

ياسين الحافظ

في

المسألة القومية الديمقراطية

المحتويات

تقديم

نحو منظورات وحدوية جديدة

- ما الصلة بين التقدم والوحدة العربية ؟

- ما سمات هذا المنظور الجديد

حول تجربة الوحدة المصرية السورية

تطور وعي عبد الناصر الوحدوي

الطائفية وأزمة لبنان الدائمة

العلمانية شرط تجاوز الطائفية

الحرب الطائفية اللبنانية (١٩٧٥ - ١٩٧٦)

حرب طائفية أم تقدمية وعلمانية ؟

أطروحات حول مسألة الأقليات في لبنان

ملاحظات حول المسألة الطائفية في مصر

الماركسية والايديولوجيا الدينية العربية

اللغة العربية والتقدم العربي

تقديم

أسمح لنفسي، كتقديم لهذا العمل، الذروة، بمحاولة سريعة لتعريف الأجيال الجديدة وعرب أمصارهم والمهاجرين ياسين الحافظ، مفكراً ومناضلاً وإنساناً .

هذا التعريف ذو طابع شخصي . لقد بدأت صلي بياسين الحافظ، قوية وبلا "مقدمات"، في خريف ١٩٥٣، ولم تنته بوفاته في خريف ١٩٧٨. مع أن إقامتي معه في مدينة واحدة، وأحياناً في بيت واحد، لم تكن طويلة. لكن بيتنا الواحد كان وجداننا، وعينا، وعالمنا. العالم، الوطن والشعب. على امتداد حياتي، قلماً فكرت أو كتبت إلا في تعاون معه، في استجابة وتجاوب، في مضاربة فكرية وروحية معه، ومع البيت وأهله. ذكراه حية، مسائله تتواصل وتتفاعل في "دائرة" تتخطى حياة الأفراد... قضيته الوطن والإنسان ومصائرها.

كان فكر ياسين الحافظ محاولة جادة لقراءة العالم، الواقع، الوطن والشعب، التاريخ والبشرية. علمانيته كانت هذا أولاً: الاعتراف بالعالم الزمني، اعترافاً مبدئياً ونهائياً، فهمه وفهم ضروراته، شرطاً لتغيره. هذا ما يؤسس العلمانية بالمعنى "الآخر"، المعلوم: فصل "الدين" و"الدنيا"، علمنة المجتمع العربي والدولة، عتق الإنسان كإنسان والمواطن كمواطن، تجاوز فكرة الأقلية والأكثرية، تجاوز الطوائف إلى المجتمع والفرد. في الحاصل، ليس هناك معنيان: العلمانية واجبة على العرب كما الوحدة العربية واجبة. كلتاهما مرهونتان بالديمقراطية، كلتاهما تشكلان أمة، أمة عربية، وهذا شرط لنضال راسخ ضد الإمبريالية ومن أجل الاشتراكية.

هذه القراءة كانت جهاداً وتاريخ صعود. آثاره شاهدة، وصولاً إلى هذا الكتاب: في المسألة القومية الديمقراطية.

سيرة حياته (١٩٣٥ - ١٩٧٨) يمكن اختزالها رمزياً، في صيغة: من دير الزور إلى بيروت عن طريق دمشق. لكنها اختزال، ورمزي. ليست هي المفهوم والواقعية. "مسيرة" الكائن ليست مسار انتقال في المكان..

من البداية إلى النهاية، كان ياسين الحافظ في الواقعية، في الراهنية. كان في العمل، إذًا في العمل-و- الفكر، في الفكر-و- العمل، مع تأكيد كرامة وسمو طرفي الوحدة، المؤسسة على مبدأ الروح الإنساني: الاستقلال، وعي الذات. سيرته هي هذا.

مساره الفكري كان تجذيراً، تعميقاً، كونه فعلية. صعوده إلى أعلى نزول إلى أسفل. ذهابه في العمق ذهاب في العلاقة، في العقالة، عقالة الكل، الكون، التاريخ. عقله ينقل هذه المعقولة، نقلاً يتزايد تصميماً ومنهجية ودقة وشمولاً.

عنده، لم تكن الهوية في يوم من الأيام خصوصية قومية، محلية، دينية، طبقية، حزبية، الخ..، لم تكن "خصوصية جماعة" تشكل هي أفرادها فلا تشكلهم. على هذا تمرد. فكان هذا التمرد أسه وحياته... عنده الهوية القومية الحقيقية ليست "بطناً"، البطن فارغ، أشياؤه "معلومة"، أو هي لا تعرف حقاً كأشياء وكمسائل، إلا بالخروج من البطنية. عنده "الهوية هي رابطة الـ" هو مع الكون، مع العالم، مع الإنسان والتاريخ، كتقدم وكمسائل، رابطة محددة دائماً ومعينة، ومفتوحة على اللانهاية. هكذا الهوية الفردية، المليئة حقاً، لشخص، لشعب، لأمة، لحزب، لطبقة، لجماعة حية، لبشرية بالكامل، وعلى هذا الأساس، الهوية هي توجه، تطلع، نزوع إلى مستقبل ممكن وواجب، الهوية بالمعنى الآخر تجريد ميت، لا هوية.

ياسين الحافظ كان في العمل. لم يفهمه في يوم من الأيام كشيء يؤخذ من أقرب يد، كان ضد البراغماتية والتجريبية وما شابه، وكان ضد الانتهاز، الوصول، السلطة، "النجاح". فهم العمل دائماً كعمل كبير، سياسي وتاريخي، لأمة بالكامل. فهمه كمشروع لـ Project (قذف- إلى- الأمام) هو تصوّر- تصميم، فهم ومفهمة (Conception) ورؤية على هذا الأساس، عميقة، موضوعية وعينية.

بعد هذا، يكون أمام الإنسان، إزاء هذه الحيثية الكلية: العمل، طريقان اثنان، بعد النبذ الأول لفكرة "العمل" و"العملي" و"المصلحة" و"الهدف" العادية، يستطيع الإنسان الملتزم بالعمل، أن ينفرز، أن ينصرف إن صح التعبير، للعمل الفكري. ياسين الحافظ

اختار الطريق الآخر. التزم بالعمل السياسي الحزبي، انخرط في السياسة والأحزاب، مصمماً، وساعياً إلى تغيير مفهوم السياسة وواقع الأحزاب.

السياسة، السياسة السورية العربية، سوريا استقلت في وقت مبكر (١٩٤٥). اندفاع الحركة الوطنية يتواصل بأشكال شتى. الطلاب (طلاب الثانوي وجامعة دمشق) مسيسون، وطنيون، تقدميون، يطمحون إلى التغيير. سوريا المستقلة في طليعة السياسة العربية، وهي رائدة وحاملة الفكرة العربية، تبني نفسها، تواجه مشاريع استعمارية شتى وبشكل خاص كارثة فلسطين (١٩٤٨)، تدخل في طور انقلابات عسكرية. ثورة ٢٣ تموز/ يوليو (١٩٥٢) في مصر تفتح حقبة جديدة في التاريخ العربي الحديث: إنهاء الاستعمار في الوطن العربي ومشروع تجاوز هذه العملية إلى تأسيس الأمة. ثورة الجزائر (١٩٥٤) تحسم مسألة الاستقلال السياسي في المغرب الكبير. العالم الآسيوي الأفريقي يولد إلى النور في مؤتمر باندونغ (١٩٥٥): الصين الشعبية بدأت في ١٩٤٩ ومعركة ديان بيان فو وقعت في ١٩٥٤، مؤتمر باندونغ يجمع الصين والهند وإندونيسيا والعرب الخ. النضالات العربية تحتل مكاناً بارزاً في تاريخ العالم وسياساته: تأميم قناة السويس والعدوان الثلاثي على مصر (١٩٥٦)، الوحدة السورية- المصرية وثورة ١٤ تموز/ يوليو في العراق (١٩٥٨)، تأميمات تموز/ يوليو، ١٩٦١ ثم الانفصال السوري (٢٨ أيلول/ سبتمبر ١٩٦١) ومعارك القومية الطبقية، استقلال الجزائر وثورة اليمن (١٩٦٢). عهد البعث يبدأ مع ثورة ٨ آذار/ مارس (١٩٦٣). تقع تطورات وانقلابات متنوعة في عدد من البلدان العربية. ثم تأتي كارثة حزيران/ يونيو (١٩٦٧)، مأساة أيلول/ سبتمبر الفلسطينية في الأردن وموت عبد الناصر (١٩٧٠)، انقلاب السادات (أيار/ مايو ١٩٧١)، حرب تشرين الأول/ أكتوبر (١٩٧٣)، بداية الحرب الأهلية في لبنان (نيسان/ أبريل ١٩٧٥) واستمرارها إلى ما لا نهاية.

حياة ياسين الخافظ وجيله هي هذا. ياسين الخافظ منخرط في هذا، ملتزم بنضالات شعبه، مع الوطن، مع الأمة العربية، مع التقدم، مع العمال والفلاحين، مع الوحدة، ضد الانفصال وضد طي قضية الوحدة، مع فلسطين ضد "اللعب" بقضية فلسطين والركض إلى "التحرير"، ناقد

للهزيمة ومجتمعها وسياساتها، كاشف للتأخر واللاعقلانية، معارض للديماغوجية ولا سيما ديماغوجية صيف ١٩٧٠. شاجب انقلاب السادات، مؤيد لحرب تشرين الأول/ أكتوبر، كاشف حقائق الحرب في لبنان مناظراً الحركة الوطنية ودائناً الحرب من أساسها، جملة وتفصيلاً.

طور شبابه كان تلك المرحلة العليا في تاريخنا المعاصر، حين كان هناك في الواقع الفعلي شعب وجمهير، تحرك عشرات الملايين من البشر، نهوض عربي لا مثيل له، ذات عربية حقيقية. لكن الأزمة بادئة في تلك المرحلة العليا، وياسين الحافظ يسعى إلى جعلها أزمة نمو محاولاً تحويل السياسة العربية والوعي العربي.

ياسين الحافظ في السياسة، وياسين الحافظ في الأحزاب والتيارات، ملتزم بالحركة السياسية المنظمة: البعث، الشيوعي السوري، التيار الناصري... ولم يكن شخصاً عادياً في- وبالنسبة إلى- أي منها، وذلك منذ أول شبابه في دير الزور. وفي جامعة دمشق، برز كبعثي، برز كشيوعي، قاد نضالات طلابية، فلاحية، شغل منصباً مسؤولاً، خاض نضالات حزبية داخلية، متجاوزاً الأطر الايديولوجية السائدة، ساعياً إلى إيجاد وعي جديد وأساس جديد للعمل السياسي الحزبي. في ١٩٥٦- ١٩٥٧، كان في أزمة الحزب الشيوعي، طرح خطأ بديلاً، واجه قيادة الحزب العليا بصدق وصراحة وشجاعة. لعله في صيف ١٩٥٧ فكر بـ "حزب" جديد (ما دعاه البعض آنذاك "حزباً ثالثاً"، وعلى الأرجح فكر في ذلك في صيف ١٩٦٢... بعد ثورة آذار/ مارس ١٩٦٣، كان في حزب البعث العربي الاشتراكي، حيث أسهم إسهاماً رئيسياً في المنطلقات النظرية التي أقرها المؤتمر القومي السادس: ولم يلبث أن سار، مع عدد من رفاقه، في الطريق التي قادت إلى تأسيس حزب العمال الثوري العربي (١٩٦٥): بقي حتى نهاية حياته في مركزه القيادي، مسؤولاً عن جريدته الثورة العربية، ومقرراً رئيسياً لمجالسه القومية... في سنة ١٩٧٠، أسس، مع عدد من الرفاق، داراً للنشر، هي دار الحقيقة، وعمل مديراً ثقافياً لها حتى عام ١٩٧٣، اختار مجموعة من الكتب المشهود لها بأنها من أفضل الكتب التي نقلت إلى القارئ العربي، فساهم في ترجمتها، وكتب مقدمات لها.

التدهور العربي يأخذ مداه في حقبة ما بعد عبد الناصر. منذ حرب حزيران/ يونيو، ياسين الحافظ قبض على الهزيمة، بأبعادها الاجتماعية والتاريخية، الثقافية والايديولوجية. الهزيمة تقوده إلى موضوع اللاعقلانية في السياسة العربية، وإلى موضوع التجربة التاريخية الفيتنامية. شاغله : العقل، دخول العصر، بناء الأمة. يلقي نظرة على تجربة الوحدة المصرية- السورية، يحمل قضية الوحدة العربية في زمن أصبحت فيه نسياً منسياً في الفكر السياسي العربي، يلقي نظرة على الدين، على اللغة، على المسألة الطائفية في مصر، ويعالج، بشكل نسقي جاد وبصورة مستقلة عن/ ومعارضة لـ/ المقولات السائدة، مسائل لبنان والحرب اللبنانية. أزمة الكينونة العربية والوعي العربي تتكثف هنا. ياسين الحافظ يواصل نشاطه، الفكري بشكل خاص، ويواصله بعد مرضه والعمل الجراحي الكبير الذي أجري له (سرطان، أواخر ١٩٧٧) وحتى الرمق الأخير.

حياته كانت جهاداً [ومعاناة دائمة من الناحية المادية. عيش، وأيضاً سجن وهجرة.] دربه كان صعوداً. صعوده كان إلى الجلجلة : هذا قدره. ليس متاحاً لمناضل ألا يكون قدره هكذا، ألا يكون الصعود درب آلام . لكن المطلوب، الممكن والواجب أن يكون الدرب صعوداً. وهذا اسمه : المسؤولية التاريخية. ياسين الحافظ قدوة، سيرته الذاتية نموذج، طريقه مثال ومعنى.

لقد واكب النهوض الكبير في تاريخ هذه الأمة العربية وقاوم الانتكاس والسقوط . في الحالتين، سعى إلى إيجاد وعي مناسب وتنظيم مناسب. هذا الوعي نقدي. ياسين الحافظ يعمل على رفع الوعي العربي كله، بدءاً بالفكر السياسي، إلى مستوى وعي نقدي ، والواقع العربي إلى مستوى النقد.

في الحالتين، يحفز الإيمان بالإنسان، بالشعب، بالبشر العاديين الذين لهم أن يقرروا مصيرهم وأن يصنعوا تاريخهم . إدانته للوعي السياسي العربي، للنخبة والنخب، للقيادات والأحزاب.. إدانة مبدئية : لا "خيانة " ولا "جاسوسية" ولا "تأمرية"، بل الوعي ، قضية ومسألة. والوعي هو وعي الواقع والتاريخ حكماً : ياسين الحافظ يسلط النقد على الوعي الزائف، المتخلف

والمشوه والذاتوي، المتمثل في تيارات تصدت لقيادة الجماهير، ويلتفت أكثر فأكثر إلى الأعماق الايديولوجية والواقعية للمجتمع العربي وحالة التأخر، في سبيل إنشاء وعي مطابق، وعقلنة المجتمع والأمة والحياة والسياسة العربية.

لنلق نظرة سريعة على سيرته كمفكر ترك آثاراً مكتوبة، مع الوقوف عند بعض أهم حلقاتها.

في ٢٢ / ٩ / ١٩٦٢، نشر في جريدة البعث السورية مقالة بعنوان : " قضية فلسطين بين الواقعية الثورية والثرثرة الديماغوجية"، تلك كانت فترة أول مهرجان من مهرجانات الردح حول فلسطين، بطبول نخبة سياسية وصحافية سورية، "يسارية"، محبة لفلسطين إلى هذا الحد أو ذاك وكارهة للاستعمار الأمريكي أيضاً، ومقاتلة ضد عبد الناصر والناصرية بغير حد. ياسين الحافظ يناظر، يكشف الحقائق الموضوعية، ويضع إصبعه على منطقة اختلاط حسن النية وسوءها عند خصوم اتخذوا من الحقد مرشداً للسياسة...

في ١٥ / ٢ / ١٩٦٣، صدرت له دراسة نقدية " حول تجربة حزب البعث " في كتاب في الفكر السياسي، الجزء الأول، وهو مجموعة دراسات أصدرها مع جمال أتاسي، عبد الكريم زهور، الياس مرقص. تبعته دراسة نقدية ثانية عن تجربته المصرية أو نظام عبد الناصر في الجزء الثاني من في الفكر السياسي.

صدر كتابه الأول في عام ١٩٦٥ عن دارالطليلة وعنوانه حول بعض قضايا الثورة العربية. هذا الكتاب ضم عدداً من المقالات والدراسات المكتوبة (وغالباً المنشورة) بين عامي ١٩٥٨ و ١٩٦٢، بينها المقالة عن قضية فلسطين والدراسة عن التجربة المصرية، ونذكر أيضاً، القومية العربية لم تولد في السوق الرأسمالية (١٩٥٨)، البرجوازية الصغيرة بين النضال القومي والنضال الاشتراكي (١٩٦٥) رأي في إعادة كتابة التاريخ العربي (١٩٦٥)، تعريب الماركسية...

في عام ١٩٦٥، حرر مع عدد من رفاقه كتيب الآفاق الاستراتيجية للثورة العربية، وكتيب النظام الداخلي مع دراسة في التنظيم الثوري. بين ١٩٦٥ و ١٩٧٤، ياسين

الحافظ متمحور على العمل الحزبي. عقب هزيمة حزيران/ يونيو، يكتب التقرير السياسي بعنوان هزيمة ه حزيران ، وفي ١٩٦٩ يكتب تقريراً ثانياً بعنوان بعد عامين من الهزيمة.

يترجم خمسة كتب هي : التخلف والتنمية في العالم الثالث (البرتيني)، الماركسية اللينينية أمام مشكلات الثورة في العالم غير الأوروبي (شرام وكارير دانكوس) ، مأزق العالم الثالث (بول بايرونك)، حول الدين (ماركس وأنجلس)، الإسلام في عظمته الأولى (موريس لومبار).

في شباط/ فبراير ١٩٧٥، صدر كتابه الثاني، اللاعقلانية في السياسة العربية- نقد السياسات العربية في المرحلة ما بعد الناصرية ، وفي آذار/ مارس ١٩٧٦، كتابه الثالث التجربة التاريخية الفيتنامية : تقييم نقدي مقارنة مع التجربة التاريخية العربية ، ثم، كتابه الهزيمة والايديولوجيا المهزومة في سلسلة آثاره الكاملة الصادرة عن دار الطليعة.

هذا الكتاب- في المسألة القومية الديمقراطية- هو الجزء الثالث من الآثار الكاملة. وهو يشمل مقالات كتبت بين عامي ١٩٧٣ و ١٩٧٧.

موضوعاته تنقسم (والمؤلف نفسه قسمها) إلى ثلاث مجموعات:

١- حول تجربة الوحدة المصرية- السورية، تطور وعي عبد الناصر الوحدوي، نحو منظورات وحدوية جديدة (١٩٧٣ ، ١٩٧٤).

٢- الطائفية وأزمة لبنان الدائمة، الحرب الطائفية اللبنانية، حرب طائفية أم تقدمية وعلمانية؟، أطروحات حول مسألة الأقليات في لبنان، العلمانية شرط تجاوز الطائفية ، وملاحظات حول المسألة الطائفية في مصر (١٩٧٣-١٩٧٧).

٣- الماركسية والايديولوجية الدينية العربية، اللغة العربية والتقدم العربي (١٩٧٤).

يمكن القول: محوران:

١- الوحدة العربية، بالمعنى المألوف، الوحدة بين أقطار العرب، كتجربة ماضية وحية، وكمنظورات للمستقبل، كراهنية تاريخية مديدة نابعة من التجزؤ والتمزق والتدهور الحاضر.

٢- الوحدة داخل الأقطار، لبنان والطائفية والحرب اللبنانية، المجتمع والسياسة والايديولوجيا، وأيضاً مصر... القضية راهنة وعامة.

وبينهما - زمنياً - محور ثالث : اللغة والدين.

لا يمكن الاكتفاء بالقول: الدين شيء والقومية شيء آخر، أما اللغة القومية المشتركة فموجودة ومتوفرة. ثمة دائماً مسائل، ياسين الحافظ يطرحها، من وجهة نظر المجتمع والأمة والتقدم.

القومية العربية موجودة منذ مئات السنين. وبعض أصولها أقدم أيضاً، ولها جميعاً تاريخ هو دائماً تشكل. ياسين الحافظ يدعونا إلى الارتفاع من هذا الوجود إلى واقع وفعلية وراهنية، بحيث لا يبقى هذا الوجود القومي، في ضمائرنا وفي الواقع، هو وجود الأمة العربية الواحدة (والحمد لله) لكن الجراءة (وربما بفعل الشيطان) منذ زمن عدنان وقحطان وسام إلى يوم القيامة : ثمة إمبريالية وقهر كلي وتمزق غير محدود، ثمة لزوم لما يلزم . ياسين الحافظ يدعونا إلى الارتفاع من القومية إلى الأمة. وقضية الديمقراطية هي في محور المسائل، وهي "السياسي" الحقيقي، إذاً الاجتماعي . الكل الواحد هو: المسألة القومية الديمقراطية. الطريق الذي سلكه ياسين الحافظ طويل، وخاصة غني. إنه بدأ بـ القومية العربية لم تولد في السوق الرأسمالية (عام ١٩٥٨) في مناظرة ضد كاريكاتور محلي لماركسية "تقريبية" تماماً كماركسية.

الماركسيون يقولون: لغة مشتركة، إقليم مشترك (أرض مشتركة)، اقتصاد مشترك، تكوين نفسي وثقافي مشترك. ثمة أربع "علائم" للأمة - هذا كثير وهذا قليل. يمكن أن "نضيف" الدولة الواحدة، ومفاهيم الوطن/ الوطن، الحق، الإنسان، المجتمع والفرد. هذه ليست إضافات بل هي أساس، جانب آخر في الأساس ويتوقف على الوعي. بتعبير آخر، إن العلائم الأربع هي جميعاً تاريخية، وتاريخية بمستويات مختلفة : ثمة تطورات تلقائية وتطورات يحملها

الوعي البشري ، الأمة العربية تخرج من حيز الموضوعية
المجردة ، الميتة ، إلى ذاتية الذات كتاريخية راهنة
وكسياسة. وليست من "علامة" بين "العلائم" الأربعة ألا
وهي اليوم مسألة وقضية : اللغة قضية ، كذلك الأرض أو
الإقليم وبمعان مختلفة ، أحدها هو اندماج البشر في
الإقليم ، إطلاق حرية العقالة الاجتماعية ، وآخر هو
الدفاع عن أرض الوطن بأبسط وأقدم المعاني ، تحرير
الأراضي المحتلة ، وقف الأسرلة..

ثلاثة محاور. لكن قضية واحدة ، راية واحدة ، اسم
واحد : الأمة أو الديمقراطية.

الياس مرقص

بيروت ١١ / ٦ / ١٩٨١

نحو منظورات وحدوية جديدة

- ١ -

في مناخ الاستنقاع الإقليمي الراهن ، الحديث عن الوحدة العربية قد يبدو أشبه بمفارقة. وبالفعل، فمع غلبة الريح الإقليمية الوحدوية، نرى الشماتة الممزوجة باللؤم على وجوه الإقليميين وهم يحاججون: ألم نقل لكم إن الوحدة العربية طوباوية، موضة، نوبة، وتنتهي!! لقد هزمت أسطورة الوحدة العربية، ويبدو أنها الهزيمة النهائية ! كونوا واقعيين . اعترفوا بهذه الحقيقة ، واعملوا على أساسها!! بل ، إلى أكثر من ذلك تذهب الهزيمة : ألا نرى طوابير قومية عربية ، لا أفراداً فحسب، بل أحزاباً ومنظمات، تهجر مطلب الوحدة العربية وتنزلق إلى مواقع إقليمية مكشوفة إلى هذا الحد أو ذاك؟!

الوحدوي الذي يملك نظرة واقعية ثورية، لا يسعه إنكار الهزيمة أولاً ، ولا يسعه إلا أن يأخذها في الاعتبار. ثانياً . فإن لم نر الواقع لن نستطيع مغالبتة أو قهره. لذا فالرومانسية الوحدوية يمكن أن تنتهي (بل كثيراً ما انتهت)، في ارتطام مرير بالواقع، إلى إقليمية صريحة أو ضمنية.

أضف إلى ذلك، أننا لسنا فقط إزاء هزيمة للوحدة العربية، بل إزاء هزيمة أشمل، هزيمة حركة الثورة العربية بوجه عام . وبالتالي فهي هزيمة جزء من كل، وليست هزيمة الجزء وانتصار الكل. وهذا يعني أنه عندما تنفض الثورة العربية غبار الهزيمة ، ستنفض الحركة الوحدوية ، هي أيضاً ، غبار الهزيمة، وستستعيد مواقعها وتتقدم . هذه الحقيقة تلقي أسطح ضوء على حقيقة المشروع الوحدوي.

ثم، من قال إن حركة الوحدة ينبغي أن تنجح في ثلاثة عقود أو أربعة؟ لقد ناضل الشعب الألماني في سبيل وحدته وعرقلاتها أصغر بكثير جداً من عرقلات الوحدة العربية،

مدة تنوف على القرن. ما كان أسهل صنع التاريخ لو أنه يسير بالقدر الذي نريد من الملاسة.

وأخيراً: ما هي التجزئة؟

"التجزئة هي محصلة وضع التأخر التاريخي للأمة العربية والأوضاع الإمبريالية التي نشأت عنه". ومن هنا فإن الصراع ضد التجزئة هو، في الوقت نفسه، أشرس صراع مع التأخر التاريخي العربي ومع إمبريالية تبذل وسعها لمنع وحدة الأمة العربية. وهنا مصاعب النضال الوجدوي وعظمته.

هذه العظمة، تجعلنا، ما دمنا ندافع بوحدويتنا عن وجودنا، متمسكين بالمشروع الوجدوي حتى النهاية. وهذه المصاعب تدعونا إلى مزيد من الصحو في مواقفنا السياسية وإلى مزيد من النفاذ في رؤيتنا النظرية. لذا، فعندما نقول إن التجزئة هي محصلة التأخر العربي والأوضاع الإمبريالية، فإننا لا نرمي بالطبع إلى إغفال عواملها وجذورها الأخرى. لقد جزأت فرنسا سوريا ولبنان، ولم تعد الوحدة بينهما بعدما خرجت. وخرجت فرنسا من أقطار المغرب العربي الثلاثة، ولم تتوحد بعد خروجها.

لا شك في أن شراشر الإمبريالية تلعب دوراً في الدفاع عن التجزئة، لا شك في أن دور الإمبريالية الأكثر خطورة هو أنها تضع ثقلها مع عوامل التجزئة، إلا أن هذا الدور ما كان ممكناً أن يلعب لولا عوامل موضوعية قائمة في الواقع العربي، تسهل لها أن تلعب هذا الدور.

إن التجزئة ليست فقط وضعاً طبيعياً ناجماً عن تخلف المجتمع العربي، ليست فقط وضعاً مصطنعاً فرضه الاستعمار في شكل حدود ودول وأعلام وأناشيد، ليست فقط حدوداً سياسية نجمت عن تعدد الدول الاستعمارية التي حكمت الوطن العربي. وبكلمة، إن التجزئة أبعد وأكبر من الفعل الاستعماري، لذا من الخطأ أن نستجّر من القول إن الاستعمار ضد الوحدة، إنه هو الذي حال أو يحول دونها. إن مصاعبها وعقباتها أعمق وأكبر من المعارضة الاستعمارية.

لذا فإن نقيض التجزئة، الوحدة. الوحدة ليست فقط اتفاقاً بين دولتين أو عدة دول. إنها أكثر من ذلك وأبعد من ذلك: إنها وعي سياسي وعملية أو سيرورة تاريخية

كاملة، سياسية، ايدولوجية، اقتصادية، اجتماعية. نعم، إن الإطار السياسي الواحد الموحد يشكل المرحلة العليا، الأكثر نضجاً، الأكمل تعبيراً عن المطلب القومي، لكن في الطريق إلى هذا الهدف تتنوع أشكال النضال الوجدوي وتتدرج، بدءاً من الدعوة الايدولوجية، إلى الدعاية التحريضية، وصولاً إلى الخطوات التنفيذية في شتى أشكالها التطورية أو الثورية، السلمية أو العنيفة، الدستورية أو التأميرية، النخبوية أو الشعبية.

ومن هنا فإن غياب مشروع وجدوي سياسي مشخص وغلبة ربح الإقليمية على ربح الوحدة لا يعني أن النضال الوجدوي يجب أن يوضع على الرف، بل، على العكس، ينبغي إيجاد الأشكال الملائمة للنضال الوجدوي تبعاً لتغيرات الواقع العياني وموازين القوى. في هذه الأشكال ليس من الضروري أن يكون شعار الوحدة السياسية في مقدمة الشعارات في كل زمان ومكان، في سوريا كما في لبنان، في ليبيا كما في الكويت، في الجزائر كما في العراق، في عام ١٩٥٨ كما في عام ١٩٦٧، في عام ١٩٦٨١ كما في عام ١٩٧٤. ما نعيه هو أن نضع الوحدة في محور عملنا الاستراتيجي في المرحلة التاريخية الكبرى، مرحلة القضاء على النفوذ الإمبريالي وإسرائيل والرجعية، ومع ذلك وبموازاته وقبله أحياناً تحديث الحياة العربية وعقلنتها وتوحيدها.

هذه الرؤية الجدلية، الواقعية- الثورية، تتميز في آن عن:

- الرؤية القومية الخالصة التي تتشجع للوحدة مأخوذة بشكل معزول وتعتبر كل ما عداها مؤامرة لحجبها وطمسها ووضعها على الرف.

- الرؤية القومية التقليدية التي خانت قضية الوحدة تحت شعار منظور "اشتراكي وشعي وبروليتاري" (كاريكاتوري) للوحدة، فأرجأها إلى أجل غير مسمى، لأن لا صلة لها موضوعياً لا بالاشتراكية ولا بالشعب ولا بالبروليتاريا.

- رؤية الماركساويين الذين يذكرون الوحدة كشعار بين عشرين شعاراً (فيضعون، مثلاً، شعار الوحدة قبل أو بعد

شعار تخفيض سعر السكر) وقد يرفعون في بعض الأحيان والأقطار شعارات مناقضة.

تلك هي، في رأينا، الأسباب التي تجعل الحديث عن الوحدة العربية، في مناخ الاستنقاع الإقليمي هذا، حديثاً مناسباً وليس مفارقة.

ففي هذا المناخ، حيث يغيب المشروع الوحدوي السياسي، وكعملية نقض طويلة، دؤوبة، صبورة، لهذا المناخ، ينبغي للعمل الايديولوجي الوحدوي أن يستمر، وذلك لأن المشروع الوحدوي السياسي يتحول من القوة إلى الفعل بقدر نمو الوعي الوحدوي . والدعوة الوحدوية، المستندة إلى رؤية نظرية صافية ومعرفة صحيحة للواقع العربي، هي التي تهيئ الجو لعدم شرعية التجزئة ولاعقلانياتها، وبالتالي تجعل الوحدة، مهما بدت بعيدة ، راهنة. هذه الرؤية والمعرفة لن تكتفي فقط بدحض وتفنيد الايديولوجيات الإقليمية في شتى تجلياتها "التقدمية" أو الرجعية، بل ستعمل، أول ما تعمل، على دحض وتفنيد الايديولوجيا القومية العربية التقليدية المثالية، وتنزع ما علق بها من مسبقات ومطلقات كانت في أساس الإخفاقات الوحدوية.

الذين خانوا ويخونون قضية الوحدة العربية أصناف متنافرة: فبالإضافة إلى من خانها صدوعاً للإمبريالية أو لمصالح إقليمية وخاصة، وبالإضافة إلى من تنكر لها عندما ركب الكرسي، هناك من خانها ويخونها لأن ايديولوجيا ركبتهم وعلمته القول إن الوحدة العربية نافلة قومية برجوازية، أو برجوازية صغيرة. فما نصيب هذا الكلام من الحقيقة؟

من الواضح أن الطابع القومي الخالص للنزوع الوحدوي العربي ، أخذ يشحب منذ فترة غير قصيرة، وبخاصة منذ أن أمسك عبد الناصر بزمام الحركة القومية وحول، ذاتياً وموضوعياً ، حدها ضد الاستعمار وجعل منها سلاحاً للتحرر العربي من النفوذ الأجنبي وسوراً للحفاظ على الوجود العربي.

هذه الحقيقة قد برزت بوضوح أشد خلال هذا العقد الأخير بوجه خاص. في الشرق، نستشعر الحاجة إلى الوحدة العربية بسبب من التهديد الاسرائيلي أساساً (فضلاً عن

عوامل أساسية أخرى بالطبع). في الخليج يستشعرون الحاجة نفسها بسبب الزحف الإيراني واحتمالات تفاقمه شبه الأكيدة. في المغرب العربي، أعتقد أنهم بدأوا يستشعرون حاجة إلى هذه الدرجة أو تلك من الوضوح إلى وحدة ، مغربية أساساً، تعطيهم وزناً ما إزاء الثقل الأوروبي القريب والمبهر.

إن التاريخ ليس فقط تاريخ صراعات طبقية، بل هو أيضاً تاريخ صراعات بين الأمم ، وإذا كان التقدمي يكره هذه الصراعات ويعتبرها هدراً لقوى الشعوب وانزافاً لها وعرقلة لتقدمها، إلا أن هذا لا يعني ألا يأخذ في الاعتبار هذه الواقعة، وأن يعمل في الوقت نفسه لإنضاج ظروف ووعي كفيلة بإيجاد علاقات عادلة ومتوازنة بين الشعوب. إن الأمة العربية التي تعيش حالة تأخر وتشردم طويلة، تواجه، بعد أن انخرس الظل المباشر للاستعمار الأوروبي عنها، بما يشبه الزحف من جهات عديدة، من قلبها ومن أطرافها، والمشروع الاستعماري لا يزال قائماً ، مهما تغيرت صورته وألوانه.

إن الغرب الإمبريالي، بوجه عام، يواجه الوحدة العربية بعداء تمتد جذوره إلى بعيد، كما تمليه مصالحه الراهنة في آن.

في المنطقة التي يطلق عليها اسم الشرق الأوسط ، وتدخل فيها شبه الجزيرة العربية، واضح أن الاستراتيجية الإمبريالية الأمريكية بخاصة لا تلعب فقط بالتناقضات الطبقية داخل الأمة العربية أو بالخلافات القطرية، بل تلعب أيضاً بالتناقضات بين الشعوب. فبموجب هذه الاستراتيجية تشكل ثلاث دول (ولا أقول حكومات فقط ، نظراً للثبات النسبي الطويل في سياسات هذه الدول)، وبأهمية متفاوتة وتنسيق متفاوت في وثوقه وتلقائيته، بمثابة قوى صناعية : إسرائيل، إيران، الحبشة. ومع أن تركيا كانت تقوم بدور ما في هذا الصدد، إلا أن دورها يضعف أكثر فأكثر، لأسباب متعددة. أما الأمة العربية في استراتيجية الإمبريالية الأمريكية، فتشكل موضوع الحصار بوصفها البقرة الحلوب (تحب البترول ومواد أولية أخرى عديدة) والقوة العجفاء التي تناكف الاستعمار تارة وتأتي له بالمخاطر والتهديدات، من جراء شبه التحالف العربي- السوفياتي، تارة أخرى . وبالتالي فإن

الاستراتيجية الأمريكية تعامل الأمة العربية كقوة مفككة ثانوية من جهة، وكقوة معادية حيناً ومزعجة حيناً آخر من جهة ثانية.

ومن الملاحظ أن دولتين (إسرائيل، إيران) من تلك الدول الثلاث أكثر تقدماً من الدول العربية عموماً، وأنها بالتالي تتوفر على بنى اقتصادية وسياسية وعسكرية قادرة على تهديد الأمة العربية، بل وضربها عند اللزوم.

هذه الحقيقة الواقعة، المطرقة الأمريكية من فوق والسندان الإسرائيلي- الإيراني من تحت، حيث التشرذم العربي المقتزن بالتأخر، لا تخرج بالشعب العربي من مسرح التاريخ كقوة فاعلة فحسب، بل تهدد بوضعه في سيورة تراجعية تقرض وجوده رويداً رويداً.

لا شك في أن هذه الحال تجد أساساً لها في التأخر العربي، إنما حالة التشرذم والتفتت هذه تعطي مزيداً من القوة للتأخر العربي، وذلك لأن ثقل التهديد الخارجي يجعل مسألة الحفاظ على الوجود أو البقاء المسألة الأولى والأخيرة. وفي هذا السياق، تغدو مسألة الوحدة العربية بمثابة حجر الزاوية في تحررها وخلاصها من هذا الحصار الخلي المقاد والمدعوم دولياً من قبل الإمبريالية عموماً، والإمبريالية الأمريكية خصوصاً. قد يرى البعض في هذه النظرة ملمحاً رؤيويّاً متشائماً، لكنه عندما يضع هذه الحقائق في سياق تاريخي ويرى إليها من منظور طويل المدى سيدرك ولا شك أن هذه معايينة وليس مزاجاً متشائماً.

إذا كانت الوحدة العربية شرطاً أولياً للبقاء العربي وللتحرر العربي، إلا أنها أيضاً وبالنسبة نفسها شرط أولي للتقدم العربي. وما أعنيه بالشرط الأولي هو الشرط اللازم فحسب، لا الشرط الكافي. وذلك لأننا قد (وأقول "قد") نتوحد من دون أن نتقدم، إلا أننا لكي نتقدم حقاً، أي أن ندخل العصر، ينبغي أن نتوحد. فالوحدة تفتح احتمالات أرحب للتقدم، احتمالات تثقلها وتزحمها التجزئة، لكن الوحدة لا تصنع مجد ذاتها التقدم.

ما الصلة بين التقدم والوحدة العربية؟

واضح لكل ذي إلمام بالتاريخ الاقتصادي لكل من الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفياتي أن حجمهما الكبير يكمن في أساس تقدمهما الاقتصادي والعلمي والتكنولوجي . كما أنه واضح أيضاً ما يوفره حجم الصين القاري من إمكانيات أرحب للتقدم . فضلاً عن أن هذا الحجم يسمح لها بأن تقلل إلى أقصى حد ممكن المفاعيل السلبية لهيمنة الاقتصادات الكبرى المتقدمة . وهل كان ممكناً للصين أن تنتج قبلتها الذرية لولا حجمها القاري؟

إن العالم يغذ الخطى نحو تكون كتل كبرى من الشعوب، وستبقى "الشعبيات" على هامش التاريخ. هذه الحقيقة تفرض نفسها على سائر شعوب البسيطة. وتصبح هذه الحقيقة أمضى فعلاً كلما تقدم التطور الاقتصادي والتكنولوجي . وما السوق الأوروبية المشتركة ، ومن ثم الوحدة الأوروبية (ثم " الكوميكون) سوى تظاهرات هذه الواقعة، سوى محاولة لتلبية متطلبات التطور العلمي والتكنولوجي والاقتصادي أولاً، وتوطيد وتعميق الاستقلال السياسي لأوروبا عموماً ثانياً .

إن التصنيع الذي يشكل أساساً مادياً لنقل المجتمع العربي إلى مستوى العصر، ليس عملية نشر صناعات في بلد ما، بل هو بالأساس إقامة بنية صناعية أو هيكل صناعي للمجتمع العربي . هذا الهيكل، الذي ينطلق مما يسميه الاقتصاديون الصناعة المصنعة ، يصعب أن يقوم في مستوى عصري في إطار التشردم العربي القائم .

يقول " ألبرتيني " :

"... إن رغبة بعض البلدان الأفريقية الصغيرة، مثلاً ، في بناء صناعات كهذه (صناعة ثقيلة أو صناعة تجهيز) تذكر كثيراً بقصة الضفدعة التي أرادت أن تصبح بضخامة الثور (...). والحقيقة أنه في عدد غير قليل من الحالات، لكي يكون للصناعة الثقيلة أو لصناعة التجهيز مردود كاف، ينبغي أن يكون الحد الأدنى لإنتاجها أكبر بخمس أو ست مرات من الإنتاج الذي يمكن تصريفه في البلد نفسه. حتى بالنسبة إلى الصناعات التي تنتج الأسمدة، من الملاحظ أن الإمكانيات الدنيا للإنتاج تتجاوز حاجات بلد كالجزائر.

... لا يمكن تصور تنمية في القرن العشرين إلا في تجمعات كبيرة. وهذا ما أدركته البلدان الأوروبية. وهذا يصدق على بلدان العالم الثالث أكثر من غيرها ، حيث لا توجد عموماً بلدان متجاورة تشكل وحدة اقتصادية كافية لتحقيق برامج تنمية متجانسة وقادرة على الصمود في وجه المنافسة. لقد رأينا من قبل أن تنمية تلك البلدان ينبغي أن تسند إلى أقطاب إنمائية ونقاط استراتيجية في الاقتصاد ومراكز عصبية لمنطقة جغرافية على غنى كاف بالموارد والسكان يمكنها من تغذية اقتصاد حديث " (١) .

إذاً، يمكن القول إن الأقطار العربية، الكبيرة منها بخاصة، قد تستطيع، في أحسن الأحوال، تطوير صناعاتها القائمة إلى هذا المدى أو ذاك ، إلا أنه سيصعب عليها، في ظل التجزئة، أن تتعدى حدود الصناعات التي قامت في أوروبا في نهاية القرن التاسع عشر والعقود الأولى من القرن العشرين. أما الصناعة العصرية التي جاءت نتيجة الثورة الصناعية الثالثة، فمن الصعب جداً ، إن لم أقل من المستحيل، أن تقوم في ظل التجزئة. إن " الضيع " العربية ، ونعني الأقطار العربية القائمة عندما توضع ضمن مقاييس عالمية، مخالفة لوجهة العصر، التي تدفع، كما قلنا، إلى قيام كتل كبرى من الشعوب. لذا فإن على هؤلاء الذين يحبون الصناعة الثقيلة والتصنيع الثقيل أن يحبوا الوحدة العربية التي تعتبر الشرط الأولي واللازم لقيام هذه الصناعة.

إذا كانت هذه هي الحال بالنسبة لمتطلبات التحديث الصناعي من زاوية الأبعاد الكبيرة، فإن المسألة تغدو أكثر إلحاحاً بالنسبة للاختلالات والتفاوتات التي نراها في الإمكانيات القطرية العربية في مختلف الجوانب : في قطر تتوفر هذه المادة الأولية وفي آخر تلك. في قطر توجد إمكانيات بشرية مؤهلة، وفي آخر تندر أو تنعدم. في قطر رساميل فائضة وفي آخر رساميل شحيحة ، وفي ثالث إدقاع . في قطر مياه وفيرة وفي آخر حاجة ماسة للمياه. في قطر إمكانيات زراعية غير مستخدمة ، وفي آخر إمكانيات صناعية غير مستخدمة. في قطر سوق تتمتع باتساع نسبي، وفي آخر لا نجد سوقاً بالمعنى الحقيقي.

هنا في هذا التكامل، الاقتصادي، الرسامي، الزراعي، الصناعي، في المواد الأولية، في الإمكانيات الزراعية التقنية، البشرية، تتوفر الأرضية الأكثر ملاءمة لانطلاق اقتصاد عربي حديث. في هذا المجهود القومي العام الذي ينبغي أن يكون مطمح كل وطني عربي، سيصب كل ما هو إيجابي في كل قطر. وإن تضافر هذه الإيجابيات هو الذي يوفر العوامل الموضوعية التي تسهل إطلاق النهضة الصناعية العربية الحقة.

أما المزية الثالثة التي تقدمها الوحدة العربية لاحتمالات التقدم العربي، فتتمثل ولا شك في أنها ستكون عاملاً في تقليص التفاوت الكبير إلى هذا الحد أو ذاك في مستويات التطور العربي. لا شك في أن هذا التفاوت في مستوى التطور بين قطر وآخر يشكل عرقلة أمام الوحدة، إلا أن الوحدة ينبغي أن تشكل في الوقت نفسه عاملاً في إزالة هذا التفاوت.

إن الوطن العربي، خلافاً للمنطق القومي العربي التقليدي وللمنطق الماركسوي العربي المسفيت، يشكل وطناً وعالمًا في الوقت نفسه. فالأقطار العربية متفاوتة لا من حيث حجمها ومستوى تطورها الاجتماعي والاقتصادي والحضاري فحسب، بل متباينة أيضاً من حيث مكوناتها التاريخية، ومن حيث بنية المجتمع ومدى تلاحمه، ومن حيث عمق الترفيض والحضور الإمبريالي، وبالتالي من حيث إمكانيات التقدم ومدى نضوج النزوع الوحدوي- أقول هذا الوطن- العالم، أي الذي فيه ما يمايز وما يماثل، ما ينبذ وما يجذب، الذي فيه المتأخر جداً والمتأخر والأقل تأخراً (ولكن ليس فيه ما هو متقدم البتة، فالعالم العربي كله عالم مفوت)، الذي فيه الفقر الذي يقترب من التسول، والغنى الذي يذكر بالأسطورة القارونية... أقول تكراراً إن هذا الوطن- العالم سيجد في الوحدة العربية، لا طرق الحفاظ على وجوده فحسب، بل الأرضية الملائمة لتقدمه.

أمام أوضاع معقدة كهذه، كيف يمكن السيرورة الوحدوية أن تنطلق وتذلل العقبات؟ كيف يمكن تأكيد المنحى الديمقراطي للسيرورة الوحدوية؟ كيف يمكن أن تبدو الوحدة كحقيقة تمثل صالح مجموع الأقطار لا صالح قطر على حساب آخر؟ هنا سأكتفي بطرح بعض الملاحظات:

أ- إن الوحدة العربية لن تكون، ولا يمكن أن تكون، بناء طوبوياً مصمماً قبلياً كجمهورية أفلاطون، طاهرة، مثالية، نموذجية، كاملة. بما أن الوحدة ستكون حصيلة إدماج واندماج أقطار عربية، وبما أن الأقطار العربية كما قلنا، ليست أرقاماً يشبه الرقم الآخر أو ينبغي أن يشبهه، وبالتالي بما أن تلك الأقطار ليست من قبيل أحجار البلوك المصبوبة، بل هي أحجار مكونة وقائمة في واقع ذي جذور بعيدة، لذا فإن بناء الوحدة سيتشكل وفقاً لهذه الحقائق الواقعة. وبالتالي فإن كل حجر سيحتل المكان الذي يستحقه في هذا البناء.

ب- ما دام البناء الوحدوي سيتألف من أحجار هي الأقطار، وما دامت هذه الأقطار متفاوتة التطور كما قلنا، لذا فإن القطر الأكثر تطوراً بوجه خاص هو القطر الذي سيلعب الدور الأكثر تقدماً والأكثر تأثيراً. هذا الدور قد لا يبدو من زاوية ديمقراطية شكلية مبرراً، ولكنه مبرر ومسوغ من زاوية التطور التاريخي، التطور التاريخي الذي يخدم دوماً مصلحة القطر الأكثر تأخراً.

لنتصور احتمالات ولنناقشها : مثلاً وحدة بين مصر والسودان : في وحدة كهذه، لا بد لمصر من أن تلعب الدور المتفوق الراجح . في رأيي أن التفوق المصري في وحدة مصرية- سودانية أمر طبيعي أولاً، وهو لصالح السودان ثانياً ، وهو عبء على مصر ثالثاً .

ج- بما أن القطر الأكثر تقدماً أو الأكثر حجماً سيلعب، في وحدة ما مع قطر آخر أكثر تأخراً أو أصغر حجماً ، الدور المتفوق و الراجح ، لذا ستتأثر النزوعات الإقليمية بسبب هذا الاختلال في التوازن الإقليمي. هذه واقعة لا يمكن تجنبها كلياً ، ما دامت عملية الصهر والتذويب بين الأقاليم العربية عملية جارية. لكن الوعي ، واعي القيادة السياسية والفكرية بخاصة ، سيكون قادراً ، بقدر ما يرهف وينمو، على حصرها وإضعافها وتصفيتها في النهاية. بعد هذه التجزئة الطويلة ، وفي ظل تفاوتات في التطور والإمكانات، لا يمكن لبناء وحدوي أن يخلو من تناقضات إقليمية. هذه حقيقة ينبغي أن نعيها. إلا أنها ليست تناقضات سلبية، ولا عدائية، إنها أشبه بآلام مخاض طويل لأمة تريد أن تعود إلى الحياة ، وهي في آخر تحليل تحسس

شعوري ، قاصر بالطبع ، لأزمة تطور تاريخي متقدم هو في صالح الجميع ، بل في صالح من يشعر ، ولا أقول يعقل ، إنه مغبون في هذه الوحدة ، وذلك لأن الوحدة تمثل المصالح القومية العليا البعيدة ، أي المصالح المفهومة فهماً صحيحاً ، لمجموع الأقطار (العربية) من جهة ولكل قطر من جهة ثانية .

-٢-

الوحدة العربية حتمية تاريخية؟

أكثر من فريق يرفض هذه الأطروحة من حيث الأساس ، ويعتبر الوحدة أسطورة تتبدد أمام صلابة الواقع الإقليمي ، الانعزالي .

أكثر من فريق يقبل هذه الأطروحة أو ينادي بها .

الايديولوجيا القومية العربية ، في كل تلاوينها ، تنادي بذلك .

وثمة ماركسية عربية اقتصادية تقبل ، أحياناً ، بذلك .

الايديولوجيا القومية العربية التقليدية تعقل قضية الوحدة العربية على هذا النحو: نحن العرب نشكل أمة واحدة ، يجمعنا تاريخ طويل ، تربطنا لغة واحدة ، نعاني آلاماً واحدة ، تحركنا آمال واحدة ، ينتظرنا مصير مشترك . وما التجزئة سوى صنيع الاستعمار . ما دام الأمر كذلك ، فمن الطبيعي ، بل من الحتمي ، مهما راوغ القدر ، أن يؤطرننا ، بعد زوال الاستعمار ورواسبه ، كيان سياسي واحد ، منطوق واضح ، بسيط ، يشكل ضرباً من تنظير لموقف الجماهير العربية العفوي .

لنقل إن مقدمة هذه الأطروحة صحيحة ، وهي كذلك بمعنى ما فقط (٢) ، إلا أن التطور التاريخي للشعوب الحديثة ، على رغم أنه كان يدفع بشكل عام إلى تكون دول على أساس قومي ، إلا أن هذا النزوع ليس شاملاً ولا حتمياً . فمن الممكن لأمة واحدة أن تبني دولة واحدة ومن الممكن ألا تبني أيضاً . فبناء دولة تؤطر أمة واحدة يتوقف ، مع جملة عوامل أخرى ، على وعي هذه الأمة ضرورة وحدتها . فالحتمية الوجدانية إنما تنبع ، إذا لم تواجه بعرقلات أخرى ، من وعي أجزاء الأمة ضرورة وفائدة الوحدة ، فضلاً عن الإرادة .

هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن نزع الاستعمار الذي لم يرافقه صعود منهجي للمشروع الوحدوي، قد طرح على الايديولوجيا القومية العربية التقليدية إشكالات لم تخطر لها على بال، وبالتالي لم تحلها. إن هذه الايديولوجيا لم تر، بسبب من نظرتها التاريخية، لا الجذور التاريخية السابقة للفتح الاستعماري لبعض الكيانات الإقليمية الكبيرة أو المميّزة، ولا مفاعيل الهيمنة الإمبريالية وقوانين عملها في الوطن العربي.

إن الكيانات الإقليمية القائمة ليست فقط متباينة أو متفاوتة من حيث حجمها واكتفاؤها الكياني، بل من حيث درجة أصطناعيتها. هذا التفاوت في درجة الأصطناع قد يرقى إلى درجة إعطاء كيان ما (مصر مثلاً، أو مراکش) صفة كيان يكون شبه وحدة قائمة في حد ذاتها، وقد يهبط إلى درجة إعطاء كيان آخر (المملكة الأردنية الهاشمية مثلاً، أو الكويت) صفة خالصة الاصطناع بحيث لم يكن ممكناً أن يكون له وجود لولا مسطرة الاستعمار المجزئة. والكيانات الإقليمية أو المميّزة لم تقم أساساً على بيئة جغرافية فحسب (سرير وادي النيل في الصحراء) بل قد تغذيها ثغرات تاريخية من الانعزال أو التفرد عن باقي أجزاء الوطن العربي الأخرى، كما تفعل فيها أيضاً اعتبارات قومية أخرى (وجود أقوام غير عربية) أو اعتبارات ايديولوجية (أقليات دينية عربية) تجعلها تؤثر الإقليمية على الوحدة. من هنا فإن الكيانات الإقليمية الكبيرة أو المميّزة قد تفرز، في ظروف هزيمة أو في ظروف تأخر شديد في الوعي، ايديولوجيا إقليمية، صريحة أو ضمنية، نجدها حتى في قرارة جماعات تقول إنها ارتقت إلى مرتبة وعي وحدوي.

أما مفاعيل الهيمنة الإمبريالية وقوانين عملها في الوطن العربي، فنترك لـ : الياس مرقص الحديث عنها :

"... لقد تدفقت الدول الاستعمارية الأوروبية على البلاد العربية في عصر الرأسمالية التجارية، وخصوصاً في عصري الرأسمالية الصناعية والمالية. استفادت من تخلف بنيانها الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والايديولوجي، ومن تفككها وضعفها البشري والعسكري، فسلطت عليها احتلالها العسكري وتحكمها السياسي واستعمارها السكاني واستغلالها الاقتصادي المتنوع الأشكال.

"وكان أحد الوجوه الرئيسية لهذه العملية التاريخية ربط اقتصاد كل بلد عربي باقتصاد الدولة المستعمرة، بتحويله إلى اقتصاد كولونيالي تابع يصدر إليها الخامات ويستورد منها المصنوعات، وبذلك عززت الدول الاستعمارية استغلالها وتسلطها عاماً بعد عام بتعميقها الجذور الاقتصادية للتجزئة العربية.

"كانت التجزئة العربية سابقاً ، قبل الفتح الاستعماري ، تتصل بأسلوب الإنتاج البدائي وعلاقات الإنتاج البدائية وشبه الإقطاعية (وما يقال عن فواصل البيئة الجغرافية وضعف وسائل المواصلات، إلخ..، يدخل في نطاق أسلوب الإنتاج المذكور)، فأصبحت بعد الفتح الاستعماري ترتبط بالدرجة الأولى وعلى نحو متزايد بعلاقات عصر الإمبريالية- العلاقات الخارجية للدول العربية، والعلاقات الداخلية التي أنشأتها الإمبريالية داخل كل قطر عربي- واتخذ البنيان الاقتصادي والاجتماعي السابق والمتحول مكانه في إطار هذه العلاقات الإمبريالية.

" ومن هنا يمكن القول : إن تعميق التجزئة العربية هو القانون الموضوعي لعصر الإمبريالية، أي القانون الموضوعي لعمل الإمبريالية في الوطن العربي بأشكال شتى، اقتصادية أولاً وسياسية وسواها ثانياً..."

"إن الفكر القومي العربي لم ير آلية التجزئة الاقتصادية للوطن العربي ، الآلية الاقتصادية لتعمق الانفصال بين قطر عربي وآخر، بحكم التكوين الكولونيالي المتماثل لاقتصاد مختلف الأقطار، كجزء لا يتجزأ من عملية ربط قطر عربي على حدة والوطن العربي جملة ، باقتصاد الدول الاستعمارية والعالم الاستعماري الصناعي المتقدم".

وهكذا رأينا أن الايديولوجيا القومية العربية التي نظرت إلى مسألة مستقبل الوحدة العربية نظرة مثالية، نظرة تنطوي على حتمية ميكانيكية ، تجاهلت بالتالي العوامل النابذة في السيرة الوحدوية وغفلت لهذا السبب بالذات أيضاً عن التصدي لبناء نظرية الوحدة، فلم تستطع أن تحول دون ارتداد الكثير من أنصارها إلى مواقف انفصالية أو تجزئية. أمام صلابة الواقع التجزئوي اكتشف الوحدويون الطوباويون الطابع

"الطوباوي " أو "اللاواقعي " لمطلب الوحدة ، وبعضهم الذي يخجله ماضيه ، لم يتنكر لقضية الوحدة بالكلام ، وإنما أرجأها إلى ما بعد التحرر الكامل من الإمبريالية وتحرير فلسطين وتحقيق الديمقراطية وبناء الاشتراكية !

في فترة صعود عاصف للموج الوحدوي ، الفترة التي بدأت مع معركة حلف بغداد ، مروراً بالسويس ، وصولاً إلى وحدة العام ١٩٥٨ بين سوريا ومصر ، اتخذت ماركسية اقتصادية ، تمثلت في خالد بكداش أساساً ، موقف قبول أو تأييد للوحدة العربية (١٩٥٦) . هذه الماركسية الاقتصادية اعتبرت الوحدة العربية واقعاً ذا أسس موضوعية مستقلة عن الرغبات والإرادات ، واعتبرت تعريف ستالين للأمة منطبقاً على الأمة العربية (وكانت تنكر ذلك من قبل ، وترى إلى الوحدة العربية بوصفها حصيلة التطور الاقتصادي الموضوعي للأقطار العربية التي نالت الاستقلال ، حصيلة تطور ونمو الاقتصاد العربي المستقل ، حصيلة التصنيع ونمو التكامل الاقتصادي العربي) .

رأينا قبل قليل كيف أن ميكانية الهيمنة الإمبريالية تفعل باتجاه بلورة كيانات قطرية على نحو متزايد . ومن هنا يتكشف خطر هذه الماركسية الاقتصادية في تصورها السيرة الوحدوية ، إذ إن السير التلقائي للاقتصادات العربية لا يتجه إلى الاندماج ، بل العكس ، وإن ارتباط الاقتصادات العربية بالخارج (وهذه إحدى سمات ما يسمى بـ "تقدم التخلف ") ما برح يتوثق ويتفاقم . فضلاً عن ذلك ، فإن التطور الصناعي العربي ، كما يتبين في العقود الثلاثة الأخيرة ، لا يدل البتة على أن الوطن العربي قد انخرط في سيرة تصنيعية ترسي هيكلاً صناعياً واحداً للمجتمع العربي ، بل إن الصناعات المتناثرة التي قامت وتقوم تدل بالأحراف على نشوء فروع صناعية متشابهة ، وبالتالي فإن الاقتصادات العربية لا تنزع إلى الاندماج بل إلى ضرب من التراصف الذي لا رابطة تربطه في كل واحد جامع متكامل ، مكور أو متمحور على نفسه .

وبما أن الماركسية الاقتصادية هذه تتوهم هذا السير الاقتصادي التلقائي إلى الوحدة ، لذا فهي تنزلق إلى الخط من ، أو إهمال ، دور العامل الذاتي ، والوعي والفعل السياسيين بالتحديد ، في عملية بناء الوحدة

العربية. إن الانتظار السلي لنضج تلقائي "اقتصادي" لسيرورة الوحدة العربية وهم خالص بدده ويبدده الميل التاريخي لفعل الإمبريالية في الوطن العربي الذي ينمي ويعمق ويبلور التجزئة العربية، ناهيك عن تنامي المصالح وتبلور إيديولوجيات إقليمية ضمن الحدود والكيانات القطرية القائمة. لذا فإن السياسة، والسياسة وحدها، أساساً، هي التي تقدم الحل الثوري لقضية التجزئة. إن السياسة بوصفها تكتيفاً للاقتصاد، بل إن السياسة بوصفها قوة اقتصادية، هي وحدها القادرة على ضرب الميل التاريخي لفعل الإمبريالية في الوطن العربي، أي على ضرب التجزئة وقلب هذا الميل لصالح سيرورة تطور معاكسة، سيرورة سياسية وحدوية، تتجه بالطبع إلى بناء اقتصاد عربي واحد، مدمج، متكامل، متمحور على ذاته.

من خلال نقد وتفنيد الرومانسية الوحدوية، المنقلبة إلى انفصالية واقعية، والاقتصادية الوحدوية التي تضع الوحدة على الرف، ينبسط ويتبلور منظور وحدوي جديد، واقعي وثوري في آن.

ما سمات هذا المنظور الجديد؟

المنظور الوحدوي، الواقعي-الثوري، يزن برصانة كل تناقضات الواقع، ويستشرف بصحو كل سبل الخلاص العربي، الخلاص الحق، الكامل، النهائي، أي تلافي التأخر التاريخي المتراكم للشعب العربي. وعندما يزن برصانة تناقضات الواقع، الواقع العربي والدولي في آن، يكتشف عرقلات الطريق الوحدوي. ولكن عندما يستشرف سبل الخلاص العربي يزداد تشبثاً بالوحدة بوصفها الشرط اللازم للخلاص العربي.

كيف يستشرف هذا المنظور السيرورة الوحدوية؟

في الواقع العربي، المفهوم فهماً صحيحاً، أي الواقع بامتداده المكاني (بوصفه جزءاً لا يتجزأ من العالم)، وبامتداده الزماني (أي ظل الماضي على الحاضر) - في هذا الواقع تصطرع عوامل نابذة أو مبعدة عن المركز مع عوامل جاذبة نحو المركز أو مكورة، وبتعبير أبسط تصطرع عوامل الوحدة مع عوامل التجزئة. نتيجة هذا الصراع ستقرر عناصر متعددة، داخلية وخارجية، ذاتية

وموضوعية. لكن العامل الحاسم سيكون، كما أشرت قبلاً ،
الوعي، الوعي بمعناه الواسع. فإذا بلغ الشعب العربي،
أو طلائعه إذا نشأت، مرتبة في الوعي يتطابق فيها
وغيرهم مع حاجات التقدم العربي ، ستغدو السيرة
الوحدوية أسهل وأقصر، وتتحول الوحدة إلى حتمية بقدر
تنامي هذا الوعي.

-٣-

في الواقع العربي ، كما قلنا قبلاً، تصطرع عوامل
نابذة (أو مبعدة عن المركز) مع عوامل جاذبة (أو
مكورة حول المركز)، وقلنا أيضاً إن مستقبل السيرة
الوحدوية يتوقف على نوع العوامل الغالبة.

فما هي العناصر أو الميول الجاذبة في السيرة
الوحدوية؟

وما هي العناصر أو الميول النابذة في السيرة
الوحدوية؟

أبدأ بالميول الجاذبة.

ثمة ميول أو اتجاهات ثلاثة أساسية تدفع المياه إلى
طاحون الوحدة : الأول هو شعور هؤلاء البشر المنتشرين
من الخليج إلى المحيط بأنهم ينتمون إلى أمة واحدة ويجمعهم
مصدر مشترك. إن هؤلاء البشر الذي يتكلمون لغة عربية
واحدة (على اختلاف اللهجات المحلية) ويتخذون بأكثرية
من الإسلام ديناً، يشعرون بانتمائهم إلى أمة واحدة وبأن
مستقبلاً واحداً ومصيراً مشتركاً ينتظرهم . لا شك في أن هذا
الشعور يتفاوت من حيث عمقه وحدته ووضوحه وخلوصه بين
قطر وآخر، لكن يمكن القول، من دون خوف من شطط أو
مبالغة، إن هذا الرباط يشكل عاملاً مهماً مناسباً لإطلاق
سيرة وحدوية في أي آن وفي أي بقعة من الوطن العربي.

يقيناً ، إن ما هو إسلامي يشكل عنصراً في ما هو
عربي. لكن الإسلامي مجرد عنصر في العربي. ما هو عربي
أوسع وأعمق، كما أنه مميز مما هو إسلامي . لنأخذ مثال
المغرب العربي ، حيث يشكل حالة قصوى :

لقد انفصل المغرب العربي عن مشرقه على يد الأغلبية
منذ بداية القرن التاسع. إذاً فثمة فجوة تاريخية
بينهما. جاء الاستعمار الفرنسي فعمل على تعميق

وتوسيع هذه الفجوة وصياغة غطاء ايدولوجي لها، مارس تأثيراً راضاً عميقاً على صعيد الثقافة في صفوف الإنتيليجنسيا المغربية، قام بعملية بتر كامل على صعيد الاقتصاد عبر ميكانيكية إحقاق الطرف المستعمر بالمركز المستعمر. مع ذلك، ومع أن ما هو إسلامي موجود في أساس هذا الرباط المشترك بين المغرب والمشرق ، إلا أن الشعور بالانتماء العربي في المغرب العربي، على رغم الترضيخ الايدولوجي الغربي الذي نزل بالإنتيليجنسيا المغربية ورغم الانعكاسات السلبية لهزائمننا في المشرق، شعور عميق الجذور من جهة، ومميز في حدود مناسبة مما هو إسلامي من جهة أخرى . نعم ، إن من الخرق تجاهل هذه الفجوة التاريخية والاستهانة بالترضيخ الذي نزل بالإنتيليجنسيا المغربية (في غياب حزب وحدوي يتزعم الجماهير)، لكن من المغالطة إنكار وزن ما هو عربي في المغرب العربي.

لنأخذ مثالين عيانيين، محددين:

بعد استعمار طويل ساحق، حاول خلاله الفرنسيون تلقين الجزائريين كونهم غير عرب، جاء الاستقلال ، وزار عبد الناصر الجزائر في العام ١٩٦٣ في وقت كانت الظواهر تدل على أن وحدة في الطريق، وحدة مصرية- سورية- عراقية. خرج شعب الجزائر عن بكرة أبيه يستقبل عبد الناصر وهو يحمل علم الوحدة مرصعاً بأربع نجوم مطالبة بن بله بالانضمام إلى مشروع الوحدة تلك.

- المحاولة نفسها تكررت مع الشعب التونسي . بعد الاستقلال ، أخذت القيادة البورقيبية خط قطع الشعب التونسي عن الأمة العربية كسياسة منهجية لها. المحاولة لم تجد فتيلاً ، لذا ما إن أعلن الاتفاق على الوحدة بين الحكومتين التونسية والليبية ، حتى أيد الشعب التونسي هذا الاتفاق الوحدوي بحماسة منقطعة النظر، وذهبت هباء كل دعوة معادية أو مغايرة للنزوع الوحدوي .

لنأخذ حالة أخرى أكثر وضوحاً : بعد شعور إقليمي مصري ، نظّره وأدله نافر غير قليل من الإنتلجنسيا المصرية، استمر حوالى ثلاثة أرباع القرن، منذ سحق حركة عرابي وحتى ثورة ٢٣ تموز/ يوليو، استطاع عبد الناصر أن ينمي وعياً وحدوياً مناسباً في مصر. نعم ، إننا نرى الآن انكفاء إقليمياً مصرياً يجد جذوره في المرحلة ما قبل الناصرية، في صفوف الإنتلجنسيا المصرية بخاصة، إلا أن

الوعي الحدودي العربي، وإن أصيب وضعف بعد نزع الناصرية، لن يعدم جذوراً مع أول نهوض ثوري جديد.

ماذا تعني هذه المعانيات؟

تعني أمرين في آن واحد : الأول، أن الوحدة ممكنة. الثاني ، أن الوحدة كامنة. أي أن ثمة وحدة بالقوة وإن لم تكن بالفعل. وإن الوعي كفيل بنقلها من القوة إلى الفعل.

- هذه الوحدة بالقوة هي التي تفسر استمرار جذوة وحدوية في مناخات إقليمية غالبية. هذا الواقع يفسر التظاهرة البعثية في مراحلها الأولى ، كما يفسر الحدودية الناصرية التي انفجرت في مناخ مصر الإقليمي، ويفسر أيضاً نزوع بن بله العربي، كما يفسر، الآن، التظاهرة القذافية.

ماذا أعني بأن الوحدة بالقوة تفسر التظاهرات الحدودية التي تسبح ضد تيار إقليمي؟

في التطور العربي الحديث، نلاحظ ، كما قلت قبلاً ، أن ثمة ميلاً تاريخياً : مع تقدم حركة الثورة العربية ينمو الوعي الحدودي، وتكبر، بالتالي، احتمالات الوحدة. والعكس صحيح أيضاً : مع التراجع تنمو وتشتد الميول الانعزالية ويستفحل الاستنقاع الإقليمي .

كيف يمكن تظاهرة وحدوية، كالتظاهرة القذافية، أن تنفجر في مناخ هزيمة؟

إن الانفجار الحدودي في مناخ إقليمي تولده أو تشدده الهزيمة إنما يؤكد ما قلت : عمق وتأصل الشعور بالانتماء العربي . هذا من جهة. ومن جهة ثانية فإن مثل هذا الانفجار الحدودي الذي يتقلص في مناخ الهزيمة، إنما يؤكد حقيقة وواقعية الميل الذي ذكرت.

إن لتلك التظاهرات الحدودية الساجدة ضد الاستنقاع الإقليمي دلالة قد تكون تناقضية في الظاهرة : حتى عندما تكون احتمالات الوحدة غائبة عن السطح أو بعيدة عن أفق يقع في مدى بصرنا، فإنها، في الوقت نفسه، قد تكون قريبة جداً منا : قد تكون في منعطف ، في كمين ، في زاوية مركونة، الخ.

إن المسار التاريخي ليس انسياباً ملساً ، منتظماً ، رتيباً ، منهجياً ، بل هو تعاقب بين المنتظم وغير المتوقع. لكن غير المتوقع هنا ليس ظاهرة لاعقلانية، لأنه ذو جذور مؤصلة في الواقع . فغير المتوقع هو الواقع الكامن الذي يتحول، مع النضج، إلى واقع قائم.

ما الذي يمكن أن نستجرحه من هذه الحقيقة : لا ينبغي الخوف من الاستنقاع الإقليمي أو الاستسلام له. فلاحتمال الوجودي الغائب عن أنظارنا قد ينفجر في لحظة ما بين أرجلنا. ومن هنا، فمن الصواب على الدوام أن نعتبر الوحدة ، حتى في أعق الاختناقات الإقليمية والانفصالية، شعاراً يتمتع براهنية ما. ليس من الضروري أن تكون الوحدة في أمر اليوم على الدوام ، لكنها راهنة على الدوام. وهذا يعني ضرورة التأكيد على دور الوعي الوجودي والدعوة الوجودية والعمل لشحن الأول وتعميق وتوسيع الثانية.

- الميل الثاني الجاذب أو المكور حول المركز في السيرة الوجودية هو العامل الخارجي . أعني بالعامل الخارجي مفاعيل الهيمنة الإمبريالية وضغوطها ونهبها للشعب العربي ، فضلاً عن زخوف أو تهديدات عدد من الدول القائمة على أطراف الوطن العربي وفي قلبه. نعم إن دور الإمبريالية في الوطن العربي دور تناقضي، فهو، من جهة، يعزز ويشجع ميول التجزئة، لكنه يعود، من جهة أخرى، ليشحن النوازع الوجودية ويوجه حدها ضد سائر أشكال نفوذها. إن الإمبريالية قد جزأت الوطن العربي وولدت وحدته من جديد.

ماذا كان منطلق الناصرية الوجودي؟ لا خلاص من سائر أشكال النفوذ الاستعماري من دون وحدة، لأن التجزئة هي المناخ الملائم لتفريخ أشكال متنوعة للنفوذ الاستعماري في الوطن العربي . لنأمل أول تجربة وحدوية في تاريخ العرب الحديث، وحدة العام ١٩٥٨ بين مصر وسوريا : لقد عبر هذان القطران إلى الوحدة عبر معركتي سويس : السويس المصرية جاءت دفعة واحدة من خلال العدوان الثلاثي. والسويس السورية جاءت مقسطة خلال أربع سنوات، قامت خلالها الإمبريالية بحبك المؤامرات، الانقلابات، الضغوط والحشود العسكرية (تركيا) والهجمات العسكرية العدوانية (إسرائيل). بعد السويسين، المصرية

والسورية، جاء مبدأ أيزنهاور. ونشبت أول معركة سياسية جبهية بين مصر عبد الناصر وسوريا المتحالفة معها، والاستعمار الأمريكي الذي جهد ليملاً "الفراغ!" الذي تركه نزع الاستعمارين الإنكليزي والفرنسي في المشرق العربي. وعلى أشلاء هذا المذهب، غرز علم دولة وحدة مصر وسوريا، على الجمهورية العربية المتحدة. ثم نكس هذا العلم بعد ثلاث سنوات ونيف، لقصور في وعي قيادة دول الوحدة.

لعل إسرائيل، هذه الضفدعة التي تنتهك فيلاً منذ أكثر من ربع قرن هي المحرك الأعظم تأثيراً في سيرونة التوحيد العربي. لقد كانت إسرائيل لعنة وجزاء: لعبة الإمبريالية وجزاء التأخر العربي في آن. فضلاً عن انتزاعها أرضاً عربية وتشريدتها لشعبها أنهكت، ولا تزال (لتأخرها بالطبع) القطرين اللذين يمكن اعتبارهما المركزين العصبيين للوطن العربي، مصر وسوريا. لكن هذا التحدي الإسرائيلي المرهق، ألا يحمل في طياته، بتحريكه وتدعيمه الميول والاتجاهات الوحدوية، نعمة الوحدة للعرب؟ إن المستقبل سيقدم إجابة عملية عن هذا التساؤل، ولكن يمكن القول بسرعة: إن هذا التحدي سيكون نعمة إذا أبقى الأمة العربية عموماً، ومصر وسوريا خصوصاً، في وضع يقع فوق الشعور بالانسحاق ودون الشعور بالأمان، أي في وضع الشعور بمجدية وخطورة التحدي الإسرائيلي غير البالغ مرحلة السحق، في حالة كهذه قد يلعب التحدي الإسرائيلي لا لصالح الوحدة فحسب، بل لصالح التقدم أيضاً.

- الميل الثالث الجاذب أو المكور حول المركز في السيرونة الوحدوية يتمثل في النزوع العربي إلى التقدم، إلى دخول العصر، إلى تأكيد الذات. في الموزاييك العربي القائم الذي يشكل ضرباً من مفارقة تاريخية (وذلك لأن العصر هو عصر الشعوب الكبيرة وعصر الاقتصادات ذات الأبعاد الكبيرة)، يشعر المواطن العربي، وبخاصة الواعي هذه الحقائق والمتحرق بالتالي لتقدم عربي يدخل العرب في العصر الذي يعيشون، وكأن الأمة العربية تعاني ضياعاً مزدوجاً: ضياع التأخر وضياع التشرذم، في آن معاً. كل ضياع يغذي الآخر ويعزز، ويندجان بالنتيجة مكونين ضرباً من حالة مميزة، شاقة، تواجه الثورة العربية. وإذا كان التأخر العربي يشكل ضرباً من جرح أو امتهان

للذات القومية، فإن التفتت العربي يكاد يكون، في عصر الهيمنة الإمبريالية، نوعاً من إعدام وإلغاء لهذه الذات. من هنا فإن الوحدة العربية تشكل مفتاح عملية إعادة تأكيد الذات القومية. إن الكيانات العربية المقزّمة بكيفية مضاعفة، كمياً من حيث ضآلتها، ونوعياً من حيث تأخرها، إنما تخجل وتجرح الشعور بالانتماء العربي، وهذا ما يعطي عملية النضال في سبيل تأكيد الذات القومية أولوية مرموقة ودفعاً قوياً .

