في تلـك السنوات الاولـى من الخمسينيات ، كانت كـل دول المشرق العربي ـ حيث تقوم فلسطين في وسطها ـ قد نالت استقلالها الوطني ـ الشكلي على الاقل ، وكانت مصر وسوريا قد حققتا استقلالا حقيقيا وشرعتا في أول عملية تاريخية لتغيير الطبيعة الاجتماعيـة للسلطة وللفئات الحاكمة ، بينما كانت عناصر الثورة الوطنية ـ وذات المحتوى الاجتماعي المتقدم ـ تستجمع قواها في العراق والجـزائر وجنوب اليمن ، ثم في تونس والمغرب ، وكان السودان ، جنـوب الوطن العربي ، قد استكمل استقلاله الوطني . ونحن نعرف ما يترتب على الاستقلال الوطني ، وظهور الدولة الوطنية والبدء بتغيير التركيب الاجتماعي ـ لتحقيق أهداف عملية بحت ـ من ازدهار ضروري للثقافة القومية وايقاظ للشعور القومي بالتالي (ولنا عودة الى هذا الجانب في النقطة التالية) . وكانت بعض الدول المستقلة قد ثبتت (ولـو شكليا) منظورا قوميا وضعته في مرتبة العقيدة التشريعية للمجتمع ، بذكرها في الدستور انها « جزء من الامة العربية » ، وكانت أحزاب وتنظيمات سياسية (وغير سياسية) كثيرة قد ظهرت على أسـاس منظور قومي واع ، كان بعضها يشدد على الموقف الاجتمـاعي التقدمي صراحة (وعلى رأسها حزب البعث العربي الاشتراكي بفروعه القطرية في أقطار عربية كثيرة) ثم التنظيمات السياسية الجديدة ـ الرسمية ـ في مصر ، واكتفى 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

على هذا الاساس ، ولكنها عمليا لم تستطع ان تتحرك او توجد الا في الاطار القومي ـ أي في الدول أو في المجتمعات العربيـــة (الاخوان المسلمون ، والتنظيمات التالية المرتبطـــة به ، كحزب التحرير الاسلامي ... الخ) واذا فكرنا في النتائج العملية لتحركهم داخـل الاقطار المختلفة ، تفكيراً « تعميميا » قليلا ، لاكتشفنا أنهم ساهمـوا جماهيريا في تحريك مجتمعات وفئات معينة نحو الوجـود السياسي حيث لا يكون لهم دلالة في النهاية الا الدلالة القومية ، ولا تاثير الا في النطاق القومي (والقطري أولا بالطبع) ، وكانت الحركـات السياسية « الفئوية » ـ وسط الضباط أو المحامين أو المعلميـن أو الطلبة أو العمال ـ قد تحولت تلقائيا أو بوعي نحو المنظور القومي من زوايـا وبدرجات متفاوتة ـ متخلصة من ايديولوجياتهـا الدينيـة والاقتصادية أو العنصرية السابقة ، مثلما حدث لتنظيم الضبـاط المصريين القديم (تنظيم عزيز المصري) أو لعناصر مختلفة من الحزب القومي السوري ، ولعناصر كثيرة من الوطنيين « المستقلين » ـ ولهم أهميتهم الكبيرة في مرحلة بعيدة عن النضج والاستقطاب الكاملين للحركة السياسية أو للحركات التقدمية الطابع والمتشرذمة والخارجة عن حركات أكبر وأقدم منهـــا فقدت قوة دفعهـــا الاولى وترهلت لاسبـــاب مختلفـــة .

ولكن الكثير من هذه الحركـات التي نشأت وهي تحمل المنظور القومي أو تحولت اليه في مسار تطورها ، لم تكن قد تبينت بشكـل كاف بعد الطبيعة « اللاقومية » الكامنة في الاجنحة اليمينية مـن الحركات الوطنية نفسها ـ رغم ان أهم تلك الحركات كانت قد تبينت العداء الاصيل الذي تكنه الرجعيات الحاكمة (القبلية وشبه الاقطاعية وشبه الرأسمالية) في كثير من الاقطار للمنظور القومي وللمصـالح القومية اللامة ، وربما كان هذا القصور راجعا الى طبيعة مواقف تلك الاجنحة في مرحلة التحرر الوطني « القطري » وهي مرحلة لم يكن مصدر الارتباط قد اتضح كاملا فيها بين المعارك الوطنية القطرية وبين القضية القومية الوطنية ، وبينها وبين قضيتي النضج الديموقراطي والتقدم الاجتماعي والتنمية المرتهنة بتوحيـد الطاقات الاقتصادية والفنية والبشرية للامة : في هذه المرحلة لم يكـن قد اتضح ـ اذا استخدمنا تعبيرات ماوتسي تونغ القديمة ـ من هم « الشعب » من الامة ـ في مرحلة معينة ـ ومن هم « أعداء الشعب » منها ، ثم من هم « الثوريون الى النهاية » بالنسبة للقضايا الثلاث المترابطـة ، ومن هم ثوار المراحل المؤقتة الذين سينضمون الى أعداء الثورة في مراحل قادمة . وعلى أي حال فان هذا القصور كان مرتبطا في تصورنا بعاملين ، نعجل بهما هنا ، رغم ان مكانهما الطبيعي هو النقطـة التالية ، أولهما هو عجز الفكر الثوري « العلمي » العالي والمحلي بالتالي عن تبين الطبيعة الثورية لقضية القومية العربية تبينا كاملا (كانوا يظنونها جزءا من افرازات الفكر والمصالح البرجوازية كقوميات القرن التاسع عشر الاوروبية) وثانيهما هو عجز الثقافة القوميـة (ثقافتنا نحن القومية) بما أتاحته لها مرحلـة التطور الليبرالي السابقة منذ منتصف القرن السابق من أدوات ، عن حل الكثير مـن قضايا الواقع القومي والكثير من قضايا الواقع ، في كل قطر علـى حدة (على المستوى النظري والعملي ، وفي مجالات الفلسفة كما في الاخلاق ، والاقتصاد ، والفكر السياسي .. الخ) وعجز الثقـافة القومية بأدوات نفس المرحلة عن التحول الى ثقافة « قومية » فعـلا اما للسبب السابق واما ـ معه ـ لانها تم تحل مشكلة الامية ، 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 الوطنيـة لحساب خصومها « اللاقوميين » بطبيعتهم أو لاسبـاب مؤقتة فـي الداخل ، والاستعماريين أو قصار النظر في الخارج .

* * *

الوضع الثقافي والفكري :

وحينما انتصف القرن العشرون ، كانت العقلية العربية قـد قطعت مراحل واسعة حقا في مسيرة ذات شعب عديدة ، ولكنهـا تؤدي جميعا ـ بمنطق وقانون التاريخ ذاته ـ 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 يلغـي 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 معهـا في ارتباط بها ، بينما يكون الفكر القائم معبرا عن نمط من الحيـاة أصبح القسم الاعظم من مكوناته الاساسية منسيا في متاحف الاثـار القديمة ، ورغم ذلك فليس من الصواب أبدا أن نزعم بأن العقليـة 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 للمسيرة ، هي عملية اكتشاف الغرب ، التي اتخذت نطاقا واسعا ومنظما ونفعيا في دولة محمـد علي الكبير على أيدي المبعوثين المصريين الى فرنسا في نهاية الثلث الاول مـن القرن الماضي ، وهي عملية بدأت من محاولة اكتشاف واكتسـاب كل شيء : من آداب المائدة الى الدساتير والنظم السياسية ، الى المراجل البخارية وطرق المواصلات ، الى أنواع الفنون الغربيـة والنظم الاقتصادية والادارية ، الى الفلسفات المتناقضة بمناهجها في التفكير والبحث ، ووصلت مع الزمن ومع تشعب التطور الاجتماعي ومصادر التأثير الخارجي الى محاولة « الانتقاء » من الغرب ثم الـى تبني صراعاته ومشاكله على أساس ـ أيضا ـ مـن مفاهيمه ومنطلقاتـه هو الخاصـة .

واختلفت درجة تغلغل كل من هذه الاستعارات في كياننا بحسب شروط « نوعية » أو موضوعية و « شكلية » أو ذاتية كثيرة . فلم يكن من الممكن أن يتساوى تغلغل الليبرالية السياسية مع نفس درجة تغلغل اقتصاد السوق ، وبينما لم يكن من الممكن أن يصـل تغلغل « التكنيك » الصناعي الى نفس درجـة تغلغل وسائل الاتصـال الجماهيري ، فان الاخلاقيات الليبرالية ومبدأ المساواة المرتبطـة بالمسؤولية الفردية لم تصل الى نفس درجة تغلغل التكنيك الصناعي حتى في « الجزر » الصناعية أو الحضرية المزودة بخدمات التكنيـك الغربي الحديث ، والتي نشأت حاملة معها قيم القرون الوسطـى الزراعية ـ القوميـة ـ وسط بحار الريف أو الصحارى العربيـة ، وبينما كان من الممكن ان نستعير نظام التعليم كله ، ومعظم مناهجه في العلوم الطبيعية والانسانيات ، فلم يكن من الممكن موضوعيـا أن تتحول هذه المناهج من مجرد معلومات نفعية أو لا نفـع فيها الـى ايديولوجية أو تصور عقلاني شامـل عن الكون والتاريخ .

ولكننا لم نكن « نستعير » من الغرب ، ولا نتطور ذاتيا فـي ضوء ما نستعيره ، بحرية .

كـان الغرب « يحقن » في جسدنا وفي عقلنا ، وكـانت ارستقراطيتنا اللاقومية ، وطبقاتنا المتوسطة التي لم تنشأ من خـلال تطور اقتصادي يجعلها خصما « قوميا » للمحتلين الاجانب ، وانمـا نشأت أساسا من خلال تطور سياسي واداري ، لحقه تطور اقتصادي ضعيف ، هذه الطبقات كانت تواصل ـ بفهم استهلاكي فذ ـ محاولة اقتناء أشياء أكثر غرابة وتضاربا واغراء مما نطيق تصوره أو استيعابه أو مقاومته . وكانت عناصر هامة من مكونات عقليتنا « الحديثة » هذه ـ السلفي الموروث منها او المستحدث ـ اكثر ترهلا أو جمودا من أن نستطيع تمثل هذا « الحقن » أو فرزه حتى نتبين الممكن المحتمل مـن المستحيل والواجب رفضه ، وبذلك تراكمت أو تجاورت ثقافات كـل العصور ، ونادرا ما تحقق التفاعل الصحي بينها الا في حالات افراد

بعينهم ، لم يستطيعوا ابدا ان يتحولوا الى تيار سائد متطور ، ربما لان أحدا منهم لم يستطع ان يقدم « الحلول » الصائبة لمشكلات الواقع الحقيقية (١) . وبذلك ظلت الثقافة « الليبرالية » بعيدة عن أن تكون « قومية » حقا ، حينما وقعت من جانب في فخ الاقليمية ، ووقعت من جانب آخر في وهم الارتباط بالحضارة الغربية ، وتوهمت بعض فصائلها امكانية استبدال ثقافة الغرب بما ظنته ثقافة «دخيلة» جاءتنا من أواسط آسيا في القرون الوسطى ، من منطلق الوهم باننا بما استعرناه من الغرب أضحينا جزءا منه، وان ثقافته هي «الثقافة» .

وكانت الشعبة الثانية للمسيرة هي محاولة العودة الى الوراء ، الى ما قبل « الفتح » الاسلامي ، وكانت الدعوة الفرعونية ، ثم الهللينية (أو ثقافة البحر الابيض) في مصر ، والدعوة السورية الفينيقية في سوريا ولبنان (والعراق بشكل سطحي في وقت متاخر) هي أقوى ملامح تلك الشعبة التي كان لها خطورتها الفكرية في مصر ، والسياسية في المشرق . ولكن الشعبة الثالثة ، وتقدم الدراسات التاريخية ـ التي كان الدارسون الغربيون هم اصحاب الفضل فيها ، سرعان ما كبحت الخطرين ، اللذين ارتبطا ـ بشكل ما ـ مع النزعات الليبرالية من ناحية ، وفشلا من ناحية أخرى في الارتباط بالجانب الوطني (الاقليمي) من تلك النزعات الليبرالية .

وكانت الشعبة الثالثة هي محاولة اعادة اكتشاف الذات ، في التاريخ والتراث الادبي أولا ، ثم في الفلسفة والدراسات الانسانية العامة والتصوف ثانيا ، ثم في الدراسات الفقهية واللاهوتية الدينية ثالثا ، اعتمادا على أنواع مختلفة من المناهج النقدية « العقلانية » لمدارس الوضعيين والعقليين في الغرب ، واحيانا في اعتماد على ما وصلت اليه بعض هذه المدارس ـ من خلال الاستشراق بشاننا .

كان المستشرقون ـ دون استثناء ومنذ البداية ـ ينظرون الى موضوعات دراساتهم من التراث العربي خاصة ، والاسلامي بوجه عام باعتبارها تمثل ثقافة متميزة عن ثقافتهم ، ولها قوانينها وقيمها وأسسها الخاصة ، أولا ، ثم كانوا يعتبرونها ، سواء جاءت من العراق او الجزيرة أو مصر أو شمال افريقيا ـ أو حتى من أندلس فيما بين القرنين الثامن والثالث عشر معبرة عن « كل » ثقافي واحد ، اي عن ثقافة واحدة امتدت ـ 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 . ويحدثوننا الان ان هذه اللغة (العربية) تمر بمرحلة يقظة وتجديد وبعث ، وتشير كل الاحتمالات الى انها ستعود مرة أخرى لتكون أداة أدبية عظيمة » (٢) .

ولسنا هنا في معرض البحث عن الحق الذي « شهدت به الاعداء » ولكننا في معرض التساؤل عن السبب الذي منع روادنا ـ من هذه الشعبة الهامة في بداية مسيرة « اليقظة » العقلية العربية ـ من التوقف عند هذا المعنى الهام الذي كان « المستشرقون » يبررون به احيانا عدم فهمهم ـ أو 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 والثقافة العربية اولا ، ثم على « تمييز » ثقافتهم ثانيا (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 الممتزجة بالتصورات الدينية التي جعلته « يدافع عن الشرق » ، ثم استاثر الامام محمد عبده بهذه المناقشة كلها تقريبا لساحة الشعبة الرابعة ـ الدينية ، التي وان كانت هي أقدم شعب مسيرتنا الجديدة العقلية جذورا ، 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 ، صنعته الشعب الاخرى ، واضاف 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 بالمكان ، والثانية تنفصل عنه بالزمن . ولكنها مثلها كانت تستطيع دائما أن تدفع الى كيان الثقافة القومية ككل ـ بوصفها النقيض الاكثر تطرفا ـ بالكثير من القضايا والمشاعر الصحيحة ، وعلى رأسها قضية اننا ننتمي الى ثقافة متميزة ، والشعور الثابت بهذا الانتماء ، والمحافظة على قطاعات عريضة ـ بل على أوسع القطاعات في الحقيقة ـ من جماهير الامة بعيدا عن تاثير « الاتجاه غربا » وعن تاثير النزعات الاقليمية التاريخية . وكما قلت قبلا عن الاخوان المسلمين ، انه على الرغم من قوة الجذب الى الوراء التي مارستها هذه الشعبة ، فانها كانت نقيضا داخليا ، الصراع ضده أو 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 كانتا تتشنجان تشنجاتهما الاخيرة ـ في هدوء أو في صخب عنيف ، وتقتربان بالتدريج من اكتشاف لا جدوى « الاغتراب » وعقم الرحلة اذا كانت « هجرة » كاملة في المكان أو في الزمان . بينما شعبة اكتشاف الذات تتبصر بما يملكه السلفيون من كنوز يسيئون اليها بدفنها أو باحراقها بدلا من البخور أو بدلا من قنابل الدخان . وكان لا بد أن يمر أصحاب الاتجاه الى الغرب ـ بمدارسهم المختلفة ـ بأرض الوطنية الاقليمية قبل أن يكتشفوا المعنى الصحيح للوطنية القومية : فلا التحرر الوطني ، ولا الديموقراطية ، ولا العدل الاجتماعي ، ولا التنمية الاقتصادية أو الحضارية ، ممكنة دون المنظور القومي ، ولا المنظور القومي نفسه بقادر على أن يتحول الى تطبيق قومي حقيقي ـ بل لا يمكن له أن يقوم كمنظور قومي الا اذا كان قائما على « العمل من أجل » تحقيق التحرر الوطني ، والديموقراطية والعدل الاجتماعي والتنمية المخططة . وبينما كان السلفيون يتراجعون الى الوراء ويمعنون في اخفاء كنوزهم (وهي الكنوز التي تخص « الجميع » بالطبع) او في احراقها ، كان لا بد أن يقبل أصحاب اكتشاف الذات المزيد من « علمية » مناهج الفكر الغربي وموضوعيتها ، لكي يكون لاكتشافهم على المستويين النظري والتطبيقي قوة تاثير العقيدة ، وقدرتها بالتالي على «تحريك»

---

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

(٢) راجع نيكولسون ، تاريخ أدب للعرب ، ص xxiv كمبردج١٩٠٧

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

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 المتغيرات 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 بقاءها كشظايا يجعلها في حالة بين الوجود والعدم ، بين الكون والفناء ، والتاريخ - كالطبيعة - يتحرك ، وحركته - في مجملها - تقدم ، وهو لا يقبل مثل تلك الكائنات التي ترفض الحركة فتبيد - أو 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 « الاداب » ؟