ثمة رأي ليس بلا وزن، منتشر إلى هذا الحد أو ذاك في صفوف فريق من التقدميين العرب (على قلة هؤلاء التقدميين)، يرى أن مسألة الوحدة العربية تمتص كل شيء أو أكثر مما تستحق، وإنما تسقط، بالتالي، مسألة التقدم أو جعلها ملحقاً وثانوية وتشوهدا. هذا من جهة. ومن جهة ثانية فإن ذلك الفريق يكن نفوراً خفياً من الملمح السلفي للوحدة العربية ويرى فيها ضرباً من استحالة من استحالات الايديولوجيات الإسلامية، لذا يزوّج عن قضية الوحدة أو يزدريها أو يؤيدها بكلام عمومي ويدعو إلى جعلها قضية مستأخرة. ناهيك عن أننا لا نعدم من يسخر من هذا الذي سميناه تأكيد الذات.

ما نصيب هذه الأفكار من الصحة؟ ما المنطق الذي يحرّكها؟

- هذا الذي يسخر، باسم أممية مجردة، من المشاعر القومية المتجهة إلى تأكيد الذات، واقع في ضرب من عدمية قومية، فضلاً عن أنه يجهل الموقف الأممي الحق من المسألة القومية، يجهل موقف الأميين الكبار من المسألة القومية الذين كانوا يقيمون لها الوزن الذي تستحقه، ولا يسفّهون الشاعر القومية لشعب يعاني "شقاء قومياً".

- إن القول بأن قضية الوحدة العربية تمتص كل شيء أو تمتص أكثر مما تستحق هو بمثابة اعتراف بالموقع الأساسي الذي تشغله المسألة القومية لدى شعب مفتت ومضطهد. لكن هؤلاء الذين يعترفون بهذا الواقع، يخطئون التأثير فيه. إن الطابور العربي الطويل الذي يصطف وراء مطلب الوحدة لن يقنعه بالطبع تجاهل المطلب الوحدوي. ما يمكن أن يقنعه هو أحد أمرين: الأول هو تحقيق هذه الوحدة، وعندما يتبعثر الطابور، ويعود للاصطفاف في طابور جديد من طراز جديد، وراء الاشتراكية مثلاً.

الثاني هو استيعاب هذا المطلب القومي في منظور ديمقراطي اشتراكي، بحيث ينقل ما أمتسته الوحدة العربية من طاقات إلى المطلب الديمقراطي الاشتراكي ، في عملية تحقيق للوحدة العربية وتجاوزها جدلياً نحو الديمقراطية الاشتراكية. إن تجاهل المطلب الوحدوي، في محاولة لجعله لا يمتص طاقات ينبغي توفيرها لمسألة التقدم أشبه بمجل النعامة، فضلاً عن أن الوحدة هي، كما قلنا في مناسبة سابقة، الشرط اللازم للتقدم العربي.

في مجتمع، كالمجتمع العربي الحالي، حيث تهيمن ايدولوجيات إسلامية، من الطبيعي أن نرى ملمحاً سلفياً إسلامياً في مطلب الوحدة العربية لدى الجماهير الشعبية. لكن العنصر الموضوعي والأساسي في مطلب الوحدة العربية ليس كذلك ، فهو بالأحرى يتجه إلى المستقبل. وفضلاً عن ذلك، فإن الايدولوجيا السلفية الحقبة لا تنظر بارتياح إلى الوحدة العربية ، إذ ترى فيها تعويضاً ، مرفوضاً ، عن الوحدة الإسلامية وصرفاً عنها. المطلوب أن نعي هذا الواقع، وأن نميز بين الذاتي والموضوعي في سيرونة الوحدة العربية.

وفضلاً عن ذلك، فإن الوحدة العربية، كأى حدث تاريخي، ستكون كما يريد لها صانعوها، ستكون سلفية إذا صنعتها قوى سلفية، وعصرية وعلمانية إذا صنعتها قوى عصرية وعلمانية. لذا فإن نفور هؤلاء "التقدميين" من المشروع الوحدوي لن يؤذي قضية الوحدة فحسب، بل يضيع على القوى العربية العصرية فرص الإمساك برافعة للثورة العربية ، قد تكون هي الكفيلة بانتقال عضوي وأكد من الثورة الديمقراطية الوحدوية إلى الثورة الديمقراطية الاشتراكية. إن نبذ هذه الرافعة قد يعدل، في الواقع، التخلي عن مشروع الثورة الديمقراطية الاشتراكية.

ما هي الميول النابذة، أو المبعدة عن المركز، في السيرونة الوحدوية؟

لو أننا في حديثنا عن الوحدة، قصرنا كلامنا على تلك الميول الثلاثة الجاذبة والمكورة، لكان كلامنا وحيد الجانب، وبالتالي لا يفيد جدياً في تقدم الوعي الوحدوي نحو الإمساك بتلابيب الواقع، كما هو، ومن دون رغبة. إن ثمة عوامل نابذة في السيرونة الوحدوية، عوامل تفعل

لصالح استمرار التجزئة. وهذه العوامل ليست ضعيفة، وليست عابرة، وأخيراً ليست مصنعة.

وكما قلت في مناسبة سابقة : إن الواقع مكار، الوقائع عنيدة. وهي تسخر بمن يتجاهلها أو يستخف بها. لقد مضى زمن طويل على الايديولوجيا القومية العربية وهي، بلا طائل، تكتفي بإنكار الواقع أو شتمه. ولقد أثبتت الأحداث، وتجارب النضال الوجدوي منها خاصة، أن الإنكار والشتيمة لا يلغيان الواقع ولا يحولانه، إنما يلغيان فحسب قدرتنا على التأثير في الواقع. الشرط الأول لقهر الوقائع هو فهمها.

إن الميول والعوامل التي تلعب لصالح استمرار التجزئة هي، باختصار، التالية:

- العامل الأول النابذ في السيرة الوجدوية هو التأخر العربي العام. هذا التأخر، الذي يتجلى أولاً، سياسياً، في إلغاء دور الشعب، ويتجلى ثانياً، ايديولوجياً، في كون الوعي العربي وعياً مفوتاً وقاصراً عن متطلبات التقدم العربي، ويتجلى ثالثاً، اقتصادياً، في كون الاقتصاد العربي اقتصاداً متأخراً، مندلقاً وتابعاً للاقتصاد الإمبريالي. والأدعى للمرارة، رغم طوفان المداخل البترولية، أنه لا يبدو أن ثمة إمكانية جدية لتطور اقتصادي عربي مستقل، مكور ومتكامل. وبالتالي، فإن احتمالات بقاء التأخر العربي، بل تقدم هذا التخلف، لا تبدو غير واردة.

والواقع أن التأخر، بما يفرز من مصالح فئوية إقليمية محدودة، من أيديولوجيات ضيقة الأفق وانعزالية، من منافسات (ذات طبيعة رجعية بالضرورة) بين الأقطار من نزعات المحافظة على الخصوصيات المحلية، يشكل العرقلة الأكثر كؤداً أمام الوحدة العربية، بوصفه، أي التأخر، عاملاً أساسياً في التبعثر العربي.

إن أحد مفاعيل التأخر الأكثر سلبية في السيرة الوجدوية يتجلى في واقع أن انمطاط الأرض العربية إنما يفرز أقصى سلبياته هنا، في هذه الحالة، نعم، إن الأرض العربية تنعم بالتواصل (الفاصل الإسرائيلي سيزول على الأرجح، مع التقدم العربي والوحدة)، لكنها ليست شيئاً ما يشبه الصحن الذي يللم ساكنيه ويشبكهم

ويشد أواصرهم ، بل هي منبسطة ومتطاولة في مساحات شاسعة تملؤها هوى من صحار. هذه الحالة من الانمطاط الأرضي ما كان ممكناً ، بالطبع ، أن تلعب كل هذا الدور السلبي الذي نلمسه لولا حالة التأخر، الاقتصادي بالطبع التي يعيشها الشعب العربي ، إن أرض كل من الولايات المتحدة الأمريكية والاتحاد السوفياتي ليست أقل انمطاطاً وتناثراً في كثير من الأرض العربية، مع ذلك فإن بنياتهما الاقتصادية والصناعية المتقدمة ووجود سلطة مركزية فيهما قد ألغى السلبيات التي نراها في الحالة العربية.

إن تناثر الأرض العربية، حيث الكتل البشرية العربية تنبسط في ضرب من تواصل (كالبلدان الأوروبية مثلاً) ، بل تتناثر في كتل منشورة على ضفاف الأنهار وعلى الأشرطة الساحلية، يخلق تربة ملائمة لقيام ضرب من كيانات إقليمية تتمتع بشيء غير قليل من الاتساق الأرضي. هذا الاتساق ، مصحوباً بالتأخر العاجز بالطبع عن بناء شبكة جسور فوق الهوى الصحراوية ، يفرز بالنتيجة، ومع عزلة تاريخية تطول أو تقصر إلى هذا الحد أو ذاك، إما بسبب قيام دويلات محلية أو بفعل تقسيم ناجم عن تعدد الدول الأوروبية المستعمرة، نوعاً من ايدولوجيا إقليمية وخصوصية محلية.

هذا الانمطاط الأرضي المعزز بالتأخر يلعب، بداهة، ضد الوحدة العربية. فالتأخر في حد ذاته، ناهيك عن تعززه بالتناثر الناجم عن الهوى الصحراوية، يولد روحاً انكفائية واكتفائية تشكل غذاء لايدولوجيا التجزئة، تضعف النزوع الوحدوي وتدفع بالمطلب الوحدوي إلى وراء، وفي المقابل، فإن التقدم، الاقتصادي خاصة، يفعل في اتجاه معاكس، إذا قاده، في الحالة العربية، ما هو سياسي، في طريق بناء اقتصاد عربي، واحد، متكامل، مكور (متمحور حول ذاته)، ويعلّب بالتالي لصالح النزوع الوحدوي، إذ يسهل قضم الخصوصيات والمصالح المحلية وتبديد الانعزالية ومناخ التجزئة.

إن تاريخ سيرورة التوحيد القومي في بلدان أوروبا الغربية يقدم صورة عن هذه الحقيقة الواقعة: إن التقدم الاقتصادي الذي صنعتته البرجوازية، أسهم إلى حد بعيد في إضعاف الانعزالية الإقطاعية وتصفية الخصوصيات المحلية، وكان الطاحونة التي أسهمت في سحق التناثر

والخصوصية والانعزالية خلال سيرورة التوحيد القومي في الغرب.

- العامل الثاني النابذ في السيرورة الوجدوية هو الهيمنة الإمبريالية ومحاولتها ممارسة ضرب من التجميد للاحتمالات الوجدوية السياسية. إن الدور الذي تمارسه الإمبريالية في حربها، الخفية تارة والمعلنة تارة أخرى، ضد الوحدة العربية، لا يتمثل في فعلها القاصم فحسب، بل في فعلها المانع أيضاً. ولنتذكر فقط كمثال، فحسب، ماذا فعلت القوى الإمبريالية عندما لاحت، إثر ثورة ١٤ تموز/ يوليو مباشرة، احتمالات وحدة بين الجمهورية العربية المتحدة والعراق (أي مصر+ سوريا + العراق): إنزال عسكري أمريكي في لبنان، وإنزال عسكري إنكليزي في المملكة الأردنية الهاشمية. ولم يتم سحب القوات العسكرية الأمريكية والإنكليزية إلا بعد أن تلاشت احتمالات تلك الوحدة بصعود موج معاد للوحدة مؤلف من حلف مؤلف من ثلاثة عناصر رئيسية: قوة قاسم وقوة الحركة القومية الكردية وقوة الحزب الشيوعي العراقي. أليس أمراً جديراً بالتأمل والتحليل انسحاب أمريكا من لبنان وبريطانيا من الأردن في وقت بلغ فيه المد الشيوعي العراقي، وكان القوة الأضخم والأكثر قتالية ضد الوحدة، الأوج، وأن يتم الإنزال العسكري في وقت لاح فيه الاحتمال الوجدوي؟

إن دور الإمبريالية المعادي للوحدة قبل أن تقوم يتجلى في أنها قد أسهمت بإضعاف احتمالات طريق بروسي عربي للوحدة. لا شك في أن العوامل الداخلية العربية لعبت الدور الأكثر أهمية، وتتمثل أساساً، كما سنرى بعد قليل، في تأخر الوعي الوجدوي في مصر وعدم نشوء برجوازية عربية حقة مفترسة، لكن دور الإمبريالية يبقى كبيراً. لنتذكر الانفصال. لقد لعبت الدول الإمبريالية الكبرى الثلاث (بما في ذلك فرنسا الديغولية التي كانت تبدو بعيدة عن أحداث المشرق السياسية ولامبالية بها) دوراً ما في الانفصال. كما أنها لعبت دوراً في ردع عبد الناصر، المتردد في الأساس، من تصفية الانقلاب الانفصالي بالقوة، إن مشروع عبد الناصر الوجدوي يكمن في أساس عداء الدول الإمبريالية لعبد الناصر (٣).

والعداء للوحدة لا يحرك سياسات الدولة الإمبريالية وحدها، بل يحرك أيضاً، وبعدها أشد، سياسات الدول المجاورة للوطن العربي : إسرائيل، إيران، تركيا، الحبشة، إن هذه الدول ترى، بهذا القدر أو ذاك من الجدية أو الخطورة، إلى الوحدة العربية بمثابة خطر يهدد كيانها، كإسرائيل، أو بمثابة مشروع يعملق قوة العرب، فيقزم بالتالي قوتها ووجودها.

ولعل موقف إسرائيل يشكل الحالة القصوى ، عداء وصراحة وأدلة، لموقف تلك الدول. فإسرائيل التي ترى في الوحدة العربية نهاية مؤكدة للحلم الصهيوني، تتخذ موقفاً ليس عدائياً فحسب، بل قتالياً أيضاً ضد المشروع الوجدوي ، وهي تلخص، على لسان "ايبان" ، التناقض الأساسي في الشرق الأوسط بوصفه التناقض بين الوحدة والتعدد، وترى إلى المشروع الوجدوي بمثابة عمل يورث العداوات والتناقضات بل والحروب في المنطقة، في حين أن التعدد، أي وجود شعبيات وطوائف متعددة مستقلة في كيانات ودويلات (وبالتالي التخلي عن زعم وجود أمة عربية) الذي يفترض أن يغلب نهائياً في المستقبل، يأتي بالاستقرار والازدهار والسلام في منطقة الشرق الأوسط.

لذا فإن إسرائيل أولاً، بالإضافة إلى الدول الإمبريالية وتلك الدول المجاورة وشارها الايديولوجية أو البشرية في الوطن العربي، فضلاً عن مستشرقين يخدمون موضوعياً (ولا نقول ذاتياً) المشروع الإمبريالي- كل هؤلاء يعملون بلا كلل، وعلى جميع الصعد ، على إظهار المشروع الوجدوي بمثابة مشروع لاعقلاني، طوباوي، عبثي، مغاير لخط التطور التاريخي.

- العامل الثالث النابذ في السيرة الوجدوية هو واقع التجزئة والمقاومة التي يبديها. هذا الواقع الذي يتمتع بهذا الحد وذاك من الصلابة أو الهشاشة، من الرسوخ أو الرخاوة، من العمق أو السطحية، متفاوت بين قطر وآخر، لا يتمثل فقط بمصالح الأشخاص والفئات الراكبة على بنية سياسية ما قائمة، بل يتمثل أيضاً، وفي كيفية أوزن وأشد تأثيراً ، في الايديولوجيا الإقليمية، الضمنية أو الواعية. على هذا الصعيد لا يبدو من الصواب التركيز على المصالح فقط ، سواء الطبقية أو الفئوية أو الإقليمية (على رغم أهميتها الكبيرة) ، بوصفها مطلقاً أو

باعتبارها العقبة الأساسية والوحيدة. إن الايديولوجيا الإقليمية، أي مجموعة الآراء والأوهام والرغبات التي تتبلور في إطار كيان إقليمي أو حوله، التي تلوي رؤية حاملها للواقع، تلعب الدور الأكثر كؤداً أمام النزوع الوجدوي (٤) ، أما المصلحة الإقليمية، أي مصلحة جماع الناس الذين يسكنون إقليماً ما، المفهومة فهماً صحيحاً وعلى المدى البعيد، فلا تتعارض مع الوحدة العربية، بل على العكس ، فهي تتفق معها وتستدعيها.

لنأخذ مثلاً افتراض وحدة مصرية- ليبية : في وحدة كهذه ، وعلى المدى القصير، لا شك في أن الشعب الليبي سيكون خاسراً على الصعيد المالي . لكن هذه الخسارة ستعوض بالتأكيد لا على الصعيد القومي فقط، بل في الصعد الأخرى ، التقني ، الثقافي ، الاجتماعي ، التصنيعي... إلخ . إن وحدة ليبية- مصرية لن تكون تدعيماً لاستقلال ليبيا (ومصر أيضاً) السياسي فحسب، بل ستكون جسراً يقطع عليه الشعب الليبي الفارق بين مستوى التطور الليبي ومستوى التطور المصري.

طبعاً، إنني عندما أتحدث عن واقع التجزئة، لا أريد أن أرطم الرومانسية الوجدوية فحسب، التي تكتفي بإدانة ذلك الواقع من دون أن تهتم بتحليله وقياس كثافته واستجلاء مفاعيله النابذة للوحدة، بل أريد أيضاً القول إن العمل في سبيل تصفية الواقع الموضوعي للتجزئة إنما يتطلب منا أن نأخذ بالاعتبار الوزن والجذور التاريخية والجغرافية للتجزئة (بالطبع، لا نعي هنا التجزئة البالغة أقصى درجات الاصطناع، والناجمة عن المسطرة الاستعمارية فقط). وهذا يعني أن المشروع الوجدوي، فضلاً عن ضرورة مرونته، لكي يمكنه استيعاب تضاريس التجزئة، ينبغي ألا ينفى على المدى القريب والمتوسط ، وبعد توفير الإطار السياسي لوحدة حقه، الأخذ بالاعتبار المصالح الإقليمية التي لا تعرقل سيرورة التدوين الوجدوية، وبالتالي أن تتجه هذه السيرورة إلى تدوين يتم رويداً رويداً ، لكن بمنهجية ومن دون تردد، للمصالح والخصوصيات الإقليمية، وإلى اجتثاث جذور التجزئة واحداً بعد الآخر، وأن تتوفر هذه السيرورة على ضمان توازن ما في مصالح الأقطار، حيث تتدرج عملية التدوين مع نمو وعي الشعب بسلامة تخطي ما هو إقليمي لصالح ما هو قومي،

توازن يشكل التحقيق الأسلم والأبعد نظراً حتى للمصالح القطرية المفهومة فهماً صحيحاً .

- العامل الرابع النابذ في السيرة الوحدوية هو الايديولوجيات الضمنية أو الصريحة للأقليات الدينية والقومية في الوطن العربي. بالطبع إن موقف هذه الايديولوجيات الضمنية الأقلوية إزاء مسألة الوحدة العربية ليس متماثلاً ، لكن يمكن القول، بوجه عام، إنها بين لامبالية أو متوجسة أو معادية (٥) .

ما كان لهذه الايديولوجيات الضمنية أن تأخذ هذا التأثير الوازن، لو أن ايديولوجيا حديثة وعصرية تسود الجماهير (وكيف يمكن ذلك ما دام ٧٠ - ٨٠ بالمئة من الشعب العربي ما زال أمياً ؟) . لكن بما أن الايديولوجيات التقليدية لا تزال هي المهيمنة، لذا نرى نسخها يسري حتى في عروق ايديولوجيات تريد نفسها حديثة وعصرية ، كالايديولوجيا القومية العربية والماركسية العربية. هذه الواقعة لم تحظ ، كالعادة ، باهتمام الايديولوجيا القومية العربية، بل كان بعض منظرها يضيق بها، لكن هذا الموقف لم يفد قضية الوحدة، بل، على العكس ، فقد أوقع بها أضراراً غير بسيطة.

بعض غير قليل من الايديولوجيات (الضمنية بالطبع، ودوماً) المسيحية العربية ترى في الوحدة العربية وحدة إسلامية مقنعة ، ايديولوجيات الأقوام غير العربية (أكراد، بربر، زنوج، الخ.) ترى في الوحدة العربية إنكاراً لوجودها القومي وتسلباً عربياً عليها. أيديولوجيات الفرق الإسلامية غير السنية ترى إلى الوحدة العربية بمثابة استحالة من استحالات المذهب السني.

هذا الواقع ينبغي أن نراه بوضوح، أن نعطيه وزنه الفعلي، أن نتلمس جذوره التاريخية البعيدة الغور، وأن نعمل بالتالي على تجاوزه. إن الايديولوجيات الأقلوية وازنة، وهي تبرز بتظاهرات وتجليات مختلفة، من أشكال تنظيم ووعي تقليدية ، إلى أشكال تنظيم ووعي يراد لها أن تكون حديثة (حتى بعض الماركساويات العربية نلمح في طياتها عنصراً أيديولوجياً أقلوياً ضمناً) .

لا شك في أن من العسف وضع مواقع جميع تلك الايديولوجيات في كيس واحد، فالواقع أن الايديولوجيات

المسيحية، وبخاصة التي لم تستلب أو ترضض من قبل الاستعمار الغربي أستلاباً وترضيضاً كاملين، لم تنفصم عن الشعور العربي وعن التربة العربية، فالدور الذي قام به مثقفون مسيحيون عرب كان كبيراً في تحديث الفكر العربي، كما عملوا في صياغة ضرب من تركيبة ايدولوجية، حاولت أن تدفع، ما وسعها وعيها، إلى تحديث المجتمع العربي وعقلنته، تركيبة تمثلت في الايديولوجية القومية العربية، في مراحلها الأولى بخاصة. مع ذلك، فإن ذكريات الماضي التي لم تبرح بعد الذاكرة تماماً وذيول الغزو الكولونيالي للوطن العربي، والثقل الشديد جداً في سيرورة علمنة وتحديث المجتمع العربي- كل تلك العوامل جعلت الكتلة المسيحية الرئيسية غير قادرة على تفهم الايديولوجيا والحركة القومية العربية، وبالتالي جعلت تأثير أولئك المثقفين المسيحيين القوميين العرب والعلمانيين محدوداً.

لقد آن للحركة القومية العربية أن تولي مسألة الأقليات العنانية التي تستحقها. من الخطأ الازورار عن هذه المسألة أو وضعها على الرف، على أساس أن الزمن سيحلها، إنها مشكلة غير ممتنعة، وبخاصة موقف المواطنين العرب المسيحيين أو موقف الفرق الإسلامية غير السنية، بل على العكس، فنحن نعتقد، رغم الجذور التاريخية، أن التأكيد على علمانية الحركة القومية العربية ودولة الوحدة العربية والنضال لتطبيقها سيفتح أرحب السبل لحلها من دون تأثير ومجدية.

أما مشكل الأقوام غير العربية، فينبغي أن يحل على أساس مصلحة الوحدة العربية والاندماج القومي العربي. وهذه الحلول تصبح ممكنة بقدر ما يتدمقرط المجتمع العربي. لكن، إلى أن يتم ذلك، ينبغي حلها، تبعاً لشروط وظروف كل حالة ملموسة بعينها، بمنح هذه الأقلية الحكم الذاتي وتلك أبعد من الحكم الذاتي، والأخرى الاستقلال التام. إن هذه الأقوام تلعب، بوحي أو من دون وعي، ضد الوحدة العربية، ولعبها أحياناً حاسم ضد الوحدة العربية، والوحدة أثنى وأعلى من تجزئة مبررها الوحيد الحفاظ على تعايش، ظاهري وملغوم وهش، مع قوم آخر لا يهضم مطمحننا القومي العربي : الوحدة العربية.

- العامل الخامس النابذ في السيورة الودوية هو شخصنة السلطة التي أصبحت ظاهرة غالبية في الميدان السياسي العربي. والواقع أن شخصنة السلطة، أي الاندماج الحاصل بين السلطة والشخص الذي يشغلها، تضع أشد العقبات كوداً أمام عملية الوحدة العربية، ذلك لأنه من الصعوبة بمكان، إن لم نقل من المستحيل، أن يخلي المهيم على السلطة الساح لصالح آخر في سبيل عملية وودوية قد تكلفه مركزه السياسي. هذه الشخصنة في البنية السياسية العربية عززت وتعزز إلى أقصى حد العوامل النابذة الأخرى للسيورة الودوية، ذلك لأن السلطة المشخصة لا بد من أن تستخدم سائر العوامل والعناصر المؤاتية للتجزئة في سبيل تدعيم مواقعها، بحيث يصبح الوضع أو البنيان الإقليمي مرتكزاً وسيجاً و " مجالاً حيوياً " لها.

من الممكن أن تصبح شخصنة السلطة عاملاً إيجابياً أو جاذباً في السيورة الودوية لو أن ثمة احتمالاً لطريق بروسي إلى الوحدة العربية. ونعني بالطريق البروسي ارتكاز العملية الودوية على قطر- محور أو قطر- مركز يلف حوله ويجذب إليه الأقطار أو الأقاليم العربية الأخرى، كما نعني به انخراط الوطن العربي عموماً أو القطر- المحور خصوصاً في سيورة تقدم (سيان أكانت برجوازية أم اشتراكية) تنقل المجتمع العربي من مرحلة تاريخية إلى أخرى. عملية الانتقال هذه هي العامل الأكثر أهمية في التمهيد للتوحيد القومي وإنضاجه، بل قل هي المدفعية البعيدة المدى التي تدك العراقيل والمصاعب التي تواجه عملية البناء الودوية.

بيد أن شخصنة السلطة التي تتفاقم وتتدعم في المرحلة الحالية من تطور الوطن العربي، عندما تتم في ظل سيورة تقهقرية أو تراجعية، كالتى نشهدها اليوم في معظم الأقطار العربية، تصبح العقبة الأكثر عناداً في وجه الاحتمال أو المشروع الودوي. من هنا، فإن الديمقراطية التي تشكل نقيضاً مطلقاً لشخصنة السلطة، تشكل الطريق الأكثر مؤاتاة وملاءمة إلى الوحدة العربية- لسنا بصدد التنظير لـ "طريق ديمقراطي إلى الوحدة" بوصفه مطلقاً وقانوناً يحكم السيورة الودوية، وكل ما عداه يشكل خطأ أو محاولة لا جدوى منها. نحن فقط إزاء معاينة تبين أن ديمقراطية الحياة السياسية

العربية تفتح أرحب السبل أمام المشروع الوحدوي وتتسق معه وتنضجه. إن تجربة وحدة ١٩٥٨ بين مصر وسوريا تقدم شاهداً لا يدحض على هذه الحقيقة : الوضع الديمقراطي في سوريا، وبالتالي عدم وجود سلطة سورية مشخصة، سهل إلى أقصى حد عملية توحيد مصر وسوريا. هذا الملمح الديمقراطي في العملية الوحدوية يفترض، خاصة في المرحلة الانهيارية الراهنة، حيث تنبعث من جوف التاريخ العربي أنظمة استبداد شرقي "محدث"، تفصلاً وتلاحماً وتكاملاً بين المشروع الديمقراطي والمشروع الوحدوي. والنضال في سبيل ديمقراطية المجتمع العربي يصب في/ ويتكامل مع النضال في سبيل وحدة الوطن العربي.

- ٥ -

في السيرة الوحدوية لا نرى فقط عوامل نابذة، كالتى تحدثنا عنها قبلاً، بل نرى أيضاً نقاط ضعف وثغرات تجعل هذه السيرة أكثر صعوبة. هذه العوامل، وتختلف بعض الاختلاف عن العوامل النابذة، الغائبة عن العملية الوحدوية أو الضعيفة والقاصرة فيها، تشكل الثغرة الأكثر خطورة في السيرة الوحدوية، بل يمكن القول إن أصعب عثراتها، في الماضي، قد جاءت عنها وإن مستقبلها قد يرتبط بها.

سأختار من هذه العوامل العاملين الأكثر أهمية والأكثر إثارة للجدل : الأول هو افتقار الوطن العربي إلى تطور برجوازي حق، وبالتالي التناقضات بين البرجوازيات الإقليمية العربية وأثرها السلي على السيرة الوحدوية. الثاني هو ضعف دور القطر العربي-المركز، أو القائد للعملية الوحدوية.

خلفاً لبلدان أوروبا الغربية التي شهدت تطوراً برجوازياً حقاً ، أي تطوراً مستقلاً ، مكوراً (متمحوراً على ذاته) ، لم يشهد الوطن العربي من خليجه إلى محيطه ، شأن بلدان العالم الثالث الأخرى ، سوى تطور برجوازي سطحي، محدود، تابع، مندلق. هذا المنحى في التطور الاقتصادي العربي الذي أقلقه الاستعمار ولجمه في الوقت نفسه، كان يدفع، بالطبع، الماء إلى طاحون التجزئة. فبعد أن فسخ الاستعمار أنماط الإنتاج العربية البدائية التقليدية وقطع الروابط والصلات ، وإن الحدود، فيما بين اقتصادات الأقطار العربية، أتبع اقتصاد كل قطر،

معزولاً عن الآخر، بالاقتصاد الرأسمالي العالمي بوجه عام وباقتصاد المتروبول المهيمن بوجه خاص. هذه السيورة ، كما تبين كل التحليلات الاقتصادية الحديثة، لم تتوقف بعد الاستقلالات السياسية التي نالتها الأقطار العربية، فميكانية الهيمنة الإمبريالية لا تزال شغالة، تلعب لعبتها في إطار بني أو كيانات سياسية لا تقودها قوى سياسية حديثة. إن هذه التظاهرة تشكل جانباً من جوانب سيورة سميت بـ "تقدم التخلف"، التي تعبر عن تفاقم عملية السحق الإمبريالي للوطن العربي.

إذاً، وخلافاً لمزاعم الماركسية الاقتصادية، وما دامت ميكانية الهيمنة الإمبريالية قد سحقت وتسحق كل بدايات ونزوعات التكامل الاقتصادي العربي، وقطعت الصلات ما بين الاقتصادات العربية التقليدية ما قبل الرأسمالية، وأطلقت تطوراً اقتصادياً تجزئياً ، فلا صلة البتة، إن لم نقل العكس، بين تكوّن الوعي القومي العربي الذي يسير في خط ناقض للتجزئة، وبين التطورات البرجوازية العربية، وهي تطورات، كما قلنا من قبل، تنزع إلى تدعيم الكيانات القطرية القائمة، وتعزيز الايديولوجيات الإقليمية، وبلورة برجوازيات قطرية مستقلة عن بعضها البعض من جهة، ومرتبطة بمتروبولها الخاص من جهة أخرى.

هذه الحقيقة تظهر خطأ محاولة سحب النظرية الستالينية، حول تكوّن الأمم والحركات القومية الأوروبية، على الحركة القومية العربية وعملية الوحدة العربية، فالوعي القومي العربي ليس فقط غير ذي صلة بالتطور الاقتصادي البرجوازي التجزئوي العربي، بل يسير في خط معاكس له، الأمر الذي يؤكد، في الحالة العربية هذه، استقلال السياسة العربية النسبي عن الاقتصاد من جهة، والطابع المتأخر والتابع للبرجوازيات العربية من جهة أخرى.

إن البرجوازيات العربية التي نبتت في تربة إقطاع شرقي ، ولدت مخصية، لا لهذا السبب فقط ، بل أيضاً بفعل الثقل الإمبريالي الذي حضنها وأعاق تطورها في الوقت نفسه. هذا الواقع حال دون تكوّن برجوازية عربية، واحدة مفترسة، برجوازية تتكون في قطر يوفر الظروف الأنسب لتطورها، ثم تمد أذرعها في حركة أخطبوطية، مكورة حول ذلك القطر الأقطار العربية الأخرى ، فتمتص

وتستوعب البرجوازيات العربية الأخرى، وتصهر الاقتصادات العربية، وتمهد الأرض بالتالي لعملية التوحيد السياسي بما يشبه القصف التمهيدي لمدفعية بعيدة المدى على أسوار التجزئة، كما جرى في أكثر من بلد في غرب أوروبا.

إن التطور التابع والتجزئي الذي وسم التطور الاقتصادي العربي، جعل النزوع البرجوازي العربي نزوعاً غير موحد، غير صاهر، وبالتالي غير قومي، غير عربي. إن ضعف البرجوازيات العربية، تشابه القطاعات نشاطها في الصناعة أو التجارة أو المضاربات، أو اصرها القوة بالبنى التقليدية العربية، ارتباطاتها بالمتروبولات الغربية وتبعيتها لها- كل هذا جعلها تتخذ، دفاعاً عن مصالحها الطبقية المحدودة، من الكيانات الإقليمية، تروساً لحماية مصالحها، مسهمة في الدفاع عن أسوار التجزئة القائمة بين الأقطار. ألم تلعب البرجوازيات السورية واللبنانية دوراً في قطع علاقات لم يقطعها الاستعمار الفرنسي؟ ألم تلعب البرجوازية السورية دوراً في التآمر على وحدة مصر وسوريا؟

يقيناً إن البرجوازيات العربية متفاوتة من حيث مدى تطورها، لكنه تفاوت في درجة الضعف وليس تفاوتاً في مدى القوة : هناك برجوازية لم تكد تولد، أخرى تزحف، ثالثة تحبو، الخ..، لكن ليس هناك برجوازية واقفة على قدميها، بما في ذلك البرجوازية المصرية، امتلكت القدرة على إعطاء القطر الذي تنتمي إليه هيكلاً اقتصادياً برجوازياً حديثاً ، وتجاوزته في اتجاه عملية افتراس اقتصاديات عربية أخرى. لو أن الوطن العربي شهد تطوراً كهذا، لرأيناه يلعب الدور الإيجابي الذي لعبه، مثلاً ، التطور الاقتصادي البرجوازي الألماني في سيرة وحدة ألمانيا في القرن التاسع عشر.

لو أن الوطن العربي شهد نشوء برجوازية حقة، برجوازية مفترسة، لرأينا فواصل التجزئة تتراخي، المصالح الإقليمية تتقزم وتذوب، الايديولوجيات الإقليمية تتراجع وتتساقط ، الحدود تنلغم فتتهاوى بضربات سياسية ليست بالمتعبة. أين البرجوازية العربية المفترسة (وهل يمكن أن تنشأ في ظل الهيمنة الإمبريالية الساحقة؟) البرجوازية الذكر، إذا صح التعبير التي تلتهم وتطوي تحت جناحيها

كل البرجوازيات العربية الأخرى، الرثة، المخصية، المتأخرة، المضاربة، التابعة، وتسهم ، من خلال تحديث الاقتصاد العربي، في شد هذا التخلخل في البنية القومية العربية، في لحم الفواصل والثغرات والخصوصيات التي تعطي التجزئة مبررها ودعامتها؟! هاتوا برجوازية عربية كهذه، وخذوا وحدة عربية في فترة لا تزيد عن عقدين!

هذه الحقائق التي أوردنا، والتي أصبحت أولويات في الاقتصاد الماركسي الحديث، تكاد تكون غائبة عن الماركسية الاقتصادية العربية في كل تلاوينها، سواء الشرعية أم اليسارية. بل أكثر من ذلك، فالمعتقدية (الدوغمائية) التي تلبستها جعلتها تعجز عن أن تميز، من هذه الزاوية، طبيعة وسعات البرجوازيات الأوروبية المهيمنة والمتقدمة. الكل في نظرها برجوازية، وكفى المؤمنين شر التهليل. يكفي القياس، كما فعل أجدادنا بالمنطق اليوناني. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، من دون تحييص للطابع التعريفي والحدود لنظرية ستالين حول الحركة القومية، من دون معرفة وافية بتاريخ التطور القومي للشعوب الغربية، من دون تأمل رصين لتطور الواقع العربي، أسقطت الماركسية الاقتصادية العربية المخطط الستاليني المبسط عن التطور الأوروبي على التطور العربي . ومن هنا علت صيحات صخت الأذان تحذر، أولاً، من جور ومخاطر عملية "الابتلاع" التي تقوم بها (أو قد تقوم بها) البرجوازية المصرية للبرجوازيات العربية الأخرى ، داعية إلى مقاومتها وحماية البرجوازيات العربية الضعيفة التي تواجه غزواً برجوازياً مصرية ، وتندد، ثانياً ، بالطريق البروسي (المعني هو الناصري - المصري) للوحدة العربية.

في الأدبيات الماركسية الاقتصادية العربية، وأكرر الشرعية واليسارية على حد سواء، لا يغيب فقط مفهوم البرجوازية الرثة، بل يغيب أيضاً مفهوم الهيمنة الإمبريالية، مجري إنكار الاستقلالية النسبية للسياسة وتسقط إلى مجرد تابع ميكاني وانعكاس مباشر للاقتصاد، في عالم، كالعالم العربي، لم تتبلور فيه الطبقات (كما في عالم رأسمالي متقدم وناضج) أولاً، ويعاني شقاء قومياً ثانياً .

في هذه الرؤية المبتسرة للواقع، كان من الطبيعي أن تسقط الماركسية الاقتصادية العربية في شباك المنطق الإقليمي، أن تنتهي إلى مواقع الدفاع عن التجزئة في أسوأ الأحوال ومعظمها، أو عدم المبالاة بقضية الوحدة في أحسن الأحوال وأندرها، وفي كل الأحوال اختزال النزوع القومي العربي إلى مسألة الارتباط بسوق أو المنازعة على سوق . هذا النزوع العميق الجذور في التاريخ أولاً ، والعميق الارتباط بطموحات المستقبل ثانياً ، علماً بأن هذه السوق التي يزعم الارتباط بها أو المنازعة عليها واقعة، في التحليل الأخير، في قبضة الإمبريالية.

لا شك في أن البرجوازية المصرية كانت البرجوازية العربية الأكثر تطوراً من سائر البرجوازيات العربية الأخرى، إلا أنها لم تكف عن كونها رثة، مخصية، مستعمرة ثم تابعة، ولهذا لم يفصح ممثلوها السياسيون (هذا إذا كان لها ممثلون سياسيون مميزون)، بصورة منهجية، عن ميول وحدوية أو توسعية. والنزوعات الوحدوية التي كانت تبرز بين حين وآخر، قبل ثورة ٢٣ تموز/ يوليو، كانت، فضلاً عن طابعها الهامشي والعارض، تصدر عن أوساط تقليدية ما قبل برجوازية. إن وحدة العام ١٩٥٨ بين مصر وسوريا لم تكن فقط غير ذات علاقة بالبرجوازية المصرية، بل، أكثر من ذلك، كانت ضد ميولها المتجهة بالأحرى إلى السودان (٦).

من النافل أن نحاجج ضد زعم ينقض نفسه بنفسه، ينسب إلى برجوازية كولونيالية ، البرجوازية المصرية، نزعة توسعية، في عالم تسوده القوى الإمبريالية. فإذا كان في أساس النزعة التوسعية، بحسب تحليل لينين للإمبريالية ، الفائض من الرساميل المطلوب توظيفها في الخارج، فإننا نلاحظ أن مصر كانت على الدوام بحاجة إلى رساميل تدخل إليها لتستثمر فيها، لا العكس. هذا الواقع، أي عجز البرجوازية المصرية عن تحقيق فائض اقتصادي كاف ، فضلاً عن سمتها المضاربة تارة، والطفيلية تارة أخرى، ناهيك عن تحلفها وتشابكها مع طبقة الملاكين العقاريين، جعلها عاجزة أو عازفة ، وهنا السبب الأساسي لاصطدامها مع عبد الناصر، عن بناء اقتصاد مصري حديث، بناء يبدأ بفتح الاقتصاد المصري كله للسوق، فتح شرطه الأولي ثورة زراعية جذرية تضع الكتلة الفلاحية في إطار هذه السوق.

في وحدة العام ١٩٥٨ بين مصر وسوريا، لم تكن البرجوازية المصرية هي وحدها العازفة والمتخوفة، بل البرجوازية السورية أيضاً. في سوريا، التي تعاني نقصاً ما في الاندماج القومي، كانت البرجوازية الحلبية (حزب الشعب+ فرع الحزب الوطني في حلب)، ذات الروابط التجارية القديمة بالقسم الشمالي خاصة من العراق، تتجه إلى إقامة وحدة مع العراق، وهو المشروع الذي بقي بؤرة تناقضات وصراعات سياسية استمرت حتى ثورة ١٤ تموز/ يوليو في العراق. البرجوازية الدمشقية كانت بالأحرف منقسمة. قسم منها (فرع الحزب الوطني في دمشق) كان ميالاً مع بعض التردد إلى وحدة مع العراق. القسم الآخر، ويغلب فيه العنصر التجاري (ممثلاً، سياسياً، باتجاه خالد العظم)، لم يكن متحمساً لأية وحدة سواء مع مصر أو مع العراق. من وضع توقيعه على صك الوحدة من ممثلي البرجوازية السورية كان يتخذ موقفاً مزيحاً من المسائرة والتردد والرجاء.

هذه الوقائع تكاد تفقأ العين في وضوحها، مع ذلك لم يسع الماركسية الاقتصادية العربية، وهنا نضيف الطبقاوية، إلا أن تسم وحدة العام ١٩٥٨ بالميسم البرجوازي، وتجاهلت المحرك الخارجي، الإمبريالية الذي كان العامل الحاسم في قيامها (٧)، إلا أن تولول خوفاً على البرجوازية السورية المهددة " با لابتلاع " البرجوازي المصري (٨).

في الوقت الذي كانت فيه تلك الماركسية تخلع على النظام المصري لقب عميل بنك مصر، كان عبد الناصر ينفذ يده يأساً من إسهام البرجوازية المصرية الجدي في تنمية الاقتصاد المصري ويتجه إلى اقتحام المعترك الاقتصادي وإلى إلقاء عبء التنمية الرئيسي على أكتاف الدولة. بعيد ذلك تنفجر ثورة ١٤ تموز/ يوليو في العراق. إزاء الاحتمالات التي أنفثت أمام وحدة العراق مع الجمهورية العربية المتحدة، يجري التهويل، في محاولة للقضاء على هذه الاحتمالات، بـ "خطر" البرجوازية المصرية على البرجوازية العراقية. وتحولت الماركسية الاقتصادية في العراق إلى ترسانة حرب أيديولوجية ضد القومية العربية، بوصفها حركة برجوازية "بونابرتية"، تهدد بابتلاع المصالح العراقية عموماً والمصالح البرجوازية العراقية خصوصاً لصالح البرجوازية

المصرية. وفي معمران هذه الحرب، نسوا تسلط البرجوازيات الإمبريالية على الاقتصاد العراقي، مركزين النار على خطر موهوم لبرجوازية رثة ومخصية هي البرجوازية المصرية.

في هذه الغمرة، في ١١ شباط/ فبراير ١٩٥٩ تحديدًا، أصدر عبد الناصر قرار تأميم البنك الأهلي وبنك مصر (ومجموعة الشركات المتفرعة والتابعة له). طبعًا، لم تقم دولة تضم مصر والعراق لكي نستطيع تتبع تظاهرات "الابتلاع البرجوازي" المصري للبرجوازية العراقية، لكن تجربة الوحدة المصرية- السورية تقدم مثالاً ساطعاً عن تهافت المنطق الماركسي الاقتصادي، ليس فقط حول العلاقات المتوازنة، اقتصادياً، بين مصر وسوريا خلال سني الوحدة، بل أيضاً حول طبيعة البرجوايات العربية وفيما إذا كانت نعاجاً ذلولاً أم لبوات مفترسات، حول دورها الموهوم أو الفعلي في سيرورة الوحدة العربية، وكذلك حول الطبقة الطبقية أو القومية للنزوع الوحدوي العربي وفيما إذا كانت هذه الطبقة تلي نزوع أمة (للتأكيد ذاتها والحفاظ على بقائها) أم مصالح طبقة.

بعيد قيام وحدة العام ١٩٥٨ التي لم تؤيدها جدياً البرجوازية السورية، أخذت هذه البرجوازية تنزلق رويداً رويداً إلى مواقع معارضة ثم عداء مكشوف إلى هذا الحد أو ذاك بلغ ذروته المستقلة عند صدور تأميمات تموز/ يوليو ١٩٦١. هذا الانزلاق لم يكن ناجماً، بالطبع، عن خوفها من ابتلاع البرجوازية المصرية، بل عن أسباب عديدة، نقصر حديثنا هنا على السببين الرئيسيين منها: الأول، لأن دولة الوحدة قد حاولت، بإدخالها مبدأ التخطيط والتنمية إلى سوريا وإيلائهما اهتماماً مرموقاً، أن تحتوي البرجوازية السورية، المعتادة على ليبرالية اقتصادية منفlette، في إطار خطة التنمية، وأن تطوع، إلى حد ما، مصالحها وفق متطلبات التنمية. الثاني، لأن دولة الوحدة، بإصدارها قانون الإصلاح الزراعي، منذ أيلول/ سبتمبر ١٩٥٨، قد وجهت ضربة إلى طبقة متداخلة ومتشابكة، اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً، مع الطبقة البرجوازية.

إن المسائل النظرية التي ثارت هنا تستدعي إجابات أوفى، لا نزع أننا قدمنا سوى إشارات حولها، نرى من المفيد تثبيت خلاصتها ونتائجها:

أ- لم يشهد الوطن العربي تطوراً برجوازيًا بالمعنى الحقيقي للكلمة، وإن هذه الواقعة هي أخطر نقاط ضعف العملية الوحدوية وأكبر ثغراتها. إن التطور البرجوازي النغل والمخصي الذي عرفه الوطن العربي يسير في خط مناقض لخط التوحيد القومي. إذا قيض للوطن العربي تطور اقتصادي حديث، فسيكون، من الزاوية السياسية، حصيلة نزوع غير برجوازي، وهذه إحدى مفارقات التطور العربي الحديث.

ب- في ظل انعدام احتمال ثوري، أو في ظل غياب تكتيك ثوري يتجه إلى تغيير جذري، من الخطأ أن يبرر اشتراكي لنفسه الدفاع عن برجوازية عربية ضد أخرى. إن اتخاذ موقف كهذا إنما يشير إلى العناصر الإقليمية والتقليدية التي تكمن في أساس أيديولوجيته التي يريدتها اشتراكية وحديثة.

ج- إن معلمي الاشتراكية الكبار كانوا يعتبرون التطور البرجوازي، ألحق بالطبع، خطوة تاريخية تقدمية، كانوا مع إنشاء دولة كبيرة، ممرضة، على أساس قومي، وذلك لأن مثل هذه الدولة تفتح المجال الأرحب لتطور أسرع وأشمل، وأخيراً كانوا يسخرون من الدولة الصغيرة ومن الخصوصيات المحلية، بوصفها رواسب ما قبل رأسمالية تثقل وتشوّه حركة التطور التاريخي.

د- في حال تناقض برجوازيتين عربيتين، أو في حال تهديد واحدة لأخرى بالابتلاع (وهذا، إلى حد كبير، مجرد افتراض، كما سبق أن أوضحنا، لأن البرجوازيات الإمبريالية تسحق الجميع وتبتلعه)، لا ينبغي للاشتراكي أن يقف مع الاعتبار المحلي أو المطلب الإقليمي الضيق الأفق، بل أن يتخذ جانب الاعتبار القومي العربي الأشمل أولاً، وجانب الاعتبار الذي يعزز احتمالات تقدم جماع الاقتصاد العربي ثانياً.

-٦-

نقطة الضعف الثانية في العملية الوحدوية تتمثل تارة في عدم وجود مركز قائد للمسيرة الوحدوية، وتارة أخرى في قدرة هذا المركز المحدودة أو غير الكافية لقيادتها.

بالنسبة إلى وجهات النظر أو الرؤى الطوباوية، سواء نسبت إلى القومية أو إلى الاشتراكية، يبدو الحديث

عن الدور القيادي للقطر المكور أو القطر- المركز بمثابة " شوفينية " قطرية ، " شوفينية " تشكل، بالنتيجة، خرقاً للطابع الديمقراطي الذي ينبغي أن يوجه سيرورة التوحيد القومية العربية.

بعد قليل سنبين طوباوية و سطحية الادعاء الديمقراطي في حديث كهذا. حسبنا الان القول : إننا لسنا، في ما يتعلق بالتطور القومي للشعوب، إزاء حكم قيمة، بل حكم واقع فقط . ففي الوحدات القومية، التي تكونت على مر التاريخ الحديث على الأقل، لم تكن الايديولوجية القومية (على أهميتها الكبيرة) ، وما يسند لها من العناصر المكونة لوحدة الأمة، هي العامل الأول في بناء الدولة القومية، بل إن الكتلة- المحور أو الكتلة المكورة (الدولة، القاطعة- الدولة- الكتلة البشرية المتراصة) هي التي لعبت الدور الحاسم الأكثر أهمية في إرساء البنيان السياسي للدولة القومية ، بل هي التي لعبت، بصورة مباشرة أو غير مباشرة، في تأسيس المشاعر القومية وبلورة الايديولوجيا القومية، التي عادت، بدورها، تلعب دورها الكبير في سيرورة الصهر والتوحيد القوميين.

هذه الحقيقة تتجلى على أوضح ما تكون في تاريخ التطور القومي للأمم أوروبا الغربية بوجه عام وفي فرنسا وإيطاليا وألمانيا بوجه خاص ، حيث لعبت مقاطعة باريس (إيل دي فرانس) بالنسبة إلى فرنسا، بروسيا بالنسبة إلى ألمانيا، بيمونت- ساردينيا بالنسبة إلى إيطاليا، موسكو بالنسبة إلى روسيا، دور الكتلة المكورة في سيرورة التوحيد القومي لكل منها. بل لنتأمل الدور القيادي أو الزعامي للروس الكبار في الإمبراطورية القيصريّة ثم في الاتحاد السوفياتي، لشعب هان في الصين، للشعب الصربي في يوغوسلافيا.

هذه الوقائع الصلبة تضيع بالطبع في الخضم النظري المتعالي للماركسيات الاقتصادية العربية التي ألغت التاريخ الواقعي للشعوب وأحلت محله نظرية ستالين التعريفية، التي انحطت، بدورها، انحطاطاً مضاعفاً على يد تلك الماركسيات عندما وضعت الواقع العربي على سرير "بروكوست " الستاليني. ففي الرؤية الاقتصادية العربية لم يتم تجاهل كل تلك الوقائع العنيدة فحسب،

بل شطب أيضاً على العامل الخارجى بوصفه عاملاً رئيسياً في بلورة الشعور القومي وإنضاج عملية التوحيد القومية (٩)، كما اختزل التطور القومي للشعوب إلى تطور الاقتصاد البرجوازي ، واختزلت القومية إلى مجرد ظاهرة برجوازية (١٠). نعم إن وعي الأمة الفرنسية، مثلاً، لنفسها إزاء الملكية واحتداد الشعور القومي قد ازدهرا مع صعود البرجوازية، في الثورة الفرنسية الكبرى ١٧٨٩، وقيادتها طبقات الأمة الثلاث ضد النظام القديم. إلا أن تاريخ التطور القومي في أوروبا الغربي أعمق جذوراً في التاريخ، وسيرورة تكون الأمم والقوميات قد بدأت في العصر الوسيط وتعززت مع تنامي سلطان النظام الملكي، واكتملت أخيراً، لدى الشعوب الأوروبية الأكثر تقدماً ، مع الثورة الفرنسية الكبرى وبعيدها.

وبسبب من هذا التجاهل أو الشطب أو الاختزال، فإن الماركسية الاقتصادية العربية وقعت إما في موقف معاد للوحدة في أسوأ الأحوال، أو في نزعة تتجلى، كما قلنا، لا في تأكيد على التغيير الديمقراطي، الجذري والشمولي، للمجتمع العربي، بل في التأكيد على ديمقراطية مسطحة، ميكانيكية، خروفية (إذا صح التعبير) بين الأقطار وأدوارها، سواء في عملية التوحيد القومي أو قيادة البناء السياسي الوحدوي، وتتمثل هذه النزعة أساساً في ما أطلق عليه اسم "التكافؤ الإقليمي" في بناء الوحدة.

ونحن عندما نؤكد على دور الكتلة المكورة في سيرورة التوحيد القومي في أوروبا، لا نرمي من وراء ذلك إلى الدعوة إلى سحب ميكاني لتلك السيرورة على الواقع العربي، فالفوارق بين الواقعين واضحة إلى درجة تجعل هذه الدعوة رغبة مقطوعة عن الواقع، وذلك لأن دور الكتلة العربية المكورة، أو التي يفترض فيها أن تكون مكورة، يتراوح بين الضعف والعزوف. ما نرمي إليه هو فهم هذه الثغرات بغية تذليلها وتعويضها. فضلاً عن ذلك فإننا نرمي إلى تبيان، استناداً إلى تجارب التاريخ ومعطيات الواقع العربي، أن الدعوة إلى وحدة تتكافأ فيها أدوار الأقطار، أو إلى وحدة ليست ذات محور يتمثل في قطر، أو على الأقل وحدة بلا دور مميز أو راجع لقطر ما، هي دعوة ساذجة، وأنه حتى في حال قيام تنظيم سياسي وحدوي، ذي فروع متوازنة في الأقطار، يأتي بالوحدة،

فإن هذا لا يلغي، في المدى القريب على الأقل، الوزن المميز لكل قطر في العملية الوجدوية، بل إن هذا الوزن لا بد من أن ينعكس حتى على التنظيم السياسي الوجدوي بالذات.

قلت قبل قليل إن الأقطار العربية متباينة لا من حيث حجمها ومستوى تطورها فقط، بل من حيث مدى اندماجها ومكوناتها التاريخية أيضاً، وبالتالي فإن الأقطار العربية ليست قطعاً ستاندرد أو كأحجار البلوك المقولبة. هذا الواقع يصفح الطوباوية الديمقراطية المسطحة التي تريد البناء السياسي للوحدة متناسقاً، كاملاً، متوازناً، مبنياً على تكافؤ قطري مرغوب.

إن كل وحدة قومية قامت في التاريخ كانت، على المدى القريب، تنطوي على شيء من قبيل الابتلاع، وكانت، على المدى البعيد، عملية صهر وتذويب متبادلة. أضف إلى ذلك، أنها كانت تنطوي على نزوع معاد، بشكل ضمني أو صريح، للخصوصيات والمصالح الإقليمية، نزوع شهدت الثورة الفرنسية الكبرى أجلى تظاهراته، وأشدها تطرفاً.

لا شك في أن الواقع العربي، فضلاً عن الواقع العالمي المعادي للوحدة. يتطلب، لأسباب كثيرة، منها التأخر العربي العام وأنمط الأرض العربية وغياب تطور برجوازي وحق ونقص الاندماج القومي، مساراً معيناً يخفف ما أمكن من آلام الابتلاع ويقلل من اختلالات التوازن الإقليمي، لكن مستقبل العملية الوجدوية يتوقف إلى حد كبير على وجود قطر عربي مؤهل لممارسة دور المحور الذي يتكور حوله، خلال سيروية تذويب منهجية طويلة، الشعب العربي في أقاليمه كافة.

إذاً، فالفارق بين الواقعين، العربي اليوم والأوروبي في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، لا ينبغي أن يدفع إلى نبذ ثابتة تاريخ التوحيد القومي الأوروبي، ثابتة ترقى إلى مرتبة القانون أو الميل التاريخي، ألا وهي دور الدولة والقطر المكور في السيرة الوجدوية، ذلك أن مثل هذا النبذ سيقود بالتأكيد إلى مواقع إقليمية ومعادية للوحدة.

يقيناً إن هذه الثابتة ضعيفة أو مفقودة في التطور القومي العربي الحديث (الأمر الذي يكشف سبباً رئيسياً في تعثر المسيرة الوحدوية). كما أنه من الخطأ ألا نرى الفارق بين تطورنا القومي والتطور القومي الكلاسي الأوروبي، إلا أنه من الخطأ الأكثر فحشاً جعل ذلك مبرراً للاعتراف بشرعية الواقع الإقليمي التجزئوي، للإقرار بمعقولية الكيانات الإقليمية القائمة، لاعتبار وجودها غير مناقض للمشروع الوحدوي. ثم، في مرحلة أخرى، بعد هذا الاعتراف، ستتدخل إرادة بناء مصير عربي مشترك، حيث سيكون للشعور القومي مكان بلا شك، لكن حيث ستأخذ دورها أيضاً ضرورات من نوع اقتصادي، ثقافي، سياسي وإنساني (١١).

هذه الدعوة، وهي بورقيلية حاذقة مطورة، لكن في اتجاه أقل سلبية إزاء الوحدة كمشروع غائم بعيد، إذا كانت تدعو إلى عدم الالتصاق بالموديل الأوروبي للقرن التاسع عشر، إلا أنها تدعونا في الوقت نفسه إلى تبني الموديل الأوروبي للقرن العشرين، موديل أوروبا السوق المشتركة التي تتجه بكثير من الثقل والتردد نحو تضامن أكثر وثوقاً (ولكن ليس أكيداً أن الوحدة السياسية مآله الحتمي)، موديل أوروبا الناضجة، المتقدمة، ذات الأمم المختلفة والمكتملة قومياً والمتجاوزة مرحلة "البؤس القومي"، ولكن التي تشعر بثقل حجري رحي القوتين الأعظم (الولايات المتحدة والاتحاد السوفياتي)، فتتجه إلى مزيد من التضامن لا لاعتبارات سياسية فقط، بل أيضاً لاعتبارات اقتصادية تمليها العملاقة المتزايدة في المشروعات والمنشآت الاقتصادية بشتى أشكالها، عملاقة تصطدم بالحدود القومية التي ما برحت تضيق أكثر فأكثر.

هذه التطورية الوحدوية التي تلامس الإقليمية المكشوفة الصريحة، تشكل الوجه الثاني لميدالية وجهها الأول هو الرومانسية الوحدوية. والنقطة التي تتقاطع فيها التطورية الوحدوية والرومانسية الوحدوية هي أنهما، كليهما معاً، تخطئان الواقع. وإذا كانت الرومانسية الوحدوية تتجاهل أو تستخف بعرقلات الوحدة، فإن التطورية الوحدوية ليست فقط استسلاماً أمام هذه العرقلات، بل أيضاً استخفافاً واستهانة بالعوامل الجاذبة في العملية الوحدوية. أما الواقعية الثورية في العمل الوحدوي فترفض، من جهة، ثبوت وتردد

ولاثورية التطورية الوجدوية، وتعمل، من جهة أخرى، على تجنب أو هام وسقطات التفاؤل الهين للرومانسية الوجدوية. إنها تعمل للوحدة بنفس طويل، لكنها مستعدة لاقتناص أية فرصة للسير بمشروع وحدوي إلى الأمام على الصعيد السياسي.

إن التطورية الوجدوية التي تعتبر قضية الوحدة مستأخرة إلى مرحلة أخرى، يفوتها أن التطور التلقائي، العربي والعالمي، يلعب ضد الوحدة العربية لا معها. يفوتها أن سير التطور العربي، وهو تطور مندلق وتابع، يدفع إلى تبلور وتصلب البنى والكيانات التجزئية، يدفع إلى تكون أمم عربية منفصلة، وليس العكس. يفوتها أن ميكانية الهيمنة الإمبريالية تفعل في اتجاه تعميق التجزئة. إن المشروع الوجدوي إذا وضع، من قبل القوى الوجدوية، على الرف اليوم، كما تدعو التطورية الوجدوية، فإنه سيبقى على الرف. ولسنا ندري لماذا لا تتدخل، اليوم لا غداً، إرادة بناء مصير عربي مشترك وتأخذ دورها، في هذه المرحلة (لا في مرحلة مقبلة كما تدعو التطورية الوجدوية)، الضرورات الاقتصادية، الثقافية، السياسية والإنسانية، لماذا لا تعتبر الوحدة العربية، وهي كذلك فعلاً، الأرضية اللازمة لبناء المستقبل العربي ولإطلاق النهضة العربية. وفضلاً عن ذلك، فإن نقطة الضعف القاتلة في النظرة التطورية الوجدوية ليست فقط أنها تتخذ مواقف لا تولى مسألة آلية التسلط الإمبريالي الأهمية التي تستحق، بل نلمح في مواقفها ما يشبه الاستسلام لها، ولو إلى حين. كما أنها، بسبب من مبالغتها في تصور بطء حركة التاريخ، تنكر دور السياسة، أي دور الفعل الثوري، في السيرة الوجدوية.

ماذا كان موقف الحركة والايديولوجيا القومية العربية من هذه المسألة، مسألة دور القطر المكور في العملية الوجدوية، ومسألة دور الدولة في البناء القومي؟ وبشكل أخص، لماذا لم تتصد الايديولوجيا القومية العربية لصياغة نظرية حول دور الدولة في البناء القومي؟

مع أن ثمة ملمحاً شبه حديث وشبه علماني في الايديولوجيا القومية العربية التي نشأت في إطار آسيا

العربية، إلا أن طابعها الأساسي بقي، رغم جهود العديد من المثقفين المسيحيين في بداياتها، طابعاً تقليدياً. في هذا المناخ الايديولوجي التقليدي الذي لا يمكن مقارنته بالطبع لا من قريب ولا من بعيد بمستوى الايديولوجيا الألمانية في القرن التاسع عشر، لم يكن ممكناً أن تولد، بل ولا أن تنقل ميكانيكياً، نظرية تذكر بنظرية هيغل في الدولة (١٢).

إن نظرية كهذه لم يكن ممكناً أن ترى النور، بل أن تهيمن على روح جماع الأمة، بشأن تأثير هيغل في الأمة الألمانية، إلا في مناخ ايديولوجي على قدر مرموق من العلمنة من جهة، وفي بيئة اجتماعية على قدر كاف من الاندماج القومي في جهة ثانية. والحال أن المجتمع العربي كان في بدايات الحركة القومية العربية، ولا يزال كذلك إلى حد كبير اليوم، تقليدياً وسلفياً يرفض العلمانية أولاً، ومخلخلاً يفتقر إلى اندماج قومي كاف ثانياً .

لا شك في أن الايديولوجيا القومية العربية قد حققت آنئذ نقلة تمثلت في عملية فرز ما هو عربي عما هو عثماني، لكن يبدو أن كتلة الشعب العربي بقيت بالأحرى لاصقة بمفهوم الملة الديني أكثر من التصاقها بمفهوم الأمة العلماني . هذا الالتصاق ، المتغلغل بالطبع في ثنايا الايديولوجيا القومية العربية في شتى تنويعاتها، يكمن في أساس عجزها عن صياغة نظرية للدولة. لكن ينبغي ألا ننسى عاملاً آخر يكمن في أساس هذا العجز أيضاً : لم يفرز التطور العربي الكتلة ، الدولة ، ارتسامات دولة ، التي تدفع باتجاه صياغة نظرية كهذه .

مع ذلك لا يسعنا أن ننكر على الحركة القومية العربية أنها كانت ترنو، بإدراك إجمالي غامض ، إلى مركز ثقل تتجمع وتجمع الأمة حوله. فالحركة القومية العربية التي نشأت في إطار آسيا العربية بوجه عام ، وفي بلاد الشام بوجه خاص، في وقت كانت فيه مصر تعيش مرحلة انزواء إقليمي بعد هزيمة ١٨٨٢، كانت تنتظر الخلاص من الصحراء، لا بسبب من سمتها التقليدية فحسب، بل أيضاً لأن الصحراء، أي شبه الجزيرة العربية، هي البقعة العربية الآسيوية الوحيدة التي كانت واقعة خارج السلطان الفعلي للعثمانيين، وبالتالي فهي البقعة التي يمكنها أن تمد يد العون للحركة القومية العربية

الناشئة في بلاد الشام، في محاولتها، بادئ ذي بدء الحصول على استقلال ذاتي، ثم محاولتها، أخيراً، انتزاع الاستقلال السياسي والانفصال عن السلطنة العثمانية.

الزواج الذي حصل بين الحركة القومية العربية التي نبتت في بلاد الشام وبين شريف مكة وأولاده، زواج أدى إلى تشديد طابعها التقليدي ومفاقمة تأخرها، استمر فترة طويلة تخرجت حتى الحرب العالمية الثانية. فبعد القضاء على الثورة العربية لعام ١٩١٦، وبعد طرد العائلة الهاشمية من الحجاز وانتقال ثقلها إلى العراق حيث أصبح فيصل الأول ملكاً، نقلت الحركة القومية العربية توجهها من الصحراء العربية إلى العراق الذي وضعت أملها القومي فيه، حيث لا تتربع فقط في قمة الدولة العائلة التي قادت ثورة ١٩١٦، بل أيضاً حيث يحتل الأعضاء العراقيون الأوائل في الحركة القومية العربية المراكز الحاسمة في السلطة (ومن ضمنها الجيش)، مراكز بقوا يحتلونهم إلى أن اطاحتهم ثورة ١٤ تموز/ يوليو ١٩٥٨.

في العراق الهاشمي، بقيت الحركة القومية العربية، في فرعها العراقي الأصلي وتفرعاته، تعمل، بصورة عامة، حتى ثورة ١٤ تموز/ يوليو ١٩٥٨، ضمن حدود الهامش الذي تركه الاستعمار البريطاني للسلطة المحلية العراقية، في حقل التعليم والجيش خاصة، بهدف جعل العراق "بروسيا العرب". وبالفعل، فقد كانت الحركة القومية العربية خارج القطر العراقي تبني آمالها على العراق في تحقيق المشروع الوحدوي، وتعتبره مركز الحركة القومية العربية، إذ أن سوريا، وكانت في معمعان الكفاح ضد الاستعمار الفرنسي، وجدت نفسها مستغرقة كلياً وغير قادرة على النهوض بمسؤولية قومية عربية تتعدى حدودها.

لكن الآمال القومية التي عقدت على العراق لم تجد منفذاً إلى التحقيق. بالطبع، لم يكن ممكناً للمشروع الوحدوي، حتى الجزئي، أن يصبح حقيقة واقعة في ظل الاحتلال الفرنسي لسوريا، بيد أنه ما إن حققت سوريا استقلالها السياسي وأجلت قوات الاحتلال الفرنسية حتى أصبح المشروع الوحدوي ممكناً، فانطرح مشروع وحدة بين سوريا والعراق.

هنا أيضاً أرتطم المشروع الحدودي بمجملته وقائع وعرقلات:

- لقد تقدمت في سوريا حركة وطنية وقومية عربية، تمثلت في أوائل الخمسينيات في حزبي البعث العربي والعربي الاشتراكي بشكل رئيسي (قبل اندماجهما). هذه الحركة كانت أقل تقليدية من الحركة القومية العربية الأولى وأشدّ عداء للاستعمار، لذا أدانت الجيل القومي العربي الأول لتصالحه مع الاستعمار وخيانتة مبادئ الثورة العربية لعام ١٩١٦ وأهدافها في الوحدة والتخلص من نير الأجنبي. هذه الحركة، مدعومة بالعناصر الشابة في الجيش، أستطاعت أن تفشل مشروع وحدة سوريا-العراق، باعتبار أنه يدفع سوريا، تحت ستار الوحدة، تحت مظلة الاستعمار الإنكليزي الذي كان لا يزال مهيمناً على العراق.

- لكن أسباب فشل المشروع الحدودي تذهب إلى ما هو أبعد وأعمق من تلك الأسباب السياسية المباشرة: كشف، مع تظاهرة أخرى، عن عجز العراق آنذاك، كقطر، عن القيام بدور قيادي في العملية الحدودية. وهذا العجز، يصعب أن يقر به، ربما، حتى العراقيون الممتلكون وعياً مناسباً وإيماناً وحدوياً صادقاً، لا يتجلى عن تأخر العراق الملحوظ عن سوريا، بل يتجلى أيضاً، وبشكل أساسي، في التناثر العراقي (١٣) (انقسامات): طائفية+ دينية+ قومية)، وهو تناثر أوسع بكثير من التناثر السوري الذي يجعل من الصعب على العراق أن يتحرك على الدوام، كمصر مثلاً، ككتلة متجانسة مترابطة. يضاف إلى ذلك تطرف موقعه الجغرافي بالنسبة إلى الوطن العربي، وهو تطرف يصعب، في ظروف التأخر، حضوره الدائم والفاعل في المجمعان العربي.

- الواقع أن مكونات تاريخية ومقومات كيانية وثروة اقتصادية مناسبة قد تضافرت لتخلق لدى العراق بعض الشعور باكتفاء كياني وشديد تحسس بالمكان الراجح الذي يفترض في العراق أن يحتله في السيرة الحدودية أو في السياسة العربية بوجه عام. هذه الحقيقة، مضافاً إليها عامل التناثر العراقي، أعطت النزوع العراقي الحدودي طابعه المتردد والمتعالي في الوقت نفسه.

- كذلك فإن إجهاض مشروع وحدة سوريا والعراق، إعراض سوريا عنه، مسارعته إلى معانقة مصر عندما بدت أولى أمارات نزوع وحدوي فيها، قد بينت أنه على رغم أن هوى العراق (السي خاصة) سوري، إلا أن هوى سوريا، وهذا واضح على الصعيد التاريخي، مصري. إن سوريا لا تفهم الوحدة انثناء إلى وراء إلى الشرق، بل تفهمها دفعاً للطرف الشرقي باتجاه الغرب، باتجاه البحر المتوسط. تريد الوحدة سحباً للعراق إلى حوض المتوسط؟ لا لفتاً لسوريا إلى جبال بشكتويه، وذلك لأن الانثناء السوري إلى الشرق يقطع المشرق العربي الآسيوي عن مصر أولاً وعن المغرب العربي ثانياً، ويقلص بالتالي المشروع الوحدوي إلى أبعد الحدود ويميته في النهاية. فضلاً عن أن ميدان المعركة، التاريخية الطويلة، الطاحنة، يقع أمام سوريا : إسرائيل.

-٧-

قلت إن الحركة القومية العربية التي لم تصغ نظرية حول الدولة والدولة- المركز في العملية الوحدوية، كانت ترنو، مع ذلك، وبإدراك إجمالي غامض، إلى مركز ثقل تتجمع وتجمع الأمة حوله. مركز الثقل هذا الذي كان القطر العراقي، لم يلبث أن تحوّل رويداً رويداً، إثر سلسلة من التطورات السياسية، إلى القطر المصري. كيف حدث ذلك؟ وما نتائجه؟

بعد ارتطام مشروع وحدة العراق- سوريا، الذي عملت لتحقيقه السلطة العراقية طوال عقد تقريباً، بدا وكأن المشروع الوحدوي مشروع عقيم أو مشروع مستأخر. بيد أن الأمر لم يكن كذلك. فقد جدّ طريق للتطور الوحدوي بدا كأنعطافة أو شبه مفاجأة : تبدى في مصر التي كانت داخل محارة إقليمية منذ هزيمة العام ١٨٨٢، ميل ضعيف ومتردد لكن متزايد الوضوح نحو العودة إلى انتماء سياسي للوطن العربي، انتماء يجد جذوره في العوامل التاريخية، اللغوية، الثقافية، الدينية، التي تربط مصر بالأجزاء الأخرى من الوطن العربي.

هذا الميل في الظروف التي انبثق فيها وفي السياق الذي اندرج فيه، لم يحقق، أملاً كان يداعب جماعات من المثقفين العرب من العهد العثماني (١٤) فحسب، بل كشف عن ميل تاريخي آخر، تجلّى في واقع أن المسار الطبيعي

للمعملية الوحلوية إنما كان مساراً معالدياً للاستعمار لا مسار مصالحة معه ، وبالتالي فإن التطور التاريخي ، العربي والعالمي في آن ، قد تخطى احتمال قيام وحدة في ظل الرجعية التقليدية .

بل أكثر من ذلك . مع وضوح الميل العربي لمصر ، بدأ وكأن المشروع الوحلوي قد تحول من مشروع شبه نظري ، شبه طوباوي ، إلى مشروع واقعي ، يتمتع براهنية ملموسة . وبعبارة أخرى ، بدأ أن العرب أخذوا ينتقلون من زمن الحلم بالوحدة إلى عصر الوحدة . كما أن الحركة القومية العربية التي كانت ، حتى أوائل الخمسينيات ، حركة نخبة بالأحرى ، أخذت تتحول إلى حركة جماهيرية عريضة . والأهم من ذلك كله هو أن حركة الوحدة العربية ، مع هذا الوضوح في ميل مصر العربي ، بدأ أنها كسبت قوة جديدة وحاسمة : ثقل مصر الكمي والنوعي الذي حول الأمة العربية إلى قوة أوزن وأكثر كثافة ، والعالم العربي الذي كان ، في عهد انكفاء مصر الإقليمي ، منفلساً أو يشبه الأحجار المتراصفة ، أصبح يبدو أنه يكتسب بمصر ومعها بنية ، لحمية ، محوراً ، لقد وجد الوطن العربي كتلته المرصوفة ، المكورة ، وبالتالي أصبح مهياً لكي يتبنين .

إن مصر التي سحقت مرتين من قبل الاستعمار ، المرة الأولى عام ١٨٤٠ والمرة الثانية عام ١٨٨٢ ، قد عاشت حتى العام ١٩٥٢ ما يمكن تسميته مرحلة الهزيمة الشاملة . في مناخ هذه الهزيمة ، وبتدخل عوامل عديدة ، منها سرير وادي النيل الذي منحها ضرباً من شعور باكتفاء كياني ، لوذ أو احتماء الحركة الوطنية المصرية المعادية للاستعمار الأوروبي بالخلافة العثمانية (١٥) ، تشجيع سلطات الاحتلال الإنكليزي للقومية المصرية ، أدلة الانكفاء الإقليمي وتبلورها في إطار مذهب قومي مصري كان ذا تلاوين تقليدية ، شرقية ، إسلامية لدى الحركة الوطنية الجماهيرية والقطاع الأكبر من الإنتلجنسيا المصرية ، وكان ذا تلاوين فرعونية ، تغربية لدى قطاع محدود من هذه الإنتلجنسيا .

وفضلاً عن ذلك ، وباعتبار أن الحركة الوطنية المصرية ، لم تكن ، قبل ثورة ٢٣ تموز / يوليو ، تنازع الهيمنة الاستعمارية منازعة جذرية (وبالتالي " لم تستطع أن تمد بصرها عبر سيناء " (١٦) في محاولة لتكتل

عربي شامل ضد الاستعمار) ، وباعتبار أن الهم المباشر والمحدود للحركة الوطنية كان الحصول على استقلال سياسي ما ، تدعمت الأدلة الإقليمية وأصبح المذهب القومي المصري يحتل مكاناً مهيماً في الايديولوجيا المصرية .