* * *

لقد خرجت مجلة « الآداب » الى الوجود في عام ١٩٥٣ ، أي وسط هذا المناخ السياسي - الاجتماعي - الثقافي : وبصدورها 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 بحرية ، ثم بصدورها عازمة على معانقة تطورات وهموم العقل العربي الاساسية ، في الادب خصوصا ، ثم في الحياة الثقافية - الفكرية بشكل عام ، وبصدورها عازمة على تجنب الوقوع في شرك النظرات المسبقة الواحدية سلفية كانت ومعبرة عما هو « سائد » ومستقر وآمن ، أم كانت نظرات مغربة 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 المتشابك العناصر المتحرك الى الامام في اطار « الكل القومي الواحد » للواقع السياسي - الاجتماعي - الثقافي العربي : لكل ذلك ، لا نغالي اذا قلنا ان «الآداب» في حد ذاتها ، وطبقا لمعايير ربع القرن الذي عاشته حتى الان وانطلاقا من معطيات اللحظة التي بدات وجودها فيها ، كانت جزءا اصيلا 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 ننتزع من « مادتها » طوال ربع قرن (أي من المادة المنشورة في نحو ثلاثمائة من أعدادها) ما تخصه بصفة « القومية » من الفكر ، هي محاولة عسيرة لاسباب عديدة ، ويكفي أن نتذكر ان كل ما هو ابداع أصيل في تلك الاعداد ، كان « قوميا » في يقيننا ، من زاوية انه يعكس جانبا من الواقع الحقيقي الثقافي - السياسي والاجتماعي - السيكولوجي الذي تعيشه الامة ، ثم انه بحكم الطبيعة 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 محدودة 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 أعداء الخارج وبين متناقضات الداخل ، وهي الكتابات التي تركزت في مجال الفكر النظري والعمل التطبيقي ، سياسيا وايديولوجيا ، 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 بدات 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 انتجت ما تلا ذلك على نطاق العالم من استقطاب بين القوى الاستعمارية وقوى التحرر الوطني والديموقراطي القومية والاشتراكية، وعلى نطاق الوطن العربي من استقطاب للقوى الوطنية القومية والقطرية (المحلية) من جانب واستقطاب للقوى الاستعمارية والصهيونية (اسرائيل 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 استنفر جميع القوى الوطنية القومية على النطاق العربي واستقطبها - كما استقطب أعداءها في الخارج ، وأصدقاءها العالميين ، وخصومها « القوميين » غير الوطنيين في الداخل ، وبلور وجودها وحدده ايجابا وسلبا 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 ـ على الطرف الآخر ـ اذا 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 الاولى عام ١٩٥٨ : اللحظة التي حددت استقطابات جديدة لقوى الحركة الوطنية القومية ، ومنحتها بعدها « الاجتماعي » على نطاق الوطن العربي كله ، كما حددت استقطابات جديدة ـ أو أظهرتها واضحة ـ للقوى غير الوطنية على نطاق الوطن العربي كله أيضا ، وحددت أيضا الابعاد الاجتماعية لهذه القوى المعادية لعملية النمو القومي العربي التاريخية واستكمالها، بالاضافة الى تحديد 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 مغزاها وتماسكمادتها أو مادةموضوعها مما يساعد علىاستخلاص الملامح الرئيسية لتلك المادة .

ولكن بحكم طبيعة المجلة « الادبية » والثقافية العامة ، فان الكتابات المنشورة فيها ، تبتعد عن التعبير المتخصص في موضوعات كثيرة عدا « الادب » بفروعه وقضاياه ، غير انها من جانب آخر تمتلىء 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 نسميهما بشكل عام ، أو ندرجهما تحت عنوانين عامين على أساس انهما يتناولان الموضوعات المتعلقة بـ :

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 ـ كمال الحاج : في آذار ١٩٥٦
● اللغة والقومية .
٢ ـ طه حسين : في كانون ثاني ١٩٥٨
● الادباء هم بناة القومية العربية .
٣ ـ رئيف خوري : في كانون ثاني ١٩٥٨
● واجبات الناقد في خدمة القومية العربية .
٤ ـ محمود المسعدي : في كانون ثاني ١٩٥٨ .
● حماية الاديب والقومية العربية .
٥ ـ نازك الملائكة : في تشرين ثاني ١٩٥٩
● الناقد العربي والمسؤولية اللغوية .
٦ ـ سهيل ادريس : في كانون ثاني ١٩٦٠
● أدبنا الثوري .
٧ ـ سلمىخضراء الجيوسي : في كانون ثاني ١٩٦٠
● أدبنا الثوري والموقف الحضاري .
٨ ـ علي بدور : في كانون ثاني ١٩٦٠
● المثقفون والمجتمع العربي .
٩ ـ علي بدور : في نوار ١٩٦٠
● نحو ادب قومي جديد .
١٠ ـ نازك الملائكة : في آب ١٩٦١
● أغلاط في تعريف الادب القومي .
١١ ـ علي الحلي : في أيلول ١٩٦١ (رد على نازك)
● حول تعريف الادب القومي..
١٢ ـ لبيب الصباغ : في ايلول (رد على نازك)
● كلمة هادئة حول الادب القومي .

ويضاف الى هذا القسم :

ندوة « الآداب » : الادب العربي المعاصر بينالقومية والعالمية .

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

* * *

ثانيا :

١ ـ شبلي العيسمي : في نيسان ١٩٥٦
● التاريخ في خدمة الامة .
٢ ـ عبد اللطيف شرارة : في نيسان ١٩٥٧
● العروبة بين الفكر والعاطفة .
٣ ـ د. عبد الله عبد الدائم : في تموز ١٩٥٧
● القومية العربية والانسانية .
٤ ـ فريد أبو عيطة : في تموز ١٩٥٧
● نقد كتاب : « مع القومية العربية » .
٥ ـ ناجي علوش : في تشرين ثاني ١٩٥٧
● معنى التحرر العربي ـ مناقشة أخرى للكتاب السابق .
٦ ـ حكم دروزة : في كانون ثاني ١٩٥٨
● معنىالتحرر العربي ـ رد على ناجيعلوش.
٧ ـ مطاع صفدي : في تشرين ثاني ١٩٥٧
● نحو تجربة قومية .
٨ ـ انعام الجندي : في كانون أول ١٩٥٧
● حول كتاب « معنى القومية العربية » لجورج حنا .
٩ ـ د. عبد الله عبد الدائم : في شباط ١٩٥٨
● العربي الانسان .

١٠ ــ د. عبد الله عبد الدائم : في آذار ١٩٥٨
● العقل الانقلابي والجمهورية العربية المتحدة
١١ ــ د. عبد الله عبد الدائم : في نوار ١٩٥٨
● معركة العرب معركة انسانية .
١٢ ــ ذوقان قرقوط : في شباط ١٩٥٩
● يقظة العرب وأمل البشرية .
١٣ ــ د. عزة النص : في نيسان ١٩٦٠
● التاريخ بين القومية والانسانية
١٤ ــ نازك الملائكة : في نوار ١٩٦٠
القومية العربية والحياة .
١٥ ــ رجاء النقاش ، سليمان فياض ، جلال السيد ، علي بدور : في حزيران ، تموز ، آب ١٩٦٠
● مناقشة : « القومية العربية والحياة » .
١٦ ــ د. عبد الله عبد الدائم : في ايلول ١٩٦٠
● القومية العربية بين الشعور والعقل (حسم المناقشة) .
١٧ ــ د. عبد الله عبد الدائم : في تشرين أول ١٩٦١
● الديموقراطية وسيلة لتحقيق أهداف القومية العربية .
١٨ ــ د . عبدالله عبدالدائم : في تشرين ثاني ١٩٦١
● الاشتراكية والديموقراطية .

ويضاف الى هذا القسم :

١ ــ شبلي العيسمي : في شباط ١٩٥٦
● حول الوحدة والاتحاد ــ برنامج عمل للنضال القومي .
٢ ــ عبد الجليل حسن : في آذار ١٩٥٦
● ازمة القيم في المجتمع العربي (مناقشة فكرية اخلاقية عامة) .
٣ ــ محيي الدين اسماعيل : في شباط ١٩٦٢
● عقيدة المثقف العربي الثوري ــ حول كتاب « القومية والوحدة» تأليف : عبدالله الريماوي

* * *

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

أولا : في قضية قومية الادب ، واللغة ، والثقافة :

نادرا ما حدد احد الكتاب في هذا القسم مصادر فكره ــ على اختلاف مشاربهم واتجاهاتهم ، وباستثناء الخلاف المباشر بين نازك الملائكة وبين كل من علي الحلي ولبيب الصباغ (آب وايلول عام ١٩٦١) لا نجد تعبيرا مباشرا عن ذلك الاختلاف في مصادر الفكر وفي أصول الاتجاهات الايديولوجية بين الكتاب . ورغم ذلك الاختلاف «الاصولي» فاننا نادرا ما نلمس اختلافا في التناول او في المعالجة الشخصية بين الكتاب حين يتناولون قضية واحدة . في قضية اللغة لا يختلف كمال الحاج كثيرا مع طه حسين ، ولا تختلف معهما نازك الملائكة ولا علي بدور في شيء حول اساسية اللغة القومية لوحدة الامة ، وحول ان وحدة اللغة هي الاساس الاول للوحدة القومية .

يقول كمال الحاج ان اللغة هي الاساس الاول للقومية لاعتبارات فلسفية واجتماعية وتربوية : يتجسد الاعتبار الفلسفي من حيث ان اللغة هي وعاء الفكر ، ويتجسد الاعتبار الاجتماعي من حيث ان اللغة هي وعاء التراث 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 المنشيء الاول للقومية العربية (وما الشعر ان لم يكن هو اللغة مصفاة نقية ؟) وهو الذي شارك في تكوينها وتقويتها اولا 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 « التسيب اللغوي » ومن الاستسلام لركاكة التعبير اللغوي أو للتحلل من قواعد اللغة التي هي منطقها ، والتي تقوم في الاساس على « المنطق » ذاته . وهنا نجد تعبيرا جديدا عن فكرة التطابق بين اللغة والفكر ، وبين اللغة والعقل ، باعتبار الفكر مادة العقل واللغة وعاء هذه المادة . وتناشد نازك الجيل الناشيء من النقاد ان يتجهوا الى انفسهم حين يكتبون لينبت الذهن العربي الخصيب اثماره و « سرعان ما سوف تكتشف الامة المنابع الحقة في كيانها الفكري ، المنابع العربية التي لن يغتني 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

خاص (التأكيد من جديد على تطابق اللغة والفكر والعقل) كل قصور عن استعمالها في سائر ضروب الفكر ، انما يعد رغبة مباشرة أو غير مباشرة في تخليد أدب 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 أو فارقا كبيرا بين سلمى الخضراء الجيوسي وبين علي بدور أو رئيف خوري في معالجتهم لموضوعي التراث والتاريخ .

تقول سلمى الخضراء ان « الاديب الذي لا تراث له أديب ضائع . فالادب والفن يتسلسلان في الامم حاملين خصائصها الاصيلة المتميزة والتي تسند اي نتاج تجيء به أجيال من الخلاقين . في تسلسلهما عبر العصور يتطعمان بالروافد الجديدة ، بنكهات آداب وفنون التقياها ، وبطابع العبقريات الادبية المتلاحقة التي تتوّى الادب عصرا بعد عصر . ولكن الخصائص الاصيلة التي تميز ادب أمتي وفنها وروحيتها تلازم كل نتاج جديد مبدع » . وتقول : « ان الابداع يحمل أصالته معه . فليس هناك ابداع مزيف أو مصطنع أو دخيل . فالدعوة اذن الى التشبث بالاصالة انما هي دعوة توجه الى غير المبدعين ... » . وتؤكد ان من أهم مميزات الثقافة انها تحتاج لكي تكون متمكنة في الاجيال والافراد ، الى عراقة موروثة من جيل الى جيل ، الى ما يمكن تسميته بـ « الاختمار الثقافي » . وتقول ان الاديب العربي مهما درس التكنيك الغربي ووعاه فسيبقى عنده على الغالب ناحية ضعف لا مجال لقهرها : وهي ان الانسان مهما عبّ من تراث حضارة اخرى ومهما تمثل هذه الحضارة ، فان عطاءه 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 يتثقف 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 » .

أما رئيف خوري فيكتفي بطرح واحدة من أخطر قضايا « سوسيولوجية الفن » عن علاقة جماليات الفن بالاصل أو 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 .

الشركة العامة لاستيراد وتصدير الورق والكرتون « سوجب »

SOGEP

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

البسطة ، شارع صالح بن يحيي ، ملك البساط
برقيا : سوجيبكارت
تلفون ٢٣٨٦٥٩ — ٢٤٢٥٩٢
المستودع ٢٥٥٣٨٣ — ٣٠٣٤٣٤

BASTA, SALEH BEN YEHYA RD. BSAT BLDG.

Cable :
SOGEPCART - BEIRUT

Phones :
238659 — 242592
255383 — 303434 W/H

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 اداء رسالته اذا لم يضمن له قدر كاف من الحرية الفكرية التي لا نجاوز 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 « اداء 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 كأقدس ما يحمى من القيم البشرية لا تحتمل اي حصر ولا تحديد لانها في جوهرها ، مطلقة ، او لا تكون. فانه لا يكفي ان تعتق الاديب من رق المسؤوليات السياسية او الدعاية لاوضاع 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 ، وتتميز 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 الولع بالقيم الانسانية العامة ، ونفس الاعزاز للحرية الانسانية والاجتماعية والعدل ، حتى من خلال الاحترام للقيم المطلقة الطيبة ، قيم الخير والحق والجمال ، والرغبة في سمو الانسان وحمايته من الشر والقبح 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 ـ انعكاسا ـ حرصه على عدم « التورط » اجتماعيا في موقف يفرضه على نفسه .. ولا يفرضه عليه احد ، الامر الذي يصل بابداعه في النهاية الى الارتباط بصور من الجمال والخير والحق لا علاقة لها بواقع امته ولا بحركة هذه الامة ـ ودوافع الحركة وقواها ـ نحو المستقبل . انها مشكلة تنبع من اختيار الاديب نفسه منذ البداية ، لا مما يخشاه المسعدي ، من ان يفرض عليه احد ـ او الدولة او المجتمع او الراي العام ـ موقفا او التزاما او ايديولوجية بعينها .

وينعكس نفس الاختلاف على الموقف الذي نشأ بين نازك الملائكة وبين كل من علي الحلي ولبيب الصباغ . رأت نازك ان كل ابداع ادبي هو ادب قومي ، يحمل خصائص وروح الامة التي ينتمي اليها المبدع ، وادخلت على حجتها مقولة نسبتها الى الداعين للالتزام تقول بأن كل ادب لا يتناول «قضايانا القومية» هو ادب 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 خلاقة وجديرة بالاحترام من هذا الادب عن مستوى التقييم والقبول العام. ويرد عليها علي الحلي ردا بسيطا ومفحما وان لم يكن قد اقامه على قاعدته « النظرية » البديهية : ان التزام الشيوعيين لا يتسبه في شيء التزام الوجوديين أو أو الفاشيين او التزام الكاثوليكيين او 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 الحلي ان ثمة فروقا أخرى ، سابقة واكثر جذرية ، تقوم على اختلاف الموقف الاجتماعي من جانب ، واختلاف الرؤية الحضارية ـ الرؤية التي تصبغ كل أساس فكري لكل نوع من أنواع الالتزام بصبغة 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 اساس 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 الغرب ، هذا الالتزام الجديد لا بد أن يؤدي الى الالتزام بالنكوص الى الخلف ، لان التلقائية تستسلم بالضرورة للدوافع الاقوى ـ وصاحبها يتصور انتفاء كل أنواع الدوافع ـ 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 الاعلى الذي سبقه الزمان ، لانه لا فن دون « مثل أعلى » سواء في الشكل أو في مضمون التجربة .

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

ثانيا : الوعي القومي في النظرية والعمل والتطبيق :

نادرا ، مرة اخرى ، ما نعثر 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 أبناء القومية الواحدة ، الى طبيعة العلاقة بين القومية الواحدة وبين الانسانية كلها كوجود فعلي أو كمفهوم عقلي مطلق ، وتناولوا بالتنظير ايضا قضايا العمل النضالي ، السياسي والتنظيمي والتوجيهي ، من زاوية تحديد وصياغة شعارات ـ ومن ثم أهداف ـ الثورة القومية ، وما يرتبط بذلك من قضايا طرح المهام الاجتماعية والديموقراطية الى جانب مهمة تحقيق الوحدة القومية في مرحلة واحدة ، أم ضرورة تأجيل المهام الاجتماعية والديموقراطية للثورة الى مرحلة أو مراحل تالية لتحقيق الوحدة ، وتناولوا مشاكل البناء والاسلوب التنظيميين ، سواء بالنسبة لمشاكل تنظيم الكادر الثوري القومي ، أو تنظيم جماهير الثورة القومية ، وتناولوا اخيرا قضايا التوجه والتركيز العمليين للثورة القومية (أو الدولة القومية في الحقيقة) فيما يتعلق بالتربية القومية للشعب ، على مستوى الوعي العام أو 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 أو بقضية الارتباط بين الوحدة ، وبين التغيير الاجتماعي والديموقراطية .

وهذه كلها وغيرها كثير ، قضايا عالجها في ظروف ـ متشابهة شكلا ومختلفة في جوانب كثيرة من مضمونها ـ الثوريون القوميون والاشتراكيون ، الخياليون الطوباويون والعلميون في أوروبا . قد نجد هنا أو هناك اشارة الى معلومات عامة من نماذج الوحدة الالمانية أو الوحدة الايطالية ، وقد نجد اشارات الى الثورة الاشتراكية السوفياتية (البلشفية) ، وقد نعقد مقارنة سريعة أو متأنية ، متعجلة كما فعل مطاع صفدي ، أو متمهلة نوعا ولو بشكل انشائي كما فعل ذوقان قرقوط ، أو 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 ـ شارع الحمرا ـ بيروت
هاتف ـ ٣٥٤١٥٦ ـ ٣٥٤١٥٧ . برقيا : شارادكوتا
ص . ب ٥٤٣٢ ـ ١١٣

صدر عنها حديثا :

الكتابة الصحيحة
تأليف زهدي جار الله ٢٠ ل.ل
تاريخ البترول في الشرق الاوسط
تأليف جواد الحفار ١٢ ل.ل
ارسطو
تأليف الدكتور ماجد فخري ٧ ل.ل
مقدمات لدراسة المجتمع العربي
تأليف الدكتور هشام شرابي ٧ ل.ل
علم الاضطرابات السلوكية
تأليف الدكتور ميخائيل أسعد ٢٥ ل.ل
السيولة النقدية الدولية
تأليف الدكتور هاشم حيدر ٧ ل.ل
رؤساء لبنان
تأليف وليد عوض ١٦ ل.ل

للصغار :

الجبار يزور المدينة ١٥ ل.ل
الجبار يزور الغابة ١٥ ل.ل

موسوعة الحرب العالمية بالرسوم :

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 .