مع ذلك، فإن التلاوين الشرقية الإسلامية في النزعة القومية المصرية لم تكن بلا وزن . فما أن فتحت بريطانيا الضوء الأخضر لمشروع الجامعة العربية الذي لم يكن أكثر من تنسيق من مواقع التجزئة وفي حدودها ، حتى بادرت الزعامة السياسية المصرية إلى تبنيه والعمل لتنفيذه . ثم جاء الصراع العربي - الاسرائيلي الذي بلغ مرحلة حاسمة مع انسحاب بريطانيا من فلسطين ، ووضع مصر دفعة واحدة في الممعان العربي . وعندما قامت اسرائيل ، تجلى بوضوح ، لكل ذي اطلالة تاريخية على مستقبل التطور العربي والخرطة السياسية للشرق الأوسط ، أن دولة تحد نشأت في قلب الوطن العربي ، بل أكثر من ذلك : أن دولة - نقيضاً قد انتصبت أمام مصر بخاصة (باعتبارها الدولة العربية الأكبر) وأن صراعاً تاريخياً ينتظرهما .

هنا، في هذا المنعطف التاريخي خاصة، أصبح حيدان الوعي القومي المصري عن الحاجة القومية المصرية كبيراً جداً ، بحيث غدت النزعة القومية المصرية تلعب بشكل واضح ضد المصلحة القومية للشعب المصري. إن مصر، بتخلف بنيتها الاجتماعية، السياسية، الثقافية، أمست بحاجة لا بد منها للعرب في سبيل الصمود أمام دولة، دولة صغيرة، ولا شك، لكنها تتمتع، فضلاً عن الدعم الغربي المتعدد الأشكال، ببنى سياسة واجتماعية وثقافية حديثة، وبنية عسكرية أكثر حداثة، فضلاً عن اقتصاد وإن كان ناعجه القومي الإجمالي أصغر من الناتج القومي المصري الإجمالي (بعد العام ١٩٧٠ أصبح الناتج القومي الإسرائيلي أكبر من نظيره المصري)، إلا أن قدرة البنى الإسرائيلية الحديثة ، فضلاً عن الدور الكبير الذي للمساعدات الإمبريالية على تحريكه وتركيزه في حالات الحرب ، تعطيه فاعلية أكبر من فاعلية الاقتصاد المصري . فضلاً عن ذلك ، فإن ارتفاع متوسط الدخل للفرد في إسرائيل وانخفاضه الشديد في مصر، يجعل اسرائيل قادرة على اقتطاع نسب من هذا الدخل أوسع بكثير من قدرة مصر.

أضف إلى ذلك أن طلب السلامة عن طريق العزلة، لم يكن فقط تعبيراً عن انهزامية لا مبرر لها ، بل أيضاً كان وهماً مقطوع الصلة بالواقع . فإسرائيل التي تعيش متحدية هذا البحر العربي ومستهيئة به ، لن تترك الكتلة الأضخم ، الكتلة المصرية ، حاملة الاحتمالات ، تقف على قدميها . ومن هنا ، لم يكن وهم هروب مصري من أمام إسرائيل (وكانت تدعو إليه ولا تزال القوى الرجعية والاقليمية الأعنى في مصر) علاجاً لخلص مصر من الخطر الإسرائيلي ، فإسرائيل ستلحق بها وإن هربت والعلاقات الدولية لا تصنعها رغبة طرف واحد. والعلاج الحق: إما تحديث جدي لجماع بني المجتمع المصري أو وحدة عربية، أو كلاهما معاً.

هنا، لم تعد مصر من يلتقط ، من هذه الزاوية، الوعي المناسب، وكان الشخص ذو الأفق التاريخي الذي قبض، عبر سيورة تطور ليست بالقصيرة، على هذا الوعي المناسب هو عبد الناصر. بالطبع، لم يكن الصراع العربي- الإسرائيلي هو وحده الذي زرق عبد الناصر بالوعي القومي العربي، بل كان شاغل استقلال مصر الكامل هو الذي ساقه إلى أن يكتشف رويداً رويداً كون الحزام العربي، وبالتالي الوطن العربي، يشكل أساساً موضوعياً لهذا الاستقلال الكامل لمصر والأمة العربية في آن معاً . فمع ثورة ٢٣ تموز/ يوليو، أصبحت مصر تنازع السيطرة الاستعمارية لا نصف منازعة ولا تنشُد استقلالاً ما في فيء الغرب، بل أصبحت تنازعها منازعة جذرية وشمولية ، وتنشُد استقلالاً كاملاً ومطلقاً ، استقلالاً يؤرث هاجس المس به شعور حاد بالإذلال الاستعماري . هذه المنازعة الجذرية ، بالإضافة إلى التحدي الإسرائيلي، قادا عبد الناصر إلى طريق امتلاك وعي قومي عربي، وفتحاً مصر بالتالي للمشروع الوحدوي.

هذا الوعي القومي العربي الذي كان عبد الناصر يمتلكه مع/ وبالممارسة، وعي لم يأخذ شكل رطم للقومية المصرية، كان المغامرة المصرية الثانية، بعد مغامرة محمد علي الأولى التي وأدها الاستعمار في أول العقد الخامس من القرن الماضي . وأقول مغامرة كوصف لعمل ثوري، بالغ الجرأة، أنساق في طريق وعر مليء بالمطبات والألغام. لا شك في أن في كل عمل ثوري ملمحاً مغامراً. ومن دون هذا الملمح نكون إزاء نزعة تطورية، لكن فتح

مصر أمام الاحتمال الوجودي كان يرتدي، بالنسبة إلى عبد الناصر، أكثر من ملمح مغامر، ليس فقط لأن وحدوية مصر تضعها في موقع صدام مقطوع الجسور مع الاستعمار، تفاقم الصراع المصري- الإسرائيلي، تضع مصر في معركة مع قوى التجزئة وبنائها، بل أيضاً، ورئسياً لأن الايديولوجيا المصرية بوجه عام، وايديولوجيا الإنتيلجنسيا المصرية بوجه خاص (١٧)، هي ايديولوجيا إقليمية أولاً ومتأخرة ثانياً. هنا كان مأزق الناصرية بعامة ومأزق النزوع الناصري إلى الوحدة خاصة. النزوع الأخير واجه ثلاثة سدود متفاوتة الأهمية : سد الاستعمار، سد الإقليمية المصرية والتأخر المصري، سد واقع التجزئة والقوى الراكبة عليه والمقتاتة منه. غير أن ما أطلقنا عليه سد الإقليمية والتأخر المصريين ليس سداً بالمعنى الحقيقي بقدر ما هو الفأس المثلومة التي كان يحفر بها عبد الناصر طريق الوحدة ، طريق كان يقطعها الاستعمار وقوى التجزئة بمختلف تلاوينها.

بيد أن اللعبة الوجودية التي بدأها عبد الناصر لم تكن ، في الداخل المصري ، تعمد جذوراً ودعامات . فعلى الرغم من الموقف الاقليمي لكتلة الانتلجنسيا المصرية ، كان الجمهور المصري المسلم يشعر بضرب من تواصل وترايط بين ما هو عربي وما هو اسلامي . وهنا لا بأس من التمييز بين الشعور الإسلامي والأدلة الإسلامية : ففي حين أن المصري العادي ذا المشاعر الإسلامية يتخذ موقفاً إيجابياً من اتجاه عبد الناصر العربي ، نرى من جعل الإسلام ايديولوجيا شمولية وكلية، كإخوان المسلمين مثلاً ، يتخذ بالعكس، مواقف معادية لهذا الاتجاه. كتلة الشعب المصري هذه، ذات المشاعر الإسلامية فحسب، هي التي كانت دعامة اتجاه عبد الناصر الوجودي . وإن دعمها لاتجاهه هذا كان عنصراً أساسياً في اقتداره على فرض الاتجاه القومي العربي على القوى المصرية المحافظة عموماً وعلى الإنتلجنسيا المصرية، بشقيها التقليدي والمتغرب، خصوصاً .

لكن، إلى أي حد يستطيع قائد، هو نفسه كان يتقرب ويلتقط بالتدريج الوعي القومي العربي، من دون حزب يشكل طليعة فعلية للشعب ويمتلك ايديولوجيا حديثة ، أن يفرض منطقه ووعيه على إنتلجنسيا بلده؟

بادئ ذي بدء، من المناسب الإشارة أن القيادة الأولى لثورة ٢٣ تموز/ يوليو نفسها، ونعني الهيئة التأسيسية للضباط الأحرار، لم تهضم اتجاه عبد الناصر الوحدوي . فالاتجاه العام للضباط الأحرار بعمومهم، شأن الانتيليجنسيا المصرية، كان "قومياً" مصرياً بوجه عام، ذا تلاوين تقليدية لدى الجزء الأكبر، وذا تلاوين شبه ليبرالية وشبه ماركسية لدى الجزء الأصغر. والمحركة القومية العربية الأولى التي خاضها عبد الناصر كانت داخل تنظيم الضباط الأحرار الذي لم يكن في الأصل أكثر من تنظيم وطني ذي ملمح تقليدي.

ثانياً : من المناسب الإشارة كذلك أن هذه الايديولوجيات "القومية" المصرية كانت، وهذا أمر جد طبيعي، وازنة في فكر عبد الناصر السياسي، حتى بعيد ثورة ٢٣ تموز/ يوليو، وأن وعيه القومي العربي إذا كان يقرض بمنهجية، مع نموه، ايديولوجيا القومية المصرية، إلا أن الأخيرة لم تعدم تأثيراً ، وان لا شعورياً، تجلى، كما سنرى ، في الطابع المتوجس ، غير الاقتحامي، الحذر إن لم أقل المتردد، لوحودية عبد الناصر، طابع لا ينال في شيء، بالطبع، من عمقها وجديتها وأولويتها.

إن الايديولوجيا "القومية" المصرية التي تكونت خلال ثلاثة أرباع القرن تقريباً ، مع تلاشي آمال النهضة بسحق حركة عرابي لم يكن ممكناً أن تصفى بسرعة. حتى لو أن ايديولوجيا جديدة اكتسحت العقول واحتلت مكان القديمة وجبّتها، فلا بد من أن يلمح ضرباً من استمرارية مضمرة للقديمة في تضاعيف الجديدة. طبعاً ، لا يسع أحداً أن ينكر التقدم الذي أحرزته الايديولوجيا القومية العربية في صفوف الانتلجنسيا المصرية، خلال الفترة الناصرية ، إلا أن هذا التقدم بقي جد محدود، وتجلى ذلك على نحو واضح في ردود الفعل التي بدرت من رموزها إزاء عملية نزع الناصرية. هذا الثبات (النسي بالطبع) والكثافة اللذين للايديولوجيا "القومية" المصرية لا يجدان أساساً لهما في معقوليتها ومطابقتها لمصلحة الشعب المصري المفهومة فهماً صحيحاً ، بل، أولاً ، في السمة المحافظة والمتأخرة للايديولوجيا المصرية (١٨)، وثانياً ، في العثرات والهزائم التي لقيتها حركة الثورة العربية بوجه عام وحركة الوحدة العربية بوجه خاص، وأخيراً في

سطحية العلم التربوي (التثقيفي+ الدعائي) القومي العربي الذي تم في مصر في الفترة الناصرية.

من الجدير بالملاحظة أن الايديولوجيا "القومية" المصرية، ضمنية كانت أو صريحة، تمارس تأثيراً متقارب الوزن والفاعلية لدى الإنتيليجنسيا المصرية بفروعها الثلاثة: التقليدية، الليبرالية، الماركسية، وبالتالي فإن استيعاب كتابها ومنظريها لواقع الحركة القومية العربية وآفاقها، كما تدل على ذلك حتى الكتابات المتخذة موقفاً إيجابياً، كان استيعاباً اختزالياً ومسطحاً، في معظم الأحوال. أما الكتابات التي تتخذ منها موقفاً سلبياً، فتعتبرها مؤامرة تصرف مصر عن البناء الداخلي، فهلت من أعماق القلوب للانفصال (١٩).

وبصورة عامة، فإن الأرضية الإسلامية للايديولوجية "القومية" المصرية تجعل تصور الأخيرة للقومية العربية بمثابة حل وسط بين قومية مصرية وقومية شرقية إسلامية، أو بمثابة تقليص لقومية شرقية إسلامية فضفاضة أكثر من اللزوم أو تمديد لقومية مصرية ضيقة أكثر من اللزوم، أو بمثابة تركيبة بين ما هو مصري وما هو إسلامي. وتبقى في كل الأحوال شيئاً ما سائب الأطراف هلامي المحتوى.

هذا الواقع كان يشكل الثغرة الأكثر خطورة في الدور الوجدوي لمصر خلال الفترة الناصرية، كما أنه يفسر لم ضمر وتقهر النزوع الوجدوي، الذاتي على الأقل، لمصر، في المرحلة البعد ناصرية. لا شك في أن سلطان عبد الناصر، سواء السلطة التي يأمر أو الجماهير التي يقود، قد أضعف إلى حد بعيد تأثير الإنتيليجنسيا المصرية على السياسة الوجدوية العامة للنظام الناصري، لكن في غياب حزب طليعي يمتلك ايديولوجيا حديثة وواضحة لا يمكن هذه الإنتيليجنسيا إلا أن تمارس تأثيراً ما يشتد أو يضعف تبعاً للمتغيرات الداخلية والعربية والدولية، بل إن تأثيرها كان يلمس حتى في صفوف نخبة النظام الناصري.

كذلك، فإن دور عبد الناصر إذا كان حاسماً في رسم السياسة الوجدوية العامة، إلا أنه ليس هو الذي يرسم تفاصيلها وليس هو الذي ينفذها، بل الإنتيليجنسيا المصرية. وفي هذه الحالة، فإنه تكيف، سواء وعت ذلك أم لم تعه، إلى هذا الحد أو ذاك، السياسة الوجدوية المصرية

وفقاً لايديولوجياها ومزاجها، فتسهم بالتالي في إرباك هذه السياسة في أحسن الأحوال ، أو إفشالها في أسوأ الأحوال .

أضف إلى ذلك أن ما ذكرنا، قبل قليل، عن الطابع الموجس وغير الاقتحامي والحذر المتردد لوحودية عبد الناصر هو، في التحليل الأخير، وفي جانب منه، انعكاس لا شعوري لضغوط واتجاهات الإنتيليجنسيا المصرية على عبد الناصر بالذات، ضغوط كثيراً ما كان عبد الناصر يقاومها أو ينفسها، إلا أنه لم يكن من النادر ألا يأخذها بالاعتبار، بل أن يصدع لها.

- ٨ -

قلت قبلاً إن الايديولوجيا " القومية " المصرية لدى الإنتيليجنسيا المصرية شكلت نقطة الضعف الأكثر خطورة في دور مصر في العملية الوحودية. إن هذه الايديولوجيا هي التي أعطت، مع عوامل أخرى، السياسة الوحودية للنظام الناصري طابعها المتوجس، غير الاقتحامي، الحذر مع بعض تردد. كما أننا نجد هذه الايديولوجيا في أساس سياسة الانكفاء الإقليمي للنظام المصري في المرحلة ما بعد الناصرية .

ولم تقف الأمور عند هذا الحد: ففي أكثر من مناسبة، مناسبة أزمنة تراجع اضطراري، عانى عبد الناصر، بسبب من سياسته الوحودية، وبالتالي سياسته المعادية للإمبريالية والرجعية العربية، ضغوطاً وصلت مراراً إلى مدى لم يكن بعيداً عن إبقائه في مركز رمزي في السلطة أو تنحيته منها. ولم يكن من النادر أن يبتث عبد الناصر همومه الوحودية من داخل النظام بالذات.

عندما يكون بلد ما الكتلة التي يفترض أن تتكور حولها البلدان الأخرى في عملية التوحيد القومية، يصبح من الضروري لهذا البلد أن يمارس دوراً وحدوياً مبادراً ، اقتحامياً . ولكي ينهض بهذا الدور ينبغي أن يتمتع بمستوى مناسب من الوعي، الوعي الذي يكفل له ليس فقط هذه الدينامية الوحودية، بل أيضاً الوعي بواقع البلدان الأخرى التي يفترض أن تضمها عملية التوحيد القومي، ذلك أن مثل هذا المستوى المناسب من الوعي هو الذي يكفل للمشروع الوحدوي فرص نجاح معقولة .

والحال أن دور مصر الناصرية، رغم أهميته وإيجابيته، إلا أنه لم يبلغ هذا المستوى : رغم أن مصر هي العريس في كل وحدة، إلا أنها هي التي تُخطب من قبل الآخرين. وعندما تخطب تبدي تردداً تارة وعزوفاً تارة أخرى. وبصورة عامة، فإنها تتلقى السيورة الوجدانية ولا تطلقها. ومن جهة أخرى، فإن افتقار مصر الناصرية بوجه عام، وجهازها العامل في الحقل العربي بوجه خاص، إلى مستوى مناسب من الوعي بتضاريس الواقع العربي، وهذا ناجم عن حداثة تعاطيها في هذا الميدان، فضلاً عن التأخر المصري العام، أضعف قدرتها على الفعل الوجداني التغييري، الجذري. وهذا يفسر لم كانت السياسة الناصرية، بدعم الجماهير العربية لها، ذات فاعلية عندما تتجه إلى الضغط فحسب من دون أن تمس واقع التجزئة، ولما كانت ذات فاعلية محدودة جداً، ورغم دعم الجماهير العربية لها ، عندما تتجه إلى تغيير واقع التجزئة.

لكن إذا كانت هذه هي الحقيقة الواقعة على الصعيد الذاتي لمصر الناصرية، إلا أنها ليست كذلك على صعيد واقعها الموضوعي : لقد أصبحت مصر، بالدور الذي قامت به ضد الاستعمار وبالمركز الذي احتله عبد الناصر لدى الجماهير العربية، قاعدة للعمل الوجداني أولاً ، كما انتقل العرب معها وبفضلها من عصر الحلم بالوحدة إلى عصر الوحدة ثانياً . مع الناصرية أصبح المشروع الوجداني مشروعاً راهناً وممكناً في آن.

فالمعركة مع الاستعمار، التي انفتحت مع إصرار مصر على استقلالها واستقلال الوطن العربي الكاملين، إذا كانت قد أحدثت ضرباً من تمزق على السطح، تمثل في نزاعات حادة إلى هذا الحد أو ذاك بين مصر الناصرية من جانب وهذه السلة أو تلك من السلطات العربية من جانب آخر، إلا أنها بعثت لدى الجماهير العربية إحساساً قوياً بالمصير المشترك ونمت مشاعرها الوجدانية إلى درجة بعيدة واستطاعت حول مصر الناصرية.

لكن لأن هذا الواقع الموضوعي الوجداني لمصر الناصرية لم يتزاوج بعامل ذاتي، يتمثل بوعي عام ووجداني مناسبين، فضلاً عن أسباب وعوامل خارجية وعربية، تعثر المشروع الوجداني بعد ثورة ١٤ تموز/ يوليو ١٩٥٨ في

العراق، ثم ضربت أول وحدة في تاريخ العرب الحديث، وعجزت القوى الوحدوية عن إطلاق مد وحدوي جديد، إلى أن عاجلت إسرائيل، متواطئة مع الإمبريالية الأمريكية، مصر الناصرية بهزيمة عسكرية كانت نذير انكفاء إقليمي متزايد تكرر تقريباً مع تصفية الناصرية.

لكي لا يبقى كلامنا يدور في إطار العموميات، سنتحدث عن التظاهرة الأهم في السياسة الوحدوية الناصرية، وحدة العام ١٩٥٨ بين مصر وسوريا محاولين إلقاء بعض الأضواء على تصرف عبد الناصر بخاسة والنظام الناصري بعمامة خلال خطواتها الممهدة عند قيامها ثم عند مقتلها (علماً بأن الحضور العسكري المصري في اليمن لدعم ثورتها الديمقراطية الجمهورية كان التجربة الأكثر عمقاً من الزاوية الوحدوية والعملية الأكثر استفزازاً للإقليمية المصرية، خلالها تعرض عبد الناصر لأشد أعمال الضغط والتآمر):

من معركة السويس، ثم من المعركة المتممة لها، المعركة ضد مبدأ آيزنهاور، بعد معركة حلف بغداد، خرج عبد الناصر زعيماً للأمة العربية، كما خرجت مصر بوصفها الدولة- المركز للوطن العربي. سوريا التي خرجت هي أيضاً ، من معركة سويس أخرى مقسطة، والتي كانت، تاريخياً ، مهد وموقد الحركة القومية العربية، التقطت هذه الواقعة وتقدمت نحو مصر عبد الناصر تطلب الوحدة معها وتحت قيادتها. عبد الناصر، الذي كان يتقدم على صعيد الوعي القومي العربي، لم يكن آنذاك يتصور الوحدة كإطار سياسي- دستوري لدولة واحدة ، بل كان بالأحرى ينظر إليها كشيء يشبه التضامن أو أوثق منه بقليل. وتتابع سوريا ركضها وراء مصر. وأخيراً يقبل عبد الناصر، من دون ارتياح من قبل نخبة النظام الناصري، الوحدة مع سوريا بشعور من يقبل، متردداً متهيّباً ، على مغامرة مجهولة النتائج.

خلال فترة الوحدة تمارس، في سوريا، نخبة النظام الناصري المصرية (وهذا أمر تقضي به طبيعة الأشياء رغم كل حديث طوبوي عن التكافؤ القطري) دوراً متفوقاً أو راجحاً في القطاعات المفتاح في الدولة، وفي الجيش خاصة. هذا الدور، الذي لم يكن يسنده وعي وحدوي مناسب، كما لم يكن يسنده مستوى مناسب من الوعي السياسي بمعناه

(وعي التآمر الإمبريالي- الرجعي+ وعي منحي وطبيعة التناقضات الإقليمية، الطبقيّة، الفئويّة)، أتاح لشرذمة من العسكريين السوريين، كانت موثوقة ومحبوة من قبل النخبة المصرية في سوريا، مدفوعة أو محرضة مباشرة من قبل البرجوازية السورية، التي رأت نفسها تضرب منذ بدايات عهد الوحدة حتى تلقت الضربة السورية، التي رأت نفسها تضرب منذ بدايات عهد الوحدة حتى تلقت الضربة الأشد في تأميمات تموز/ يوليو ١٩٦١، أن تغتال الوحدة، رغم تعلق الأكثرية الساحقة من الشعب السوري بها.

إلى هنا والمسألة لا تثير شديد الاستغراب : لقد قتلت الوحدة لقصور في وعي النخبة المصرية التي كانت ممسكة بالزمام في الإقليم السوري . كان هذا أمراً ممكناً بخاصة إذا عرفنا المستوى المتأخر للوعي السياسي العام لهذه النخبة. غير أن قصور وعي هذه النخبة كان انعكاساً وعينة عن قصور وعي النظام الناصري مجماعة.

لكن كيف تلقى النظام الناصري مؤامرة الانفصال؟ ما ردود فعله؟

للهولة الأولى، بدا عبد الناصر مصمماً على سحق الانقلاب الانفصالي بالقوة. وبالفعل، فقد وضعت القوى العسكرية المصرية في حالة تأهب، وبخاصة القوى البحرية، وجرى إنزال قوة مظليين مصرية في محافظة اللاذقية، على أمل أن تشكل مع حامية اللاذقية، التي كانت ذات ولاء وحدوي، نقطة تجمع واستناد لمختلف القوى الوحدوية، من عسكرية ومدنية، لمعارضة عسكرية تربك سلطات الانقلاب الانفصالي في دمشق وتهيء لانقضاض النهائي عليه.

لكن قائد القوة المظلية، وكان واحداً من البارزين في جماعة عبد الحكيم عامر، يستسلم بلا مبرر دونما سبب معقول، اللهم إلا عدم إيمانه بالمهمة، وهي مهمة وحدوية، وقد أرسل للقيام بها. ثم يجري تراجع عن فكرة إجراء عسكري للقضاء على التمرد الانفصالي . وتبع هذا التراجع العسكري تراجع سياسي سلم فيه عبد الناصر بشرعية الانفصال، في خطابه الشهير الذي ألقاه يوم ١٦/ ١٠/ ١٩٦١.

كيف حدث ذلك، ولماذا؟

لا شك في أن الانقلاب الانفصالي في دمشق أصاب مركز عبد الناصر في القاهرة بضربة هزته بشدة، باعتبار أنه هو المسؤول عن قبول "مغامرة الوحدة" مع سوريا، وعليه بالتالي أن يتحمل وزر فشلها. وبقيت الكواليس السياسية في القاهرة تحدث آنذاك مدة أسبوع عن احتمال تنحي عبد الناصر أو بقاءه في منصب رمزي فقط . في تلك الفترة القصيرة، تجمعت ضد عبد الناصر كل القوى الإقليمية المصرية، فضلاً عن القوى الرجعية، في محاولة لإقصائه. لكن إذا كانت هذه القوى قد فشلت في النهاية في محاولتها هذه، إلا أنها، كما يبدو، لم تفشل في جعله يتردد، ثم يحجم عن تصفية الانقلاب الانفصالي بالقوة. يقيناً إن أسباباً أخرى تكمن في أساس موقف عبد الناصر: استسلام قائد القوة المظلية المصرية، تهديد بريطانيا (?) ضرب الأسطول المصري إذا حاول غزو سوريا، توهمه أن الشعب السوري، أو القطاع الأكبر منه على الأقل، يدعم الانفصال، وكذلك توهمه أن أكثرية الجيش السوري تقف مع الزمرة الانقلابية الانفصالية، وأخيراً اعتبارات إنسانية شرقية ، وازنة لدى عبد الناصر، جعلته يتردد ثم يحجم عن السير عن طريق لإعادة الوحدة تصوّر أنه قد يقود عملياً إلى اقتتال بين الشعبين المصري والسوري . لكن السبب الأكثر حسماً ، كما نعتقد، في تردده ثم إحجامه هو ضغوط نخبة النظام الناصري أولاً ، وثانياً خيبة وذهول الرأي العام المصري ، الناجمان عن صدمة الانفصال التي جعلته ينزلق إلى موقع يقول فيه : " فلتنفصل سوريا. الوحدة معها عبء علينا، نحن المصريين ".

لم يقف الأمر عند هذا الحد : إن خطاب عبد الناصر في ١٦ / ١٠ / ١٩٦١ أوحى وكأنه يراجع مخططه الوحدوي، وحديثه إلى الشعب المصري، على رغم الماراة التي تقطر منه، كان أقرب إلى اعتذار عن وحدة جُرّت إليها مصر جرّاً قبل أن تنضج ظروفها، فقتلها التآمر الرجعي-الإمبريالي. فبعد أن يعدد، بصدق، إنجازات عهد الوحدة في الإقليم السوري ، ويقوم بعملية نقد ذاتي سياسية لبعض جوانب تجربة الوحدة، يحول تجربة الوحدة، في جانب منها، إلى ما يشبه العملية الحسابية كانت مصر هي حاملة عبئها والخاسرة فيها في آن. وبكلمة : بدا عبد الناصر في هذا الخطاب وكأنه ينثني أمام المنطق الإقليمي. وفي مناسبة أخرى، أكد أنه " يوم ١٥ كانون الثاني/يناير

سنة ١٩٥٨ بالذات، " قلت لهم (أي للسوريين) إن أحنا يجب أن ننتظر خمس سنوات ، ونجرب وحدة اقتصادية ووحدة عسكرية ووحدة ثقافية، ثم نتجه بعد ذلك إلى الوحدة الدستورية".

وفي سلسلة مقالات بعنوان "ماذا جرى في سوريا"، بدأ نشرها في الأهرام مع خطاب عبد الناصر الذي ذكرنا واستمرت حتى أول كانون الأول/ ديسمبر، حاول محمد حسنين هيكل، عبر سلسلة من الحجج التوتولوجية تارة، والوقائع المبتورة تارة أخرى ، أن يبرر خط تراجع وحدوياً ، لا خط انكفاء إقليمياً بالطبع، بل يستشف من مقالات هيكل تلك ضرب من تبريرات غير وحدوية.

وهذا التراجع الوحدوي، والأصح القول التراجع الوحدوي التكتيكي، كما بينت الأحداث بعيد ذلك، لم يلبث أن انعكس على "الميثاق". في هذا الميثاق نلمس ، ولا شك، إيماناً عميقاً بالوحدة العربية وتشبثاً جاداً بها، لكن صدى الهجمات والانتقادات غير الوحدوية يتردد بوضوح في سطره التي تناولت موضوع الوحدة، كما يتردد فيها أيضاً ضرب من مرونة في تصور العملية الوحدوية، مرونة وإن بدت معقولة وصحيحة نظرياً ، إلا أنها تضعف في النتيجة جدية التوجه الوحدوي نظراً لفعل العوامل النابذة للوحدة من جهة، وللتقلبات في الأوضاع السياسية العربية الناجمة عن ضعف دور الرأي العام العربي من جهة أخرى.

هذا الذي قلناه عن تصرف النظام الناصري إزاء مؤامرة الانفصال لا ينصرف البتة، كما هو واضح، إلى وضع النزوع الوحدوي لعبد الناصر بالذات موضع تساؤل، ذلك أن هذا النزوع، كما ذكرنا في مناسبة سابقة، لم يكن يركز على الشعور فقط ، بل أساساً على حقائق عيانية تتصل باستقلال العرب السياسي واعتبار الوحدة العربية الأساس الموضوعي لهذا الاستقلال وقاعدة نهضتهم وتقدمهم . أضف إلى ذلك، أن عبد الناصر ما إن نفس الضغوط الإقليمية المصرية، وما إن آنس من الشعب السوري تعلقاً جدياً بالوحدة، حتى عاود هجومه من جديد على الانفصال وأخذ يعمل، بأساليب مختلفة، ولكن بعد فوات فرص ثمينة ، لإعادة الجمهورية العربية المتحدة. ما نعنيه بالضبط هو رؤية الدور الوحدوي لمصر كما هو، مجدوده ونواقصه

وقصوره حتى في ظل قائد وحدوي صميم ، يمتلك سلطاناً واسعاً سواء في السلطة أو على الجماهير المصرية.

هذا القصور المصري يشكل المأزق الرئيسي للعملية الوحدوية. وعوامله الرئيسية لا تقتصر على حداثة الوعي الوحدوي لمصر والنزوع الإقليمي الراجح لدى الإنتيليجنسيا المصرية، بل تمتد إلى تأخر بنيان الدولة المصرية بوجه خاص والتأخر المصري بوجه عام، فضلاً عن عوامل موضوعية، أي عوامل لا تتصل بمصر، تتمثل في الضغوط والتهديدات الإمبريالية والفاصل الأرضي (على رغم أنه صناعي: إسرائيلي) بين مصر وآسيا العربية.

هذه الملاحظات تطرح عدداً من الإشكاليات: هل هذا يعني أن طريق الوحدة مسدود؟

هل يمكن الوعي الوحدوي أن يتقدم في مصر، وكيف ؟

هل هذا يعني أن ينفذ الوحدويون العرب اليد من اقتدار مصر على قيادة السيرة الوحدوية؟ وبالتالي، هل هناك قطر عربي آخر، غير مصر، يمكن أن يلعب دور القطر القائد للسيرة الوحدوية؟

سنجيب باختصار:

أولاً : إن طريق الوحدة العربية هو عينه طريق المستقبل العربي . وبعبارة أخرى، إن تقدم العرب على صعيد الوعي، وبالتالي تقدمهم على صعيد تغيير بني المجتمع العربي، لا بد من أن يترجم على الصعيد الوحدوي. إن التجزئة هي إحدى أسوأ تجليات التأخر العربي، ومن هنا فهي ليست فقط مسألة قومية بالمعنى الشائع للكلمة، وبالتالي فإن طريق الوحدة مرتبط أوثق ارتباط بنمو الوعي العربي، لا الوعي في صورته الوحدوية، بل الوعي بمعناه الشمولي، أي كروية صاحبة للواقع العربي الراهن مربوطاً بجذوره التاريخية. إن استمرار التجزئة، شأن استمرار التأخر، تعبير عن فوات الوعي العربي وحيدانه عن حاجات التقدم العربي. وبالتالي، فبقدر ما يحدث هذا الوعي ستتزايد الفرص الوحدوية.

ثانياً : سيبقى لمصر دورها الوازن في التطور العربي، غير أن قدرتها على لعب دور القطر المكون مجدرة ليس مرتبطاً فقط بوجود قيادة وحدوية وحديثة في آن، بل

مرتبط أيضاً بتنامي الوعي الوحدوي للإنجيليين المصريين. وإذا كان صحيحاً أن تأخر وعيها الوحدوي صورة من صور تأخر وعيها العام، فإن تقدم الأول، في ظل الوزن الذي للايديولوجيا القومية المصرية، سيأتي عبر تقدم الثاني. وبالطبع فإن احتمالاً ناصرياً ما جديداً لا يزال وارداً ما دام المنتظر وغير المتوقع يتعاوران التطور التاريخي.

ثالثاً : لا نعتقد أن ثمة قطراً عربياً آخر أكثر تأهيلاً من مصر لقيادة السيورة الوحدوية، فعلى الرغم من أن حضور الماضي في الايديولوجيا المصرية أشد كثافة وثقلاً مما هو في الأقطار الأخرى التي تتوفر على شعور وحدوي، إلا أن نقص الاندماج أو التناثر فيها يشكل ثغرة ليست أقل سلبية بكثير من حضور الماضي في الحاضر. والتالي فإن مصر لا تزال فرس رهان وحدوياً ، وإن مهزولة. هذه معايينة للراهن. أما المستقبل، حيث لا تزال مصر موحلة في هزيمة كلما طالت أصبح استئناف النهوض والتقدم أصعب، فلا يمكن تخمينه ولا استشرافه.

هوامش

(١) ج م . ألبرتيني، م . أوفولا وف. لوروج ، التخلف والتنمية في العالم الثالث، نقله إلى العربية زهير الحكيم، مكتبة العالم الثالث (بيروت. دار الحقيقة، ١٩٧٠)، ص ٢٣٢ - ٢٣٣.

(٢) بمعنى أن الأمة العربية تتوفر على وحدة لا شك فيها، لكن ثمة تخلخل ونقصاً في اندماجها القومي بحيث لا ترقى وحدة الشعب القومية هذه إلى مستوى وحدة أمة من الطراز الحديث، أي أمة شهدت تطوراً رأسمالياً مركزياً. ولعل هذا الواقع يشكل إحدى الفجوات الرئيسية التي يعيشها النزوع الإقليمي.

(٣) حتى دولة بعيدة، مثل الاتحاد السوفياتي، علاقاتها بالأمة العربية علاقات إيجابية ولا تنطوي على عنصر امبريالي ، لا تنظر بارتياح إلى المشروع الوحدوي لا لاعتبارات ايديولوجية، ليست في الراجح سوى تبرير وتغطية لموقف سياسي، بل لاعتبارات سياسية. فهي ترى إلى المشروع الوحدوي بمثابة بناء مركز جاذب لشعوب الجمهوريات السوفياتية الإسلامية، يشوش على وحدة الاتحاد السوفياتي .

(٤) ومثالها الأشهر دفاع الحزب الشيوعي العراقي عن "البرجوازية" العراقية "المهتدة" من قبل البرجوازية المصرية، عندما لاحت احتمالات وحدة بين العراق والجمهورية العربية المتحدة (مصر+ سوريا) بعيد ثورة تموز/ يوليو ١٩٥٨. وكذلك دفاع الحزب الشيوعي السوري لا عن البرجوازية السورية فقط ، بل عن تجار سوق الصالحية في دمشق ضد "الابتلاع البرجوازي" المصري.

(٥) الايديولوجيات الأقلوية، لا الأقليات بالذات، هي التي نراها، لأسباب تاريخية نابذة للنزوع الوحدوي. وبالتالي فإننا لا ننكر (بل، على العكس ، نثمن)، أن العناصر الطليعية من الأقليات تغدو قومية عربية ووحدية بقدر ما تستوعب الايديولوجيا القومية الحديثة وتتخلص من أوهام الايديولوجيا التقليدية الأقلوية وكثيراً ما تلعب هذه العناصر الطليعية دوراً ثورياً بالغ الأهمية في تقدم وتطور وطنها وأمتها.

(٦) نعم، إن البرجوازية المصرية كانت متجهة إلى وحدة وادي النيل . لكن هذه الوجهة لم تكن وجهة البرجوازية المصرية وحدها، بل وجهة الشعب المصري بجميع طبقاته وقواه السياسية، بدءاً من الملك، مروراً بالوفد، وصولاً إلى الفرق الماركسية. كما أن هذا التوجه المصري العام ينبغي ألا ينظر إليه بوصفه نزوعاً برجوازيّاً حديثاً ، لأن وحدة وادي النيل، فضلاً عن الشرط والشريان الجغرافيين الموحدين ، ذات جذور تاريخية، تبدأ، على الأقل، مع فتح محمد علي للسودان

(٧) أنجلس ، الذي لم يكن اقتصادياً ، بالطبع، أعطى العامل الخارجي في بناء الوحدة الألمانية أهمية أكبر في التطور البرجوازي الألماني الذي لم نشهد ما يشبهه في الوطن العربي.

(٨) انظر الهامش رقم (١٢)، ص ٨٥ من كتاب . في المسألة القومية الديمقراطية.

(٩) إن قيام كنيسة إنكليزية منفصلة، في القرن السادس عشر، كان عاملاً في تعزيز عملية تكوّن القومية الإنكليزية

(١٠) لينين كان ضد هذا التسطيح. لقد وصف القومية بأنها "تيار ايديولوجي عريض وعميق جداً".

(١١) هذا ملخص ما يدعو إليه هشام جعيط في كتابه:

Hicham Djait , La Personnalite et le devenir arabo-islamiques , Collection Esprit . La Condition humaine (Paris : Seuil , 1974) .

(١٢) تعتبر بناء الدولة القومية بمثابة التجسيد العملي لوجود الأمة والتحقيق الفعلي لحريتها والانتقال بها إلى مرتبة الأمم القادرة على الإسهام في تطور التاريخ العالمي، كما ترى أن أرفع واجبات الفرد أن يكون عضواً في جسم هذه الدولة.

(١٣) لقد لعب التنافر العراقي دوراً حاسماً في احباط مشروع وحدة الجمهورية العربية المتحدة غداة ثورة ١٤ تموز / يوليو ١٩٥٨ ، كما ان هذا التنافر هو الذي امتص ناصرية عبد السلام عارف وحولها إلى ثرثرة وحدوية .

(١٤) ذكر ساطع الحصري أن جماعات من مثقفي العرب في العهد العثماني كانت تتجه بقلوبها وأنظارها إلى مصر ، تنتظر منها أن تتزعم الحركة العربية ، انظر : ساطع الحصري ، محاضرات في نشوء الفكرة القومية ط٤ (بيروت : دار العلم للملايين ، ١٩٥٩) ، ص ٢٥٢ .

(١٥) وهذا هو العامل الأكثر أهمية في عدم تكوّن وعي قومي عربي في مصر . إن الوعي القومي العربي في آسيا العربية قد تبلور ضد الأتراك .

(١٦) العبارة لعبد الناصر .

(١٧) لم نكن لنعطي الإنتيليجنسيا المصرية، هذا الدور لو كان ثمة حزب طليعة يتزعم كتلة الأمة، ذو ايدولوجيا محددة ومتبلورة، أو لو كانت كتلة الشعب غير أمية.

(١٨) ايدولوجيا - بقدر ما يصح الحديث عن وجود ايدولوجيا مميزة للقطر - الأقطار العربية الأخرى ليست أكثر تقدماً . لكن الاندماج التقليدي المصري يصعب أكثر الانشاقات في الايدولوجيا المصرية . أما التخلخل في الأقطار الأخرى - ونتحدث عن المشرق - فيجعل الانشقاق أقل صعوبة ، وبالتالي يصبح التملص من سلطان الايدولوجيا التقليدية أو مواجهتها أيسر مما في مصر.

(١٩) مثال ذلك : أنور عبد الملك .

حول تجربة الوحدة المصرية- السورية

-١-

في ٢٢ شباط/ فبراير ١٩٥٨، أحرزت الحركة القومية العربية، بعد نضال استمر حوالى نصف قرن، أول انتصار قومي وحدوي في تاريخ العرب المعاصر، تمثل في وحدة مصر وسوريا في إطار دولة موحدة اسمها "الجمهورية العربية المتحدة". بعد ثلاث سنوات وسبعة أشهر انفصمت هذه الوحدة.

في أي سياق، عربي ودولي، قامت الوحدة؟
ما مفاعيلها السياسية على الإمبريالية، إسرائيل والرجعيات العربية؟

كيف كانت العلاقة بين الإقليمين المصري والسوري في إطار هذه الوحدة؟

كيف وقع الانفصال؟ ولماذا؟ وما هي دروس هذه التجربة؟ هل فشلت أم قتلت؟

بعد الحرب العالمية الثانية، حين خرجت دول الاستعمار التقليدي كدول من الدرجة الثانية، وحين صعدت القوتان الجديدتان الرئيسيتان على المسرح الدولي (الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة) وحين استأنفت الشعوب، بعد انتهاء الحرب، نضالها ضد الاستعمار، أصبحت عملية نزع الاستعمار التقليدي مطروحة في أمر اليوم.

ولم يكن سهلاً على دول الاستعمار التقليدي القبول بهذا الميل التاريخي، فأرادت تسوية بينها وبين الشعوب العربية تكفل لهذه الشعوب انتقالاً ما من التبعية إلى شبه الاستقلال في إطار النفوذ الإمبريالي للدول الغربية. وهنا تضافرت، على رغم التناقضات التكتيكية والجزئية، جهود دولي الاستعمار التقليدي (إنكلترا وفرنسا) مع دول الاستعمار الجديد (الولايات المتحدة) التي كانت تطمح إلى وراثة التركة الاستعمارية القديمة ليس فقط لمتابعة

استغلال الشعوب العربية واضطهادها، بل أيضاً لجعلها مرتكزاً لعملية محاصرة وصد الاتحاد السوفياتي التي بدأت مع مشروع ترومان وتصاعدت مع سياسة "حافة الحرب" التي مارسها دالاس، وزير الخارجية في عهد آيزنهاور.

في سياق محاولة إعادة وضع الشعب العربي في دائرة النفوذ الغربية، أي لجعل الاستقلالات السياسية التي يطالبون بها نصف استقلال أو شبه استقلال، طرحت الإمبرياليات مشروع الدفاع عن الشرق الأوسط وميثاق الأمن المتبادل مع مصر (١٩٥١-١٩٥٣). وبالنسبة إلى سوريا، توالى المشاريع "الوحدوية" من العراق، متواكبة مع سلسلة من المؤامرات وعمليات الإفساد والإرشاء للقسم الأكثر تأخراً ويمينية من البنية السياسية السورية (١٩٤٩-١٩٥٧).

ولم يلبث المشروع الاستعماري أن أخذ يتبلور: المطلوب إقامة "حلف أطلسي صغير" للشرق الأوسط. وعلى رغم بعض تناقضات جزئية وثانوية بين أمريكا وإنكلترا، سارت قدماً عملية بناء الحلف الذي سمي "حلف بغداد" في ما بعد، والذي اكتمل تقريباً في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٥٥، وكان يضم في عضويته، فضلاً عن إنكلترا، باكستان، تركيا، إيران، والعراق. أما أمريكا، فقد اكتفت بعضوية اللجنة العسكرية فقط.

كانت مصر التي وقعت مع إنكلترا اتفاقية الجلاء في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٥٤، قد رفضت رفضاً قاطعاً الدخول في أحلاف مع الدول الغربية. لذا اتجه حلف بغداد، في محاولة لعزل مصر وإجبارها بالتالي على القبول بالدخول في عضويته، إلى تكثيف مؤامراته وضغوطه على سوريا للسيطرة عليها وإدخالها في الحلف. وعندما أدركت مصر هذه الواقعة بادرت إلى هجوم معاكس كان بداية انفجار أكبر وأعظم المعارك السياسية والعسكرية التي شهدتها الوطن العربي، منذ الاجتياح الاستعماري. هذا الهجوم المعاكس أخذ يتجه رويداً رويداً إلى مزيد من الراديكالية في موقفه من الإمبريالية ورؤيته لها من جهة، كما أنه اتجه، من جهة أخرى، إلى عزل العراق الذي أرادوا له أن يكون جسراً بين الحلف والوطن العربي، عن التأثير ببقية العرب.

وفي هذه المعركة، كانت سوريا الميدان الرئيسي طوال أكثر من خمس سنوات على الأقل، وبلغت ذروتها خلال السنتين الأخيرتين اللتين سبقتا قيام الوحدة. ففضلاً عن المؤامرة الأمريكية-العراقية-الإنكليزية التي كشف عنها النقاب في تشرين الأول/أكتوبر ١٩٥٦، والتي تواطأ فيها قطاع غير صغير من الكتلة السياسية التقليدية السورية، حيكت مؤامرة أخرى للقيام بانقلاب مسلح ينفذ، كما قال عبد الله سعادة (١)، في وقت واحد مع العدوان الثلاثي على مصر عام ١٩٥٦. وما لبثت الولايات المتحدة، بعد فشل العدوان الثلاثي، أن بادرت للعمل منفردة للإعداد لانقلاب عسكري (مؤامرة ستون)، لكنه أحبط وكشف عنه النقاب في ١٢ آب/أغسطس ١٩٥٧. وتابعت الإمبريالية الأمريكية جهودها لقلب سوريا عبر الحشود العسكرية التركية على الحدود الشمالية لسوريا.

في هذه المعركة، أيضاً، برزت مصر وسوريا بوصفهما المركزين العصبيين والقلعتين الأماميتين للأمة العربية بأسرها. وكان من الطبيعي، في غمار هذه المعركة المميّنة، أن يتقارب هذان المركزان، أن يشعر كل واحد أنه بحاجة لحماية الآخر والتضامن معه. من هنا بالضبط بدأ الطريق الوحدوي الذي قاد إلى قيام الجمهورية العربية المتحدة.

وفي هذا الطريق، أيضاً، خاض كل من البلدين معركة سويس خاصة به. مصر خاضت، "سويسها" دفعة واحدة في ٢٩ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٥٦، أما سوريا فقد خاضت "سويسها" مقسطة على أربع أو خمس سنوات، امتدت منذ العام ١٩٥٣ وحتى قيام الوحدة (٢). والسبب الذي جعل السويس المصرية تأتي دفعة واحدة، يعود أساساً إلى أن عبد الناصر استطاع أن يوحد الجبهة الداخلية المصرية وأن يشل القوى السياسية التي يمكن الاستعمار أن يلعب بها أو يحركها من جهة، ومن جهة أخرى يعود إلى كون مصر عبد الناصر كانت، بالطبع، أكثر فاعلية وتأثيراً من سوريا، كما أنها كانت موقداً ومحركاً لحركة الكفاح ضد الاستعمار في طول الوطن العربي وعرضه، بل وفي قسم من أفريقيا أيضاً. وفي المقابل فإن تخلخل البنية السياسية السورية وتناثرها، جعل الإمبريالية قادرة على الدوام على أن تلعب بالقوى السياسية التقليدية المتأخرة،

وهذا ما أبقى لها الأمل، بالتالي، في أن ترى سوريا ساقطة في دائرة النفوذ الإمبريالي.

إذاً ، ففي الصراع في سبيل الاستقلال، وضد حلف بغداد، ثم مروراً بالعدوان الثلاثي، ووصولاً إلى مبدأ آيزنهاور (الذي جاء ذروة السياسة الهجومية الاستعمارية الأمريكية بعد تصفية قواعد الاستعمار القديم) وعلى أشلائه قامت وحدة العام ١٩٥٨، أي إنها الوحدة التي قامت "إثر حالة حرب، بل وسط حالة حرب سياسية من أكبر حالات الحرب الباردة التي شهدتها العالم بعد الحرب العالمية الثانية".

وهكذا، ففي هذه المعركة الطويلة المريعة ضد الاستعمار، السياسية حيناً والعسكرية حيناً آخر، كان النزوع الوحدوي يتحدد ويتبلور بوصفه نزوعاً معادياً للاستعمار، بحكم السياق الذي اندرج فيه، والعدو الذي قاتله والقوى التي حملت لواءه . من هنا يبدو بمثابة توتولوجيا الاشتراط الذي طرحه بعض الماركساويين حول ضرورة قيام الوحدة العربية على أسس معادية للاستعمار، ذلك لأن المنحى التاريخي للنضال الوحدوي هو منحى معاد للاستعمار. وبالتالي فإن اشتراطاً كهذا إن لم يكن نافلة فهو، بكل تأكيد، مطلب أقل جدية وأقل تطلباً من السيورة العملية للنزوع الوحدوي . والمشاريع الوحدوية المناقضة لهذا النزوع، ومثالها الاتحاد الهاشمي بين الأردن والعراق الذي قام رداً على الجمهورية العربية المتحدة، هو الاستثناء المصطنع الذي يثبت القاعدة، وليس العكس.

العامل الخارجي، إذاً، هو الذي لعب الدور الحاسم في صنع وحدة العام ١٩٥٨. لا شك في أن الايديولوجيا القومية العربية، ذات الجذور التاريخية العريقة والتأثير الوازن في سوريا، هي التي جعلت الشعب السوري يعتبر على الدوام تخليه عن كيانه السياسي بمثابة انتصار، إلا أن الصراع الذي فرضته الإمبريالية على الأمة العربية عموماً ، وعلى مصر وسوريا خصوصاً ، لعب الدور الحاسم والمسرّع في إقامة هذه الوحدة.

العامل الخارجي (ولعب دوراً كبيراً في الوحدة الألمانية، كما لاحظ أنجلس)، وليس التطور البرجوازي، المصري أو السوري، هو الذي لعب دور المحرك للنزوع

الوحدوي . ولعل افتقار هذه الوحدة إلى هذا العامل كان عاملاً في ضعفها وثرثرة في بنائها، فالتطور البرجوازي الكولونيالي، بتبعيته للخارج، شكل عنصر نبذ مضاداً للنزوع الوحدوي، خلافاً للتطور البرجوازي الغربي الذي كان عامل جذب وتوحيد قومي.

إن افتقار الجمهورية العربية المتحدة إلى طبقة برجوازية حقة (والبرجوازية الكولونيالية ليست سوى كاريكاتور برجوازية) جعلها تركز على البرجوازية الصغيرة. غير أن الأخيرة هذه ليست طبقة بالمعنى العلمي للكلمة، وبخاصة في البلدان المتخلفة، لكونها فراطة لا تجمعها مصالح مشتركة، ولا تربطها، إيجابياً، ايدولوجيا مشتركة، ولا تركز على قاعدة محددة من وسائل الإنتاج. ولأن البنية السياسية للنظام الناصري لم تستطع أن تجبل وتبلور طبقة سياسية حديثة من الفراطات البرجوازية الصغيرة، بقي بنیان دولة الوحدة هذه ثلوماً، فاستطاعت الإمبريالية أن تنفذ إليها، مستفيدة من عوامل متعددة، على رأسها عامل الافتقار إلى تواصل الأرض، وتضربه من الداخل.

والواقع أننا عندما نتحدث عن طبقات في المجتمع العربي إنما نفعل ذلك على سبيل التقريب. فلم يشهد مجتمعنا الإقطاعية ولا الرأسمالية في صيغتيهما الأوروبية، والبنى التقليدية ما قبل البرجوازية والتطور الرأسمالي الحدود والمشوه ما زالت تحجز الاستقطاب الطبقي وتشوّهه. لذا فإن ما نسميه طبقات هو، في الواقع، بالأحرى فئات اجتماعية متشابكة ومتفاوتة في السلم الاجتماعي، تتصارع فيما بينها وتمارس الواحدة إزاء الأخرى اضطهاداً ما أو أستغلالاً ما. وبالتالي فما نزال إزاء "بداوة طبقية" أو "طبقية مبذونة"، إذا صح التعبير.

المسرح السياسي السوري، حيث عاشت برلمانية شرقية بكل قباحتها وحسناتها (قياساً بالمملوكيات "الثورية")، كان يقدم عينة من هذه الحقيقة الواقعية التي ذكرنا. فالكتل والتيارات السياسية لم تكن منقسمة وموزعة على أساس اعتبار طبقي ما وحده. لا شك في أننا كنا نتبين ملمحاً طبقياً عاماً في ثنايا الايدولوجيا والبنية الاجتماعية لهذه الكتلة أو ذاك الحزب، لكن الاعتبارات المحلية والعشائرية والطائفية والايديولوجية كانت

تلعب، بصورة واعية أو غير واعية، دوراً وازناً في الخريطة السياسية لسوريا.

إذا أخذنا هذا التحفظ بالاعتبار، وإذا أخذنا بالاعتبار أيضاً كون النزوع الوحدوي في سوريا كان يجد ديناميته خلال الصراع مع الإمبريالية، يمكننا القول، خلافاً للماركساوية الاقتصادية التبسيطية، إن القوى السياسية التي وقفت مع الوحدة هي عينها القوى التي ناضلت ضد الإمبريالية خلال الفترة ١٩٥٤ - ١٩٥٨ (مع استثناء ضعيف المغزى، تمثل في موقف الحزب الشيوعي السوري المعارض للوحدة)، وهذه القوى مكونة أساساً من حزب البعث والجيش السوري، فضلاً عن كسور من الكتلة السياسية التقليدية، كانت مجرورة أكثر مما هي مندفعة. أما القوى التي عارضت الوحدة أو توجست منها، فهي نفسها تقريباً القوى التي كانت إما خائفة من الإمبريالية أو ميالة للمصالحة معها أو مرتبطة بها، وهي قوى يغلب فيها الملمح التقليدي المختلط بالمتبرجز، فضلاً عن كسور مهمة من الكتلة البرجوازية الصغيرة (الإخوان المسلمين).

في بلد لم تخترقه السياسة بمعناها الحديث، لم يمارس السياسة بمعناها العصري، وبالتالي حيث الالتزام بالمصلحة القومية والتصرف وفقاً لها من قبل الكتل الشعبية مثقل ومغموس بقبليات ما قبل قومية، وحيث الرابطة بين النخبة السياسية وقواعدها الشعبية تذهب إلى أبعد وأعمق من الموقف السياسي للنخبة لتصل إلى ولاء معزول إلى هذا الحد أو ذاك عن الموقف السياسي- في بلد كهذا حيث ذهبت الجماهير السورية، لعمق النزوع الوحدوي في سوريا وللصورة البطولية التي خرج بها عبد الناصر من معركة السويس، إلى مواقع أخرى بعيدة، بالنسبة إلى مسألة الوحدة مع مصر، عن مواقع النخبة السورية التقليدية- المبرجة، فاندفعت في موج زاهر هادر يهتف للوحدة، أو المؤتمر القومي الذي عاشته عند الانفصال، لا بد أن يصاب بالذهول إزاء هذه الظاهرة.

في تلك المعركة الضارية التي فرضتها على سوريا الإمبريالية والقوى الرجعية العربية الضالعة معها، كانت البنية السياسية السورية تتمزق، وهي البنية التي كانت مخلخلة بالأساس، بفعل التناثر السوري ذي

الجدور التاريخية. والقول بأن "سوريا أصبحت في أواخر صيف ١٩٥٧ على شفا الانحلال كمجتمع سياسي منظم" (٣) ينطوي على مبالغة ولا ريب، لكن فيه بعض حقيقة. ثم إن الانفصال بين الكتلة الرئيسية من النخبة السياسية والجماهير، والتمزق الذي أصاب هذه النخبة، وأخيراً ابتعاد أو إبعاد القسم من هذه النخبة، الذي دفع سوريا في طريق الوحدة، عن مركز القرار في الجمهورية العربية المتحدة، خلق في سوريا فراغاً سياسياً لم يستطع أن يملأه هذا السديم الشعبي، وإن الملتهب، الذي سار وراء عبد الناصر. ومن هذا الفراغ، الناجم بالطبع عن قصور في الوعي، الذي يفصل القائد عن الجماهير، استطاعت الرجعية السورية، مستفيدة من التناقض بين البيروقراطيتين العسكريتين السورية والمصرية، ومرتكزة على دعم الرجعية العربية والدول الإمبريالية (حتى فرنسا الديغولية لم تكن بعيدة، ناهيك عن أمريكا وإنكلترا، عن مؤامرة الانفصال) (٤)، أن تنفذ إلى بناء الوحدة وتضربه من الداخل.

إن مسألة إسقاط الوحدة (ولا نقول سقوط ولا فشل) تعود، في التحليل الأخير، إلى مسألة الوعي. وهذا القصور في الوعي لا يقتصر على نخبة النظام الناصري، بل يتعداها إلى جماع الحركة القومية العربية المشرقية، التي يتجلى قصور وعيها ليس فقط في كونها عجزت عن استشراف السيرة المعقدة والشاقة للنضال الواحدوي، بل أيضاً في كونها عجزت عن وضع المسألة القومية في صلب قضية تقدم الأمة العربية، عن رؤية التفاعل الجدلي بين التقدم والتوحيد القومي، وأخيراً في تصورها الساذج، المتهافت والمتناقض، لمسألة تقدم المجتمع العربي بوجه عام.

والواقع أن ما أعطى مسألة الوعي أهميتها الحاسمة بل المحورية في تجربة وحدة العام ١٩٥٨ بين مصر وسوريا هو، أولاً، العداء الشرس الذي واجهته به القوى الإمبريالية هذه الوحدة، ناهيك عن العداء المتفاوت الشراسة والاستتتال الذي لقيته من قبل الدول المجاورة للوطن العربي: فضلاً عن إسرائيل، التي رأت في هذه الوحدة تحولاً خطيراً في ميزان القوى، كانت إيران وتركيا تناصبانها العداء، وأخيراً توجس أو حذر أو عدم أرتياح الاتحاد السوفياتي، صديقنا التاريخي والاستراتيجي. أما العامل الثاني الذي أعطى مسألة الوعي هذه الأهمية

المحورية فهو عدم الاتصال الأرضي بين سوريا ومصر. ولو أن سوريا كانت جغرافياً، بالنسبة إلى مصر، ليبيا أو السودان، لما أخذت مسألة الوعي هذا الشكل الحاد والمصري، بل لكان مستحيلاً تقريباً أن يقع انفصال، وبالتالي لما طلعت علينا هذه النظريات حول "الوحدة المدروسة" و"الوحدة الراسخة" و"الوحدة التي تميمها الجماهير المنظمة" و"الوحدة الديمقراطية"، و"الوحدة المتكافئة" إلى آخر هذه الأسطوانة المكسورة، التي ما برحنا نسمعها منذ صبيحة ٢٨ أيلول/ سبتمبر ١٩٦١، وفي النهاية لما فرحت تلك النظريات التي اكتشفت، من خلال الصفن، حتمية سقوط الوحدة!!

ما من تجربة عربية أخرى، بما في ذلك الحرب- الهزيمة في حزيران/ يونيو ١٩٦٧، شكلت رائزاً للوعي العربي وللايديولوجيا العربية مثل تجربة وحدة العام ١٩٥٨، فقابلية الانثلام الكامنة في هذه الوحدة، الناجمة عن أفتقارها إلى التواصل الأرضي، كانت بوجه عام رائز وعي النخبة السياسية المصرية- السورية، سواء الجزء الذي تحمّل مسؤوليتها أو الذي أزورّ عنها أو الذي عارضها، وفي الوقت نفسه كانت رائز وعي النخب العربية الأخرى بوجه عام.

كيف؟

الجزء الذي تحمّل مسؤوليتها، وقتلت وهي تحت قيادته، كشف عن عجز وبالتالي عن قصور في قيادة العملية الوحدوية. إن وحدة قطرين، على رغم عمق ما يجمع بينهما من إرث الماضي، وعلى رغم الطابع التخلفي المتأخر المشترك لحاضرها، وعاء رغم وحدة الآمال التي يتطلعان إليها في المستقبل، بينهما بعض ما يمايز (التفاوت في الاندماج أو التناثر القوي لهذا القطر أو ذاك، كثافة أو ثقل النزوع المحافظ في الايديولوجيا السائدة في هذا القطر أو تأخرها في القطر الآخر) كانت تتطلب من تلك النخبة وعياً عيانياً تفصيلياً لهذه الحقائق الواقعية في كلا القطرين يكفل القدرة على التذليل والتذويب في آن. وخلافاً لمزاعم الايديولوجيا الإقليمية التي تتخذ من عنصر التباين أو التمايز بين الأقطار، كما تفعل الماركساوية العربية الاقتصادية، حجة لوضع الوحدة على الرف واستبعاد النضال الوحدوي

واعتباره هدراً لطاقة وجهد الجماهير، وخلافاً لطوباوية الايديولوجيا القوماوية العربية التي تنكر هذه التباينات الإقليمية أو تستهين بها، فإن هذه التباينات ليست، في التحليل الأخير، سوى مشكلة من مشكلات الواقع العربي ومشكلات التوحيد القومي، مشكلة تتطلب رفع الوعي الحدودي وليس النكوص إلى الاستنقاع الإقليمي. إذاً ففي مواجهة أسوار التجزئة لسنا بالأحرى إزاء عرقلات تتطلب إرجاء الوحدة، بل إزاء مسألة تنمية الوعي العربي لكي يكون في مستوى مناسب. وما دام الأمر كذلك، تغدو معضلة النضال الحدودي، شأن معضلات النضال الاشتراكي أو التحديثي، سواء بسواء، مسألة وعي، ثم تحويل هذا الوعي، بتملكه الجماهير، إلى قوة مادية. وهكذا نعود مرة أخرى، وفي المستوى الأخير، إلى مشكلة التأخر، بوصفها عاهة الايديولوجيا العربية بجميع تلاوينها وتشعباتها : القوماوية، الماركساوية، الإقليمية ، الخ.

وقصور الوعي لا يقتصر على هؤلاء الذين تحمّلوا مسؤوليتها، بل يمتد، وهنا المفارقة، إلى هؤلاء الذين ازوروا عنها أو عارضوها، وبخاصة المنتمين إلى الايديولوجيا القوماوية العربية الذين انتقلوا إلى مواقع إقليمية، عندما شرّطوا وعلّبوا وقننوا العملية الحدودية. والواقع أن هذه الايديولوجيا، بسذاجتها وشعوريتها، تنطنط من مطلق إلى مطلق، لأنها عاجزة عن تصور المسار الحدودي كصعود شاق يتواكب مع الوعي السياسي السائد ومع الايديولوجيا السائدة، وبالتالي اعتبار الوعي الحدودي خلاصة وزبدة الوعي العام لمجتمع يعاني شقاء قومياً من جهة، ويواجه ضغوطاً ساحقة من قبل الإمبريالية من جهة أخرى.

ولأن الايديولوجيا القوماوية العربية اعتبرت الوحدة طوباوية أو مثلاً وليس واقعاً يتطور مع تطور وعي البشر الذين يناضلون في سبيل المشروع الحدودي، رأينا قطاعات غير صغيرة من قطاعاتها تنتقل، دونما شعور بعميق تناقض، عبر شقلبة ميتافيزيائية، إلى مواقع إقليمية وانفصالية. ولعل أبرز مثال على هذه الحقيقة الواقعة هو المناداة بـ "الوحدة المدروسة" التي انتهت عملياً إلى انفصالات أو انفصاليات مدروسة.

في تجربة وحدة ١٩٥٨، أعطت الايديولوجيا القوماوية العربية كل ما لديها. ومنذ ذلك الحين وحتى اليوم تثبت هذه الايديولوجيا أنها إما عاجزة عن خدمة المشروع الوحدوي أو أنها تحولت إلى عقبة في وجهه. والمهمة المطروحة أمام الثوريين العرب هي دفن ، عبر الدحض والتفنيد، هذه الايديولوجيا واستبقاء هذا العنصر الثمين والعظيم منها، عنصر يشكل أرضية المستقبل العربي : الوحدة العربية.

-٢-

إذا كانت وحدة العام ١٩٥٨ قد جاءت نتيجة زلزلة سياسية، فإنها لم تلبث، بدورها، أن أحدثت زلزلة سياسية. ولو أن هذه الزلزلة أخذت كل مداها، بتوفر وعي مناسب لدى الصف الوطني العربي، لقطعت الثورة العربية مسافة أطول بكثير ولوفرت للتقدم العربي أرضية أكثر مؤاتاة بكثير.

أخذت هذه الزلزلة بعض مداها بانفجار ثورة ١٤ تموز/ يوليو في العراق، لكنها لم تلبث أن تجمدت مع ارتطام البعد الوحدوي لهذه الثورة، ارتطام تلاه انطفاء جذوتها وتحولها إلى حكم عسكري. أخذت الزلزلة في الانحسار مع التمزق الذي أصاب الصف الوطني العربي، وتلاشت مع الانقلاب العسكري الذي فصح هذه الوحدة في ٢٨ أيلول/ سبتمبر ١٩٦١. وما لبث الانفصال، عبر سلسلة من التناقضات العربية والعوامل الدولية، أن نسل هزيمة حزيران/ يونيو التي كانت بداية النهاية. مع وفاة عبد الناصر، جاءت النهاية، نهاية محاولة النهضة العربية الثانية.

هذه الخطوط العريضة الأولية للتطور السياسي العربي تهدف فقط إلى توضيح وإبراز، أولاً، مكان العام ١٩٥٨ في التطور العربي خلال الفترة التي بدأت بعد انتهاء الحرب العالمية الثانية، ثانياً، كيف تندرج العملية الوحدوية في صلب التطور العام للنضال العربي في سائر صعدته وتكون مرآته وخلاصته. وبالتالي تبين كيف أن النضال ضد الاستعمار يمكن أن يتحول إلى أكثر من احتجاج سياسي، أي يمكن أن يمكث في الأرض، إذا صُب في مجار وحدوية (أو إذا صب في عملية تغيير جذرية لبنى المجتمع لا الاقتصادية فقط ، بل السياسية والثقافية أيضاً وأولاً).

وإذا كان قصور الايديولوجيا القومية جعلها ترى إلى المشروع الوحدوي بمثابة "الهدف الأعلى" و"خاتمة المطاف"، إلا أن قصور الماركساوية الاقتصادية العربية ليس أقل من قصور الأولى عندما اعتبرت المشروع الوحدوي نافلة برجوازية تستحق المقاومة تارة أو الإهمال تارة أخرى. إن المشروع الوحدوي يشكل أرضية مناسبة للتقدم العربي، يذلل هذه العقبة أو يشل ذاك الضغط، بل قد يشكل رافعة على هذا الصعيد أو ذاك. أما إذا بني على وعي مناسب بآفاق التقدم العربي ونهضت به قوى اشتراكية وحديثة (وأؤكد هنا على حديثة) فيشكل رافعة لا مثيل لها للنهضة العربية.

قلت قبل قليل إن تلك الوحدة التي جاءت حصيلة زلزلة سياسية، ما لبثت أن أحدثت، بدورها، زلزلة أخرى. كيف تجلت؟ ما هي تظاهراتها؟ وما هي مفاعيلها؟

عندما كان المشروع الوحدوي بين سوريا ومصر يتجسد ويتبلور خلال معركة ضارية فرضتها الإمبريالية الأمريكية، ويصل البلدان إلى الوحدة من خلال معارضة مشتركة لا تردد فيها ولا التباس لمبدأ آيزنهاور، كانت الأقطار العربية الأخرى: لبنان العراق، تونس، ليبيا، الأردن، السعودية، يرتبط الواحد بعد الآخر بهذا المبدأ، هذا الارتباط الذي قنن امتداد الهيمنة الأمريكية على الوطن العربي وصفى بقايا نفوذ دولتي الاستعمار القديم: إنكلترا وفرنسا، بحيث إن حلف بغداد نفسه أصبح مظهراً من مظاهر مبدأ آيزنهاور.

هذا المناخ السياسي، وبدأت عناصره تتجمع منذ حرب السويس، الذي ولدت فيه الجمهورية العربية المتحدة، أطلق في طول الوطن العربي وعرضه موجة حماسة وتحركاً جماهيرياً لم يشهدهما من قبل. وأصبحت هذه الجمهورية محط آمال الشعب العربي في تحقيق الوحدة العربية وتحرير الوطن العربي من النفوذ الاستعماري. هذه الحماسة القومية، بل أكاد أقول الهيجان القومي، زادت من أرتباك، بل من ذعر الرجعيين العربية وإسرائيل والقوى الإمبريالية. ومن يتأمل الأوضاع السياسية العربية في ذلك الحين كان يرى ارتسامات أو إرهاصات تغييرات مهمة في الأوضاع السياسية العربية، تغييرات

أصبحت مدرجة في أمر اليوم، وتحققها أصبح مسألة وقت (٥).

ولم تحب التوقعات: صدرت ردود فعل وأنفجرت أحداث جلت وأكدت الاحتمالات الثورية التي انطوى عليها ذلك المشروع الوجدوي . وإذا كانت هذه الاحتمالات الثورية قد خنقت الواحد بعد الآخر وصولاً إلى المشروع الأصلي، الجمهورية العربية المتحدة، فإن هذا لا يثلم مشروعية وواقعية وعقلانية المشروع الوجدوي، بل يكشف فقط قصور وعي الحركة القومية العربية بوجه خاص والحركة الوطنية العربية بوجه عام، فضلاً عن دور العوامل الدولية التي لعبت، هي أيضاً، دوراً في خنق تلك الاحتمالات، دوراً كان من الممكن شله لو أن الوعي العربي كان، ونكرر ذلك، على مستوى مناسب.

بعض ما هو رئيسي من تلك الأحداث وردود الفعل كان التالي:

١- لقد كان قيام إسرائيل واستمرار وجودها نتيجة طبيعية لميزان القوى المحلي الذي لم يكن لصالحها إلا بسبب واقعي التأخر والتجزئة. وهذا يفسر لم كان ، ولا يزال، حجر الزاوية في استراتيجية إسرائيل السياسية هو منع الوحدة العربية عبر عزل مصر عن الشرق العربي (والقضاء على القومية العربية بالتالي عبر الدفاع عن التجزئة الراهنة، بل وتفتيت الكيانات الصغيرة القائمة إلى كيانات طائفية أصغر). كذلك الأمر، فإن حجر الزاوية في استراتيجيتها العسكرية إنما يقوم على منازلة الجيوش العربية في ظروف تتمكن فيها من منازلة كل جيش عربي على حدة باعتبارها قادرة على تأمين تفوق عسكري على كل جيش عربي ما دام منفرداً . من هنا فإن ضربات إسرائيل العسكرية تبقى مرهونة بوجود ظروف تحارب فيها الجيوش العربية كجيوش متعددة (٦).

لهذا السبب كانت وحدة العام ١٩٥٨ بمثابة ضربة شديدة لكل استراتيجية إسرائيل السياسية والعسكرية في آن. وهذا يفسر الهياج والشعور بالمأزق الذي تملك النخبة السياسية الإسرائيلية عند قيام الوحدة. وفي البرلمان الإسرائيلي، وقف بن غوريون وهو في حالة هياج : " هذه ليست جمهورية، ولا عربية، ولا هي متحدة ". بل إن جناحاً في السلطة الإسرائيلية (لعل بن غوريون هو الذي

يمثله) كان يفكر بتسديد ضربة عسكرية لأحد إقليمي الجمهورية تفتح شرخاً ، إن لم يكن انهياراً ، في بنيان دولة الوحدة. لكن يبدو أن حسابات كل السلطة الإسرائيلية لم تؤيد مثل هذه العملية.

كيف أصبح الموقف العربي- الإسرائيلي بعد العام ١٩٥٨؟

كيف أصبح ميزان القوى الخلي، العربي- الإسرائيلي، بعد قيامها؟

لوحظ أن إسرائيل قد أوقفت تقريباً اعتداءاتها على حدود الجمهورية العربية المتحدة، وبخاصة على حدود سوريا، حتى إذا افترضنا أن قوات الطوارئ الدولية، على الحدود المصرية- الإسرائيلية، كانت حاجزاً أمام الاعتداءات الإسرائيلية. إن العدوان الإسرائيليين الوحيدين في شباط/ فبراير وآذار/ مارس ١٩٦٠ على الحدود السورية قد قوبلا برد عسكري كان لأول مرة رداً ذا مغزى، كما قام الجيش الأول (الجيش السوري) باعتداء مضاد كان أشد من العدوان الإسرائيليين.

طبعاً لم تتعدّ الجمهورية العربية المتحدة، خلال فترة الوحدة موقف الدفاع. لكن إسرائيل تخلّت، كما يبدو، مؤقتاً على الأقل، عن موقف الهجوم والردع . ويفسر هذا بأن ميزان القوى العسكري الخلي أصبح متأرجحاً. هذا التأرجح في ميزان القوى العسكري لم ينجم بالطبع عن مجرد الجمع العددي للقوة العسكرية المصرية مع القوة العسكرية السورية، بل عن وحدة الجيشين وامكانية عملهما كجيش واحد.

من الزاوية السياسية، أخذت إسرائيل تتحدث لغة جديدة إلى حد ما. يقيناً ، إن إسرائيل لم تتراجع عن مواقعها الأساسية، لكن لغة التهديد بالقوة قد خفتت. وقد أشار عبد الناصر إلى ذلك، في خطابه بمناسبة الذكرى الأولى للوحدة، باعتباره ثمرة من ثمار الوحدة.

ومن جهة أخرى، اتجه تحرك إسرائيل السياسي، بسبب قيام الوحدة بالطبع، إلى إقامة حلف بين الدول القائمة على أطراف الوطن العربي، فاقترح دايان، في أيار/ مايو ١٩٥٨، بدعم من بن غوريون، على مونتغمري إقامة حلف بين إسرائيل وتركيا والحبشة ، كما حاول بن غوريون

الحصول على تعهدات و ضمانات من الحلف الأطلسي لحماية حدود إسرائيل (٧). وأخيراً باشرت الولايات المتحدة الأمريكية، لأول مرة وبصورة علنية، تزويد إسرائيل بالأسلحة وبخاصة بالصواريخ. وزادت المساعدات والقروض السنوية المقدمة من الغرب الإمبريالي خلال فترة الوحدة بنسبة قدرها ٣٥ بالمئة عن السنوات الثلاث السابقة للوحدة. وبعد الوحدة فقط نبتت في إسرائيل فكرة صنع قنبلة ذرية تساعد في ذلك فرنسا. ولوحظ أيضاً أن المعدل السنوي للهجرة إلى إسرائيل الذي كان، خلال السنوات الأربع السابقة للوحدة (١٩٥٤ - ١٩٥٧)، ٠ ٤٤٦٠ مهاجر، أصبح خلال سنوات الوحدة (١٩٥٨ - ١٩٦١) ٢٩٧٥٠ مهاجراً، وهذا يعني أن المعدل الوسطي للهجرة قد هبط خلال سني الوحدة بنسبة قدرها ٦٦ بالمئة.