قريبا :

١ (موسوعة العلم الحديث . موسوعة بالالوان ١٢ جزءا منها : كتاب العلم ، الحيوانات ، الارض ، الكون ، تاريخ الطائرات ، تاريخ السيارات وغيرها .
٢) موسوعة الفكر العربي في عصر النهضة في ١٢ مجلدا يرئس تحريرها الدكتور نقولا زيادة ويضمها ١٢ مؤلفا من كبار الاخصائيين في هذا الحقل في العالم العربي .

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 نعثر على افكار يمكن ردها الى القوميين الالمان وفلاسفة التاريخ ـ الالمان او الايطاليين ـ من هردر وفيخته ، الى كارليل او هيغل او فيكو ، وكثيرا ما نلتقي بتأثر ماركسي غائر أو خفي ، من كتابات ستالين في المسألة القومية او لينين في قضايا التحرر الوطني ، او ماركس في المسألة اليهودية والمسألة الالمانية والالمانية الفرنسية . ولكن تحديد بدايات تلك الافكار ونهاياتها ، او مدى التأثرات ، يكاد يكلف الباحث مشقة اكبر مما تتحملها الدراسة الحالية ، ربما لان الكتاب كانوا يحسنون « اخفاء » نقلهم للافكار ، او لانهم كانوا بالفعل قد تمثلوها واندمجت في وعيهم متحولة الى جزء من مواجهتهم الذاتية ـ والموضوعية ـ لتجربتهم القومية الخاصة .

ولكننا نعتقد ـ مرة اخرى ـ ان هذا الحرص على « تجاهل مصادر الفكر » واهمال تحديد موارد التأثير ، انما كان راجعا الى الاحساس العارم والحماسي وقتذاك ، بضرورة وضع الحلول الفكرية الاصيلة لقضية « اصيلة » تكتشف وتطرح نفسها على الذهن العربي لاول مرة باعتبارها قضية استخلاص الوجود القومي ـ السياسي والحضاري والكياني من براثن 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 اي نوع ، اللهم الا السند المعنوي او المادي من الانواع التي تتحول فور تلقيها الى جزء لا يتجزأ ، وعضوي ، من « امكانياتنا » السابقة ، التاريخية والاصلية الخاصة .

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

وقد يعود هذا « النقص » (١) الى القصور العام في تطور الثقافة العربية المعاصره ككل ، الحديثة العمر من ناحية ، والمحدودة التجربة في مجال الفكر السياسي ، ثم قد يعود النقص نفسه الى سرعة تلاحق التطورات السياسية ـ منذ مطلع القرن الماضي على الاكثر ـ وهي تطورات حاسمة حقا ـ 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 ـ وعلى مستوى اكثرية اقطار الوطن العربي ، دون ان يجد الفكر الاجتماعي السياسي الفرصة الكافية لملاحقة التطورات وتمثلها وعكسها ومحاولة التأثير فيها (١) .

لقد كان هذا الجيل من الكتاب القوميين ، اول جيل تكوّن وعيه وشرع في العمل السياسي في ظل الكيانات السياسية القطرية « الجديدة » بعد أن 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 بـ « 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 الغربيين 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) ولتلخيص تصورات هذه الثقافة عن الوجود الكوني أو التاريخي ، وكان أقل من خمسة عشر بالمائة من مجموع الامة كلها يحسنون فهم الحديث باللغة العربية الفصحى (لغتهم القومية) المخففة ، في وقت لم يكن الاستقطاب الاجتماعي قد اكتمل ، ولم ينفصل المثقفون الثوريون القوميون بعد عن اصولهم

---

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

(١) لا أتحدث 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 تحكمي قسري ، فيما كانت تحاول ـ وتنجح أحيانا ـ تغيير البنى التحتية ولو جزئيا ، ولم تكن هذه المحاولات كلها ـ كما نعرف ـ عفوية دائما .

الاجتماعية « اللاقومية » انفصالا كاملا بعد .

لكل هذا ، ولاسباب أخرى لا بد من اكتشافها في مجال دراسة اكبر واكثر شمولا ، تعين على هذا الجيل من الكتاب أن يتعامل مع القضايا والمشاكل التي طرحها ظهور الوجود القومي بامكانياته واحتمالاته الجديدة ، اعتمادا على اجتهاداته ـ فرادى غالبا وجماعات أحيانا ـ سواء في التحصيل التاريخي والنظري وفي فهم عادة تمثل هذا المتحصل من ثقافة الغرب الخصم ، أو في جمع شتات الظواهر العملية المشتتة والمبعثرة والملاحقة على امتداد وطنه الشاسع . كان عليه أن 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 ـ العمدي والعفوي ـ القادم من مراكز التأثير الخارجية البالغة القوة والشديدة الابهار .

* * *

وقد نستطيع بعد هذا المدخل العام أن 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 مرحلتيها ، ثم قضية تحقيق الوجود القومي اشتراكيا وديموقراطيا .

١ ـ 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 ـ قد بذلت لصياغة « النظرية » (١) .

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

ويشير الاستاذ شرارة أيضا 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 « الاداب » وان لم يذكر الكتاب مصادرهم ايضا في هذه الحالة .

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 فمينا » المشهورة تقديرا لموهبته وفنه .

و« الثلج يحترق » قصة رجل وامرأة ، بوريس وايميلا ، 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 ايميلا ، 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 ايميلا كل شيء : الرجل الذي تحبه ، والطفل الذي تنتظره ، والمعركة التي تخوضها ، ولكنها لا تترك الدرب الذي سلكته ، فمن كوبا الى التشيلي ، ومن بوليفيا الى انكلترة ، ومن باريس الى همبورغ ، تضطلع بقدرها حتى النهاية . قدر المرأة المناضلة .

ان« التاريخ » يسكن قصة هؤلاء الابطال . فهو لحمهم ، وعذابهم ، والمهم . ان سعادة بوريس وايميلا مستحيلة ، ولكن اناسا آخرين سيكونون بوما ، بفضلهما ، اقل شقاء .

ان هذه الرواية اغنية حب في مأساة عصرنا .

توكيد ارادة للحياة وللنضال .

يصدر في الشهر القادم

آذار ١٩٥٧ ، يقول فيه : « ان القومية العربية كحركة 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 « ميكانيكيا » نموذجيا لمبدأ « الختم التاريخي » ، في قوله : « انا لا أرى 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 ، كالغناء الشعبي ، تنطلق من أعماقها وتاريخها وتجاربها وأجوائها ، ولا يعقل أن تحدث بمجرد الرغبة في احداثها . فهي اما أن تكون ، واما أن لا تكون ، ولا ثالث لهذين ! ثم ان كينونتها نتيجة «محتمات» لا نتيجة رغبات أو ارادات » .

ويحدد أسباب رفضه لجواز وحتى لامكان « التحدث عن انشاء مذهب » فيكشف أيضا عن ربط ميكانيكي مباشر بين الاسباب 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 وراءها من بلبلة واضطراب وضعف ـ كل ذلك لا يسمح بنشوء فلسفة » وهو لا يقترب بعد ذلك من السببين الرئيسيين للعجز عن بلورة « نظرية الثورة القومية » : تخلف بنيان ومصطلحات الثقافة القومية نفسها ، واستمرار خضوع المثقفين الثوريين القوميين انفسهم لمقاييس تلك الثقافة لاستمرار ارتباطهم نضاليا بقواعد طبقية « لا قومية » أو غير قادرة على قطع ما يصلها بالوضع الاقليمي ـ وضع التجزئة ـ كمصالح مادية ، ولا بالثقافة السلفية ، كثقافة غير علمانية ، حتى تستطيع أن تكون قومية حقا ، وعلمانية حقا ، وتكتشف ان «مصالحها» وان « كرامتها » الانسانية ، لا يمكن ان تتحقق الا في الاطار القومي . أي ان الاستاذ 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 ـ ولا بد أن ترتبط ـ بالاطار القومي .

ورغم ان كتابا كثيرين أدركوا أن 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 ـ مثل فريد أبو عيطة ـ 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 البورجوازية، وليست عاطفة أو تيارا مرتبطا بالبورجوازية، وليست عنصرية مرتبطة بالعرق ، وليست هي الدين ـ فالقومية وجود والدين رسالة أتت 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 التمذهب 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 البورجوازية ، وليست عاطفة أو تيارا مرتبطا بالبورجوازية » ـ هكذا ، على وجه الاطلاق ، يشير الدكتور عبد الله عبد الدائم في مقاله « القومية العربية والانسانية » الى ادراكه لامكانية وجود « فروق » في « النزعات القومية » في البلاد المختلفة . يقول : « وتفتح الانسان والطاقات الحرة لا يمكن أن يضطلع به في مقابل ذلك ، الا اناس عرفوا ان حقيقة هذه الطاقات مرتبطة الجذور بالجانب القومي لدى الانسان ، بالجانب المتصل بحضارة أمته . 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 » .

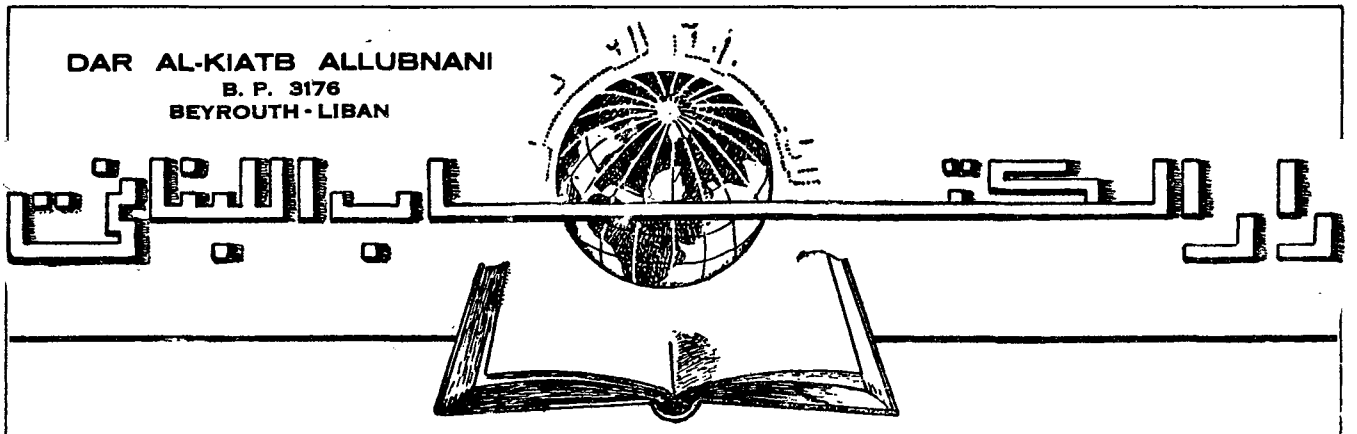
ولم يزد الكاتب بعد ذلك تفصيلا ـ في مقاله هنا ـ لفكرة الفرق بين تاريخ « النزعه القومية » العربية ، وفي « البلاد الاجنبية » ، رغم انهـا تنبىء ـ في صياغتهـا الحالية ـ عن حس تاريخي صحيح ، يمكننا الاستناد اليه في الكشف عن الفارق الكيفي بين تطـور قوميات بـدأ تاريخ شعوبها منذ خمسة أو ستة آلاف سنـة ، وبيـن تطور قوميات أخرى ظهرت شعوبها على مسمع التـاريخ لاول مرة قبل الفين من السنين ، وغرقت طوال ثلثيهـا الاولين في عملية « قرز » واندماج وتمـايز ، قبل أن « تكتب » بلغاتها التي تتحدث بها لاول مرة ، وقبـل 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 اوروبا الغربية والشمالية وشمال ووسط آسيا واميركا الشمالية .. وبقية العالم . ولـذلك بانطبـع « قصة » أخرى ، لا بد من دراستها ، كجزء من مساهمتنا « القومية » في فهم التاريخ الانساني .

ان الرفض « المثالي » ـ المتخلف فكريا ـ لضرورة « النظرية » للنضـال القومـي ، الفكري والسياسـي والاجتماعي ، يمتد الى أوائل الستينات ، وينمو الـى رفض كامل لمجرد المطالبة بأن يكون للوعي ذاته دور فـي الوجود القومي .

وتمثل نازك الملائكة هذا « النمو » المعبر منذ فترة باكرة عن نكوص قطاعات من المثقفين « القوميين » عـن طريق الثورة القومية الطويل والصعب والفادح الاعبـاء حتى على الصعيد الفكري والعقلي . وفي مقالها « القومية العربية والحياة » تلجأ نازك الى لغة المتصوفين في حديثهم عن الذات الالهية ، أو الى لغة المثاليين الانكليز في حديثهم عن تاريخ لا يريدون تحديد معالمه لكي تتحدث عن القومية ، بل انها بالفعل تضع « العروبة » كحقيقة كلية ، أو كمعنى مطلق ، وسط حقائق كلية ومعان مطلقـة ك « الله » و « الجمال » و « الروح » و « الغيب » و « العاطفة » . وهي تسبق هذا بتأكيد انه من الغبـاء ، ومن التشبـه بالغرب : « الشكاك القاصر عـن أن يتحسس البصيرة المضيئة التي ركبتها الطبيعة في الانسان » ، أن نحـاول تعريف العروبة : « لان ما لا يعرف يبقى بعيدا راسخـا مغلفا بالضباب لا يرقى اليه شيء من الفاظنا ، بينما نتيه نحن ونغرق في تيه الكلمات والضباب » .. ونحن نعرف بالطبع مصير مثل هذا الكلام وتطوره : العنصرية التـي تتحدث عن « المزايا الخاصة » لشعب مختار ـ وقـد أشارت هي الى مثل هذه المعاني مباشرة ، تمهيدا لفاشية عرقية معادية للعقل والديموقراطية ، تنقلب في النهايـة الى موقف كوزمبوليتاني يغطي نزعة لا قوميـة حقيقية ، تبرر سحق قوميات الآخرين ، والتخلي في تفس 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



يسر دار الكتاب اللبناني ـ بيروت.
وفرعها دار الكتاب المصري ـ القاهرة

اعلام جميع وزارات التربية ، والثقافة والاعـلام وجميع الجامعات والكليات والمدارس والمكتبات فـي العالم العربي عن اشتراكها في المعرض الدولي للكتاب الذي يقام في القاهرة ما بين يناير كانـون الثاني ٧٨ و٦ فبراير شباط ٧٨ وهي تستقبل الجميع وتقدم لهم احدث الكتب الصادرة في مختلف المواضيع الادبيـة والاجتماعية والفكرية والاسلامية وغيرها بالاضافة الى مجموعات منشوراتها المؤلفات الكاملـة لاشهر ادبـاء العالم العربي امثال الدكتور طه حسين والاستاذ محمود عبـاس العقاد والاستـاذ توفيق الحكيم وسلاسلهـا المدرسيـة باللغـات الثلاث العربيـة والانكليزيـة والفرنسية للاتصال ولزيادة المعلومـات :

دار الكتاب اللبناني ـ بيروت ص.ب ٣١٧٦

تلفون : ٢٥٤٠٥٤ ـ ٢٣٧٥٣٧ ـ ٢٥٧٤٧٠ ـ

برقيـا كتالبان بيروت ـ لبنان

دار الكتاب المصري ـ القاهرة ـ ص.ب ١٥٦

تلفون : ٩٧٤٦٨ ـ برقيا : كتامصر .

تلكس 2336 ATT . 134 K.T.M. CAIRO

القاهرة ـ ج.م.ع

بداها رجاء النقاش ، واشترك فيها سليمان فياض وجلال السيد للرد على نازك ، وعلي بدور الى جانبها ، وحسمها في النهاية الدكتور عبد الله عبد الدائم ، بعد أن اضطر رجاء النقاش وزميلاه الى الدفاع عن البديهيات التي فرغ العقل الانساني من اثباتها منذ أرسطو ، قبل الميلاد بأربعة قرون . ولكن عبد الله عبد الدائم في الحقيقة ، وهو « يمسك العصا » من منتصفها ، يعمد الى التخفيف من صوفية تصورات نازك ، وروحانيتها ، ويلغي الكثير من لاعقلانيتها ، ثم ينطلق من بديهية « عقلية » وبمنهج عقلاني يتعارض كل التعارض مع منطلقات نازك نفسها ، ثم يكتفي بترديد ما قرره رجاء النقاش وزميلاه 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 نقيضين علاقتهما صراعية في جوهرها ، وفي تطورها العملي (كما أثبت التاريخ بعد ذلك) ، رغم ان «توفيقيته» المخطئة « منهجيا » وعمليا ، حاولت أن تكون في صالح العقيدة القومية اولا ، وفي صف ضرورة الوعي وترشيد العمل القومي بنظرية « علمية » تمنعه من الانحراف وتستقطب حوله القوى « القومية » في الامة المجزأة .