٢- في رد فعل يكاد يكون غريزياً على الوحدة بين مصر وسوريا، أقام الاستعمار اتحاداً بين المملكة الأردنية والمملكة العراقية الهاشمتين. بالطبع لم يكن هذا "الاتحاد" اتحاداً، وإلا لِمَ لم تقمه العائلة الهاشمية من قبل خلال ربع قرن من حكمها في شرقي الأردن وفي العراق. وهذا الاتحاد لم يكن فقط اتحاداً كهأكه، بل أكثر من ذلك، كان رد التجزئة المعاكس للسيرورة الوجودية التي حققت أول إنجاز لها، كما كان، بالإضافة إلى ذلك، رد الرجعية التقليدية المعاكس على الصيغة الناصرية التي ارتدتها الثورة العربية في تلك المرحلة (٨). لقد كان مثال التضامن التجزئي.

لقد جاءت وحدة العام ١٩٥٨ بمثابة ضربة هزت أسس النظامين، بل الكيانين، الأردني بخاصة ثم العراقي، فجاء هذا الاتحاد الكهأكه محاولة للتماسك وللصمود في وجه هذا الموج الوجودي الزاحف. إن شعب الأردن (إذا كان لا بد من التمييز بين ما هو أردني وفلسطيني، في ما يتعلق بالموقف من الوحدة)، الذي يعاني شعوراً بعدم الاكتفاء الكياني نظراً لافتقار المملكة إلى مقومات الدولة وبسبب مواجهته المباشرة العاجزة لإسرائيل، كان من أكثر الشعوب العربية تحمساً بالوحدة المصرية- السورية وتجاوباً معها. والملاحظة نفسها تصدق على الشعب الفلسطيني الذي كان يعتبر الوحدة طوق النجاة والمقدمة اللازمة لاستعادة حقوقه القومية. إذاً، فموقف الشعب الأردني- الفلسطيني هذا، الذي وضع كيانه السياسي موضع

شك شديد عند قيام وحدة العام ١٩٥٨، هو الذي دفع إلى إقامة هذا " الاتحاد " ، وبالتالي فإنه كان تضامناً تجزئياً مقاتلاً ، وليس وحدة عربية رجعية ، كما زعم البعض . والأحداث اللاحقة، وبخاصة بعد انفجار ثورة ١٤ تموز/ يوليو في العراق والإنزال الإنكليزي في الأردن، توضح هذه الحقيقة الواقعية (٩) .

يمكننا اعتبار "الاتحاد" الهاشمي تجزئة مقاتلة، وهذا هو الأصح، كما يمكننا اعتباره الاستثناء الذي يؤكد القاعدة، القاعدة التي أكدت بوجه عام أن المشروع الوحدوي يتجه، دوماً ، على مدى تاريخي استراتيجي، في خط مناقض للمصالح الاستعمارية والقوى الطبقية الضالعة معه، كما أنه يتجه، غالباً، على مدى تكتيكي، في الخط نفسه .

بل أكثر من ذلك : إن الميل التاريخي للتطور العربي الحديث يدل، بوجه عام ، على أن ربح الإقليمية تصعد مع صعود النفوذ الإمبريالي، وأن الريج الوحدوية تصعد، في المقابل، مع الانتصار على الإمبريالية . وبالتالي فإن الطبقات والفئات الرجعية التقليدية التي تعاونت مع الاستعمار ثم ورثت مواقعها، شأنها على الصعد الأخرى ، كانت عامل تكريس وتثبيت لواقع التجزئة، وإنه بقدر ما كان الشعب العربي يحرز من انتصارات على الاستعمار والقوى الرجعية التقليدية يقترب المشروع الوحدوي من الراهنية .

لكن، لنفترض، جديلاً، أن ذلك الاتحاد الهاشمي، العراقي-الأردني، كان اتحاداً فعلياً (ولم يكن ثمة ما يحول، بالضرورة، دون ذلك من زاوية البنية السياسية لكل من الدولتين، سواء من حيث طبيعتهما الطبقية وأيديولوجيتهما وارتباطهما الخارجية)، ولم يكن اتحاداً كهأكه أو مجرد تجزئة مقاتلة، فما هي المضاعفات التي كان سيفرزها لو أنه استمر؟ أولاً، كانت ثورة ١٤ تموز/ يوليو في العراق ستسحب بصورة أتماتية تقريباً إلى المملكة الأردنية الهاشمية. ثانياً، كان العراق، بكل ثقله وإمكانياته، سينجر إلى المشرق، إلى البحر المتوسط ، بدلاً من الانثناء إلى وراء، كما أنه كان سينجر إلى الحومة انجراراً نهائياً وكاملاً ودائماً ، أعني حومة الصراع العربي-الإسرائيلي. ولا نعتقد أن هذه النتائج المحتملة

لاستمرار الاتحاد كانت في حسابات الرجعية التي أقامته ولا الإمبريالية التي دعمته، كما أنها ليست سلبية بالنسبة إلى المصالح القومية للأمة العربية وللثورة العربية.

هذه الحقيقة تبين كم هي ساذجة ومضللة تلك الأطروحات التي تتحدث عن وحدات رجعية عربية. فالواقع أن التطور التاريخي للشعب العربي قد ألغى، بوجه عام، احتمالات وحدات في خدمة الاستعمار أو وحدات رجعية أو برجوازية، لا لأن الاستعمار قد فرض، مع سيطرته على الوطن العربي، تجزئة كولونيالية، مرتكزة جزئياً على بعض عوامل موضوعية قائمة في الواقع الموضوعي العربي، لكنها مرتكزة أساساً على اعتبارات الهيمنة الاقتصادية للإمبريالية، وبخاصة ميكانيتها المتمثلة بربط الاقتصادات العربية المتخلفة والمجزأة باقتصادات المتروبولات.

إن المشروع الوحدوي ليس اتفاقاً أو إطاراً سياسياً، بل هو أبعد من ذلك وأعمق. إنه عملية تاريخية كاملة: سياسية، أيديولوجية، اقتصادية، اجتماعية. من هنا فإن هؤلاء الذين ينظرون إليه كعملية سياسية خالصة يخطئون حقيقته الواقعية. لا يمكن المرء أن يلتقط كل أبعاد المشروع الوحدوي وإيجابياته إذا لم يضعه في منظور تاريخي. والواقع أن عبد الناصر الفرد (وليس الناصرية التيار)، مهما عانى من قصور في وعي التفاصيل ناجم عن أفئثار نظامه إلى طبقة سياسية حديثة، كان يملك شيئاً ما من رؤية تاريخية للمشروع الوحدوي، وأن أصراره الغريب، على رغم كل الإخفاقات والعثرات والمصاعب، وعلى رغم عزوف الإنتيليجنسيا المصرية عن هذا المشروع، برهان على هذه الرؤية. في المقابل، كانت الأيديولوجيا القوماوية العربية والماركساوية الاقتصادية العربية تفتقران كلياً إلى هذه الرؤية. وعلى الرغم من الشطارات النظرية، رأينا الأولى تضيع في المطلقات فتستسلم (والمصالح لعبت دورها أيضاً) عملياً، على رغم ثرثرة وحدوية، للإقليمية، ورأينا الثانية تضيع في التكتيكي والآني، فتزور عن المشروع تارة، وتحاربه تارة أخرى، وتؤيده رفعاً للعتب تارة ثالثة (١٠).

٣- مع إعلان مبدأ آيزنهاور في أوائل كانون الثاني/يناير ١٩٥٧، الذي كان يرمي إلى وراثة تركة الاستعمار القديم بوجه عام، وإلى تثبيت حلف بغداد وتعزيزه ولكن

بزعامة أمريكية مباشرة بوجه خاص ، طرح الحكم اللبناني موقف التردد والتستر الذي وسم موقفه من حلف بغداد وأعلن ارتباطه بمبدأ آيزنهاور في آذار/ مارس ١٩٥٧. لا شك في أن ارتباط الحكم اللبناني بهذا المبدأ يعود إلى عوامل متعددة، طائفية، طبقية وشخصية، لكن العامل الرئيسي والعميق في هذا الارتباط إنما يعود إلى أن اغياز الحكم اللبناني إزاء المعركة الشاملة التي كانت رحاها تدور على امتداد المشرق العربي بين الاستعمار والحركة القومية العربية، قد أخذ شكله الحاد والصريح إلى جانب الاستعمار، اغيازاً لعبت فيه الايديولوجيا الطائفية دوراً حاسماً بتصورها، الواهم أو الكاذب، أن موج الحركة القومية العربية يهدد بابتلاع الكيان اللبناني.

من هنا، فإن أحداث أو ثورة العام ١٩٥٨ في لبنان (والأصح قول التمرد الوطني)، كانت جزءاً لا يتجزأ من المعركة الطويلة التي نشبت منذ أواسط الخمسينيات وامتدت حتى أوائل الستينيات. ومن الطبيعي أن يكون لهذه الثورة، ما دام لبنان ساحتها، تلاوينها اللبنانية الخاصة وانعكاساتها اللبنانية المميزة، لكنها تبقى مجرد امتداد طبيعي للمعركة الشاملة التي كانت ناشبة بين الحركة القومية العربية والاستعمار التقليدي ثم الجديد. والواقع أن تطور الأحداث وتعقيدات، كما سنرى، جاء يؤكد ذلك : كيف نشبت؟ متى احتدمت؟ ثم متى بردت؟

فقط من خلال المنظور اللينيني للإمبريالية، لا من منظور طبقاوي واقتصادي، يمكن فهم أحداث العام ١٩٥٨ في لبنان، ففي معركة بلغت تلك الحدة وذلك الاتساع الذي بلغته المعركة بين الاستعمار والحركة القومية العربية في الخمسينيات، كان العالمي يهيمن على القومي، والقومي على الإقليمي والمحلي. أضف إلى ذلك في الفترات الثورية، أن السياسي يهيمن على الاقتصادي. هذا المنظور يجلو هذه المفارقة الظاهرية، ويفسر كيف أمكن الإقطاع السياسي (إذا سلّمنا، جدلاً، بهذه المقولة)، في لبنان، أن يلعب دوراً ما ضد الاستعمار، في حين أن البرجوازية كانت تلعب لصالحه (١١)، وكيف أن القوى التقليدية في العراق والأردن والسعودية وقفت مع القوى البرجوازية في لبنان. كما أن هذا المنظور يبين كيف أن الايديولوجي والسياسي،

في المجتمعات الطرفية، كالمجتمع العربي، لا يزال يلعب دوراً وازناً تارة وحاسماً تارة أخرى.

قبل أن يعلن الحكم اللبناني ارتباطه بمبدأ آيزنهاور، كان الصراع بينه وبين المعارضة ذا طابع محلي بالأحرى. لكن ما إن تم هذا الارتباط حتى غلب الطابع العربي على هذا الصراع وتحول لبنان إلى ساحة الصدام الرئيسية بين الحركة القومية العربية من جهة، والإمبريالية الأمريكية والقوى الطبقية والسياسية المتحالفة معها في الوطن العربي من جهة أخرى. غير أن الصراع لم يأخذ شكله الانفجاري إلا بعد قيام الجمهورية العربية المتحدة، ثم تفاقم أكثر فأكثر مع انفجار ثورة ١٤ تموز/ يوليو في العراق، التي كانت سبباً مباشراً في التدخل العسكري الأمريكي في لبنان في اليوم التالي للثورة.

كان واضحاً منذ بدايات الصراع أن الصف الوطني اللبناني، فضلاً عن الصف القومي العربي ممثلاً بمصر وسوريا ثم بالجمهورية العربية المتحدة، كان يخوض معركة سياسية محدودة وذات طابع دفاعي فحسب، معركة حصر ثم تحطيم مبدأ آيزنهاور وإنهاء ارتباط لبنان به، لذا لا أساس للزعم بأن محاولة ابتلاع لبنان من قبل الجمهورية العربية كانت في أساس أحداث العام ١٩٥٨، فلا الجمهورية العربية المتحدة ولا القوى الوطنية اللبنانية كانت تضع هذا المشروع في منظوراتها القريبة، كما أن الأخيرة لم تبلغ هذا الحد من الراديكالية القومية.

والطابع العربي الذي غلب على الصراع المحلي اللبناني في العام ١٩٥٨ لا يتجلى في الدعم المتعدد الأشكال الذي كانت تقدمه كل من سوريا ومصر ثم الجمهورية العربية للصف الوطني اللبناني، بل يتجلى أيضاً في الدعم الرجعي العربي الذي كان يلقيه الحكم اللبناني، دعم بلغ درجة علنية وكثيفة على يدي سلطة نوري السعيد التي ما لبثت أن لقيت حتفها على يدي القطعات العسكرية العراقية التي كانت في طريقها إلى لبنان لدعم حكم شمعون. وإذا كانت الحكومة الأمريكية قد بقيت مترددة، على رغم أن شمعون طلب من أمريكا التدخل العسكري منذ ٢٢ أيار/ مايو ١٩٥٨، عن القيام بتدخل عسكري مباشر، إلا أنها كانت موجودة في قلب الأحداث،

حسبما ذكر صراحة أحد العملاء الأمريكيين لدى وكالة المخابرات المركزية الأمريكية (١٢).

لكن إذا كان الطابع العربي قد غلب في الصراع المحلي اللبناني إلا أن احتمالات هذا الصراع وآفاقه ونتائجه بقيت محكومة، في الحد الأخير، ومهما بلغ من أهمية العنصر العربي والدولي في الصراع، بميزان القوى المحلي أولاً وبمدي وعي الصف الوطني اللبناني ثانياً ، وبالتالي من الخطأ الزعم أن نتيجة الصراع قررتها تسوية عقدت بين القاهرة وواشنطن ونفذها "مورفي" (مبعوث أيزنهاور الخاص) في بيروت.

لقد بقي برنامج الصف الوطني الذي قاد ثورة ١٩٥٨، رغم رفضه حلف بغداد ومبدأ آيزنهاور، يدور في إطار الميثاق الوطني لعام ١٩٤٣، وهو الميثاق الذي كرس الطابع الطائفي للهيكل السياسي اللبناني. والواقع أن الايديولوجيا السائدة في الصف الوطني اللبناني ، فضلاً عن الوعي المتخلف والطابع المتصالح لقياداته ، لم تكن مهياًة لتجاوز ذلك الميثاق، تجاوزاً يتطلب، بل أول ما يتطلب، تبني ايديولوجيا علمانية والنضال لجعلها أساساً للسياسات اللبنانية، إذ من دون هذه الايديولوجيا العلمانية نصح بالآخرى إزاء صراع بين طائفية وطائفية مضادة ، ومثل هذا الصراع لا يحمل بذور انتقال السياسة اللبنانية إلى الوطنية أو القومية، بل يعمق الانقسام الطائفي ويؤكدده.

والحقيقة أن التجربة اللبنانية لا تشكل استثناء عن التجربة العربية، بل تشكل حالة قصوى فيها فحسب، تقدم صورة جلية عن إيجابيات الحركة القومية العربية وقصورها في الوقت نفسه : إنها مندرجة في سياق معادٍ، موضوعياً وذاتياً، للاستعمار، كما أنها معبرة عن المطامح القومية للجماهير وقادرة على تعبئتها بهذه النسبة أو تلك، إلا أنها تعاني قصوراً في الوعي جعلها عاجزة، ما دامت قد أعطته بعداً سياسياً فقط ، عن رؤية الهدف القومي عموماً والوحدوي خصوصاً كعملية من عمليات تجديد وتحديث المجتمع العربي . ومن هنا فإن الايديولوجيا القوماءوية العربية لم تستطع التغلب بصورة كافية على الايديولوجيات الفئوية، الطائفية أو العشائرية أو الإقليمية أو المحلية، ما قبل القومية، فبقيت، لفرها

وتأخرها، قشرة تغطي الايديولوجيات التقليدية ما قبل القومية، حتى في قطاعات أعلنت التزامها بها. لذا تبقى هذه الايديولوجيا الفئوية فاعلة لدى الأفراد بنسبة عجزهم عن امتلاك وعي قومي عصري ناقض وطاردها، ناهيك عن الجماعات أو الطوائف المنغلقة إزاء كل ايديولوجيا قومية والحبيسة في عالم ايديولوجيتها التقليدية الخاص.

هذا القصور في الوعي والتأخر في الايديولوجيا لدى الصف القومي العربي في لبنان تجلّى في نقطة أخرى تمثلت في تبعثره التنظيمي وانعدام قيادة عليا موحدة، بحيث تشرذم إلى مستويات محلية، إلى مستويات لا الطوائف فقط، بل المدن والقرى وأحياناً الأحياء. إلا أن مغزى هذه الظاهرة يذهب إلى مدى أبعد من مسألة الفاعلية، إذ يشير إلى افتقار حتى الصف القومي العربي إلى اندماج على مستوى لبناني، ناهيك عن افتقار لبنان خصوصاً والأمة العربية عموماً إلى اندماج قومي يشكل أرضية كل تقدم وقاعدة كل عملية توحيد سياسية. فإذا كان هذا الصف بالذات يفتقر إلى اندماج، كيف يمكنه أن يدفع البنية الاجتماعية والسياسية إلى ضرب من اندماج لبناني يشكل تجاوزاً متقدماً للطائفية.

هذه الصورة، التي لنهر القومية العربية الشعبي الدفاق والموحد في الوقت نفسه، تفسر النتيجة التي حققها. نعم إن هذه النتيجة كانت إيجابية إجمالاً: تهييد ما للنظام اللبناني وفك ارتباطه بمبدأ آيزنهاور، إلا أنها نتيجة متواضعة ومحدودة، قياساً بالإمكانات التي كان يملكها الصف القومي العربي في لبنان وبالمناخ الثوري الذي بعثه قيام الجمهورية العربية المتحدة. لا شك في أن الإنزال العسكري الأمريكي لعب دوراً في تحجيم هذه النتيجة، إلا أن المحدد الرئيسي للصراع إنما كان وعي الصف القومي العربي في لبنان وأيديولوجيته والسحنة الطبقية التقليدية لقياداته.

٤- بعد حوالي خمسة أشهر من قيام الجمهورية العربية المتحدة، انفجرت ثورة ١٤ تموز/ يوليو في العراق. وثمة شبه إجماع، سواء لدى المراقبين السياسيين أو الذين ساهموا في صنعها، على أن وحدة مصر وسوريا كانت محرضاً ودافعاً مباشراً أو شبه مباشر لتفجيرها. مع هذه الثورة

انقلب ميزان القوى في المشرق العربي أنقلاباً حاسماً في غير صالح القوى الرجعية ودعامتها، الاستعمار. كان المناخ السياسي الذي ولده قيام الوحدة لا يزال سائداً ، مناخ كان مليئاً بالتفاؤل والثقة. مع ثورة تموز/ يوليو، وبخاصة مع الاحتمالات الوحدوية التي أفصحت عنها في مرحلتها الأولى ، خيل للمرء أن عجلة التاريخ العربي تثب وثباً ، أن الحلم الوحدوي الكبير يصبح واقعاً راهناً ، أن العرب يقطعون في أيام مسافات كانت تتطلب، أو كان من المتصور أنها تتطلب، عقوداً طوالاً.

في الغرب، كانت ردود الفعل السريعة مزيجاً من الذهول والهلع، وحزموا أمرهم بسرعة ومن دون تردد: لا بد لهذا الحريق الثوري الوحدوي من أن يُصد في مرحلة أولى ثم يكسر في مرحلة لاحقة. في اليوم الثاني مباشرة تم إنزال عسكري أمريكي على سواحل لبنان، إنزال طلبه شعون رسمياً ، استناداً إلى مبدأ آيزنهاور، منذ ٢٢ أيار/ مايو، وبقيت أمريكا مترددة إزاءه إلى أن انفجرت الثورة العراقية. بعدها بيومين تم إنزال إنكليزي في الأردن. ومن الواضح، بالطبع، أن ثورة ١٤ تموز/ يوليو كانت تفصح عن نزوع واضح وقاطع إلى الوحدة مع الجمهورية العربية المتحدة، وبالتالي فإن مواجهة هذا النزوع، وليس شيئاً آخر (كخطر شيوعي مثلاً)، هي التي كانت وراء التدخل العسكري الغربي، إذ إن ثورة ١٤ تموز/ يوليو لم تكن تحمل في تلك المرحلة (ولا في المرحلة التي تلتها، كما أثبتت الأحداث في ما بعد) أي احتمال لتحول سياسي يقوده الحزب الشيوعي العراقي (١٣).

في كبح هذا الموج الوحدوي لعبت عناصر وعوامل كثيرة: محلية وعربية ودولية ، حديثة وتقليدية، رأسمالية واشتراكية، إمبريالية وسوفيائية، قومية عربية وشيوعية عربية. بيد أن المسؤولية الرئيسية إنما تقع على الصف الوطني العربي، في فرعه القومي العربي والشيوعي العربي . ومرة أخرى يثبت أن الوعي العربي ليس على مستوى حاجات الثورة العربية وأن الايديولوجية العربية على درجة من التأخر والتقليدية تجعلها عاجزة عن الوفاء بمتطلبات التحرر والتقدم العربيين.

لكن إذا كان من الطبيعي أن تؤثر سياسة المحاور والمنافسة التقليدية بين مصر والعراق على الفئات

والعناصر والسياسات العراقية التقليدية فتدفعها إلى موقع معارض للوحدة بين العراق والجمهورية العربية المتحدة، وإذا كان من الطبيعي أن تنساق إلى الموقف نفسه من الأقلية الكردية، وإذا كان من الطبيعي أن تتوجس منها العناصر المتأخرة الأكثر تأثراً بالايديولوجيا الطائفية، فليس من الطبيعي ولا بالمفهوم أن ينساق الحزب الشيوعي العراقي إلى المواقع نفسها (١٤)، وهو الذي كان يدعو إلى اتحاد مع الجمهورية العربية المتحدة قبل تموز/ يوليو. ليس في نيتنا البتة أن نبرئ الصف القومي العربي من القصور ومن اتباع تكتيكات وحدوية ساذجة ومن التثبت بنظرة سكونية تكرارية للوحدة مصبوبة في قالب دستوري- إداري واحد نموذج المطلق والوحيد هو التجربة المصرية، إلا أن هذه الرؤية القاصرة وإن كانت عاجزة عن خدمة المشروع الوحدوي إلا أنها لا تعترضه، كما أنها لا تنقض سيروا ومنحى التقدم والتحرر العربيين، في حين أن المواقع اللاوحدوية تعترض و تنقض موضوعياً ، تلك السيروا .

كان ممكناً لموقف الحزب الشيوعي العراقي المعارض للوحدة والذي لعب فيه دوراً ما عنصر ايديولوجي تقليدي، أن يكون مفهوماً ومبرراً لو أنه كان يضع في منظور قريب مشروع ثورة. غير أن الاستراتيجية السوفياتية التي كان الحزب الشيوعي العراقي يستوحياها ويعيش في مناخها، كانت، ولا تزال، تستبعد هذا المنظور. ولعل هذا الواقع هو الذي يفسر كيف أن الإمبريالية أقدمت على التدخل العسكري في وقت كان يلوح فيه "الخطر" الوحدوي الداهم، ثم لم تلبث أن سحبت جيوشها عندما تبدد الاحتمال الوحدوي، في وقت كانت فيه "المرحلة الكاستروية" في العراق في أوجها (١٥). طبعاً من الساذجة القول إن الإمبريالية كانت لا تبالي بتحول شيوعي في العراق، لكن يبدو أنها كانت على يقين من أن "المرحلة الكاستروية" لن تصل إلى نهاياتها الطبيعية وبخاصة في منطقة بترولية حساسة، وأن لها دوراً تلعبه وتنتهي . وهذا ما جرى فعلاً : قام الحزب الشيوعي العراقي بدور سياسي حاسم في إحباط المشروع الوحدوي ، وبعد سنة بالضبط ، في تموز/ يوليو ١٩٥٩ قصت أجنحته مجل " لجان حماية الجمهورية " و"منظمات القاعدة الشعبية" ثم

تعايش، طوال خمس سنوات تقريباً ، مع حكم عسكري فردي متخلف ، إلى أن سحق في شباط/ فبراير سنة ١٩٦٣.

لقد اتخذ الحزب الشيوعي العراقي من الديمقراطية، مفهومة في صيغتها السياسية المفكرة والمسطحة، سلاحاً ضد المبادرة الوندوية. وإذا كانت الديمقراطية، في أحد مستوياتها، تعبيراً عن انطلاق وإطلاق المبادرة الجماهيرية في سيرها نحو التحرر، فإن التقدم في طريق الوحدة يخلق جدلية تدفع إلى الاصطدام بالإمبريالية. هذا الاصطدام يفرض ، في ظروف طبيعية، انخراط أوسع الجماهير في النضال، الأمر الذي يقوي فرص الديمقراطية. لذا فإن المشروع الوندوي، المفهوم بصورة جدلية، كان سيفتح على الأرجح الطريق لتوسيع فرص الديمقراطية عبر توسيع وتعميق حركة الجماهير.

مرة أخرى نقول: إن الواقع السياسي العربي الجديد الذي جاءت به وحدة العام ١٩٥٨ وميزان القوى المحلي الجديد الذي فرضته (والذي لم يعد لصالح الاستعمار وإسرائيل والرجعية العربية)، والاحتمالات الثورية، سواء الوطنية أو الوندوية، التي أطلقتها (سواء التمرد الوطني اللبناني أو ثورة ١٤ تموز/ يوليو)- هذه الوقائع كلها تجلو وتبرز للعيان عظمة، أهمية، واقعية، عقلانية المشروع الوندوي. وفي المقابل، فإن اختناق هذه الاحتمالات وارتطام المشروع الوندوي ثم انتكاسه ثم مقتله، وبالتالي انقلاب التيار لغير صالح القوى الوطنية العربية (بدأ مع الانفصال، وحقق أول نجاحاته الساحقة في حزيران/ يونيو ١٩٦٧)، إنما يكشف قصور الوعي العربي في سائر مستوياته السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية والثقافية. لذا، لسنا، كما يزعم البعض ، إزاء لاواقعية أو لاعقلانية المشروع الوندوي، بل إزاء تأخر في الوعي فحسب، تأخر جعل القوى الوطنية العربية غير قادرة على تذليل العقبات والعقبات التي تقف أمام هذا المشروع الذي يشكل أرضية مناسبة للتقدم العربي.

في ٢٨ أيلول/ سبتمبر ١٩٦١ قتلت وحدة العام ١٩٥٨ بين مصر وسوريا، أول وحدة في تاريخ العرب المعاصر. لكن عملية القتل، هذه لم تنه المسألة : حقاً إن الوحدة- الجسد، الوحدة- الكيان قد اغتيلت، لكن الوحدة- الفكرة، الوحدة- المثل، الوحدة- الطوبى لا تزال قائمة. والمطلوب هو دفن الأخيرة عن طريق تعهير الأولى التي تلاحق بعد قتلها أكثر مما لوحقت في حياتها. وبالفعل، هذا ما يعمل له خليط متنافر يبدأ بالطائفيين والإقليميين ويمر بالماركساويين ليصل إلى القوماويين العرب. ولا غرابة في هذه المفارقة، فما دامت مسألة الوحدة مسألة وعي بالدرجة الأولى، لذا يلعب الحجب الايديولوجي، في مختلف تلاوينه الطائفية والإقليمية والماركساوية والقوماوية العربية، دوره في تشويه وتلطيح تلك الوحدة- الكيان وازهار اللاعقلانية ولاواقعية الوحدة- الطوبى.

هذا الخليط المتنافر الذي اكتشف "أخطاء" الوحدة وأعلن "فشلها"، يحوم في العموميات والمظاهر، إذ إنه عاجز عن مناقشة جوهر المسألة والتقاط التفاصيل والكلية الجامعة معاً.

بالطبع، من الممكن نقد هذه السياسة أو تلك التي سارت عليها دولة الوحدة، شأن نقد أية سياسة لأية دولة. لذا لنا الحق في أن نفترض أن ما يسمى بـ "أخطاء" عهد الوحدة هي فقط "الأخطاء" التي أتاحت لقوى معادية للوحدة أن تنفذ إلى الجيش الأول (الجيش السوري) وأن تحركه لتقضم البنيان السياسي لدولة الوحدة، مستغلة الفاصل الجغرافي بين إقليمي الجمهورية العربية المتحدة. إذأ ، لسنا إزاء ما يمكن تسميته بـ "فشل الوحدة"، وذلك لأن معايير الفشل والنجاح مرتبطة باعتبارات أوسع وأعمق ؛ أولاً موقف الشعب السوري خاصة ثم الشعب المصري من الوحدة ، ثانياً مفاعيل الوحدة على موازين القوى إزاء إسرائيل والرجعيات العربية والاستعمار، ثالثاً تأثير هذه الوحدة على البنى الاقتصادية والاجتماعية والسياسية لكل من سوريا ومصر ، الخ . فقط إذا شهدت هذه الاعتبارات ضد الوحدة يصبح ممكناً اعتبارها فاشلة. أما إذا شهدت لصالحها، فيغدو لازماً ، في المقابل، أن نعتبرها، على رغم مقتلها، ناجحة. إن حركة التاريخ

ليست سلسلة تقدمات متصلة لا تتخللها هزائم وتراجعات، وهي لا تجري على الدوام بالقدر الذي نريد من الملاسة، وإلا فما أسهل صنع التاريخ وصنع الثورات. لقد قتلت هذه الوحدة ولم تفشل، وإذا كان مجرد مقتلها برهان فشلها، فلنقل إن كل الشهداء فاشلون ، ولنقل إن كل مشروع ثوري لم يصمد أمام الريح الرجعية فاشل.

لنقل، بادئ ذي بدء، إنه لولا هذا الفاصل الجغرافي لكان مستحيلاً ضرب هذه الوحدة، وبالتالي لما طلعت علينا هذه الخربشات النظرية التي تتحدث عن "وحدة مدروسة" و"وحدة ديمقراطية" و"وحدة جماهيرية" و"وحدة متكافئة" و"وحدة لا تنقسم"، إلخ..، ولا تحدث المخرّبشون عن "اختلاف الظروف الموضوعية" ولما استجروا "العظات" و"الدروس" للتجارب الوحدوية المقبلة. لولا هذا الفاصل الأرضي ما كان فصل محافظة الحسكة عن دمشق أسهل بكثير من فصل سوريا عن مصر، وما كان فصل أسيوط عن القاهرة أسهل بكثير من فصل القاهرة عن دمشق.

ولنقل، ثانياً، إنه ما كان لعملية اغتيال الوحدة أن تتم لولا تردد عبد الناصر " وثقل الامبريالية عنصر في هذا التردد"، الناجم عن روح إنسانية شرقية وعزوف عن العنف، وكذلك عن تصوره الواهم أن عملية قمع الانفصال يمكن أن تحمل أقتتالاً مصرياً - سورياً . أقول لولا هذا التردد، لصفي الانقلاب الانفصالي بخسائر لا تكاد تذكر، لا لأن أغلبية الشعب السوري الساحقة كانت ضد الانفصال، بل لأن الجيش السوري إجمالاً كان ضده أيضاً.

لكن لا يسعنا القول إن المؤامرة الانفصالية نبتت هكذا في فراغ أو جاءت صدفة بين يوم وليلة. وإذا كان طبيعياً أن تعمل الإمبريالية والرجعيات العربية في فصم هذه الوحدة، إلا أنه ما كان ممكناً لتآمرهما أن يمر لولا تضافر جملة عوامل ذاتية وموضوعية يمكن، في التحليل الأخير، ردها إلى مسألة الوعي. فلا المصلحة، حتى القطرية، تستدعي الانفصال ولا التاريخ يسوّغه، ولا آمال المستقبل تدفع إليه. إذاً، كيف؟

١- في الصراع ضد الإمبريالية الذي خاضته سوريا طوال أربع سنوات، كانت النخبة السياسية السورية التي لم تكن في الأصل موحدة، فضلاً عن تأثيرات التناثر السوري، تتمزق شر تمزيق. خلال هذا الصراع، تم عزل الكسر التقليدي الملوث إمبريالياً منها، الكسر الذي كان على صلة ما بالقوى البرجوازية- الإقطاعية السورية. وما لبث كسر تقليدي آخر، ازورّ عن الوحدة، أن لحق بالكسر الأول. مع ذلك، فإن عبد الناصر الذي كان حريصاً على صيغة معينة لوحدة قومية على مستوى سوريا، اختار أحد أقطابها البارزين، صبري العسلي، وعينه في منصب رمزي، منصب نائب رئيس جمهورية. غير أن الأسرار والوثائق التي كشفت عنها ثورة ١٤ تموز/ يوليو في العراق بينت أنه كان ضالِعاً في إحدى المؤامرات التي كان حلف بغداد والحكم العراقي يجبكانها على سوريا فأقيل فعلياً واستقال شكلياً .

إذا أضفنا إلى ذلك أن كسرين آخرين أبعدا وأبتعدا، هما الكسر الذي في مناخ الإخوان المسلمين والكسر الذي في مناخ الحزب الشيوعي، يتضح لنا أن الكسرين الباقيين هما اللذان يتحملان مع عبد الناصر مسؤولية الوحدة، وهما حزب البعث، والجيش السوري الذي كان قوة سياسية وازنة خلال تلك الفترة كلها. غير أن عناصر حزب البعث الذي حل نفسه قبل إعلان الوحدة تسهياً لإقامة تنظيم سياسي واحد هو الاتحاد القومي، ما لبثت بعد فترة أن أبتعدت عن السلطة، وتحول بعضها (أكرم الحوراني خاصة) إلى مواقف عداء شديد لدولة الوحدة ولعبد الناصر.

هذه الصورة تبين أن شرخاً تحول إلى هوة في السنة الأخيرة للوحدة، فصل الكتلة الرئيسية من النخبة السياسية السورية عن حكم الوحدة و عن عبد الناصر . في هذه الهوة التي لم يتج لعبد الناصر الوقت الكافي لردمها، تكونت أولى بذور الانفصال . لسنا الآن بصدد تقديم تقسيم تفصيلي لمواقف كل من الطرفين وبيان أيهما الأكثر وعياً للمصلحة القومية، لكن من المناسب الإشارة إلى أن تمصير البنية السياسية السورية وسحب النظام الناصري إلى سوريا وإقامة قيادة مركزية لدولة الوحدة وتشكيل تنظيم سياسي ملحق بالدولة، كان مطلب عبد الناصر الثابت الحاسم الذي قبله الطرف السوري، وأصبح الأساس الدستوري والسياسي لبنان دولة الوحدة. هذه

الواقعية لا تكشف فحسب التغيير الذي طرأ على موقف ذلك الكسر من النخبة السياسية السورية، بل أيضاً واقع أن وعيه السياسي كان وراء وعي عبد الناصر.

هل كان هذا الشرح يعبر عن تفارق بين خصوصية ما سورية وأخرى مصرية؟ أم إنه كان يعبر فحسب عن تفاوت في مستوي وعيهما؟ أم إنه، أخيراً، كان يعبر عن رفض النخبة السورية ما توهمته أو ما زعمته عن هيمنة مصرية على سوريا؟

العوامل التي كونت هذا الشرح أكثر أهمية وأثقل وزناً بكثير من هذا الذي أوردناه في هذه التساؤلات، مع ذلك لا يسعنا أن ننكر أن شيئاً من هذا القبيل يكمن في أساس هذا الشرح : أولاً ، إن وعي عبد الناصر كان بلا شك أقل تأخراً من وعي النخبة السياسية السورية. ثانياً، إن النخبة السورية قد شعرت أنها دون النخبة المصرية منزلة في عمارة دولة الوحدة . ثالثاً ، على رغم أن ما هو مشترك بين الشعبين المصري والسوري، ممثلاً بالميل التاريخي لدى البلدين إلى التواصل والوحدة فضلاً عن وحدة اللغة والدين وتشابه ظروف التأخر الاجتماعي والاقتصادي والايديولوجي ، يرسى أساساً لمشابهة بينهما، لكن من السذاجة والتبسيط إنكار ما يمايز بينهما. عناصر التمايز هذه أقل من الخصوصية بكثير، لكنها تستدعي الانتباه والاعتبار، بالطبع لا لتكريسها وتبخيرها، بل لتذليلها وتذويبها. أما الملامح الرئيسية في هذا التمايز فهي التالية: في سوريا ضرب من تناثر، أما في مصر فضرب من اندماج وإن تقليدي، وهذا ما يجعل النزوع إلى المركزية ودور السلطة أقوى في مصر منه في سوريا. ومن هنا فإن الروح الامتثالية أوضح في مصر، في حين أن روح المنازعة أو المناكفة أوضح في سوريا. كما أن الايديولوجيا المصرية أشد محافظة من الايديولوجيا السورية، إلا أن الأخيرة أكثر تأخراً من الأولى، وأخيراً فإن الناصرية موسومة ببراغماتية قومية عربية ذات تلاوين مصرية، في حين أن كتلة النخبة السياسية السورية قد تلبستها ايديولوجيا ومعتقدية قوماوية عربية خالصة.

إذا كانت هذه التمايزات تكمن في أساس هذا الشرح، إلا أن أساس هذا الشرح الذي وجد من قبل بين عبد

الناصر والنخبة السياسية المصرية لما قبل ثورة ٢٣ تموز/ يوليو، يعود إلى كون عبد الناصر قد استحوذ، طبقاً للأسس السياسية والدستورية التي أعطيت لدولة الوحدة، على مركز القرار السياسي. ولقد كان ممكناً أن يكون التناقض الذي نشأ عن هذا الواقع أقل حدة وقابلاً للحل لو كان ثمة تطابق في منظوراهما ونهاجيهما وأساليبهما. لقد كان عبد الناصر يحلم بنهضة مصرية ثم عربية تضع الأمة العربية في مستوى العصر. هذا الحلم الذي كان يورق ويحرك عبد الناصر، هو بالضبط ما كان غائباً عن النخبة السياسية السورية بجميع كسورها، التي كانت تفتقر إلى العظمة والخيال السياسي في آن، فبقيت إما أسيرة شكليات ايديولوجية قومية عقيمة في أحسن الأحوال أو كانت تقليدية أو شبه إصلاحية في أسوأ الأحوال. ولم يكن المنظور السياسي للكسر الماركساوي من هذه النخبة بعيداً عن هذا المناخ العام الذي يلف الجميع، بل لقد كان يستبعد ضمناً تارة وصراحة تارة أخرى كل مشروع ثوري، كما ذكر مكسيم رودنسون، وكما كان واضحاً لكل مراقب موضوعي في تلك الفترة. من هنا لم يكن إبعاد النخبة السياسية السورية عن مركز القرار السياسي شيئاً يؤسف له مجد ذاته، ولا يغير من هذه الحقيقة في شيء كون الزلزلة التي أحدثها عبد الناصر في البنية التحتية للجمهورية العربية المتحدة لم تستطع، بسبب منظوراته الاقتصادية، أن تضع الأخيرة التي على عتبة الحداثة ولا أن تقطع بها شوطاً مناسباً في طريق النهضة، إذ إن الرؤية الاقتصادية المبتسرة لطريق التقدم العربي كانت ولا تزال قاسماً مشتركاً لجميع كسور الإنجليز العرب، ولم يكن ممكناً لعبد الناصر أن يتجاوز، منفرداً، هذه الرؤية.

٢- بالإضافة إلى الشرح الذي باعد بين النخبة السياسية السورية وعبد الناصر وتكونت فيه أولى بذور الانفصال، جاء شرح ثانٍ نمت فيه هذه البذور ونسلت، بتضافر مع عوامل أخرى إمبريالية ورجعية عربية، مؤامرة الانفصال. هذا الشرح الثاني يتمثل في الصراع الطبقي المكشوف الذي فتحه عبد الناصر على رغم كل دعاواه حول الوحدة القومية والاشتراكية التعاونية، ضد

الطبقات الرجعية والفئات الطفيلية في المجتمع السوري، فضلاً عن دعامتها الخارجية المتمثلة بالإمبريالية.

بادئ ذي بدء، ينبغي الإشارة إلى أن الطبقات الرجعية السورية، بما في ذلك البرجوازية، التي لم تؤيد الوحدة تأييداً حقيقياً، رأت نفسها في وحشة سياسية عندما استبعد عبد الناصر ممثليها السياسيين التقليديين مكتفياً بإشراك أحدهم في مركز رمزي، وبذا دشنت الوحدة نهاية اليمين التقليدي السياسية. وتالت الضربات وعمليات تضيق الخناق عليها، فأخذت تنتقل رويداً رويداً، إلى مواقع معارضة وعداء مكشوف بلغت ذروتها المستقلة مع صدور تأميمات تموز/ يوليو ١٩٦١. وراء كل ذلك كان حلم عبد الناصر في النهضة التي اختزلها إلى تنمية وتصنيع. وفي سبيل ذلك سوّرت المصارف، أُصدر قانوناً للإصلاح الزراعي، أمتت المصارف وقسم من التجارة الخارجية وقسم كبير من القطاع الصناعي، وبكلمة وضعت سوريا، بحسب مصطلح الماركسية السوفياتية، في طريق التطور اللارأسمالي.

في هذه السيرة كانت سوريا تتزلزل وتنقسم لأول مرة انقساماً تقديمياً، أي انقساماً ذات طبيعة طبقية. وجاءت ساعة البرهان عندما نفذت مؤامرة الانفصال في ٢٨ أيلول/ سبتمبر ١٩٦١: "الانقسام حول "الوحدة و"الانفصال" كان أكبر انقسام طبقية، أكبر بلورة طبقية- سياسية في تاريخ سوريا : ٩٥ بالمئة من الطبقة العاملة مع الوحدة و٩٥ بالمئة من كبار الملاك والبرجوازية مع الانفصال". إلا أن تأخر وعي النخبة السياسية لدولة الوحدة، ولنقل وعيها البرجوازي الصغير الزائف السابح في إطار أيديولوجيا قوموية تفصل المسألة القومية عن مسألة تجديد بنیان الأمة؟ وبالتالي لأن هذه النخبة "لم تع الخط الذي سارت عليه عملياً"، أي أطلقت صراعاً طبقياً بلا وعي طبقية- أقول هذا الوعي المتأخر والزائف أستنفر مزيداً من القوى الاجتماعية والسياسية ضد دولة الوحدة ووقف في الوقت نفسه سداً أمام عملية توعية وتسييس أوسع الجماهير الشعبية في سوريا توعية عيانية تفصيلية، ومن ثم تأطيرها سياسياً على نحو يكفل فاعليتها ويشحذ قواها. هنا، في هذا التناقض تحقق الانكشاف الثاني الذي أتاح للعدو تمرير مؤامراته.

إذاً، فالردة الانفصالية لم تأت احتجاجاً على "أبتلاع" برجوازي مصري لسوريا، ولا على "ابتلاع" قومي مصري لسوريا، بل جاءت رداً رجعياً تقليدياً على الزلزلة الطبقيّة والسياسية التي أطلقها عبد الناصر في سياق مشروع النهضة العربية الذي كان يحلم ويناضل في سبيله.

في برقيته الشهيرة إلى مأمون الكزبري غداة الانفصال، هنا خالد بكداش بـ "الانتصار الكبير على الاستعمار المصري"، وكان قد أطلق "باحثيه ومنظريه" لالتقاط تظاهرات التسلط والابتلاع البرجوازية المصرية (١٦). من النافل تكرار الحديث عن أمور عاد هو نفسه عنها وأدانها الحزب الذي يقوده، لكن لا بد من قول كلمة قد تكون صادمة، وينبغي أن تكون صادمة، لأنها تستهدف تبديد وهم أو فضح أيديولوجيا: في وحدة بين سوريا ومصر ويقودها عبد الناصر لا بد من أن تدفع طبيعة الأمور ومنطق الأشياء إلى أن تلعب مصر دوراً متفوقاً وراجحاً. إن كل وحدة قومية قامت في التاريخ (فرنسا مثلاً) كانت تنطوي على شيء من قبيل الابتلاع، وفي كل دولة تضم أكثر من شعب نلحظ دوراً مميزاً أو راجحاً لشعب معين (في شعب هان في الصين، الروس في الاتحاد السوفياتي، الصرب في يوغوسلافيا). لذا فالتصور المساواتي الخروفي لدور الأقطار في الوحدة العربية العتيقة ينطوي على سذاجة وطوباوية في الوقت نفسه، لا بد من أن تصب في مواقع انفصالية.

لا شك في أن شعور (ونقول شعور فحسب) النخبة السياسية السورية المبعدة عن مركز القرار في دول الوحدة والمعادية له كان يذهب إلى تصوير دور المصريين على أنه أكثر من متفوق وراجح، لكن لا بد من التذكير بما قلنا قبلاً من أن إزاحتها من الطريق لم تكن، في حد ذاتها، أمراً سلبياً من زاوية التطور التاريخي، فضلاً عن أن مشاعر الجماهير الشعبية السورية كانت بعيدة جداً عن مشاعر الأولى، بل كانت مناقضة لها: لقد كانت تعتبر حكم الوحدة محققاً لأمانيتها وتطلعاتها.

الحديث عن "استعمار مصري" لسوريا أو ابتلاع برجوازي مصري للبرجوازية السورية لا يتجاهل فقط الطابع الكولونيالي للبرجوازية المصرية، بل يتجاهل أيضاً واقع العلاقات الاقتصادية المصرية- السورية خلال

سني الوحدة، وهي علاقات لم تكن متوازنة فحسب، بل كانت محدودة جداً (١٧)، ولم يكن ممكناً لها أن تتوسع وتتكامل إلا خلال سيورة تطوير وإنماء متسقين ومتكاملين خلال فترة طويلة، فترة توفر ليس التكامل والاندماج الاقتصادي فحسب، بل أيضاً تصفية الطبيعة الكولونيالية التابعة لكل من الاقتصادين المصري والسوري .

٣- بعد هذه القطيعة بين الكتلة الأساسية من النخبة السياسية السورية وحكم الوحدة، بعد هذه المعركة الطبقيّة الضارية غير المسنودة وغير المسددة بوعي مناسب، التي فتحها عبد الناصر واستنفرت القوى التقليدية والبرجوازية السورية ضده وبالتالي ضد الوحدة، هل كان ممكناً لهذه الوحدة، وهي التي تعاني نقصاً في أحد شروطها الموضوعية، المتمثل بانعدام التواصل الأرضي، أن تصمد؟

نحن لا نعتقد أن ثمة حتميات سياسية. وبالتالي فما دام حكم الوحدة يحظى بدعم جماهير الشعب السوري، ومن ثم ما دامت النخبة السياسية السورية محدودة الفاعلية ومحدودة النفوذ جداً، في أوساط الجماهير، فقد كان ممكناً أن تستمر هذه الوحدة.

هنا، في هذه التجربة، كما في تجربة حرب حزيران/يونيو، تجلّى التأخر المأساوي الذي وسم مجموعة عبد الحكيم عامر العسكرية التي تولت فعلياً زمام قيادة الجيش السوري. الفرع السوري من هذه المجموعة هو الذي خطط ونفذ مؤامرة الانفصال. لا شك في أن ثمة تناقضاً بين البيروقراطيتين العسكريتين السورية والمصرية استثمرته هذه المجموعة، ولا شك أيضاً في أن حمى الصراع الطبقي لعبت دورها الكبير ووصل لفحها إلى داخل الجيش، ولا شك أن في إبعاد وابتعاد النخبة السياسية السورية عن مركز القرار لعب دوره المؤثر، لكن كل هذه التظاهرات ما كان باستطاعتها أن تلعب هذا الدور المشؤوم لولا تأخر تلك المجموعة، وذلك لأن التحرك الانفصالي في الجيش، كما أثبتت الأحداث في ما بعد، كان جد محدود وغير ذي جذور، وان مزاج الجيش السوري الذي كان يواجه الخطر الإسرائيلي، كان أقرب إلى مزاج الجماهير السورية منه إلى مزاج النخبة السورية.

هوامش

(١) باتريك سيل، الصراع على سورية. دراسة للسياسة العربية بعد الحرب، ١٩٤٥-١٩٥٨، ترجمة سمير عبده ومحمود فلاحه (بيروت. دار الأنوار، [١٩٦٨])، ص ٢٦٧.

(٢) " .. إن الدول العربية الكبرى قد عمدت، منذ نشوء أزمة السويس، إلى تأييد خطة العزل التي اتبعتها وزارة الخارجية الأمريكية. وقد أسفرت هذه السياسة عن نتائج ضئيلة، إذ استطاعت القاهرة ودمشق إنشاء وحدة بينهما.. "، انظر ، Le Monde 7/5/1958

(٣) سيل، المصدر نفسه، ص ٤٠١.

(٤) انظر

Jean et Simone Lacouture , L, Egypte en mouvement, 8
. brochés (Paris : Seuil , 1956) , p. 945

(٥) لقد عبرت مجلة نيوزويك عن قلق المعسكر الإمبريالي بوضوح. " إن الخطر الأكبر يكمن في المستقبل ، خطة القاهرة لإقامة دولة عربية كبرى ، تعتمد في قوتها على بتول الشرق الأوسط ، إن القاهرة لا تخفي خططها، وهي لا تفتأ تعلن أن بتول العرب للعرب، لذا فإن الولايات المتحدة تؤيد الدول العربية الأخرى المدافعة عن استقلالها والمناوئة للجمهورية العربية المتحدة"،

انظر (News Week , (16 April 1958)

(٦) صرح نهر (رئيس وزراء الهند السابق) في خطاب ألقاه في البرلمان يوم ١٩ / ٢ / ١٩٥٨- بما يلي : "... إنني أرحب بوحدة مصر وسوريا. إن هذه الوحدة وحدة طبيعية، ولاشك في أنها انبثقت عن إرادة الشعب... وهذا الذي يجري في الشرق الأوسط أدى إلى سماع صوت التشاؤم من إسرائيل، وهناك بعض الخطر في أن تقوم إسرائيل بعمل طائش نتيجة لما حدث في الشرق الأوسط. وإذا ما حدث شيء من هذا النوع، فإن المرء ليعجز عن معرفة ما قد يؤدي إليه".

(٧) Maxime Rodinson , Israel et le refus arabe , 75
. ans d,historire (Paris : Seuil , 1968) , p. 69

(٨) في التصريح نفسه، قال نهر: "... إن الوحدة المصرية- السورية قد انبثقت من إرادة الشعب، لذلك قدمنا تهنئتنا له. ولو كان شعبا الأردن والعراق يجبذان الاتحاد الفدرالي بين البلدين لكان ذلك مدعاة للسرور، لكن إذا لم يكن هذا الاتحاد سوى رد فعل سياسي لإعلان الوحدة المصرية- السورية، فإن الأمر يكون مختلفاً تام الاختلاف... "

(٩) "يجب المحافظة على استقلال الأردن بأي ثمن، " انظر: New York Times 19/11/1958

وفي ١٨ / ١٠ / ١٩٥٨، صرحت غولدا مائير: "إن اتحاد الأردن مع الجمهورية العربية المتحدة سيثير قلقاً شديداً في إسرائيل"، والسبب واضح بالطبع، فالجبهة الأردنية الواسعة، كانت جبهة مجمدة ومفتوحة، فضلاً عن أن وحدة الأردن مع سوريا ومصر تحكم الطوق على إسرائيل.

(١٠) "جناح المشروع " في سوريا (أي الجناح المعارض لخالد بكداش) يفصح في اتجاهات مغايرة، يثمن المشروع الوندوي ويولييه أهمية.

(١١) من دون هذا المنظور، كان ينبغي للاشترافي أن يقف مع شعوب والبرجوازية، وليس العكس.

(١٢) جاء في كتاب مايلز كوبلند لعبة الأمم ما يلي: " . . . وقام فريق ماهر من رجال وكالة المخابرات المركزية في بيروت بتوجيه الحملة المضادة لمعاكسات ناصر . . . وبعدها قامت سفارتنا في بيروت بتقديم مساعدات متواضعة (كذا) لبعض الحملات الانتخابية للمرشحين المواليين للغرب ، في انتخابات حزيران ١٩٥٧ " .

هذا الكتاب ، على رغم أنه معد بالأصل للنيل من الناصرية وعبد الناصر ، إلا أن حقائق كثيرة وهامة تفلت من كاتبه العميل ، كما اعترف ، للمخابرات المركزية الأمريكية . إن قراءته ، بصورة نقدية طبعاً مفيدة جداً للاطلاع على كثير من خفايا التآمر الامبريالي منذ الخمسينات وحتى حرب حزيران " . انظر : مايلز كوبلند ، لعبة الأمم ، تعريب مروان خير (بيروت : مكتبة الزيتونة ، ١٩٧٠) ص ٢٣٤ .

(١٣) خلال مناقشة شكوى لبنان على الجمهورية العربية المتحدة في مجلس الأمن ، يستشهد المندوب السوفياتي ، سوبوليف، بما كتبه الـ نيويورك تايمز " نظرياً ، قرارنا الذي اتخذ حول التدخل العسكري جاء تلبية لطلب عاجل من الرئيس شعوب وللحفاظة على المواطنين الأمريكيين . أما في الواقع، فإننا تحركنا لكي نصد الثورة في العراق ولكي نمنع الحريق من الانتشار.. إن أحداث العراق هي بالتأكيد موحى بها من قبل الناصرية... " ، ثم يستشهد بما كتبه مجلة كريستيان ساينس مونيتور الأمريكية: "إن غزو المظليين البريطانيين في الأردن ورماة البحرية الأمريكية: "إن لبنان يبدو كمحاولة جريئة وحاسمة لإلغاء النتائج المحتملة للثورة العراقية.. وربما كان هذا التدخل بمثابة تمهيد لعملية عسكرية أكثر اتساعاً في الشرق الأوسط " ، وبعدها يستخلص نتائج تحليله : ليس للإنزال الأمريكي والإنكليزي من هدف سوى تدارك امتداد العدوى القادمة من العراق ، وإن هذه العدوى هي، بكلام صريح، القومية العربية. انظر

Victor Segesvary , Le Realisme Khrouchtchevien , la politique sovietique a l'egard du nationalisme arabe , 1953-1960 (Neuchatel : Editions de la Baconniere , 1968) p. 85

(١٤) انظر عزيز الحاج ، أين يقفون وأين يقف العراق ؟ : مناقشات علمية صريحة للقضايا العربية المثارة في الجمهورية العراقية والجمهورية العربية المتحدة (بيروت : دار الفكر الجديد ، ١٩٥٩) .

هذا الكتاب يعطي فكرة واضحة عن خط الحزب الشيوعي العراقي في هذه المرحلة . جاء في تقرير اللجنة المركزية أمام المؤتمر الثاني للحزب الشيوعي اللبناني المنعقد في تموز / يوليو ١٩٦٨ ما يلي : " .. مع انتصار ثورة ١٤ تموز في العراق ، والطابع الديمقراطي العميق الذي اتسمت به الفترة الأولى لحكم الثورة ، اخذنا نعقد المقارنات بين الوضع الجديد في العراق وبين الوضع في العربية المتحدة ، مما أدى بصورة عفوية إلى تشجيع شكل جديد من أشكال سياسة " المحاور " السيئة الصيت بين دولتين عربيتين متحترتين شقيقتين " ، ص ١٢٣ .

(١٥) كتبت جريدة كومبا الفرنسية : " إن الحافز الذي حدا بلندن وواشنطن إلى الانسحاب من الشرق الأوسط ، إنما تفسره عوامل عديدة ، منها أن القاهرة ، حسبما يؤكد الخبراء في شؤون الشرق الأوسط ، لن يكون في وسعها التفكير قبل ستة أشهر أو اثني عشر شهراً في القيام بعمليات جديدة لتوسيع رقعة امبراطوريتها . وبالإضافة إلى ذلك فإن ثورة العراق التي بعثت عند حدوثها آمالاً كبيرة لدى القاهرة ، سارت في طريق آخر ، بعد أن تم اتخاذ جميع التدابير للحيلولة دون تعاون وثيق للغاية مع الجمهورية العربية المتحدة .. " انظر Combat , 20/10/1958

وكتبت مجلة نيوزويك الأمريكية : " تسعى الولايات المتحدة وبريطانيا لمنع مصر من ابتلاع الشرق الأوسط بأسره ، بعد ان انسحبت قوات الغرب الآن من هذه المنطقة ، وهما ، في هذا السبيل ، تقامران على عامل رئيسي يتمثل في منافسة العراق التقليدية لمصر في تزعم العالم العربي .. " .

انظر :

(Newsweek (17 November 1958

(١٦) انظر: وليد السمان (اسم مستعار)، "سلسلة مقالات حول الوضع في سوريا، " الوقت، الأعداد ١٠-١٢ (١٩٥٩) ، حيث يقول فيها إن البرجوازية السورية لم تستطع الصمود أمام منافسة البرجوازية المصرية، وجاء بأمثلة عن حالة صناعة النسيج والأحذية والصابون والنشاط المصرفي. إلا أن المجموعات الإحصائية

الرسمية السورية (الصادرة في عهد الانفصال) تعطي معلومات مناقضة: خلال سني الوحدة نما إنتاج النسيج بمعدل ١٦ بالمئة والأحذية ١٦ بالمئة والصابون ١٣ بالمئة. أما بالنسبة إلى القطاع المصرفي الذي كان خاضعاً للاستعمار والبرجوازية الكومبرادورية، فقد جاء عهد الوحدة ليحقق إشرافاً وطنياً عليه وسوّره، وفي تموز/ يوليو ١٩٦١ أممه.

(١٧) هذه بعض وقائع العلاقات الاقتصادية بين الإقليمين المصري والسوري خلال عهد الوحدة:

أ- في آب/ أغسطس ١٩٥٨ أصدر عبد الناصر مرسوماً بقانون أخضع بموجبه تبادل المنتجات الصناعية بين الإقليمين المصري والسوري لرسم تعويضي خاص، للحيلولة دون إلحاق ضرر بصناعة إقليم على حساب صناعة الآخر.

ب- الميزان التجاري بين الإقليم السوري والإقليم المصري كان، خلال سني الوحدة، لصالح الأول، إجمالاً.

ج- إن متوسط قيمة مستوردات الإقليم السوري من الإقليم المصري، خلال فترة الوحدة، على الرغم من اطراد تزايدها (وفي المقابل اطراد تزايد مستوردات الإقليم المصري من السوري)، كان أقل من ٦ بالمئة من قيمة مجموع المستوردات السورية.

تطور وعي عبد الناصر الوجدوي

-١-

إن إلقاء أضواء كافية على النزوع الناصري القومي العربي والتصور الناصري لمسألة الوحدة العربية وتطورهما إنما يخلط بتقديم لوحة، وإن سريعة، للإيديولوجيا السياسية التي كانت سائدة في القطر المصري منذ بوابات عصر النهضة عموماً، وفي مرحلة ما قبل ثورة ٢٣ يوليو خصوصاً.

إن سير تطور الوعي التحرري، وبالتالي الوجدوي كما سنرى، في القطر المصري قد مر في مراحل وشهد تعرجات وانعطافات، لم نشهدها تماماً، نحن، هنا في المشرق العربي الآسيوي. سير تطور هذا الوعي لم يكن ناجماً أساساً عن خصوصية مصرية ما، كثيراً ما ألح عليها كتاب مصريون (١)، بل نجم بالدرجة الأولى عن كون مصر هي البلد العربي الأول الذي تلقى صدمة الغرب قبل غيره بكثير من جهة، وعما خلّفته هذه الصدمة من ردود فعل سياسية وثقافية من جهة أخرى. رد الفعل السياسي تمثل في نزوع إلى اللوذ بالخلافة العثمانية اتقاء للتهديد ثم الاحتلال الاستعماري، ورد الفعل الحضاري- الثقافي تجلّى إما في محاولة سطحية للتغرب، أو في محاولة لتأكيد الذات عبر سلفية متصالحة بعض تصالح مع العصر.

في المشرق العربي الآسيوي، كان طريق تطور هذا الوعي أقصر وأقل تعرجاً.

أولاً، إن صدمة الغرب جاءت متأخرة مئة وثلاثين عاماً، رغم أن تأثيراتها كانت آخذة في التسرب إليه منذ زمن أبعد، ثانياً، إن هذه الصدمة أخذت هنا في المشرق بالأحرى شكل تسلل لا شكل رطم. ثالثاً، إن اليقظة القومية في المشرق قد أكدت ذاتها من خلال صدم مع الإمبراطورية العثمانية المسلمة، في حين أن اليقظة القومية في مصر قد أكدت ذاتها من خلال صدام مع دول أوروبا المسيحية. هذا التمايز في المسارين المصري والمشرقي، المقترن بضرب من تناثر هنا في المشرق وضرب من

اندماج تقليدي هناك في مصر، جعل الوعي المشرقي يكتشف القومية العربية على نحو أسرع وأوضح من الوعي المصري من جهة، ومن جهة أخرى فإن حضور الماضي، الإسلام بالتحديد، أصبح أكثر كثافة وثقلاً في مصر منه في المشرق الاسيوي.

الغزو الفرنسي لمصر عام ١٧٩٧ الذي تقضض تحت وطأة بنية مصر التقليدية، ثم الخسارة تحت ضغط التناقضات الاستعمارية ومقاومة الشعب المصري القومية، جعلت مصر تعي عياناً وبالتجربة الخطر الأوروبي. البنى المجتمعية والإيديولوجية والسياسية التقليدية التي تقضضت أفرزت رد فعل تجلّى في محاولة محمد علي بناء دولة عصرية في مصر أولاً، ثم في العالم العربي ثانياً. إن عملية تقليد أوروبا التي قادها محمد علي (شهدت مصر بعضاً من تظاهرات التقدم الأوروبي مع ما جاءت به الحملة النابليونية من تنظيم جديد للبنية السياسية والإدارية والاقتصادية في مصر ومن خلال التأثيرات الثقافية التي مورست)، التي أثقلتها وعرقلتها صلابة البنى التقليدية المصرية، ثم جاءت الامبريالية لتجهز عليها بالقوة، لم تكن بلا ذيول بالطبع.

حمل المبعوثون العائدون من أوروبا بعض متاع الثقافة الأوروبية الذي تعلموه.

وكان رفاعة الطهطاوي رائدهم وأوسعهم سلطاناً، الذي أطلق أول صيحة قومية مصرية ذات أسس حديثة إلى حد كبير، قد امتص بعض هذا المتاع خلال احتكاكه مع الفكر والواقع القومي الأوروبيين اللذين كانا مهيمنين في الغرب آنذاك.

بالطبع، لم يكن ما أطلقه رفاعة الطهطاوي، ومن بعده المرصفي ومبارك ولطفي السيد، إلخ..، بلا أساس في الواقع الموضوعي لمصر. فالواقع، إن النزعة القومية المصرية، بالصيغة التي طرحها هؤلاء، وبالأفاق التي كانوا ينشدونها من ورائها، لم تكن سلبية أو بلا أساس. إن النزعة القومية المصرية، المتميزة مما هو إسلامي بل والمخالفة له، قد حاولت لأول مرة أن تنقل المصريين من مفهوم الملة الديني إلى مفهوم الأمة العلماني. ومن هذه الزاوية، فإن هذه النقلة تشكل قفزة نوعية تحمل، بالطبع، في طياتها نزعة تغرب جلية. أضف إلى ذلك أن هذه

النزعة كانت ضرباً من تأكيد ما هو مصري ووضعه في موضع المناقض والمعارض لما هو أجنبي ، وبخاصة الشراكس والأتراك الذين كانوا يضطهدون المصريين ويستنزفونهم . لا شك في أن دعاة القومية المصرية كانوا يفتحون الباب لاندماج هؤلاء الذين كانوا يضطهدون الشعب المصري ويمتصونه ، ولكن من دون هذا الاندماج والتمصير الذي يجب أن يرتضوه ، سيبقون مجرد أجانِب، وينبغي معاملتهم على هذا الأساس.

وأخيراً ، فإن النزعة القومية المصرية كانت متجهة ، بكثير من الهم وبمزيد من الاهتمام ، إلى لحم الشرخ الذي أصاب الاندماج القومي المصري ، الشرخ بين المسلمين والأقباط ، من جراء حملة نابليون وموقف قطاع واسع من الأقباط ، المتعاون مع الاحتلال الفرنسي ثم المتعاون مع الاحتلال الإنكليزي ، واستمرار الاستعمار البريطاني في اللعب بورقة حماية الأقليات.

هذا النزوع القومي المصري، المجدد، وجد في الاكتشافات التي حققها الاستشراق الغربي الذي كان يتقدم أو يترافق أو يلحق الاستعمار، بعض سند لدعواه . شأن كل النزاعات القومية الإقليمية في الوطن العربي، اتجهت النزعة القومية المصرية إلى الاستفادة من عملية نبش التاريخ ما قبل الإسلامي، التي قام بها الاستشراق الغربي، وأدرجتها في ترسانتها النظرية. لم ذلك؟ إن النزعة القومية المصرية التي حمل رايتها باديء ذي بدء مسلمون متغربون أو أقباط متمغربون ضاقوا بالواقع التقليدي الإسلامي لمصر، وجدت في التأكيد على التاريخ ما قبل العربي- الإسلامي محاولة لتجاوز الواقع الإسلامي من دون الاصطدام به. لقد كانوا أضعف من أن يمتلكوا الجرأة أو القدرة على مواجهة البنية التقليدية الإسلامية الصلبة الممارسة سلطانياً طاغياً . وهم في الوقت نفسه تبنوا بنفاجة موقف عدد من المستشرقين من الإسلام بوصفه أيديولوجيا حازمة لتقدم المجتمع وتحديثه ، لذا فضلوا إنكار أو تجاهل هذا الواقع الإسلامي لمصر من جهة ، وإبراز تاريخ آخر والتأكيد عليه من جهة أخرى في ضرب محاولة تشبه خداع النفس.

نعم ، إن في التاريخ ضرباً من تواصل واستمرارية بصورة عامة ، لكن فيه قطع وانقطاع أيضاً بقدر ما

يتكثف ويتعمق ويتناول الواقع الجديد ويأخذ منذ البداية شكل نقض للواقع السابق . إن هؤلاء الذين أجهدوا أنفسهم في تأكيد فكرات عامة حول عراقية مصر التي تغير ولا تتغير، تهضم ولا تنهضم ، لم يكلفوا أنفسهم عناء ، وبالأحرى لم يستطيعوا ، إبراز تظاهرات عيانية مشخصة محددة بوصفها ظلاً للماضي المصري ما قبل الإسلامي في الواقع المصري القائم . لا يسعنا بالطبع أن ننكر أن ثمة خصوصية مصرية ما، شأن أي خصوصية توفرت عليها الأقوام ما قبل القومية في أوروبا، أو خصوصية الشعوب العربية الأخرى في أقاليم أخرى من الوطن العربي، بل لا يسعنا أن ننكر أن الخصوصية المصرية أكثر بروزاً وأشد عمقاً من أية خصوصية عربية أخرى، فالواقع أن الكيان المصري كان على مر التاريخ كياناً متماسكاً متحداً . إن رسوخ هذا الكيان، رغم تداخله بوجه عام مع العالم العربي، إنما يرتبط بالأحرى بمجمل من العوامل، المتعلقة بالشروط الإنتاجية والجغرافية، أولها سرير وادي النيل ومجتمعها الهيدرولي ودولتها المركزية قبل بصمات التاريخ ما قبل الإسلامي التي أمّحتها سرورة أربعة عشر قرناً .

إن الواقع الإسلامي لمصر واقع صلب، كثيف، جبّ ما قبله وخلق استمرارية جديدة. نعم إننا نتبين في الإسلام في مصر ملمحاً ما مصرياً ، لكن هذا الملمح لا يرقى إلى مرتبة قومية مصرية متميزة. فالأيديولوجية الإسلامية، ببساطتها وقطعها وتلاحمها، مضافاً إليها عملية التعريب (٢) التي اكتملت في البقاع التي افتتحت (حيث كانت تتوفر على تماثل أو تشابه في الأصول الأقوامية- الحضارية) منحت الشعوب العربية أرضية موحدة، رغم التخلخل والانشقاق، لا ترقى بالطبع إلى تلاحم أمة برجوازية حديثة، ولكنها تتمتع بروابط تسمح بإطلاق سرورة اندماج متكامل صعوداً مع تحديث المجتمع العربي وتحريره، وبالتالي فإن العروبة المسلمة (أو الإسلام العربي) هي الواقع الأعمق والأكثف من أية خصوصية إقليمية عربية مهما بلغت من قوة في هذا القطر أو ذاك. من السذاجة بمكان، بالطبع، إنكار وجود النزوعات الإقليمية وإنكار وجود بعض مرتكزات موضوعية للإقليمية، لكن هذه النزوعات التي كانت راسياً في المجتمع التقليدي الخالص، ما لبثت أن أخذت في التفتح والنمو مع الصدمة الغربية للمجتمع العربي ومع تغلغل

تأثيراته الثقافية- الحضارية والاقتصادية والسياسية، وبخاصة مع تحول التجزئة إلى جزء من البنيان الكولونيالي للمجتمع العربي.

هذه النزعة القومية المصرية بقيت سطحية وهامشية في المجتمع المصري بقدر ما كانت تعبيراً عن هاجس أقلوي قبضي يرمي إلى قطع مصر دينياً وقومياً عن الشعوب العربية والإسلامية لكي تصل إلى اندماج قومي مصري (بين المسلمين والأقباط) عبر بعث للتاريخ ما قبل الإسلامي وبخاصة الفرعوني، وهو التاريخ الذي لم يبق له، كما ذكرنا، ظل في الواقع القائم، بل أكثر من ذلك اتخذ هذا البعث للتاريخ الفرعوني طابع تجاهل وإنكار لتاريخ، هو التاريخ الإسلامي، ما زال مستمرا في الواقع المصري. لكن هذه النزعة القومية المصرية كانت نزعة عميقة وفاعلة في المجتمع المصري بقدر ما كانت رفضاً لتسلط الأجانب من شركس وأتراك على المصريين أولاً وللهيمنة الكولونيالية على مصر ثانياً. النزعة القومية المصرية، مساقة في هذا الطريق ومطروحة على هذا النحو (رغم أن العنصر التجديدي فيها غير بارز) تشكل بداية وعي للواقع ومرحلة أولى في الطريق للتقاط وعي قومي عربي يشكل، موضوعياً، وعلى المدى الطويل، الوعي الأقرب إلى تلبية حاجات الثورة العربية والأكثر مطابقة لأهدافها.

هذه الحقيقة هي التي تفسر لم كانت القومية المصرية فرعونية عند الأقباط، وذات تلاوين شرقية إسلامية عند الحزب الوطني (٣).

الفترة ما بين هزيمة محمد علي من قبل الحلف الاستعماري في العام ١٨٤٠ والاحتلال البريطاني في العام ١٨٨٢ كانت فترة محاولة درء الخطر الأوروبي المتفاقم المتجه إلى الهيمنة المباشرة على مصر. في هذه الفترة لم يكن للنزعة القومية المصرية الفرعونية المتغربة الأقلوية دور يذكر في مقاومة الزحف الكولونيالي على مصر، بل على العكس، فإن النزوع القومي المصري إلى التغرب، بعد تحطيم تجربة محمد علي، لم يكن بعيداً عن المناخ الذي مهد الطريق للتسلل الاستعماري ثم لاحتلال الانكليزي.

إن الخديوي اسماعيل الذي كانت اتجاهاته ونياته ترمي إلى غربنة مصر، ولكن الذي حدث مصر كولونيالياً وأقام لها واجهة غربية، والذي لعب، موضوعياً، دوراً في

استقدام الاحتلال المباشر لوقوعه في أحابيل الشركات الأجنبية، والذي شد انتباه النخبة المصرية على الغرب وركز اهتمامها على تاريخ مصر ما قبل الإسلامي (٤) - هذا الخديوي لعب دوراً في فصل مصر عن الحركة العربية العامة، ذلك أن الحركة الفكرية في مصر كانت في ذلك الحين تسير جنباً إلى جنب وفي اتجاه الحركة الفكرية في ديار الشام، وذلك من حيث إحياء الثقافة العربية وتكوين الوعي القومي العربي (٥).

إن عرابي، الفلاح، الأزهري، ذا الصلة بالسلطان العثماني، حامل النزعة القومية المصرية ذات الطابع الشرقي الإسلامي العميق، هو الذي قاد محاولة صد التغلغل الاستعماري الأجنبي في مصر. مع سحق محاولة عرابي ومع الاحتلال الإنكليزي في العام ١٨٨٢ انتهت آمال النهضة، وافتتحت مرحلة جديدة في مصر، استمرت حتى خمسينيات هذا القرن، بل، إذا شئنا تحديداً ودقة، حتى ٢٣ تموز/ يوليو ١٩٥٢.

ما هي الملامح الرئيسية السياسية والاقتصادية والايديولوجية لهذه المرحلة الجديدة (٦) ؟

كانت فترة الإمبريالية المنتصرة، وبالتالي مرحلة هزيمة شاملة وماحقة لمصر خصوصاً وللأمة العربية عموماً. من ناحية البنية الاقتصادية للمجتمع : تابعت سيورة تفسيح المجتمع التقليدي " وأخذ خلالها التشكيل المصري الطابع التابع للطرفي بصورة نهائية " ، وأدمج الاقتصاد المصري بالاقتصاد الرأسمالي العالمي كاققتصاد مندلق (extravertic) وتابع. من الناحية الايديولوجية، " كف المجتمع المصري عن التفكير". واتجهت الارستقراطية والبرجوازية المتحدرة عنها وقطاع محدود من الإنتيليجنسيا إلى تغرب سطحي يغطي خواء ثقافياً. في الجانب الآخر، أخذت المعارضة للهيمنة الاستعمارية، لدى الكتلة الأهم من المثقفين، كل مداها ، فامتدت إلى رفض قيم العالم الحديث انطلاقاً من مواقع تقليدية، ناهيك عن أن الكتلة الشعبية، الأمية طبعاً ، بقيت تحت سلطان الايديولوجيا الإسلامية التقليدية. من الزاوية السياسية: البنيان السياسي التقليدي، الذي تقضض في البداية تحت تأثيرات الصدمة الأوروبية، سرعان ما تكسر وتناثر تحت وطء الاحتلال الاستعماري الانكليزي ، ثم ما

لبثت كسوره المتناثرة، الارستقراطية والبرجوازية المتحدرة عنها ، أن عادت تتخذ مواقع التعاون معه .