***

٢ ـ قضية الوجود 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 أساس ان القيم الاخلاقية ، التي تدفع الانسان الى توفير حقوق الآخرين ، وبالتالي الى التعامل مع انسانيتهم على أساس الاعتراف المسبق وغير المحتاج الى اعلانه ، هي القيم الاساسية في تكوين « النسق القيمي » للعربي ، حتى في الجاهلية ، ثم جاء الاسلام وحولها الى دعامة من دعامات الدعوة الى العالم ، وتحولت مع الاسلام ـ مع التفتح على شكل التسامح الديني ـ الى واحدة من الاسس الاولية للحضارة العربية . ورغم ان « القصد » الاساسي من هذا المقال كان هو تحذير النزعة القومية من التعصب العرقي والعنصرية ، ومن التسيب 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 أن تظل وسيلة لاذكاء انسانية الفرد . فتفتح الحياة القومية لا يمكن أن يضطلع به الا اناس أفسحوا المجال لطاقاتهم الفردية وحرياتهم ، فذكت قدرتهم على الابداع والعطاء . وتفتح 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 يثير قضيتين خطيرتين ، مرتبطتين بالتاريخ ، وبفهم « التطور » التاريخي ، على أساس الفهم الاجتماعي لهذا التطور ، وان كل مرحلة من تطور « القيم » القومية ـ أي من تطور الثقافة ـ انما تعكس في الحقيقة وضعا اجتماعيا ينشىء سيكولوجيه اجتماعية معينة . فالقول بأن العربي الجاهلي كان انسانيا هو افتئات على الحقيقة ، وعلى الفهم السليم للامور سويا . ان قصص التعصب العرقي (ضد السود اساسا) وقصص القسوة المتناهية في التعامل ـ حتى مع الاطفال والصبية ـ وقصص تبادل انتهاك الاعراض وسلب الحقوق المادية واعناق الرجال واهدار الدماء (حتى بين ابناء العم ، والاب أحيانا) 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 » قيمية اخلاقية سابقة ، ولهذا بالطبع اسبابه الاجتماعية التي يتعين بحثها في غير هذا المجال ـ ولها بالفعل دراساتها التي يجب الرجوع اليها لمن يشاء .

ومن هذه النقطة تطرح النقطة التالية أيضا ، فالقول بأن تطوير الاسلام للقيم الاخلاقية « الفطرية » لدى العرب وكأنها من صفاتهم العرقية التي خلقوا بها مهما كان وضعهم الاجتماعي والتاريخي ، هو الذي تفتح في شكل « التسامح الديني » ، بجعل « التسامح » مجرد صفة اخلاقية ، لا اساس لها في البنيان الثقافي ـ الاجتماعي للاسلام باعتباره « عقيدة » حرصت بوعي تاريخي على أن « ترث » كل فضائل الشعوب السامية السابقة ، وأن تجعل من « العرب » باسلامهم ـ أي بتحولهم التاريخي والاجتماعي الى مرحلة متقدمة اجتماعيا وثقافيا ـ ومن « العروبة » وعاء يضم كل هذه الشعوب « في المنطقة » من الناحية الثقافية ، ويجعلها (العروبة) وعاء أو بنيانا اجتماعيا متطورا عما سبقه يمحو البنيان القبلي السابق والذي كان « عرقيا » وعنصريا بالضرورة .

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

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

واخيرا يكتب الدكتور عبد الدائم ايضا في نوار ١٩٥٩ ، عن « معركة العرب معركة انسانية » لكي يطرح قضية بالغة الاهمية أيضا : ضرورة وعي القومية العربية لذاتها ، لكي تستطيع أن 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 الاشياء ، عمق ادراك الذات ، والآخر لا ينكشف الا من خلال : انا ، مشرق ومضيء ... فلما يسر للامة العربية أن تبدأ من ذاتها ، قبل أن تبدأ من غيرها ، ولما أرادت أن تعرف « من هي ؟ » قبل ان تعرف من هم سواها ، ملكت نورا جديدا تصبه على العقائد والمذاهب المجلوبة ، وقبضت على المعيار الذي يصلح أن تقدر به القيم .. » .

وهذه قضية اخرى من القضايا التي ينبغي أن « تفصل » تطبيقاتها على جوانب النضال القومي والوعي القومي من ناحية ، وأن تدرس تطبيقاتها وتطورات مراحلها على الصعيد التاريخي من ناحية أخرى . وعن التطبيقات التفصيلية يمكننا أن نضرب مثلا بأهمية « اللغة » القومية ، وضرورة بعثها راسيا ـ بجعلها الوعاء الكامل بقدر الامكان لكل « معارف » الامة ، من انتاجها أو مما تأخذه عن الآخرين ، وافقيا ، باعادة تعليمها للامة ذاتها حتى لا يبقى أممي واحد يجهل القراءة والكتابة بها ، وحتى تزول « العجمة » من السنة وعقول « المتعلمين » أنفسهم : بهذا يمكن أن تضمن أشياء كثيرة ، تبدأ من زيادة « كفاءة » اللغة الى الدرجة التي لا تجعل العقل العربي عالة على اللغات الاخرى ومستهلكا لها ، وتصل الى قدرة هذا العقل على « الادراك » الصحيح للقضايا التي تطرحها عليه الحياة ، والى امكانية نقل « الوعي » لا مجرد المشاعر العاطفية ، الى أوسع جماهير وقطاعات الامة صاحبة المصلحة الحقيقية في الثورة القومية ـ الوطنية ـ الاجتماعية .

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 الاوضاع الاجتماعية المتخلفة ، او من ثقافات الشعوب الغازية التي كانت اكثر تخلفا ، هذا التأخر كان مسؤولا عن تخلفنا في استيعاب المنهج العلمي استيعابا « خلاقا » بمثل ما كان مسؤولا عن تخلف اجيالنا الليبرالية عن استيعاب المناهج الوضعية والتجريبية استيعابا خلاقا كذلك (مسؤولية نسبية وتخلفا نسبيا كذلك)، وفي نفس الوقت كان من اقتبسوا هذه الفلسفة العلمية أيضا مسؤولين عن العجز عن دمج الفلسفة العلمية بمجموع الثقافة القومية ، حين فضلوا أن ينقلوها كما هي، دون « ادراك ذاتي » يملي « علميا » تصورا خاصا لمناهج تطبيق هذه الفلسفة تبعا لخصوصية مجال التطبيق نفسه .

* * *

٣ قضية وحدة جوانب الثورة القومية او مرحليتها .

انعكست على صفحات « الآداب » هذه القضية ـ 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 الاقل ، في مناقشة استغرقت نحو نصف العام (من تموز ٥٧ الى كانون ثاني ٥٩) واشترك فيها فريد أبو عيطة ، وناجي علوش وسعدون حمادي بشكل اساسي من ناحية ، كما اشترك فيها علي بدور وحكم دروزة من الناحية الاخرى .

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 اساس انه من المستحيل عمليا الفصل بينها : فالنضال من أجل الوحدة ، نضال « ضد » اعدائها ، 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 الاقليمية ، الى التصورات الدينية (احلال الوحدة الدينية (المستحيلة) محل الوحدة القومية .. الخ) ، والنضال من أجل الاشتراكية والديموقراطية ـ مثلما نرى نماذجه في مصر والجزائر ،

ثم في سوريا والعراق والاردن ـ 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 بمبادىء 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 لاقطارها 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 أفكاره عن : « اننا كقومية عربية نعاني ازمة وجود . فنحن كأمة عربية بحاجة الى أساس للانطلاق لاعادة خلق هذا الوجود . هذا الاساس لا يجوز مطلقا الا ان ينبثق من صميم الوجود العربي ليعطي ولادة أصيلة صادقة ، مرتبطة ترابطا « رحميا » مع هذا الوجود » .

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

« اننا مع الكتاب في نقطة البدء وفي أهداف 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 أوضحناها 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 القابس ، علاوة على كتاب « مع القومية العربية » الذي سبق أن ناقشه فريد أبو عيطة . ويستدعي ناجي علوش أفكار سعدون حمادي في مقاله « الواقعية والفكر العربي المعاصر » المنشور في « الآداب » في آذار عام ١٩٥٧ ، فيضيف الى نفس الاسس السابقة ، فكرة ان الاسس الثورية للعقيدة : « لا يمكن أن تبدأ الا من الفرد العربي باعتباره الوحدة التي تمثل ما تحدثنا عنه أولا ، ولانه الخلية التي يعتمد على تفتحها وازدهارها .. وتفتح الحياة العربية وازدهارها .. » وان « انقلاب الفرد العربي على نفسه ، هو القدر الذي يحقق الثورة » وان « الانقلاب مرتبط بالحلول الجذرية التي تعالج أسباب الازمة الذاتية والموضوعية » وبالتالي فان : « الانقلاب لا يمكن أن تحققه الا طليعة منظمة واعية ، وان الوعي والتنظيم والثورية هي عناصر العقيدة ، وان على هذه العقيدة أن تضع تجسيمها العملي ـ أي مبادئها وشعاراتها ـ 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 أن تعني في نفس الوقت التصور الكلي والثوري لقضية الشعب ، قضية حريته وحياته » .

ان الرغبة في صياغة مصطلحات « اصيلة » وعذراء ، للتجربة الاصيلة 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 ، تطغى على القدرة على تحديد « القوى الاجتماعية » على نطاق الامة كلها ، وفي كل قطر من أقطارها (للتفاوت الواقعي في مستويات التطور الاجتماعي بينها) ، القوى التي تستطيع أن تتحمل مسؤوليات « كل » معارك الطريق نحو الاهداف النهائية للنضال القومي ، والقوى التي لا تستطيع أن 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 أهداف تلك القضية . ولذلك فان مصطلح « انقلاب الفرد على نفسه » وان كان ينصب هنا على « الطليعة الواعية المنظمة » فانه سيطالب في العمل النضالي نفسه بأن يساعد جماهير القضية القومية نفسها على الاندماج في معاركها المتتالية ، ولا بد بالتالي أن تتحدد تلك الجماهير ، حتى تعرف الثورة القومية « قوتها » الحقيقية في كل مرحلة وفي كل ميدان ، وقوة خصومها .