هذا الواقع، واقع الهزيمة، تجلى في تظاهرتين : الأولى ، تحول الهيمنة الإمبريالية إلى واقع قاهر معترف به، فلم تكن تنازع منازعة جذورية، بل كانت المنازعة تقتصر على العمل لتعديل أشكالها كي تغدو قابلة للاحتمال. الثانية ، تكريس ظاهرة لهاتين التظاهرتين تمثلت بصورة أساسية في محاولة لطفي السيد: أولاً، تبرير التعامل مع الاستعمار: بناء الأمة وتحديث بنيانها بوصفهما الطريق المؤدي إلى الاستقلال، ثانياً، تبرير الانكفاء الإقليمي : صياغة وبلورة نظرية واضحة حول القومية المصرية في تعارض جلي مع العروبة ومع الإسلام .

لا شك في أن كتلة المثقفين أو كتلة الأمة بقيت في المناخ السياسي للحزب الوطني ثم لحزب الوفد، وفي المناخ الايديولوجي للشيخ محمد عبده، مع ذلك فإن محاولة لطفي السيد وتلامذته تستحق الالتفات.

لماذا بقيت محاولة التمعرب التي أطلقها لطفي السيد وتلامذته سطحية من حيث تأثيرها وهامشية من حيث مكانها، في المجتمع المصري؟ لا شك في أن موقفه المتصالح مع الاستعمار الانكليزي وأغترابه الثقافي قد لعبا الدور الحاسم في هذا المجال. ولكن لا بد من إضافة الملاحظات التالية التي تصدق على عموم دعاة التأورب أو التمعرب الذين وقعوا في حالة اغتراب نتيجة أنطلاقهم من إشكاليات برجوازية أوروبية ليست إشكاليات مجتمعهم العربي المتأخر، إذ كانت سيرورة تحديث المجتمع العربي تطلب تلقيحه بالقيم البرجوازية الغربية التي تشكل قاعدة كل المجتمعات الحديثة، إلا أن ميكانية الهيمنة الاستعمارية كانت من جهة أخرى تعمل على لجم تحديث المجتمع العربي تحديثاً حقيقياً ، أي كانت تعطي هذا التحديث شكلاً كولونيالياً تابعاً ، وبالتالي تحديثاً سطحياً ، كذاباً ، مجزوءاً ومحدوداً : هذا المثقف العربي الذي تغرب يرى ، بوعي أو من دون وعي ، في الغلبة، إن لم نقل الهيمنة الغربية، مفتاحاً أو عنصراً مهماً لتحديث المجتمع المتأخر الذي ينتمي إليه ، ومن هنا تصالحه أو عدم عدائه الجذري للهيمنة الاستعمارية أو النفوذ الغربي على الأقل. هذا

الموقف يعود ليوّسع من جديد "الهوّة" التي كانت قائمة من قبل بسبب التأخر والامية، بينه وبين الأمة.

المثقف التقليدي الذي لم يصدع للسيطرة الاستعمارية، وقف عاجزاً، هو أيضاً، عن الفعل الإيجابي في المجتمع. فمع أن سلطانه على الأمة لم يكن قد ضعف كثيراً، ومع أنه كان يقف في خندق واحد معها يناضل ضد هذه السيطرة الغربية، إلا أن عجزه لم يكن أقل كثيراً من عجز المثقف المتغرب، المصالحة التي أرادها للإسلام مع العصر الحديث، بقيت شكلية، وذلك لأن رفض القيم والمناهج الغربية (البرجوازية تحديداً) كان صارماً وقاطعاً، وبالتالي لم تكن إجاباته على الإشكاليات المطروحة إجابات مناسبة (الأول مغترب عن مجتمعه والثاني مغترب عن العصر) (٧).

لم دعم الاستعمار البريطاني هذه النزعة القومية المصرية؟

لا بد من الإشارة، بادئ ذي بدء، إلى أنه إذا كان الوجه البارز في النزعة المصرية قبل الاحتلال الإنكليزي في العام ١٨٨٢ هو تأكيد الذات المصرية ضد الأجنبي الدخيل وضد السلطنة العثمانية وضد سيورة التسلل الاستعماري الزاحف، إلا أن الوجه الأبرز في النزعة القومية المصرية بعد الاحتلال الإنكليزي إنما كان تكريس عزلة مصر وتدعيمه لها. هذه الحقيقة هي التي تلقي الضوء على الموقف الإيجابي للاستعمار الإنكليزي من النزعة القومية المصرية.

إن مصر، المعزولة، المنكفئة إلى داخل حدودها الإقليمية، المحدثّة كولونيالياً، وبالتالي المتغربة جزئياً ومن فوق، والتقليدية من تحت وأساساً (أي التابعة للغرب من دون أن تتحدث، وبالتالي المتحوّلة إلى التخلف)، توفر أفضل الشروط لاستمرار الهيمنة الكولونيالية على مصر ومن ثمة لتتابع زحفها على الأجزاء الأخرى من الوطن العربي والعالم الإسلامي.

إن بريطانيا، الدولة الاستعمارية الأولى، المتنافسة والمتنازعة مع دول استعمارية أخرى، والتي كان تطمح إلى الحيلولة دون نشوء دولة قوية في طريق الهند وإلى السيطرة على الوطن العربي في آن، والتي قضت على النهضة العربية الأولى التي تمثلت في محاولة بناء دولة

عربية كبيرة وحديثة - بريطانيا هذه تابعت تنفيذ مخططاتها بالتسلسل في البدء ثم بالاختراق أخيراً : سلسلة الامتيازات، ثم الإشراف المالي والاقتصادي، تلا ذلك احتلال العام ١٨٨٢. بعد ذلك أصبحت المهمة تأمين استمرارية الاحتلال. وقد كان عزل مصر من سبل تأمين هذه الاستمرارية وتكريسها. في هذا السياق ، لعب النزوع القومي المصري المنكفى إقليمياً ، المتغرب، المفرعن، دوراً باتجاه بتر كل رابطة مع السلطة العثمانية، ومع الوطن العربي بالتالي . لقد أصبح هذا اللون من القومية المصرية يشكل الغطاء الفكري للهزيمة وتبرير تكريسها.

بالطبع، كانت كتلة الشعب المصري، كما قلنا قبل قليل، تعيش هذا المناخ. كانت بالتوالي مع الحزب الوطني ثم مع حزب الوفد. ومع أن ايدولوجيتها السياسية لم تكن تخلو من بصمات الانكفاء الإقليمي، إلا أن نزعتها القومية المصرية كانت ذات ملامح إسلامية شرقية بارزة. نعم إن ميولات وتأثيرات ليبرالية برجوازية علمانية بل اشتراكية أحياناً ، كانت تلمح، ضامرة تارة ونامية أخرى ، في أوساطهما، لكنها كانت من حيث الأساس استمراراً مطوراً لاتجاهات محمد عبده . في إطار كهذا لم تكن القومية المصرية دائرة مغلقة، معزولة، متفردة، بل حلقة في سلسلة ينتظم فيها العرب والمسلمون كافة. هذا التوجه لم يكن موقفاً ايدولوجياً فحسب، بل كان موقفاً سياسياً أيضاً : السلطة العثمانية ليست فقط دولة مسلمة لشعوب مسلمة، بل هي أيضاً الدولة التي تشكل دعامة نضال مصر ضد الاحتلال البريطاني.

في هذا المناخ الذي تشكل الهزيمة (وما تفرزه من استنقاع إقليمي) قاعدته، كانت حظوظ تفتح وعي قومي عربي خالص في مصر أو تسله إليها محدودة.

شنت حرب مزدوجة من الجانبين : الاتجاه القومي المصري الإقليمي ، المفرعن، التغربي ، رأى إلى النزعة القومية العربية بوصفها استحالة من استحالات الايدولوجيا الإسلامية ونتاجاً فرعياً من نتاجاتها وترميماً لها (لطف السيد، طه حسين، سلامة موسى، إلخ) ، الاتجاه التقليدي الإسلامي، متمثلاً بالأزهر، أدان النزعة القومية العربية بوصفها غير متفقة مع كونية الدين الإسلامي وتمرداً على سلطة مسلمة تحمي الإسلام من عدوان الغرب، وشقاقاً مع

شعب مسلم . نعم إن الإخوان المسلمين، متأثرين برشيد رضا، حاولوا تحقيق ضرب من المصالحة بين الإسلام والعروبة والوحدة العربية. فنص المبدأ الخامس من تعاليمهم على تأييد الوحدة العربية تأييداً كاملاً والسير بها نحو الجامعة الإسلامية (٨)، إلا أن هذه المصالحة بقيت شكلية : أولاً لأن مرتكز الوحدة العربية يتمثل في الحركة القومية العربية التي ينكرها الإخوان المسلمون إنكاراً قاطعاً ، ثانياً ، ما دامت الوحدة العربية مرتكزة على هذا الأساس الايديولوجي القومي العربي، فإن سير تطورها الواقعي لم يتخذ البتة، عندما أصبحت تحت قيادة عبد الناصر، وجهة السير بها نحو الجامعة الإسلامية ، ومن هنا موقفهم المعادي لها.

القيادة السياسية للحركة القومية المصرية (الحزب الوطني، ثم الوفد) كان موقفها موسوماً بالأحرى بالذرائعية : فكانت، مع انفتاحها على كل ما هو شرقي واسلامي ، تتساءل : ما الفائدة من الحديث عن القومية العربية ما دامت لا تشكل بعد قوة تتساند ومصر في مواجهة الاستعمار.

وهنا لا يسعنا سوى التذكير بعاملين لعبا ضد نمو النزوع القومي العربي في مصر: الأول موقف المهاجرين السوريين واللبنانيين المقيمين في مصر المدعم للاحتلال الإنكليزي (رغم جهودهم في ميدان العلمنة والتحديث) خلق في مصر شعوراً بالنفور مما هو عربي . الثاني دور الاستعمار الإنكليزي في الثورة العربية عام ١٩١٦ الذي عزز اقتناعاً كان منتشرأ ويثير الشبهات حول نزاهة وصوابية الحركة القومية العربية (٩).

هذا الحصار الذي ضرب حول الحركة القومية العربية ، عندما وضعها بين مطرقة النزعة القومية المصرية وسندان الايديولوجية الإسلامية التقليدية ، جعل تأثيرها هامشياً في تلك الفترة. لا شك في أن هذه الحركة كانت تحرز تقدماً مع تقدم الحركة الوطنية المصرية ضد الاستعمار، إلا أن هذا التقدم بقي جد محدود.

إن طلعت حرب، رائد البرجوازية الصناعية المصرية الحديثة، إذا كان يكتشف المشرق العربي منذ العام ١٩٢٥ ويتصور التقاء وتشاركاً بين مصر والأقطار العربية في بناء النصفه الاقتصادية، لكن من السذاجة بمكان الزعم

أن نزوع مصر العربي يمتح من هذا النبع البرجوازي . فالبرجوازية المصرية كانت بالأحرى متجهة إلى السودان بوصفه امتداداً لمصر، فضلاً عن أن التطور البرجوازي المصري، وهو تطور ذو طابع طرفي، مندلق وتابع، وبالتالي هزيل، كان قاصراً عن أن يوفر الأساس المادي والموضوعي لانبثاق نزوع أو وعي عربي في مصر.

إن القيادة الوطنية المصرية، وبخاصة سعد زغلول، وكان شاغلها الوحدة الوطنية بين المسلمين والأقباط ومنع الاستعمار الإنكليزي من أن يلعب بورقة الأقليات، كانت تأخذ بعين الاعتبار تحسس الكتلة القبطية من نزعة قومية، النزعة القومية العربية، ترى فيها، بسبب من اقتران العربي بالإسلامي، فكاً للرباط الموحد بن المسلمين والأقباط . ولقد لعب بالفعل هذا التوجس القبطي دوراً ملحوظاً في الحد من التطور القومي العربي لدى الوفد وتحوله إلى نزوع فاعل في سياسته. نعم إن شخصيات مرموقة ونافذة (مكرم عبيد في حزب الوفد مثلاً) كانت تزدد وعياً بأهمية الحركة القومية العربية، وإن عبد الرحمن عزام قد تحدث عن تطور صناعي مصري مطلوب يحتاج إلى "مدى حيوي " يتمثل بالعالم العربي (١٠)، لكن من الواضح أن صوت مكرم عبيد كان بعيداً عن أن يعبر عن هموم الوفد السياسية وأن عزام هذا، وعشرات السياسيين والجماعات والتنظيمات الداعية إلى التضامن أو الاتحاد العربي أو الوحدة العربية إنما ينتمون بالأحرى إلى جماعات تقليدية شرقية إسلامية ما قبل برجوازية.

هذه الحقائق مجتمعة، فضلاً عن أثر كارثة فلسطين على تطور الوعي القومي العربي في مصر، ثم اكتشاف عبد الناصر للوحدة العربية بوصفها القاعدة المتينة لتحرير المصري والعربي من الاستعمار، تبرز بشكل واضح تماماً دور العامل الخارجي، أي دور الهيمنة الإمبريالية، في توسيع الحركة القومية وتدعيم السير إلى الوحدة العربية.

عندما بادر رئيس الوزارة المصرية، مصطفى النحاس، بعد أن تلقى إشارة الضوء الأخضر من بريطانيا التي يلقي عليها العرب، بحق، المسؤولية الأساسية في تجزئة الوطن العربي، عبر تصريح لوزير خارجيتها في شباط/فبراير ١٩٤٣ يؤيد فيه "توثيق الروابط الثقافية

والاقتصادية، والروابط السياسية أيضاً بين الأقطار العربية"، إلى توجيه دعوة إلى الحكومات العربية للتشاور لعقد مؤتمر يتخذ ما يراه من القرارات محققاً للأغراض التي تنشدها الأمة العربية، لم تكن إزاء تحوّل نوعي في الوعي أو الموقف المصري من مسألة القومية العربية والوحدة العربية، ولكنه تقدم، وإن نسي محدود، لا يمكن إنكاره. فما دامت هذه الدعوة قد جاءت في سياق غير معاد للإمبريالية، بل تحت مظلة الإمبريالية، لذا كان طبيعياً أن لا تكون خطوة في سيرورة وحدوية، بل تبقى مجرد تنسيق للعلاقات وتوثيقها على أساس الأوضاع الإقليمية القائمة. وبكلمة إنه تنسيق تجزيئوي لا أكثر.

لكن الصراع العربي-الإسرائيلي الذي كان يتفاقم، وضع مصر في قلب الوطن العربي وفي معمران معاركه. تزايد الخطر الإسرائيلي واشتداد المقاومة الفلسطينية ضده كانا يلقيان صدى واضحاً في مصر، سواء لدى سواد الشعب المصري أو لدى المنظمات والهيئات ذات الطابع التقليدي الإسلامي المشرقي، إذ رأوا في الصهيونية خطراً يهدد شعباً تربطه مصر رابطة الجوار والدين. هذا الموقف الجماهيري من الخطر الإسرائيلي كان يفرض نفسه بهذا القدر أو ذاك من الجدية على الحكومات بقدر اقترابها من الجماهير أو ابتعادها عنها.

عندما أنهت إنكلترا انتدابها على فلسطين في ١٥ أيار/مايو ١٩٤٨، بعد أن توفرت للجماعات اليهودية إمكانات إقامة دولة صهيونية خاصة بها، كان اهتمام الشعب المصري بقضية فلسطين قد بلغ مدى فرض على فاروق، رغم تردد حكومة أحزاب الأقلية التي يرأسها النقراشي، الدخول في حرب ضد إسرائيل "التي تبقى فلسطين عربية". إن النتائج المفجعة التي حملتها الحرب والمخازي التي كشفتها، من أسلحة فاسدة وتواطؤ نوري السعيد وعبد الله مع الاستعمار الذي عرض الجيش المصري لهزائم وخسائر، وإن أعطت اليمين المصري الإقليمي حجة جديدة ضد القومية العربية والوحدة العربية ورضضت النزوع المصري إلى الوحدة العربية، إلا أن هذه الحرب كانت عنصراً حاسماً في إدانة النظام المصري لما قبل ثورة تموز/يوليو، وبالتالي في الإجهاز عليه، كما أن قيام إسرائيل علم مصر والنظام المصري الجديد الذي قام في ٢٣ تموز/يوليو، بالتجربة المباشرة، بعد أن تبددت ردود الفعل

اليمنية والإقليمية التي ذكرنا، أن إسرائيل خطر لا يمكن التعايش معه من جهة، وأن مواجهة هذا الخطر يحتاج إلى الوحدة العربية من جهة أخرى.

-٢-

في هذا المناخ السياسي، بل المناخ الفكري السياسي، عاش عبد الناصر وتكوّن فكره السياسي. ما يسم شخصية عبد الناصر هي قدرته على التعلم وعلى التقاط ما هو جديد في الواقع. من هنا كان وعي عبد الناصر في حالة تطور وتنام مستمرين.

في مصر، حيث تواجه الأمة مسألة وطنية ملحة وحاسمة، مسألة طرد الاحتلال البريطاني وتحقيق الاستقلال، كان الطلاب الجزء الأكثر حيوية والأكثر راديكالية في الحركة الوطنية المصرية. في هذا المناخ الطلابي، المسيس، الوطني، الراديكالي، عاش عبد الناصر، في البداية في الإسكندرية ثم في القاهرة، المركز الأكثر كثافة وحيوية ووعياً في مصر.

من الطبيعي أن تكون الايديولوجيا السياسية للحركة الطلابية المصرية جزءاً من الايديولوجيا السائدة بين القوى الوطنية المصرية. استقلال مصر كان مطلب العام والأساسي لهذه القوى، انطلاقاً من منظورات قومية مصرية منفتحة ضمناً انفتاحاً قوياً على نزعة شرقية إسلامية.

عندما كان عبد الناصر طالباً في المدارس الثانوية، كان حزب الوفد المصري هو الإطار السياسي الذي يضم الكتلة الأساسية من الأمة. لكن سلطان الوفد على الحركة الطلابية لم يكن في عمق واتساع سلطانه على الأمة. لقد كان المناخ السياسي للحركة الطلابية المصرية أكثر راديكالية بكثير من ايديولوجيا الوفد السياسية، ومن هنا لم يجتذب الوفد عبد الناصر. الحزب الوطني الذي كان أكثر تطرفاً من الوفد من الزاوية الوطنية، كان يضم ويحف، وبالتالي فإن راديكاليته ضد الاحتلال البريطاني، أصبحت بالأحرى موقفاً لفظياً مجانياً، ومن هنا أيضاً لم يجتذب عبد الناصر. الحركة الشيوعية لم تجتذب، بدورها، عبد الناصر، فتبعيتها السياسية للخارج كان عقبة أساسية أمام انضمامه إليها (١١). وكذلك الأمر

بالنسبة إلى حركة الإخوان المسلمين التي أنكر تعصبها الديني وطائفيتها.

إن حزب مصر الفتاة هو الحزب الذي استطاع أن يجتذب عبد الناصر في تلك المرحلة، فانتسب إليه وهو في السابعة عشرة، بعد فترة قصيرة من اشتراكه في الإسكندرية في العام ١٩٣٣ بمظاهرة (جرح خلالها) كان الحزب قد نظمها. بقي عبد الناصر مدة سنتين في هذا الحزب، ولكنه " تركه بعد أن اكتشف أنه رغم دعواه الكبيرة لا يحقق شيئاً واضحاً " (١٢).

لماذا كان مصر الفتاة هو الحزب الذي اجتذب عبد الناصر؟ وما الذي بقي من تأثيراته في روايتي وعي عبد الناصر؟ لقد كانت اتجاهات ودعاية حزب مصر الفتاة السياسية، فضلاً عن حضوره اللافت في الحركة الطلابية المصرية في تلك المرحلة، أكثر عنفاً من الوفد إزاء الاستعمار، كما كان الحزب معزوراً بين فترة وأخرى ، وهذان العاملان يبدو أنهما لعبا دورهما في اجتذاب عبد الناصر. عندما تحدث عبد الناصر عما يتذكره عن وعيه في تلك الفترة بين بأنه " قد مضى بعد ذلك زمن طويل قبل أن تتبلور أفكاره ومعتقداتي وخطتي... " (١٣). لكن هذه الحقيقة ينبغي ألا تجعلنا نضرب صفحاً عن تأثيرات حزب مصر الفتاة المترسبة في قرارة ايدولوجيته عموماً ، وفي وعيه العربي خصوصاً . لا شك في أن ايدولوجيا عبد الناصر كانت تتطور باستمرار، كما ذكرنا قبل قليل، لكن التطور لا يعني المسح والتجاوز، لا يعني الإلغاء، إذ إن ايدولوجيا أشبه ببنيان ذي سافات تتكدس الوحدات فوق الأخرى. فالسافة الأدنى تصبح أضعف تأثيراً ، وتذهب إلى درجة الانحفاء والتلاشي، بقدر ما تتكدس فوقها من سافات أخرى ، وبقدر ما تكون هذه السافات الأخرى مغايرة أو مناقضة لما قبلها.

لقد كانت ايدولوجيا السياسية لحزب مصر الفتاة نهب تأثيرات عديدة متباينة، تقليدية وشبه حديثة ، قومية مصرية، إسلامية، عربية، بل لصق بها بعض تظاهرات الفاشية . لكن مما لا شك فيه أن هذا الحزب كان " على رأس الأحزاب التي عملت للفكرة العربية في مصر " (١٤). ومع أن النزوع القومي المصري كان ملحوظاً في ايدولوجيته السياسية في البداية، إلا أنه كان في

الوقت نفسه يؤكد بقوة على روابط مصر بالعالم العربي وزعامتها عليه، ويولي اهتماماً دائماً وجدياً للقضايا العربية، بل إن زعيمه، أحمد حسين، طالب منذ حوالى عام ١٩٣٩ بتحقيق الوحدة العربية قبل الوحدة الإسلامية، وقال إن الروابط القائمة بين العرب تؤهلهم لأن يعتبروا أنفسهم أمة واحدة، وحدد القومية العربية بوحدة اللغة والدين والثقافة والإيمان (١٥).

في المناخ العربي الإسلامي لحزب مصر الفتاة الذي عاش فيه عبد الناصر مدة سنتين، أُلقيت أولى بذور الوعي القومي العربي في ايدولوجيا عبد الناصر السياسية. والحقيقة أن هذا المناخ هو الذي يفسّر كيف أمكن طالباً ثانوياً، في مناخ سياسي عام همّه استقلال ما، وأفقه الإقليمية، عفوية أكانت أم واعية، أن ينتقل إلى بدايات وعي آخر، وعي أشمل وأعمق، يتجاوز الوعي القومي المصري الإقليمي.

رداً على الكاتب الإنكليزي ديزموند ستيوارت الذي سأله عن الوقت الذي بدأ يشعر فيه بالعروبة، أجاب عبد الناصر:

"ليس هناك وقت معين، لقد بدأت طلائع الوعي العربي تتسلل إلى تفكيري وأنا طالب في المدرسة الثانوية، عندما كانت مشاعري وإحساساتي تتفاعل مع كل ما يدور في الوطن العربي من أحداث، وكان أهم الأحداث التي ملكت علي تفكيري في ذلك الوقت هي ثورة العرب في فلسطين ثم الفظائع الوحشية التي كان يرتكبها الفرنسيون في سوريا... " (١٦).

هذا الرباط العاطفي بالأمة العربية، العاطفي لكن الثمين والعميق، بل والمنبئ عن غريزة ثورية صائبة، كان يربك عبد الناصر ويشده في الوقت نفسه. فعلى الرغم من أن الوعي العربي موصول بجذر ما إسلامي، إلا أنه يبدو أن عبد الناصر الذي يؤرقه إذلال الحاضر وبؤسه، كان يفتش على الدوام عن مبررات راهنية ومنفعية وعقلانية لنزوعه القومي العربي، ومن هنا تساؤلاته عن أسباب خروجه متظاهراً كل عام بمناسبة وعد بلفور.

"... وحين كنت أسائل نفسي في ذلك الوقت لماذا أخرج في حماسة، ولماذا أغضب لهذه الأرض (أرض فلسطين) التي لم أرها ، لم أكن أجد في نفسي سوى أصداء العاطفة " (١٧) .

واضح أن وعي عبد الناصر كان يتقدم في هذا الاتجاه، اتجاه اكتشاف أساس منفعي راهني لعاطفته العربية التي تشده إلى باقي أجزاء الوطن العربي، إلا أن هذا التقدم الذي أحرزه في الكلية الحربية، ثم في كلية أركان الحرب كطالب، لم يكن كافياً : لقد اكتشف وحدة تاريخ المنطقة من خلال دراسة تاريخها، إلا أن المبررات الراهنية لهذه الوحدة لم تكن، في تلك الفترة، قد توضحت أو أكدت نفسها على رؤيته السياسية. لا شك في أن هذا الاكتشاف لوحدة تاريخ المنطقة العربية يشكل خطوة إلى أمام في بلورة وعي عبد الناصر القومي العربي، إلا أنه لم يكن ليشكل قفزة حاسمة نوعية تجعل الوحدة العربية بمثابة توجه أو هدف ينبغي الوصول إليه. مع ذلك فإن هذ العاطفة العربية بقيت عنصراً فاعلاً في الايديولوجيا السياسية لعبد الناصر. فما إن أقبلت نذر كارثة فلسطين بصدور قرار التقسيم في ٢٩ تشرين الثاني/ نوفمبر عام ١٩٤٧، حتى اجتمعت اللجنة التنفيذية للضباط الأحرار، بدافع من عبد الناصر على الأرجح، وقررت مساعدة المقاومة في فلسطين (١٨) .

في الصراع العربي- الإسرائيلي لفترة قبل الحرب وفترة الحرب نفسها، كان عبد الناصر لا يزال نهياً بين عواطفه العربية وروابطه المصرية، حيث كانت تختلط حيناً وتتمايز حيناً آخر. لا شك في أن تجربة هذه الحرب قد دفعت وعيه القومي العربي إلى أمام، لكن نزوعه القومي المصري بقي راجحاً ، وإن كان نزوعه العربي أصبح وازناً . يقول عبد الناصر:

"... ولما بدأت أزمة فلسطين كنت مقتنعاً في أعماقي بأن القتال في فلسطين ليس قتالاً في أرض غريبة وهو ليس انسياقاً وراء عاطفة، وإنما هو واجب يحتمه الدفاع عن النفس.

"وكننت مؤمناً أن الذي يحدث لفلسطين كان يمكن أن يحدث، وما زال احتمال حدوثه قائماً ، لأي بلد في المنطقة ما دام مستسلماً للعوامل والعناصر والقوى التي تحكمه الآن ، فقد كنا نحارب في فلسطين ولكن أحلامنا كلها في مصر،

كان رصاصنا يتجه إلى العدو الرابض أمامنا في خنادقه، لكن قلوبنا كانت تحوم حول وطننا البعيد الذي تركناه للذئاب ترعاه... وكان حديثنا الشاغل وطننا الذي يتعين علينا أن نحاول إنقاذه " (١٩).

هنا في هذا النص الذي لم يكتب خلال حرب فلسطين، بل بعدها بحوالى ست سنوات، لا نزال نرى عبد الناصر غير حاسم وغير قاطع بين صورة جديدة اكتشفها وصورة قديمة أمسك بقصورها ومحدوديتها. لقد بقيت مصر هي الوطن، أحلامه هناك، وفجيئته هناك وهمومه هناك أيضاً. فلسطين لم ترق بعد، بالطبع، إلى مرتبة الوطن، ولكنها ليست أرضاً غريبة.

هذا الاكتشاف الذي يعتبر الدفاع عن عروبة فلسطين (وهي ليست الوطن وليست أرضاً غريبة في آن) واجباً يحتمه الدفاع عن النفس هو بداية تلمس مفهوم تحرري وعضوي لمسألة الوحدة العربية. إن هذه الرؤية التي قد يعتبرها البعض منطوية على قصور ما في الوعي القومي العربي (وهي كذلك بمعنى ما) تتفوق بما لا يقاس من جهة على هؤلاء القوميين العرب الذين حسموا مسألة الوحدة العربية استناداً إلى مبررات وعوامل سلفية، ومن جهة أخرى على النظرة التي كانت منتشرة في الأوساط المصرية التي، وإن كانت تعترف بروابط الدين والجوار، بالشعب الفلسطيني، لم تلتقط جدية التحدي والتهديد الإسرائيلي لمصر.

هذه المسافة بين الوعي المصري والوعي العربي لدى عبد الناصر تضيق شيئاً فشيئاً حتى تكاد تتلاشى مع نمو وعيه التاريخي أولاً، ومع إدراكه ترابط ما هو عربي بما هو عالمي ثانياً، وأخيراً مع سير تطور الأحداث والصراع مع الاستعمار. عبد الناصر، المدرّس في كلية أركان الحرب المصرية، يلتقط، في العام ١٩٥١، خلال دراسته المشكلات الاستراتيجية الخاصة بمنطقة الشرق الأوسط، خطوط القوة في سير تطور الوطن العربي، منذ أيام الحروب الصليبية على الأقل، ويكتشف ارتباط التسلط الأجنبي على الوطن العربي بمسألة التجزئة العربية. قال عبد الناصر:

"... في العام السابق للثورة، عام ١٩٥١ تبلورت في ذهني القومية العربية كمذهب سياسي. كنا ندرس في كلية أركان الحرب المشكلات الاستراتيجية الخاصة بمنطقة الشرق الأوسط، وكنت قد درست تاريخ العرب منذ أقدم العصور

وعرفت أنه عندما كان العرب وحدة متماسكة استطاعوا رد المعتدين على أعقابهم، كما حدث أيام الحروب الصليبية. لكن بعد أن فرق المستعمرون بين العرب أصبحوا عرضة للهزيمة وفريسة للسيطرة الأجنبية. وكانت هذه الحقيقة ماثلة أمام عيني طوال فترة المناقشة في العام السابق للثورة سنة ١٩٥١، التي كانت تدور حول وسائل الدفاع عن مصر. ولأول وهلة أتضح لنا أن مصر، مثلها في ذلك مثل كل جزء من أجزاء الوطن العربي، لا يمكن أن تضمن سلامتها إلا مجتمعة مع كل شقيقاتها في العروبة في وحدة متماسكة قوية. والشئ الثاني هو أن موقع مصر الجغرافي والاستراتيجي التاريخي كان دائماً نقطة الضعف بالنسبة لها، وأنه بسبب هذا الموقع الممتاز تسابقت الدول إلى احتلالها... لذلك كان هدفنا هو أن نجعل من هذا الضعف قوة... " (٢٠).

إلا أن عبد الناصر يتلمس قاعدة لوحدة المصير هذه تتمثل في وحدة للشعب العربي تتجلى في وحدة اللغة ووحدة التاريخ ووحدة الشاعر التي ينبثق منها كلها شعور واضح قوي بمصير مشترك. فالملتقى التحرري العربي الشامل ليس مجرد رغبة مثالية، بل يتمتع بركائز موضوعية في الواقع العربي، هذه الركائز الموضوعية تتمثل في هذا الرباط الذي يشد الشعب العربي ويجعل منه، رغم نقص الاندماج ورغم التخلخل، كتلة بشرية واحدة متميزة من غيرها. في تشرين الأول/ أكتوبر عام ١٩٥٢ صرّح عبد الناصر لصحافي هندي :

"... العالم العربي ليس إلا طريقاً عسكرية عالمية... منذ زمن طويل انطلقنا من قلب شبه الجزيرة العربية نحو فلسطين ومصر والقيروان وفاس، نحو الشمال حتى قرطبة، وإشبيلية ولشبونة وليون في فرنسا. ولم يعد أحد من الذين انطلقوا في هذه المرحلة إلى الجزيرة العربية لأنهم لم يشعروا بالغربة في تلك البلدان.

"وفي زمن آخر وصلت قافلة من البنائين تضم أناساً من بني هلال وبني سليم وبني مرة، فانتشروا في أقطار الوطن العربي وتركوا في كل عائلة عمّاً أو خالاً... وكل أولئك المهاجرين كانوا عرباً... وأوروبا الصليبيين زحفت على غرناطة والقدس، على أنطاكية ودمياط وقرطاجة، لأن هذه البلدان كانت عربية في نظرهم، كانوا على حق، فكل هذه

البلاد لنا. ما همّ أن يغضب اليوم رؤساء أوروبا عندما نقول إن هذه البلدان لنا: فهم قالوا هذا قبلنا" (٢١).

ورداً على سؤال آخر، حدّد الوطن العربي كما يلي :

"... إنني أعرف حدود العالم العربي. وأنا لا أتكلم بصيغة المستقبل بل أفكر وأعمل كما لو كان كل شيء ماثلاً أمامي. إن حدود العالم العربي تقف حيث لا ترجع دعايتي أي صدى. هناك يبدأ شيء آخر، عالم أجنبي لا يخصنا..." (٢٢).

هكذا، ببساطة، من دون اللجوء إلى نظريات، بل استناداً إلى ما يشبه المعاينة المباشرة للواقع، المدعومة بتذكر تاريخي، يضع عبد الناصر حدوداً واضحة مميزة للعالم العربي. من هذه الحدود، من هذه الوحدة التي يتمتع بها الشعب، ينبثق المسعى الموحد لهذا الشعب إلى التحرر.

هذا الأساس الموضوعي للوحدة العربية الذي تسوّغه بصمات التاريخ وتمليه ضرورات الحاضر وتستدعيه آمال المستقبل، هو الذي جعل عبد الناصر ينجو، بشكل عام، من الردة الانعزالية التي اجتاحت الوسط السياسي المصري في أعقاب الهزيمة الأولى أمام إسرائيل عام ١٩٤٨، ردة تتصل بجذورها إلى النزوع القومي المصري الإقليمي، ومحرضها الاعتقاد الذي ساد في مصر من أن الدول العربية الأخرى قد خانت مصر في هذه الحرب، ومبررها نظرة مبتسرة تزعم أن إسرائيل ليست خطراً على مصر (شأن المشرق العربي الآسيوي)، وأن سيناء تمّ بينها وبين إسرائيل " درعاً عظيماً واقياً من الرمال " (٢٣). وجاءت القوى الرجعية والعميلة لتضع هذه المبررات والحجج في ترسانتها الدعائية وتضخمها إلى أقصى حد في محاولة لتكريس عزلة مصر (٢٤) التي اهتزت قبل الحرب ومعها.

عندما انفجرت في العام ١٩٥٢ ثورة ٢٣ تموز/ يوليو، كان المزاج السياسي المصري العام مزاجاً انعزالياً، كما ذكرنا. إن نتائج الحرب والظروف التي رافقتها قد وجهت ضربة لعملية تبرعم الوعي العربي في مصر التي كانت آخذة في النمو مع توسع واشتداد الكفاح الوطني المصري بعد الحرب العالمية الثانية ضد الاستعمار الإنكليزي.

فما دام العرب أصفاراً ، والاحتلال الاستعماري قائماً ، لذا ينبغي ألا تشغل مصر أو الحركة الوطنية المصرية نفسها بالمسألة العربية ، بل إن عبد الناصر نفسه قد تأثر بهذا المزاج بعض التأثير ولفترة ما، وبخاصة في أعقاب حرب فلسطين . لم يكن تنظيم الضباط الأحرار بعيداً عن هذا المزاج الانعزالي حتى بعد انفجار ثورة ٢٣ تموز/ يوليو. إلا أن عبد الناصر، الاستراتيجي، الذي رأى، بعد أن عاد من الحرب في فلسطين ، أن " المنطقة قد أصبحت كلاً واحداً سرعان ما تغطي هذا المزاج " ما دامت المنطقة واحدة، أحوالها واحدة ، مشاكلها واحدة، مستقبلها واحد... والعدو واحد مهما حاول أن يضع على وجهه من أقنعة مختلفة ، فلماذا أشتت جهودنا؟ . ومن هنا جاءت معارضة عبد الناصر، وحده تقريباً، لهذا التيار الانعزالي ، بل الأصح الانكفائي الذي كان يقيم على تنظيم الضباط الأحرار، التيار الصريح الذي كان يقول "مصر أولاً"، وبالتالي، كان يعتبر انغمار مصر في الشؤون العربية " ترفاً لا تقوى مصر عليه، وأنه يجب عليها أن تعزل نفسها عن أمور السياسة العربية المضطربة وتركيز جهودها حول مشاغلها الداخلية". ما إن تغلب عبد الناصر على مرارة حرب فلسطين لعام ١٩٤٨، حتى تبدد ذلك المزاج الانعزالي الذي كان، كما أثبتت تطورات الأحداث، سطحياً ومؤقتاً في منظورات عبد الناصر القومية. وخلافاً لمحمل رفاقه، فإن الدرس الذي أستخلصه من حرب فلسطين هو حاجة العرب المصرية إلى التضامن والوحدة ، وذلك لأن الانعزال الإقليمي ليس طريق السلامة بل الطريق الذي يفتح الباب واسعاً أمام إعادة أو تثبيت الهيمنة الاستعمارية وتوسع السرطان الصهيوني . منظور عبد الناصر الكفاحي الراديكالي كان يرى أن من الخرق القول إن العزلة تؤدي إلى السلامة، بل بالعكس فإن العزلة الإقليمية هي التي أوقعت العرب في براثن الاستعمار. وفضلاً عن ذلك فإن منظور عبد الناصر البعيد المدى لعملية البناء القومي الكاملة التحرر من الإمبريالية والمنفعة في حالات الصدام الأكيدة هو الذي جعله يتجاوز شرك المنطق الانعزالي ببساطته الساذجة من جهة، وانهزاميته من جهة ثانية.

لا شك في أننا لا نزال بعيداً عن تبلور رؤية محددة، واضحة، إيجابية لدى عبد الناصر، رؤية تستلهم بناء

دولة مشخصة للوحدة لا مجرد توجه عريض نحو تضامن عربي يقف في وجه الاستعمار. لقد كانت الوحدة كبناء سياسي فعلي أملاً بعيداً ، لا بنداً مدرجاً في أمر اليوم . ففي أواخر العام ١٩٥٣ ، سئل عبد الناصر من قبل صحافي أوروبي عما إذا كان يعتقد بإمكان تحقيق أحد أشكال الوحدة العربية التي كان يتحدث عنها في حينه ، فأجاب:

" كلا. أولاً بسبب المصالح المتضاربة والمتنافسة بين العائلتين المالكتين السعودية والهاشمية. ثم لأن هناك بلدانا عربية لا تزال تخضع لنفوذ أجنبي كلي أو جزئي. لكن بالإمكان أن تبدأ هذه الوحدة متواضعة باتفاقات اقتصادية ودفاعية، كالتى تعتمدونها في أوروبا" (٢٥) .

إن انتقال طموحات عبد الناصر القومية العربية من نزوع إلى مشروع ، أي نقل الحركة القومية العربية بقيادته لمشروعها الوحدوي من مشروع بالقوة إلى مشروع بالفعل، جاء حصيلة سلسلة من المصادمات مع الاستعمار بلغت ذروتها وتتويجها في حرب السويس، كما سنرى في ما بعد. فلولا هذه المصادمات ما كان للقشرة الإقليمية أن تنكسر فينتقل العرب، في عصر عبد الناصر، من عصر الحلم بالوحدة إلى عصر الوحدة.

لكن لا ينبغي لهذه الرؤية أن تفسر على نحو مبتسر ومشكل : أولاً، إن مصر المندجة ليست سوريا المخلخلة قومياً والجزأة سياسياً . ثانياً ، لأن عبد الناصر لم يكن ذلك القومي العربي التقليدي المشرقي. إلا أن هذه الحقيقة لا تنال في أي حال من عمق إيمان عبد الناصر بالوحدة التي تربط الأمة العربية ككتلة بشرية متجانسة ومترابطة بوجه عام . هذا الإيمان بوحدة الأمة العربية هو الذي كان وراء دعم عبد الناصر لثورة الجزائر وهي في فترة الإعداد في العام ١٩٥٣ ، وهو أيضاً الذي كان وراء رفضه، وهو يفاوض الإنكليز، ضم تركيا إلى الدفاع المشترك مع الدول العربية الأخرى.

-٣-

إن سيرورة تفتح وعي عبد الناصر القومي العربي كانت مرتبطة بالأحرى بممارسته السياسية كمناضل وكقائد لبلد يواجه مسألة الهيمنة الإمبريالية مواجهة لا مصالح فيها، قبل أن تكون مرتبطة بتوجهه أيديولوجي. فإشارته

إلى العام ١٩٥١، العام السابق للثورة، بوصفه العام الذي تبلورت فيه القومية العربية كمذهب سياسي في ذهنه، ينبغي أن تربط ، دونما خوف من قسر أو تعسف، بكون الدول الاستعمارية الكبرى كانت تمهد في ذلك الحين لمشروع منظمة الدفاع عن الشرق الأوسط ، ولم تلبث أن طرحته على مصر في ١٣ تشرين الأول/ أكتوبر ١٩٥١ ودعتها إلى الانضمام إليه.

في وجه هذه المحاولة التي كانت ترمي إلى تمويه وتحديد الهيمنة الإمبريالية على الوطن العربي من جهة، وتطوير الاتحاد السوفياتي مجزأ عسكري عدواني من جهة أخرى ، توضحت وتأكدت في ذهن عبد الناصر القومية العربية كإطار يربط هذه الشعوب وكدافع إلى التكتل في وجه محاولة الغزو الإمبريالية الجديدة هذه. إن الإمبريالية هي التي طرحت مجدداً ومجددة، على عبد الناصر ومصر والعرب عموماً ، واقع كون الشرق الأوسط يشكل كتلة إقليمية واحدة لا يمكن فصل أجزائها عن بعضها. لقد التقط عبد الناصر هذا التصور الإمبريالي الصحيح عن الواقع العربي، وأدار حده ضد الهيمنة الإمبريالية : نحن العرب كتلة واحدة، بل نحن أمة واحدة، وبالتالي فإن الدفاع عن أرضنا من شأننا نحن، وحدنا.

في تأملاته التي أعطاها اسم فلسفة الثورة، التي كتبت على ما يبدو في أواخر العام ١٩٥٣، ونشرت في العام ١٩٥٤، تبرز الموضوعات التي تسمى في المصطلحات الماركسية بـ "العالمية" أو "عالمية العالم"، كنقطة انطلاق في رؤية عبد الناصر للواقع المصري والعربي. في هذا العالم العالمي، لم يعد ثمة مجال لعزلة، وبخاصة بالنسبة إلى مصر، حيث تحاصرها ضغوط يفرضها الزمان الذي تعيشه ويستقدمها المكان الذي تقع فيه.

هذا العالم، وبخاصة عالم ما بعد الحرب العالمية الثانية الذي قلص حجمها التقدم التكنولوجي المذهل، والذي تنتصب فيه قوى دولية عملاقة، ساحقة، لا في محالبها فحسب، بل في ظلها أيضاً، لم يعد مجال لاعتبار لشعوب متناثرة، قزمة، ومتأخرة أيضاً. في حالة كهذه يبقى الأساس الموضوعي لاستقلال حقيقي للشعوب الصغيرة، ناهيك عن المتأخرة، هشاً مثلوماً ومضعفاً. هذه الحقيقة تصدق بشكل أخص على مصر التي تشكل ما يمكن أن يسمى

نقطة المركز في الوطن العربي الذي يحتل بدوره ، موقعاً استراتيجياً حساساً في العالم .

في مواجهة هذا العالم المتشابك، المتقلص، الضاغط ، حيث يفرض الاستعمار على الوطن العربي "حصاراً قاتلاً غير مرئي " ، هذه "المجموعة من الشعوب العربية المتجاورة، المترابطة بكل رباط مادي ومعنوي يمكن أن يربط مجموعة من الشعوب " ، رباط جعل " من أرضنا منطقة واحدة لا يمكن عزل جزء منها عن كلها، ولا يمكن حماية مكان منها بوصفه جزيرة لا تربطها بغيرها رابطة"، ينبغي أن تتجمع في كفاح واحد مشترك : " ما دامت المنطقة واحدة وأحوالها واحدة ومشاكلها واحدة ومستقبلها واحد والعدو واحد... فلماذا تشتت جهودنا؟".

وما دامت المسألة بالنسبة إلى عبد الناصر هي، من حيث الجوهر، مسألة تحرير من الهيمنة الإمبريالية، لذا كان طبيعياً أن يمد بصره إلى أبعد من الدائرة العربية، إلى الدائرة الأفريقية والدائرة الإسلامية. هل كان عبد الناصر إزاء مجرد دوائر جغرافية ، والدائرة العربية مجرد واحدة منها ، وتبحث فيها مصر عن "مجالها الحيوي وميدان نشاطها ودورها الإيجابي في هذا العالم المضطرب؟". وبصريح العبارة هل كنا فقط إزاء " إمبراطورية عربية" هي توسيع مطور ومقنع لنزعة قومية مصرية، كما يخلو لكثير من الكتاب الغربيين قوله ؟ هذا ما ينبغي لنا أن نتبينه.

واضح أن عبد الناصر، في فلسفة الثورة، وإن كان قد أفرد لمصر مكاناً متميزاً في الدائرة العربية، إلا أنه أعلن بوضوح قاطع انتماء مصر إلى الدائرة العربية. فالدائرة العربية هي دائرة وطنية، هي الدائرة التي تشكل مصر جزءاً منها، أما الدائرتان الإسلامية والأفريقية فتبدوان بمثابة دائرتين قريبتين أو صديقتين للدائرة العربية في صراعها ضد الاستعمار. هذا من جهة، ومن جهة أخرى ، فإن عبد الناصر لم يكسر القوقعة الإقليمية المصرية ليقع في قوقعة إقليمية عربية. إن اتجاه عبد الناصر هذا، الاتجاه الأفريقي الإسلامي الذي تجلى في فلسفة الثورة إنما هو امتداد مطور لاتجاه قائم في أيديولوجيا الأفغاني ومحمد عبده، التي لونت حتى النزعة القومية المصرية الإقليمية. عندما كتب عبد الناصر،

فلسفة الثورة، لم يكن بعد، لا من حيث تطوره الايديولوجي ولا من حيث ممارسته السياسية، قد عانق ما أصطلح على تسميته الآن بالعالم الثالث، فاقصر على جزء من هذا العالم المضطهد الكادح الذي يقع في مدى رؤيته، جغرافياً وتاريخياً، إذ إن السياق الذي تحدث فيه عن هذه الدوائر كان سياق كفاح ضد الاستعمار، ولا ينطوي بالتالي على نزعة دينية أو إقليمية.

بالطبع، لا يسعنا أن ننكر العنصر الديني في ايديولوجيا عبد الناصر كما تجلت في فلسفة الثورة، إلا أنه بقي مجرد عنصر، فالدائرة الإسلامية لم تخص إلا بصفتين (والدائرة الأفريقية بصفحة واحدة)، أما الدائرة العربية وقضية فلسطين فتخص بخمس عشرة صفحة، وهذا يبين أن العنصر المهيمن في ايديولوجيا عبد الناصر هو العنصر القومي، همومه كانت قوم، وقد بقيت كذلك حتى وفاته، حول مصر المتحررة القوية، وفضلاً عن ذلك فإن حديثه عن الدائرتين الإسلامية والأفريقية كان حديثاً عن دائرتين برّانيتين، أما الدائرة العربية فقد تحدث عنها بوصفها الدائرة الجوانية، الدائرة الأكثر أهمية بالنسبة إلى مصر والأوثق ارتباطاً بها... فلقد "امتزجت معنا في التاريخ وعانينا معها نفس الحن وعشنا نفس الأزمات، وحين وقعنا تحت سنايك خيل الغزاة كانوا معنا تحت نفس السنايك".

في منظور عبد الناصر، في فلسفة الثورة، حيث المسألة المباشرة والملحة هي، كما ذكرنا، الخلاص من الاستعمار، يمكن مصر أن تلعب الدور الأكثر أهمية والأكثر إيجابية لا اعتبارات تتعلق بالماضي فقط، بل لمبررات تتعلق بالحاضر أيضاً. وهذا الدور، رغم أن عبد الناصر ينفي أنه دور زعامة، إلا أنه يقول إنه ليس باستطاعة أحد غير مصر القيام به، إنه دور تفاعل وتجاوب مع كل هذه العوامل يكون من شأنه تفجير الطاقة الهائلة الكامنة في كل اتجاه من الاتجاهات المحيطة بها، ويكون من شأنه خلق قوة كبيرة في هذه المنطقة ترفع من شأن نفسها وتقوم بدور إيجابي في بناء مستقبل البشر.

في حديثنا، في مكان آخر من الكتاب، عن وحدة العام ١٩٥٨ بين مصر وسوريا، سنتناول مسألة ما يسمى بـ "الاستعمار المصري" ببعض التفاصيل، أما الآن فنكتفي

بهذه الملاحظات : أولاً ، عندما كتب عبد الناصر فلسفة الثورة كانت مصر من جهة لا تزال محتلة ، وكانت من جهة أخرى تعاني هجوماً ضاعطاً يهدف إلى إدخالها في مخططات الغرب وأحلافه الإمبريالية، وبالتالي : فمن الخرق الزعم بأن بلداً مستعمراً، متأخراً ، تطوره البرجوازي تطوّر تابع ومندلق، يمكن أن يلد نزعة استعمارية. ثانياً ، لا في تلك الفترة ولا في التي تلتها حتى العام ١٩٥٨ كان عبد الناصر متجهاً إلى إقامة بنيان سياسي موحد. لى يكن عبد الناصر قد قطع المسافة بين تضامن عربي ووحدة عربية، لقد كان متجهاً بالأحرى إلى ضرب من تضامن عربي ضد الاستعمار. ثالثاً ، إن عبد الناصر لم يكن يتعسف على الواقع عندما كان يسند إلى مصر هذا الدور المتميز، الوازن، في حركة الشعب العربي المعادية للاستعمار، فهذا الدور يعترف به الإمبرياليون والإقليميون وأنصار التجزئة أيضاً ، ولكنهم كانوا يطالبون مصر وعبد الناصر بالكف عن ممارسته والانزواء في عزلة لا بد من أن تبقي مصر، موضوعياً ، تحت مظلة إمبريالية. رابعاً في سيرورة تقدم وعي عبد الناصر القومي والمصري ذي التلاوين الشرقية والغربية الإسلامية إلى وعي قومي عربي، من الطبيعي أن يرى إلى الدائرة العربية بمثابة حصن يحيط بمصر ويحميها وأن يرى إلى مصر بوصفها مركز هذه الدائرة، وأن " نطاق سلامتنا (سلامة مصر) يقضي علينا أن ندافع عن حدود إخواننا (الشعب الفلسطيني) الذي شاءت أحكام القدر أن نعيش معهم في منطقة واحدة".

هذه الأفكار التي أوردها عبد الناصر في فلسفة الثورة قد صيغت، كما ذكرنا، في سياق أحداث وتطورات كانت تتفاعل في ذلك الحين، ولم تلبث أن تبلورت محددة خطوط القوة في موقف عبد الناصر الاستراتيجي الذي استمر يلهم سياسته التكتيكية ويؤثر في اقتناعاته السياسية-الايدولوجية حتى آخر أيامه.

في الوقت الذي كانت فيه القيادة المصرية منخرطة في مفاوضات مع إنكلترا تهدف إلى تحقيق جلاء القوات العسكرية الإنكليزية من أراضي مصر، كانت، من جهة، محاولات أمريكا الإنشاء الحزام الشمالي ضد الاتحاد السوفياتي تتبلور وتهدد بابتلاع العراق، ومن جهة أخرى كانت بريطانيا تبذل وسعها لربط إجلاء قواتها عن مصر

بموافقتها على الدخول في حلف عربي امبريالي يحفظ ويجدد مركزها في الشرق الاوسط .

هذه المحاولات الامبريالية جعلت سياسة عبد الناصر تأخذ شكلاً أكثر وضوحاً ومنحى أكثر راديكالية. ففي أواخر كانون الأول / ديسمبر ١٩٥٣ عقد عبد الناصر سلسلة اجتماعات شكلت، بالقرارات التي اتخذت فيها، منعطفاً في سياسة ثورة ٢٣ تموز/ يوليو العربية (٢٦) ومنعطفاً تاريخياً في التطور الحديث للوطن العربي في آن. أحد أهم هذه القرارات كان التالي : "إقامة كتلة عربية حرة من أي تأثير استعماري لحماية مصالح الشعوب العربية والأفريقية والإسلامية. وعقد معاهدة تربط هذه الشعوب العربية معاً".

في هذه القرارات التي جاءت حصيلة مرحلة كانت خلالها ثورة ٢٣ تموز/ يوليو تتقرب الطريق إلى تحرير مصر الكامل والكلي من الهيمنة الاستعمارية كي يكتشف عبد الناصر صيغة إيجابية ما لرفض الهيمنة الإمبريالية التي تمثلت في عدم الانحياز، ويكتشف في الوحدة العربية، بل الأخرى التضامن العربي، القاعدة الموضوعية لرفض الهيمنة الإمبريالية، وبالتالي لممارسة سياسة عدم الانحياز ممارسة فعلية جدية. ها هنا نلمس بوضوح الطابع الراديكالي والثوري لمنظور عبد الناصر الوحدوي . في الوقت الذي ينبذ فيه عبد الناصر استبدال الخضوع بشبه الاستقلال أو باستقلال نسبي ضمن دائرة النفوذ الإنكليزية (وكانت القوى الوطنية الأكثر تشدداً، كالوفد مثلاً ، لا تطالب بأكثر منه) وينتقل إلى موقف تطلب الاستقلال الكامل والكلي، يكتشف الوحدة العربية، بوصفها الأرضية الصلبة لهذا الاستقلال الكامل والكلي. هنا، في هذه النقطة بالذات، نرى كم كان وعي عبد الناصر أكثر انطباقاً على حاجات التحرر العربي من المواقف الأخرى : الانعزالية المصرية أولاً ، القومية العربية المشرقية التقليدية التي حولت الوحدة العربية بالأحرى إلى أسطورة سلفية مقطوعة أو ضيقة الصلة بسياقها التحرري ثانياً ، وأخيراً الماركسية العربية الأقلوية التي كانت تضع الوحدة العربية على الرف حيناً أو تناوئها حيناً آخر.

عندما تابعت القوى الإمبريالية تنفيذ مخططاتها في إقامة الأحلاف، وأعلنت في ٢ نيسان/ أبريل ١٩٥٤ الخطوة الأولى الممثلة بالاتفاقية الباكستانية- التركية، كان رد عبد الناصر كالتالي : "يجب ألا تنضم أي دولة عربية إلى الحلف، فهو حلف غير دفاعي يتجاهل مصالح الشرق الأوسط ، ويهدف في الوقت نفسه إلى تخريب عمل جامعة الدول العربية". هنا نرى عبد الناصر الذي وعى انتماء مصر العربي، يتخذ موقفاً ينطوي على رفض معتدل اللهجة، ما دامت الاتفاقية لم تشمل بلداً عربياً ، إنه بالأحرى موقف تحذير من المستقبل، وتحذير من محاولة ضم بلد عربي إلى هذه الاتفاقية. وبالفعل فما إن بدا أن الحكومة العراقية في سبيلها إلى الانضمام إلى هذه الاتفاقية التي أصبحت تعرف في ما بعد بحلف بغداد، حتى أصبحت معارضة عبد الناصر أكثر حدة وتوسعت لتطال الغرب الإمبريالي. وفي محاولة لتدارك انضمام العراق إلى هذه الاتفاقية، جرى إيفاد صلاح سالم إلى العراق، حيث عقد في سرسنة، في الأسبوع الثالث من آب/ أغسطس ١٩٥٤ مباحثات مع نوري السعيد وعبد الإله لم تؤد عملياً إلى تغيير توجه العراق نحو الانضمام إلى هذا الحلف الاستعماري. إن حوار عبد الناصر ونوري السعيد حول هذه المسألة يقدم أوضح صورة للعالم العربي الذقي كان والعالم العربي الذي يتمخض والذي سيكون: عالم قديم كان راضياً سادراً في الحارة الاستعمارية، وعالم جديد أخذ يضيق بهذه الحارة ويناضل لتكسيدها، عالم قديم يتداعى كان نوري السعيد يمثل حالته النفسية والفكرية الأخلاقية، وعالم جديد يبزع أخذ عبد الناصر يطلق أول طموحاته ويبلور أول آماله. عالم قديم كان منبطحاً على أقدام الاستعماش، وعالم جديد يقف ليواجه الاستعمار.

مع انفتاح المعركة ضد محاولات الاستعمار الأنكلو-أمريكي لجر البلاد العربية إلى الحلف الاستعماري الذي كان يتبلور ويتكامل، كان وعي عبد الناصر للمسألة القومية العربية يتقدم ، وكان إلهامه على مسألة التضامن العربي وعلى الوحدة العربية يزداد، بل يمكن القول إن المسألة القومية العربية التي كانت عنصراً في أيديولوجيا واستراتيجية عبد الناصر، أخذت تصبح عنصراً بارزاً بل أساسياً، في سبيله إلى التحول إلى عنصر مهيمن فيها .

فخلال أقل من سنة، أصبح ملاحظاً أن مصطلحات عبد الناصر المتعلقة بالمسائل العربية قد أصبحت أكثر تحديداً وصميمية. وعلى الرغم من أنه لا يزال في أيديولوجيا عبد الناصر تمايز بين عرب ومصريين، إلا أن العرب لم يعودوا دائرة فحسب تحيط بمصر، بل أصبح من اللازم أن يصبح العرب "أمة متحدة"، وإذا كان ثمة حواجز وعقبات غير طبيعية بين العرب ومصر، فإنها ينبغي أن تزول عاجلاً.

والواقع أن أفتتاح محطة إذاعة صوت العرب يشكل علامة بارزة في سيرورة امتلاك عبد الناصر الوعي بالقومية العربية وإشارة إلى أن مصر عبد الناصر قد طلّقت عهد العزلة الإقليمية، وأنها انخرطت في المجمعان العربي . في ٤ تموز/ يوليو ١٩٥٤، قال عبد الناصر وهو يفتتح صوت العرب :

"أطلقت مصر "صوت العرب"، من قلبكم القاهرة، حرباً على المستعمرين وشوكاً يدمي ظهور الغادرين. أطلقتها مصر يعلن ذاتيتكم وقوتكم أمة واحدة ، لا تفصلها حدود ولا تمزقها شهوات، ولا يقف بينها وبين الحرية تأمر الاستعمار...".

في الذكرى الثانية للثورة، في ٢٣ تموز/ يوليو ١٩٥٤. قال عبد الناصر :

"إن هدف حكومة الثورة أن يكون العرب أمة متحدة ، يتعاون أبنائها في الخير المشترك ، وهي تؤمن بأن الواقع الذي يحتله العرب بين قارات العالم وخدماتهم العظيمة للحضارة ومواردهم الاقتصادية القيمة واتصالاتهم بالشرق الإسلامي وبالشرق كله، ترشحهم لمكانة كبيرة تتيح لهم التأثير على شؤون العالم!. وتؤمن الثورة أيضاً بأن مشاكل العرب هي مشاكل المصريين. وإذا كانت مشكلة الاحتلال استنفدت إلى الآن الجزء الأكبر من جهد المصريين، فإنها لم تصرفهم عن المشاركة في كل جهد عربي يبذل من أجل تحرير العرب، ولا شك في أن المستقبل سيشهد صوراً جديدة من تعاون المصريين والبلاد العربية في هذه الرقعة الهامة من العالم .

"كما تؤمن الثورة أن عبء الدفاع عن البلاد العربية يقع أول ما يقع على العرب، وهم جديرون

بالقيام به. ولا جدال في أن قدرتهم على أداء هذا الواجب تزداد كلما رفعت العقبات والحواجز التي بين العرب وبين ما يلزم لجيوشهم من الأسلحة والعتاد، وهي حواجز وعقبات غير طبيعية لا بد من أن تزول عاجلاً. وان حكومة الثورة لتغتبط أعظم الاغتياب لما تراه من توثيق العلاقات بين العرب وباقي أعضاء الكتلة الآسيوية والأفريقية وأطراد نجاح هذه الكتلة وظهور آثارها في المجال الدولي...".

.....

هوامش

(١) حسين فوزي وأنور عبد الملك ، مثلاً .

(٢) طبعاً، لا نعي بالتعريب هنا طاحوناً عربياً أصيلاً ، حجازياً أو نجدياً ، طحن كل الشعوب التي افتتحت. فالعروبة التي جاءت حصيلة الفتح الإسلامي ، إنما كانت تركيبة بين الايديولوجية الإسلامية الأولى والأولية وبين حضارات وثقافات الشعوب التي اعتنقت الإسلام وتعربت.

(٣) أنظر : أنيس صايغ، الفكرة العربية في مصر (بيروت: هيكل الغريب، ١٩٥٩)، ص ١٠١.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٣٤.

(٥) جورج أنطونيوس، يقظة العرب : تاريخ حركة العرب القومية، قدّم له نبيه أمين فارس ؛ ترجمة ناصر الدين الأسد واحسان عباس (بيروت : دار العلم للملايين، ١٩٦٢)، ص ١٧٣ - ١٧٤.

(٦) قدّم سمير أمين عرضاً وتحليلاً جديدين لهذه المرحلة ، انظر. سمير أمين ، التطور اللامتكافئ. دراسة في التشكيلات الاجتماعية للرأسمالية الحيطية، ترجمة برهان غليون ، سلسلة السياسة والمجتمع، ط ٢ (بيروت. دار الطليعة، ١٩٧٨)، ص ٢٦٣ - ٢٧٠، ونستعيد هنا ضمن أقواس صغيرة بعض تحليلاته التي تهمننا.

(٧) هذه العضلة التي سقط أمامها المثقف المتغرب والمثقف التقليدي في آن كان مفروضاً أن تجد حلاً، كما في الصين أو فيتنام، عبر ماركسية عربية تقدم إجابة مناسبة عن مسألتها التحرر من الاستعمار وتلافي التأخر في آن . لماذا كان من المفروض أن تنهض الماركسية اللينينية بهذا الدور؟ إن الأيديولوجيا الماركسية تضع المرء في قلب العصر وتحدث، عند امتلاك ناصيتها، ضرباً من انقصاص عن الايديولوجيا التقليدية، وتفتح بالتالي الطريق لاحتمالات التقدم عبر توفير وعي مناسب من جهة، وتلي بشكل كامل كل نزوع الأمة إلى تحرر جذري من الهيمنة الإمبريالية من جهة ثانية. إلا أن الماركسية العربية المسفينة بقيت مخصية بفعل الجهالة والسطحية

من جانب، ومتطلبات السياسة السوفياتية من جانب آخر: كانت تفتقر إلى الحصافة والجذرية في رؤيتها ومواجهتها للواقع التقليدي العربي، كما أنها كانت تفتقر إلى الجذرية في موقفها من الهيمنة الإمبريالية. ومن هنا لم تكن هذه الماركسية العربية المسفينة أقل عجزاً بكثير من النموذجين الآخرين.

(٨) صايغ، الفكرة العربية في مصر، ص ١٩٩.

(٩) فاطمه القشيري، الاشتراكية والسلطة في مصر، ص ٤٨.

(١٠) أنور عبد الملك، المجتمع المصري والجيش، ترجمة محمود حداد وميخائيل خوري (بيروت: دار الطليعة، ١٩٧٤)، ص ٢٧٩.

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٧٩.

(١٢) نقلا عن عبدالله الإمام في (Sunday Times (June 1962 , pp . 33-34

(١٣) المصدر نفسه

(١٤) صايغ، الفكرة العربية في مصر، ص ١٩٦ - ١٩٧ .

(١٥) المصدر نفسه، ص ١٩٦.

(١٦) انظر الحديث الذي أجري مع عبدالله الإمام في April) Sunday Times (1955)

(١٧) جمال عبد الناصر، فلسفة الثورة (القاهرة : وزارة الإرشاد القومي ، [د . ت .]) ، ص ٦١.

(١٨) أنظر. Georges Vaucher , Gamal Abdel Nasser et son equipe , 2 vols (Paris Rene Julliard , 1959) , p.126

حيث نجد توضيحاً لموقف عبد الناصر من إرسال قوات مصرية لمساندة القوات الأردنية التي تعاني ما يشبه الحصار في باب الواد.

(١٩) عبد الناصر، المصدر نفسه، ص ١٢، ١٦، و ٦٦.

(٢٠) انظر الحديث الذي أجري مع عبدالله الإمام في : April) Sunday Times (1955)

من حديث لعبد الناصر إلى ديرموند ستيوارت.

(٢١) جان لاکوتير، عبد الناصر (بيروت دار النهار، ١٩٧١) ص ١٢١ - ١٢٧ .

(٢٢) المصدر نفسه، ص ١٢٧.

(٢٣) باتريك سيل، الصراع على سورية : دراسة للسياسة العربية بعد الحرب، ١٩٤٥ - ١٩٥٨، ترجمة سمير عبده ومحمود فلاحه (بيروت: دار الأنوار، [١٩٦٨]) ، ص ٢٥٥.

(٢٤) المصدر نفسه، ص ٢٥٥.

(٢٥) لاكوتير، عبد الناصر ، ص ١٢٧.

(٢٦) سيل، المصدر نفسه، ص ٢٦٢.

الطائفية وأزمة لبنان الدائمة

الهجوم الإسرائيلي على فردان والفاكهاني في نيسان/أبريل ١٩٧٣، ثم هجوم الجيش اللبناني على صبرا وشاتيلا وتل الزعتر والضبية في أيار/مايو، كشفًا بالمضاعفات الداخلية اللبنانية التي خلقها، عن الأزمة الكامنة التي يعيشها النظام- اللبناني باستمرار، فالنظام اللبناني نظام مأزوم بطبيعته، بتكوينه، بمرتكزاته وبتوازناته.

إن سير النظام اللبناني نحو نظام رئاسي يتولى فيه رئيس الجمهورية السلطة التنفيذية مباشرة، وبقاء أو تحول معظم إدارات الدولة ومصالحها تحت هيمنة الكومبرادور والبرجوازية والبرجوازية الصغيرة لطائفة معينة (ولا يصح أن نضع الطائفة كلها في موقع المسؤولية مهما تدنت نسبة غير المستفيدين منها ومن الطابع الطائفي للنظام) قد كدّس رويداً رويداً عناصر تفجير أزمة (كامنة دوماً) لاحت نذرها مع استقالة صائب سلام وانفجرت بصمت في حديث جن بلاط مع رئيس الجمهورية ، ثم انفجرت علانية في موقف كرامي من وزارة الحافظ . وأخيراً تبلورت وصيغت في المؤتمر الوطني (الإسلامي) الذي انعقد في ١٩ أيار/مايو المنصرم في مقر جمعية خريجي المقاصد، حيث أقر المؤتمر "وثيقة وطنية" صاغوا فيها وجهة نظر الشارع الإسلامي ، السني بخاصة (١)، وتبلورت وجهة النظر هذه بوضوح أشد في مقررات المؤتمر الشعبي "الإسلامي أيضاً" المنعقد في طرابلس في أول حزيران/يونيو (٢) .

إنه مناخ التوجس الشديد والخوف من انفجار يقيم على لبنان كله. يكفي أن يقرأ المرء افتتاحيات جريدة النهار (التي أصبحت فعلياً الناطقة باسم النظام والمدافعة عنه خلال هذه الأزمة) حتى يدرك الخوف المسيطر على أرباب النظام من انفجار طائفي.

هذه الواقعة تثبت كم هي صحيحة وعميقة وراهنه فكرة لينين القائلة بأن المهمة الرئيسية للماركسيين في البلدان المتأخرة هي النضال ضد بقايا القرون الوسطى.

إن هؤلاء الماركسيين القدماء والجدد الذين حَبَّروا آلاف الصفحات عن "التركيب الطبقي" في لبنان، وعن "الإقطاع السياسي" وعن "البرجوازية..."، وحاولوا بمختلف الوسائل "تشديد الصراع الطبقي" وتجاهلوا، مشمئزِينَ، المشكلة، بل العضلة الطائفية (علماً بأنهم مضطرون للحديث عنها في المجالس الخاصة) - هؤلاء كانوا يفوتون على الصراع الطبقي الحقيقي، أي منظوراً إليه من أفق غير اقتصادي، عتلة رئيسية تتمثل في المشكلة الطائفية.

لا شك في أننا نشارك هؤلاء الماركسيين قرفنا من الواقعة الطائفية، وكنا نتمنى أن يتمتع لبنان بضرب من اندماج قومي (وإن لبناني- نحن معه في هذه المرحلة ما دام أرقى من الطائفية) يفتح أفقاً أرحب لانطلاق الصراع الطبقي الصافي، الخالص. ولكن إذا لم يكن الواقع الاجتماعي على مزاجنا من زاوية الصراع الطبقي، أي إذا كان المجتمع مصاباً بضرب من تكسير، فهل يعني هذا أن نلوي أعناقنا عن هذا الواقع، ونترك تناقضاته وصراعاته تلعب بها الطائفية المسيحية الحاكمة عموماً، والطائفية الإسلامية المعارضة عموماً، ونركز همومنا في "صراع طبقي" (ونضعه بين أربعة أقواس) لا يشكل حتى الآن - وإلى أن يتم تجاوز ثلاثة أرباع العضلة الطائفية - سوى هامش، وبالتالي فإنه ذو طابع اقتصادي إلى حد كبير.

إذا كانت اللينينية تعلم شيئاً، فإنها تعلم أن على حركات الطليعة أن تمسك بأي تناقض مهما يكن لتجعل منه رافعة عمل تحريري. إن اللينينية تعلم أن على حركات الطليعة أن تعمل لصب سائر سواقي الغضب الشعبي في نهر الثورة الاشتراكية. إن نسيان هذه الفكرة وانتظار صراع اشتراكي خالص (أو مهيمن) وثورة اشتراكية خالصة إما أنه تعبير عن موقف إصلاحية يميني واع في أسوأ الأحوال، أو أنه خطأ ينزلق إلى مواقف إصلاحية يمينية في أحسن الأحوال، وفي كلا الموقفين لسنا إلا إزاء رؤية حواء للواقع اللبناني، رؤية على الطريق الأوروبية. وفضلاً عن ذلك فإن نسيان هذه الموضوعات إنما يعني، بالنتيجة، ترك الساح خالياً أمام الزعامات التقليدية، المسيحية والمسلمة في آن، لكي تجعل من الصراع الطائفي مطية لتكريز هيمنتها الخاصة من جهة، وعدم السير ولو خطوة إلى الأمام في تصفية العضلة الطائفية من جهة أخرى.

إن الثورة الديمقراطية في لبنان، حيث تشكل تصفية الطائفية صلبها، ليست مجرد تصفية راسب معيق من الرواسب الوسطوية (من القرون الوسطى)، بل تشكل الشرط الذي لا بد منه للسير نحو الثورة الاشتراكية. يقيناً إن لبنان لا يشكل حالة فريدة في الوطن العربي، فالتكسير المجتمعي والمعضلة الطائفية قائمة في عدد غير قليل من الأقطار، بل رأيناها تكشف عن نفسها في قطر، كالقطر المصري، يتوفر على اندماج قومي قديم، ولكن ما يسم لبنان هو كونه النموذج العربي المدفوع الى حالته القصوى. واذا كان التكسير المجتمعي موجوداً حتى في مصر، إلا أن ما يخفف بعض الشيء من سلبيات وعراقيل هذا التكسير هو أنه قائم في طرف الجسد المصري، نظراً لأن الكتلة المصرية الأساسية هي الكتلة المسلمة. أما في لبنان فالتكسير المجتمعي ليس تكسيراً طرفياً بل هو تكسير صلي، في العمود الفقري، كما أنه مصاب بعدد من الكسور (تعدد لا بأس به، بعدد الطوائف وتبنيها المتصلب). ولهذا فإن الثورة هي التي تصفي العفن الوسطوي فتوفر الأرضية القومية والعصرية للثورة الاشتراكية، بل هي الثورة التي، هي وحدها فقط، تفتح الطريق أمام الثورة الاشتراكية. إن الثورة الاشتراكية في لبنان تواجه طريقاً مسدوداً، والطائفية هي بالأساس التي تسد هذا الباب. ومن هنا فإن القضاء على الطائفية يشكل مفتاح الثورة الاشتراكية وشرطها المسبق وبدوتها ورافعتها.

إن التكسير المجتمعي في لبنان هو الذي جعل "الديمقراطية" اللبنانية عاجزة عن تطوير بنية لبنان السياسية والاجتماعية والثقافية تطويراً حقيقياً. فهي ليست ديمقراطية أمة واحدة تتصارع طبقاتها في مناخ يدفع بحظ التطور إلى الأمام، بل هي مؤسسة طوائفية مشتركة، مؤسسة ما بين طوائفية (Intercommunautaire) تعكس تناقضات وأوهام وغباء ومصالح القيادات الطائفية (أساساً) وتصلحها وتحاربها المعاد والمكرور. أليس أمراً كاشفاً ومأساوياً في آن أن يجد لبنان نفسه على شفا اقتتال طائفي يذكر باقتتالات مشابهة في الماضي البعيد. إن "الديمقراطية" اللبنانية ديمقراطية محمية والطائفية هي الخاصي، إذ صبت الصراع في مجار لا تؤدي إلى التقدم. وسيان التصارع الطائفي والتشارك الطائفي- كلاهما أوقف ويوقف وسيوقف تحول لبنان إلى وطن، إلى أمة. الصراع

الطائفي يستنفد طاقات لبنان النضالية ويهدرها،
والتشارك الطائفي يجعل لبنان وليمة تقتسمها الزعامات
التقليدية المسيحية أولاً والإسلامية ثانياً .

إن هؤلاء الذين كانوا ينادون، سواء من اليمين أو
من اليسار، بأن أندماجاً لبنانياً قيد التحقيق وأنه
يتقدم ويتكامل إنما كانوا مفرطي التفاؤل بل واهمون .
وإذا كانت البرجوازية الكومبرادورية الإسلامية تندمج في
النظام اللبناني، إلا أن التكسير المجتمعي القائم في
القاعدة (أي كون الجماهير الإسلامية ذات توجه قومي عربي
أولاً وكونها تشعر أن السلطة الفعلية ليست سلطتها) يجعل
اندماجها به محدوداً من جهة، ومتذبذباً ومؤقتاً من جهة
أخرى. وبالتالي فإن الساسة التقليديين السنة قادرون
دوماً ، عندما يكون الظرف مؤاتياً وعندما تدعوهم
الحاجة ، على أن يجعلوا شروخ النظام اللبناني هوى .
وان تجربة صائب سلام الأخيرة دليل آخر على هذه الحقيقة
الواقعة .

وفضلاً عن ذلك فإن التقدم الاقتصادي والثقافي الذي
أصابته الجماهير الإسلامية أخذ يفرز قيادات برجوازية
صغيرة ذات نزوع قومي عربي وتوجه سياسي تقدمي ، وإن
عريض وملتبس . وإن هذه القيادات ، الكثيرة العدد
والمتناثرة ، تكسب رويداً رويداً بعض مواقع الساسة
التقليديين وتشكل عامل ضغط عليهم . وإذا كان سهلاً على
النظام اللبناني أن يستوعب عدداً محدوداً من الزعماء
التقليديين المسلمين ويوفق بينهم ويضعف تناقضاتهم ،
ولكن يبدو لنا أن يصعب عليه أنه يستوعب هذه
القيادات الجديدة العديدة ويلي متطلباتها .

ومن هنا يبدو لنا أن المعضلة الطائفية التي تتخبط
فيها الجمهورية اللبنانية منذ نشوئها (أي منذ نشوء
لبنان الكبير) ، ستبقى بلا حل في مدى منظور .

- لا القوى الاشتراكية في معظمها (أحزاب اليسار
ومنظماتها) تعي أهميتها والحاحها .

- ولا القوى الوطنية التقدمية (الحزب التقدمي
الاشتراكي) قادرة على مواجهتها .

- ولا القوى التقليدية الإسلامية راغبة في حلها
أو قادرة عليه .

- ولا القوى المسيحية التقليدية راغبة في حلها،
اذ ترى في الوضع الطائفي حصن أمنها وامتيازاتها.

النظرة الطباقية حيناً والانتهازية حيناً آخر لا تزالان تحولان دون وعي اليسار هذه المهمة المحورية في لبنان ، ونعني المهمة التي تشكل صلب الثورة الديمقراطية في لبنان . لا يمكننا أن نجزم بأن النظرة الطباقية هي وحدها التي حجت عن حركات اليسار هذه الرؤية الماركسية للمعضلة الطائفية ، فتلون ماركسوية هذه الحركات بلون مسيحي (سيّان كان واعياً او غير واع) ، وتوهّمها أن " الاشتراكية " ستشكل التخطي الأمثل والأسهل والأقل إثارة لردود فعل طائفية لدى المسيحيين ، وتقديرها أن طرح مشكلة الطائفية لا بد من أن يثير ثائرة النظام اللبناني عليها ، قد لعبت دوراً حاسماً في " اشتمازها " من المشكلة الطائفية .

أما القوى الوطنية التقدمية ، فرغم أن أفقها الفكري والسياسي يجعلها تطل ، في حدود معينة ، ومن زاوية معينة ، على أرضية ديمقراطية وعلمانية ، ولكن افتقارها إلى أفق رايكالي ، أي أفق تغيير جذري (ولو في إطار ثورة ديمقراطية بالمعنى الماركسي) وشعورها بأن دائرة تأثيرها لا تتجاوز كثيراً دائرتها التقليدية، جعلها تتناول المشكلة الطائفية من زاوية تكتيكية لا من زاوية استراتيجية (٣). ونعني بذلك أن الحزب التقدمي الاشتراكي لا يتخذ من نقده الطائفية (السياسية بخاصة) نقطة انطلاق لتجاوز النظام الطائفي، بل للحيلولة دون طغيان طائفي يكسر توازناً طائفيّاً معيناً قد ينتهي إلى إحداث انفجار طائفي من جهة، وللحيلولة دون أنزلاق لبنان إلى مزيد من الالتزام بالغرب الإمبريالي والدول العربية المرتبطة به من جهة أخرى.

أما الزعامات التقليدية الإسلامية (السنية) فلا تفتقر إلى الأفق الاستراتيجي في تناول المعضلة الطائفية فحسب، بل تفتقر إلى نظرة ديمقراطية وعلمانية للمشكلة الطائفية أيضاً. لا شك في أننا نجد في أساس هذه النظرة الايديولوجية السنية التي لا تشجع سيورة اندماجية قومية بين الطوائف على أسس علمانية وديمقراطية، بل تقف- في الظروف اللبنانية- عند حدود المطالبة بالمشاركة، التوازن، وحسن الجوار الطائفي.

ولكن إذا كانت تلك هي حال الايديولوجيا السنية ومنظورات الزعامات السنية التقليدية، إلا أننا نعتقد أن الحالة الفكرية للجماهير الإسلامية ليست عصية على الانفتاح على ايديولوجية علمانية وديمقراطية (إن مقررات المؤتمر المنعقد في مقر المقاصد تحوي ملامح ديمقراطية وعلمانية. ومن هنا فإن دور الإنتيليجنسيا (وان شئنا، كحد أدنى، حركة طليعة) علمانية وديمقراطية لها جذور جدية في الوسط الإسلامي يمكن أن يكون حاسماً في دفع الجماهير الإسلامية وإقناعها بتبني ايديولوجيا قومية، علمانية وديمقراطية.

إن المسيحية العربية، بسبب التمييز الطائفي الذي مارسه الحكم السني العثماني، قد مثلت في بدايات النهضة العربية (المشرقية) نزعة ديمقراطية، كما أنها لعبت دوراً كبيراً في تحديث الفكر العربي. أضف إلى ذلك أن الفكر المسيحي العربي هو الذي هيا عناصر الايديولوجية القومية العربية وصاغها في شكلها العصري والعلماني.

ولكن مع تعمق وتوسع التغلغل الاستعماري، أخذت النزعة الديمقراطية المسيحية العربية في لبنان تضمر . وبدلاً من اليازجي والبستاني ، طلع علينا شارل مالك وكمال الحاج وسعيد عقل وكمال صليبي . وبدلاً من الدعوة لإحياء العربي وللوحدة القومية العربية التي تشكلت تجاوزاً للسلفية الإسلامية وللطائفية المسيحية في آن ، سقط الفكر المسيحي اللبناني ، بتأثير ثقافة (Acculturation) مشبعة بذكريات الاضطهاد الطائفي ، إما تحت هيمنة فكر استشراقي غربي كان مطية للتغلغل الاستعماري في الوطن العربي ، أو تحت ضرب من غربنة آلت إلى اغتراب كامل عن عموم الشعب العربي ومشكلاته الحقة والراهنة .

كان ممكناً للايديولوجيا المسيحية اللبنانية التي تدّعي نسباً ما- يبقى هجيناً على كل حال- للغرب، أن تكون قريبة إلى حد ما من الواقع لو أن حدود الجمهورية اللبنانية جاءت منطبقة على حدود متصرفية جبل لبنان. ولكن كون الجمهورية اللبنانية تحوي نسبة من السكان، لا يمكن اعتبارها أقلية، تعلن أنها لا تزال جزءاً من الأمة العربية وتؤكد تعلقها بالقومية العربية، إنما يجعل تلك الايديولوجية ايديولوجية خالصة. وان المرء ليصاب

فعلاً بضرب من ذهول ممزوج بالثرثاء والاستخفاف عندما يقرأ صليبي ومالك وعقل والحاج (أو كتاب تاريخ مدرسي لبناني)، ويشعر كيف أن الفكر المسيحي العربي كان غنياً، علمياً، علمانياً، ملتزماً، ديمقراطياً، عندما كان عربي الهوى، ثم انخط إلى ضرب من هلوسة وتخريف عندما أصبح انعزالياً معادياً للعرب.

لقد لعب الفكر المسيحي العربي دوراً ديمقراطياً وثورياً عندما عبر عن نزوع مساواتي من جهة واندماجي من جهة أخرى، أي نزوع المساواة بالأكثرية الإسلامية السنية والاندماج معها. ولكن الترضيخ الاستعماري حوّل، في لبنان، النزوع الاندماجي الجاذب، إلى نزوع أنفصالي نابذ، كما أنه حوّل النزوع المساواتي إلى نزوع أستعلائي (نحن جزء من الغرب. وهم، أي العرب المسلمون متأخرون). وفي هذه اللحظة بالذات فقد طابعه الديمقراطي وتخلّى عن أي دور تحديتي.

كان ممكناً للبنان الكبير، رغم دور الاستعمار في صناعته، أن يعطي تجربة عربية رائدة في خلق بنيات علمانية، ديمقراطية ومندمجة قومياً، ما دام كيان لبنان الكبير قد حل "عقدة" الدونية المسيحية، فتمارس - تلك البنيات- تأثير تحديث وعلمنة كبير على الأقطار العربية الأخرى، ولكن تضافرت عوامل عديدة، أولها وأهمها البنية السياسية والايديولوجية للنظام اللبناني، لتحوّل لبنان "المستقل" إلى متروبول كولونيالي يتوسط بين المتروبول الامبريالي من جهة والوطن العربي المتأخر والمنهوب من جهة أخرى. هذه الواقعة هي التي تفسر كيف قام حلف غير مقدس، خفي تارة وعلمي تارة أخرى، وثيق يوماً ومتراخ يوماً آخر، بين "سويسرا الشرق" و"مزابل الشرق" ضد الحركة القومية العربية في صراعها مع الإمبريالية بقيادة عبد الناصر.

هذه الظاهرة، ظاهرة تحول لبنان إلى متروبول كولونيالي، هي التي حجرت، أساساً، تطور الايديولوجيا المسيحية اللبنانية وجعلتها متخلفة عن إدراك الواقعة الجديدة، واقعة لبنان الكبير. وهكذا فبعد أن كانت الايديولوجيا المسيحية العربية تدافع عن المساواة، أصبحت الايديولوجيا المسيحية اللبنانية تدافع عن امتياز. و لكن هذا لم يكن السبب الوحيد لتأخرها

وتخثرها، فالواقع أن عدم نمو الاتجاه العلماني في الحركة القومية العربية النمو الكافي قد لعب دورا ما في هذا الصدد، فضلاً عن الحركات السلفية الإسلامية.

وفي هذا الصراع الشديد التعقيد برزت مفارقات تذكر بوصف لبنين لأوروبا بـ "المتأخرة" ولآسيا بـ "المتقدمة": الايديولوجيا الإسلامية السنية التقليدية، المتأخرة، ولكن التي أصبحت فعلياً في خندق القومية العربية، تلعب دوراً متقدماً وتقدمياً، وإن نسبياً. في حين أن الايديولوجيا المسيحية اللبنانية، المتصلة بثقافة عصرية عقلانية، أخذت تلعب دور تأخير وعرقلة ورجعية. وهكذا بقي لبنان أمام طريق مسدود: لا "الخارجي" أستطاع أن يحسم، ولا "الداخلي" أستطاع أن يذلل ويحل. الايديولوجيا السنية مصيبة كرفض مخطئة كتطلب، والايديولوجيا المسيحية اللبنانية مخطئة كرفض وواهمة كتطلب. ولا عجب في ذلك: فالأولى متأخرة وجلدها سميك، والثانية مهزوزة وجلدها أجرب (أما الايديولوجيا التقدمية الحديثة فما زالت هامشية وساذجة في آن).

الأساس الطائفي للكيان اللبناني القائم جعل (ديمقراطيته) ذات محتوى أو طابع طائفي أيضاً. وبما أن النظام اللبناني، في صيغته القائمة، يشكل النموذج الأمثل أو الممكن من زاوية الايديولوجية المسيحية اللبنانية، لذا فصلت هذه "الديمقراطية" على قد النظام اللبناني، بحيث تضي عليه ضرباً من شرعية وتهيئ له مرونة في التكتكة تساعد على الحفاظ على البنية الطائفية المماتة (Archaïque) المتخشة. ولكن ذلك لن يجدي فتيلاً على المدى البعيد، فالتوتر بين متطلبات الواقع الحي، المتطور، المتغير، وبين الغطاء السياسي والايديولوجي للكيان اللبناني سيفرض حلاً خارج إطار هذه الديمقراطية العاجزة عن استيعاب هذا التوتر.

ومن هنا كان الحديث عن ديمقراطية لبنانية ينطوي على تلفيق. فالديمقراطية البرجوازية (ناهيك عن الاشتراكية) تركز على مفهوم المواطنة، والحال ليس في لبنان مواطنة، بل طائفية، هذا من جهة. ومن جهة أخرى فإن الديمقراطية الطائفية ليست، في أحسن الأحوال، سوى ضرب من توازن تفرضه موازين معينة للقوى بين الطوائف. وبقدر ما يميل هذا التوازن لصالح طائفة ما،

تضعف هذه الديمقراطية الطائفية وتميل إلى الاستئثار المموه أو المكشوف إلى هذا الحد أو ذاك. فالديمقراطية الطائفية، بالمشاركة أو المنافسة أو المصارعة- التي تخلقها بين الطوائف، إنما تعزز الايديولوجيا الطائفية وتمنع بالتالي نشوء وطن بالمعنى الحديث.

المكانة الراجحة أو المهيمنة التي تحتلها الطائفية المسيحية لم تعد تعبر عن واقعة قائمة. فالطوائف الإسلامية، رغم أنها أكثر تحقّقاً بكثير من الطوائف المسيحية، إلا أنها أحرزت تقدماً ملموساً على الصعيد الثقافية والسياسية والاقتصادية، ناهيك عن العدد والثقل العربي. وهذه الوقائع تلغي الأساس الواقعي للأرجحية الطائفية المسيحية.

ومن هنا أصبح لبنان أمام بديلين:

١- إما تجاوز ديمقراطي علماني يلغي الطائفية في شتى وجوهها المدنية والثقافية والسياسية.

٢- وإما تصاعد طائفية إسلامية مضادة قد تحقق ضرباً من انتصار سياسي، ولكنه سيكون باهظ الثمن أولاً وملغوم النتائج ثانياً .

إن وعي الواقعة الطائفية في لبنان وأخذها في الاعتبار في تخطيط وتنفيذ الفعل الثوري إنما يشكل، بسبب مركزها المحوري وطابعها الملح ، فرصة القوى الاشتراكية في الصعود إلى الزعامة وقيادة الجماهير.

إن حل المعضلة الطائفية أمر ممكن عن طريق قوى عصرية. ومن غير القوى الاشتراكية الحقّة يستحق هذه التسمية؟

إن قوى سياسية، عصرية، عقلانية، ديمقراطية، كفاحية لقادرة على رفع تدمير الجمهور الشعبي المسلم إلى مرتبة أعلى وعياً من المشاعر الطائفية المضادة وأن تصبها في مجرى الثورة القومية ، الديمقراطية، العلمانية.

كما ينبغي لهذه القوى أن تناضل في صفوف الإنتيلجنسيا المسيحية اللبنانية في عملية حوار وإقناع صبورة، رحبة وطويلة. نعم إن المصلحة تشكل عنصراً في الايديولوجيا المسيحية اللبنانية، ولكنها ليست كل هذه الايديولوجيا ولا أساسها. في الوعي المسيحي

البناني التواء وغبش وفصام . وهنا دور العمل الإقناعي في صفوف الإنتيليجنسيا المسيحية اللبنانية. ينبغي النضال لكي تستعيد الايديولوجيا المسيحية العربية في لبنان تقاليدها العظيمة: الديمقراطية، والتحديث، والقومية العربية.

عندما قلنا إن القوى الاشتراكية هي المؤهلة لقيادة الثورة الديمقراطية (وصلبها في لبنان تصفية الطائفية)، لم يكن غرضنا التأكيد على أهمية طابعها العصري وبرئها من الايديولوجيا اللبنانية (بفلقتها: المسلمة والمسيحية) فحسب، بل التأكيد أيضاً على الخاصية المبدئية والثورية والراديكالية التي تسمها.

فالقوى البرجوازية، وان تخلصت من الوهم الطائفي، غير قادرة على مجابهة المعضلة الطائفية مجابهة مجدية وحاسمة، إذ إن أفئقارها إلى إرادة التغيير الجذري يجعل طرحها للمعضلة بعيداً عن أن يكون طرحاً استراتيجياً، وسيبقى طرحها عارضاً وتكتيكياً في أحسن الأحوال، وتكتكة وشطارة وانتهازية في أسوأ الأحوال.

أما القوى الاشتراكية، فعلى العكس، إن إرادتها في التغيير الجذري تسليحها ولا بد بموقف استراتيجي، بكل منطويات هذا الموقف من مبدئية ووضوح واستمرار ودأب. والصلابة الاستراتيجية هي وحدها التي تفتح، كما ذكرنا، المجال لممارسة مرونة تكتيكية لا تنحط البتة إلى تكتكة أو شطارة.

.....

هوامش

(١) نشرتها: المحرر، ٢٨ / ٥ / ١٩٧٣.

(٢) نشرتها: المحرر، ٢ / ٢ / ١٩٧٣.

(٣) نعي بالتناول الاستراتيجي للمعضلة الطائفية النضال الطويل النفس، العنيد، انطلاقاً من نظرة بعيدة المدى، في سبيل تغيير الواقعة الطائفية، إما عبر ركاب من الاصلاحات الصغيرة، وإما عبر قطيعة جذرية مع البنية الطائفية للكيان اللبناني. والصلابة الاستراتيجية هنا تفتح المجال للمرونة التكتيكية تبعاً للظروف ولموازين القوى.

العلمانية شرط تجاوز الطائفية

طوال ثلاثة أشهر شهد لبنان اقتتالاً يذكر باقتتال ستينات القرن الماضي، ولقد تكرر هذا الاقتتال بتواتر أقصر خلال السنوات الأخيرة.

ما دلالة هذه الأحداث على مستوى الوعي في المجتمع اللبناني بوجه عام ، وفي بنيته السياسية بوجه خاص؟ كيف انفجرت هذه الأحداث الجديدة؟ ما مغزاها؟ وإلى أين يتجه لبنان؟ وما هي مهام القوى الوطنية عموماً والقوى التقدمية خصوصاً التي تعلن التزامها ببناء وطن ديمقراطي وعلماني يشكل الأساس الذي لا بد منه للتقدم نحو بناء الاشتراكية والوحدة العربية؟

يوم ١٣ / ٤ / ١٩٧٥ ارتكبت مجزرة في عين الرمانة، كانت، بعد حادثة استشهاد معروف سعد، الصاعق الذي فجر أسوأ اقتتال شهده "لبنان الكبير". إن حشداً من القرائن والدلائل يشير إلى مسؤولية حزب الكتائب. ورغم محاولته التنصل، فلا يسعه، في كل الأحوال، أن ينكر أن التعبئة النفسية التي جعلت الانفجار شبه مؤكد، كانت في الأساس من صنعه. إن سرعة انتشار الاقتتال وضراوته واتساعه يشهد ليس فقط على الأزمة الكامنة التي يعيشها النظام اللبناني (وهو مأزوم لطبيعته الطائفية المرتكزة على توازن قلق وهش)، بل أيضاً على الطابع الحاد جداً للأزمة. إذاً، لم تكن مجزرة عين الرمانة حادثاً عارضاً ، بل كانت شبه حتمية : عناصر الأزمة، فضلاً عن جذورها غير البعيدة . التي تعود إلى ثورة ١٩٥٨، كانت تتجمع منذ سنوات عنصراً فوق عنصر إلى أن بلغت نقطتها الانفجارية في مجزرة عين الرمانة . فما هي هذه العناصر؟

ميثاق الطوائف المتساكنة :

إن طبيعة النظام اللبناني ، المبني على "الميثاق الوطني لعام ١٩٤٣ " إياه، أي المبني على مرتكزات طائفية صريحة، تنفي عن الكيان اللبناني صفة الوطن، كما تنفي عن هؤلاء البشر الذين يقطنون "لبنان الكبير" صفة الأمة الواحدة . فما دام الكيان اللبناني مبنياً

على ميثاق (لا يصح أن نسميه وطنياً ، بل ميثاق "ما بين طوائفي ") بين عدد من الطوائف متساكنة ، يحدد توازنات معينة ويرتب أوضاعاً معينة ، لذا يصبح من الطبيعي أن تنفتح أزمة بهذه الدرجة أو تلك من الحدة عندما تخرق هذه التوازنات أو تهدد تلك الأوضاع أو عندما يفرز التطور السياسي أو الاقتصادي قوى جديدة تهدد وتشكك بهذه التوازنات . فالصيغة الطوائفية أو نسبة القوى الطوائفية التي بني عليها ميثاق ١٩٤٣ شهدت أول خرق لها على يدي شمعون ، الأمر الذي لم يلبث أن أدى ، مع عوامل أخرى ، إلى ثورة العام ١٩٥٨ . كانت الشهابية محاولة عودة إلى ميثاق ١٩٤٣ اقترنت بمحاولة تحديثه (بالطبع ليس تجاوزه ديكالكتياً إلى بناء أمة واحدة) ، الأمر الذي خفف (ولكن لم يلغ) شعور المسلمين ، السنة بخاصة ، بالغبن والدونية السياسية .

هذه الصيغة عادت تخرق من جديد مع العهد القائم ، الأمر الذي أثار من جديد وعزز شعور الغبن والمرارة عند المسلمين بشكل عام . وقد برز ذلك للعيان منذ استقالة صائب سلام عام ١٩٧٣ وأحداث أيار/ مايو التي تلتها .

عديدة هي الأسباب التي دفعت إلى خرق الصيغة الشهابية للعلاقات ما بين الطوائفية ، لكن يبرز في المقدمة الريح السياسية المؤاتية للصف الإسلامي نتيجة حرب تشرين ، فضلاً عن دور المقاومة الفلسطينية التي تحالفت ، موضوعياً ، سواء كانت راغبة بذلك أم مضطرة إليه ، مع الشارع الإسلامي . في ظل تساكن طوائف يخيم عليه مناخ توجس وحذر متبادلين ، يغذيهما انتماء إنتيليجنسيا كل من الطرفين إلى عالمين ثقافيين مختلفين ، شعر الصف المسيحي أن ميزان القوى يتحرك إلى غير صالحه ، الأمر الذي سَعَّر مشاعر الخوف في صفوفه ، فحاول تعديل هذا الميزان عبر كسر الصيغة الشهابية في أوضاع الجيش بخاصة .

إن الشعور بالخوف يملأ المسيحيين بوجه عام والموارنة بوجه خاص . سيان كان هذا الخوف ذا أساس فعلي أم إيهامي (إنه بالأحرى إيهامي ، على المدى المنظور على الأقل) . المهم أنه يحرك الجمهور المسيحي ويوجه تصرفه . إن مشاعر الخوف ، المتركة جزئياً على التجربة التاريخية العربية ، تلون رؤية الايديولوجيا المسيحية للواقع اللبناني والعربي على حد سواء . وإلا كيف نفسر كون

الكتلة المسيحية تتبع القيادة السياسية المسيحية الأكثر تطرفاً (قبل العام ١٩٥٨ لم يكن شمعون يتمتع بثقة الكتلة المسيحية، لكن بعد "تطرفه" في العام ١٩٥٨ أصبح يتمتع بنفوذ كاسح). واليوم ألا نرى كيف توسع نفوذ الكتائب وعزل ريمون إدّه. إذا لم يأخذ الطرف الإسلامي، وبخاصة الطرف الوطني الإسلامي، هذا الواقع بعين الاعتبار فإن فرص حوار صميمي وجدي بين المسيحيين والمسلمين، أي حوار يدفع إلى اندماج قومي، ستبقى ضعيفة، إن لم نقل معدومة.

العنف الدافع إلى الوراثة:

في وجه هذا الكسر لعلاقات القوى الطوائفية، طرح الشارع الإسلامي، المقاد من قبل الزعامات التقليدية بصورة رئيسية، شعار المشاركة. إن هذا الشعار يجسد احتجاج وغضب الشارع الإسلامي ومنظوراته السياسية والايديولوجية في الوقت نفسه، وبكلمة واحدة إنه يجسد أزمة لبنان والطريق المسدود الذي يعيش فيه، في الوقت نفسه. ثمة أزمة ثورية ولكن ليس هناك وعي ثوري. من هنا فإن المشكلة اللبنانية مرشحة لأن تراوح في مكانها، ولا يضعف من احتمالات انفجارات مأساوية عنيفة مدمرة، كالتى مرت خلال الأشهر الثلاثة الماضية، سوى شعور الطرفين بالثمن الباهظ واللاجدوى. إن ما يسمى مجل الأزمة اللبنانية على طريقة "تبويس اللحى" يعكس، من جهة، قصور الوعي، ومن جهة أخرى، علاقات في القوى متأرجحة ومتقاربة الوزن والفاعلية. تبويس اللحى قد ينمى الأزمة هذه المدة أو تلك إلا أنه يبقيا كامنة وقابلة للانفجار على الدوام. يبدو أن العنف العربي، في ظل القصور في الوعي الذي تعانيه الإنتيلجنسيا العربية، لا يولد تاريخاً، بل دوراناً في حلقة مفرغة: والعنف اللبناني في الأشهر الثلاثة الأخيرة ليس فقط لم يولد التاريخ، بل قهقهر قاطرة التاريخ إلى وراء عشر سنوات على الأقل، ذلك لأنه دفع الوعي الإسلامي والمسيحي في آن إلى مزيد من التقهقر والتراجع وجعل الحوار أكثر صعوبة وأشد توتراً.

المسيحيون الملتزمون والتقاليد العظيمة:

بادئ ذي بدء، يجدر التذكير أن شعار الماركسية الذي يطرحه الشارع الإسلامي، ينطوي، رغم طابعه التقليدي

الواضح، على عنصر ديمقراطي. فالديمقراطية السياسية، وبالتالي القدرة على الحوار والمساومة والتسوية، حتى وإن كانت ترتدي طابعاً تقليدياً وذات ركيزة طوائفية، تبقى أقرب إلى العدالة من جهة، وأدعى لتهيئة حوار بين الطوائف قد يفتح الطريق لتجاوزها وتحقيق اندماج قومي من جهة أخرى. غير أن الجانب الأكثر أهمية في شعار المشاركة يتمثل في واقع أن تحقيقه سيمحو الشعور بالغبن السياسي لدى الصف الإسلامي، الأمر الذي سيجعل الأخير مستعداً للحوار مع الصف المسيحي ويهيئه لقبول المفاهيم العلمانية، ولكن التي تخنقها أو تدفعها إلى الوراثة التناقضات والصراعات الطائفية بينه وبين الصف المسيحي.

والواقع أن تغلغل المفاهيم العلمانية في الصف الإسلامي بوجه عام، وفي الصف السني بوجه خاص (باعتباره يمثل الأكثرية على صعيد الوطن العربي)، يشكل الشرط الأول والأساسي لتحديث وعلمنة المجتمع العربي. فالتجربة التاريخية للعديد من الشعوب أثبتت أن المفتاح إلى العلمنة موجود لدى الأكثرية، فالأقليات مهما بلغت في طليعتها تبقى، في حدود متفاوتة، أسيرة وضعها الأقليوي، الأمر الذي يعرقل مبادراتها، فضلاً عن أن هذه المبادرات قد تثير، لدى الأكثرية، شكوكاً أكثر مما تثير من حماسة وحمية. لكن إذا كان لا يرجى الكثير من الجماعات المسيحية على صعيد اتخاذ المبادرة لعلمنة المجتمع العربي، إلا أن مسؤولية الانتيليجنسيا المسيحية كبيرة، وأن أمتها العربية تنتظر أن تكون حضن وخميرة عملية علمنة وعقلنة المجتمع العربي. هل نحن إزاء بشائر كهذه ومقدمات، بعضها يتجلى في محاولات ومجهودات "المسيحيين الملتزمين" في لبنان، الذين يستعيدون التقاليد العظيمة للديمقراطية المسيحية العربية في المرحلة الأولى من محاولة النهضة العربية، تقاليد الديمقراطية، الوحدة العربية، العلمانية، التحديث؟؟

طائفية المشاركة :

لكن ، في ما عدا ذلك العنصر الديمقراطي (ديمقراطي موضوعياً ، ولكن ليس ذاتياً) الذي ينطوي عليه شعار المشاركة، يبقى شعاراً طائفيّاً من حيث أساسه ومنطلقاته وآفاقه. إنه احتجاج طائفي على وضع طائفي أو على جور

طائفي، وليس احتجاجاً علمانياً وديمقراطياً على وضع طائفي. في وجه طائفية معينة ذات أرجحية غير مبررة، يطرح شعار يطالب بوضع طائفي آخر أكثر توازناً وعدلاً، ولكن بعد الأزمة- المذبحة التي كلفت الشعب اللبناني أكثر من ألفي قتيل (ثورة تشرين الأول/ أكتوبر لم تكلف الشعب الروسي- عشرين قتيلاً-) استعادت القوى التقليدية، الإسلامية والمسيحية على حد سواء، كل سلطانها على الجماهير الشعبية: أليس أمراً كاشفاً ومأساوياً أن يكون الاجتماع، ذو الطابع التقليدي الخالص والصريح، الذي عقد في دار الفتوى هو الذي أسقط الحكومة العسكرية.

بعد مخاض دام ولد "الجبلي" الطائفي فأراً جد تقليدي، ولدت الحكومة السداسية من خلال لقاء بين ممثلي اليمين الطائفي التقليدي، الإسلامي والمسيحي. وفي اليوم التالي لتأليف هذه الحكومة خرجت صحف وطنية و يسارية تزف البشرى : لقد تم عزل حزب الكتائب عن الحكومة. لكن فات هذه الصحف أنه عندما يبعد الحزب التقدمي وعندما يحل شمعون عراباً للوزارة لا نكون إلا إزاء عزل للقوى التي دعت إلى عزل الكتائب.

أما النتائج القريبة والبعيدة التي تخضت عنها هذه الأزمة- المذبحة فتلخص بالنقاط التالية :

أ- خلافاً لتصورات القوى اليسارية الوطنية اللبنانية ، لم يعزل حزب الكتائب ، لا عن الحكم (فعلياً) ولا عن الجماهير المسيحية، بل على العكس فقد تنامي نفوذه لدى الجماهير المسيحية التي اعتبرت الكتائب في موقف دفاع عن الصف المسيحي . ففي صراع ذي طابع طائفي لا يجد القوة السياسية القادرة على فتح منافذ ديمقراطية وعلمانية أمامه ، تستقطب القوة الطائفية الأكثر تطرفاً ولاء الجماهير، خلال احتدام الصراع على الأقل. لذا فإن قرار عزل الكتائب الذي دعت إليه القوى الوطنية واليسارية اللبنانية جرّ الماء إلى طاحون الكتائب، وليس العكس. المهم عزل الكتائب عن الجماهير المسيحية، وهذه عملية سياسية تحتاج، قبل كل شيء إلى منظورات سياسية وثقافية وإيديولوجية مغايرة للمنظورات السائدة.

ب- إن القوى التقدمية غير التقليدية وجدت نفسها منساقة إلى خوض المعركة بالمنظورات نفسها والشعارات نفسها التي خاض تحت لوائها الصف التقليدي الإسلامي المعركة. كان ممكناً لهذه القوى أن تدافع عن المطالب الإسلامية ذات الملمح "الديمقراطي"، لكن فقط بعد وضعها في منظورات علمانية وكجزء من عملية تطوير شاملة للمجتمع اللبناني وتجاوز الطائفية ككل وليس تكريس "عدالة طائفية" فقط. إن موقفها هذا جعلها :

١- تضيع فرصة لا تعوّض تثقف خلالها الجماهير وتتصدى لقياداتها وانتزاع مواقع القيادات السياسية التقليدية. ٢- تضيع فرصة فتح أفق تقدمي للصراع الطائفي. ٣- تهدر مناسبة نادرة للحوار مع الإنتيليجنسيا المسيحية. ٤- وأخيراً جعلها تفقد مبررات وجودها كحركة للمستقبل، إذا رضيت اتخاذ مواقف التبعية إزاء القوى التقليدية.

عندما نقول مشاركة، فهذا يعني أن ثمة شريكين أو أكثر، وبالتالي أمتين لا أمة واحدة. وهذا هو المحتوى الأول اللاقومي لتصور المشاركة. كذلك فإن شعار المشاركة، بدعوته إلى إرساء البناء السياسي اللبناني على الواقع الطائفي، إنما يكرس المحتوى غير العلماني للتقليد السياسي اللبناني، محتوى لا يعرقل تقدم لبنان فحسب، بل أيضاً يبقيه، ما دامت التوازنات الطائفية حساسة ومتأرجحة، في حالة تأزم خفية أو مكشوفة، مسلحة أو سياسية. إذاً، ما دام ثمة شركاء فسيحاول كل شريك أن يستحوذ على حصة الأسد، بصرف النظر عن استحقاقه "الكمي" "العادل" من الوليمة الطوائفية. من هنا يمكن أن يفسر مطلب المشاركة بأنه ضرب من طائفية إسلامية مضادة أو منافسة، مستندة إلى الغلبة العددية للمسلمين، غلبة لا تبرّر في حال، في نظر الصف المسيحي، تحوّل المسيحيين إلى أقلية في مجتمع ودولة لا يرون مؤشرات وعلائم تدل على أنها مهيّآن الآن إلى الانتقال إلى وضع علماني حق (الكفيل هو وحده بمنع تحولهم إلى أقلية)، شأن الأقطار العربية الأخرى، التي لا تزال عاجزة عن الانتقال إلى وضع علماني. وإذا كانت هذه البلدان لم تشهد اقتتالاً طائفيّاً، كالذي شهده لبنان، فذلك لا ينفي التكسير المجتمعي فيها وارتكازها أيضاً، مثل لبنان، على بنية سياسية تقليدية ولكن إسلامية. نعم إن هذه البنية لم

تمارس اضطهاداً صريحاً ومباشراً على المسيحيين، إلا أن هذا ليس عائداً إلى تطور علماني حقيقته، بل إلى واقع أن الوزن العددي والمعنوي للمسيحيين ليس ذا شأن، فتحول التساكن الطائفي، بدلاً من التأزم والاحتراب كما في لبنان، إلى حالة يمتزج فيها الإذعان والعزوف لدى الأقلية المسيحية. وأخيراً، ألم تحرق، منذ ثلاث سنوات ونيف، كنيسة في مصر، وهو البلد الذي يتوفر على اندماج قومي يحسده عليه معظم الأقطار العربية الأخرى؟ هذه التحسبات والحسابات والرؤى تكمن في أساس موقف الصف المسيحي اللبناني، وسيكون بإمكان الصف الإسلامي فتح حوار صحي معه إذا أخذه بالاعتبار. كما سيكون بإمكان الصف التقدمي غير التقليدي أن يفتح حواراً صحيحاً مع الإنتيليجنسيا المسيحية إذا أخذ تلك التحسبات بالاعتبار في صياغة منظورات تقدمية وعلمانية لتجاوز المعضلة الطائفية وبناء أمة واحدة حديثة، تكون جزءاً لا يتجزأ من الأمة العربية الكبيرة.

شعار العلمنة :

في معمعان هذا التأزم، ومنذ فترة غير قصيرة، أخذت تنطرح، في الساحة السياسية اللبنانية، أفكار وصيغ تنادي بعلمنة البنية السياسية اللبنانية وتجاوز الميثاق الطوائفي لعام ١٩٤٣ (ويسمونه "الوطني"). للوهلة الأولى بدت هذه الدعوة التي انطلقت من أوساط إسلامية شبه تقليدية أكثر تقدماً من شعار المشاركة.

إن شعار علمنة البنية السياسية هذا الذي يتصور واضعوه أنه يمثل حلاً وسطاً بين شعار المشاركة وشعار علمنة المجتمع وأنه سهل لأنه يحاول تحقيق الممكن، لا يرتطم فقط بريب وتحسبات الصف المسيحي، بل يتكشف أنه، في التحليل الأخير، غير واقعي، ومخافة عندما يلامس الخصوصيات السياسية اللبنانية. إذا كانت السياسة تكثيفاً لجماع حركة المجتمع وتوازناته وميوله وايدولوجياه والمصالح التي تصطرع فيه، فكيف يمكن أن تتعلمن السياسة في الوقت الذي يبقى فيه المجتمع طائفيًا؟ وبكلمة، كيف يمكن أن تكون السياسة معلمنة في الوقت الذي تبقى فيه المدرسة والثقافة والأحوال الشخصية ذات طابع وأطر طائفية؟ كيف يمكن علمنة السياسة في الوقت الذي ما زلنا عاجزين عن تهيئة كتاب تاريخ موضوعي لأبنائنا يتجاوز الحول

الطائفي في تصوّر التاريخ اللبناني (إذا فرضنا جدلاً أن ثمة تاريخاً مستقلاً ومميزاً للبنان عن الوطن العربي عموماً وعن المشرق العربي الآسيوي خصوصاً)؟ هل يمكن علمنة السياسة أن تحل هذا التناقض (الذي لا يمكن أن يحل عبر تسوية طوائفية) بين تصورين يحركان السياسة اللبنانية، تصور يرى إلى لبنان بمثابة "شقة غرب" تشاء "صدف" الجغرافيا أن تجعلها لاصقة أرضياً بالبلاد العربية، وتصور آخر يرى إلى لبنان بمثابة جزء لا يتجزأ من الوطن العربي، وان شأن جبل لبنان هو شأن جبال العلويين التي في شماله وجبل الشيخ الذي في جنوبه؟ ثم لنأخذ الموقف من المرأة الذي يشكل أحد العوامل الحاسمة في تكريس انقسام الشعب اللبناني، ولنتساءل هل يمكن علمنة السياسة وحدها (من دون المجتمع) أن تعيد لحم الجسم اللبناني، ما دامت الايديولوجيا التي توجه تصرفنا إزاء المرأة لا تزال تمنع انصهاراً للبنية الاجتماعية اللبنانية؟ ما العمل إذا كان الموقف من المرأة لا يزال يمنع أي تداخل أو حتى تزاور (عدا قطاع محدود من البرجوازية العليا ومن المثقفين) بين المسلمين والمسيحيين؟ من هنا ليس ثمة نصف علمنة، كما أنه ليس ثمة إمكانية لعلمنة حيز من المجتمع من دون الآخر. إن العلمنة، وهي جانب من جوانب عقلنة المجتمع، لا يمكن أن تكون فاعلة في المجتمع ما لم تتناول جماع بنيات المجتمع، والتي لا تشكل البنية السياسية سوى جزء منها، بل وجزء مرتكز على البنى الأخرى، وبخاصة الايديولوجية والثقافية.

كيف يبدأ الحوار؟

تبقى نقطة أخيرة متصلة بفكرة شائعة في صفوف التقدميين اللبنانيين تقول إن الامتيازات (والأصح القول أوضاع ممتازة)، سياسية كانت أو اقتصادية، هي التي تدفع بالكتلة المسيحية إلى مواقع محافظة سياسياً وتجعلها، بالتالي، تعارض تغيير، أو على الأقل، تطوير النظام السياسي اللبناني.

الواقع أن تصوير المشكلة الطائفية بأنها مشكلة امتيازات أو اعتبارها قائمة على الامتيازات يغفل عن الوقائع التالية:

أ- إذا كان التحديث الكولونيالي للبنان ثم التنمية الطرفية فيه، فضلاً عن تأثيرات الهيمنة المسيحية على

البنية السياسية اللبنانية، قد أفرزت امتيازات لقطاع من المسيحيين، لكي ينبغي أن يبقى ماثلاً في الذهن أن الطائفية هي، أولاً، ظاهرة مستقلة مجد ذاتها. وهي، ثانياً، ذات جذور تاريخية تذهب إلى ما قبل هذه الامتيازات، بل إن الطائفية المسيحية، قبل الفترة الكولونيالية، كانت تعبّر عن نزوع ديمقراطي ومساواتي جلي. ب- خلافاً لكل زعم طبقاوي- اقتصادوي، الشريحة المتمتعة بامتيازات من المسيحيين يبدو أنها الشريحة الأقرب، من أي شريحة مسيحية أخرى، إلى الواقع العياني. إنها الأقل خضوعاً للايديولوجيا والأكثر عقلانية من الشرائح المسيحية الأخرى، وهذا يجعلها على استعداد للتسويات والمساومات وللتخلي، إلى هذا الحد أو ذاك، وتبعاً لدرجة التطور العلماني في الصف الإسلامي، عن امتيازاتها الطبقية أو عن الامتيازات الطائفية على حد سواء. وتقدم مواقف ريمون إده الحالية وسير تطور هذه المواقف صورة عن مواقف الشريحة المسيحية المنعمة، أي البرجوازية المسيحية بجميع فئاتها ونوازعها.

وفي المقابل فإن الشرائح المسيحية الشعبية البسيطة، الفقيرة أو التي تعيش في المناطق المسيحية غير المنعمة (كسروان والبتون)، تبدو هي الأكثر تطرفاً والأعمق تأثراً بالايديولوجيا الطائفية. أضف إلى ذلك، وهذه نقطة كثيراً ما تغيب عن بالنا، أن الإنتيليجنسيا المسيحية إذا كانت محافظة على الصعيد السياسي للأسباب التي ذكرنا، إلا أنها على الصعيد الثقافي والاجتماعي منفتحة وحديثة. والمطلوب من الصف التقدمي اللبناني أن يعرف كيف يفتح حواراً مع هذه الإنتيليجنسيا، ثم كيف ينفذ إلى القطاعات المسيحية الفقيرة.

الحرب الطائفية اللبنانية (١٩٧٥ - ١٩٧٦)

بعد أكثر من تسعة أشهر من حرب قذرة، حرب طائفية بين أبناء الشعب الواحد، توقف يوم ٢٢ كانون الثاني/يناير الاقتتال، ثم تبعه حل سياسي أولي تحدت معالمه في الرسالة التي وجهها رئيس الجمهورية اللبنانية مساء ١٤ شباط/فبراير ١٩٧٦.

المواطن العربي الواعي، سواء الذي عاش كابوس هذه الحرب أو الذي تأمل مجرياتها عن بعد، كان يشعر ولا شك أن كل يوم من أيامها كان يشبه هزيمة ه حزيران/يونيو. كان الشعب العربي في لبنان، وفي خارج لبنان أيضاً، يهزم كل يوم من أيام هذه الحرب، ينحط وعيه ويتقهقر في كل لحظة من لحظاتها: في هذه الحرب، استردت البنى الطائفية التقليدية زخمها، اكتسبت مزيداً من الصلابة والرسوخ، فضلاً عن التوتر والبربرية. والنتائج المأساوية لهذه الحرب الطائفية لا تتجلى فقط في الخسائر المادية الضخمة التي أصابت الاقتصاد اللبناني، ولا في المحنة المعاشية التي نزلت بشرائح واسعة من الشعب اللبناني، ولا في الضحايا البشرية الكبيرة جداً، بل أساساً في تجديدها وتدعيمها الايديولوجيات والبنى الطائفية، في الانحطاط الإضافي الذي أصاب وعي اللبنانيين، في التوتر الجديد الذي نزل بالبسكولوجيا التاريخية للموارنة. ه حزيران/يونيو العربية كانت هزيمة مع الخارج، أما ه حزيران/يونيو اللبنانية فهي هزيمة مع الداخل: هذا هو الفارق.

هذه الحرب، لماذا؟ هل كانت صدمة عارضة أم احتمالاً مطروحاً على الدوام؟ ماهي العناصر الداخلية، والخارجية التي لعبت في هذه الحرب؟ وبالتالي ما مدى صحة التفسير المؤامراوي للحرب الطائفية هذه؟ لماذا وكيف قبل الطرفان المتقاتلان وقف إطلاق النار؟ ما هي العوامل الرئيسية والحاسمة في إنهاء الاقتتال الطائفي؟ ما الذي كانت عليه موازين القوى بين الطرفين؟ هل الأزمة- الكارثة في طريق الحل النهائي، أم أن ثمة احتمالات انفجارات جديدة قد تقع بعد فترة تطول أو تقصر؟ هل كان التقسيم احتمالاً جدياً لدى الكتلة المارونية؟ كيف طوي؟ وهل طوي مؤقتاً أم نهائياً؟ ما

طبيعة الحل الذي تم الاتفاق عليه؟ أي لبنان سيلد هذا الحل؟

في لبنان الطوائفي المبني على توازنات حساسة بسبب التكافؤ العددي بين الطرفين الإسلامي والمسيحي أولاً، وبسبب من البسيكولوجيا التاريخية للموارنة ثانياً، وبسبب الشعور بالانقسام، متفاوت الحدة والعمق بين طرف وآخر، الكامن وراء التصرفات والرؤى لدى كل من الصفيين المسيحي والإسلامي ثالثاً، في لبنان هذا لم تكن الحرب الطائفية التي شهدنا، طوال تسعة أشهر، صدمة عارضة، بل على العكس، كانت على الدوام احتمالاً مطروحاً، تتزايد فرصه أو تتضاءل تبعاً لحركة التوازنات الطائفية. يقول كلاوزيفيتس: الحرب استمرار للسياسة بوسائل أخرى. ومن يتأمل المسرح السياسي اللبناني، منذ الاستقلال وحتى اليوم، والتناقضات الطائفية التي تخترقه، والتوتر والتأزم المتفاوت الحدة الذي يقيم عليه، لم يفاجأ، بالتأكيد، عندما انفجرت هذه الحرب الطائفية القذرة: في درجة معينة من التأزم والسخونة السياسيين تصبح الحرب الشكل الوحيد للسياسة. وهذا ما كانت عليه حال لبنان منذ أوائل العام ١٩٧٥.

عندما يكون بلد ما مؤلفاً من أطراف طائفية متعددة تفتقر إلى لحة قومية، وعندما يسمح توازن معين في نسب القوى لطرف طائفي بالتحرك لتعديل النسب القائمة بنسب أخرى أكثر مؤاتاة له - عندها يصبح الانفجار أمراً شبه محتوم. لذا فالتفتيش عن طرف خارجي يلقي على ظهره وزر الحرب الطائفية محاولة مأكرة ومفضوحة في آن معاً: من حيث الأساس، لا "اليسار الدولي" آثار الحرب، ولا الإمبريالية واسرائيل أثارها أيضاً. والواقع أن التفسير المؤامراوي الذي كثيراً ما تروج له الأطراف المنخرطة في الحرب الطائفية، يعكس إما محاولتها التملص من مسؤوليتها في هذه الحرب القذرة أو قصور وعيها لعمق وحدة المشكلة الطائفية. الاقتتال الطائفي تظاهرة لبنانية من حيث الأساس، والعنصر غير اللبناني، سواء كان عربياً أو فلسطينياً أو أجنبياً، هو عنصر مضاف وتابع للعنصر اللبناني الذي يبقى العنصر الأساسي أو المحوري في هذا الاقتتال: يكفي أن نقرأ تصريحات كل من ممثلي الطرفين الطائفيين اللبنانيين ونترجمها إلى فعل حتى نرى المذجة ماثلة أمام الأعين.

اليسار الدولي أشعل فتيل المذبحة؟! كيف؟! الكتاب
تقول هذا لكي تتجنب الاعتراف أنها في حرب مع الطوائف
الإسلامية. وإذا كان الغرض من هذا القول إبقاء
إمكانية الحوار مفتوحة مع المسلمين، فمن المناسب الإشارة
إلى أن الكتلة الإسلامية ترى نفسها وحدها في الميدان، حتى
التيار الشيوعي اللبناني ترى فيه، محقة، حليفاً
برانياً يؤيد مطالبها ويحارب تحت لوائها وشعاراتها،
وليست هي التي تحارب تحت علمه وفي سبيل شعاراته. وإذا
كان المقصود باليسار الدولي الاتحاد السوفياتي، فأين هو
هذا الاتحاد السوفياتي في المعمان اللبناني؟!!

إسرائيل أشعلت نيران الفتنة؟! لا جدال في أن
لإسرائيل مصلحة في تدمير الكيان اللبناني. إن تفتت
لبنان إلى "متصرفيات" طائفية عديدة (إذ لن يقتصر
التقسيم، لو وقع، على خلق "متصرفيتين" أولهما
مارونية والأخرى إسلامية، بل إلى خلق أكثر من أربع
"متصرفيات"، سيأتي بمثابة تأكيد للرؤية الإسرائيلية
بأن ليس في المشرق العربي شعب عربي واحد بل فقط مجموعة
طوائف متنوعة، وبالتالي سيكون تفتت لبنان بمثابة
انتصار جديد للنزوع التفتتي ضد النزوع التوحيدي، وفي
النهاية تكريس "العملق" الإسرائيلي وسط القزيمات
الطائفية العربية. ولا جدال أيضاً أن إسرائيل تريد
وتبذل ما تستطيع لتسعير الاقتتال الطائفي. لكن ما
أبعد هذا كله عن الزعم أن هذه الحرب الطائفية هي من
صنع إسرائيل، وأن إسرائيل وراءها. يقيناً إن هذه
المذبحة الطائفية الرهيبة تعبير عن وعي تقليدي متخلف،
لكن القول إن إسرائيل دفعت شعباً لمدة عشرة أشهر إلى
اقتتال بلغ حد الانتحار ينطوي على اتهام أشد جداً لهذا
الوعي. إسرائيل تكلب على الوضع الطائفي، تعمل
لتنميته وبلورته، ولكنها لم تخلقه، فهو قائم قبلها
بكثير جداً. الفعل الإسرائيلي يلعب فقط من خلال التناقض
الطائفي، الناجم من حيث الأساس عن فوات الوعي العربي
عموماً واللبناني خصوصاً.

الفلسطينيون هم سبب هذه الحرب الطائفية؟! المقاومة
الفلسطينية كانت ضحية "مؤامرة الحل السلمي الاستسلامي"
" فنشبت الحرب هجوماً عليها من جانب ودفاعاً عنها من
جانب آخر!

لكي نلتقط حجم العامل الفلسطيني في الأزمة - المذبحة اللبنانية، نذكر فقط بأحداث العام ١٩٥٨ حيث لم يكن ثمة فلسطينيون. ونذكر أيضاً بالتوتر الطائفي الملازم للحياة السياسية اللبنانية منذ الاستقلال وحتى اليوم. إذاً، فالعنصر الفلسطيني عنصر مضاف، لاحق، وليس عنصراً أصلياً، ولم يكن ممكناً أن يلعب هذا الدور الذي نرى إلا من خلال وبسبب الصراع الأصلي، الصراع الطائفي، السني-الماروني بالتحديد، وبالتالي ما كان للعنصر الفلسطيني أن يوجد ويصبح فاعلاً لولا الوضع الطائفي في لبنان. وهنا نذكر، في بدايات دخول العامل الفلسطيني في الساحة اللبنانية، كيف أن الكتائب اتخذت إزاءه موقفاً إيجابياً. ومن جهة أخرى، فالقول إن المذبحة الطائفية كانت جزءاً من حل سلمي استسلامي يطبخ في الدوائر الإمبريالية - الصهيونية - الرجعية العربية يفتقر إلى دليل، بل على العكس فثمة دلائل معاكسة : ليس في الأفق ارتسامات حل، والمسألة نائمة حتى النصف الثاني من العام ١٩٧٧ على الأقل (واحتمال الحل بعد هذا التاريخ ليس مرجحاً، وبخاصة إذا جاء رئيس ديمقراطي إلى الرئاسة الأمريكية)، واسرائيل تبدي المزيد من التصميم على خلق حقائق واقعية صهيونية في الأراضي العربية المحتلة عام ١٩٦٧. إذاً ما دامت إسرائيل ترفض الاستسلام السياسي العربي، وتصر على إلحاق الأراضي العربية، وبخاصة الضفة الغربية وغزة، لا يبقى من أساس للقول إن القضاء على الهياكل السياسية الفلسطينية في لبنان يشكل جزءاً من حل استسلامي يطبخ، إذ، حتى اليوم وإلى مستقبل منظور، لا يزال "الحل" طبخة بحس، وما حصل عام ١٩٤٨ حصل ولا يزال منذ العام ١٩٦٧: احتلال وتهويد تدريجي للأراضي العربية دونما حاجة لاتفاقيات سياسية مع العرب : هذا هو قرار إسرائيل ما دام ميزان القوى ليس لغير صالحها. "الحل"، على الأرجح، وما بقي التضامن العربي غير قائم، لن يكون حالة تعاقدية بل حالة فعلية، كما حدث بعد العام ١٩٤٨.

إذاً، لماذا استهدفت المقاومة الفلسطينية على هذا النحو؟ لماذا هذا العداء، من قبل الشارع الماروني، وليس الكتائب فقط، ضدها؟! ما هي العوامل التي شجنت الموارنة ضد الفلسطينيين؟!

لنقل، بادئ ذي بدء، إن الوعي الطائفي الماروني يكمن في أساس موقفهم من الفلسطينيين (وهم مسلمون بأكثريةهم الساحقة) أولاً، ومن الصراع العربي-الإسرائيلي ثانياً. الفلسطينيون "غرباء" حلوا ثقلاً في لبنان، والصراع العربي-الإسرائيلي ليس شأنًا مارونياً (وارضاء للعرب والمسلمين يقدم لبنان خدمات دبلوماسية وسياسية ودعائية للقضية العربية في فلسطين)، أضف إلى ذلك أن التسلح الإفرادى الفلسطيني قد أثار، في مناطق الاحتكاك، مشكلات إفرادية وتوجسات جماعية، كانت عاملاً من العوامل التي دفعت الموارنة إلى التسلح. غير أن العامل الأساسي في الموقف الماروني السلي من الفلسطينيين إنما يتمثل في دور القوى السياسية الفلسطينية الموجودة في لبنان في خريطة ميزان القوى الطائفي: قوى مسلحة غير لبنانية تأتي لتدعم الشارع الإسلامي في صراعه الطائفي الطويل مع الشارع الماروني. ولا يغير من هذه الحقيقة في شيء كون المنظمات الفلسطينية كانت، على الصعيد الذاتي، راغبة في الدخول في الصراع اللبناني المحلي: مجرد كون الشارع الإسلامي يدعمها والشارع الماروني يتوجس منها تارة، ويعاديها تارة أخرى، جعلها، موضوعياً، في صف الشارع الإسلامي الذي يشاركها آمالها في تحرير الأرض العربية من الاحتلال الصهيوني.

في ظل ميزان القوى الطائفي اللبناني الجديد (الذي جاءت به المنظمات الفلسطينية وحرب تشرين الأول/أكتوبر) عادت البسيكولوجيا التاريخية للموارنة إلى توترها التقليدي. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن الشارع الإسلامي، السني بخاصة، الذي يملؤه شعور واضح بالغبن منذ الاستقلال، تحرك في محاولة لإرساء صيغة جديدة، صيغة "عدالة طوائفية" أو مشاركة طوائفية، تضعه على قدم المساواة مع الشارع الماروني. في هذا المناخ أصبحت المواجهة شبه حتمية، وبالنظر للمواقع المختلفة التي يحتلها كل من الطرفين في السلطة، اتخذ الشارع الماروني استراتيجية دفاعية ذات تكتيك هجومي، والشارع الإسلامي استراتيجية هجومية ذات تكتيك دفاعي. وبدأت الكارثة-المذبحة مع حادثة عين الرمانة في ١٣ / ٤ / ١٩٧٥.

الوعي الذي أوصل الشعب اللبناني إلى هذه الحرب القذرة هو عينه الوعي الذي "قاد" و"نظم" هذه الحرب و"خطط" معاركها و"عبأ" قواها. من هنا، من المفيد

الوقوف عند بعض التظاهرات التي برزت خلالها والمقارنة بين التظاهرات التي تجلت لدى الصف الإسلامي وتلك التي تجلت لدى الصف المسيحي . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى، سيتجلى لنا، من خلال هذه التظاهرات، كيف أن الوعي التفصيلي لدى الكتلة الإسلامية قاصر عن (حيناً) ومتناقض مع (حيناً آخر) أهدافه العامة العريضة، التي هي، بلا أدنى شك، أهداف قومية وتقدمية وثورية: بناء وطن عربي موحد وأمة عربية مندمجة حديثة. كما سيتجلى لنا كيف أن مظاهر بعض الحداثة والعقلنة لدى الصف المسيحي تطيش وتتبدد، من جراء العقدة الأقلوية، عند الانتقال من الجزئيات (أو الميكرو) إلى الكليات (أو الماكرو)، وكيف أن الانفتاح الثقافي والاجتماعي يتحول إلى محافظة وانغلاق سياسيين .

ثمة شبه إجماع لدى المراقبين أن ميزان القوى المحلي العسكري- القتالي كان عموماً لصالح القوى المسلحة المارونية ضد القوى المسلحة الإسلامية (التقليدية وشبه التقليدية والحديثة) والفلسطينية. وكان الميزان سيكون أشد ميلاً لصالح الموارنة لو لم يكن ثمة قوى سياسية فلسطينية مسلحة في لبنان. ولا يغير من هذه الحقيقة في شيء سقوط الدامور (الذي لا يحمل مغزى عسكرياً ما دام مجرد جيب) ولا القول إن بعضاً من الجيش اللبناني قد وقف، في هذه اللحظة أو تلك، مع الصف الماروني. إذ من قال إن الجيش سيبقى قوى سلبية عندما يبلغ الاقتتال مرحلة تأزم معينة ؟! إن الجيش عنصر في ميزان القوى الطوائفي عندما تنهار عمارة الدولة اللبنانية. ومن لا يضع في الحسبان هذه الحقيقة لا يعرف ألفباء السياسة. غير أن ميزان القوى العسكري المحلي لم يكن كافياً لحسم الموقف : أولاً ، كان للعنصر العربي، وبالتحديد الثقل السوري، دوره في تعديل ميزان القوى هذا، ثانياً ، إن القوة العسكرية المارونية ليست كافية البتة ولا قادرة على السيطرة على كامل الأرض اللبنانية، حيث ثلاثة أرباعها أو ثلثاها ذات طابع إسلامي غالب بهذه النسبة أو تلك . أقصى ما كان باستطاعة القوة العسكرية المارونية فعله هو (وهذا ما تقوم به فعلاً) "تحرير" المناطق ذات الأكثرية المارونية (من شمال بيروت حتى جنوب طرابلس، وفي السفح الغربي من جبال لبنان الغربية). ثالثاً ، ثمة جيوب مارونية ومسيحية مهمة في المناطق ذات

الأغلبية الإسلامية كانت تزن على تصرف الزعامة المارونية المسلحة. هذه العوامل الثلاثة جعلت مصير المعركة يتجاوز ميزان القوى المحلي العسكري الماروني- السني، وبالتالي، جعل الزعامة المارونية المقاتلة تعمل، على المدى القريب، على محورين: الأول، مصلحة- تسوية مع الشارع الإسلامي اللبناني، مترافقة وإخراج القوى السياسية أو العسكرية الفلسطينية من الساحة السياسية اللبنانية (أدركت متأخرة خطأ محاربة الشارع الإسلامي اللبناني والفلسطينيين في آن واحد). الثاني، التقسيم .

لا شك في أن النخبة المارونية والإنتيلجنسيا المارونية، نظراً لصعوبة عيش "دويلة الجبال" المارونية وانعدام مواردها الطبيعية، ونظراً لارتباطها الاقتصادي مع الوطن العربي، ونظراً للمشاكل والأزمات والاحتكاكات (وربما الحرب) التي ستنشأ بينها وبين جيرانها، تعتبر التقسيم مشروعاً لاعقلانياً . بيد أن لاعقلانية هذا المشروع، وبخاصة في أيام الاقتتال، لا تعني أنه طوباوية مبتوتة الجذور بالواقع ومتعذرة التحقيق : لقد شهد التاريخ الحديث مفارقة مأساوية لاعقلانية كهذه : في البحث عن الخلاص اليهودي لم ينجح المشروع العقلاني، التقدمي، التمثلي، بل نجح المشروع اللاعقلاني، الرجعي، الانفصالي، الطوباوي : الصهيونية، ومن هنا سيطرتها على الغالبية الساحقة من اليهود.

إن لاعقلانية مشروع الدويلة المارونية تدفع بلا شك إلى جعلها الاحتمال الثاني في الخيار الماروني، خيار "آخر الدواء الكي"، من هنا كان التقسيم مناورة تهديد ومشروعاً في آن معاً : لو أن ميزان القوى قد قلب في هذه الحرب في حدود لا تقبلها البسيكولوجيا التاريخية للموارنة، لأصبح التقسيم أمراً واقعاً . بعض الغارقين في الايديولوجيا الظاهرية المنتشرة في أوساط وطنية- إسلامية، يطيب له القول إن التقسيم قد أحبط . كيف؟! وفي أي حدود؟! وبأي معنى؟! لا يقول لنا هؤلاء . يصح القول إن مشروع التقسيم قد أحبط لو أن الطرف الإسلامي- الوطني فرض على الطرف الماروني إرادته بالقوة، أو لو أن الطرفين تفاهما على حل ذي مدى طويل وقومي وحديث واندماجي . والحال إنما إزاء تسوية طوائفية، المستقبل وحده سيوضح مدى ديمومتها ومتانتها.

من هنا من الوهم القول إن مشروع التقسيم قد أحبط ،
لأنه بالأصل لم يصبح الخيار الماروني الأول.

ولكن هل طوي؟! طوي مؤقتاً ، هذا هو المرجح . طوي
نهائياً؟! لا يمكن الترجيح، إذ إن المسألة مرتبطة بمجمل
ظروف وعوامل لبنانية وعربية ودولية : لقد تركت هذه
الحرب الطائفية جراحات عميقة جداً، عمقت ووسعت
الانقسام الطائفي الذي كان قائماً قبلها. هذه الحرب
فتت الشعب اللبناني بسيكولوجياً، سوسيولوجياً،
ايدولوجياً ، سياسياً . في السابق كنا إزاء انقسام،
الآن نحن إزاء تحجز. التقسيم شيء كامن، أي قام
بالقوة. لذا يمكن في كل وقت أن يتحول إلى تقسيم
بالفعل. المسافة ليست كبيرة والنقلة ليست صعبة من
الانقسام البسيكولوجي- السوسيولوجي إلى التقسيم
الجغرافي- الإداري- الكياني .

لكن، متى يمكن القول إن مشروع التقسيم قد طوي
نهائياً؟! التوازن العددي الطوائفي والتكسر الصلي في
المجتمع لا يسمحان البتة بضرب من القومية للكيان
اللبناني، أي الانتقال من الطوائف إلى الأمة، على أساس
الايدولوجيا التقليدية اللبنانية، بفرعها الإسلامي
والماروني. وبما أن لبنان شقفة فحسب من الوطن العربي
(وهذه حقيقة يعترف بها، ضمناً، حتى الذين يرفضونها)،
لذا يبقى المسيحيون عموماً والموارنة خصوصاً ، على رغم
وزنهم العددي ومكانتهم، أقليات على الصعيد
البسيكولوجي والسياسي، وبالتالي لا يستطيعون، على رغم
أنهم أكثر حداثة من المسلمين على الصعيد الايدولوجي،
اتخاذ القرار التاريخي بقومية وعقلنة وعلمنة المجتمع
اللبناني أولاً والمجتمع العربي ثانياً . من الممكن أن
تلعب الإنتيليجنسيا المسيحية، بقدر ما تتخلص من وعيها
الأقلاوي دور الخميرة لتحديث المجتمع اللبناني، إلا أن
القرار التاريخي بهذا الخصوص هو قرار سني، أي قرار يصدر
عن النخبة والإنتيليجنسيا السنية بوجه خاص (ثم
إنتيليجنسيات المذاهب الإسلامية الأخرى). والقرار سني
لاعتبارين: الأول لأن السنة العرب هم القوم الأكثر،
والثاني لأن هذا القوم يتوفر، تاريخياً ، على شعور
عميق بالمسؤولية القومية. ولكن قدرته على القيام بهذه
المسؤولية القومية إنما تتعلق بقدرته على اختراق جدار

التقليد، أي قدرته على تحديث وقومنة روح المسؤولية التي يملك.

والى أن تستطيع الإنتلجنسيا الإسلامية عموماً والسنية خصوصاً اتخاذ قرارها التاريخي بعقلنة (وبالنتيجة علمنة) المجتمع اللبناني، ستبقى الطوائف، بتناقضاتها، بوعيتها التقليدي القاصر، بتوازنها الهشة القلقة، المرتكز المهزوز للكيان اللبناني، المقسم بالقوة أو بالكمون وإن لم يكن بالفعل. والواقع أن تحديث وعي النخبة الإسلامية يشكل خطرة مزدوجة في طريق حل مسألة الطوائف: من جهة أن تجاوزها الايديولوجيا التقليدية يهيئ لبناء قاعدة علمانية مشتركة تشكل مصهراً قومياً للمسلمين والمسيحيين، وبهذا تتجاوز التناقض بين وسائلها التقليدية الطائفية وبين أهدافها القومية العصرية. ومن جهة أخرى، فإن امتلاك النخبة الإسلامية ناصية ايديولوجيا عصرية سيمنح الجماعات الإسلامية لا النضج السياسي والثقافي فحسب، بل أيضاً سيمنحها القوة المادية التي تكفل توحيد وصهر الأقليات في البنيان القومي المندمج المتلاحم، العلماني، الحديث، وتقضي نهائياً ، بالتالي، على هذا التقسيم الكامن . الوعي شبه التقليدي للنخبة ولإنتيلجنسيا الإسلامية لا يجعلها عاجزة فحسب عن إجراء حوار صميمي مع النخبة والإنتيلجنسيا المسيحية، بل عاجزة أيضاً عن امتلاك القوة المادية التي قد (ونقول : قد) تحتاجها لتحقيق مشروعها القومي العصري، كما سنرى .

كيف ولماذا توقف، في ٢٢ كانون الثاني/ يناير ١٩٧٦، الاقتتال الطائفي؟!

في البحث عن الأسباب التي أدت إلى وقف الاقتتال، من المناسب التمييز بين العوامل الممهدة والأخرى الحاسمة. تتمثل العوامل الممهدة في :

١- الإعياء الذي أصاب كلا الطرفين وشعورهما بهول الكارثة التي نزلت بلبنان، أضف إلى ذلك الشعور الضمني واللاواعي بعبث الحرب الطائفية ولا جدواها.

٢- خلال هذه الحرب انتاب الصف الإسلامي، السني بخاصة، هاجسان كانا يقويان : الأول، شعوره أن ميزان القوى المحلي الفعلي غير مؤات لتعديل أساسي في مواقع السلطة.

الثاني، الخوف من تقسيم لبنان الذي أطلقه تطاول الحرب ونمائه، في هذه الظروف الدولية العربية غير المؤاتية، وغياب نزوع وحدوي مباشر لدى الجماهير الإسلامية في لبنان (الموقف من السلطة السورية+ الخوف من هبوط في مستوى المعيشة إلى المستوى السوري).

٣- شعور القوى المارونية المقاتلة بصعوبة إحراز نصر عسكري حاسم وباستحالة السيطرة عسكرياً على سائر الأراضي اللبنانية، ثم اكتمل استعداد هذه القوى للقبول بتسوية مع ضربة الدامور (وكانت بالأحرى بـسيكولوجية) ومع الضغط السوري الذي تصاعد بدفع جيش التحرير الفلسطيني إلى الأراضي اللبنانية والضغط الفعلي على زغرنا والمتحسب أو المتوقع على زحلة.

العوامل الحاسمة تتلخص في التحرك السوري: ضغط (محدود، بالطبع، على الطرف الماروني الذي يتخذ مواقف هجومية تكتيكياً . أما الطرف الإسلامي اللبناني- الفلسطيني، الذي تمسك السلطة السورية بشريانه الحيوي، والذي يخوض معركة ذات طابع دفاعي تكتيكياً، فقد تجاوب من دون تردد مع المسعى السوري، مع سعي بعض أطرافه لاقتناص مكاسب على ظهر الوزن السوري لا يبررها ميزان القوى المحلي اللبناني. لماذا هذا الاهتمام السوري القلق بالمشكل اللبناني؟ في أساس الموقف السوري تكمن، على الأقل، عوامل ثلاثة : الأول، التحسب من انعكاسات الحرب الطائفية اللبنانية على الوضع الداخلي في سوريا. الثاني، الخوف من التقسيم وقيام دويلة الجبال المارونية التي ستكون بالتأكيد في وضع عداء دائم مع المنطقة العربية عموماً ومع الشرق العربي خصوصاً ومع سوريا على الأخص . الثالث، كون هذه الحرب قد غطت أو أضعفت الانتباه العربي إلى الصراع العربي- الإسرائيلي القائم وجنوح السياسة المصرية إلى التملص من التضامن العربي والسير وراء تسوية منفردة بالشروط الأمريكية- الإسرائيلية.

ولقد كانت السياسة السورية على درجة من الواقعية، بحيث أدركت أنه، في ظل الانقسام الطائفي الحاد القائم وفي ظل ميزان القوى المحلي اللبناني، لا بد من التفاهم مع المسيحيين، وبالتحديد مع من يمثلهم فعلياً، وأن الحل بالتالي، لا يمكن إلا أن يأخذ صيغة

تسوية. بعض أطراف الصف الإسلامي كان يريد أن يأتي الوزن السوري محل انتصاري يفرض على الصف المسيحي. لكن، حتى لو أرادت السياسية السورية ذلك، هل هذا بإمكانها؟ لا، بالتأكيد. من الممكن للعامل غير اللبناني (والسوري في هذه الحالة) أن يعدل ميزان القوى الطائفي بنسبة خمسة أو عشرة أو عشرين بالمئة، ولكن ليس أكبر من هذه النسبة، أضف إلى ذلك أن العامل غير اللبناني يمكن أن يكسر ميزان القوى لفترة محدودة ولكن ليس لمدة طويلة ولا بصورة دائمة. لا يمكن الصف الإسلامي اللبناني أن يفرض منظوراته ومطامحه القومية العربية إلا بقواه الذاتية، من حيث الأساس، وعندما يستطيع أن ينمي قواه الذاتية إلى درجة تمكنه من ذلك، عندئذ إما لا يكون بحاجة لمعركة بالأصل (وهذا هو المرجح)، أو أن يصعد انتصاره من المرتبة الطائفية الإسلامية إلى المرتبة القومية العربية، العلمانية، الديمقراطية، حيث سيلتقي مع قطاع كبير أو أكثر من الصف المسيحي.

لنعد إلى العنصر غير اللبناني في ميزان القوى اللبناني : في أحداث العام ١٩٥٨ ، هل استطاع العامل العربي، في ظل ميزان محلي غير مؤات للصف الإسلامي- القومي العربي، أن يصل إلى أكثر من تسوية؟! وما هو التاريخ يكرر نفسه تقريباً في ١٩٧٥-١٩٧٦. ما هي الاحتمالات التي تترصد تدخلاً سورياً (أو عربياً مهما يكن) يصل إلى حد كسر العظم مع الصف الماروني؟! ستتزايد فرص تدخل عسكري إسرائيلي- أمريكي أو إسرائيلي مدعوم أمريكياً. هذا أولاً. ثانياً، سيتحول مشروع التقسيم إلى خيار ماروني أول ، وفي الشروط الجغرافية- السياسية للمنطقة يصعب إحباط مشروع التقسيم ما دام خيار الكتلة أو الأغلبية المارونية، ولكن يمكن إحباطه في حال حدوث تكسر صلي في الصف الماروني .

ما طبيعة هذا الحل السياسي الأولي الذي تحددت معالمه في رسالة رئيس الجمهورية اللبنانية مساء ١٤ شباط/ فبراير ١٩٧٦؟ أولاً إنه حل تسويوي . ثانياً إنه حل طائفي . تسويوي بسبب ميزان القوى، وطائفي بسبب مستوى الوعي اللبناني عموماً ومستوى وعي المتقاتلين خصوصاً.

حل تسويوي: أعطى للسنة بوجه خاص مطالب قد تلغى، أو تخفف على الأقل، شعورهم بالغبن، وفي الوقت نفسه، لم يلغ التنازل عنها الشعور بالأمن لدى الموارنة بخاصة والمسيحيين بعامة. وفي المقابل، حصل الصف الماروني على مطلب كان السبب المباشر لامتشاقه السلاح: ضبضة القوى الفلسطينية من الساحة السياسية اللبنانية كقوة سياسية وكقوة مسلحة في آن. ومن الواضح أن التنازلات الجزئية المارونية للسنة اللبنانيين أخذت بالاعتبار تأثيرها على حل المشكل الفلسطيني في لبنان أولاً، وتخفيف التوترات الطائفية مع الصف الإسلامي اللبناني ثانياً.

والحل ثانياً، هو حل طائفي، بل ما كان ممكناً أن يكون غير ذلك. الوعي اللبناني ووعي طائفي، وبالتالي، كانت الحرب طائفية، فجاء الحل طائفيًا. وكما أن القطة لا يمكن أن تلد نمراً، كذلك لا يمكن الحرب الطائفية اللبنانية أن تلد حلاً علمانياً، ديمقراطياً، قومياً. الجبل الطائفي، مهما تمخض، لا يمكن أن يلد سوى فأر طائفي. في العام ١٩٢٦، وضع الاستعمار الفرنسي دستوراً علمانياً للبنان، وأعطى اعتباراً ما للواقع الطائفي، على نحو مؤقت واستثنائي. الممارسة أثبتت أن الوعي اللبناني من دون هذا الدستور، وما هو مؤقت واستثنائي تحول إلى قاعدة عامة ودائمة، وها هي الوثيقة، بعد نصف قرن من ذلك الدستور، تكرر الواقع الطائفي القائم. لو أن الحرب كانت، موضوعياً، حتى من طرف واحد، ذات طابع قومي وعلماني (أو طبقي)، لانتهدت إلى غير هذه النتيجة المفجعة، الطائفية حتى العظم. لا يسعنا بالطبع أن ننكر على الصف المسيحي نيّاته أو تطلعاته العلمانية، كما أنه لا يسعنا أن ننكر على الصف الإسلامي نيّاته القومية، لكن نيّات الطرفين تطيش وتتبدد لافتقارها إلى وعي مطابق: العلمانية تتطلب مرتكزاً قومياً عربياً يفتقر إليه الصف الماروني، والقومية تتطلب محتوى ديمقراطياً علمانياً يفتقر إليه الصف الإسلامي.

أي لبنان سيلد هذا الحل؟! إذا كانت السحنة أو الطبيعة السياسية لبلد ما مرتبطة بمستوى وعي طبقته السياسية، نستطيع القول، بوجه عام، إن القديم باق على قدمه، لكن مع بعض تعديلات، محدودة وجزئية بالطبع، في بنيته السياسية.

النخبة السياسية المارونية كانت محور النظام والجزء المهيمن من طبقته السياسية. النخبة المسلمة السنية، رغم استفادة بعضها من بعض فتات السلطة، كانت، بوجه عام، في مواقع المعارضة. في هذا الانشطار لا تلعب الأوضاع الاقتصادية الممتازة للموارنة سوى دور جد محدود (السنة أيضاً يتمتعون بمركز اقتصادي ممتاز، وان في غير القطاع الحديث)، بل تلعب الدور الأهم مسألة الانتماء القومي: إنكار النخبة السياسية المارونية هوية لبنان العربية، والنتائج السياسية التي يفرز، يشكل موقد الصراع. منذ الانتداب الفرنسي، أي منذ نشوء لبنان الكبير، وحتى اليوم، يعيش المسلمون مناخاً سياسياً نفسياً يشبه "الاستلاب القومي" في إطار لبنان اللبناني أو لبنان الفينيقي أو لبنان الماروني. من هذه الزاوية القومية، عاش المسلمون السنة (وهم، على الصعيد البسيكولوجي، الأكثرية) في وضع أقلية مأزومة على نحو مضاعف، ترفض هذا الوضع وتعجز عن تعديله، إن على أسس تقليدية أو على أسس متقدمة حديثة.