ومن الجانب 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 أوضاع متفاوتة التطور الاجتماعي ـ سياسيا واقتصاديا وثقافيا ـ تكاد تكون مسؤولة عن ارتباك الفكر القومي في هذه « المرحلة » ، وتكاد تكون مسؤولة ايضا عن استمرار تفكك الفصائل القومية المختلفة ، في المراحل التالية . ولكن علم الثورة ، الذي هو علم تغيير المجتمع ، يستطيع ـ أو ينبغي أن يستطيع ـ استيعاب تعقدات الواقع وتضارباته ، وتفاوت متطلبات كل جزء منه . يكاد أحيانا ـ هذا الجزء ـ أن يتفرد الى درجة تحوله الى ظاهرة اجتماعية خاصة ، تحتاج الى معالجة

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

* * *

٤ ـ قضية تحقيق الوجود القومي ديموقراطيا واشتراكيا

لم تنعكس 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 « الديموقراطية وسيلة لتحقيق أهداف القومية العربية » ، وكان المقال في الاصل بحثا القاه 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 ليدمر اول تجربة وحدوية عربية في التاريخ الحديث . وقد قيل يومها ان الارضية التي هيأت للانقلاب ، وجعلته ينجح في ضرب أولى ثمار كفاح الجيل « القومي » العلمي الاول ، هو غياب الديموقراطية ، بمعنى غياب دور الجماهير الشعبية العريضة ، صاحبة المصلحة الاولى في تحقيق الوجود (الكيان) القومي ، في « حماية » دولة الوحدة بشكل ديموقراطي وتعبئة منظمة واعية سليمة ، بعد ان 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 لازب لقدرة القومية على تفتيح حياة ابنائها وتفجير طاقاتهم . ومن هذا المعنى يصل الكاتب الى أن المناخ الديموقراطي ، والممارسة الديموقراطية ، والبناء الديموقراطي للدولة القومية ، شروط أساسية لنجاح القومية في تحقيق هدفها الاسمى وهو الوصول بالافراد من ابنائها الى حقوقهم في الحرية والكرامة والازدهار المادي والفكري والنفسي .

ويربط الكاتب بعد ذلك بين معنى الديموقراطية ـ التي تكفل الحرية والمساواة على الصعيد السياسي ـ وبين الاشتراكية التي تكفل المساواة والحرية على الصعيد الاجتماعي ، ويؤكد ان الوحدة القومية العربية هي الشرط الاساسي لامكان انفتاح الافق امام الديموقراطية والاشتراكية جميعا لتحقيق أهدافهما .

والمشكلة في هذا النوع من الكتابة (أو التفكير) السياسية انها تقوم على « مبادىء » لا يستطيع أن ينكرها انسان يفكر تفكيرا عقلانيا متحررا ومؤمن حقا بالحرية ، ولكنها لا تستطيع ان تتجاوز مع مثل هذا الانسان القدرة على « تجنب معارضته » ، ولا تستطيع أن تتجاوز مع الانسان غير « السياسي » الواعي القدرة على اثارة حماسه الاخلاقي : انها لا تضيف الى الواعي وعيا ، ولا تبذر بذرة الوعي الحقيقي لدى طالب الوعي أو من كان من واجب الكاتب ان يحمل الوعي اليه . انه لا يجيب على اي سؤال من نوع : ما هي « الديموقراطية » حتى ولا باجابة تعليمية مدرسية عادية ، أو سؤال من نوع : ديموقراطية « من ؟ » وديموقراطية « لمن ؟ » وكيف يمكن أن تمارس وفي أي سياق تاريخي ؟ انه مثلا يرى ان ماركس أخذ من هيغل فكرة سيادة الدولة والغاء قيمة الافراد ـ فهل هذا صحيح ؟ وهو يرى مثلا ان «القومية» هي التي اتخذت شعارا لتبرير العنف والعدوان النازي والفاشي ، فهل هذا أيضا صحيح ؟ ـ أي : ماذا كان دور « القومية » في الفكر النازي والفاشي ، وهل كان لـ « القومية » في ذلك الفكر وجود حقا ؟ ، وهو يتحدث عن الديموقراطية باعتبار ان : « جوهرها احترام الانسان كغاية في ذاته ، واتخاذه هدفا لا وسيلة » ، وهذا كلام انشائي جيد ، ولكنه لا يقول لنا كيف ، ولا في اي ظروف تاريخية محددة ، ولا اعتمادا 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 ـ التي كان عبد الله عبد الدائم نفسه قد تنبأ بأنها ستوجد في مقاله في « الآداب » (آذار ١٩٥٨) بعنوان « العقل الانقلابي والجمهورية العربية المتحدة » ـ وان لم يكن قد استطاع أن يتنبأ ـ علميا ـ 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 ـ حين انشأ الكاتب مقاله عن الديموقراطية والقومية العربية ـ قد شرعت بالفعل تتحول الى دولة تستند أساسا الى الجماهير العريضة من الفقراء ، أصحاب المصلحة الحقيقية في الوحدة القومية ، وفي

الديموقراطية الاشتراكية ، ولكنها في نفس الوقت لم تكن قد اكتشفت بعد انها في حاجة الى الثوريين القوميين الديموقراطيين الاشتراكيين الحقيقيين ، لكي ينظموا الجماهير ـ فلا تترك كتلا هلامية عشوائية الحركة، ولكي يتولوا ادارة أجهزة الدولة ذاتها وتشغيلها ، حتى لا تترك هذه الاجهزة في أيدي عناصر « لا قومية » ، ولا ديموقراطية ولا اشتراكية بالتالي ، قد تتولى بنفسها ضرب الوحدة وما يرتبط بها ، أو في أسوأ الظروف قد تكتفي بالنجاة بغنائمها تاركة الوحدة والقومية والامة جميعا لتذهب الى حيث يريد لها أعداؤها وخصومها الالداء .

* * *

وربما تكون مصادفة ، أو لا تكون ، أن يكتب الدكتور عبد الله عبد الدائم نفسه ، في العدد التالي من « الآداب » ، أي انه كتب ـ وهو يقرر ذلك على أي حال بعد وقوع الانفصال (الذي يسميه : حركة سوريا الاخيرة) ، 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 وأسلوب تطبيقها : « الوصية على هذه القوانين ، والمشرعة لها والمنفذة في آن واحد ، دون أن تكون هناك رقابة شعبية وعمالية حقيقية » . ولا شك في ان هذا النقد يصيب جانبا كبيرا من الحقيقة ، ولكنه يتضمن ايضا قضيتين تتعلقان بتطور الفكر القومي ذاته من ناحية ، وبأخلاقية المفكر القومي من ناحية أخرى .

من الناحية الاولى ، يرجع الكاتب في محاجته الى اقوال الماركسيين ، محددا مصادره هذه المرة 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 القوميين 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 رجال لم يجربوا أي « تطبيق اشتراكي » من أي نوع ، وعاشوا 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 ـ مرة ثانية ـ ان الكاتب ينتقد « تدخل الدولة » على الاطلاق في التطبيق الاشتراكي وفي ادارة المؤسسات المؤممة ، انتقادا يكشف عن موقف فوضوي أصيل ، أو عن موقف بعيد عن الامانة الثورية ، لانه لا يسأل : ما هي الدولة التي ستتدخل ؟ أهي دولة راسمالية ، 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 أن يجد حجة « وجيهة » . والمشكلة هنا ، تطرح ، في وجهها الآخر ، على أساس انها قضية علاقة الفكر القومي العربي العلمي ، بالفكر الفلسفي الثوري الغربي في عمومه ، والاشتراكي العلمي بوجه خاص . ولتلك العلاقة مجال آخر .

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

خاتمة :

لقد قطع الفكر القومي بعد تلك السنوات أشواطا كبيرة نحو مزيد من الالتصاق بالواقع القومي الفعلي للامة في مجموعها ، وفي « تفاصيلها » القطرية ، ودخلت الى ميدانه قضائل جديدة ، فيما أغنت تجربة النضال مدا وجزرا ، 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 ـ شخصيا وايديولوجيا ... ـ وما نزال أمام الفكر القومي ـ في مجالات النظرية والعمل النضالي والتطبيق ـ آفاق واسعة ، سعة حياة أمتنا كلها وامتدادها في المستقبل ومعاركها المحتمة : ولذلك قد يكون من الافضل ، أن تمزج نقد الماضي وتحليله ودراسته ، باستشراف المستقبل . بل ان النقد والتحليل والدراسة باعتباره قد أصبح تاريخا ، لن 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 أمانتها ، اكثر ثراء ووضوحا مما تسلمتها . فللمستقبل ، اذن ، نمد الابصار .

القاهرة — سامي خشبة