هذا الحل التسويوي، إذا نفذ، هل سيفتح لجعل الهيكل السياسي اللبناني قائماً، بدلاً من المحور الماروني الواحد، على محورين: ماروني وسني؟! وبالتالي، هل سيثبت فعلياً، لا لفظياً فحسب، هوية لبنان العربية، في الوقت الذي لا يهز شهور الاطمئنان لدى الموارنة؟! إذا لم تحل التسوية هذه المسألة، فسيكون ارتكاز الهيكل السياسي اللبناني على محورين، بدلاً من محور واحد كما في السابق، عاملاً جديداً في مفاقمة تخلع الكيان السياسي اللبناني، وبالتالي، مرحلة في سرورة انفراطه.

أين الصورة الحقيقية للحرب الطائفية؟

لعل خير مؤشر أو شاهد على حقيقة هذه الحرب هو أعمال تقتيل الأبرياء (أي غير المسهمين في القتال)، أعمال التعذيب، السادية، النهب، التدمير التي شهدتها لبنان خلال هذه الحرب. هل كانت جنوناً هذه الحرب!! لنقل إنها كذلك. لكن هذا الوصف لا يستنفد هذه التظاهرة. في الحروب العادية الحديثة، بين أمم مختلفة متعادية، يكتفي، على العموم، كل طرف بضرب الطرف الآخر في الحدود اللازمة لفرض إرادته عليه. أما في هذه الحرب الطائفية، فالنيات كانت تتجه إلى ضرب من إبادة طرف للطرف الآخر،

وهذا يذكر بالحروب البربرية لما قبل مرحلة التاريخ الحديث.

هل نحن إزاء مسألة أو أزمة أخلاقية؟! لا، بالتأكيد، نحن إزاء مسألة سياسية حصراً، تصور حقيقة هذه الحرب. هذا الذي يقتل (وبخاصة الذي يقتل غير المقاتلين)، إنما يتصرف بنهج غير قومي: المسلم أخذ يوافق، مع احتدام الاقتتال، على ادعاء الموارنة أنهم غير عرب، والماروني لا يعترف بالمسلمين العرب مواطنين لبنانيين. هذا الشعور الحاد بالانفصال والانقسام بين الطرفين (وهما طرف واحد، سواء وعوا ذلك أو لا، قبلوه أم لا)، وهذه مسألة سياسية، تكمن في أساس أعمال قتل الأبرياء أولاً وعلى الهوية ثانياً. لا شك في أن "أسطورة" الوقائع والأحداث التي جرت خلال الحرب، أسطورة تشكل سمة ملازمة للعقل التقليدي المتخلف، لعبت دوراً مهماً في توتر دفع إلى اقتتال انتقامي بلغ حد الهمجية في مناسبات غير قليلة، لكن المسألة تبقى سياسية من حيث الجوهر والأساس.

هنا، من المناسب التذكير أن توتر الموارنة في هذه الحرب كان أشد بكثير من توتر المسلمين عموماً والسنة خصوصاً. والتوتر الماروني الشديد كان مبعثه الشعور بالانفصال أولاً، والخوف التاريخي الأقلوي ثانياً (والسبت الدرامي أو الأسود شاهد مذهل على التوتر الماروني). وفي ما عدا أعمال تنكيل شرسة قام بها الريف الإسلامي (دير عشاش، بيت ملات، القاع) حيث الايديولوجيا التقليدية الإسلامية صافية وقوية، فإن المدينة الإسلامية السنية قد برهنت على توتر أقل بكثير من التوتر الماروني، بل قل إنها برهنت عن انجرار محدود إلى أعمال انتقامية ضد المسيحيين، من غير الموارنة بخاصة، وبقيت بيروت الغربية (السنية) مختلطة بين مسيحيين ومسلمين، في حين أن المناطق المارونية بخاصة تشهد محاولة منهجية "لتنظيفها" من غير المسيحيين. رب سائل: وماذا عن طرابلس؟! لم "تنظف" طرابلس من المسيحيين بل من الزغرتاويين فحسب، وفي ما عدا حوادث محدودة جداً، ما زال المسيحيون غير الزغرتاويين في بيوتهم بوجه عام، والتعادي الطرابلسي- الزغرتاوي يجد أسبابه المباشرة في ظروف محلية خالصة ناجمة عن التصرف الزغرتاوي منذ العام ١٩٧٠.

كيف نفسر تصرف المدينة السنية هذا؟! إن التصرف السني، هو، بوجه عام، ورغم تقليديته، تصرف أكثروي أولاً (ومن هنا عدم توتره، أو محدودية توتره في الأزمات)، وهو، بما هو تصرف أكثروي، تصرف تكمن في أساسه روح مسؤولية قومية عن كل الأمة ثانياً. هنا نجد هذا التناقض المأساوي في الوعي السني: نزوع قومي عربي عميق وجاد من جهة، ووعي تقليدي طائفي من جهة أخرى. وفي هذا التناقض تسقط المحاولة السنية وتعجز عن تحقيق طموحها إلى توحيد الأمة وتجديد بنيانها، إذ ترتطم مناهجها التقليدية بأهدافها القومية الحديثة.

وأخيراً، لعل النهب هو الرمز الذي يجسد أكثر من أي ظاهرة طائفية أخرى المستوى المنحط للوعي الطائفي اللبناني. قد (ونقول: قد) يقتل امرؤ لأنه مقتنع أنه يدافع عن قضية عادلة أو مصير شعب أو طائفة، لكن كيف يبرر النهب نهبه، وبخاصة عندما ينهب لجيبه؟! هنا أيضاً لسنا إزاء مسألة أخلاقية البتة. والنهابون، في الأصل، اغرطوا في القتال دفاعاً عن فكرة أو قضية. ولكن ما إن انفتح باب للنهب حتى اندفعوا منه نحو "غنائم الحرب". كيف هذا الانتقال من الدفاع عن شرف ما، عن قيم ما، عن مثل ما، إلى انتهاكها؟

النهب "السياسي" ليس سياسياً، إنه دون مستوى السياسة. دون بلوغ مستوى وعي سياسي معين، وبالتحديد وعي سياسي قومي برجوازي، أي وعي سياسي يدرك المرء من خلاله أنه عضو في مجتمع وأنه مسؤول عن هذا المجتمع، يدرك ما معنى الحق العام، حق الآخرين- دون هذا المستوى لا يمكن المرء ممارسة السياسة بمعناها الحديث، وبالتالي إما أن يبقى في حالة عزوف سلمي أو يتحول إلى نهاب كاسر. ويبقى في كلا الحالتين دون السياسة. فالشرط الأول للسياسة هو العضوية في المجتمع. في محاولة لتبرير النهب، قيل، تارة، إن النهابين يعبرون عن حقد طبقي، وقيل، تارة أخرى، إن النهابين ناس طيبون ولكن يفتقرون إلى الوعي. ولكن: الحقد الطبقي الواعي السليم المتحضر يعيد للمجتمع كله ما استحوذت عليه قلة طبقية محتكرة، ولا يسمح للنهابين الأفراد أن ينهبوا لصالحهم. من هنا لم يتحدث تاريخ الثورة البولشفية ولا تاريخ الثورة الصينية، حيث الحقد الطبقي (لا الطائفي) مشحوذ والوعي الطبقي نفاذ في آن معاً، عن أعمال نهب أو تدمير أو إحراق، بل تحدث

فقط عن أعمال مصادرة باسم المجتمع ولصالحه. أعمال النهب والإحراق والتدمير قام بها الرجعيون أعداء الثورة وأعداء الشعب فقط. هذا ما يتحدث عنه تاريخ الثورتين الروسية والصينية. لقد كان الجيش الأحمر الصيني حامي أملاك الشعب (لا الإقطاعيين ولا الكومبرادور، بالطبع) والمدافع الأمين عنها، في حين كانت جيوش شيانغ كاي شك هي النهاية، الأمر الذي ساهم في إفلاسها السياسي وانحلالها وسقوطها في النهاية. ثم هذا النهب الذي شهدناه، خلال هذه الحرب الطائفية، هل تناول الأغنياء، أم المتوسطين أم الفقراء؟! وبكلمة: هل كان المقصود الأشياء المنهوبة أم الأشخاص المنهوبين؟! في الحالة الأولى نحن إزاء أعمال لصوصية، وفي الحالة الثانية نحن إزاء سياسة طبقية، إذاً دخلت "المنهوبات" في خزانة المجتمع، من خلال ثورة تقلب المجتمع القائم.

النهابون أناس طيبون بسطاء ولكن يفتقرون إلى الوعي. ماذا يعني هذا القول؟! كتلة الأمة طيبة وآدمية. ولكن ماذا تفيد هذه الطيبة التقليدية الساذجة، إذا كانت تفتقر إلى الاندماج والتضامن وروح المسؤولية الجماعية التي جاء بها التطور المجتمعي الحديث البرجوازي؟ في المجتمع التقليدي، والريفي بخاصة، العقلانية الحديثة غائبة وتشكل العائلة (لا الأمة) المحور الذي يدور حوله ومعه الأفراد. هنا، من وعي كهذا، صدرت أعمال النهب. النهابون ليسوا، من الزاوية الأخلاقية، أشراراً في مجموعهم، بل فقط هم أناس دون مستوى الإنسان القومي الحديث، دون السياسة، دون القومية، دون المواطنة. عندما يفسر النهب بالافتقار إلى الوعي لدى البسطاء، نجيب: وماذا يبقى من الثورية والوطنية إذا غاب الوعي؟ والواقع أن غياب الوعي لدى الناس البسطاء هو خير دليل على غيابه لدى الناس غير البسطاء، أي لدى الزعماء والمنظرين والقادة: حقيقة حركة سياسية ما نجدها لدى أعضائها البسطاء قبل أن نجدها لدى الزعماء. هنا الصورة الحقيقية للحركة، بلا رتوش، بلا رياء، بلا تدليس. هذا ما تعلمه التجربة التاريخية الفيتنامية، وكذلك التجربة التاريخية العربية، وبخاصة في الحرب الطائفية في لبنان.

عوامل وعناصر ميزان القوى اللبناني:

لماذا ميزان القوى العسكري- القتالي المحلي (أي من دون العامل العربي) لم يكن في صالح الصف الإسلامي- الوطني؟ لماذا في الوقت الذي هو الأكثر عدداً، الأوفر سلاحاً، الأقدر مالياً (الدعم العربي بالمال والأسلحة، وبخاصة المقاومة الفلسطينية)؟! الإجابة عن هذا السؤال تكون أوضح وأكثر تحديداً إذا أجبنا، أيضاً، عن السؤال التالي : لماذا ليس لدى المسلمين أحزاب عصرية (سواء برجوازية أو اشتراكية) أولاً، ومنغرزة في متن المجتمع ومؤطرة إياه ثانياً ؟

لنقل، بادئ ذي بدء، إنه ليس لدينا أي وهم حول الوضع الثقافي والايديولوجي والسياسي الماروني: حالة التأخر التي تعيشها الكتلة الشعبية المارونية، وبخاصة خارج منطقة المتن، تذكر بحالة التأخر التي تعيشها الكتلة الشعبية الإسلامية، فهما خاضعتان، وإن بنسبة متفاوتة، إلى هيمنة تقليد ذي ملامح شرقية مشتركة (إسلامية ومسيحية شرقية). التباين في وجهة ومستوى كل من الموارد والسنة (المدنيين بالطبع) قائم بشكل رئيسي في قطاع الإنتيليجنسيا والنخبة: بسبب ردود الفعل السلبية على الهيمنة الغربية، كانت قدرة الإنتيليجنسيا والنخبة الإسلامية على استيعاب عناصر الثقافة البرجوازية (الغربية بالطبع) محدودة بشكل ملحوظ. بسبب ردود الفعل غير السلبية على الهيمنة الغربية (لأن الغرب "مسيحي" أولاً، ولعب دور الحامي للأقليات ثانياً)، كانت قدرة الإنتيليجنسيا والنخبة المسيحية على استيعاب عناصر الثقافة البرجوازية أكبر بشكل ملحوظ من قدرة نظيرتها الإسلامية. ولكن ينبغي التدقيق: قدرة الإنتيليجنسيا المارونية بخاصة (والمسيحية بعامة) على استيعاب الثقافة البرجوازية الغربية تبقى مرتبكة ومثلومة: الشعور الأقلوي بالانفصال عن باقي الأمة العربية، وبالتالي هيمنة ايديولوجيا سياسية محافظة، يحدان من تمثلها العنصرين الديمقراطي والعقلاني في الثقافة البرجوازية الغربية، الأمر الذي يصعب امتلاكها وعياً إجمالياً مطابقاً أو مناسباً. و"المطبخ الايديولوجي" للكسليك يقدم مثلاً واضحاً على الاستلاب الأقلوي وعلى قصور واضح عن اللحاق بتطور الفكر المسيحي الغربي (حتى الذي يراعاه

الفاثيكان) واستيعابه، وبالتالي العجز عن استخدام العناصر الإيجابية والمتقدمة المكتسبة من الثقافة الغربية استخداماً مناسباً ومتفقاً مع حاجات لا تطور الأمة العربية فقط، بل أيضاً حاجات التطور المسيحي اللبناني عموماً والماروني خصوصاً .

بعد هذا الاستطراد نعود إلى الإجابة عن السؤال :
لماذا ليس لدى المسلمين في لبنان أحزاب عصرية منغرزة في
متن المجتمع؟

روح الرعوية، الثاوية في قلب الايديولوجيا الإسلامية السائدة، بعيدة عن الفكرة والممارسة الحزبية المعاصرة، التي هي تظاهرة فرعية من تظاهرات روح المواطنة، التي تدفع إلى/ بل التي تفرض الإسهام الإيجابي في السياسة، لا مجرد الموافقة السلبية في حالة الرضى، ولا العزوف في حالة الإنكار. والروح الرعوية التي تسهل إرساء الاستبداد والفساد، لا تلبث أن تدفع إلى نهج الخلاص الفردي، الأمر الذي يؤدي في النتيجة إلى ضرب من التفتيت والتذير للمجتمع. لا شك في أن في أساس الحياة السياسية الحديثة والمفاهيم والممارسات الحزبية المعاصرة، بالإضافة إلى العقلية المواطنة، عناصر أخرى مادية وايدولوجية، غير أن عقلية أو روح المواطنة تشكل عنصراً لا بد منه لبناء حياة سياسية وحزبية حديثة. والواقع أن الافتقار إلى العقلية المواطنة هذه هو الذي "يعيد إنتاج" الأنماط السياسية الرعوية التقليدية في إطارات حزبية ذات طلاء عصري. ولعل الموقف من الانتخابات النيابية يشكل المثال البارز الملموس على الممارسة الرعوية لحق الانتخاب: ذهاب الفرد إلى صندوق الانتخاب ليس، إجمالاً، حقاً من حقوق، أو واجباً من واجبات، المواطنة، بل هو أشبه بخدمة تؤدي لمرشح، لذا لا تلعب دوراً رئيسياً في الخيار مسألة الرأي السياسي والنزاهة الشخصية للمرشح، بل اعتبارات تقليدية (روابط: العائلة، العشيرة، الصداقة، الحارة، البلدة) أو اعتبارات الفائدة الشخصية المباشرة (رشوة، وعد ضمني أو صريح بوظيفة أو صفقة، الخ.). أضف إلى ذلك، أن هذا "الرعية"، بعد أن يؤدي "خدمته الانتخابية" للمرشح، يعتبر أن مهمته قد انتهت بعد إسقاط ورقة الانتخاب، فلا يكلف نفسه عناء مراقبة أعمال أو اتجاهات من انتخب ولا الضغط عليه في هذا الاتجاه أو ذاك، بل

يعتبر أنه قد أدى خدمة لواحد من "أولي الأمر" وكفى. من هنا تكرر انتخاب بعض ذوي المرتكزات التقليدية الراسخة،

بصرف النظر عن تقلباتهم، تكويعاتهم، أخطائهم، وبصرف النظر عن الشكوك التي تثار حول نزاهتهم السياسية أو ذمتهم الأخلاقية. وبكلمة: غياب الأحزاب الحديثة عن الجماعات الإسلامية يشكل نقطة الضعف المركزية في قدراتها السياسية والقتالية.

تذير الجماعة الإسلامية المزدوج (الأول هو الانشقاق المذهبي: سنة، شيعة، دروز. الثاني هو التفتت الحلوي، الحاراتي أحياناً، وساهمت في خلقه عوامل أخرى غير التي ذكرنا أعلاه) جعل وعيها أدنى مستوى حتى من الوعي الطائفي الإسلامي العام، أي إننا إزاء قصور الوعي الطائفي للجماعات الإسلامية حتى عن التطابق مع حاجاتها كطائفة، بله حاجاتها كجزء من كيان قومي واحد، يشكل المسيحيون جزءاً لا يتجزأ منه. على العكس من ذلك الموارنة: يقيناً إن وعيهم مستلب أقلولياً في رؤيتهم للعلاقة مع الجماعات الإسلامية، ولكنهم يملكون وعياً طائفيّاً مناسباً (بافتراض أن الوعي الطائفي يمكن أن يكون مناسباً)، أي يملكون وعياً بمصالحهم كجماعة أولاً، ويعون من زاوية معينة المقتضيات التي تفرضها هذه المصالح ثانياً .

تظاهرة التفتت في الجماعة الإسلامية (ويكمن في قاعها تقليد قبلي- بدوي ما قبل إسلامي، فضلاً عن شروط جغرافية معينة مقترنة ببدائية وسائل الإنتاج)، التي تعكس فقط ضرباً من الانتماء السلي للجماعة، تظاهرة أكثر من جليلة في لبنان: لا شك في أن غياب أحزاب إسلامية عصرية على صعيد يغطي لبنان كله يعطي صورة واضحة ووافية عن هذا التفتت، لكن التفتت يهبط حتى القاع التقليدي: لا زعامة سنية واحدة في لبنان، بل لا زعامة سنية واحدة لبيروت بل زعيمات تنشعب إلى مستوى مخترات الأحياء، إلخ. في طرابلس عدّ المراقبون حوالى أربعين جماعة وعصبة وتنظيم محلي سياسي أو شبه سياسي . حتى الحركة الناصرية اللبنانية لم تنج من تظاهرة التذير التقليدية. التذير التنظيمي على مستوى المحافظات والمدن والأحياء والعوائل والعشائر، إلخ.، إذا كان

حصيلة وعي محلوي قاصر بالطبع، إلا أنه في الوقت نفسه يعمل على تثبيت هذه "المحلوية" التي تبقى قاصرة عن القومي والعصري في آن، مهما تشبثت، بكلامها ونياتها، بأفق وطني وقومي وعصري. تظاهرة التفتت الإسلامية، وفي مقابلها تظاهرة التكتل والاندماج المارونية، كانتا عاملين رئيسيين في جعل ميزان القوى اللبناني المحلي لغير صالح الجماعات الإسلامية التي دخلت الحلبة بلا قيادة مركزية، وبالتالي، بلا فاعلية مناسبة وموازنة للعدة والعدد المتوفرين لها: مثلاً (ومرة أخرى نأخذه من طرابلس) رغم التخلف الزغرتاوي الشديد، ورغم أن زغرتا توازي حياً من أحياء طرابلس، ورغم أن السلاح الذي في طرابلس يزيد عن ضعفي الأسلحة التي لدى الجانب الزغرتاوي: "جيش التحرير الزغرتاوي" كعى القوى المسلحة الطرابلسية المذرة الفاقدة للقيادة المركزية.

بالإضافة إلى تظاهرة التفتت والتذير، لوحظت تظاهرتان أخريان، التظاهرة الأولى هي ضعف أو محدودية المشاركة في المعركة، سواء مالياً أو قتالياً، من قبل الجماعات الإسلامية، كما أن نسبة المقاتلين فعلياً إلى المسلحين كانت صغيرة: تشكيل سياسي في طرابلس وزع حوالى ألف بندقية على من تصورهم مؤيديه أو محازبيه. من هؤلاء الألف لم ينخرط على نحو منتظم في الحومة سوى حوالى المائة. هنا نجد أنفسنا مرة أخرى أمام التذير البدائي المتمثل بنهج الخلاص الفردي: التسعمية علقوا بنادقهم في البيت حماية (وأحياناً زينة) للنفس وللعائلة.

التظاهرة الثانية هي ضعف التنظيم أو قل التنظيم المخربط: خلافاً للتصورات الرائجة، التنظيم ليس مسألة تقنية ولا مسألة قوة وقسر، بل هو مسألة سياسية-ثقافية من الطراز الأول. عندما يقال، بحق، إن الفلاح التقليدي عصي على التنظيم، فهذه مجرد إشارة إلى عجز العقلية التقليدية عن إنجاز عملية تنظيم حديثة (ومن هنا تأكيد الماركسية على قيادة البروليتاريا (الفلاحين)، البروليتاريا التي تعلمت التنظيم والانضباط لا في المجتمع الصناعي فحسب، بل في المصنع أيضاً). إن قدراً مناسباً من الوعي، وبالتالي قدراً مناسباً من التطور الايديولوجي البرجوازي، هو الذي يهب الفرد إمكانية العمل المنظم مع الآخرين في فريق. القدرة على العمل

المتسق المتواصل في فريق، ثم عمل الفرق متعاونة في وحدة أكبر، إلخ.، هي محك حداثة العمل التنظيمي. على هذا الصعيد، عمل الجماعات الإسلامية وأطرها كان مخربطاً . وبالطبع، كان لهذا تأثيره على القتال ونتائجه.

ماذا عن الصف الماروني خصوصاً ، والصف المسيحي عموماً ؟!

ثمة وقائع لا جدال حولها: الكتلة أو الأكثرية المارونية مؤطرة في/ أو مرتبطة بأحزاب محدودة العدد (حزب الكتائب يصبح التنظيم الحوري) بعضها أكثر "حداثة"، وبعضها الآخر أقل تقليدية من أحزاب وهيئات وتنظيمات الجماعات الإسلامية، وبالتالي فإن الصف الماروني يملك شبه قيادة مركزية ويتوفر على تلاحم معين. وبالنتيجة فإن مساهمة أعضائه في المعركة كانت أوسع وكفايتهم التنظيمية كانت أعلى. والواقع أننا عندما نتحدث عن حداثة مارونية، فإننا نعي كما ذكرنا قبلاً ، شبه حداثة فحسب. لنأخذ حالة الفصيل السياسي الماروني المركزي الأكثر حداثة، الكتائب: نزوعها السياسي المحافظ، الغلاف الديني شبه الشرقي لمنطقها، المسبقات الأقلوية في ايديولوجياها، تحد وتثلم حداتها. من هنا كانت نوابض "الحداثة" المارونية خليطاً من عوامل تقليدية ساكنة وأخرى عصرية دينامية: العوامل الساكنة التقليدية تتمثل في التراس الأقلوي المعهود، في كون الموارنة قوم جبلي، في الخوف الحاد الذي يتمتعون به. العوامل الدينامية تتمثل أساساً في عناصر الثقافة البرجوازية التي دخلت الفكر والايديولوجيا المارونيين. هنا، في هذه النقطة بالذات، كما قلنا من قبل، نجد الفارق بين الجماعتين المسيحية والإسلامية: نسبة التعليم والمتعلمين لدى المسلمين السنة ليست أدنى بكثير من النسبة لدى المسيحيين، وتعود المسألة، في التحليل الأخير، إلى واقع أن وزن العنصر البرجوازي الليبرالي في فكر وايديولوجيا الجماعات الإسلامية أضعف بكثير مما هو لدى الجماعات المسيحية.

حرب طائفية أم تقدمية وعلمانية ؟

طوال هذه الحرب، اتخذت موقفاً متفرداً، مميزاً ، يختلف عن مواقف معظم الفصائل الوطنية والتقدمية العربية، بدلاً من المشاركة في الحرب الطائفية أو تبريرها، إدانتها والعمل لوقفها. لماذا هذا الموقف، في الوقت الذي أشار فيه تلك الفصائل طموحاتها وأهدافها القومية العربية والتقدمية العريضة؟ لماذا هذا الموقف، في الوقت الذي تفصح فيه القوى السياسية المارونية بخاصة عن نزوع انعزالي ومعادٍ للعرب أولاً ، وممارسة طائفية مباشرة متوترة ثانياً، نزوع وممارسة يناقضان نزوعاتي وممارساتي وأهدافي القومية العربية؟

لو أن الشعور هو الذي يوجّه تصرفي السياسي، لو أنني أسطّح الواقع وأقطع عن بعده التاريخي، لو أنني أرى إلى الأشياء بمنظار الأسود والأبيض فقط ، لو أنني أحول رغباتي إلى وقائع- لو فعلت كل ذلك أو بعضه لانزلقت إلى الاشتراك في الحرب أو، على الأقل، تبريرها. لكن، لأنني أأخذ موقفاً قومياً عربياً حديثاً منسجماً (وبالتالي، علمانياً)، ولأنني أملك وعياً أزعم أنه بلغ درجة مناسبة في المطابقة، اتخذت هذا الموقف : إدانة الحرب بوصفها حرباً طائفية والنضال في سبيل إيقافها.

قبل أن نتحدث عن المبررات الايديولوجية والسياسية والاعتبارات التكتيكية التي تسند وتسوغ موقفي من هذه الحرب، أرى من المفيد الإجابة، وإن باقتضاب، عن السؤال التالي: كيف ولماذا أيدت أو انخرطت في هذه الحرب قوى سياسية نزيهة وصادقة، ذاتياً على الأقل، في نزوعها القومي العربي أو التقدمي؟

ثمة أسباب عديدة، سأقصر حديثي على ثلاثة رئيسية:

أ- افتقار تلك القوى إلى وعي مناسب بمشكلة الأقليات : في تقويمها مشكلة الأقليات (هذا إذا اعتبرتها مشكلة)، تبتعد عن التحليل التاريخي أولاً ، تهمل المنظورات الايديولوجية والسياسية (العلمانية- الديمقراطية) الضرورية لإطلاق عملية دمج الأقليات قومياً في المصهر الأكثر ثانياً ، تكتفي أخيراً، ومن دون أن تناضل لتهيئة شروط عملية الدمج، بمحاكمة وادانة الأقليات من خلال توجسها من الأكثرية وموقفها السلي إلى هذا الحد أو

ذاك من الطموحات والآمال الأكثروية ، وبالتالي، القومية .

ب- منظورات تلك القوى في تقييم مسائل الثورة العربية وطبيعة الحركات السياسية لا تزال منظورات سياسوية (Politiciste) لا تذهب إلى القاع الايديولوجي- الاجتماعي- التاريخي. وهذا ما أعجزها، بالنتيجة، عن التقاط التناقض بين ثورية تقدمية سياسوية ومحافطة ايديولوجية- اجتماعية، هذا التناقض يخلق تعارضاً بين أهداف تلك الحركات ومناهجها، بين نياتها الذاتية وتصرفها الموضوعي: النزعة القومية التقليدية أو شبه التقليدية أو التقليدية الجديدة، بنبذها العلمانية، عاجزة عن تجاوز الواقع الطائفي، ومنزلة في النهاية إلى ضرب من طائفية ضمنية، أكثروية، مضادة فحسب للطائفية الأقلوية. نحن لا ننكر على القومية التقليدية الجديدة أنها "تفكر" (والأصح: "تشرع")، مخلصاً، قومياً، بيد أنها تتصرف، لافتقارها إلى وعي قويم علماني، طائفاً .

في تبرير انجرارها إلى/ أو اغراطها في الحرب الطائفية، "الحركة الوطنية اللبنانية" تذكر على هذه الحرب كونها حرباً طائفية، ما دام ثمة "مسيحيون وطنيون" يدعمونها أو يقاتلون في صفوفها هي أو صفوف المقاومة الفلسطينية، وما دام العدو الذي يقاتلونه ليس المسيحيين، بل "الأحزاب اليمينية الانعزالية" المسيحية. هذه الحجة تسقط الاعتبار والوقائع التالية:

١- في جانب من الخندق تقف الأكثرية الساحقة من المسلمين، وفي الجانب الآخر الأكثرية الساحقة من المسيحيين. ولو أن الأوراق المذهبية قد اختلطت في هذه الحرب ولو محدوداً بالمئة لكان ثمة بعض مبرر، يبقى واهياً بالطبع، للتشكيك في الطبيعة الطائفية للحرب، لكن "الحركة الوطنية اللبنانية" لا تضم من "مسيحيين وطنيين" سوى أقل من ١ بالألف من عموم المسيحيين.

٢- حتى رشّة الملح هذه من المسيحيين معتبرة "مسلمة سياسياً" من قبل الكتلة المسيحية.

٣- "الأحزاب اليمينية الانعزالية" تملك، شئنا أم أبينا، صفة تمثيلية لدى المسيحيين .

هذه الوقائع العنيدة ترغم على تقديم حجج وتعليقات أخرى : على رغم ذلك، تبقى هذه الحرب، من الجانب الإسلامي- الوطني، حرباً قومية عربية ضد الانعزالية أولاً، طبقية ضد ذوي امتيازات ثانياً، تقدمية ضد محافظة أقلوية ثالثاً ، دفاعية ومفروضة من قبل الموارنة على المسلمين رابعاً ، وطنية ضد الحل السلمي- التصفوي، خامساً .

أولاً : حرب قومية عربية ضد الانعزالية؟!

في هذا السياق، وفي ضوء المبادئ والوقائع التي أسلفنا، يتبين أن وصف القوى السياسية المارونية بالانعزالية هو من قبيل التوتولوجيا: نعم، الموارنة، بما هم قوم جبلي ومضطهد تاريخياً ومقتلع قومياً بتأثير الصدمة الغربية، انعزاليون، بل ثمة قطاع غير صغير منهم تركبه عقدة استعلاء على العرب ويكن نزعة عداً لهم (Anti - arabism) . ولكن عندما نرى كتل الطوائف المسيحية الأخرى في لبنان، على رغم توجساتها من/ وتحفظاتها على الموارنة، تقترب من الموقف الماروني وتعاني شعوراً بالخوف والانكماش، بل عندما نرى الكتل المسيحية خارج لبنان مأزومة بسبب الحرب الطائفية في لبنان ومتعاطفة إجمالاً مع القوى المسيحية المقاتلة- عند هذا كله يغدو الاكتفاء بوصف الانعزالية وتحويله إلى شتيمة لغوياً لا يفيد لا في طرح مناسب للمشكلة ولا في تصور مخرج صحيح لها. إن نعت "الانعزالية" في السياق الذي يدرج فيه، ينطوي على تجاهل مشكلة "الأقليات" .

لكي تغدو الحرب ضد "الانعزالية" (إذا افترضنا، وهذا غير مرجح، أن لا بد من الحرب) مشروعة ومفيدة قومياً ودافعة للتقدم، ينبغي أن تشكل الحركة المناهضة لها نقيضها الديالكتي من جهة، وبالتالي، أن ترسم منظورات تفقد النزعة الانعزالية مبررها وشرعيتها وشروط وجودها وتفتح طريقاً يؤدي إلى تصفيتة وتجاوزها من جهة أخرى : حشر "الانعزالية" وهي التي نشأت تاريخياً ودعمت جغرافياً ، في طريق مسدود، لن يؤدي بها إلا إلى مزيد من "الانعزالية" .

والحال أن لا الحركة المناهضة للانعزالية في لبنان نقيضة ديالكتية (بل هي مجرد عدو تقليدي)، ولا السياق الذي اندرجت في إطاره الحرب سياق قومي عربي أصيل أو

حديث، بله وحدوي: لا شك في أن القاع الإسلامي- العربي للحركة المناهضة للانعزالية يهبها ضرباً من شعور بأنها جزء لا يتجزأ من هذا الشعب العربي الكبير والوطن العربي الكبير، لكن كل ما عدا ذلك يحتاج إلى تدقيق وتمحيص، وبخاصة التوجهات العميقة للفروع الثلاثة للحركة المناهضة للانعزالية :

- الفرع الأول، الشارع السني بوجه عام والنخبة السنية التقليدية بوجه خاص، يملك وعياً أقوامياً عربياً (أي: ما قبل قومي- ودون قومي)، كما أنه واقع، بسبب معاناته شعوراً حاداً بالغبن، في شراك طائفية، ضمنية تارة ومباشرة تارة أخرى، مضادة. أضف إلى ذلك أنه، أولاً، لا يخوض، كما في الزمن الناصري، معركة مندرجة في سياق قومي عربي شامل. وهو، ثانياً، على رغم نزوعه العروبي، لا يتطلع، لأسباب متعددة، لا في الراهن ولا في مستقبل منظور، إلى مشروع وحدوي.

- الفرع الثاني، الحركة الوطنية، وهو بالأحرى، إذا استثنينا الناصريين والبعثيين، ذو طابع إقليمي: هذه الحركة، وهي تجمع سياسي متعدد المشارب الايديولوجية والسياسية، ليست حركة عربية ذات وعي بالخصوصية اللبنانية، بل هي حركة لبنانية منفتحة عربياً : في منظوراتها، الوحدة العربية غائبة أو تكاد، والمشروع الوحدوي مستبعد.

- الفرع الثالث: القوى المسلحة الفلسطينية، وهي أسنان الحركة المناهضة للانعزالية، إقليمية ذاتياً وموضوعياً .

من هذه الزاوية، الصراع القائم ذو طبيعة ركودية أو دورانية، أي إنه مشاجرة، خناقة (Conflit)، وليس ذا طبيعة مستقبلية، سعودية، أي ليس مناقضة (Contradiction).

ثانياً : حرب طبقية ضد ذوي الامتيازات؟

لا جدال في أن الطوائف المسيحية في لبنان تنعم، بوجه عام، بظروف معيشية وتحتل مواقع اقتصادية أفضل من ظروف ومواقع الطوائف الإسلامية. لكن، هل نحن إزاء امتيازات أم وضع ممتاز؟ أي هل نحن إزاء أوضاع طبقية استغلالية تذكر بتلك التي تمتعت بها نبالة الأرض في

المجتمعات الإقطاعية أو التي تمتعت وتتمتع بها البرجوازية في المجتمعات الرأسمالية، أم أننا بالأحرى إزاء أوضاع متمازة نشأت تاريخياً ، وبالتالي، لن تزول، وإن تغيرت الأنظمة الاجتماعية، إلا تاريخياً ؟ [رغم الجهود المنهجية المستند إلى خطط تنمية جدية وضعت في مقدمة أهدافها اختزال التفاوت بين الأقاليم والجمهوريات اليوغسلافية، لوحظ أن التفاوت، خلال عشرين عاماً (١٩٤٧-١٩٦٦) بقي هو حيناً أو زاد حيناً آخر بين متوسط الدخل الفردي في الأقاليم الأقل تطوراً والأقاليم الأكثر تطوراً . في العام ١٩٤٧، متوسط الدخل الفردي في "كوزمت"، Kosmet، كان ٤٣٦ ديناراً سلوفينياً وفي Slovenia كان ١٤٠٧ في العام ١٩٦٦، في الأولى كان ٨٦١، في الثانية كان ٣٣٧٣، أي أن الفارق، في العام ١٩٤٧، كان أكثر من ثلاثة أضعاف، فأصبح، في العام ١٩٦٦، أكثر من خمسة أضعاف. انظر: [Encyclopedia Universallis , vol.16,p.1043

من سائر البلدان الشرقية التابعة للإمبراطورية العثمانية كان جبل لبنان (وليس لبنان الكبير) البقعة العربية التي أصابت تقدماً ما، مهد له خلال القرون : ١٦ و ١٧ و ١٨ وتجلّى للعيان في القرنين ١٩ و ٢٠ على الصعد الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والديمقراطية: الصدمة (1, impact) (ولنقل: الاحتكاك) الغربية، وموقف الطوائف المسيحية الإيجابي منها، هيأ لضرب من البرجزة أصابت نخب وانتيليجنسيات الطوائف المسيحية، هيأت الظروف الذاتية والموضوعية لنشوء هذا الوضع الممتاز. في حين أن الطوائف الإسلامية في البقاع التي ستكون في ما بعد لبنان الكبير (وفي عموم بلاد الشام) عدا كمشة من النخبة السنية في المدن، بقيت، أساساً بسبب من ردود فعلها السلبية ضد الصدمة الغربية، مخثرة في قوالب المجتمع التقليدي ما قبل البرجوازي.

فضلاً عن ذلك، فإن هذا الوضع الممتاز الذي نشأ تاريخياً جد بعيد عما يمكن تسميته " الطائفة- الطبقة" أو " الطوائف- الطبقة"، والأسباب هي :

١- دلت الاستقصاءات أن العمال المسيحيين في ضاحية بيروت الشرقية يشكلون ٤٥ بالمئة من مجموع العمال، إلا أن نسبة المؤهلين منهم أعلى منها في صفوف الطوائف الإسلامية.

٢- لعل الموارد الذين يحتلون المكانة الراجعة على الصعيد السياسي في الصف المسيحي، يحتلون المرتبة الثالثة، بعد الروم الكاثوليك والروم الأرثوذكس، على الصعيد الاقتصادي.

٣- ثمة تفاوت ملحوظ في تقدم جبل لبنان: المتن هو البقعة الأكثر تقدماً ، وذلك لأنه منتج وامتداد بيروت، مركز المتروبول الكولونيالي . البقاع المارونية الأخرى تذكر بـ/ وتقترب من، معاشياً وايدولوجياً ، كلما أوغلنا شمالاً وجنوباً ، أوضاع الطوائف الإسلامية. البقاع الدرزية من الجبل بقيت، كما سئرى في مناسبة أخرى، معزولة في حدود ملحوظة عن رياح التغيير وشبه مخثرة في نمط حياتها التقليدي .

٤- في هذه الحرب الطائفية، حرب ١٩٧٥- ١٩٧٦ ، كان من الجلي أن الكتلة الشعبية المارونية، الأكثر تشبعاً بالايديولوجيا الطائفية، هي الأكثر تطرفاً والأكثر انخراطاً ، في حين أن البرجوازية المارونية، بجميع فروعها الكومبرادورية والمصرفية والصناعية، كانت في مواقف معتدلة: شأن القوم المسيحي كله، كانت خائفة إلا أنها لم تكن مع الحرب، والقطاع الأجرأ منها، متمثلاً بريمون إده، كان ضد الحرب.

٥- تحرك الطائفة السنية، المنعمة بالأوضاع المميزة للمدن في بلد متخلف يشهد تنمية مختلة وغير متوازنة، إنما جاء فقط بدافع من شعور حاد بالغبن الطائفي وبالاستلاب القومي.

٦- الصراع كان، من حيث الأساس، بين الطائفتين الأكثر فاعلية والأكثر تميزاً (الموارنة والسنة)، في حين أن كتلة (أي الأكثرية الساحقة) الطائفة الأقل حظوة والأدنى في السلم المعاشي، الطائفة الشيعية، بقيت خارج المعركة. نعم، إن الأخيرة رفدت الحركة الوطنية والتنظيمات اليسارية بنسبة مرتفعة من عناصرها، إلا أن هذه العناصر فرايط أو من "خارج السور" الطائفي، كما أنها نزلت إلى الساح مدفوعة، ذاتياً، باعتبارات غير طائفية.

٧- إن نفوذ مختلف قطاعات البرجوازية اللبنانية على النخبة السياسية المسيحية ليس أكبر من نفوذها لدى

النخبة السياسية الإسلامية، بل يمكن القول إن وزن الرأي العام المسيحي لدى نخبته السياسية أقوى بشكل ملحوظ من وزن الرأي العام الإسلامي لدى نخبته الإسلامية.

٨- وأخيراً، فإن برنامج الحركة الوطنية الذي نشرته الصحف اللبنانية في ١٩/٨/١٩٧٥ لا ينطوي على مطالب تمس، من قريب أو بعيد، الأوضاع الممتازة التي تنعم بها الطوائف المسيحية.

ثالثاً : حرب تقدمية وعلمانية ضد محافظة طائفوية وأقلوية؟

لا جدال في أن الصف الإسلامي ينزع إلى تغيير ما ويطالب به، وفي أن الصف المسيحي، الماروني تحديداً، ينزع إلى الحفاظ على الوضع القائم ويدافع عنه. ومن الواضح أيضاً أن كتلة الإنتيليجنسيا المسيحية، ناهيك عن "النخبة السياسية المارونية تبدي على، الصعيد السياسي، نزعة محافظة.

بيد أن هذه الحقيقة الواقعية على درجة مخرقة في العمومية بحيث تهبط بها، إذا أريد لها أن تكون أساساً لحسم الإشكالية، إلى توتولوجيا، أي إلى لغو. علينا، إذاً، الدخول في التفاصيل والتقاط دقات المسألة، تفاصيل ودقائق تهئ وتفتح لاستشراف حلول فعلية، جذرية ومستقبلية: فضلاً عن ضرورة تحليل المفارقة التي تجسدها كتلة الإنتيليجنسيا المسيحية، المتمثلة في الانفتاح الأيديولوجي والاجتماعي المترافق مع المحافظة السياسية. يتعين أيضاً أن نتساءل ما إذا كان وعي الصف الإسلامي يوفر احتمالات جدية في أن تصب هذه الحرب في مجار تقدمية وعلمانية.

من الجانب الماروني، هذه الحرب، ببساطة وصراحة، مع تغير في التكتيك تجلى، في مرحلة ما بعد الوثيقة الدستورية، في تركيز النار على الفلسطينيين وفي مهادنة كلامية للمسلمين اللبنانيين، كانت حرب إعادة التوازن الطائفي أو الستاتيكي الطائفي الذي اختل مع دخول القوى الفلسطينية المسلحة الساحة السياسية اللبنانية كقوة حليفة للصف الإسلامي، إلى حالته المعتادة التي وجدت مذ قام "لبنان الكبير"، (بحسب مصطلح الصف الإسلامي). من هنا لسنا بحاجة إلى وقفة لمناقشة وتحليل موقف هذا

الجانب، ما دام، بلا غممة، يعلن : نعم، نحن الأقليات نحارب للمحافظة على الوضع القائم .

من الجانب الإسلامي، مرت الحرب في مرحلتين، كانت الوثيقة الدستورية حداً فاصلاً بينهما: طوت الأولى وفتحت الثانية :

في المرحلة الأولى، كان الصف الإسلامي يطرح، ببساطة ووضوح، مطالبه : المسلمون، السنة تحديداً، مستلبون ومغبونون في آن، مستلبون على صعيد هويتهم القومية ومغبونون على صعيد حقوقهم السياسية. المطلوب تصفية هذا الاستلاب وإزالة هذا الغبن، وهذا يتحقق في المشاركة. هنا، نحن إزاء طائفية مغبونة، ولكن معتدلة وواقعية (واقعية محافظة، بالطبع)، من دون إضافات "ثورية"، من دون زركشات أيديولوجية ولا مزاعم تقدمية. هنا، أيضاً ، نحن إزاء "أكثرية" تشعر أنها في وضع أقلوي، ولكنها لم تلتقط بعد أبعاد مسألة الأقليات ولا التصورات والمفاهيم اللازمة لحلها ديمقراطياً وإطلاق عملية الاندماج القومي . أحياناً ، يسمع في الصف الإسلامي حديث عن إلغاء الطائفية السياسية، لكن العلمانية مرفوضة جملة وتفصيلاً وبلا نقاش، لذا لم تطرح جدياً في الساحة، في هذه المرحلة. والصف المسيحي يخاطب كطرف آخر والحوار معه ليس حواراً مع شقفتي أمة، إذ إنه - أي الصف الإسلامي - لا يزال، رغم تغيير المصطلحات والتسميات مخندقاً بالأحرى في مفهوم الملة الإسلامي، ولم ينتقل بعد انتقالاً واعياً منسجماً إلى مفهوم الأمة القومي والعلماني . الديمقراطية، مفهومة كممارسة رقمية ومحكومة بالأيديولوجيا الدينية، تصمت لصالح المسلمين في انتخابات مأمولة لرأس الدولة ، مع ذلك لا بأس من مسaire الصف الماروني وتطمينه بخصوص مراكز سياسية ومسائل دستورية معينة .

هذا كله يفسر، مع أسباب أخرى بالطبع، أولها الإعياء والشعور بلا جدوى الحرب، لماذا خرجت تقريباً كتلة الطائفة السنية من الحرب بعد إعلان الوثيقة الدستورية في شباط/ فبراير ١٩٧٦ التي سجلت، في رأيها مكاسب عادلة ومعتدلة لصالح الصف الإسلامي عموماً ولصالح السنة خصوصاً .

المرحلة الثانية من الحرب

بدءاً من آذار/ مارس ١٩٧٦، دخلت الحرب مرحلة جديدة : الحزب التقدمي الاشتراكي الذي كان يشارك رمزياً في المرحلة السابقة، يلقي بثقله العسكري في الحرب. هنا، أصبحت "الحركة الوطنية" التي يقودها الطرف اللبناني الرئيسي فيها، في معمران هذه الحرب، بالإضافة إلى البرنامج المرحلي الذي ذكرنا، أطلق شعاراً جديداً هو العلمانية، وأعلن أن لبنان أمام ١٧٨٩ جديدة، ستنجز خلال أسبوعين.

لسنا إزاء إنكار النيات الحسنة لدى الحركة الوطنية ولا التشكيك بنزاهتها.

هدفنا محدود: تمحيص مطابقة الوعي للواقع، وبالتالي، تبيان أسباب التفارق بين الوسائل والمناهج وبين الأهداف.

لنقل، بادئ ذي بدء، إن لبنان الكبير، المصاب بتكسير مجتمعي صلي، الذي تترافق وتتعاضد على أرضه بني اجتماعية وسياسية وثقافية تنتمي إلى عصور مختلفة- هذا لبنان بحاجة فعلاً، وقبل أي شيء آخر، إلى ١٧٨٩ لبنانية تحقق تحويلاً قومياً ديمقراطياً راديكالياً للمجتمع اللبناني: يصهره قومياً، يصفى كل ما هو ممت ومفوّت فيه، يحدث كل بناء، يعقلن ويعلمن ويوحد ايدولوجياته، يدفعه إلى العصر، وأخيراً يضعه في قلب الهم القومي العربي. هذا كله لا يماري فيه قومي عربي وتقدمي. لكن، لنمحص الوقائع :

الفروق بين الثورة الفرنسية والحرب اللبنانية

ثورة ١٧٨٩ الفرنسية، العظمى، العظيمة، البرجوازية التي دشت العصر الحديث، كانت، أولاً حرباً بين طبقات لا بين طوائف، ثانياً، كانت حرباً بين البرجوازية التي تقود الأمة ضد النبالية الإقطاعية والإكليروس المتحالف معها (جزء مهم عديداً من الإكليروس الأدنى كان معها)، لم تكن حرباً بين البروتستانت والكاثوليك.

أين الحالة اللبنانية من هذه الواقعة : حرب ٩٧٥ - ١٩٧٦ كانت حرباً بين مسلمين ومسيحيين، وان المعترين من كل الطوائف، لا البرجوازيين، هم الذين كانوا وراء المتاريس. في هذه الحرب، لم يتوحد المعترضون ضد المنعمين، بل

ازدادت عمقاً وتوتراً أحقاد الأولين ضد بعضهم البعض، وازدادت إلى حدود بعيدة صعوبة بلورة صراعات طبقية.

ثم، ما دمنا بصدد المقارنة والمقابلة بين الثورة الفرنسية والحرب اللبنانية، وإذا كان لا بد من تصنيف طبقي للصفين اللبنانيين المحتربين، أي صف ينتمي بالأحرى إلى بنى وايدولوجيات برجوازية ؟ وأي صف ينتمي بالأحرى إلى بنى وايدولوجيات ما قبل برجوازية ؟ لأن الايدولوجي والاجتماعي يحكمان في الحيز الأخير، السياسي، ولأن المعيار هنا هو البنية الاقتصادية والاجتماعية والثقافية وليس النزوع السياسي السياسي، نستطيع القول إن الطائفة المارونية ، ناهيك عن الطوائف المسيحية المدينية، تنتمي بالأحرى إلى العالم البرجوازي في حين أن الطوائف الإسلامية، مع. تباين ناجم عن ريفية هذه أو مدينية تلك ودرجة تأثير العنصر اللاعقلاني والأخروي في ايدولوجيا كل منها، تنتمي بالأحرى إلى عالم ما قبل برجوازي.

في جبل لبنان، خلافاً للطائفة الدرزية، التي أعاق تطورها البرجوازي "التصخر" الدرزي (مجبس عبارة الأستاذ كمال جنبلاط)، انخرطت الموارد في سيرونة برجة بتأثير ثلاثة عوامل: الأول، الصراعات "الطبقية" التي أصابت الإقطاع الماروني وهزت، بالنتيجة، الأطر التقليدية للموارد وهيأت لخروجهم من تخترهم التاريخي الشرقي: عامية لحد ١٨٢٠. عامية انطلياس ١٨٢١، حركة طانيوس شاهين ١٨٥٩. الثاني، الثقافة المتقبلة مع الغرب. الثالث، تكون برجوازية كومبرادورية ميركانتيلية وصناعية (صناعة الحرير) مسيحية. لذا نستطيع القول: لو أن لبنان كان فعلاً أمام ١٧٨٩ لبنانية لكان مقدراً للصف المسيحي، ما دامت الثورية والتقدمية السياسية الحديثة مشروطة ومحددة بدرجة معينة من التطور البرجوازي في الخيزين الايدولوجي والاجتماعي، أن يكون الفاعل الثوري. بيد أن هذا الصف، وبخاصة الماروني، بقي قاصراً، هو أيضاً، عن هذا الفعل الثوري، وذلك لأن سيرونة البرجة تلك بقيت مثلومة ومحدودة في آن : أولاً ، مثلومة بسبب وضعها وايدولوجياها الأقلويوين اللذين أعجزاها عن استيعاب كل العناصر الديمقراطية والقومية في التراث البرجوازي الغربي، فضلاً عن أنه وصل إليها عبر الأقنية الأكثر محافظة من المجتمع الغربي . ثانياً ،

محدودة، لأن العجز عن بناء الهياكل الاقتصادية لمجتمع حديث أبقى الكتلة الشعبية المارونية غير بعيدة عن إطار الايديولوجيا التقليدية المارونية (الشرقية- الجبلية) .

تعويض أرجحية طائفية بأخرى؟!

إذا لم نكن أمام ١٧٨٩ لبنانية، أمام ماذا، إذا؟ أهي موضوعاً على الأقل، محاولة عودة إلى ما قبل الأرجحية المارونية وتعويضها بأرجحية إسلامية، تلعب فيها "الحركة الوطنية اللبنانية"، ذات القاعدة الدرزية من حيث الأساس، الدور القيادي؟ "الحركة الوطنية" ترفض، بالطبع، تساؤلاً كهذا. ما دامت قد طرحت في المرحلة الثانية من الحرب شعار العلمانية السياسية، أي إلغاء الطائفية السياسية، وما دامت قد طرحت "القفز من دولة الطوائف إلى دولة الشعب الواحد" (من تصريح للأستاذ كمال جنبلاط ، نشر في ١٩٧٦/٣/٢٠)

قبل أن نناقش التساؤل الذي طرحنا والعلمانية في الصيغة والسياق اللذين فيهما طرحت، نتساءل: هل من الممكن إعادة هذه الأقليات "الكبيرة" إلى وضع أقلوي، وفي أي إطار وفي أي ظرف؟ وإذا لم يكن الأمر كذلك، إلى أين تؤدي هذه المحاولة ؟

هنا يلعب فقط شيء، تتجاهله السياسات الأفلاطونية، اسمه ميزان القوى أو نسبة القوى . فلنبدأ بالتاريخ : في القرنين ١٧ و ١٨، كان جبل لبنان يعيش تحت كنف هيمنة درزية. إثر تطورات معينة في القرن ١٩ (التكاثر الديمغرافي والتقدم الاقتصادي اللذان أصابهما الموارنة) أخذت تتآكل الأرجحية الدرزية، ولعل تحول الأمير بشير الثاني إلى المسيحية كان، من زاوية معينة، تعبيراً عن هذا التحول الذي أصاب نسبة القوى تلك وتحولها التدريجي لصالح الموارنة. لا شك في أن السياسات الاستعمارية لعبت دوراً في التأثير على نسبة القوى تلك ، لكن ينبغي ألا ننسى أن كلاً من الطوائف، عدا السنة، كان موضوعاً لدولة كبرى . هذا من جهة . ومن جهة أخرى، فإن التأثير من الخارج في ميزان القوى المحلي لا يمكن إلا أن يكون محدوداً في وزنه وفي مدته، الذي يبقى، في النهاية، العامل الفاصل، الحاسم والدائم .

خلال فترة الانتداب، بتأثير من العلاقات التاريخية بين فرنسا والموارنة والتصرف المتعاون للصف المسيحي، كانت السلطة عاملاً في تدعيم المواقع المارونية. بيد أن العامل الأكثر أهمية بكثير في تدعيم هذه المواقع، حيث واجه الموارنة في لبنان الكبير (وليس جبل لبنان) وزناً إسلامياً عددياً يعادل أو ينوف على عدد المسيحيين، كان التطور البرجوازي، الذي تسارع في إطار كولونيالي فدعم أكثر فأكثر مواقع المسيحيين الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وعندما انجرّ لبنان إلى الاستقلال، اتجهت غالبية النخبة السنية، مدفوعة بقدر ما من اللبنة الممزوجة بوحدة من استحداث التقليد السني الخاص بوحدة الجماعة، وخلافاً لرغبة الكتلة الشعبية السنية، إلى تسوية مع القسم المعتدل من النخبة المارونية تمثلت في صيغة تعايش طائفي (الميثاق الوطني)، أقيم على أساسه بنیان معين للدولة اللبنانية، كان دوره في تأكيد الأرجحية السياسية المارونية وما تتطلبه من مراكز مفتاحية في الدولة أقل من الوزن الفعلي (السياسي، الاقتصادي، الثقافي وعند الحاجة، العسكري) الذي للصف المسيحي. وجاء برهان أول : أحداث ١٩٥٨، لم تغير شيئاً تقريباً في ميزان القوى، رغم الثقل العربي المادي والعسكري الذي ألقى في المعركة. وجاء البرهان الثاني في الحرب الطائفية ١٩٧٥-١٩٧٦، حيث انهارت الدولة اللبنانية، وتفكك الجيش اللبناني (لم يلبث الصف المسيحي أن أقام قوة عسكرية خاصة به)، ودخل عنصر عربي، المقاومة الفلسطينية، متل أكثر من ٨٠ بالمئة من القوى الإسلامية المقاتلة، فضلاً عن التمويل العربي الذي حمل عن الصف الإسلامي اللبناني كامل العبء الاقتصادي للحرب.

إذاً ، في ظل ميزان القوى اللبناني، القائم على معطيات اقتصادية واجتماعية وثقافية، يصعب، بلة يستحيل، إذا أريد الحفاظ على الكيان اللبناني، إعادة هذه الأقليات الكبيرة إلى وضع أقلوي. وبالتالي فإن الاحتمال الراجح الذي تفرزه هذه المحاولة هو التقسيم الفعلي أو الرسمي سيان (وليس في الواقع ما يدل على أنه لم يعد مطروحاً ولا ممكناً) الذي كان سيتم لولا العامل العربي. والخيار الوحيد، وهو (لا يزال غير وارد بالنسبة إلى الصف الإسلامي عموماً الذي يفتح

لتحويل ميزان القوى، هو تزويد لبنان في وحدة أكبر، ذات أكثرية إسلامية عالية: مثلاً، دمج لبنان بسوريا. لكن، أي ثمن، باهظ، مادياً ومعنوياً، ستدفع الأكثرية لإرغام هذه الأقليات الكبيرة على العودة إلى وضع أقلوي؟ (كل وضع غير كامل العلمانية هو، بالضرورة، وضع أقلوي). وفي حالة كهذه، أي في حالة استمرار الإطار الايديولوجي التقليدي والتقليدي الجديد للقوم الأكثرية، وما يفرز من تأثيرات سلبية على ميزان القوى، ألا تفرض نفسها صراعات طائفية طويلة قد تؤدي، بتضافر عوامل خارجية، إلى تفتت الأرض العربية على قد الطوائف؟

ماهية علمانية الحركة الوطنية

الآن: نتساءل: ما هي ماهية علمانية الحركة الوطنية؟ لماذا طرحت في سياق حرب ولم تطرح في سياق سياسي بعيد عن الصراع الطائفي؟ قبل الحرب، ماذا كانت تصورات أطراف الحركة حول الطائفية والعلمانية؟ هذه العلمانية التي يطالب بها، هل يمكن أن تخلق شعباً واحداً، وبالتالي، هل تشكل تجاوزاً للانقسام الطائفي أم إنها مجرد تسويغ وتبرير لطائفية أكثرية مضادة؟ هل هذه العلمانية هي علمانية ١٧٨٩، أو علمانية عصر الأنوار الذي كان رحم وحضن ثورة الـ ١٧٨٩؟

أ- في ما عدا الحزب السوري القومي الذي أولى المسألة الطائفية اهتماماً ملحوظاً، الحركة الوطنية اللبنانية كانت بعيدة عن التقاط جذورها، حجمها، كثافتها، أولويتها بله طابعها المفتاحي في الثورة الديمقراطية: الحزب التقدمي الاشتراكي لم يطرح، طيلة حياة سياسية نشيطة عمرها حوالى ربع قرن، مطلب العلمنة، كان يشكو الطائفية ويكاد يسقم، ضمناً، باستحالة تخطيها. الفرع الشيوعي، الغارق في تصورات طبقاوية، بسبب من رؤيته المتأوربة أو المسفيتها للمجتمع اللبناني كمجتمع برجوازي خالص أو يكاد، كان يتخذ إزاء المسألة الطائفية موقف التجاهل تارة أو يعتبرها ظاهرة فرعية مشتقة من الصراع الطبقي تارة أخرى، ويخفق الثورة الديمقراطية في أطر اقتصادية. الفرع القومي العربي، الناصري، لا يأبه بالبعد التاريخي للمسألة الطائفية، لذا يرى إليها كمشكلة مصنعة وطائرة من صنع الأجانب

وأتباعهم، ويجد سبباً لازورار الأقليات عن الهدف القومي ورفضها الالتحام بالأمة، أي بالأكثرية، في المؤامرات الاستعمارية.

فقط في المرحلة الثانية تطرح "العلمانية" بقوة وتبرز بوصفها الشعار المركزي. وتعلو، من صفوف الحركة الوطنية، أصوات تدعو إلى علمانية كاملة وتحدث بلهجة قومية عربية وراديكالية. وعندما تصدى تقليديون من ساسة ورجال دين، من السنة بوجه خاص ومن الشيعة أيضاً، لهذه الأصوات يجري ضبضبتها وتتلور "علمانية" الحركة الوطنية في ثلاث مقولات:

١- إلغاء الطائفية السياسية.

٢- اعتبار الدين ركناً أساسياً للمجتمع .

٣- وبالتالي، فرض التعليم الديني في المدارس واعادة تأكيد هيمنة "التقليد السليم".

علمانية السطح السياسي، ما هي ؟!

ب- أعلمانية هي هذه ؟ لا بالتأكيد. إنما نموذج لانتقائية (والأدق: التلفيقية) (Eclectisme) في عملية الاستيراد الايديولوجي، التي برعنا بها، نحن العرب منذ القديم . عند الاحتكاك بالحضارة اليونانية، ألم نضع المنطق الأرسطي في خدمة الإيمان وعلم الكلام، ثم لم نلبث أن طردنا الفلسفة والشك من حياة مجتمعنا الفكرية؟! وفي العصر الحديث، مع الاحتكاك بالغرب، ألم نحول الاشتراكية من فلسفة للإنسان الكلي إلى مجرد تنظيم اقتصادي للمجتمع، ثم إلى أداة لتبرير وإسناد الاستبداد الشرقي؟! ألم يعلن كثير من الثورائين (Revolutionnaires) قبولهم بالجانب الاقتصادي في الماركسية (وهل لمنظومة فكرية وأداة ممارسة جوانب؟!)، ورفضهم جانبها الفلسفي والعلمي؟! وأخيراً، وليس آخراً، ألم يعلن الرئيس السادات دولة العلم والإيمان؟!

كيف يمكن هذه العلمانية أن تنجز عملية تناقضية ولا أحد، عملية تعتيق وتحديث في آن : تدين المجتمع وعلمنة السياسة، تدين الكل والأصل وعلمنة الجزء والفرع، تدين العمارة (أي المجتمع) وعلمنة سطح العمارة (أي السياسة)؟!

نحن العرب لا نعطي اعتباراً للتطور التاريخي، من هنا لم نكلف أنفسنا عناء التساؤل عن التكون التاريخي للعلمانية في الغرب، واكتفين، "حرصاً على الأصالة وظروفنا القومية وخصائصنا الحضارية"، باختزال العلمانية الشاملة إلى علمانية سياسية. واليوم، كما البارحة، عندما حولنا "العلمانية" إلى أداة في الصراعات الطائفية، توهمنا أننا قد حققنا، برفع يافطة العلمانية السياسية، ما حققه الغرب خلال خمسة قرون من الاختتمارات والصراعات الفكرية والاجتماعية والسياسية.

في الغرب، تكونت العلمانية في غمار الصراعات التي أطلقت سيرورة تجديد المجتمع وقطعه عن العصور الوسطى. لذا فهي، بالأصل، حصيلة نظرة جمعت بين الدنيوية والعقلانية إلى الكون، الإنسان، المجتمع، الثقافة، إلخ.، وفي الخيز الأخير، السياسة. وهي أيضاً- أي العلمانية- حصيلة صراع الميول والبني والايديولوجيا القومية البارغة ضد الميول والبني والايديولوجيا ما قبل القومية الغاربة، كنسية أكانت أم إقطاعية. والدولة القومية الحديثة كانت تدفع بالعلمانية إلى السطح السياسي مع اختراقها وصياغتها سائر حيزات المجتمع ما تحت السياسية: الاجتماعية، الفكرية الايديولوجية.

هذا التناقض، المتمثل في إبقاء العلمانية على السطح السياسي للمجتمع، ليس التناقض الوحيد في التناول اللبناني لمسألة العلمنة: ثمة تناقض آخر، صارخ أيضاً، يتجلى في الطرح الكتائي لمسألة العلمنة. علمانية الحركة الوطنية تفتقر إلى الدنيوية والديمقراطية ولا شك، إلا أن علمانية حزب الكتائب، ويطرحها منذ سنين عديدة، تفتقر إلى القومية: إنارة الانتماء العربي للموارنة ووضع الأقلية في موقف تضاد تارة وانفصال ثانية وتعال تارة ثالثة إزاء الأكثرية، يلغم كل زعم علماني، ما دامت العلمانية، وهي أحد تجليات القومية العصرية، ترمي إلى تعويض الروابط الطائفية برابطة قومية.

العلمانية السياسية والصراع الطائفي

ج: لنفترض، جدلاً، أن علمانية سياسية قد فرضت على الدولة اللبنانية: إلى أين تؤدي علمانية كهذه، مرتكزة، أولاً، على موزاييك طائفي ذي نسبة قوى رجراجة، ملغومة، ثانياً، بطائفية ايديولوجية، اجتماعية، ثقافية، ذات جذور تاريخية، محاصرة، ثالثاً، بوعي سياسي طائفي متأخر ومتوتر؟! ما نتائج هذه الازدواجية، ازدواجية وضع غطاء علماني على طنجرة طائفية؟!

من المناسب أن نذكر أننا لا نعتقد أن السياسي يتبع، بالضرورة، الايديولوجي والاجتماعي، وبالتالي، لسنا إزاء الدعوة إلى ضرب من التطورية (Evolutionnisme) في تصور حل مأمول للمعضلة الطائفية، بل، على العكس، فالسياسة يمكن أن تلعب دوراً ثورياً في هذا المجال، فتجر الايديولوجي والاجتماعي، لكن فقط السياسة الواعية، أي السياسة العارفة، العالمة، المستندة إلى الحقيقة الواقعية والحقيقة التاريخية معاً، وفي الوقت نفسه السياسة الثورية، أي التي تأخذ بالاعتبار صيرورة الواقع والإمكانات الكامنة فيه.

بالضبط، هذا الوعي الثوري المناسب هو ما تفتقر إليه الساحة السياسية اللبنانية التي تعاني تأخراً مضاعفاً: السياسي متأخر عن الايديولوجي، والايديولوجي متأخر عن الاقتصادي: غياب حزب لبناني ذي خريطة طائفية منطبقة (أو مقاربة، على الأقل) للخريطة الطائفية اللبنانية، بل تشكل الأحزاب اللبنانية "العصرية"، على رغم نيات بعضها غير الطائفية، داخل الأطر التقليدية للطوائف "مع بعض شراشر من طوائف أخرى، في بعض الحالات)، ناهيك عن افتقارها إلى وعي مناسب- غياب مثل هذا الحزب، أليس رائزاً ومعياراً للوعي السياسي اللبناني؟! كون الحركة الوطنية اللبنانية غير منغرزة في متن الجماعة المسيحية، ألا يضعها، شاءت أم أبت، في موقع غربة وتوجس تارة وعداء تارة أخرى للصف المسيحي؟! كذلك، كونها غير صُلبية (نعم، إنها إلى جانب الأكثرية الإسلامية، لكنها على هامشها- ألم يقل أحد مشايخ السنة: لقد سخرها الله لخدمة المسلمين)، ألا يجعلها عاجزة عن قيادة الكتلة الإسلامية؟!

إذاً، يمكن السياسة، في الساحة اللبنانية، أن تلعب إيجابياً عند توفر شرطين : الأول، وجود نخبة أو طليعة سياسية منغرزة بصورة متوازنة (أو متوازنة تقريباً) لدى الجماعتين الإسلامية والمسيحية، أو على الأقل أن تكون منغرزة في صلب الأكثرية الإسلامية وموجودة بكثافة مناسبة داخل الكتلة المسيحية ومعتبرة من قبلها. الثاني، أن تملك هذه الطليعة السياسية وعياً علمانياً وقومياً مناسباً ، أي وعياً بحقيقة الثورة الديمقراطية ومتطلباتها.

النتائج العلمية للعلمانية السياسية

بعد هذا الاستطراد، نعود إلى الحديث عن النتائج المحتملة لعملية وضع غطاء علماني على طنجرة طائفية.

التجربة المصرية تقدم مؤشراً : قانون الانتخابات "علماني" لا يلزم أحداً بانتخاب مسلم ولا بانتخاب قبطي . في الانتخابات الأخيرة، شأن غيرها عموماً ، لم يفز ولا قبطي واحد بعضوية مجلس الشعب، مع أن نسبة الأقباط العددية إلى مجموع السكان تبلغ حوالى العشر، فاضطرت السلطة إلى تعيين عدد من الأقباط أعضاء في مجلس الشعب. هنا، في مصر، لا نواجه مسألة انفجارية: الكسر الطائفي ليس، كما في لبنان، كسر صلي، بل طرفي . ثقل الأكثرية الساحق يعجز الأقلية عن اتخاذ موقف التحدي، فتنزوي في موقف عزوف مليء بالمرارة، يجعلها ترى نفسها خارج "السور القومي"، خارج الأمة.

في لبنان إلغاء الطائفية السياسية سيؤدي، على الأرجح، إلى أن يفقد المسيحيون، بتأثير من التفوق العددي الإسلامي، بعض أو معظم وزنهم السياسي . هنا تبدأ مشكلة جديدة لن تلبث، بسبب التكسر الصلي، أن تأخذ طابعاً انفجارياً ما دام وزن المسيحيين الاقتصادي والاجتماعي والثقافي أكبر من وزنهم السياسي . وبهذا، بعد الدراسة القديمة (دراسة شعور المسلمين بالغبن)، تطلق دوامة جديدة: شعور المسيحيين لا بالغبن فحسب، بل أيضاً ، بسبب من ذكريات الماضي، شعورهم بأنهم عادوا مجدداً إلى وضع أقلوي . من هنا فإن العلمانية السياسية ليست فقط عاجزة عن إخراج الشعب اللبناني من دوامة الصراعات الطائفية، بل ستدفع، في الغالب، إلى تشديدها.

عندما كان جنبلاط يعلن عن/ ويبشر بـ ١٧٨٩ لبنانية
ربما كان يفكر في دور ما للدولة (L,etat) وبالتالي،
للعنف، في حل أو تخطي المشكلة الطائفية في لبنان .

لا شك في أنه لا يمكن صنع شيء من دون الدولة، ولكن لا
يمكن صنع كل شيء بواسطة الدولة. هذا، أولاً، ثانياً، أي
دولة هي القادرة على صنع تحويل ثوري؟! ثالثاً، هل
لبنان، بوعيه وبناه القائمين، مهياً لإقامة دولة
ثورية، وبخاصة في السياق الذي اندرجت فيه الحرب؟!!

الدولة الحديثة هي، بوجه عام، حصيلة وعي قومي،
وعى أمّوي (نسبة إلى الأمة). وهذا الوعي الأمّوي الذي
يعتبر شرطاً لازماً (ولكن ليس كافياً) لكل دولة ثورية،
يوفر، بتخطيه البنى ما قبل القومية، تلاحماً في بنية
الأمة يجعل التمزقات والتناقضات الطبقية والسياسية لا
تنال من الوحدة القومية، ولا من الدولة بوصفها تجسداً
لوحدية الأمة. في الدولة القومية الحديثة، التمزق
الطبقي والسياسي لا يصل وبالتالي لا يهدم القاعدة
الصلبية للوجود القومي الموحد، بل يجدده فحسب. فهل نحن
إزاء شيء من هذا القبيل في لبنان المدمّى في عام ١٩٧٥ -
١٩٧٦ ؟! الموارد بوجه خاص يعانون شعوراً واضحاً
بالانفصال ويفتقرون إلى شعور بانتماء قومي لبناني حق
(القومية اللبنانية مفضلة على القدّ الماروني فقط)،
بله قومي عربي . المسلمون اللبنانيون ما زالوا
يرفضون دجماً دنيوياً وقومياً للأقليات. في ظل هذا الشعور
بالانفصال من جانب، وعدم فتح طريق للاندماج القومي من
الجانب الآخر، في ظل التكسر الصلي، وبالتالي، في ظل نسبة
قوى رجراجة، هل يمكن أن تنشأ دولياً، ذاتياً وموضوعياً
، قومية؟! وماذا يمكن لدولة (أي للعنف) الطوائف
الراجحة أو الغالبة أن تفعل سوى فرط لبنان؟!!

العلمانية أداة اندماج قومي بين المسلمين والمسيحيين

د- وأخيراً ، فإن هذه "العلمانية" قد طرحت في سياق
تحد للمسيحيين وحرب ضدهم . ومن هذا السياق بالأحرى
استجر الصف المسيحي مغزى هذه "العلمانية" وأبعادها
وأهدافها: مجرد أداة سياسية وايدولوجية في ترسانة
الحرب ضده .

لنتأمل فقط هذا المصطلح الذي تردده أدبيات الحركة الوطنية : "المسيحيون الوطنيون". بالطبع، لم تستخدم هذه الأدبيات مصطلح "المسلمون الوطنيون"، وهذا يعني أنها تنطلق من افتراض أن الوطنية لدى الأولين استثناء ولدى الآخرين قاعدة : لكي يكون المسيحي وطنياً ينبغي أن يكون، على الصعيد السياسي مسلماً .

أولاً، ماذا تخدم هذه الإهانة؟ هل تفيد في إطلاق عملية الاندماج القومي، في عملية تجاوز "دولة الطوائف إلى دولة الشعب الواحد"، أم، على العكس، تدفع إلى وضع المسيحيين خارج السور القومي العربي وإلى حشرهم في "منفى"، في "غيتو" مسيحي، ما داموا "غير وطنيين"؟! (في هذه النقطة، يلتقي الضدان الأكثر تطرفاً من الصنفين المتقاتلين، المسيحي والإسلامي).

ثانياً ، هذه الإهانة، التي تعزف على وتر تاريخي، تنسى:

١- أن ليس للماضي سوى قيمة تفسيرية.

٢- وأن الأقليات كلها تقريباً في الوطن العربي، وفي العالم المستعمر كافة سابقاً ، كانت موضوعاً لدول كبرى بسبب من علاقاتها السلبية مع الأكثرية وشعورها بالانفصال.

٣- وبالتالي فإن الانتقال من "المسيحيين الوطنيين" إلى "الوطنيين المسيحيين" (بحسب المصطلحات المتداولة في الحركة الوطنية)، يتطلب لا إدانة المسيحيين وإهانتهم، بل تصفية الأساس الموضوعي لشعور المسيحيين بالخوف والانفصال.

٤- ينبغي ألا يغيب عن ذهن كل قومي عربي ديمقراطي كيف ارتطمت، منذ بدايات النهضة العربية الحديثة، محاولات المثقفين المسيحيين العربيين، وأخفقت في فتح الطريق لعملية اندماج قومي عبر صياغة منظورات قومية عربية ذات ملمح ديمقراطي وعلماني.

الانتقال من دولة الطوائف إلى دولة الشعب الواحد، وهو شعار قومي وتقدمي بلا أدنى ريب، يتطلب جسراً . وهذا الجسر، في ظل التوازن العددي في لبنان، لا يمكن أن يكون الدولة المملوكة بطوائف مشحونة ومتقاتلة، بل هو

بالأحرى الشعب الموحد، أو على الأقل " الشعب المنفتح على عملية التوحيد والصهر القوميين . فقط مثل هذا الانفتاح هو الذي قد يهيئ لإطلاق عملية مزدوجة متوازية: بناء الشعب الموحد والدولة الموحدة في آن. دولة الشعب الواحد الحديثة لا يمكن أن تبنى إلا بتكسير وطن الطوائف. وهذه سيرة تتطلب :

١- منظورات مبدئية قومية صارمة ومحددة .

٢- استراتيجيات علمانية على مختلف حيزات المجتمع .

٣- تكتيكات قومية علمانية بالغة المرونة، وبالتأكيد، كان في رأس هذه التكتيكات، خلال العامين الداميين على الأخص، وقف الحرب الطائفية وانهاء الشحن والتعادي الطائفيين .

رابعاً : حرب دفاعية، ومفروضة من قبل الموارد المسلحة؟! :

لو أن مسؤولية الحرب الطائفية تتركز فقط على من أطلق الرصاصة الأولى ، لكان التحديد سهلاً ، فاعل ما من الصف الماروني المحارب هو المسؤول عن مقتل معروف سعد، وآخر أو أكثر هو المسؤول عن مذبحه عين الرمانة، وبالتالي فإن الصف الإسلامي، المقاومة الفلسطينية والحركة الوطنية كانوا في موقف دفاع، والموارد المسلحة كانوا في موقف هجوم فجر الحرب الطائفية :

لكن المسألة أكبر وأكثر تعقيداً من هذا التبسيط التوتولوجي، التقريبي والسطحي الذي تفلت منه دقاق المسألة، سياقها السياسي وجذورها التاريخية. إلقاء أضواء كافية على المسألة يتطلب الإجابة على عدد من الأسئلة، لعل أهمها :

١- لماذا كان الموارد، على رغم مواقعهم الراجحة والمفتاحية في السلطة، في موقف هجومي على الصعيد التكتيكي؟ وهل كانوا في الموقف نفسه على الصعيد الاستراتيجي؟

٢- مرت الحرب الطائفية في مرحلتين: في الأولى كانوا في موقف هجوم ، ولكن هل استمروا في الموقع نفسه في المرحلة الثانية من الحرب أم انتقلوا إلى مواقع دفاعية؟

٣- هل مسؤولية القوى التي تنسب نفسها إلى القومية العربية مماثلة لمسؤولية القوى التي تتصرف، ذاتياً وموضوعياً، انطلاقاً من مواقع طائفية، وما الذي كان يتعين على الأولى؟

أ- ما دامت الحرب، كما يقول كلاوزيفيتس، استمراراً، للسياسة بوسائل أخرى، يمكننا القول، إذاً إن الصراع السياسي الطائفي الذي يحرك على الدوام، بهذه النسبة أو تلك من التوتر في الساحة اللبنانية، تحول في نقطة تأزم معينة إلى حرب طائفية. هذا الصراع كان يحدث مع خربة نسبة القوى التي جاء بها دخول القوى الفلسطينية المسلحة الساحة اللبنانية، خاصة بعد أيلول/ سبتمبر ١٩٧٠: هنا، يتجه الصف الماروني (فضلاً عن دور عامل الفساد والرشوة) إلى إحكام قبضته على الدولة اللبنانية. في المقابل، الصف الإسلامي الذي وجد في المقاومة الفلسطينية حليفاً ذا وزن، ما لبث، وهو المأزوم بمشاعر الغبن، أن طرح مسألة تعديل نسبة القوى في التركيب السياسي للدولة اللبنانية وبناء معادلة طوائفية جديدة. والمقاومة الفلسطينية، بدورها، رأت في الشارع الإسلامي الدعامة التي تركز عليها لضمان وجودها العسكري والسياسي المتنامي على الساحة اللبنانية. وعلى هذا فإن الهجوم الماروني المسلح كان تكتيكاً هجومياً، ذا طبيعة أقلوية مذعورة، في إطار استراتيجية دفاعية تستهدف الإبقاء على دورها الراجح والمفتاحي في الدولة اللبنانية. وفي المقابل، فإن الصف الإسلامي اتخذ استراتيجية هجومية، كان تردد المقاومة الفلسطينية (وعمودها الفقري ذو ايدولوجيا إسلامية، براغماتية وإقليموية) السبب الرئيسي في إبقائها ذات تكتيكات دفاعية.

لعل هذه الحقيقة هي التي تفسر الطابع الهجومي للسياسات (ولا نقول الحرب)، التي مارسها الصف الإسلامي والحركة الوطنية في آن، أو على الأقل، تفسر كيف تركت الأخيرة نفسها تنساق في ردود فعل على التكتيكات الهجومية التي مارسها الكتلة المارونية المسلحة (مذجة عين الرمانة خاصة) وتصعيد عملية التوتر السياسي: على الأرجح ما كان لمذجة عين الرمانة أن تشعل فتيل الحرب لولا قرار عزل الكتائب الذي اعتبرته الكتلة المسيحية بمثابة عزل لها هي عن السلطة، قرار عزل استنفر

المسيحيين وكان سبباً رئيسياً في نمو دور حزب الكتائب من تنظيم رئيسي إلى تنظيم محوري.

ب- في المرحلة الثانية من الحرب، مرحلة ما بعد الوثيقة الدستورية المعلنة في ١٤/٢/١٩٧٦ ، التي انطوت على تنازلات ملموسة للصف الإسلامي عموماً وللصف السني خصوصاً، انتقل الصف الماروني المسلح إلى ممارسة تكتيكات دفاعية، تمثل شعارها، وهنا يتجلى بوضوح قصور المنطق الأقلوي، في: "نحارب كي لا نخسر الحرب فحسب"، كما عبر الجميل مراراً. في المقابل، مع حرب الجبل التي بدأت في ١٨/٣/١٩٧٦ ، انتقلت الحركة الوطنية والمقاومة الفلسطينية إلى ممارسة تكتيك حربي هجومي: الأولى رأت في الوثيقة الدستورية تكريساً لقيود طائفية، وبالتحديد مذهبية (أبقت الوثيقة الدستورية، بناءً على إصرار الزعماء السنة، على التقسيم المذهبي للمراكز السياسية المخصصة للطوائف الإسلامية)، تحول دون أن تلعب دوراً يتناسب مع حجمها الذي أصبح، في تقديرها، أكبر بكثير من المكان المكرس لها في "الميثاق الوطني". الثانية رأت في "الوثيقة" بمثابة "تحجيم"، ذلك أن الأحداث قد تجاوزت "اتفاقية القاهرة"، حيث نما حجمها وأصبحت أكبر بكثير من الحدود والخييزات التي أعطيت لها بموجب تلك "الاتفاقية".

ج- إذا افترضنا، جدلاً، أن الموارنة المسلحين هم الذين فرضوا، استراتيجياً وتكتيكياً، الحرب، يصبح على القوى التي تريد نفسها غير طائفية وعربية وقومية أن تمتنع، أولاً، عن كل توتير سياسي، وأن تعمل، ثانياً، لفتح مخرج قومي وعلماني للحرب، وهذا يقتضيها البقاء في مواقع دفاعية من جهة، ومن جهة أخرى وضع المسائل التي تفرزها الحرب، سواء المسائل المباشرة أو الصغيرة أو الكبيرة، في سياق قومي يتعالى على الطائفية. لو أن المقاومة الفلسطينية والحركة الوطنية، سواء على مستوى القيادة أو على مستوى الناس البسطاء، ملكت وعياً مناسباً مكنها من ممارسة قومية لاستطاعت، على الأرجح، أن تحول دون الانزلاق المسيحي العام إلى صف الموارنة المسلحين، ولأتاحت للقطاع المعتدل من الموارنة (الكنيسة + الكتلة الوطنية) أن ينمو ويمارس تأثيراً أكبر. لو أن المقاومة الفلسطينية والحركة الوطنية تصرفتا في الدامور تصرفاً يختلف عن تصرف الموارنة المسلحين في المسلخ والكرنتينا،

لربما كان اقتنع ٢٠ أو ٣٠ أو ٤٠ بالمئة من المسيحيين، بمن فيهم الموارنة، أن المعركة ليست ضد المسيحيين والموارنة عموماً، بل مع قطاع معين منهم ولأسباب محدودة وغير طائفية. لا يكفي القول إن الممارسة في الدامور هي رد فعل على الممارسة في المسلخ. المهم أن رد الفعل كان بمستوى، ومن نوع الفعل: فعل طائفي ورد فعل طائفي. ترى، لو أن لينين واجه ممارسة طائفية، قل كان سيردّ رداً طائفيّاً أم رداً علمانياً وديمقراطياً وقومياً؟! إذاً، رد الفعل هو، أيضاً، تظاهرة من تظاهرات الوعي والايديولوجيا. النضج في الوعي يحكم رد الفعل ويصوغه صياغة علمانية وقومية.

خامساً : حرب ضد الحل "السلمي الاستسلامي"؟!

ذات يوم، قيل إن أيلول/ سبتمبر ١٩٧٠ كانت ثناً للمؤامرة الإمبريالية المتمثلة بمشروع روجرز الذي قبله عبد الناصر لـ "تصفية قضية فلسطين" من خلال تصفية المقاومة الفلسطينية. وها هي أكثر من ست سنوات قد مضت. على رغم حرب تشرين الأول/ أكتوبر وعلى رغم التضامن العربي وعلى رغم البترول العربي، ولا تزال التسوية سراباً يلمع تارة وينطفئ أخرى: هنا، في التصور المؤامراوي- المأساوي للحدث السياسي يكمن "علم الغيب" الإسلامي، وهو يلبس لبوساً "ماركسياً" و"علمياً" ويمارس الاستخارة. ولا تتمثل المصيبة في الفشل في توقع أحداث المستقبل فحسب، بل أساساً في العجز عن رؤية وقع الخطى في دروب الحاضر. عندما يتوهم أحد أنه يحارب "الحل السلمي- الاستسلامي" وليس الموارنة يكون قد أصيب بفصام حاد عن الواقع، يجعله، في النتيجة، عاجزاً عن محاربة الاستسلام الفعلي لإسرائيل والإمبريالية وعاجزاً عن التفاهم مع الموارنة أو مقاتلاً رديئاً ضدهم : ما أبعد كتلة الموارنة المسلحين عن الهم الفلسطيني الأصلي بعامة وعن الاستعداد لتقديم ولو شهيد واحد دفاعاً عن الحل السلمي أو هجوماً عليه. قاتل الموارنة لأن القوى الفلسطينية المسلحة، في رأيهم، خربت نسبة القوى الطائفية أولاً، ولأنها لم تعد خاضعة للقانون اللبناني ثانياً .

لكن، لنمحص الفرضية من خلال هذه التساؤلات:

١- هل المقاومة الفلسطينية منفتحة، من حيث المبدأ، على التسوية أم رافضة لها؟!

٢- إذا نضجت التسوية بشروط مقبولة من النظامين المصري والسوري، المدعومين من قبل الدول البترولية الوازنة، أليس قادرين، عند الحاجة، على تسوية مسألة تمثيل الفلسطينيين؟!

٣- إذا كان اصطدام النظام السوري مع المقاومة الفلسطينية ناجماً عن خلاف حول التسوية لم تعلن أوساط المقاومة شيئاً من ذلك)، لماذا بقي يدعمها (كما اعترف أبو اياد ، انظر المحرر ١٩٧٦/٧/٣١) في حربها ضد الموارنة طيلة أحد عشر شهراً ؟!

٤- السعودية ومصر (الأولى عرابة الحل السلمي، والثانية الساعية والمبادرة إليه)، هل كانتا، بوجه عام، مع المقاومة الفلسطينية أم ضدها؟!

٥- أليست السعودية، بضغوطها على النظام السوري، هي التي لعبت الدور الرئيسي في إيقاف حرب غير متكافئة البتة وحاسمة بين الجيش السوري والمقاومة الفلسطينية؟!

وبعد، لقد كنا على الدوام ضد هذه الحرب ، ضد المبادر إليها والبادئ بها والمستمر في طريقها. كنا ضدها عندما بدأ بها الصف الماروني المسلح، وبقينا ضدها عندما استمرت فيها الحركة الوطنية والمقاومة الفلسطينية. كنا ضدها، لأنها لم تكن، على صعيد الواقع الموضوعي، قومية ضد الانعزالية، ولم تكن طبقية ضد ذوي الامتيازات، ولم تكن علمانية وتقدمية ضد محافظة أقلوية، ولم تكن على الدوام دفاعية ولا على الدوام مفروضة من قبل الموارنة. وأخيراً لم تكن ضد الحل السلمي الذي لا يزال غير ناضج ولا جاهز. نحن ضدها، لأنها كانت حرباً طائفية فحسب. نحن ضدها لأنها حرب بين كسري أمة، لأنها دفعت باتجاه التقسيم في شتى مستوياته، لأنها دهورت الوعي لدى الطرفين المتقاتلين، لأنها دمرت لبنان بشرياً واقتصادياً ، لأنها أدمت الفلسطينيين وأنزلت بهم المزيد من المآسي وملأتهم بالمزيد من المرارة، لأنها خلقت حقداً لا ينضب لدى المسيحيين على الفلسطينيين.

نحن لا ننكر على كثير من الشباب الذين خاضوها نياتهم
الثورية ودوافعهم المثالية وروح التضحية لديهم
وشجاعتهم، ولكننا نشك كل الشك في وعيهم الذي نرجو أن
تكون هذه الحرب والنتائج المأساوية التي خلفتها
والأوهام التي بددتها مناسبة لبدء بنقد عميق لتجربتهم
وللواقع العربي وللمجتمع العربي، نقد يوصل إلى وعي
مطابق لحاجات تقدم الشعب اللبناني بوجه خاص والشعب
العربي بوجه عام.

أطروحات حول مسألة الأقليات في لبنان

١- في لبنان المقاد مارونياً، يعاني المسلمون بوجه عام، والسنة بوجه خاص، شعوراً متفاوت الحدة، بالاستلاب القومي. هذه الواقعة التي تلتقط بالمعايينة، تشكل موقد المنازعات الطائفية التي تحرك الحياة السياسية اللبنانية، منذ نشوء لبنان الكبير. هذا الشعور بالاستلاب القومي ليس ناجماً فقط عن استبعاد مسبق وقاطع لأي مشروع وحدوي، وليس ناجماً فقط عن إنكار هوية لبنان العربية وإبعاده عن كل هم عربي (مثلاً : قضية الصراع العربي- الإسرائيلي)، بل أيضاً عن إنكار الهوية القومية العربية على اللبناني المسلم: يراد للهوية اللبنانية لون غير عربي تارة و ضد عربي تارة أخرى (ليس كما في الأقطار العربية الأخرى، حيث، في أسوأ الأحوال، الهوية الإقليمية تنويعاً عربية) : هذا الإنكار لا يشكل استلاباً فحسب، بل ضرباً من إذلال معنوي. هنا، في لبنان، وهذه مفارقة تاريخية نادرة، تعيش أكثرية، السنة تحديداً (أكثرية بدلالة وزنها وعددها على صعيد الوطن العربي عموماً وعلى صعيد المشرق العربي خصوصاً)، في وضع أقلوي. ومن الطبيعي أن تعاني الأكثرية ذات الوضع الأقلوي إحساساً مضاعفاً بالغبن والدونية وأن تصبح موقد ثورية سياسية الم نقل: ثورية ايديولوجية (أو اجتماعية).

٢- صاحب القرار التاريخي في تقدم الأمة العربية هو، من حيث الأساس، القوم السني، ليس فقط لأنه القوم الأكثرية والمديني، بل أيضاً لأنه القوم الذي يتمتع، تاريخياً، بروح المسؤولية القومية وهو، بالتالي، العامل لوحدة الأمة. القوم السني ذو هموم تعانق مجموع الأمة، في حين أن هموم الأقوام الأقلوية تدور حول/ وتنحصر في مشكلتها، هي، الخاصة. لهذا السبب فإن الميل الأكثروي ميل جاذب إلى المركز، موحد، مكث (Centripete)، في حين أن الميل الأقلوي ميل نابذ عن المركز، مشتت، مفتت (Centrifuge). من هذه الزاوية، التوجهات العامة للقوم السني تصاقب التوجهات القومية العربية الحديثة. إذاً من الطبيعي، من حيث المبدأ، أن تؤيد القوى القومية، والديمقراطية أيضاً، وضع مركز القرار في

بيئة أكثروية. القومي العربي العلماني ديمقراطي بالتأكيد، ولكن لن تضله نزعة ديمقراطية طوباوية مجردة.

لكن إذا كانت التوجهات العامة للقوم السني تصاقب التوجهات القومية العربية الحديثة، إلا أن التوجهات الأولى تبقى دون الثانية بكثير ومقصرة عنها تقصيراً واضحاً. لذا إذا كان حتمياً أن يكون القرار التاريخي بالتقدم العربي سنياً، إلا أنه حتمي أيضاً ألا يكون سنوياً (أي ينبغي أن يكون صادراً عن القوم السني، ولكن متجاوزاً الوعي السنوي والايديولوجيا السنوية: السني اللاسنوي). إن قبض النخبة الأكثروية على مشكلة الأقليات يشكل مقدمة لا بد منها لارتفاعها إلى وعي قومي عربي حديث، وإلا فإنها ساقطة حتماً في شراك وعي طائفي سنوي مضاد. إن مسألة التقدم العربي تصبح أقل صعوبة بقدر ما تتجاوز الإنتلجنسيا الأكثروية وعيها الطائفي الضمني إلى وعي قومي عربي، علماني وديمقراطي: بخاصة في حالة أمة تعاني نقصاً في الاندماج القومي، الوجه الأول لميدالية القومية هو العلمانية والثاني هو الديمقراطية:

٣- يقيناً إن المزاج الأقلوي، النزاع إلى الخروج من الوضع الأقلوي، ينطوي، من حيث المبدأ، على عنصر تمردى وديمقراطي (وهذا يفسر ظاهرة وفرة العناصر التقدمية والثورية القادمة من صفوف الأقليات)، بيد أن طبيعة دور أقلية ما (هو سلي أم إيجابي، ديمقراطي أم رجعي؟) في التطور القومي العام، إنما يتحدد في ضوء عاملين: الأول، مستوى التطور الايديولوجي والثقافي والاجتماعي الذي أصابته الأقلية بوجه عام، ونخبته بوجه خاص، وهل هو متأخر عن/ أم متقدم على مستوى تطور الأكثرية. الثاني، مدى اندراج منظورات النخبة الأقلوية في التحرر والتقدم في منظورات قومية شاملة تعانق الأمة ككل، وبخاصة الأكثرية.

في الحالة اللبنانية: أصابت النخبة المسيحية قسماً ملحوظاً من الحداثة، بسبب تمثلها عناصر من الثقافة البرجوازية، تفتقر إليها النخبة الإسلامية التي لا تزال كتلتها مخثرة في ثقافة تقليدية أو تقليدية جديدة. هذه الحداثة، النسبية والمثلومة بالطبع، بتأثير

البيكولوجيا التاريخية للموارنة أولاً وإعادة تقلة الفكر العربي ثانياً ، صبت في تبرير النزوع الانعزالي التاريخي لدى الموارنة وتقنيع التوجس الأقلوي إزاء الأكثرية والازورار عن مطامعها القومية والاستعلاء عليها، فأصبحت هذه الحداثة أداة لخدمة الصراعات التقليدية مع الأكثرية. هذا من جهة، ومن جهة أخرى، أضحت النخبة المارونية مجاعة، بسبب من دورها المهيمن في النظام اللبناني، ذات نزوع محافظ ، على الصعيد السياسي .

٤- في لبنان، هذه الأكثرية (تحييداً- نخبته) ذات الوضع الأقلوي، لم تقبض على مسألة الثورة الديمقراطية وطابعها المفتاحي في الثورة العربية. في المشرق العربي بوجه عام، هذا الوعي الديمقراطي المفتقد الذي جعل نزوع الأكثرية القومي متناقضاً وروح المسؤولية ومثلوماً ، انعكس سلبياً على وضع الأقليات: الأقليات المسيحية التي ارتفعت لأول مرة خلال الفترة الكولونيالية إلى مرتبة مساواتية ومواطنة (بل مواطنة محبوة لتصرفها المتعاون، الأمر الذي ألقى ظلالاً سلبية جديدة على علاقاتها مع الأكثرية)، ما لبثت في المرحلة الاستقلالية، مع صعود الاتجاهات السياسية والثقافية التقليدية والتقليدية الجديدة، أو عاودها شعور ما يتراوح بين التوجس والغربة والخوف: تعطلت سيرورة الاندماج القومي للأقليات، وتبعاً لنسبة القوى بين الأكثرية والأقلية، ارتدت الأقليات إما إلى حالة عزوف وانكماش (الأقباط في مصر)، أو إلى حالة صراع وتحدٍ مكشوفة (الموارنة في لبنان).

٥- وفي كل الأحوال، وعلى رغم أن النزعة الطائفية (أو الطائفوية) الأقلوية مباشرة، متوترة ومتعصبة، إلا أنها، نظراً لشروطها الأقلوية الدونية أو المأزومة الخائفة، تبقى، من حيث المبدأ، منفتحة على الاندماج القومي، ولكن فقط على أرضية جديدة : قومية حديثة، أي ديمقراطية وعلمانية. مشكلة الأقليات رائز نضج الأكثرية وقوتها وقدرتها على الانفتاح والتمثل، كما أن زمام المبادرة في حل هذه المشكلة يبقى، كما أثبتت التجارب التاريخية، لا بيد الأقلية، بل بيد الأكثرية. في التحليل الأخير: مشكلة الأقليات هي إحدى تظاهرات مشكلة الأكثرية ومعيار وعيها الديمقراطي .

٦- الطوباويون الحالمون هم الذين يعتقدون أن التقدم الثقافي والتطور الايديولوجي والاجتماعي يحلان، وحدهما، مشكلة الاندماج القومي ومشكلة الأقليات. الواقع أنه لا بد من قدر مناسب من القوة لاستئصال الرواسب التاريخية العميقة الجذور النابذة عن المركز، المعارضة بناء دولة قومية، لدى الأقلية. بيد أن هذه القوة تغدو أكثر فاعلية وجدوى وأقل إكراهاً بقدر ما تكون أكثر تحضراً وعقلانية وديمقراطية : تخفف حدة معارضة الشرائح الأقلوية الأكثر محافظة وتأخراً وتقوقعاً من جهة، وتشجع القطاعات الأقلوية الأكثر طليعية وتنوراً على الانخراط في سيرورة الاندماج القومي من جهة أخرى .

في التمهيد لهذه السيرة، يعمل المثقف الطليعي القادم من بيئة إسلامية في سبيل علمنة ايديولوجيا الإنتلجنسيا الإسلامية تمهيداً لدمقرطة علاقات الأكثرية بالأقلية من جهة. ومن جهة أخرى، يعمل المثقف الطليعي القادم من بيئة أقلوية مسيحية (وأقلوية إسلامية أيضاً) لخلق وتعزيز النزوع القومي الاندماجي لدى الأقليات المسيحية (والأقليات الإسلامية، أيضاً) .

ملاحظات حول المسألة الطائفية في مصر

في خطابه في ١٩٧٧/٩/٢٨، اعترف السادات بوقوع أحداث طائفية في مصر. ومن قبل تسربت أنباء من العاصمة المصرية تقول إن اشتباكات بين المسلمين والأقباط قد حدثت في آب/ أغسطس المنصرم في مناطق مختلفة من مصر، وإن كنيسة قبطية قد أحرقت في إحدى قرى الفيوم، على مسافة ٨٠ كيلومتراً جنوب القاهرة. في العام ١٩٧٢، وقعت أحداث ممثلة وأكثر اتساعاً، الأمر الذي يؤكد أن مصر، شأن بلدان عربية أخرى، تعاني أزمة طائفية متفجرة، لا مجرد حوادث عارضة.

جرت العادة، سواء في مصر أم في غيرها من البلدان العربية، أن تلقي مسؤولية أحداث كهذه على عاتق الاستعمار. بيد أن الجديد والطريف معاً في خطاب السادات هو تلميحته إلى أن الاتحاد السوفياتي هو المسؤول. هنا، لأول مرة يتغير الفاعل على أنه بقي برانياً، أجنبياً، وهذا هو المهم. الداخل تمام، والوحدة "الوطنية" (والمقصود: التعايش الطائفي، لا الاندماج في مصهر قومي، بين المسلمين والأقباط) على أحسن ما يرام، والبلاء لا يأتي إلا من الخارج.

قبل أن نتناول مسألة الأقلية القبطية، سنقول كلمة حول كل من الداخل والخارج في مسألة الأقليات العربية بوجه عام .

لا نأتي مجديداً عندما نقول إن الوضع الطائفي، سواء في مصر أم في الوطن العربي عموماً، ليس جديداً . لقد قام قبل الاستعمار وقبل الاتحاد السوفياتي، بأزمان جد موعلة. جذوره التاريخية تمتد إلى ما قبل الفتح الإسلامي وتتواصل بعد الفتح الإسلامي. والمنافسات الطائفية تارة والصراعات الطائفية تارة أخرى تخرق التاريخ العربي طولاً وعرضاً : تسامح الإسلام إزاء الأديان الأخرى أبقى على الطوائف غير الإسلامية، والانشقاق الإسلامي ولد الشيع والأقليات الإسلامية. وعندما جاء الحكم العثماني بنى المجتمع الإسلامي من عمارات طائفية متعددة (نظام الملل)، مترافقة، استمرت أربعة قرون. وهكذا، مع التاريخ،

تحولت الظاهرة الطائفية من ظاهرة ايديولوجية وسياسية إلى ظاهرة مجتمعية (سوسيولوجية) كلية.

مع بروز التفوق الأوروبي، دخلت مسألة الأقليات، غير الإسلامية بخاصة، مرحلة جديدة: الوضع الطائفي يتحول شيئاً فشيئاً إلى أزمة طائفية. انفتاح الأقليات المسيحية الثقافي على الغرب. اندماجها في عملية التوسع الاقتصادي الأوروبي، وأخيراً تصرفها المتعاون مع الاستعمار، ألقت مزيداً من الظلال السلبية على علاقاتها مع الأكثرية. وفي بعض الحالات، لعب بعض الاستشراق، في القرن ١٩ خاصة، لصالح تنمية وبلورة الايديولوجيا الطائفية الضمنية ورفعها إلى مرتبة القومية المميزة ووضعها في موضع التعارض مع القومية العربية.

إلا أن الاستعمار، المشرب على رغم كل شيء ببعض قيم المجتمع الغربي الذي ينتمي إليه، انخرط في سيرة تناقضية: في الوقت الذي شدد شعور الغربة لدى الأقليات غير الإسلامية، حمل معه بعض إنجازات الثورة القومية الديمقراطية البرجوازية. فالدساتير الكولونيالية التي فرضت حقوق الإنسان (المثلومة، ولا شك، بالهيمنة الاستعمارية) لأول مرة في المجتمعات العربية، رفعت تلك الأقليات إلى مرتبة المواطنة، بل حاول الاستعمار فتح الباب لدجهم قومياً (مثلاً: نص ملحق لمشروع معاهدة ١٩٣٦ بين سوريا وفرنسا على إصدار قانون موحد للأحوال الشخصية). بيد أن انطواء الأكثرية الإسلامية، بفعل الاغتصاب الاستعماري أساساً، ناهيك عن استنكارها تغرب الأقليات المسيحية، خلق بوناً أو تفارقاً بين وعي المجتمع، المخثر في تقليديته، وبين التوجه القومي الديمقراطي الذي في الدساتير الكولونيالية، الأمر الذي عقد بل عرقل، سيرة الحل الديمقراطي الاندماجي لمسألة الأقليات. وهكذا بقي المجتمع العربي حتى بعد الاستقلالات السياسية، معلقاً أو مزنوقاً في منتصف الطريق: استحالة إعادة الأقليات المسيحية إلى وضع أهل الذمة القديم، وفي الوقت نفسه قصوره عن تحقيق ثورة قومية ديمقراطية، تفتح حل مسألة الأقليات حلاً جذرياً وعصرياً وديمقراطياً. إذأ، فانقطاعنا عن الماضي وعجزنا عن السر الواعي المصمم إلى المستقبل، حوّل الوضع الطائفي التقليدي الذي عاشته قروناً المجتمعات العربية ما قبل الكولونيالية، إلى

أزمة طائفية، تجسد وتلخص الأزمة العامة للمجتمع العربي.

هذه هي الحقيقة العامة، المنطبقة بهذه النسبة أو تلك على عموم البلدان العربية. لذا، لا الموارنة ولا لبنان حالة مفردة أو استثنائية، إنما حالة قصوى، عارية، حادة: التوازن الطائفي اللبناني هو التوازن الأكثر ترجيحاً وهشاشة، ومن هنا الأكثر تعرضاً للاهتزاز والانفجار. فبوجه عام، لكل قطر عربي موارنته، ومسألة الأقليات أخذت تطرح نفسها، بهذا الحد أو ذاك من التفجر، مع انبثاق المجتمع العربي ما قبل الكولونيالي، في عصرنا الشخبوطي هذا، من جوف الماضي إلى سطح الحاضر. والتحدي التاريخي مطروح، أولاً وأساساً، على القوم الأكثرى، السنّة، بوصفه صاحب القرار التاريخي في تقدم المجتمع العربي.

بعد هذا الاستطراد، سنحاول، من خلال نظرة تاريخية، إثارة الأزمة الطائفية الراهنة في مصر.

١- الأقباط هم المصريون الأصليون، وبالأحرى هم الأقلية الباقية من المصريين التي حافظت على ديانتها المسيحية، في الوقت الذي تحولت فيه، خلال قرون، الأكثرية المصرية إلى الإسلام. فضلاً عن أننا لسنا إزاء أقلية تعاني استلاباً قومياً، فالأقباط يعتبرون أنفسهم الأحفاد الحقيقيين لقدامى المصريين، ولقد عمل العديد من المثقفين الأقباط، استناداً إلى مكتشفات وأبحاث علم التاريخ المصري القديم، على إحياء القومية المصرية، وتبرهن الانتيليجنسيا القبطية عن ولاء واضح لمصريتها وقوميتها. والأقلية القبطية ذات وزن عددي مهم : أوساط السلطة تقدر نسبتهم بـ ٨ و ١٠ بالمئة من مجموع السكان، أي ما يعادل ٤ ملايين نسمة، في حين أن المراجع القبطية تقدر نسبتهم بـ ١٥ بالمئة، أي حوالى ٦ ملايين نسمة. بعد عمليات التمهير (مصادرة رأس المال الأجنبي) والتأميم، تراجع وزنهم في الميدان الاقتصادي. أما وزنهم السياسي فضعيف جداً، إن لم نقل معدوماً.

٢- في ظل الإسلام الكلاسيكي، عاش الأقباط وضع أهل الذمة، بالطبع. نظراً لأعمال الاضطهاد ضدهم في العهد البيزنطي رحبوا بالفتح الإسلامي. في بدايات هذا الفتح، اتخذت السلطة الإسلامية موقفاً عطوفاً إزاءهم،

فسلموا كنائس الأرثوذكس. بعيد ذلك طبق الشرع الإسلامي بدقة: بوجه الإجمال، لا أعمال عنف واضطهاد، ولكن:

١- منع بناء كنائس جديدة وكذلك ترميم القديمة.

٢- ألزموا بالتمييز من المسلمين بالثياب.

٣- فرضت عليهم جزية باهظة أكثر فأكثر. وعلى مر القرون، كان الأقباط يتحولون إلى الإسلام حيث نفوذ السلطة ملموس، وانحسر الثقل القبطي عن شمال ووسط مصر، منزوياً جنوباً حتى الصعيد.

٣- خلال الحملة الفرنسية على مصر، شكل الفرنسيون فيلقاً قبطياً برئاسة الجنرال يعقوب (قبطي)، تولى معاونة الفرنسيين في مواجهة المماليك والأتراك. عندما جاء حكم محمد علي الذي لم يخرج عن إطار الحكم الإسلامي الكلاسيكي، عامل الأقباط معاملة جديدة، فأنتهى كل أعمال المضايقة ضدهم. في ظل الحكم الاستعماري الإنكليزي، شعر الأقباط، لأول مرة، أنهم أصبحوا على قدم المساواة، القانونية على الأقل، مع المسلمين في تعاملهم مع الدولة، ناهيك عن انفتاح إنتيليجنسياهم على الغرب، فتعاونت مع الإنتيليجنسيا السورية- اللبنانية، المهاجرة إلى مصر هرباً من الاضطهاد العثماني، لنشر الثقافة الليبرالية الغربية. وتكرس هذا الشعور بالمواطنة مع دستور ١٩٢٢ الذي أدرج حقوق الإنسان، إذ ألغى كل تمييز بين المصريين بسبب الدين.

الغربة الثقافية القبطية، وبالتالي التفلت من العمارة التقليدية للمجتمع المصري (تفلت أتاحه نزوع الأقباط إلى التحرر من وضعهم الأقلوي)، والمعاملة المحبوة التي لاقتها شريحتهم المثقفة والعليا من الاستعمار الإنكليزي (الذي جعل من حماية الأقليات إحدى ذرائع السيطرة على مصر)، ألقيا ظلالاً سلبية على علاقة الأقلية القبطية بالأكثرية الإسلامية. لكن، بدءاً من العشرينيات، ومع انتقال القيادة السياسية من الحزب الوطني (السلفي) إلى حزب الوفد (شبه الحديث وشبه المتنور)، الذي انخرطت في إطاره كتلة المسلمين والأقباط في نضال مشترك ضد الاستعمار الإنكليزي، تحسنت العلاقات تحسناً كبيراً بين الأقلية والأكثرية.

٤- بعد ثورة ٢٣ تموز/ يوليو، لم يفعل، بالنسبة إلى مسألة الأقلية القبطية ، شيء لمتابعة وتعميق البدايات القومية الديمقراطية للخط السياسي الوفدي . وعلى كل حال، فعلى رغم أن الإسلام، عدا دستور ١٩٥٨ الذي أغفل مسألة دين الدولة، قد استمر ديناً للدولة، إلا أن النظام الناصري لم ينخرط، منهجياً، في تصرفات تمييزية إزاء الأقباط ولا حاول أن يضي طابعاً إسلامياً على الدولة المصرية، على رغم محاولته التوفيق بين مثل النظام (القومية العربية، الاشتراكية، الديمقراطية ذات التنظيم السياسي الواحد، الخ) والمثل التي دعا إليها الدين الإسلامي . ناهيك عن صراعه السياسي، ولا نقول الايديولوجي، المرير والطويل مع الجماعات السلفية الإسلامية، كالأخوان المسلمين. بيد أن النظام الناصري الذي لم يستوعب، شأن الشرذمة التقدمية من الإنتيليجنسيا المصرية، كل أبعاد وإلزامات الثورة القومية الديمقراطية، والذي انخرط ، محقاً، في نضال وطني لتمصير الاقتصاد المصري وتخليصه من السيطرة الأوروبية، لم يستطع، لأسباب سياسية وليست دينية، أن يضرب صفحاً عن أن أقباطاً سهلوا تلك السيطرة وكانوا أدواتها في الوقت نفسه، فعوملوا ببعض تمييز في مراكز معينة في الدولة. في المقابل، فإن الأقباط الذين انتزعت عملية التتمصير ثم التأميم مواقعهم الممتازة ورأوا انحاء دورهم السياسي، شعروا وكأن العملية موجهة ضدهم بالذات، ناهيك عن أن توجهات النظام الناصري التي ابتعدت عن الليبرالية، أجفلت كتلة المثقفين الأقباط ، فاختارت كتلتها العزوف أو الانطواء أو الهجرة إلى الخارج.

٥- بيد أن مسألة الأقلية القبطية تبدو في حجمها الحقيقي وعريها على صعيد المجتمع أكثر بكثير من الدولة. فما الذي يمكن أن يفعله دستور، لم يولد من رحم المجتمع، ينص على حقوق الإنسان ويتجاوز الطائفية في صيغة عامة، في مجتمع أكثر من ٩٠ بالمئة منه أميون وأكثر من ٨٠ بالمئة من إنتيليجنسياء تقليدية، فضلاً عن أن الشرذمة التقدمية من إنتيليجنسياء لم تع مسألة التأخر ولا كل إلزامات الثورية القومية الديمقراطية؟! في مجتمع، كالمجتمع المصري، مخثر في تقليديته، وبالتالي يعتبر الانقسام الطائفي أبدياً ومن طبيعة الأشياء، الأقلية، بما هي كذلك (أي تواجه ميزاناً للقوى في غير صالحها

البتة)، تبقى في وضع دون أو وضع عزلة أو موضع شك، إن لم تغد موضع تمييز مكشوف أو أعمال شدة : ألا يؤكد ذلك كون الأقباط محرومين من التمثيل السياسي عبر الاقتراع، لأن الناخبين المسلمين لا ينتخبون المرشحين الأقباط ، فتضطر السلطة إلى تعيين عدد رمزي منهم في مجلس الأمة؟! أليس أمراً ذا دلالة على ايديولوجيا الإنتيليجنسيا المصرية المسلمة، أن يحال، في كليات الطب المصرية، بين الأطباء الأقباط والتخصص بالأمراض النسائية ، كي لا يكشف قبطي عورة امرأة مسلمة !

و نحن، عندما نبرز البعد التاريخي والمجتمعي للمسألة الطائفية، إنما نهدف إلى لفت النظر إلى جذورها وكثافتها، لا الركون إلى حل تطوري، وبالتالي يميني. إن الدولة الثورية، وبالتالي السياسة الثورية، كفعل تاريخي، يمكن أن تلعب دوراً حاسماً في هذا الصدد: نعم، لا يمكن الدولة، بسبب البعد التاريخي والمجتمعي للمسألة الطائفية، أن تعمل كل شيء، ولكن لا يمكن عمل شيء من دون الدولة. فالدولة الثورية يمكن أن تخدم كرافعة للتقدم والدولة التقليدية أو شبه التقليدية يمكن أن تغدو حجر انهيار.

٦- وبالفعل، إذا كانت الدولة الناصرية قد عجزت، بسبب قصور وعيها الديمقراطي، عن أن تكون رافعة ، فإن "دولة العلم والإيمان " التي أعلنت مع ضرب الناصرية كسلطة، أصبحت حجر انهيار، كانت إعلاناً عن سيورة القهقري إلى المجتمع المصري التقليدي، مع زركشات شبه حديثة لا بد منها، هي بقايا مصر الكولونيالية وشبه الكولونيالية ثم مصر الناصرية. مع هذا الإعلان عن العودة إلى المجتمع الأصلي، الأصيل، ما قبل الكولونيالي، انطرحت مجدة متفاقمة مشكلة الأقلية القبطية، وغدت مصر تعيش وضعاً طائفيّاً مأزوماً ، يطلب بين حين وآخر شرارات تهدد بإشعال حرب طائفية بين الأقباط والمسلمين: في العام ١٩٧٢، ثم في العام ١٩٧٧.

والواقع أن ثمة قوتين أخريين تعملان، بتنسيق صريح أو ضمني مع نظام السادات، في اتجاه العودة إلى مصر ما قبل الكولونيالية، أولاهما السعودية، والثانية الإخوان المسلمون (سائر القوى السلفية الإسلامية). وقد بلغ نشاط هذه القوى الثلاث نقطة انفجارية بإعلان السادات،

في آب/ أغسطس ١٩٧٧، عزم السلطة على إصدار قانون الردة الذي يعاقب كل مرتد عن الإسلام بالإعدام. هنا، شعر الأقباط أنهم مهددون بالرجوع إلى وضع أهل الذمة فتحركوا. في ٥ / ٩ / ١٩٧٧، بناء على نداء من البابا شنودة الثالث، تبدأ الطائفة القبطية صياماً (وهو تقليد ديني قديم لدى الأقباط، يلجأون إليه عندما يواجهون محنة شديدة) استمر خمسة أيام احتجاجاً على القوانين الإسلامية التي تدرس الحكومة المصرية تطبيقها والتي، كما صرح مسؤول في المقر البابوي في القاهرة، "تهدد المسيحيين في مجال المحافظة على إيمانهم". ويستمر مجمع الأساقفة الأقباط في حالة انعقاد دائم خلال فترة الصيام. ويعلن البابا شنودة "أن مشروع قانون الردة يتنافى مع الدستور وينتهك الإعلان العالمي لحقوق الإنسان " لأنه يستبعد أي عقيدة أخرى غير الإسلام. وأخيراً، بعد ضغوط ومفاوضات، تراجع السلطة المصرية، وفي ١٢ / ٩ / ١٩٧٧ يزور مدوح سالم، رئيس مجلس الوزراء المصري، البابا شنودة في مقره البابوي ويقدم له ضمانات رسمية بعدم تطبيق الشريعة الإسلامية.

٧- بيد أن الأزمة، على رغم أنها برّدت بعض الشيء، لا تزال بعيدة عن أن تكون منتهية: الطابع التقليدي للسلطة القائمة والخفة التي تتناول بها المسائل الطائفية الحساسة والنشاط المحموم لكل من السعودية والإخوان المسلمين لإنجاز تحويل الدولة المصرية إلى دولة ثيوقراطية، تجعل الوضع مهياً، على الدوام، للانفجار.

إن تجاوز المسألة الطائفية تجاوزاً قومياً ديمقراطياً إنما يتطلب تحديث ودمقرطة وعلمنة الفكر المصري بوجه عام والفكر السياسي المصري بوجه خاص وتجديد الفكر الإسلامي المصري لجعله إنسانياً ومستقبلياً بوجه أخص، وصولاً إلى فصل الدين عن الدولة وجعلها قومية وديمقراطية، الذي يبقى عملاً سياسياً ثورياً من الطراز الأول .

هذا الطريق طويل ولا شك، ولكنه الطريق الوحيد. ولكن في الطريق إلى هذا الهدف القومي الراديكالي العظيم يمكن عمل أشياء كثيرة لتبريد الأزمة الطائفية، بنضال قومي مصري مشترك إسلامي- قبطي ومواجهة القوى السلفية ومطاردة التأثيرات السياسية والايديولوجية السعودية،

والصعود من إخاء مصري تقليدي بين المسلمين والأقباط إلى اندماج قومي عصري يتم في مصر ديمقراطي، علماني، مستقبلي .

الماركسية والايديولوجيا الدينية العربية

[كتبت بمناسبة صدور كتاب حول الدين لماركس وأنجلس، باللغة العربية ونشرت كمقدمة له. ونشرها هنا مع بعض التعديل المناسب، كارل ماركس وفريدريك أنجلس، حول الدين، نقله إلى العربية زهير حكيم (بيروت : دار الطليعة، ١٩٧٤].

ما قيمة نصوص كارل ماركس وفريدريك أنجلس هذه حول الدين بالنسبة إلى الشعب العربي؟ وما معنى صدورها في وقت متأخر كهذا؟

من يتتبع المكتبة الماركسية العربية، يلاحظ أن هؤلاء الذين نقلوا أو نشروا الأدبيات الماركسية قد وضعوا كتابات ماركس وأنجلس حول الايديولوجيا الدينية، مع أن هذه الكتابات لما تتميز به الماركسية من دنيوية كلية وعقلانية صارمة، ولما ينوهم به الواقع العربي من تغلغل الايديولوجيا السلفية الدينية، وبالتالي باعتبار أن الثورة الديمقراطية البرجوازية، لا تزال في أمر اليوم في الوطن العربي، هي بالنسبة إلى الشعب العربي، الكتابات الأكثر أهمية والأكثر راهنية من سائر الأدبيات الماركسية الأخرى التي تتناول المجتمع البرجوازي الحديث.

نشر هذه الكتابات، ألا يومئ إلى أن الفكر العربي يتأهب لدخول ميادين بقيت، خلال فترات قصيرة جداً، منطقة حراماً بالنسبة إليه منذ تخرت المجتمع والفكر العربيان، مع أنها المنطقة الأكثر حسماً وتأثيراً في هذه الفترة التي يعاني فيها التطور العربي مأزقاً، بل طريقاً مسدوداً، إذ يدور، قياساً بالتطور العالمي العاصف، في حلقة مفرغة، منذ الستينيات بخاصة، على سائر الصعد: السياسية، الاجتماعية، القومية، الثقافية والاجتماعية.

يقيناً إن التركيبة (Synthese) الماركسية حول الايديولوجيا الدينية عموماً ذات أهمية بالغة. لكن ما دام هذا الكتاب هو، بالأساس، مجموعة مقالات ودراسات في

الايديولوجيا المسيحية الغربية وتاريخها، لن نجد فيه جواباً شافياً عن التساؤلات التي تطرحها قوى التغيير الجذرية العربية حول الايديولوجيات الإسلامية والمسيحية الشرقية في شتى تلاوينها وتشعباتها.

لا شك في أن النهاجية الماركسية تمدنا بأدوات ناجعة في نقد وتحليل الايديولوجيات الدينية في المجتمع العربي، وبخاصة دورها في لي وتأخير الوعي العربي، وبالتالي عرقلة تكوّن وعي عربي مطابق للواقع، إلا أن استخلاص تركيبة ماركسية عربية، ومن دونها ستبقى الماركسية شيئاً برانياً بالنسبة إلى العرب لا يتغلغل في ثنايا الذهن العربي، يقتضي بادئ ذي بدء استخدام أدوات التحليل الماركسي في نقد الايديولوجيات الدينية العربية وتجسيد هذا النقد في أبحاث ملموسة. هذه الأبحاث هي التي تنقل النهاجية الماركسية، كما يقول العروي، من القوة إلى الفعل، من العمومية الفارغة إلى الخصوصية الدقيقة. هذا النقل هو الذي يكفل تحول الماركسية في المجتمع العربي من شيء براني إلى شيء جواني، أي من الماركسية إلى الماركسية العربية، الأمر الذي يعطي هذه النهاجية كل فاعليتها في تحديث الفكر العربي ثم الايديولوجيا العربية، بوصفه أحد الأهداف الأكثر أهمية للثورة العربية.

إن معظم أبحاث هذا الكتاب، على رغم أن شاغل البحث العلمي واضح فيها، قد صيغت في سياق النضال الديمقراطي الذي كان يخوضه الشعب الألماني على الأخص، نضال كان الشعبان الإنكليزي والفرنسي، المتقدمان على الشعب الألماني آنئذ، قد حققا ما هو جوهري من أهدافه. إن الأهمية التي أولاها النضال الديمقراطي الألماني لنقد وتفنييد الايديولوجيا المسيحية، على رغم القرابة بين الانتقادات ومواضع النقد لدى الشعوب الثلاثة، إنما يذكر النضال الديمقراطي العربي بمهمة أساسية، إن لم نقل المهمة الأساسية، كان ولا يزال يضعها جانباً : إن تصفية كل ما هو وسطي وفائت في الايديولوجيا العربية شرط لا بد منه لتلافي التأخر التاريخي الذي يسحق الشعب العربي . إن تجربة النهضة العربية الثانية، تعثرها ثم اختناقها، دليل واضح على هذه الحقيقة.

إن حالة التأخر تضيي على مسألة الوعي أهمية حاسمة. لذا فإن تكوين وعي ملائم لحاجات التغيير تصبح، بقدر ما تعي هذه الحقيقة، هم النخبة أو الطليعة التي تعمل في سبيل التقدم في بلد متأخر. تكوين هذا الوعي المناسب، الكفيل بإطلاق تطور سريع يطوي مسافة التأخر، يستلزم، ما دام التقدم التلقائي ملجوماً بفعل آلية الهيمنة الإمبريالية (كما هي حال العرب اليوم) أو ما دام المطلوب تسريع وتأثر التقدم لحاقاً بأمر أخرى (كما هي حال ألمانيا القرن التاسع عشر وروسيا القرن العشرين)، دحض وتفنيديديولوجيا العصر القديم، تمهيداً وإرساء للعصر الجديد. من دون عملية الدحض والتفنيديديولوجيا، الطويلة، الدؤوبة، التفصيلية، إما أن تتجاوز الايديولوجيتان القديمة والجديدة فتثقل أو تعرقل، في أحسن الأحوال، خطى التطور، وإما أن تحاصر الايديولوجيا الجديدة من قبل القديمة وتبقيها مجرد هامش أو قشرة فتلجم، في أسوأ الأحوال، خطى التطور.

التجربة الغربية شاهد: إن عصر النهضة لم يترافق مع تكون ايديولوجيا جديدة، فحسب، بل بدأ بتفنيديديولوجيا القديمة، ايديولوجيا العصر الوسيط الذي كانت الايديولوجيا الكاثوليكية غطاءه الفكراني، بل إن الايديولوجيا الجديدة هي، في حدود معينة، حصيلة نقد الايديولوجيا القديمة، وعلى أنقاض الأخيرة بنيت الأولى. الايديولوجيا الحديثة نشأت من خلال قطع القديمة والانقطاع عنها.

في فرنسا، المتأخرة عن إنكلترا، ارتدى تفنيديديولوجيا النظام القديم من قبل فلاسفة الثورة البرجوازية، فلاسفة عصر الأنوار، نبرة عنيفة. في ألمانيا، المتأخرة عن فرنسا والمذلة من قبلها، اتخذ هذا التفنيديديولوجيا، بعد الفتح اللوثيري، طابع تأمل فلسفي ومبحث علمي كانت الماركسية لبنته الرئيسية وتوجيهه.

قلنا، قبلاً، إن قوى التغيير الجذرية العربية لن تجد في هذا الكتاب جواباً شافياً حول الايديولوجيات الإسلامية والمسيحية الشرقية. من هنا ليس صحيحاً تحديد الموقف من الايديولوجيا الإسلامية بخاصة، التي لا تزال مهيمنة لدى الكتلة الأساسية من الشعب العربي، عن طريق استبدال

التحليل بالمقارنة، وبالتالي سحب نتائج وتركيبات هذا الكتاب عليها. لماذا؟

بالطبع، شهدت الايديولوجيا المسيحية في أوروبا تطوراً كبيراً مع التطور المتصاعد للمجتمع الغربي. كان الانشقاق البروتستانتي خطوة كبيرة نحو العلمنة والعقلنة. جاءت بعده الثورة الفرنسية لتكرس هيمنة ايديولوجيا عقلانية دنيوية على المجتمع الغربي. هذا الواقع جعل الايديولوجيا المسيحية ذات نفوذ محدود من جهة، ومن جهة أخرى فإن ضغوط تطور المجتمع الغربي عليها جعلها، على رغم المقاومة المحافظة والتردد واللهات وراء الواقع المتغير، في حالة تطور وتحديث وعقلنة دائمة لتتواكب مع سير المجتمع.

هل كانت الحال كذلك بالنسبة إلى الايديولوجيا الإسلامية؟

الايديولوجيا الإسلامية التي كانت في حالة تفاعل وتطور وتفتح موازية لاستيعاب العرب حضارات الشعوب الأخرى، وخاصة اليونانية، تخرت مع تخرت المجتمع العربي الذي كان سقوط المعتزلة أولى نذره. وما لبثت أن تقهقرت بشكل ملحوظ مع هيمنة الصوفية، البرانية، المتسللة إلى الايديولوجيا الإسلامية والمتغلغلة فيها من خلال مصالحة المذهب السني معها، التي صارت، بصورة عامة، ومع تنامي سلطان المدرسة الغزالية، الوعي الايديولوجي للمجتمع العربي، وبقيت كذلك حتى النهضة الحديثة التي جاءت كرد فعل على الصدمة الغربية.

وإذا كانت ايديولوجيات الفرق الإسلامية المنشقة قد عبرت في بداية الأمر، عن ضرب من الليبرالية والعقلانية، إلا أنها بقيت هامشية من حيث سلطانها على الأمة من جهة، وتحولت مع مرور الزمن إلى ايديولوجيات أقلوية، مأزومة، متخشبة وسلفية من جهة ثانية. ومن جهة ثالثة، ذبل مع مرور الزمن أيضاً نسغها العقلاني الليبرالي مع تخرت المجتمع عموماً، ثم مع اضطراب تلك الفرق إلى الابتعاد، تجنباً للاضطهاد، عن مراكز الحضارة، المدن، والانزواء في الجبال أو الأرياف.

في القرن الثامن عشر، قامت مع الحركة الوهابية أول محاولة للإصلاح الإسلامي في العصر الحديث، اتخذت منطلقاً لها

العودة إلى صراط السلف الصالح وتطهير الإسلام من كل ما لحق به من براني، خلال عهود الانحطاط . لكن هذا الإسلام الصافي، المجدد، الخالي من كل تأثير براني وحديث، قبع محصوراً، لأسباب متعددة، في القسم الأكثر تأخراً من الشعب العربي، القسم شبه البدوي: نجد أولاً ، ثم مع امتداد سلطان العائلة السعودية، الحجاز.

في القرن التاسع عشر، في مصر بخاصة، على يدي محمد عبده، وفي مواجهة تآكل الإطار التقليدي للمجتمع العربي بفعل الثقل الساحق لظل الغرب، بدأت محاولة إصلاح أخرى جديدة، انطلقت كذلك من الايديولوجيا الإسلامية التقليدية، لكن في محاولة لمصالحة العصر لا الهرب منه، كما فعلت الوهابية. لا شك في أن هذه المحاولة هزت ركود المجتمع التقليدي، عندما وجهت حدها نحو الايديولوجيا الصوفية وأنجزت مهمة ذات مغزى في هذا الصدد، لكن المحاولة انتهت عند هذا الحد، إذ عجزت عن التقدم خطوة أخرى إلى الأمام. استنفدت. لماذا؟

هذه المحاولة لم تنبثق في بقعة متوحدة ومعزولة، بل، على العكس، في بقعة أصبحت جزءاً من عالم وحدته الرأسمالية الغربية توحيداً تناقضياً ، تحت سلطان الغرب، السياسي والحضاري في آن. هذه العالمية الغربية التي صب فيها الكون كله، مضافاً إليها أن هذه المحاولة واجهت عصراً مختلفاً اختلافاً كلياً في شروطه عن الشروط الأولى التي تكونت فيه الايديولوجيا الإسلامية، فتحت فجوة لا تردم بين الماضي والحاضر العربي . إن انهيار هياكل المجتمع العربي التقليدي، وكون المجتمع العربي الجديد، الكولونيالي ثم المتخلف، أصبح الجزء الرث والخاضع في بنيان دولي جديد، قطعاً الاستمرارية العربية. هذا الانقطاع الذي أصاب الاستمرارية العربية ابتلع بسهولة محاولات الإصلاح التقليدية الإسلامية، فأصبح دورها، موضوعياً، المحافظة على الواقع القائم فحسب، وعادت بالتالي إلى وصال ما مع واقع أنكرته من قبل: مع المجتمع الكولونيالي البارحة، ثم مع المجتمع المتخلف اليوم. إن مأساة الايديولوجية الإسلامية تتمثل في أنها تواجه عالماً لم يعد عالمها، وهنا مصدر ارتباك وعيها. لقد عانت وتعاني وحشة غربة جعلتها تنكمش وتتخشب، ويشعر معظم مثليها أن عملية إعادة تفصيلها على قد الواقع الجديد

إنما هي نهايتها، لذلك يعملون على قسر الواقع وتفصيله على قدها.

إن المسألة ليست مسألة تخثر المجتمع العربي وتقهقره وانعكاسات ذلك على الايديولوجيا الإسلامية، ذلك أن المجتمعات البشرية القديمة شهدت ضرباً من نوس يترجح بين تقدم وتراجع، بين ازدهار وركود بل واندثار أحياناً . لكن حركة التاريخ، ومنها حركة التاريخ العربي التي كانت حركة دورانية، أصبحت مع انبثاق الرأسمالية وبفعلها، حركة صعودية وتقدمية، مهما بدت حركة التاريخ العربي الحديث بطيئة تارة ومعاقلة تارة أخرى. في هذا المسار الجديد للتطور الغربي، المعمم كونياً على نحو تناقضي، تتكسر الايديولوجيات التقليدية ما قبل الرأسمالية ويصبح حطامها عامل تثبيت وعي متخشب فائت على واقع جديد متغير. إن احتمال تقدم المجتمع العربي على الصعيد الاقتصادي، ولا نراه وارداً من دون وعي عصري مناسب، قد يسهل تحدّث وعقلنة الايديولوجيا الإسلامية، كما حدث بالنسبة إلى الايديولوجيا المسيحية الغربية، لكن هذا الأمر يتوقف على قدرة الفكر الديني الإسلامي على تمثّل منجزات العلوم الحديثة.

اللغة العربية والتقدم العربي

طوال سنين، يمكن المرء أن يستمع إلى برنامج في إذاعة القاهرة وأمثاله كثيرة في الإذاعات العربية الأخرى، عنوانه "لغتنا الجميلة". في هذا البرنامج، لا نستمع فقط إلى ترنيمات ابتهالية، ضارعة، مفتونة باللغة العربية، شاعريتها، صفائها، سحرها، بل نستمع أيضاً (وهذا ما يهمنا الآن)، من خلال هذه الترنيمات إلى مسبقات وقبليات، ضمنية بالطبع، تكاد تلخص نظرة المجتمع العربي لا إلى لغته فقط، بل إلى الحياة العربية والمستقبل العربي أيضاً .

واذا كانت الايديولوجيا العربية تتجلى في نظرة مجتمعنا إلى لغته، كذلك فإن التأخر العربي يتجلى، هو أيضاً، في ميدان هذه اللغة، على رغم شاعريتها وسحرها، إذ يبدو واضحاً، من خلال التجربة العربية، أن شاعرية وسحر لغة ما، ما دام المقياس شعورياً، لا تتنافى بالضرورة مع تأخرها، على رغم أن سواد الأمة العربية، وهو سواد أمة، لا يتذوق هذه الشاعرية ولا يتمتع بهذا الجمال، بل لا يتمتع به بعض المختصين بآداب اللغة العربية.

لكن لنقل، بادئ ذي بدء، إن من الخطأ الاعتقاد أن اللغة العربية عاجزة بالضرورة عن اللحاق بتطور الحياة العصرية والتعبير عنها بتحديد ووضوح . فالواقع أن هذا العجز ليس سوى تظاهرة من تظاهرات قصور وتأخر الثقافة العربية خاصة والمجتمع العربي بعامة . وبقدر ما سيحرز هذا المجتمع وهذه الثقافة من تقدم بقدر ما سيفرض، بدوره، تقدماً موازياً على اللغة، ما دامت اللغة وعاء وأداة هذه الثقافة . لكن ثمة حقيقة : إن التخثر الذي نزل باللغة العربية يشكل واحداً من العقبات التي تثقل محاولة الشعب العربي اللحاق بالحياة العصرية، هذه الحياة التي تشهد تطوراً مذهلاً في سرعته، والذي يبدو إيقاع تطورها أمامه أشبه بتثاؤب.

هذا أولاً.

ثانياً ، من السذاجة والوهم في آن القول إن تخثير اللغة العربية هو، كما يقول كثير من منظري الحركة القومية العربية، ضرورة يملئها الحفاظ على رباط مهم من روابط الوحدة العربية. لا شك في أن بعض دعوات تطوير اللغة العربية كانت تنطوي، ضمناً على الأقل، على دعوة معادية للعروبة وللوحدة العربية، ولا شك في أن بعضاً من هذه الدعوات، لغباء أو لحقد على العروبة أو اغتراب عنها، قلبت المسألة فجعلت تأخر اللغة أمراً منفصلاً عن تأخر المجتمع، وحولت بالتالي هذا العجز إلى عجز مطلق، كما أنه لا شك أيضاً في أن دعوتها إلى تفريع اللغة العربية إلى عاميات إقليمية إنما يستند إلى نزعات إقليمية معادية للوحدة العربية، وذلك لأن تكريس اللغات المحكية الإقليمية (وأعني هنا السياق العامي) يسبغ ضرباً من شرعية على واقع التجزئة.

لكن لا شك أيضاً في أن تطوير اللغة العربية والكتابة العربية لتكون القناة الكافية والملائمة لاستيعاب الثقافة الحديثة والتقنية الحديثة استيعاباً كاملاً إنما يشكل مسبقة النهضة الحقيقية. أضف إلى ذلك أن إخراج اللغة العربية من حالة التخثر التي تعانيها سيخدم، في النهاية، قضية الوحدة، ما دام سيسهم في تحديث الحياة العربية وسيثري اللغة العربية بعد أن تتخلص من أطرها وقيودها التقليدية التي أعاقَت، منذ بدايات الصدمة الغربية وحتى اليوم، تطورها تطوراً كافياً لتلبية متطلبات التقدم .

يتعلم التلامذة العرب في مدارسهم، ويا للمفارقة، حقيقة ذات مغزى: في عصور الانحطاط العربية انخسعت، بدورها، اللغة العربية. وفي المقابل، مع تقدم الحضارة العربية، باحتكاكها بالحضارات الأخرى الذي وصل إلى ذروته في عصر المأمون، أخصبت اللغة، لانت، طوعت واستوعبت مفردات لا حصر لها من لغات أخرى . إلا أن هذه الواقعة، واقعة ارتباط تطور وتقدم اللغة بتطور وتقدم المجتمع، التي يتعلمها التلامذة عن عصور سلفت، سرعان ما تمّوه أو تسقط عندما تنطرح مشكلة اللغة العربية في العصر الحديث، حيث تعاني حصاراً مزدوجاً ، حصار العلوم الغربية وتطورها المذهل وما يقتضيه من أدوات لغوية، وحصار الانقسام بين اللغة العربية الفصحى وبين اللغة العربية المحكية وما يفرض هذا

الانفصام من ازدواجية في اللغة، انفصام يفقر، من جهة، الفصحى عندما لا يوصلها بنسخ اللغة المحكية الحي، الدفاق، الحار والمتطور، ويمنع، من جهة أخرى، عقلنة وتقعيد اللغة المحكية وصهرها قومياً، أي يجعلها ترتفع من المحلي إلى القومي لتنداح إلى هذا المستوى وتغني اللغة العربية التي تصبح، على هذا النحو، متمتعة بالراهنية والشمول في آن، راهنية بمعنى أنها تستوعب وتمتص المفردات الدارجة لدى جميع الشعوب العربية، والشمولية بمعنى أنها تصبح اللغة التي تستعملها الشعوب العربية كافة.

لكن، لم تأخرت اللغة العربية؟

إن السياق التاريخي الذي أحاط بالأمة العربية من جهة، وبالعرب من جهة أخرى، يفسر التأخر الذي أصاب اللغة العربية، ويجعله بالتالي مفهوماً، وبمعنى ما، مبرراً. فالحضارة الحديثة والمهيمنة، مهما تكن درجة الغنى والازدهار التي بلغتها الحضارات الأخرى (ومنها الحضارة العربية)، ومهما بلغت أهمية التقدّمات والإسهامات الحضارية غير الغربية، هي الحضارة الغربية بوجه عام، والحضارة البرجوازية الغربية بوجه خاص. مع هذه الحضارة وبها تطورت اللغات الغربية الحديثة التي عبّرت عنها وقدمت لها أدواتها. هذه الحضارة تفرض نفسها علينا، سواء أقبلنا عليها أم أعرضنا عنها. وفي التعامل معها، في التعامل مع أشيائها أو أفكارها، نستعمل، بالطبع، لغتنا، وبالتالي نستعمل أدوات أشياء أخرى وأفكار أخرى. هنا، في استخدام هذا الإناء القومي لشيء أجنبي يتلخص جانب أساسي من مسألة تأخر اللغة العربية. وفي عمليات الإحكام المتتابعة، إحكام الإناء على قد المحتوى، تحفر اللغة المتأخرة طريقها نحو التطور والتجديد. وبقدر ما يكون هذا الإحكام مدروساً، منهجياً، مصنوعاً بوعي، تزداد اللغة طواعية لمطالبات التقدم وتتطور بسرعة أشد وباتجاه أصوب.

هذه الحقيقة هي التي تفسر كيف بدأت اللغة العربية تتطور وتكسر صيغاً مكرورة وقوالب جامدة عاشت عليها قروناً، وتبسط وتتخلص من الخذلقات تحت ضغوط الصدمة الغربية، وكيف أخذت تنمو وتتسع، سواء بالاستعارة أو الاقتباس أو التحريف أو الإحياء، لكي تعبر عن الجديد الذي أصاب الحياة العربية، سواء في عالم الأشياء أو عالم

الأفكار. في الترجمة من اللغات الغربية إلى اللغة العربية، عندما يراد للنص أن يكون واضحاً وغير تقريبي، تبلغ عملية الضغط أشدها (وذلك لأنها تفرض المقابلة بين اللغتين)، كما يتجلى التأخر بكل إيلاسه عندما نكون إزاء فروع علمية رائدة أو فروع علمية جديدة أو عندما نكون إزاء تجربة غريبة عنا كلياً. لذا ليس من النادر أن يشعر القارئ العربي، حتى عندما يقرأ نصاً عربياً مترجماً ترجمة أمينة وصحيحة، أنه لم يستطع أن يقبض على محتوى ما يقرأ، وأنه يحوم حول النص من دون أن يخترقه، وذلك لأن الكلمة العربية، ما دامت لا تعبر عن تجربة عربية، تبقى كلمة ملساء، بلا ملامح، بلا جذر. من هنا، في الواقع، الصعوبة التي كثيراً ما تواجهها الكلمة - المصطلح في اللغة العربية، وذلك لأن الكلمة العربية، ما دامت بلا جذر، يمكن أن تعطينا عدة معانٍ أو يمكن أن تعطينا معنى ملتبساً غير محدد.

مرة أخرى أقول: إن هذا الأمر مفهوم، بمعنى ما، مبرر. لكن الواقعة الأساسية، غير المبررة ولا المفهومة، هي كون المجتمع العربي، ومعه إنتيليجنسياته، لم يع بعد واقعة تأخر لغته والعرقلات التي يفرضها هذا التأخر على تقدمه. ثمة شعوب تعاني، هي أيضاً، كالشعب الصيني والشعب الفيتنامي، مشكلة تأخر لغتها، إلا أنها قد وعت، على الأقل، واقعة التأخر هذه، وهي قد حلتها أو تسير في طريق حلها، وذلك لأن مشكلة اللغة كانت تحتل مكاناً مرموقاً في اهتمام الثوريين. أما نحن، فلم نخطر لنا هذه المسألة ببال جدياً.

لا شك في أن التأخر العام للمجتمع العربي يفسر إلى حد بعيد تأخر وعيه بضرورة تطوير لغته، وذلك لأن التطور المحدود للمجتمع العربي يجعله قادراً على التقاط فتات - فتات مفوّت بالطبع - الثقافة الحديثة. واللغة العربية، في حالتها الراهنة، لم تعجز بعد تماماً عن استيعاب هذا الفتات المفوّت. لكن مما لا شك فيه أيضاً هو أن هيمنة الايديولوجيا المحافظة على المجتمع العربي تلعب الدور الحاسم في هذا الخصوص. لنأخذ هذا المثال :

في أحد أعداد السفير، كتب محرر الزاوية الثقافية، وهو، ذاتياً، صادق الانتماء إلى قضية التقدم العربي، يشكو مر الشكوى من دور النشر في بيروت، باعتبار أن

الكتب التي تصدرها تحتوي أخطاء نحوية ولغوية غير قليلة وغير بسيطة، ثم يدعو، في نهاية كلمته، دور النشر إلى الاستعانة باختصاصيين في اللغة العربية لتلافي مثل تلك الأخطاء. هنا، هذا التقدمي، يحاسب، هو الآخر، لا باسم الحاضر ولا باسم المستقبل، بل باسم الماضي. وهو ليس استثناء، إذ، في يقيني، أن ٩٠ بالمئة من الإنجليجيسيا العربية لا تقول غير ما قال. هنا نلتقط ما هو تقليدي في ثنايا ما هو تقدمي، وإلا لكان مناسباً، على هذا الصعيد أن يطرح بالأحرى، التساؤلات التالية:

- ما معنى أن ٩٩ من كل ١٠٠ خريج جامعي عربي يخطئ في النحو، على رغم كل العناية المبذولة في المدارس العربية بقواعد اللغة العربية؟

- ما معنى أن يقع تسعة أعشار الكتاب العرب، أي عدا ذوي الثقافة التقليدية الخالصة، في أخطاء نحوية في كتاباتهم؟

- وبالتالي، ما معنى أن دروس قواعد اللغة العربية، في جميع أنحاء الوطن العربي لم تستطع أن تجعل أحداً، تقريباً، يستوعب على نحو مناسب هذه القواعد؟

من السهل، بالطبع. القول إن أصول تدريس القواعد العربية خاطئة ومقصرة، ومن السهل أيضاً أن نصف أنفسنا وأبناءنا بعدم الجدية. لكن هذه الأصول يضعها أرباب اللغة. كما أن أبناءنا يستوعبون دروساً أخرى تحتاج إلى جهودات أكبر وإلى ذكاء أكثر. هذه الواقعة يمكن تفسيرها، في رأيي، بواقع أن الشقة بين اللغة المكتوبة واللغة المحكية واسعة. إن اللغة المحكية، التي نتعلمها ونتقنها قبل أن نعرف ما هي الفصحى، والتي نستعملها، بالطبع، أكثر من الفصحى بكثير جداً (مثلاً، يستعملها المثقفون عند القراءة فقط، أما سواد الشعب فلا يعرفها، وإذا استمع إليها فإنه لا يفهمها جيداً)، تصبح، لهذا السبب، أشد تأثيراً وأعمق هيمنة من اللغة المكتوبة، وهذا، بالتالي ما يجعلنا، عموماً، نخطئ في النحو بالسليقة ونصيب بالتأمل والتذكر.

هنا، في الموقف من القواعد الكلاسيكية للغة العربية تتجلى الرؤية المحافظة والمثالية، إذا ما معنى، عندما يعجز أطفالنا ونعجز نحن الكبار عن استيعابها

واستخدامها، أن نصر على اعتبارها هي "الصح" ونحن "الغلط". والحق أن الأمر ليس كذلك: لا هي بالصح ولا نحن بالغلط، كل ما في الأمر أن الشقة قد بعدت بيننا وأصبح تأثيرها فينا صعباً بل مستحيلاً. وهذا يعني، إذا كنا نريد أن نتبع الحياة، أن من واجبنا، ما دمنا قد عجزنا عن تطبيق أنفسنا عليها، أن نجعلها هي تنطبق علينا، أي أن نخضعها لمراجعة جذرية وصارمة تجعلها قريبة من حياتنا وفي خدمتنا. إن الرؤية المحافظة والخيالية هي وحدها التي تضع البشر في خدمة اللغة، في حين أن الرؤية الواقعية تضع اللغة في خدمة البشر. إن اللغة العربية اليوم هي، بالأحرى، التي تستخدمنا، ولسنا نحن الذين نستخدمها.

من الممكن للمرء أن ينبش وقائع من الماضي البعيد لكي يلتقط ما يدعم وجهة نظره (وفي هذه الحال يمكن أن نستعيد ما رواه سيبويه على لسان الخليل بن أحمد من أن "الفتحة والكسرة والضمة زوائد، وهن يلحقن الحروف ليوصل إلى التكلم به والبناء هو الساكن ولا زيادة فيه")، لكن لا يجوز للتقدمي أن يحاكم هذه المسألة باسم الماضي، بل باسم الحاضر والمستقبل. وفي هذه الحالة يصبح الماضي مدعواً لتبرير نفسه أمام الحاضر والمستقبل، وليس العكس، فبهذا وحده يمكن أن يكون الحكم واقعياً وعقلانياً في آن. فقط عندما يمكن المجتمع العربي، أو الانتيليجنسيا العربية على الأقل، أن يتناول مسألة لغته العربية من زاوية الحاضر والمستقبل، يمكنه أن يبذل جهداً مجدياً لتطويرها.

لقد لمس القارئ، ولا شك، أنني لا أطمح إلى طرح لغوي تقني لمشكلة اللغة العربية، فلست بالمؤهل ولا بالراغب، بل أطمح فحسب إلى طرح سياسي لمشكلة اللغة (إذا صح التعبير)، باعتبار أن تطوير اللغة العربية يشكل جزءاً أساسياً من عملية تطوير المجتمع العربي وتحديثه.

وفي عملية التطوير هذه، تنطرح بإلحاح مشكلات كثيرة، سأخص بعض ما هو رئيسي منها :

١- ما دمنا عاجزين عن استيعاب قواعد النحو التقليدية للغة العربية، لماذا لا نعمل على ضبط كلامنا، وكتابتنا بخاصة، بأسلوب عملي، نستطيع استيعابه واستخدامه.

٢- إن كل كلمة عربية يمكن أن تقرأ في أشكال كثيرة متغايرة في معناها ومبناها، وذلك لأن الحركات حروف فعلية منطوقة وغير مكتوبة. من هنا لا نجد، تقريباً، عربياً يستطيع أن يقرأ قراءة صحيحة (في حين، مثلاً، أن الطفل الفرنسي يتعلم القراءة بصورة صحيحة خلال سنته الدراسية الأولى أو الثانية على الأكثر). هذا الواقع يفرض التفتيش عن أسلوب محدد لضبط الكتابة العربية وتسهيل القراءة وضبطها.

٣- إن اللغة تتبع الحياة، شئنا أم أبينا، وبالتالي فثمة كلمات تموت وكلمات تخلق. كذلك فإن معاني الكلمات تتطور مع تطور الحياة المادية والفكرية. ينبغي لنا أن نجعل لغتنا تتبع، بمنهجية ووعي، حياتنا. لقد خلق السلف كلمات وأعطاه معاني، ونحن، بدورنا، نخلق كلمات ونعطيها معاني، بل نأخذ كلمات صاغها الأسلاف ونعطيها معاني أخرى. ينبغي ترك الميت في قبره (مثلاً إن الطفل الفرنسي أو الإنكليزي لا يتعلم إلا الكلمات المستخدمة في القرن العشرين والنادر من كلمات القرن التاسع عشر)، وأن نأخذ في الاعتبار المعنى الحاضر لا القديم (أليس أمراً لافتاً ومحزناً في الوقت نفسه ألا نجد قاموساً لغوياً عربياً يقدم لنا المعنى الحالي للكلمة، وإنما يقتصر على المعنى القديم؟ إن لغويينا لا يعترفون بنا ولا يرون التطور الدائب في معاني الكلمات). كذلك ينبغي أن يعطى الاعتبار والتكريم للمفردات الحكية. فهذه المفردات تحمل الإبداعات المتوالية المتراكمة للأمة كلها، فبهذا وحده يردم الانفصال بين لغة فصحي ولغة محكية.

٤- ينبغي الانتهاء من هذه الانغلاقية أو "القوماوية" اللغوية إزاء أخذ المصطلحات والكلمات الأجنبية التي يعسر أو يغمض أو يصعب إيجاد مقابل عربي سهل وعلمي لها. لا شك في أن متطلبات الحياة تفرض نفسها، لكن عملية الفرض هذه لا تأتي عملياً إلا ببطء شديد ومجررة، بحيث تضع اللغة حاجزاً إضافياً بيننا وبين التقدم العلمي المتلاحق الذي يشهده العالم المتقدم. يوم كان العرب مسيطرين سياسياً، سهل عليهم هضم مفردات لغات أخرى احتكوا بها وتعلموا منها. أما عندما أصبحوا في مرتبة دون أو خاضعين، فقد لا ذوا بهذه القوماوية اللغوية كشكل من أشكال الدفاع عن الذات. دفاع عن الذات ولا شك، ولكنه دفاع متأخر أولاً،

وركبته عقدة الدونية ثانياً. إن الدفاع الواعي هو أن نلتقط أسلحة العدو ونهضمها لنواجهه بها. الشعوب التي لا تعاني عقداً ثقافية أو سياسية تقتبس، تستعير، تحرف، تنقل الكلمات والمصطلحات الأجنبية، وتعتبر عملها هذا كسباً حققته لكنزها اللغوي القومي، ولا تعتبر نفسها اقترفت عملاً ينتقص اعتبارها الثقافي.
